

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MÁSTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

ESPECIALIDAD HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

TRABAJO FIN DE MÁSTER

ANTONIO MACHADO: LA SUPERACIÓN DEL SOLIPSISMO

(EL ESCEPTICISMO ESPERANZADO DEL POETA Y EL PESIMISMO TRÁGICO
DEL PENSADOR DE *LA ESENCIAL HETEROGENEIDAD DEL SER*)

AUTOR: FULGENCIO MARTÍNEZ LÓPEZ

TUTOR: MANUEL SUANCES MARCOS

RESUMEN

Este trabajo se propone estudiar y entender la convicción profunda de Antonio Machado acerca de la "esencial heterogeneidad del ser", y el reto de superar el solipsismo que propone esa creencia en la existencia del otro. El ser estaría, en su raíz metafísica, incompleto, y la conciencia de su carácter insuficiente sería la prueba de la "incurable *otredad* que padece lo *uno*". Se parte del "fracaso" del ser al tratar de cumplir su afán de completamiento y realización, la llamada a trascender de sí hacia el otro y de habérselas con una verdadera objetividad. La vivencia íntima del fracaso en curar la herida de la alteridad afecta no solo a la lógica racional sino a la vida humana en todas sus dimensiones de la existencia: metafísica, ética, histórica, cultural. Por lo que, en cualquier aspecto humano, reencontraremos la espina de ese "único gran problema de la metafísica", según Abel Martín y Juan de Mairena, dos poetas y filósofos apócrifos o complementarios de Antonio Machado.

Iniciada en el amor la dialéctica entre el solipsismo, el fracaso mantiene a la razón en descontento, abierta al diálogo y a la búsqueda de una lógica humana y poética más honda, para dar cuenta del valor de las propias convicciones de la razón: el tú del otro como fundamento del diálogo, la confianza en la verdad a través de la prueba de la duda y el escepticismo, la exigencia, por tanto, de la filosofía, pero también de una vida ética y justa donde los valores fraternos se renuevan de savia metafísica.

La metafísica de Antonio Machado, forjada en los debates europeos de la segunda y tercera décadas del siglo XX, propone una crítica cultural y la consiguiente revisión de los planteamientos de la conciencia burguesa y de la filosofía del siglo XIX y principios del novecientos.

La guía de interpretación son los textos de Antonio Machado, sobre todo, los dos volúmenes del libro *Juan de Mairena*. La posible tesis de este trabajo intenta argumentar los elementos que hay en esa obra machadiana para la "superación" del solipsismo, convertido ya en enfermedad cultural y epocal en nuestros días.

PALABRAS CLAVE

Esencial heterogeneidad del ser, solipsismo, escepticismo esperanzado, pesimismo trágico, Antonio Machado, Juan de Mairena, Henri Bergson, Martin Heidegger.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
1.1. PLANTEAMIENTO Y OBJETIVO	4
1.2. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	4
1.3. LIMITACIONES Y SUGERENCIAS	5
1.4. AVANCE DE UNA HIPÓTESIS	7
1.5. METODOLOGÍA. (DE LA INVESTIGACIÓN Y DE LA EXPOSICIÓN ESCRITA)	8

PRIMERA PARTE

2. UNA GRAMÁTICA PARA LEER JUAN DE MAIRENA	9
2.1. PLURALIDAD DE CONTEXTOS EN LA OBRA	9
2.2. LA REFLEXIÓN METAFÍSICA COMO UN DIÁLOGO CULTURAL SITUADO	11
3. VESTÍBULO DE LA FILOSOFÍA. EL CONCEPTO DE VERDAD	31
4. INTRODUCCIÓN A LA ESENCIAL HETEROGENEIDAD DEL SER	33

SEGUNDA PARTE

5. ALGUNOS TEMAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO DE ANTONIO MACHADO	37
5.1. LA SOLEDAD Y EL IMPULSO HACIA EL OTRO Y HACIA LO OTRO	38
5.2. EL AMOR, EN EL PENSAMIENTO DE ANTONIO MACHADO	42
5.2.1. El amor erótico	42
5.2.2. El amor fraternal	43
5.3. DIOS EN ANTONIO MACHADO	44
5.4. EL GRAN CERO. EL SER Y LA NADA	46
6. LA METAFÍSICA DE POETA DE ANTONIO MACHADO. RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA POESÍA	49
7. CONCLUSIÓN	52
ADENDA	57
1. ADDEDUM A LA NOTA 2. LÍMITE DE UNA “FILOSOFÍA ESPAÑOLA” Y EL LENGUAJE FILOSÓFICO ALEMÁN.	57
2. ADDEDUM A LAS CONCLUSIONES (DEL CAPÍTULO 7)	60
2.1. LA NADA COMO “HILO CONDUCTOR”	60
2.3. JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO DEL TRABAJO	61
8. BIBLIOGRAFÍA	61

1. INTRODUCCIÓN

1.1. Planteamiento y objetivo

Nos proponemos, en este escrito, indagar y entender el sentido de la *convicción* última del pensador Antonio Machado acerca de la “**esencial heterogeneidad del ser**”, ocupándonos, fundamentalmente, de las dos partes de su libro en prosa *Juan de Mairena*, aunque, también, vinculando la reflexión al conjunto de la obra de este poeta-filósofo.

La intuición machadiana que subyace a aquella creencia sobre el ser afectado en su misma entraña por la alteridad, es oscura tanto por sus implicaciones metafísicas como por el fondo en sí al que alude -ese tipo de experiencias originarias sobre el ser y la nada, a las que se refiere Martín Heidegger (cf. *Ser y tiempo*, 3) como origen del pensar occidental, antes del “olvido del ser” por la “Metafísica”.

Pero, además, en Machado, dicha intuición sobre la otredad (o impulso hacia lo otro) inmanente al ser mismo, está doblada y traspasada por dos caminos de reflexión, que no siempre coinciden en sus tiempos y valoraciones: el camino de reflexión del poeta y el del filósofo. Por ser ambas reflexiones puestas al servicio de un diálogo del pensamiento o la conciencia con la vida, y por entrar unas veces en conflicto, otras en cooperación, decimos que presenta una añadida complejidad y ambigüedad la concepción machadiana sobre la heterogeneidad del ser.

En nuestro trabajo hemos querido contextualizar también ese pensamiento machadiano con aquellos autores que fueron referencia para Antonio Machado (Bergson, Unamuno, Leibniz, Kant, y posiblemente Heidegger), como con otros contemporáneos con los que coincide en algunos aspectos (Jaspers, Max Scheler, etc), cuyas inquietudes comparte y a los que incluso precede en sus planteamientos propios, que acaso cobren más claridad en el contraste con esas referencias.

Incluso, una filósofa posterior como María Zambrano, con su pensamiento sobre la “razón poética”, creemos que nos abre perspectivas nuevas para indagar con más provecho en esas “oscuras” y profundas intuiciones machadianas.

1.2. Fuentes bibliográficas

Hemos partido, sobre todo, de las fuentes originales del propio Antonio Machado (fundamentalmente del libro en prosa *Juan de Mairena*, que en sus dos partes recoge artículos publicados en revistas a partir de 1935; del apéndice de su *Poesía completa*, que incluye las dos partes de un “Cancionero apócrifo”, y, como otras referencias básicas, hemos usado los libros *Palabra en el tiempo*, de Pedro Cerezo, *El pensamiento de Antonio Machado*, de Antonio Sánchez Barbudo, y las historias del pensamiento español, de J. L. Abellán y de Manuel Suances.

Citamos en la bibliografía final otras fuentes de estudios sobre el pensamiento machadiano que hemos consultado.

Nos ha parecido también de interés indagar el testimonio de escritores coetáneos, compañeros de su generación, sobre Antonio Machado (en quien la figura del hombre, del poeta y el pensador están tan vinculadas); además de conocer el contexto del Modernismo en que se inscribe su obra. Y hemos acudido, entre otros, a libros como *Apuntes sobre el Modernismo*, de Juan Ramón Jiménez, y *El modernismo: compromiso y estética en el fin de siglo*, de Ana Suárez Miramón.

Hemos tenido, también, en cuenta, para lo dicho anteriormente sobre el contexto filosófico, las obras fundamentales de Miguel de Unamuno, Martin Heidegger, Karl Jaspers, H. Bergson, Max Scheler.

1.3. Limitaciones y sugerencias

Planteado el trabajo así, han surgido durante su desarrollo nuevas pesquisas e inquietudes hermenéuticas, que quizá sean de interés y cuyo alcance sólo hemos podido apuntar: como la **relación de Machado y el mal**, que abre un puente con la teología del siglo XX, y más atrás, con la teodicea de Leibniz (punto de arranque del pensamiento de Machado sobre la *mónada*), y aun con San Agustín (con la **radical inquietud interior del alma**, su hambre de transcendencia y la posibilidad de esa apertura). Caminos que curiosamente acercan, por vía insospechada, a Antonio Machado con Heidegger: no sólo con el Heidegger de *Ser y tiempo* y *¿Qué es la Metafísica?*, sino con el Heidegger joven que reflexiona sobre San Agustín.

Otro temas cuya deriva solo hemos podido esbozar apuntan a la coincidencia entre Machado y el filósofo Heidegger posterior a la "*Kehre*", vuelta o inversión de la **pregunta por el sentido del ser**. Sin salir del ámbito de la pregunta metafísica, sino

profundizando en ella, tanto Heidegger como Machado despliegan nuevos territorios de la indagación ontológica: el arte, la cultura, son algunos de esos nuevos campos, antes solo vinculados a la "Estética" o a la "Antropología cultural" o a la "Historia". La reflexión heideggeriana en obras como *Sendas perdidas*, sobre todo, los ensayos acerca de la "Esencia de la obra de arte" o aquellos que tratan sobre la **apertura o donación de sentido que hace el ser en la obra de los poetas** (Hölderlin, Rilke), y la reflexión radical de Heidegger sobre la cultura en otros textos como *La pregunta por la técnica*, creemos que confluye y, en algunos aspectos incluso viene anticipada por el pensamiento del poeta y filósofo español "del camino".

Por tanto, hemos de limitarnos solo a sugerir las "fronteras" del pensamiento de Machado-Mairena con los temas metafísicos del "mal"; la inquietud como raíz última de lo humano y símbolo de su vinculación al ser, así como del carácter abierto, infinito, de lo real, inabarcable para una lógica totalizadora y, no obstante, creador de sentido y morada para los existentes humanos, a través de las revelaciones e *intuiciones metafísicas* de los poetas, de los grandes artistas, o de las *convicciones* racionales de los filósofos creadores, esto es, "legisladores del ser" (como los llamaría Nietzsche).

La reflexión de Machado sobre la cultura, que ocupa interrumpidamente el segundo volumen de *Juan de Mairena* (y que coincide en el tiempo con las crisis prebélicas y bélicas europeas y española de la cuatro primeras décadas del siglo XX), se puede acercar a la reflexión del segundo Heidegger sobre el papel protagonista ontológico de los creadores de los fundamentos históricos de una cultura, al poner éstos el sentido, previo a todo hacer técnico con el cual cada una de las culturas articula la "casa del ser", es decir, proyecta con el lenguaje un universo de símbolos y revelaciones "de radio metafísico profundo" - como diría Mairena--, haciendo del fundamento abismal que desvela la apertura una morada histórica, temporal. En Machado, sin embargo, el acento creador está puesto sobre todo en el "pueblo" como poseedor de una sabiduría insobornable, y como fuente de toda poesía, tanto de la llamada "cultura" como de la "popular".

La doble sintonía de lo humano y el ser, de lo histórico-temporal y de lo esencial-ontológico, también creemos que está "pensada" en la obra del filósofo-poeta sevillano. Recordemos, sólo, por ahora, su definición temprana de la poesía como "palabra esencial en el tiempo".

1.4. Avance de una hipótesis

Del desarrollo del trabajo fuimos extrayendo una conclusión (siempre provisional), que anticipamos aquí: la constante dualidad, o en el mejor caso, complementariedad, entre el Machado poeta (más identificado con el *hombre bueno* que era, y con el corazón) y el Machado que se trasvasa en sus “complementarios”: en Juan de Mairena, y en su maestro Abel Martín (entre otros “heterónimos”), filósofos trágicos. Aunque esta aparente escisión del pensador (que parece querer sostenerse sobre una serie de dualidades: interioridad/exterioridad; corazón/cabeza; poesía/filosofía; fe/razón, razón poética/razón lógica; intuición/concepto; y, finalmente, solipsismo/amor fraternal), condice expresiones del devenir humano y existencial del hombre Machado, de un ser entero, fundamentalmente un solitario que quería, sin embargo, creer y amar al prójimo y que no se resignaba a la soledad. Los datos de su biografía nos dicen que en 1912, a partir de la muerte de su esposa Leonor, tras abandonar Soria y el entorno que le inspiró su segundo libro *Campos de Castilla* (donde intentó volcar su lira en una poesía “objetiva”, comunicativa, incluso social), comenzó a escribir en sus cuadernos los pensamientos de sus “complementarios”, autores en los que Machado vierte sus inquietudes filosóficas, reservándose, con cierta ironía, para su ser íntimo, la adhesión, la duda o la negación ante esos filósofos “apócrifos” suyos. Temía el Machado maduro enfrentarse de nuevo a la melancólica soledad que expresó en su genial primer libro *Soledades*; temía volver a encontrarse perdido en esas galerías del alma en las que se deshace, con un rumor inmanente, la objetividad del mundo y del próximo, del otro.

“Poeta ayer, hoy triste y pobre / filósofo trasnochado. / Tengo en monedas de cobre / el oro de ayer cambiado”. Dirá Machado, con cierta pose de escéptico, de idealista escarmentado, o quizá autoengañándose por un momento, al recordar su juventud y los años de 1903 a 1911 en que abrió su espíritu poético al amor y al mundo. Lo que quizá podemos ver mejor nosotros ahora, es cómo su angustia solipsista, su búsqueda del otro y su melancolía por el fracaso o ausencia del objeto amado, son los temas que están presentes desde primera hora en su poesía y sobre los cuales el pensador, en “compañía” de sus complementarios, ahondará.

Nos queda, tras el trabajo realizado, la duda de si la dualidad señalada no es un punto de partida y de llegada, en Machado, tanto para el pensador-filósofo como para el poeta. Su “metafísica de poeta”, que hemos de tomar muy en serio, no parece una

derivación ni un comentario de la vivencia íntima que expresó como poeta.

Y esa dualidad, creemos, que se expresa en una paradoja insuperable, que afecta a los dos términos de una contradicción última, tanto como a la contradicción en su totalidad: el escepticismo esperanzado y el pensamiento negativo, pesimismo trágico (lo llamamos para acercarlo y oponerlo tanto a Schopenhauer como a Nietzsche).

Y hemos añadido, de nuestra cosecha, sin que nos asista la certeza, el genitivo posesivo a ambos aspectos de la contradicción: escepticismo esperanzado *del poeta/ pesimismo trágico del pensador*". Esperemos que la lectura de nuestro trabajo aclare un poco por qué, y también pueda esclarecer el porqué de la paradoja de los términos (escepticismo *esperanzado*, y pesimismo *trágico*).

1.5. Metodología. (De la investigación y de la exposición escrita)

Finalmente, el pensamiento básico de Machado sobre la radical alteridad del uno, "la heterogeneidad del ser", a la que aludimos en el título de este escrito, será la referencia constante que debemos iluminar en lo que podamos con el estudio de los **temas fundamentales de la filosofía de Antonio Machado** (el amor, lo otro, Dios, la nada, el tiempo) y en relación a su poesía y a su meditación sobre ella (su "poética temporal").

Hemos realizado una lectura desacralizada y amorosa de los textos poéticos y en prosa de Antonio Machado, fundamentalmente del libro *Juan de Mairena*. Los motivos para pensar que nos han sugerido los pensamientos del poeta difícilmente pueden resumirse en una exposición académica. Desde casi cualquier palabra, o cualquier tema tratado en *Juan de Mairena*, ciñéndonos a esta obra solo; e incluso los en apariencia menos filosóficos, nos remitían al sentido dialéctico que entraña el núcleo del pensamiento machadiano: la escisión en el ser del uno a partir de la revelación de lo otro.

Nos proponemos una **metodología** en la exposición del escrito, complementaria a la que hemos seguido en nuestras pesquisas. En una primera incursión (I) nos adentraremos de lleno en el texto *Juan de Mairena* y en algunas de sus cuestiones textuales, ontológicas, contextuales y hermenéuticas, abiertas y siempre apenas abiertas para nosotros.

Este primer análisis puede parecer dubitante y confundidor, además de reunir

temas de meditación que parecen alejados del núcleo metafísico de Machado y no ser presentados por riguroso catálogo. Lejos de esto, creemos que abordamos así la entraña viva de la filosofía de Machado y que somos respetuosos con su estilo filosófico.

Posteriormente, en una segunda vuelta (II) presentamos la tónica de los temas "filosóficos" -o algunos de esos temas que señalamos como fundamentales en la reflexión de Antonio Machado -, únicamente con la intención propedéutica de señalar un contexto más amplio que permita abrirnos a unas posibles conclusiones finales.

No queremos, sin embargo, en ningún momento, abandonar del todo el hilo de la meditación real, zozobante, dubitativa y autoirónica casi siempre, del pensador escéptico Juan de Mairena, pensador apócrifo, es decir, alter ego y posible complementario del pensamiento del poeta Antonio Machado: aquel Juan de Mairena, oficialmente profesor de Gimnasia, pero maestro de Sofística y de Lógica en la "idealidad"/realidad apócrifa, en la invención literaria del texto *Juan de Mairena*.

I PRIMERA PARTE

2. UNA GRAMÁTICA PARA LEER JUAN DE MAIRENA

2.1. Pluralidad de contextos en la obra

Apuntamos ya la inaudita complejidad de este texto, su originalidad y el despliegue genial de la recursividad literaria, que lo acercan -en nuestra opinión- a los *Diálogos* de Platón: a textos platónicos como *Banquete*, *República* o *Timeo*, por ejemplo: este último estudiado por Jacques Derrida, en *Khora*, como paradigma de un discurso infinitamente elíptico, del "espesor del texto", irreductible a un "resumen" en unas tesis o sistema de ideas adjudicables a "Platón".

De manera análoga, en el texto de Antonio Machado *Juan de Mairena* - publicado en su primera parte en 1936, y completado con otra segunda que recoge artículos de los años 1936 (ya en período de la "guerra"), 1937 y 1938) -, se debe tener en cuenta, a la hora de extraer unas conclusiones, la literariedad de la fuente, que no es índice tan solo de un recurso expositivo (neutro o simplemente didáctico) de la filosofía de Antonio Machado; sino, más bien, de una voluntad filosófica de presentar un

pensamiento complejo, oblicuo a veces, "diseminado" en perspectivas, voces complementarias u opuestas -que son, fundamentalmente, tres: la de Juan de Mairena, la de su maestro Abel Martín, metafísico idealista, y, no finalmente, sino entre estas voces, la de "Machado", o la del "narrador" que escoge, selecciona, y a veces comenta el pensamiento de estos; y no solo teniendo, por referencia, el "contexto" o recurso principal creado por la "ficción", que es la "clase" de Retórica y Sofística que imparte Juan de Mairena, fuera del horario oficial del instituto, a alumnos adolescentes, discípulos y a la vez compañeros en el aprendizaje del correcto pensar, sin el cual no se puede escribir ni hablar bien; sino otros dos contextos que creemos superpuestos y más fecundos filosóficamente: el contexto de lo "actual" en el tiempo y la inquietud humana e intelectual de Machado, el autor, al fin, del libro; e, incluso, por bajo los dos contextos anteriores, el contexto del "diálogo" mismo como búsqueda en común de la verdad, acorde con el concepto socrático de "filosofía".

El primer contexto del aula -o sus contextos análogos de la "conferencia", la "tertulia" provinciana - ha sido destacado por los comentaristas de *Juan de Mairena* como un acertado recurso literario y filosófico para vivificar y hacer fluido el género en prosa del "ensayo", género tendente a ser monocorde y falto de viveza literaria, como reproductor de un "monólogo" más que de un diálogo vivo donde se busca en común la verdad, o donde se asiste al camino del pensar a través de dudas y certezas provisionales.

Quizá, no haya sido resaltado lo suficiente, sin embargo, el otro contexto referencial de la obra, que es, en cada caso, la actualidad, no solo histórica (del momento de la España del tiempo de Machado, y de Europa) sino del itinerario intelectual del propio Machado, de sus lecturas, inquietudes y atisbos filosóficos. Un leve recurso actualizador -"lo que hubiera dicho (o pensado) Mairena"- le sirve, en muchas ocasiones, a Machado para traer delante el contexto principal, actual, de la obra, y para introducir Machado o bien solo la reflexión de Mairena o de Abel Martín (reparemos en que al escoger la situación actualizadora o evocadora de dicha reflexión ejerce, ya de por sí, una selección la voz tercera del Machado-narrador), pero, más a menudo, para acompañarla de una matización o valoración irónica o también, a menudo, por el contrario, intensiva en sus connotaciones actuales -por ejemplo, en lo referente a los aspectos éticos, en la reflexión sobre la cultura, los valores de la justicia,

la paz, lo comunitario, en los que se escucha casi nítida la voz del buen Antonio Machado.

Así, creemos que el contexto principal -intencionalmente, que es lo que más nos importa desde el punto de vista filosófico- es ese mencionado contexto "actual" -acorde con la metafísica temporal de Mairena y del propio Machado-. (Machado es un pensador de su tiempo, en su tiempo. Solo esa condición realiza la esencia del filósofo).

2. 2. La reflexión metafísica como un diálogo cultural situado

La dimensión actual de esa referencia es interesante también seguirla en lo relativo -como hemos dicho- al itinerario intelectual de Machado, lo que nos abreviará la casi imposible tarea de presentar el contexto último de la obra como "diálogo" socrático-filosófico.

El texto está vinculado a los crecientes intereses y lecturas filosóficas iniciadas por Machado ya en su primer viaje a París, a principios del siglo XX, y reanimadas por su nuevo contacto en 1911, como oyente, con la filosofía de Henri Bergson. Creemos que el itinerario filosófico machadiano (más amplio de lo que cabría suponer de un poeta "solo intuitivo") que incluye lecturas en profundidad y, sobre todo, pensamiento y asimilación de lo leído (más importante, en filosofía, que la extensa y a veces superficial erudición) acercan a Machado a un pensador tan poco profesional como Nietzsche, en cuanto a dominio de las artes filológicas de la lectura y el pensamiento pausado, selectivo, acerca de las principales obras filosóficas.

Si tuviéramos que resumir en unos pocos nombres los hitos del itinerario filosófico de Machado serían estos: Bergson, Kant, Nietzsche, Heidegger, Marx, junto con Sócrates y Jesucristo, dos figuras que ocupan un lugar aparte, siempre por delante como "maestros del pensamiento" occidental, como diría Karl Jaspers.

Se ha resaltado, creemos, poco, aquellos autores como Marx que aportan a Machado un elemento de reflexión en cierto modo antitético a la raíz de sus convicciones metafísicas y éticas. Pero, creemos que es necesario resaltar dicha presencia dialéctica, sobre todo, en el último Machado de la segunda parte de la obra *Juan de Mairena*.

Pensadores españoles como Unamuno le aportan una voz que contrasta o estimula la reflexión machadiana-maireniana; en su acercamiento al existencialismo

heideggeriano, no solo Bergson, sino la lectura de Unamuno abre a Machado una capacidad de comprensión inusitada si tenemos en cuenta, como se ha documentado, que Machado no leyó directamente la obra principal del primer Heidegger *Ser y Tiempo* (1927), sino el manual de Gurvitch *Las tendencias de la filosofía alemana actual*, texto que sirvió a Machado para reflexionar sobre las nuevas ideas de la filosofía alemana y, sobre todo, de Heidegger, tal como expone el filósofo español, por boca de su apócrifo profesor de Gimnasia, en el capítulo LXI de la segunda parte de *Juan de Mairena*.

Recordemos que "ese filósofo español" era, también, oficialmente, un profesor de instituto de Francés, consciente - ya en los años 30 del siglo XX - del papel que necesariamente habían de desempeñar los intelectuales. No confundamos -como pide Mairena- al intelectual con el "pedante", ni asimilemos al erudito con el hombre de ideas o intelectual cuya "misión", en términos orteguianos, había de ser "estar a la altura de las circunstancias" de su tiempo y de su país. No extrañe, entre estos juegos de ironía y paralelismos incluso biográficos, que un intelectual español se esfuerce por estar a la altura de los grandes **debates filosóficos de los años 20 y 30**, que no son otros que la asimilación de un pensamiento en cierto modo depresivo, posbélico, como el anunciado por el "existencialismo" del primer Heidegger, y un pensamiento "revolucionario", de algún modo "salvador", éticamente ilusionante, como el representado por el marxismo, aunque este, según la reserva crítica de Machado, aporta esperanza a costa de un lastre de elementalismo. Los **debates culturales**, sociológicos, ya iniciados en la primera década del siglo XX, tras la primera Guerra Mundial, en torno a la cultura y "decadencia de Occidente", por O. Spengler y los epígonos de Nietzsche, y, sobre todo, el debate en torno al *hombre-masa*, *el último hombre* nietzscheano o el *Man* de la existencia inauténtica, para Heidegger, en tono apocalíptico o descriptivo-sociológico, según el viento de la polémica, se proyectaron en España a través de los artículos contemporáneos de Ortega y Gasset, y libros de este filósofo como *La rebelión de las masas* (1929) -y más aún, de más calado para el ámbito poético de Machado-, *La deshumanización del arte* (1925), abordaron ese paisaje nuevo social donde predominaba el hombre-número, la cantidad meramente física de lo humano, esa nueva fuerza que ponía en peligro la vieja cultura (según unos análisis apocalípticos), o que era signo terrible de una nueva cultura -por tanto, se suponía muerta la vieja cultura europea.

Esa posición ambigua ante el nuevo hombre-masa de la sociedad del siglo XX posbélica, pende en los análisis no solo de Ortega y Gasset sino también de otros pensadores alemanes, como Ernst Jünger, que lo asimila al nuevo rostro de la técnica y del trabajo, al *trabajador* sobre el que tanto el comunismo como el nazismo sentarán sus bases. El mismo Heidegger, en sus análisis existencialistas, se aproxima a dicha ambigua posición al deslindar una existencia auténtica de otra inauténtica relativa al *Man*. De algún modo, Heidegger procede, aquí, como Ortega en su reflexión sobre el nuevo arte deshumanizado de las vanguardias; se asoman al abismo de la elementariedad y la barbarie, lo absorben en lo que tienen de empuje y verdad epocal (pues el arte de vanguardia, selectivo, minoritario, también tiene un fondo elemental, bárbaro, nihilista y lúdico que lo acerca a su tiempo y a su época desvinculada de una cultura tradicional superior; y del mismo modo la existencia auténtica, en Heidegger, la resolución y libertad del hombre auténtico que asume el sentido de la muerte en la propia vida como una última afirmación de dignidad análoga, en cierto modo, a la estoica, se recortan sobre la muerte y el absurdo de las existencias cotidianas de los hombres sacrificados como carne de cañón en las guerras mundiales o en el servicio maquinal a la empresa del capitalismo que maquiniza al ser humano). Se trata, en todo caso, de "salvar" un depósito de cultura y de valores humanos "auténticos".

(La vinculación de la filosofía del primer Heidegger con el arte de las vanguardias ha sido puesta de relieve por Adorno y, siguiendo a éste, por Gianni Vattimo).

Contra este error -como también lo creemos nosotros- Machado está alerta, y por boca de Mairena insistirá en mirar al otro campo, es decir, al **pueblo**, sin dejar nunca Machado-Mairena de denunciar la asimilación interesada del hombre-masa con el pueblo y de señalar y de argumentar filosóficamente su rechazo del cinetismo y de otros síntomas preocupantes que afloran en el hombre masificado y deshumanizado. Llegará incluso Mairena a decir (volviendo absurdo el argumento elitista al darle la vuelta) que los únicos valores aristocráticos son los del pueblo. El pueblo tiene un sentido superior de la existencia; incluso en la filosofía, en el arte, y en la literatura, todo lo que no es pueblo es pedantería y amaneramiento. La cultura popular expresa y se radica en valores profundos, filosóficos -en esa convicción "castellana" de que nadie es más que nadie; o dicho de otro modo: en que no hay valor más alto en un hombre que el de ser hombre. El pueblo tiene señorío, sus valores genuinos expresan el señorío -no el señoritismo, que

es decadencia-. Así, pues, lejos el pueblo de ser representante de un moral de esclavos o del rebaño -como los epígonos de Nietzsche-Zaratustra pregonaban. Y más motivo filosófico encuentra Machado en la deshumanización del hombre que en la exquisita "deshumanización" del "arte" que, según Ortega y Gasset, respondería a un afán de recuperar autonomía por parte de un arte selectivo, rescatado de las turbas destinadas al mal gusto y la delectación en la reproducción vulgar, elemental, de la vida.

A ese valor propio, metafísico y humanista, que adjudica Machado al pueblo, se suma su confianza en que este es el destinatario y el protagonista de la cultura. Además, el cifrar en el pueblo los valores del futuro, la fraternidad, como valor humanista estimulante de una justicia siempre en construcción futura, desde el mismo presente, desde el tiempo real.

Pero, el tema del amor fraterno es también, metafísicamente, como luego estudiaremos, uno de los itinerarios posibles a la conciencia integral de lo real, una salida, en fin, del "infierno" del solipsismo.

¿Por qué la esperanza (al menos) del amor fraterno se ha de asociar con el pueblo, y no tanto con una minoría culta, elegida, ni siquiera con un "pueblo" elegido, como el hebreo (lo que siempre reprocha Machado a la cultura bíblica), y ni siquiera - fijémonos- con una porción de pueblo o clase elegida: el proletariado, sujeto de la praxis revolucionaria y de la nueva cultura supuestamente proletaria, radicalmente otra frente a la vieja cultura burguesa o tradicional?

Para Machado, no hay, en primer lugar, adanismos en ningún ámbito, y menos en la cultura o en la filosofía. El arte de las vanguardias se creyó, en los años 20, rupturista respecto a la tradición, pero solo recogía un aspecto de la ola que suele venir después de toda catástrofe: la parte que limpia y se lleva lo viejo. Sin embargo, no daba cuenta de aquello que trae también siempre la resaca de esa ola, la tradición o continuidad de cultura. El pensamiento, igual que el arte y la cultura en general, necesita, dirá Machado, que aparezca de vez en cuando el huracán, a falta de una buena poda cuidadosa, para despojar el árbol de hojas ya sin savia. La savia se regenera a través de esas crisis culturales, históricas, en cierto modo terapéuticas. No hay, pues, un sujeto artístico, una vanguardia de minorías que tenga un papel metafísico autónomo, esto vale por decir, que no hay existencia auténtica fuera de la existencia humana de todos, de los

otros, de la comunidad humana, que éticamente habría de regirse por los valores de justicia y fraternidad. En todo caso, aunque no lo adviertan, los artistas de vanguardia están haciendo un papel metafísico, ontológico, que les otorga el pueblo, la comunidad cultural y lingüística. Machado llega a afirmar, con modestia, que él es solo un folklorista, un pensador que bebe en las aguas del folklore popular, entendido bien que cultura o folklore popular es el pensar, el habla viva y la convicción metafísica profunda que subyace -Unamuno diría: intrahistóricamente- a las manifestaciones etnológicas. Incluso, siguiendo con la modestia machadiana-maireniana, pero con tono de profunda convicción y seguridad- Machado afirma que toda gran filosofía es popular, incluso en su expresión e intuición profunda y mejor: la caverna de Platón, el río de Heráclito, la esfera maciza de Parménides, la paloma de Kant, el molino de Leibniz, el azucarillo en el vaso de agua de Bergson: las grandes imágenes del pensamiento filosófico que hunden sus raíces en una sabiduría imaginativa, poética y... folklórica.

Y, ahora, a la pregunta que hicimos arriba: ¿por qué el pueblo y no la minoría culta tiene el crédito moral y metafísico que le otorga Machado? No porque sea depositario de valores eternos, ni expresión de un *humanismo* -que es siempre un concepto histórico, y variable según de qué humanismo hablamos: el relativista democrático de Protágoras; el cristiano o estoico, el renacentista aristocrático; el kantiano burgués, basado en la autonomía moral y en el respeto a la libertad individual; el positivista o marxista basado en el dominio del trabajo y la técnica; el existencialista de Sartre, proyectado en la libertad del *para sí* o conciencia frente al *en sí* inerte, en la capacidad de elegir aún en el extremo de la no elección, frente a la muerte y la existencia que precede a la esencia humana, o el "humanismo" antihumanista heideggeriano o más bien antihumanismo del Zaratustra de Nietzsche, que quiere pasar por encima del último hombre, de la existencia inauténtica, para afirmar los valores del superhombre, es decir, del hombre por fin auténtico, realizado en su esencia. De esos conceptos de humanismo, donde se deslizan, como se ve, ambigüedades y contradicciones dentro del mismo autor, ya que tan pronto se ve el humanismo como apertura del hombre a una dimensión creativa abierta de la existencia, como se concibe el humanismo como tarea asociada a la realización de una esencia atemporal que es desvelada por fin en la historia. Machado-Mairena procede con más tiento. Creemos que sus dos polos de reflexión- el pueblo, ya señalado- y por otro lado, Cristo -el cristo de

Machado, que representa lo humano en su expresión más fraterna- son un recurso del pensador sevillano para no caer en las paradojas del humanismo.

De ahí que no estemos de acuerdo con Pedro Cerezo en llamar humanista su lectura de Machado. (No así con el fondo de dicha lectura). Esa etiqueta por un lado quiere llamar a tomar en serio el pensamiento filosófico de Machado pero se trae a falta de otra etiqueta que case con la tónica filosófica, y que se pueda adjudicar a Machado. Nosotros creemos, siguiendo a Derrida, que es precisamente ese un mérito del pensador Machado: su carácter inexpugnable a las etiquetas, y mucho menos, a una etiqueta tan manida y ambigua como *humanismo*. En nombre del humanismo y los derechos humanos, hoy sabemos cuántos sacrilegios se han cometido.

Un síntoma de ese no saber qué hacer con Machado -y que dice mucho de su cualidad misma de pensador y filósofo- es la recurrencia -en el mismo libro de Pedro Cerezo, *Palabra en el tiempo* (donde por otra parte se hace un análisis profundo e iluminador de los motivos y símbolos del pensamiento del poeta y de sus apócrifos así como se pone "de resalto" -que diría Mairena- la lógica inmanente de la reflexión machadiana), al latiguillo: "esto que dice Machado quiere decir expresado en términos filosóficos". Es ese un síntoma descaminante -seguimos con expresiones apócrifas"--, la recurrencia en los comentaristas al latiguillo profesional¹... Como si el lenguaje y la

1 Y también lo es la mención recurrente a la ausencia de un "tratado sistemático" o el distingo de una "metafísica propia de poeta", expresiones que repite Cerezo en su libro (1975, *Palabra en el tiempo*, cap. VII, p. 332). Esa última fórmula cometemos también el pecado de emplearla nosotros, aunque quisiéramos entenderla, finalmente, como un epíteto identificador y valioso de la metafísica de Machado, de su filosofía, y no tanto como la etiqueta que señala una dualidad de pensamiento. Si partiéramos ya de esta dualidad, no tendría sentido la conclusión heurística que anticipamos ni nuestra conclusión, que, partiendo de intuir la unidad de pensamiento del hombre Machado, llega, por último, a plantear esa escisión de forma trágica. No partimos de ella, pero tal vez nos paremos, en este trabajo, en dicha escisión... validando la convención que establece esa "metafísica de poeta" como si fuera una filosofía distinta o aun no trabajada o incompleta en nuestro autor. Pero, al menos, en el título de nuestro trabajo - al conjuntar, casi de forma de "contradictio in adjecto" los términos "escepticismo esperanzado del poeta" y "pesimismo trágico del pensador", donde se pone lo racional y activo en el polo del poeta, usualmente visto como sensibilidad pasiva; y, en cambio, lo trágico, aunque no del todo pasivo sí aflorando del fondo último de una creencia inamovible, se coloca en el platillo del pensador; con ello, con semejante trasvase, pretendemos sentar algo de duda sobre aquella catalogación que se basa en el distingo de una convención tranquilizadora. La que dice que todo sería más claro cuando llegue al concepto filosófico. ¡Hegel!

expresión propia de Machado no fueran ya filosóficos y necesitaran un bautismo ritual en las aguas terminológicas de la filosofía para ser considerados pensamientos filosóficos. ("El tono lo da la lengua," - escribió Machado en uno de sus "Proverbios y cantares" de *Nuevas canciones* -"ni más alto ni más bajo; / Sólo acompáñate con ella"). El estilo de un pensamiento se acompaña de la propia lengua, que hace el pensador suya de manera radical y casi indiscernible de sí mismo, hasta hacer de esa compañía del idioma, con su historia y caudal de experiencias, un **estilo de pensamiento** propio. Pensemos en un término usado por Mairena como *descaminante*, o *descomedir*, verbo hoy apenas usado, o solo como adjetivo: *estuvo descomedido*, o sea, fuera de razón o medida común, puede interpretarse en varios sentidos del prefijo *des-*: 1, *des-* con significado de fuera, privativo, o, 2, con significado reversivo, de in-versión de una acción anterior; incluso, 3, como un *des-* intensificador que aparece en términos como "deslumbrar". "Descomedir", compuesto que, además del prefijo *des-*, incluye el prefijo *co-*, de "común", agregado a su base verbal, "medir", puede entenderse como: salir fuera de la medida común, invertir esa medida, o sea, pensar a la contra; o bien, intensificar la medida. Propone un término filosófico. Sospechamos, asimismo, que la palabra *nada*, tal como la emplea Machado, no puede nunca dar, ni no dar², ni parangonarse con la *nada* de Heidegger; pero a favor de la *nada* martiniana. *Nada* implica un cero absoluto, una pizarra negra o blanca, un ver la corriente del ser tiempo que es el ser y verla en su totalidad como posible inexistencia, nada. Lo que más se le aproxima es el "*nihil* de fuego escrito", que en la visión agónica que precede a la muerte de Abel Martín asocia dos imágenes intuitivas de Heráclito, el río y el fuego heraclíteos. Pero, reparemos en que la "nada" del poema de Abel Martín -y en la que piensan Machado y Mairena - es una llama en cuanto está aún siendo llama que consume una casa, la madera, y nos deja ver algo que destruye. La nada es sombra, reverso absoluto del ser, dice Mairena, sombra de la mano de Dios, un cerrar por un momento las

2 *Límite de una "filosofía española" y el lenguaje filosófico alemán*. Por la extensión de esta nota, la pasamos a nota a final del texto, en una *addenda* tras la conclusión, ya que el tema del lenguaje filosófico en Machado nos sigue dando que pensar. En la aclaración se piensa, la diferencia de la nada martiniana con la de Heidegger y, no obstante, la semejanza con la nada-ser como donación, del último Heidegger, y el acto creador-mítico de la nada por Dios y su donación al pensar humano, en Abel Martín. Aunque este último aspecto solo lo tocaremos: no rebasar los límites de este trabajo nos excusará de traspasar mucho los límites de nuestra capacidad.

pestañas el ojo que todo lo ve. Porque, curiosamente, la nada implica ausencia de ser para una conciencia que ve o espera el ser y en el ser. No hay nada absoluta, nada para el ser. Esto es lo que introduce una cuña más profunda en la **metafísica existencial**. La otra cuña es el **amor**, o sea, la necesidad radical del otro para el ser mismo, la herida de la alteridad que afecta al ser mismo. Ambas cuñas se coimplican y corresponden. Pues la nada es el otro del ser, que es conciencia, pero el otro no radicalmente nada y otro, pues solo hay nada para una conciencia que espera algo; como solo hay dolor, fracaso del amor y fracaso existencial para la conciencia humana que espera la trascendencia en el otro. Esa espera de la conciencia le llama Machado, el corazón, usando la lógica de la expresión poética.

El fracaso es la prueba de humanidad, lo que nos hace hombres, así como la trascendencia está pillada por la herida de lo otro, por esa nostalgia infinita. Machado-Mairena, a diferencia del metafísico prematuro que fue Abel Martín, recalca -creemos con Abellán- en ese logro positivo. Una conciencia de lo humano es imposible sin la aventura de lo otro; por más que la ganancia final sea no el amor sino el conocimiento, el viaje -a esa Ítaca, como diría Kavafis- depara un hermoso aprendizaje: el de la comprensión de la bondad en la realización de la finitud humana, y comprendemos entonces qué significan las Ítacas.

Porque Machado parte del hombre como *caminante*, un poco como el caminante de los senderos perdidos en el bosque de Heidegger; solo con una diferencia que es de perspectiva: el carácter abierto del medio simbólico de ese camino: el mar, para Machado (el misterio abierto); la espesura del bosque en Heidegger, que siempre tienta con situarse en una emboscadura. En ambos casos, estamos ante lo incierto, pero en Machado se acentúa lo abierto a la vez que la confianza en lo nuevo que se puede esperar más allá de nuestras convicciones escépticas y de nuestros pasos descaminantes: "*confiemos / que no será verdad/ nada de lo que sabemos*". Incluso el **escepticismo** ha de cuestionarse, ser radicalmente escéptico es cuestionar la propia duda para estar abierto a nuevos planteamientos. En Machado no hay posibilidad de un emboscarse subjetivo en un tipo de existencia auténtica, ni es dado al hombre trazar fronteras. (*Nunca traces tu frontera/ ni cuides de tu perfil:/ todo eso es cosa de fuera*. Escribe el poeta en otro de sus proverbios).

El movimiento de abrir camino y recordar el ser, del segundo Heidegger,

sería, para Machado (si hubiera conocido esta reposición del filósofo alemán) una filosofía muy válida, como lo es la actual hermenéutica de Gadamer o de Vattimo. Ese recital continuo de interpretación... Pero a condición de no dar por sentado que se sabe ya la melodía, que se ha oído -o se ha revelado a un órgano de pensamiento privilegiado- la frase total. El sentido del ser.

Escuchar cualquier fragmento de música -reflexiona Mairena- supone recordar, parar un instante el fluir de las notas y recortar o evocar -casi crear- una melodía en el órgano anímico y sensorial. No podemos oír música sin recordar y detener el fluir. La **conciencia** oyente se escinde en una parte que recuerda y detiene y otra que mantiene la escucha viva; como la conciencia pensante se bifurca en una conciencia-espejo que da representación objetiva, abstrae y mata lo vital, y otra conciencia que se adhiere a lo inmediato bergsonian, que sigue la corriente espontánea. Esta conciencia intuitiva, a diferencia de la otra (pensante, objetivadora) está más cerca del ser, piensa Machado. No en tanto que la otra quede fuera del ser; sino porque el ser es, metafísicamente, uno y lo otro. Uno porque es unidad, *continuum*, que es recortado y parcelado por la conciencia pensante por medio de sus abstracciones, por un pensar homogeneizador que secciona lo real con los esquemas *a posteriori* del espacio y el tiempo, que se han obtenido de lo común, fijado y abstraído de los lugares, cosas y acontecimientos- para Mairena, a diferencia de Kant, espacio y tiempo son esquemas objetivadores (pero *a posteriori*, no *a priori*) que posee la razón lógica. Y, en segundo lugar, porque el ser uno es uno en tránsito siempre a lo otro, de algún modo su unidad se capta en las transformaciones de la alteridad.

La conciencia vital, heterogeneizadora, cualitativa, hace más honor al ser uno-otro de lo real. Pero, además, el ser, para los apócrifos de Machado, es una mónada consciente, energía y actividad dinámica, al modo de la mónada de Leibniz; con la diferencia, respecto a este filósofo pluralista, que la mónada real no es plural sino una. Cualquier resto de pluralismo implicaría una división mecanicista, inconsciente, un atributo espacial-temporal homogeneizador en la conciencia mónada. Machado, sin embargo, concibe espacio y tiempo como recursos homogeneizadores del pensamiento humano para someter a lógica el flujo real; por tanto, no pueden ser atributos esenciales de lo real previo a la representación pensante.

Esto nos plantea, por un lado, una convicción que Machado-Mairena sostiene,

incluso de la que hace una señal para superar cualquier caída en el nihilismo. *Ser y pensar no coinciden ni por causalidad*. Confiemos en que no será verdad nada de lo que sabemos.

Pero, por otro lado, aunque de la desigualdad pensamiento y ser, cuyo contrario, la igualdad, fue el presupuesto de la filosofía desde Parménides, no haya de ser un problema insuperable, descaminante, sino, incluso, a veces, una seña de salvación de la desesperación, en el naufragio de la razón; Machado, en la concepción de partida del ser radicalmente consciencia activa y continua, heteróclita, llena de sí, hasta el punto de ser una y una en la alteridad abierta que se abre ante sí, rechaza con el espacio el tiempo como si fuera éste un velo puesto en ella en un acto aparential posterior, o sea, en el mismo pensamiento subjetivo, representador de fenómenos de la consciencia. El tiempo y el propio pensamiento subjetivo corren el peligro de ser vistos como epifenómenos ideales, casi irreales; al modo casi de las filosofías hinduístas y budistas. Y lo que es también más ambiguo, en Machado, no se entiende la importancia metafísica del tiempo en el pensamiento machadiano. Para un pensamiento profundamente estático³, idealista, como el que profesa el maestro de Mairena, Abel Martín, en efecto, no solo ese tiempo de la consciencia sino la propia consciencia pensante es epifenómeno, o, (como dice en su apócrifo libro *De lo uno a lo otro*) es una de las **cinco formas de la "objetividad"**, entendiéndolo por "objetividad" -al modo kantiano- una construcción racional. Reparemos en que no solo se insinúa que la consciencia no es un dato último real, una realidad absoluta o incondicionada, sino que esta pretendida realidad absoluta no es tal, pues es immanente a la consciencia. Del

3 El dinamismo, en el ser, el "cambio" lo diferencian Martín y Mairena del "movimiento". Mientras el primero crea o encuentra lo otro en el uno, el movimiento sería solo espacial y no auténtico cambio. El pensamiento encuentra una aporía en pensar el cambio, contra la que se debate la consciencia de Martín hasta el final. El pensamiento espacializador, separador, tiende a poner delante límites separadores (conceptos) entre los que luego hace circular los "peces vivos": de este modo tiende a confundir movimiento y cambio, concluyendo que el movimiento (en realidad, movimiento de los conceptos) se asimila con la dinámica de lo real. Subrayar, ahí, una falla lógica (o descubrir esa "creencia") no supone superarla, como en Martín. Sí un "aviso" para el pensamiento ya inexcusable. Sólo con oponerle otra creencia -en *la esencial heterogeneidad del ser*, lo cual implica la problematicidad del principio lógico de identidad entre ser y pensar- desata de las viejas seguridades y abre una nueva frontera metafísica.

mismo modo es también una forma de la objetividad, para Martín, o un "reverso del ser", como diría su discípulo Mairena, la conciencia espontánea, vital, que sería el nivel 1 de la objetividad, la planta más cercana al suelo de la corriente inconsciente, fluyente de lo psíquico, que implica una cierta noción de vida y estado de conciencia, por contraste con lo inerte, pero que no crea formas culturales, pensamiento, "telas de araña", que diría Nietzsche, suficientemente resistentes. El segundo nivel sería el yo, la conciencia del yo como cierta oscura unidad de autorrepresentación separada del fluir continuo de primer nivel, pero, aún, inseparable de ese continuo.

Y aquella conciencia de sí misma, conciencia de conciencia, pensamiento y a la vez imagen objetivadora y consciente de sus imágenes, sería el tercer nivel de la objetividad, es decir, la razón. Machado discute y, por boca de Mairena, critica el sinsentido lógico que representa esa conciencia espejo, pantalla mágica que convierte lo representado en ella en objetivo, distante pues del continuo psíquico elemental; y que tanto es imagen como conciencia de una imagen: o sea, que, de forma lógicamente confusa, puede ser activa y pasiva, objetiva (desubjetivante) y subjetiva (introspectiva, reflexionante, consciente de sus imágenes). Sería como una consciencia que lee (reconoce y piensa) los signos que escribe (objetivos, marcados en el papel). El ser humano solo puede hacer dicha lectura o bien empleando órganos diferentes (lee con ojos, escribe con manos) o bien, en el sistema Braille, leyendo con dedos que hacen de ojos lo escrito antes con dedos que hacen de manos). Parece que el *homo sapiens* ha llegado a la inteligencia y, quizá, antes a la conciencia, desde las manos (y los ojos, ambos órganos coordinados y lateralizando lo real en un primer esquema de representación lógica, "fijo" al menos porque parece irreversible, desde la misma posición determinada: ojos y manos señalan lo que está antes o después, a izquierda o derecha, enfrente o detrás, abajo y arriba. Otra especie quizá hubiera podido alcanzar el pensamiento desde otros recursos; quizá en otras inteligencias extragalácticas, se desarrolló el cerebro a partir de la nariz, o quizá solo el cerebro a partir del mismo cerebro o del pensamiento puro, no necesitado de instrumentos corporales: quizá, vayamos a ese futuro desarrollo de la mente....donde no necesitemos manos ni ojos para pensar y ordenar acciones y cambios en lo real externo al cuerpo humano. Pero, llegaremos o no a esa utopía ultrapsíquica, telepática, telecinética, después y por medio del desarrollo de la inteligencia gracias a instrumentos tan "torpes" como las manos, los

ojos. Incluso los pies otorgan la base sólida, el firme que metafóricamente sirve de punto de apoyo al pensamiento y de medida afincada en la sólida tierra, y desde la cual "atreverse a pensar", al "*sapere aude*", es decir, a profundizar en las dudas y en las certezas, desvelando nuevas preguntas, nuevos territorios, y que nos permiten la marcha del pensamiento. Ya tenemos al *homo erectus* convertido en *homo sapiens*, pero hicieron falta varias partes del cuerpo humano para iniciar la inteligencia (por de pronto, manos, ojos, pies, y, según algún filósofo nietzscheano, nariz sobre todo: olfato fino, y según otros, también el gusto fino, un estilo y gusto por pensar y reconocerse estéticamente en formas culturales (diría Schiller, para quien el gusto estético abrió el camino de la cultura que nos separó de la barbarie y la animalidad). Ya tuvieron bastante oficio y empleo los cinco sentidos, que además eran necesarios para la subsistencia animal y el trabajo, desde el momento en que nuestros antepasados homínidos se pusieron a "pensar".

Quiere este largo excursus significar que poner en duda la consciencia objetivadora pensante es tanto como poner en duda el propio cuerpo, la objetividad más inmediata y elemental de "mi cuerpo", aunque solo sea por el hábito arraigado de asociar cuerpo y representación consciente, pensante. En el fondo, la intuición y punto de apoyo arquimédico de Descartes, el racionalista, "Pienso, luego existo" (*Cogito ergo sum*) viene a significar, pensado desde otro punto de vista, que puedo objetivar mi cuerpo, verlo desde fuera como "algo" desde mi existencia pensante. La existencia del cuerpo, afectada por el argumento escéptico del sueño, queda confirmada de esta manera oblicua. Mairena cuestiona la misma duda cartesiana como insincera, en tanto que (piensa el profesor de Gimnasia y retórica) quien tiene un método -y la duda cartesiana es metódica- sabe adónde va, prevé los pasos a dar, anticipa reglas de procedimiento; y porque, en último término, Descartes valida su intuición del "cogito", no por la duda, sino por su previa convicción físico-matemática de lo real, que es un supuesto metafísico al margen del escepticismo cartesiano. Mairena sostiene que hay que llevar el escepticismo hasta sus últimas consecuencias, sin partir de supuestos metafísicos, cuestionando también, en el proceso del dudar, a la propia duda, y, finalmente, quizá, reconociendo que nos encontramos como al principio, en los mismos supuestos, que ya dejan de ser tales y son reconocidos como "creencias", lo que hemos llamado "convicciones", es decir: algo que no se gana ni se pierde nunca, que viene de

suyo con nosotros, o, como dice Mairena, magistralmente, una creencia no es aquello de que uno elige partir para pensar, sino aquello de que uno está obligado a partir, a tener en cuenta para pensar; es decir, que no puede pensar de otra manera -hay un grado de no libertad, y de necesidad lógica, en la "creencia".

En cambio, las ideas -el pensamiento lógico, o sea, escéptico, es siempre algo que construimos con cierta libertad de elección, utilidad o gusto; a nuestra conveniencia, diría un pragmatista; y que, por tanto, según la lógica maireniana, pues es relativo, estamos "obligados" a cuestionar y revisar desde un escepticismo congruente.

Llegados a este punto, atisbamos que por el lado de las ideas, que siempre han de verse con fenómenos y representaciones de otras ideas que pretenden ser inmóviles y definitivas, no alcanzamos ninguna objetividad, fuera de las "formas de la objetividad" o "reversos del ser".

La cuarta forma de la objetividad -seguimos al metafísico idealista Abel Martín- es o supone un ictus sorprendente, como un palpito de trascendencia, de olisqueo fugaz de otra realidad fuera del "*solus ipse*" de la conciencia objetiva, fabricada, como hemos visto, con tan trabajosos mimbres -los órganos corporales- a los que hemos sumado los esquemas de espacio y tiempo abstraídos, a posteriori, de la multiplicidad de lugares y objetos que los ocupan, y de los sucesos que con mayor o menor concordancia ocurren a la par que ellos: el sol se retira del horizonte al caer la tarde y comienza un tiempo o ritmo de la luz distinto al tiempo y ritmo de esta cuando el sol se encontraba en el mediodía y posición vertical en el cielo. Así, la mano saludaría el acontecimiento y lo acompañaría, junto a los ojos, diariamente, hasta alcanzar un esquema del tiempo como ritmo del ser que aparece (¿incluso, como el mismo ser, que subyace a las apariciones?). Luego, el pensamiento elaboró conceptos, lenguaje abstraído de la emisión instantánea de los sonidos, descubriendo analogías y diferencias, y nidificando unas palabras sobre otras hasta llegar a "conceptos supremos", ideas metafísicas, valores, "ídolos" - en el lenguaje del autor de *Crepúsculo de los ídolos*- que ya no estarían sometidos a la aparición y desaparición cíclica, como las cosas supuestamente exteriores, que se alternan en los ritmos del tiempo y en la uniforme distribución de lugares del espacio. Ya no serían ídolos como el sol o las estrellas, que sufren esa doble sumisión a un ritmo temporal exterior insoslayable y a un emplazamiento o "topos" exterior definido, aun para las "cosas más elevadas" por una invisible mano uniforme, niveladora y tirana que

les otorga sus lugares respectivos.

Esos conceptos residirían en otro plano, en otra "realidad" o substancia, la mente, la "res cogitans", de Descartes; incluso, en otro mundo, los más preciados y supremos; o sea, en el "kosmos noetós" platónico.

El pensamiento celebra así su fiesta, su consumación. Pero un atisbo de lo otro le acechó, como a traición, y de pronto descubre como una nostalgia de alteridad para la que no le vale ninguna prenda "objetiva" anterior. Sería una objetividad de más alto nivel, pieza más alta de cazar: algo real fuera del pensamiento subjetivo, solipsista. Esa herida de la alteridad mantiene en guardia y vigilancia al pensamiento para no ceder a su propio encantamiento "objetivo"; en suma, es una "nueva meta", en el sentido de Nietzsche, un nuevo reto, una sospecha autosugestionada por el propio pensamiento-razón; o es otra cosa, real, con "motus" propio.

De súbito, que surja en la raíz del mismo pensamiento no le avala como sincera llamada de la alteridad, de algo que llama desde fuera y viene a romper la cáscara del encantamiento solipsista. Podría tratarse de un nuevo encantamiento, más sutil. Estamos, como en la segunda Parte de "El Quijote", sospechando de encantadores e incluso de burlas de duques chuscos o de sirvientes de su juego de fantasmagorías. De todos modos, nos dice Mairena exponiendo el pensamiento de Abel Martín, esa orientación a la alteridad, esa escucha de la transcendencia está destinada, siempre, al fracaso.

Produce, a la postre, autoconocimiento, sin embargo, cuando se acepta y se sigue su aventura. Pero, reparemos en una convicción que expresa Mairena-Machado, de distintas maneras en muchos pasajes de la segunda parte del libro *Juan de Mairena*: solo está vencido el que previamente tiene el sentimiento de fracaso; por tanto, solo fracasa el que ya se siente fracasado; el que vence, solo hace extraer esa consecuencia del autofracaso de los vencidos.

Como vemos, también en esto se dirime una cuestión y una batalla lógica. El pensamiento no puede ceder a una trampa autoanalítica, ha de seguir abierto a esa alteridad que intuye.

Pero es en la quinta "forma de la objetividad", el amor, donde se pone a prueba la verdadera objetividad. Parece que ya no se trata, aquí, de una ensoñación romántica, idealista, del otro; ni de la nostalgia de una realidad o mujer ideal, al modo de Bécquer o

del Antonio Machado de su primer libro de poemas, *Soledades* (1903), reeditado y revisado como *Galerías. Otros poemas* en 1907. En esas *galerías* (o laberintos) del "alma" resonó un eco que quizá emitían las mismas "piedras" y "raíces" de la caverna del alma. Se perdió o se intuye como una presencia fugaz y "esquiva". Su ausencia puede ser "la luna" inspiradora del poeta. Incluso, delante de la presencia de una mujer real, de una amada posible, el poeta se retira a soñar en la ausencia de "Ella". Narcisismo, ensoñación, que son las cuerdas sonoras del **solipsismo** lírico del primer Machado y de buena parte de la poesía de su tiempo, y aun del **siglo XIX**, ese siglo, dice Mairena, básicamente subjetivizador, ensimismado en la conciencia burguesa individual y autosuficiente. Nada de un sentimiento abierto, solidario, de auténtica pasión y curiosidad por el otro real. Aclaremos, sin embargo, que en ese siglo XIX se gestaron los movimientos revolucionarios populares y los movimientos de la Comuna francesa, las ligas comunistas y anarquistas, las luchas reivindicativas sindicales, en fin, los movimientos que supusieron, en el siglo XX, revoluciones y también, en algún momento, esperanza colectiva de una sociedad fraterna, donde los impulsos altruistas prevalecen sobre los egoístas. Machado tiene una visión compleja de esa "parte" del ochocientos. Ve dominados esos impulsos, supuestos impulsos altruistas, por el pragmatismo; a veces los ve bajo cierto espíritu de resentimiento, al modo de Nietzsche, y resume su reserva, ética, en una crítica a Marx por su apología de la producción, del trabajo como un fin en sí mismo y como encantador que introduce, bajo grandes palabras que hacen resonar los valores éticos de justicia y fraternidad en los oídos del hombre-masa, otra forma del viejo dominio patriarcal para el que el hombre es instrumento, medio, no fin en sí mismo. Machado, desde su educación krausista, y, en el fondo, kantiana, parte siempre de la dignidad del hombre; o, como un poeta contemporáneo del Machado de los años treinta, Miguel Hernández (quien no solo se acercó al comunismo, como hizo Machado, sino que lo abrazó de lleno desde una perspectiva crítica y verdaderamente marxista): el hombre no es un instrumento, sino un instrumentalista. "Ayudadme a ser hombre", pide Miguel Hernández en nombre del pueblo sometido a la incultura y a la explotación.

Machado temía, siempre, que los valores más auténticos del pueblo -su señorío innato, su humildad, su sentido democrático y aristocrático de la condición humana, que recuerda aquella frase tan citada por Mairena: nadie es más que nadie, o, lo que lo

mismo, no hay valor más alto que el de ser un hombre; pudieran ser abolidos en pro de una promesa mesiánica de rápido cumplimiento: la satisfacción técnica de los apetitos animales, que promete el marxismo, desviado de cualquier fin espiritual. Por tanto, amputando al hombre de su nativa insatisfacción metafísica.

El amor es, para Machado, el único puente de acceso a lo real otro. La mujer (dice, en uno de sus poemas, Abel Martín) es en "anverso del ser". Pero, reparemos en que también afirma este mismo que "no dice nada contra el amor/ que la amada no haya existido jamás". El amor inventa la amada, para mantenerse en ese estado expectante que, al sentir su impulso, le ha dado a conocer el verdadero sentido de lo real, que está en la tensión amorosa de lo uno hacia lo otro, por tanto, que necesita de la alteridad; pues, en este nivel, se descubre "la esencial heterogeneidad del ser".

Es este un hallazgo sorprendente, verdadero. Es como una ley del ser, sorprendente en doble cara, pues además de ser ley ontológica describe una fenomenología psíquica "interesante"- se diría al modo nietzscheano o romántico.

Descubre que el ser uno y el ser de cada uno no es tal hasta no descubrir su "intimidad" -es decir, hasta no necesitarla y recorrerla profundamente, lo que el pensador que sigue el lema socrático- delfico del "*nosce ipse*" ("conócete a ti mismo") realiza - de parecida forma a como el poeta se sume en el silencio de su alma para escuchar su yo y expresar con la palabra su verdad humana subjetiva y a la vez válida para otros hombres; pues no hay verdad humana, filosófica ni poética, que no parta de ese principio del buceo en el yo insobornable-; pero dicho esfuerzo tiene como finalidad descubrir el *tú*"*esencial*, ese "tú" que siempre acompaña al verdadero yo humano, íntimo.

"Converso con el hombre que siempre va conmigo", dice Machado en su "Autorretrato", que encabeza su segundo libro de poemas, *Campos de Castilla* (1912). Y la sección de "Proverbios y cantares" de sus *Nuevas canciones* (1924): "No es el yo fundamental / eso que busca el poeta, / sino el tú esencial".

Es, por tanto, **el diálogo con el tú esencial** lo que importa seguir en el pensamiento filosófico -como en el poético⁴. Ambas formas de pensamiento tienen -a

4 En carta a Unamuno el 16 de enero de 1918 (recogida en la introducción de Arturo Ramoneda de

pesar de distinguirse por lógicas distintas- una matriz común y un "telos": el otro, que se manifiesta de forma esencial en el diálogo o conversación del hombre con su propia verdad humana. "Desde que somos una conversación" (*Gespräch*), "y podemos oír unos de otro", dice el poeta Hölderlin, el hombre se hace digno ante los eternos dioses. Ha construido el hombre finito un diálogo infinito que envuelve a los propios eternos dioses y a la naturaleza eterna, a los elementales de la tierra y el cielo. En ese "diálogo" juega un papel fundamental el hambre de la "verdad". La verdad pareciera uno más de aquellos conceptos supuestamente objetivizadores; sin embargo, si reparamos a fondo, la verdad, o su afán, pone en pie una dinámica de apropiamiento personal, de expectación, que se vuelve en primer lugar contra el encantamiento narcisístico y solipsista ("*¿Tu verdad? No. La verdad. / Y ven conmigo a buscarla. / La tuya, guárdatela.*" "*El ojo que ves no es / ojo porque tú lo veas; / es ojo porque te ve*". "*Busca a tu complementario, / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario*". "*En mi soledad / he visto cosas muy claras / que no son verdad*"(de "*Proverbios y cantares*", *Nuevas canciones*). La verdad implica una voluntad ética, honesta, de objetividad, que es la vez un viento metafísico que puede, como el huracán, arrancar capas de hojas inútiles, puede su afán de remover la fronda emprender una carrera escéptica y cuestionadora de todas las falsas seguridades y objetividades. Es la palabra madre de la filosofía. "Aletheia", que fue vista, en los albores metafísicos, con

Nuevas canciones, 2006, Madrid, Alianza ed.), escribió Machado: "Mi hermano no es una creación mía ni trozo alguno de mí mismo; para amarlo he de poner amor en él y no en mí; él es igual a mí pero es otro que yo... la semejanza proviene del padre... El amor fraternal nos saca de nuestra soledad y nos lleva a Dios. Cuando reconocemos que hay otro yo, que no soy o mismo ni es obra mía, caigo en la cuenta de que Dios existe y de que debo de creer en Él como en un padre". Ya en esa temprana fecha, alude Machado a los temas de su metafísica ("la "heterogeneidad" del ser y el ansia de lo "otro" que tiene cada persona, serán, junto al tiempo y la nada, los ejes de las reflexiones metafísicas que desarrollará más tarde en prosa", Ramoneda, op. cit. p.16). En el libro *Juan de Mairena*, y en los poemas y prosas de Abel Martín recogidos en *De un cancionero apócrifo*, libro nunca publicado exento sino añadido por Machado, con sucesivas ampliaciones, en la edición de sus *Poesías completas*, de 1928, 1933, 1936. El tema del prójimo, el amor fraternal, la ética de Cristo, Dios, ("Enseña el Cristo: a tu prójimo / amarás como a ti mismo/, mas nunca olvides que es otro", volverá a decir el poeta en *Nuevas canciones*) siempre implican, en Machado, lo ético, lo teológico, lo poético y lo metafísico a partir del eje central del pensamiento sobre la heterogeneidad del ser y la necesidad por tanto de acceder a ella superando el solipsismo.

Parménides, como la presencia nuda del ser, del "ón" en que se ancló el pensamiento. Heidegger, tras la famosa "Kehre" de su filosofía, hace ver su fondo de abismo, de no fundamento, su condición delicuescente de ocultamiento-revelación, de no presencia y presencia, hasta el punto de que el "olvido del ser" no sería sino una de sus manifestaciones o signos presentes. Mientras siga el signo del olvido del ser, el ser habla.

Para Machado- Mairena (y entramos en una zona de turbulencias) la verdad, o su afán, no solo impulsa a revelar el ser, sino también, y principalmente, la nada. Se ha dicho (cf. José Luis Abellán, *Historia del pensamiento español*, 1996, p.546) que en Machado hay una "me-ontología", o reflexión sobre la nada; además de una ontología, y solidaria con ésta. Ambas son originalísimas. Dios, el Dios de Machado, solo es creador de la nada -no del ser del mundo- y ha creado la nada para hacer posible el pensamiento humano.

Pero, en este punto, no queremos abordar esos temas (míticos, en el fondo) sino en relación al juego que introduce la verdad en el diálogo entre el yo y el tú, intersubjetivo, y en relación al descubrimiento de la quinta forma de la objetividad, que se caracteriza como "verdadera" objetividad⁵.

La verdad llama al hombre a abrir las puertas de la nada -o por lo menos, a llamar a esas puertas. No estamos, como en el poema de Parménides, conducidos a una ciudadela donde vamos a encontrar la seguridad de lo real, y se nos va a confirmar el principio de identidad entre el pensar y el ser, como una clave para construir racionalmente.

La verdad, en Machado, no presume que nos "hará libres", como dice el Evangelio de San Pablo. Tampoco descansaría en la conclusión que saca la hermenéutica actual de Nietzsche, del libro de éste *Verdad y mentira en sentido extramoral*: -y que Vattimo lo lleva hasta su coherencia-. La "verdad" es una interpretación, una perspectiva, que esconde un haz de elecciones, de valores de fondo, y que en la dinámica de las interpretaciones se impone desde la retórica de una

5 Recordemos el vocablo, "**descomedido**", del lenguaje de Mairena, que hicimos nuestro. Y el saber de uno de los primeros proverbios de *Campos de Castilla*: "Es el mejor de los buenos / quien sabe que en esta vida/ todo es cuestión de medida:/ un poco más, algo menos..." **La medida** no viene dada sino en el diálogo intersubjetivo, con voluntad ética de objetividad y metafísica y cordial de superar el solipsismo. La medida, como todo concepto, es nada *a priori*. Encontramos el "más o menos" en el "co"-existir y en conversación.

"voluntad de poder". Toda filosofía, en sentido nietzscheano, hermenéutico, es una interpretación, una "máscara" y una voluntad de máscara -de ocultar y revelar una *quantum* de fuerza, expresión de una voluntad de dominio: en realidad, interpretando mejor a Nietzsche de lo que se ha hecho hábito al traducir al español su "convicción" metafísica como "voluntad de poder", diríamos que la verdad es expresión de una voluntad de hacer y crear mundo.

Ante este cinismo biológico, polémico, que revela en sentido superlativo el Nietzsche-Zaratustra, y que, según Machado, no pasaría de una concepción pragmática de la verdad, muy lejos de un auténtico escepticismo exigible a un pensador, pues, a última hora, el pensamiento ha de cuestionar también su máscara, y por tanto, sus razones vitales, la vida misma, llevado por el impulso de verdad; Machado se apoya, y se retrotrae al fondo de la sabiduría profunda, modesta y escéptica del pueblo, que piensa "caminando" y sabe aquello que canta un coplero (el mismo poeta Machado), que no hay camino y que se hace camino al andar. Recordemos ya lo dicho en una sentencia en verso: *Nunca traces tu frontera, / ni cuides de tu perfil; / Todo eso es cosa de fuera*. Ahora, diría Machado que solo piensan ganar el mundo los que no tienen mundo. El éxito, el pragmatismo que se orienta exclusivamente por la competencia, y la victoria sobre ésta, ni siquiera accede al nivel del pensamiento filosófico. No pasa la prueba del escepticismo auténtico, que es poner en duda lo propio y dar más valor al argumento del otro.

Interpretamos: Aquellos que se constituyen en la excepción sin que asome en ellos un pensamiento escéptico, no son la voz de los pensadores. Platón -como prototipo del filósofo- piensa el mundo también desde el anti-Platón (de hecho, valida y ennoblece a los sofistas mayores en muchos de sus diálogos, como *Protágoras*, *Gorgias*).

La **retórica**, para Mairena, igual que la sofística, no es despreciable; es la misma **filosofía**. Incluso, es el aguijón de esta, su "hueso más duro de roer"; pues toda filosofía última es una petición de principio -piensa Mairena respecto a la filosofía de Kant, o la de Hegel-, es decir, parte de una intuición primera, que somete a juicio lógico para, en cierto momento, cansado el pensamiento, retroceder al punto de inicio, o sea, a la fuente de la intuición primera a demostrar, con lo cual es síntoma de que se ha detenido ese pensamiento en su cuestionarse y fundamentar escéptico-lógico y que retrocedió al seno

de la intuición poética-filosófica que lo originó -sólo que, ahora, esa intuición se recupera como convicción desde la que uno está obligado a pensar, es decir, como un punto de vista descubierto, una ventana o atalaya nueva desde la que ver una perspectiva de lo real diverso y cualitativamente inabarcable.

Pero, en este sentido, cabal, en que la filosofía es puesta por Machado en su lugar de la verdad, en su exacta orientación (según pensamos), la retórica no es un cuerpo extraño a la filosofía, sino su mismo nervio, su órgano de duda. La sofística también, en cuanto simula lo que no es, y lanza analogías descaminantes al pensamiento, es, como la retórica, un arma de la lógica filosófica. Mairena insiste, ante sus alumnos, en que solo aprenderán a saber pensar y hablar bien cuando aprendan a pensar bien. Y, por tanto, los ejercicios de lógica son propedéuticos para el político o, en general, el hombre de ideas y de lenguaje. Pero no se puede aprender a pensar bien sin admitir otras formas de pensamiento, sin cuestionar las inercias de la lógica de la identidad, sin practicar una ascesis de escepticismo y, sobre todo, sin atender las razones de la sofística, del otro pensamiento que confunde la identidad en el nihilismo y que, a su modo, realiza el paso de lo uno a lo otro, sin respetar (ni lógica ni moralmente) ninguna identidad de lo uno y los conceptos. De ahí que la sofística haya ganado terreno en el lenguaje, sobre la filosofía que la ha desdeñado, pues ha practicado ella su propia lógica nihilista y la lógica de la filosofía "conservadora" de lo uno, en cuyo conocimiento los sofistas se han entrenado y perfeccionado sus propias armas dialécticas. Platón reconoce la importancia de la persuasión retórica no solo para la polis sino también para predisponer, mediante el mito, a la receptibilidad de la argumentación filosófica. Y, en último término, de las verdades últimas a que trata de llegar la filosofía, no se puede dar una prueba racional. (Véase el *Timeo* platónico).

La verdad conlleva, pues, una puesta en abismo de todo; a la nada, en fin. El pensar humano ha de visitar ese no fundamento, o *Abgrund* -como diría el Heidegger pensador del ser, después de Machado. Recordemos aquello de que "confiamos / en que no será verdad / nada de lo que pensamos": esta leve, aunque nada segura confianza, se interpreta por Mairena como posibilidad de una vuelta de tuerca última al nihilismo y el escepticismo; un último billete para jugar cuando se ha adentrado en el pesimismo. Es -diríamos nosotros- como un resto de *desesperación demoníaca* -en términos de Kierkegaard- que, salve o no del nihilismo, afirma la autonomía de pensamiento. Pero,

si lo divisamos desde otra perspectiva, esa confianza, tan leve como una palabra o un suspiro de aliento en la conciencia del fracaso de la razón, cifra todo un proyecto destructivo de la misma en su propia vena. No la confianza en la verdad y en la certeza de los descubrimientos racionales, sino, en el fondo, en un fondo inconfesable, antiescético pero demoledoramente escéptico, la confianza en el no saber, en la ignorancia como punto de llegada de todas las tentativas, infunde un temor paradójico no menos que una remota esperanza al pensamiento.

La ironía y la paradoja salen al paso para envolvernos o ayudarnos en el camino del pensar, el de Juan de Mairena, que ya no es solo, como en el pensar heideggeriano, una segura escucha de cifras del ser, en que el pensamiento se mantiene alerta a toda palabra reveladora, poética, con la certeza de su seriedad y trascendencia.

De cinco formas de la objetividad habló Abel Martín, en uno de sus libros; pero, según relata su discípulo Mairena, en otros libros habló de veintisiete. Es una forma de relativizar, humorísticamente, la trascendencia de esa metafísica martiniana.

"A las palabras de amor/ les viene bien un poquito/ de exageración".

"Cuando hablan dos gitanos/ se mienten/ mas no se engañan".

Mairena quiere llevarnos, más allá del vértigo dialéctico, a algunas conclusiones profundas. Sigámosle. Pero, antes, deshagámonos de algunos "prejuicios" cuando tratamos de la verdad, del ser, y de la filosofía y de la retórica o sofística.

3. VESTÍBULO DE LA FILOSOFÍA. EL CONCEPTO DE VERDAD

LA VERDAD: La primera palabra a la que hace referencia el primer volumen de Juan de Mairena. "La verdad es la verdad, díjala Agamenón o su porquero" (1936, *Juan de Mairena*, p. 75). Pero, enseguida, se agrega la coletilla de una doble reacción de respuesta a esta sentencia de sabiduría, expresada por la primera voz "impersonal", gnómica y como depositaria de una razón común filosófica. La primera respuesta es la de "Agamenón": "conforme"; y la segunda de su "porquero", quien expresa su

desacuerdo: "No me convence".

Lejos de ver en la respuesta del porquero un tropiezo, una impugnación o rebaja a la pretensión de objetividad anunciada por la primera voz, entendemos que este primer crítico sofisticado, que toma cuerpo en el personaje del porquero, es esencial para el logro de una objetividad completa.

Curiosamente, el porquero representa, como símbolo, algo humillante, servil - cuando, en el diálogo, se muestra, en cambio, como crítico y libre- pensador; y, por otro lado, lo que es más interesante aún, el porquero simboliza la suciedad, la impureza asociada al no ser, a lo impuro y negativo que es antípoda del ser puro platónico de la verdad. O, al menos, a la imagen que tenemos, livianamente, de la verdad "platónica".

Vladimir Jankélévich, en su ensayo sobre *Lo puro y lo impuro* (1960), dedica un primer capítulo al análisis, en Platón, de la "metafísica de la pureza". Señala que Platón, en el dialogo *Sofista*, otorga al no ser el honor de hacer arrancar el discurso y de hacer posible la atribución. Porque el ser puro sólo es concebible a partir de la alteridad que comienza a velarlo, de la impureza del no ser y de lo otro; o sea, cuando el ser no es sólo él mismo, sino que está alterado o compuesto. Aún más: el ser puro es incognoscible (quizá no solo para el pensamiento humano -añadimos nosotros, como discípulos de Mairena- sino incognoscible para el propio ser puro; de modo que a este ser puro le faltaría la intimidad, el sentimiento y la transparencia inmediata de su ser). El ser puro es incognoscible; solo lo impuro, con sus sombras, es objeto de conocimiento. Solo en la mezcla (de ser y no ser), se da el medio del conocimiento, que es también, para Platón, una mezcla.

Para la metafísica última de Machado, solo existe el ser. Como dice en sus apuntes preparatorios del libro *Juan de Mairena*: "*Lo que es* no tiene contrario en el ser", y tampoco "lo uno es lo contrario de lo otro, como esto no es lo contrario de aquello"⁶. Es decir, solo podemos aceptar como limitadora del pensamiento la contradicción si aceptamos un principio de identidad que recorta, de antemano, el uno de lo otro; pero "*lo que es* es uno y lo otro" (como afirmó Abel Martín). Por tanto, apoyarse, para partir afirmando la identidad, en la contradicción de esto frente a aquello,

6 Las citas provienen del libro *Juan de Mairena* (II), p. 271 (Ed. Cátedra, Madrid, 1986). La referencia a ese libro de Machado se extraen de los dos volúmenes publicados ese año en la colección Letras Universales, de Cátedra, en edición de A. Fernández Ferrer.

en la imposibilidad de la coexistencia de lo idéntico y lo contrario, es una petición de principio que se cae de su base. Como también lo sería apoyar la no contradicción en el principio de identidad. (p. 271. *op. cit.*).

Dice Mairena: "Si Abel Martín viviera en nuestros días, habríase afirmado en su creencia en La esencial heterogeneidad del ser; en el único, según él, gran problema de la Metafísica". (p. 270. *op. cit.*).

4. INTRODUCCIÓN A LA ESENCIAL HETEROGENEIDAD DEL SER

Queremos abordar, sin más preámbulos, lo que creemos, con Sánchez Barbudo, José Luis Abellán y Manuel Suances Marcos, que es el nudo de la filosofía de Machado (tanto de Abel Martín como de nuestro guía, Juan de Mairena) : su convicción metafísica acerca de la esencial heterogeneidad del ser. Con ella nos encontramos en medio de las reflexiones del *complementario* más afín a Machado, Juan de Mairena, y en la raíz de las expresiones poéticas nihilistas del maestro Abel Martín, y de este modo tocamos el fondo de la reflexión metapoética que realiza Machado sobre su obra tanto en verso como en prosa.

Machado elabora su pensamiento en torno a esta convicción de base, que luego examinaremos en relación con los temas centrales de su filosofía poética, y sobre la cual volveremos, al final, a profundizar.

El ser, según Antonio Machado, está metafísicamente incompleto en su mismidad e identidad; más aún: constitutivamente está traspasado por la alteridad, esto es, por una apertura hacia el otro y lo Otro, no sólo en cuanto objetos posibles para el conocimiento; sino como sujetos con los que realizar una comunicación personal sin la cual no es posible pensar en plenitud ni es posible realizarse el ser uno: comunicación a la vez afectiva e intelectual, y de amor y de fraternidad.

Lo que ocurre es que Machado llega a ser consciente de la imposibilidad de salir del círculo solipsista y del fracaso de esa aspiración o *conatus* de comunicación, que nos constituye a cada uno como seres; por tanto, llega a la constatación límite de la contradicción interna del ser mismo, de su, por así decir, maldición de naturaleza, de

origen, en una deriva que no está muy lejos de la metafísica maldita del poeta Baudelaire, padre de toda la poesía moderna.

Importa aquí destacar, por un momento, este aspecto de la relación de Antonio Machado y el mal: la visión metafísica de Machado de esa tragedia de la naturaleza humana, de la frustrante condición erótica del ser, y el mal. Cómo Machado se asoma a ese abismo, al que se decantaron muchos otros artistas simbolistas de fin de siglo; entre ellos, curiosamente, su propio hermano Manuel Machado.

Manuel Machado titula su mejor libro *El Mal poema*. No se trata de un libro con malos poemas, es obvio; el título en sí del libro es inquietante si reparamos tan sólo en que *Mal* está escrito con mayúscula, y si interpretamos *poema* en su sentido etimológico de *creación*. El decadentismo de este libro hizo que el propio Manuel, más tarde, lo rechazara.

Pero Antonio no se deshizo nunca de esa sombra, y tampoco la rehuyó, abjurando de ella y refugiándose en una fe ortodoxa. Mostró siempre su lucha contra esa visión nihilista y maldita de la existencia, renegó de ella, la enfrentó a otras razones cordiales, como Pascal buscando las razones del corazón que la razón no conoce. La poetizó, la objetivó en el pensamiento de sus apócrifos y complementarios, para verla fuera, a distancia y con ironía a veces, para tratar de no tomársela demasiado en serio ni “trascendentalizar”, y con toda modestia, trató de iluminarla y contrastarla con los pensadores que admiraba, primero Unamuno y Bergson, y luego, a partir de los años 30, con Heidegger.

En cualquier caso, la pensó y expresó sin alharacas ni gestos grandilocuentes de desgarró romántico o de poses malditas; pero, al final, la mantuvo como el sentido de toda su obra, y la entendió, en algunos momentos, como en dos de sus últimos magníficos poemas metafísicos (“Al gran cero”, “Al gran uno”), de forma en cierto modo esperanzada, positiva, aunque trágica.

Hasta ahora, sólo hemos comenzado a abordar la “esencial heterogeneidad del ser”. Como el propio Machado, hemos entrado a ella desde la reflexión sobre el propio existente, sobre la necesidad de comunicación y de amor, que forma parte esencial de la estructura del ser, del Yo.

Para Machado, el análisis de la "esencial heterogeneidad del ser" en el ser

humano -como para Heidegger, en *Ser y Tiempo*, el análisis existencial del ser del hombre (el “Dasein”, para Heidegger)- es lo que nos introduce en el sentido del ser en general. Nos introduce y hasta cierto punto nos condiciona y predetermina ese sentido del ser en general. Por ello, en este punto, la paradoja no puede ser más acuciante para el pensamiento. Precisamente reconocemos en nosotros, como diría S. Agustín, la necesidad de una trascendencia hacia el ser general y, por otra parte, la aproximación a éste la realizamos desde el horizonte de la existencia humana.

En cualquier caso, Machado, al igual que Heidegger en su segunda época, intentó un acceso a la totalidad del ser. Y también este orden metafísico encontró el mismo dilema y la “solución” frustrante del problema que plantea la “heterogeneidad del ser”: su disolución en el fracaso, en la nada.

Machado parte de la *Monadología* de Leibniz: el ser es siempre uno, una mónada sin comunicación (*uno* compatible con la pluralidad de mónadas, de puntos de que se compone la infinitud del ser: puntos incomunicados y activos como conciencias, infinitud de yos, por tanto, en donde se disuelve cualquier representación objetiva en la inmanencia de la conciencia subjetiva. Solipsismo irremediable, finalmente).

Machado se rebela contra esa paralizante representación de la conciencia como espejo que se refracta a sí mismo, no se resigna al solipsismo y subjetivismo idealista:

*El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas:
es ojo porque te ve.*

Aunque su reflexión de orden más general, metafísico (sobre los problemas de Dios, de la nada -“el gran cero” que es la obra de creación divina, no el mundo- la muerte y el tiempo, problemas que giran en torno al más difícil y paradójico abordaje filosófico de la heterogeneidad del ser en general) se tiñe al final de una nota muy pesimista y trágica; en cambio, cuando Machado se mantiene en aquello que más le importa - humana y poéticamente-, la comunicación personal, “intersubjetiva”, nos da ahí una ejemplar lección de resistencia e incluso de esperanza; y siempre de amor al prójimo.

De hecho, podríamos decir, para terminar esta introducción, que, para Machado, el verdadero problema de la “esencial heterogeneidad del ser” se plantea entre un yo y

un tú, en el tema de la realización humana y la comunión del yo con el *tú esencial*, con el otro, los otros y el Otro, que radicalmente forman parte del ser de mismo y sin cuya realidad efectiva el ser se vive vacío, frustrado, irrealizado: en definitiva, consciente de su radical incompletud, del mal metafísico de su naturaleza inconclusa.

Sólo la conciencia (concluirá Machado) de ese radical fracaso respecto a lo otro nos puede mantener en espera, esperanzados, con esa fe paradójica, que se destila desde el propio escepticismo que duda de sí mismo, de que:

*Confiamos
en que no será verdad
nada de lo que pensamos.*

Esa confianza última, creemos nosotros, está en la base del talante machadiano, la bondad de su carácter y su constitutiva fe en el prójimo; quizá debido a su formación cristiana y krausista, que fundió en un humanismo a prueba de toda convicción metafísica nihilista.

*Mi corazón espera
también, hacia la luz y hacia la vida,
otro milagro de la primavera.*

(“A un olmo viejo”. De *Campos de Castilla*)

Y es esa confianza última, eso que podríamos llamar escepticismo esperanzado, lo que lleva a Machado a justificar a Dios o al Ser en general, no haciéndole responsable del mal metafísico que conlleva la frustrante heterogeneidad de lo real.

Desde esta curiosa óptica, Machado aborda una especie de “teodicea”: sus conceptos sobre Dios, al que hace creador de la nada, no del ser del mundo, se deberían entender bajo esa luz.

Como veremos, Machado no cree en una “armonía preestablecida”, a lo Leibniz, ni en un Dios ordenador o creador, al modo de la tradición griega y cristiana. Sus barruntos teológicos son de una radical heterodoxia.⁷

7 "El alma de cada de cada hombre... pudiera ser pura intimidad, una mónada sin puertas ni ventanas...

II SEGUNDA PARTE

5. *ALGUNOS TEMAS CENTRALES DEL PENSAMIENTO DE ANTONIO MACHADO*

Planteado el punto de arranque y el eje del pensamiento de Machado, analicemos algunos de los principales temas de su reflexión, temas que desde la “esencial heterogeneidad del ser”, se hallan interrelacionados y ordenados en torno a esa preocupación de base; y cuyo examen nos dará nuevos enfoques sobre la convicción metafísica de que parte el pensador sevillano.

-En este estudio de los temas filosóficos machadianos seguimos principalmente el libro de Sánchez Barbudo (*El pensamiento de Antonio Machado*); el capítulo *La filosofía de Antonio Machado*, del libro *Historia del pensamiento español*, de J. L. Abellán, y el capítulo 5.3, “Culminación de la generación del 98: Antonio Machado” del libro de Suances Marcos (*Historia de la Filosofía española contemporánea*).

Por otra parte, sobre la "**vigencia**" de los temas que aborda Machado remitimos al libro de Pedro Cerezo (1975). Asumimos sus valoraciones y aun creemos que hoy, en 2013, las preocupaciones del pensador y sus perspectivas cobran más relieve de actualidad y valor para la formación del hombre, ante una situación de crisis cultural acentuada, desvinculado de la audacia del pensamiento y sometido al "imperio" de un nihilismo abrumador.

una melodía que se canta y se escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras... Se comprende lo inútil de una batuta directora. Habría que acudir a la genial hipótesis leibnitziana de la armonía preestablecida. Y habría que suponer una gran oreja interesada en escuchar una gran sinfonía. ¿Y por qué no una gran algarabía". (Juan de Mairena, I, op. cit. p. 80). Machado, en una reflexión anterior, ha partido de su impugnación del individualismo, por tanto no le convence esa hermosa genialidad de Leibniz que otorga, bajo mano, o sea, bajo el supuesto de que "el individuo expresa el todo del universo" (*l'individualité enveloppe l'infini*, dice Leibniz), una legitimación a la autonomía de cada espíritu aislado e independiente de otro (y *solo*, antes, teleológicamente reunido en la "armonía"; casi como la mano invisible del mercado que reordena a un fin superior los ciegos egoísmos competitivos.

5. 1. *La soledad y el impulso hacia el otro y hacia lo otro*

Rubén Darío, en un poema que Machado puso al frente de la edición de su poesía completa, nos dio el retrato del solitario Antonio Machado: “*Silencioso y misterioso...*” (“Oración por Antonio Machado”, poema de Darío que Machado puso de frontis a la edición de sus primeras *Poesías completas*.).

Machado era, en efecto, un solitario, ya desde su juventud; pero su corazón se desbordaba en búsqueda de la fraternidad del otro y de lo otro, o sea, de Dios. “*Como un niño perdido... siempre buscando a Dios entre la niebla*”, se ve a sí mismo el poeta. Y es que Machado creía que sólo por el otro puede uno llegar a ser uno y adquirir plena conciencia de sí.

Mucho tiempo después, en su madurez de filósofo que se expresa por medio de sus complementarios (inventos de su soledad y su necesidad de comunicación), Machado se refiere al título de un libro de su alias Abel Martín: *De lo uno a lo otro*.

Ese título martiniano expresa a la perfección la filosofía del propio Machado. Dice éste que “su punto de partida está, acaso, en la filosofía de Leibniz”. (“Acaso” insinúa desde la modestia de Machado ante la Filosofía, pero también introduciendo ya una nota de ironía y de duda frente al tomarse demasiado en serio de los filósofos razonadores).

Leibniz concibe las almas como mónadas incomunicadas, solitarias, sin contacto real con el mundo exterior. Sólo comunican acaso con Dios, que ha dispuesto de una “armonía preestablecida” por la cual se sintonizan las percepciones internas y externas de cada una de las mónadas. Aunque las “mónadas, dice Leibniz, no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir”. Son, pues, mundos solipsistas, el *solus ipse* de una nota aislada repetida infinitamente en una partitura de la que ella no tienen conocimiento y que, sin embargo, produce en su totalidad una concertada música. Música divina, pues, que necesita, curiosamente, del dinamismo de esas mónadas aisladas (que Leibniz entiende no sólo activas, sino dotadas de fuerza, esfuerzo, conato; en definitiva, de apetición de más realidad y más percepciones). Con ellas cuenta Dios para su gran juego.

Machado, y su complementario Abel Martín, parten de esta trágica soledad de la

mónada, pero se plantean, en cambio, la problemática dependencia establecida entre Dios y las mónadas. Por un lado, Machado no reconoce más que una sola sustancia, el ser uno que cambia, como conciencia activa (y por ende es mudable, esencialmente heterogéneo) y que a la vez, paradójicamente, está quieto, porque todo lo que es o realizar es inmanente a sí, un *serse* a sí mismo (Machado conjuga este neologismo “serse” como, luego, su privación, “des-serse”). Cambiante e inmóvil, pues no hay otra energía fuera que la mueva, es la mónada, pero, además, radicalmente solitaria, más aún que la mónada de Leibniz, porque Machado prescinde de Dios. En el fondo, prescinde del Dios Motor primero aristotélico. (Ya veremos, luego también, como reintroduce el concepto de Dios en su pensamiento.).

Las mónadas, para Machado, están a solas consigo mismas, vale decir: completamente solas.

Ya no a solas con Dios, como en el pensamiento racionalista de Leibniz.

Esta es la premisa de donde parte el esfuerzo de Machado por encontrar una salida a la soledad, o al menos, la conciencia trágica de la situación de la conciencia humana.

Eliminado Dios y con ello la hipótesis de la “armonía preestablecida” se elimina también el Dios-Causa y su relación con el Mundo. Dios, dice Machado, “no es el creador del mundo, sino el creador de la nada”.

Esta afirmación, que podríamos tomar como prueba de un confesado ateísmo, tiene, en cambio, casi insondables implicaciones teológicas en el pensamiento de Antonio Machado, que pone en la voz de Abel Martín.

No cree éste en la mónada como espejo que refleje nada exterior, sino en la mónada que se refleja en sí misma. Tampoco cree en la pluralidad de sustancias-mónadas. “La mónada de Abel Martín -dice Machado-... no sería ni un espejo, ni una representación del universo, sino el universo mismo como actividad consciente...”. Su pensamiento se aproxima al panteísmo del alma universal de Giordano Bruno: “Esta mónada puede ser pensada, por abstracción, en cualquier de los infinitos puntos de la total esfera... pero en cada uno de ellos sería una autoconciencia integral del universo entero. El universo pensado como sustancia, fuerza activa consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno”).

El alma-mónada de cada uno es un punto sólo pensable por abstracción de esa alma-monada infinita del universo, parecida al alma universal de Bruno. Observemos, de paso, cómo estos pensamientos reproducen ideas filosóficas que están en la base de la filosofía griega y moderna: la reduplicación de los microcosmos y la necesidad teórica de un todo que los contenga; la afinidad entre microcosmos y macrocosmos, y la dialéctica entre lo finito y lo infinito. Si Machado se mantuviera principalmente en ese nivel de abstracción teórica, que intenta pensar la totalidad del ser, su filosofía no hubiera llegado a las notas profundas, existenciales, a que llegó. Pero a Machado, como a san Agustín, quien pensó antes en esos abismos oceánicos en que se mueve el alma como gota de agua o pez en el todo del misterio, le interesó siempre más el misterio del alma individual que el del alma universal. Digamos, de paso, que la metáfora del abismo oceánico es también recurrente en la reflexión machadiana, y los términos “pez”, “pesca”, para referirse al alma y al conocimiento en su afán objetivador, así como “mar” para referirse al misterio de Dios y del silencio de la nada o del tiempo.

*“Señor, ya me arrancaste
lo que más quería...
“Ya estamos solos
mi corazón y el mar”.*

*...“Y cuando llegue el día del último viaje
y esté al partir la nave que nunca ha de tonar,
me encontraréis a bordo, ligero de equipaje,
casi desnudo, como los hijos de la mar”.*

(De Campos de Castilla)

La preocupación básica del humanista Machado es el hombre, el alma humana. Dice, por boca de Mairena quien a su vez recuerda una reflexión de su maestro Abel Martín (observemos, de paso, este magnífico recurso de la ironía machadiana aprendida, creemos, en la lectura de uno de sus filósofos más queridos, Platón; en el Platón del *Banquete*; y de paso, también, intimemos algo con este maestro Abel Martín, trasunto de Sócrates):

“El alma de cada hombre -cuenta Mairena que decía su maestro- pudiera ser una pura intimidad, una mónada sin puertas ni ventanas, dicho líricamente: una melodía que se canta y se escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibles melodías...”. (*op. cit.* I, p. 79).

Pero Machado corrige: el alma no debe ser “sorda e indiferente” a las demás almas o melodías. Y no se trata sólo de un compromiso o deber ético, de un juicio de valor que desconozca el salto categorial entre el “es” y el “debe ser”, y del cual se postule luego un atributo ontológico. No. Ocurre al revés, como veremos: del es, de lo metafísico, se da el salto al deber ser, a lo ético.

El alma no puede ser indiferente porque de hecho no lo es, porque metafísicamente no lo es. Y, por ello, se debe tener conciencia, si el alma quiere ser plena, de esa apertura al otro.

La mónada, dice Machado, es fraterna y ansiosa de lo otro; como una especie de Segismundo calderoniano, en la soledad de sus prisiones, el alma siente ese vacío de lo otro, y la situación antinatural, forzada, de la soledad.

Aquí nos encontramos de frente con la “esencial heterogeneidad del ser”. En el alma hay un vacío que sólo llena lo otro distinta a ella misma; la actividad de la mónada individual (más dignamente creemos que en el concierto de Leibniz, cuando estaba al servicio de la argucia de la armonía total preestablecida por Dios), la actividad del alma es ahora, básicamente, una búsqueda del otro, búsqueda imposible, dirá Machado, puesto que el otro al final puede ser una ilusión inmanente, pero en eso se decide la heterogeneidad del ser: en ese impulso o conato que radicalmente nos lleva al otro, exista o no.

Impulso centrífugo sin el cual no es posible la conciencia de sí (en sentido existencial, insistirá Machado; más que en un sentido puro fenomenológico, a lo Husserl o Brentano: *la conciencia es conciencia de algo*). Sentido existencial de la conciencia de sí, próximo a la reflexión de Heidegger, que implica a la existencia auténtica, a la realización humana, y en Machado, especialmente, a la fraternidad con los otros, y al amor.

5. 2. *El amor, en el pensamiento de Antonio Machado.*

5.2.1. *El amor erótico*

Machado parte, como Platón, del “eros” como impulso a la perfección de la naturaleza esencialmente incompleta del ser humano. Desde su sentimiento personal, el amor se concreta en el amor a una mujer, en un ser real encarnado, como diría el poeta Pedro Salinas, en una “carnalidad mortal y rosa/ donde el amor inventa su infinito”. Sin el amor, dice Machado, las ideas platónicas serían copias frías, abstracciones, “copias dificultosas/ de los cuerpos de las diosas”. La mujer es, para Machado, la concreción luminosa y real de la idea, el “otro” que puede complementar el ser. “La mujer/ es el anverso del ser”, dirá por boca de Martín, que era un “hombre en extremo erótico”.

Machado, tanto en su poesía como en su reflexión filosófica, fluctúa entre la visión de la mujer como ideal, producto de la ensoñación romántica y de la ilusión inmanente de la conciencia, y la mujer sensible, de carne hueso. Él quiere salvar el sentimiento del amor que “comienza a revelarse como un súbito incremento del caudal de la vida, sin que, en verdad, aparezca objeto al cual tienda”. Y por ello, no es una objeción que la mujer sensible sea un apariencia, como tampoco, destruye la verdad del amor el hecho de que “amada no haya existido jamás”.

Esto está de acuerdo con su poesía de juventud, de libro *Soledades*, pero Machado no creemos que estuviera muy cómodo en esa concepción vaga, romántica, incluso prerrafaelista, del amor. Pero, tras luchar contra su tendencia al solipsismo y por sus propias experiencias vitales (la muerte de su joven esposa, Leonor; el encuentro, en su madurez, con un amor real, Pilar Valderrama, la Guiomar de sus últimos poemas), Machado elabora una teoría compleja del amor como *ausencia*, que por un lado le consuela de su angustia erótica y de su soledad, y que por otro explica, abarcándola en una visión más profunda, su primera teoría poética del amor.

El sentimiento de la *ausencia* es la base existencial del impulso erótico.

Machado explica, con ejemplo de una de las "rimas eróticas" de Abel Martín⁸, esa raíz metafísica del amor:

⁸ “Guerra de amor”, soneto incluido "De un cancionero apócrifo". p. 140. *op. cit.* Madrid, 2006. Alianza.

*¡Y cómo aquella ausencia en una cita
bajo los olmos que noviembre dora,
del fondo de mi alma resucita!*

El amor brota de ese sentimiento indefinible de ausencia, que, dice Machado, no alude a ninguna anécdota amorosa ni a ninguna pasión correspondida o pérdida concreta del bien amado.

“El amor mismo es aquí un sentimiento de ausencia...”. Al revelarse la primera angustia erótica nos descubrimos “un sentimiento de soledad” irremediable, la imposibilidad del amor.

Los románticos, los simbolistas y los modernistas expresaron ese tema del “misterio de lo ausente imposible”, a través de símbolos, como el cisne -Rubén Darío-, o el Lohengrin, de Wagner.

Esa nostalgia de un ser imposible, que se sabe siempre vocada al fracaso, lo piensa Machado en relación con la imposibilidad metafísica del amor: bien porque el objeto amorosa deviene inmanente, una ilusión de la nada; o, por la imposibilidad de superar el narcisismo del yo que convierte al amante en espejo que refleja a la amada y la convierte en su propia imagen; y por último, por la imposibilidad de la ascesis que exige el amor: la renuncia del amante “a cuanto es espejo en el amor”.

Dicha renuncia es la posibilidad final que adopta Machado ante el amor; renuncia a la posesión y metamorfosis del otro en la propia imagen de uno (o lo que es lo mismo, renuncia a lo que el amor tiene de más profundamente egoísta, de construcción y refuerzo de nuestro yo), pero renuncia que salva el sentimiento originario del amor, como una conmoción vital, una disposición nunca del todo realizada ni satisfecha: la actividad socrática del *erastes*: lo que importa en el amor es ser amante, no amado.

5.2.2. *El amor fraternal.*

La mónada no es sólo amante, también es fraterna. Su sentimiento ha de compartirlo con los otros para tener conciencia del propio sentimiento. “Un corazón

solitario, dice Machado, no es un corazón, porque nadie siente si no es capaz de sentir con otros...”

El cuidado del otro, el amor fraternal cristiano, es otro intento de salida del solipsismo y una respuesta a la esencial carencia de autosuficiencia del ser, a su heterogeneidad.

El poeta y el pensador Machado tenía una auténtica preocupación por los problemas humanos, sociales y políticos; concebía incluso la poesía, dice Ana Suárez (cf. “El modernismo. Compromiso y estética...”) como instrumento para regenerar espiritualmente a los hombres. La influencia de sus maestros krausistas de la Institución Libre de Enseñanza, como Giner de los Ríos, está a la base de esa vocación fraterna regeneracionista de Machado. Pero también el ideal rubeniano de la Belleza y del arte, como bienes excelsos que han de llegar a la mayoría social, al pueblo, para elevarlos. Muy lejos de la tópica imagen del artista recluido en su torre de marfil, incluso del gesto displicente de Ortega o de Heidegger hacia la masa inauténtica, a Machado le preocupaba cordialmente el otro, aunque esté perdido en una existencia alienada y en las apariencias del ser. Precisamente, porque a diferencia de Heidegger, entiende Machado que una existencia auténtica no puede darse sin el otro, y porque el otro puede ser de hecho una apariencia pero hemos de tender a él, y no tanto porque nos sea necesario egoístamente para completar nuestro ser, sino *porque lo que no es necesario es la tendencia, el amor, hacia él. No sólo nos es necesario el amor, sino que, sin él, no seríamos auténticos, desoiríamos nuestra naturaleza auténtica radicalmente vocada a lo otro.*

Creemos que en esta expresión se aclara el concepto de Machado del amor tanto el amor erótico como el fraterno. Se puede, entonces, entender el amor como ausencia, como renuncia, al fin, al objeto amado que indefectiblemente, piensa Machado, deviene una imagen en nuestro espejo del propio yo; un “anverso del ser”.

5.3. Dios en Antonio Machado

El concepto de heterogeneidad del ser tiene su filiación, en la reflexión de Machado, en sus lecturas de Bergson. Bergson opone la homogeneidad mecánica de la

materia, a la heterogeneidad de la vida, fluyente, cambiante. Pero esa primera nota bergsoniana de la heterogeneidad en Machado cobra un sentido más profundo, luego, que el de cambio. También Machado parte de Bergson en su valoración de la intuición como forma de captar la vida, no la inerte materia que se deja apresar por los conceptos y la razón lógica-matemática. Pero Machado no se encuentra del todo cómodo en un irracionalismo como el de Bergson, y guarda una nostalgia de la “razón helénica”.

El concepto de razón es Machado es asunto complejo, y que resultaría necesario aclarar en su relación con otro término: la fe. Fideísmo y racionalismo se enfrenta en la reflexión de Machado, pero, aunque éste, por influencia de su respetado maestro Miguel de Unamuno, tiende, en ocasiones, a presentar en términos unamunianos, el dilema entre la razón (lógica, ciencia) y la fe (corazón, vida), la propuesta machadiana es mucho más compleja, y creemos que más interesante, que la del autor de *El sentimiento trágico de la vida*.

Estas aclaraciones son pertinentes a la hora de abordar el tema de Dios en Machado. Machado parte de un “Dios del corazón”, manifestado en el corazón del hombre, por tanto de un fideísmo que no preciaría del conocer. Pero resulta que ese Dios del corazón es sólo una nostalgia de Dios en el hombre, otra variante del fracaso del amor, o si queremos, del amor como ausencia, aquí dirigido hacia el Otro trascendente, y también, como el amor erótico y el fraterno, una condición “absurda”, una pasión inútil -diría Sartre-; una “prueba” o trabajo más de Hércules que impone la “esencial heterogeneidad del ser”. Recordemos, también, aquí, que no podemos renunciar a amar.

¿Era Machado un fideísta ateo? Sí, en el sentido de que Dios se resuelve para él en un sentimiento inmanente de búsqueda de Dios. No, en el sentido de que a Machado no le ocupara ni le preocupara Dios; ni mucho menos, sartreanamente, en que Machado se afirme en la negación de su existencia. Tampoco en Machado es importante (pese a lo dicho anteriormente) la duda agonística de Unamuno. Sánchez Barbudo le llama un “ateo insatisfecho”, de “esos hombres que sienten la falta de Dios”. Su incredulidad no es resultado de la duda, sino de la desesperación ante ese gran misterio de un Dios ausente imposible.

*“El Dios que todos hacemos,
el Dios que todos buscamos
y que nunca encontraremos”⁹.*

La conciencia de la nada, en Machado, es la base de la negación de Dios. Incluso cuando se interesa por Cristo, no lo concibe como una divinidad hecha hombre, sino como un “hombre que se hace Dios, *deviene* Dios para expiar en la cruz los pecados más graves de la divinidad misma”.

La heterodoxia de Machado no acaba aquí, como comprobaremos.

Cristo, como Prometeo, es el símbolo de la rebelión del hombre frente a la divinidad o la Necesidad. Si la nada es lo que está reservado al hombre (como creía Machado, cf. su poema “Muerte de Abel Martín”), el hombre “inconforme con su destino, convierte a Cristo en Dios... para expiar el pecado de la divinidad, que consiste en haber dado al hombre tan sólo la nada” (cita de Sánchez Barbudo, *op.cit*).

Machado ha asumido la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios; no puede afirmar con la razón la existencia de Dios. Pero, desde la desconfianza ante la razón, tampoco; porque si se decanta por la fe irracional, o por esa otra fe “idealista” que profesaron los filósofos anteriores a Kant (los que, como S. Anselmo o Descartes, partieron de convertir la existencia de Dios en una evidencia basada en la idea de Dios y en la confianza en la pura lógica racional), entonces rebrotaría en Machado el viejo escepticismo y la objeción a esa fe: diría a esos nuevos idealistas, “creéis en la muerte, en la verdad de la muerte, por el hecho de pensarla?”. En suma, para Machado, los conflictos de la existencia humana, la muerte, la conciencia de la nada le impiden apostar por Dios. Sospechamos nosotros que de hacerlo hubiera tenido que afrontar la teología del mal.

5.4. El gran cero. El ser y la nada

Y abordamos, ahora, otro tema difícil: ¿por qué llama Machado a Dios el creador de la nada, no el autor del mundo, el que lo ha sacado de la nada, como pensó san

⁹ Parábola VI. de *Campos de Castilla*. p. 234. Ed. de Geoffrey Ribans, *Cátedra*. Mil Letras. Madrid 2008

Agustín? Y por qué, ahora, el recurso a ese Dios, en que no cree Machado, para explicar la nada, y como veremos, el tiempo mismo y la fugacidad del tiempo, extremos que angustian la existencia humana?

Pensamos que Machado debió meditar profundamente sobre el concepto de creación del mundo. (Como poeta, lo hizo con frecuencia al hilar su poesía con el devenir temporal). La idea de la creación divina del mundo a partir de la nada (*ex nihilo*) no le debió resultar tan impensable como la coincidencia de ese acto creativo divino con un momento del tiempo: ¿por qué iba Dios a crear el mundo en este momento o en otro? Si no hay motivo, sería el mundo eterno y el propio acto de creación no tendría sentido (porque indica un antes y un después) ante la eternidad. En suma, el ser es menos problemático pensarlo como eterno, no creado. Científicos actuales, como S. Hawking, algo parecido sostienen cuando defienden la no creación del mundo por Dios, sino que basta el concurso inmanente de las leyes físicas para explicar su constitución.

El tiempo físico forma parte de esa constitución del mundo, explicable por la teoría de cuerdas o por alguna otra teoría cosmológica. Pero el tiempo como duración (para emplear este término de Bergson) forma parte de la conciencia humana, y para Machado, de la propia conciencia de la nada en el hombre.

La nada es causa de que preguntemos por el ser, como dirá Heidegger en *¿Qué es Metafísica?*

Machado recoge estas reflexiones, anticipando en unos años a Heidegger. Ya en 1926 se ocupa de estos temas. Al principio la nada la entiende todavía como no ser, como privación de ser; aunque ese no ser de la nada tiene consecuencias efectivas; después, quizá por influencia de Heidegger, aclara Machado su concepto de la nada como presencia activa en la existencia, ya no para el pensamiento que necesita para determinar algo pensar en lo que no es; el temor a la muerte, la anticipación de ella y la angustia del futuro, la nihilidad del tiempo, en su fuga irreparable, los temas existenciales dotan, ahora, de una carga efectiva a la nada. Y Dios, para Machado, el creador de la nada.

Nos atrevemos aquí a formular una perplejidad: si la nada es la raíz del Mal, y esa nada machadiana no es, como para S. Agustín, privación o limitación de ser, sino

una realidad efectiva; entonces Dios sería el creador del Mal.

Machado se asomó, en efecto, a ese abismo. Su pensamiento de la nada va, sin embargo, a quedar en una dimensión trágica, a medida en que entiende la nada, la muerte, como una condición que hace entrañable, valiosa, la existencia humana; y recordemos que también una condición necesaria para la conciencia de sí; pues otro nombre de la nada es el tiempo, y las dimensiones de las vivencias psíquicas, que “son” en el flujo temporal de la conciencia: el recuerdo, el amor, la proyección en lo futuro: formas de la angustia de la nada y de nuestra condición temporaria.

El poema más enigmático de Machado, el poema *Al gran cero* es la expresión de estas perplejidades, resumen del asombro ante la nada, asombro que hace posible la revelación del ser, y la raíz última (mítica, diríamos nosotros) de aquella esencial heterogeneidad del ser -su apetito del otro, de lo distinto al “ser”, porque, y decimos ahora nuestra opinión, porque ese “ser” es visto por Machado como no ser, como nada, y al que por tanto apetece el ser auténtico, la realidad imposible y deseada siempre (en el amor como ausencia, en el amor a Dios y en todas las formas y manifestaciones vitales).

Por esta inversión, que Machado sugiere crípticamente, su pensamiento no es nihilista, sino al contrario, una afirmación trágica de la realidad, lograda tras tomar conciencia de la nihilidad aparential del “ser”. Por eso, puede Machado, al final del poema, invitar al poeta, al corazón, a hacer un canto de frontera “a la muerte, al silencio y al olvido”.

Supera Machado la conciencia del Barroco de la nihilidad de todo: en el Barroco, Quevedo dedicó ya un poema al Cero, que es causa de la destrucción de muchos, o sea, a esa Nada efectiva de Machado y de Heidegger; y Góngora acabó un soneto con aquellos versos de “en humo, en tierra, en polvo, en nada”, destino de toda juventud y belleza, radicalizando, así, el tema interesantísimo del *carpe diem*. (Los poetas renacentistas recogieron este motivo de Horacio; para expresar la vivencia de la fugacidad de la vida humana; más claramente a través de la versión del latino Ausonio del “collige, virgo, rosas”, se compara la vida humana con la de una flor -tema nada baladí-, con una conciencia muy punzante de la muerte como sombra que avanza contra el tiempo de la vida)

En una carta de Machado a Giomar, en 1935, dice: “Hay que buscar razones para consolarse de lo inevitable”. Y en su libro filosófico, *Juan de Mairena*: “Nuestro pensamiento es triste, y lo sería mucho más si fuera acompañado de nuestra fe, si tuviera nuestra íntima adhesión. ¡Eso nunca!”.

AL GRAN CERO

Cuando *el Ser que se es* hizo la nada
y reposó, que bien lo merecía,
ya tuvo el día noche, y compañía
tuvo el hombre en la ausencia de la amada.

¡Fiat umbra! Brotó el pensar humano
y el huevo universal alzó, vacío,
ya sin color, desustanciado y frío.
Lleno de niebla ingrávida, en su mano.

Toma el cero integral, la hueca esfera,
que has de mirar, si lo has de ver, erguido.
Hoy que es espalda el lomo de tu fiera,

y el milagro del no ser cumplido,
brinda, poeta, un canto de frontera
a la muerte, al silencio y al olvido¹⁰.

6. LA METAFÍSICA DE POETA DE ANTONIO MACHADO. RELACIONES ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA POESÍA

María Zambrano¹¹ cuya obra se orienta en la “razón poética”, estudiada por

10 De un cancionero apócrifo. *op. cit.* pp. 157-158.

11 "Esta María Zambrano que tanto y tan justamente admiramos todos". *Juan de...II op. cit.* p. 154.

Manuel Suances en el *cap. 10.6.2* de su *Historia de la filosofía española contemporánea*, desarrolla una reflexión próxima y complementaria a Machado. Sería María uno de los más lúcidos complementarios del poeta. Suances presenta a la filósofa malagueña en su búsqueda de lo sagrado como eje de una apertura de la razón a los ámbitos metafísicos a los que no llega la filosofía conceptual. Porque para Zambrano, como quería Machado, la razón humana se extiende a una amplitud de saberes y experiencias, místicas, poéticas, religiosas, científicas; no se estrecha en el racionalismo enfrentado a la vida.

Una de las manifestaciones con las que se ha de enfocar lo sagrado es la nada. La quinta manifestación: la nada. “La nada es la última revelación de lo sagrado que, esta vez, se muestra en su negatividad”. (Suances, *op. cit.*)

Nosotros hemos estudiado con atención, para este trabajo, la obra de María Zambrano: *Filosofía y poesía*. En él María Zambrano desarrolla las dos vías de acceso a lo real, la del poeta y la del filósofo, y recomienda el diálogo y la colaboración entre el pensar sintiente del poeta y el pensar metódico de la filosofía. Porque ambos tienen una raíz común, el asombro ante el ser, asombro que el poeta nunca olvida.

“Asombrado y disperso es el corazón del poeta; *mi corazón latía/ atónito y disperso*”, nos recuerda María Zambrano estos versos de Machado, recordando la infancia de su alma.

“No cabe duda, continúa María Zambrano, que este primer momento de asombro se prolonga mucho en el poeta”, asombro del que sale el poeta por medio de la poesía, de la palabra, pero al que continuamente retorna, porque el poeta no anhela, como el filósofo, la posesión de los conceptos, y la unidad que consigue el logos poético se deshace continuamente descendiendo a diario a la vida, y vuelve a rehacerse y a ser devorado por ella.

El poeta canta esa dispersión, esa fugacidad y se duele o se queja de esa fugacidad misma sin renunciar a estar en ella, sufriente y gozoso. El poeta no cree en la verdad, que supone que hay cosas que son y cosas que no son, y que hay verdad y engaño.

Tampoco para Machado hay una verdad excluyente, ni tiene sentido el escepticismo sino como duda irónica, duda de la propia duda; y tampoco, para Machado, el corazón hace distinguos entre apariencia del amado y realidad objetiva de

éste. Las cosas existen porque se aman, porque se está tendiendo hacia ellas. Esa es la creencia que supera cualquier solipsismo de la razón.

Para el poeta, dice Machado, “cuanto es aparece; cuanto aparece, es. No hay, pues, problema del ser, de lo que aparece. Sólo que no es, lo que no aparece, puede constituir problema”. Machado explica así el soneto de Abel Martín “Al gran cero”, que hemos reproducido anteriormente. Y nos da, ahora, un nuevo giro al problema de la nada, al decir que en el poema se atiende a la “palabra divina que al poeta asombra y cuya significación debe explicar el filósofo”.

El filósofo, parece entender Machado, vive más en el tiempo del análisis, del intentar entender; el poeta, en el momento del asombro.... ¡ante una Nada que es creada por la palabra divina!

Parece que estamos en el poema de Parménides. En el asombro del poeta se aceptan las apariencias como tal (vía de la Opinión, doxa); en la explicación racional del filósofo, se duda de lo que es: en el poema parmenídeo para llegar al Ser único.

Machado, en cambio, parece decirnos que en el asombro tratamos con el ser; mientras que en la reflexión nihilizamos ese ser buscando su unidad y permanencia. No estaría esta inversión lejana al pensamiento de Nietzsche: la apariencia es el verdadero de las cosas; todo “ser” pretendidamente “verdadero” es la nada (cf. *Crepúsculo de los ídolos*).

Estaríamos acercando a esa inversión paradójica que hemos detectado al final del apartado anterior, en el sentido profundo del pensamiento de Machado.

“La realidad es... fugaz, funambolesca/ el cigarrón voltaico, *el pez que nadie pesca*”. Más aún, todo pretendido “concepto” del ser es representación del no ser, al matar el fluir de lo real.

Hasta aquí no hay problema si nos mantenemos en el plano del conocimiento, no hay problema en defender un antirracionalismo y en disolver la distinción apariencia/realidad. Pero, entonces, cómo puede haber metafísica; rearguye Machado. Si hay problema (aun afirmada esa desproblematización del ser, que no establece distinción entre lo real y lo aparente) porque queda pendiente el problema del no ser (dice Machado), de la nada (dirá Heidegger: “¿por qué el ser y no más bien la nada”), y la orientación en este problema, para Machado, es el comienzo de “toda futura

metafísica”.

El ser, para ser, ha de aparecer, dibujarse sobre la pizarra negra de la nada: en el asombro ante ese aparecer está inserto el asombro y el temor ante la nada, ante la aniquilación de lo que aparece. En definitiva, en palabras de Sánchez Barbudo, “es la pura nada quien causa el asombro del poeta, y de ese asombro nace la poesía”.

El *dolorido sentir* (Garcilaso) es otro medio diferente, otro camino, más rápido, para llegar a la heterogeneidad trágica, sin objeto, de nuestro ser. Otro camino lo recorre el amor de ausencia, un camino de vuelta tras el fracaso del amor. Y otra vía, finalmente, es el pensar metafísico del filósofo.

Pero, en el fondo, son todas las vías una misma experiencia metafísica. “Todo poeta (y podríamos añadir nosotros: todo amante) supone una metafísica, dice Machado... el poeta tiene el deber de exponerla”.

En un artículo de Machado de 1937, que dedica a comentar un resumen del libro *Ser y Tiempo*, de Heidegger, nos dice que el análisis existencial que realiza Heidegger proporciona “una nota profundamente lírica, que llevará a los poetas a la filosofía de Heidegger, como las mariposas a la luz”¹².

7. CONCLUSIÓN

7. 1. Del estudio del pensamiento de Machado en torno a su convicción radical sobre la heterogeneidad del ser y de su anhelo de comunicación con el otro y lo Otro, aun desde la conciencia de la imposibilidad y del fracaso del amor tanto erótico como

12 cf. Juan de Mairena II, *op. cit.* p. 96. Al final de ese capítulo LXI, tan comentado, avisa también Machado (a los poetas que se asomen al "mirador de Heidegger") de cierta tristeza de ese "nuevo humanismo", "tan humilde y tristón como profundamente zambullido en el tiempo". "Los que buscábamos en la metafísica una cura de eternidad, de actividad lógica al margen del tiempo, nos vamos a encontrar... definitiva y metafísicamente cercados por el tiempo". Un tiempo, cualitativo, como el de Bergson, pero "limitado, finito", el de la existencia humana, con una dirección inequívoca e inexcusable: la muerte. Reparemos: Ya no se trata del impulso vital aun no exento del dolor o la nostalgia que provocaba en los poetas la duración bergsoniana, semejante al tema clásico del "tempus fugit" o "collige virgo rosas", de Ausonio, o el *carpe diem* de Horacio, que es, en el fondo, una lectura estoico-epicúrea del río de Heráclito. Ahora, no, con Heidegger (S. Agustín) viene un tiempo "último" en cada segundo; no se llora porque la vida sea corta sino porque es muerte viva.

fraterno, incluso, ahora decimos, filial (en la búsqueda del Padre divino), extraemos una conclusión que está arraigada en estas palabras de Machado: que nadie “logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es”; o, como interpreta Sánchez Barbudo: que “nadie logrará ser él mismo sino gracias a ese impulso hacia lo otro, lo que él no es, aunque eso otro no exista”.

La trágica heterogeneidad del ser la hemos descubierto, en la reflexión, al volver sobre nosotros mismos, a dar cabida a lo que llama Machado los “reversos del ser” que descubrimos inmanentes en nosotros, ilusiones vitales, apariencias de la nada; y de esta manera descubrimos la nada. Este es el camino de vuelta, que recorren el filósofo y el amante, que son como dos caballeros de la pérdida.

Pero la descubrimos, también, en medio de las apariencias, al vivir entre ellas, como el poeta y el hombre de la sensualidad estética; y de esta manera también descubrimos la nada.

“Para uno la nada se revela al descubrirse el carácter inmanente de lo otro todo, y para el poeta, que acepta las apariencias como realidad, la nada se revela en esas mismas apariencias”, comenta Sánchez Barbudo.

Pero este paso de la metafísica de la heterogeneidad del ser a una metafísica de la pura nada supone, también para Machado, como para María Zambrano, un salto y apropiación definitiva de la razón poética, un adiós a la razón paralizante ante la nada.

No está marcado de pesimismo derrotista el pensamiento de Machado, quien al final de su metafísica de poeta, se reconoce en tal y suelda los dos aspectos hasta entonces divididos de su alma de poeta y filósofo. Valdría decir que el filósofo es ya el poeta, y viceversa.

“No le preocupa al poeta -dice Sánchez Barbudo- la esencia de lo que aparece, de lo que él alma, sino su existencia y su futura desaparición. El *ser*, en suma, revelado a la conciencia por la nada, no es el ser inmutable, sino el ser inmerso en la corriente del tiempo y considerado desde nuestro ser, inmenso en el tiempo también”.

Machado, en fin, fue de la poesía a la filosofía y descubrió, anticipándose al existencialismo, que el sentimiento de que arranca la poesía es la raíz de toda auténtica poesía; ese sentimiento de lo temporal que Heidegger descubrió en su analítica del

Dasein.

Pero, además, supo Machado recoger de la poesía la esperanza para vitalizar cordialmente su filosofía. Su apelación a la fraternidad, al renacer del hombre, al nuevo entusiasmo por lo colectivo, que cantarán los poetas del mañana, y por último su fe en una razón futura salvadora, aunque la nada aceche, es el legado de su generosa humanidad.

7. 2. Planteado así, finalmente, el sentido de la "superación del solipsismo" del cual parte, radicalmente, Machado, y que, en cierto modo, nunca deja de acompañarle, nos remitimos a la nota de la página 21 de este trabajo. No entendemos dicha "superación" más que en el sentido heideggeriano de "apertura" a otra experiencia más abierta, comunicativa y fraternal, de lo real. Para ello, los poetas tiene una "vela, en plena alarma" y apagón -como en esa imagen con que se describe a sí mismo Machado, en 1938, en plena guerra, cuando envía un comunicado a París, al Congreso por la paz y contra los bombardeos de las ciudades abiertas. Porque "Occidente parece cada día más desorientado. Cada día, en verdad, sabemos menos por donde va a salir el sol". (p. 203, *op. cit.*). "Escribo a la luz de una vela, en plena alarma, y son estas mismas aborrecibles bombas que están cayendo sobre nuestros techos, las que me inspiran estas reflexiones". (p. 208, *op. cit.*).

El filósofo está tentado a pensar que la guerra "perturba el ritmo de sus meditaciones", pero si ella le pilla "desprevenido de categorías para pensarla, esto quiere decir mucho en contra" de las meditaciones del filósofo y del deber de "revisarlas y de arrojar no pocas al cesto de los papeles inservibles" (p. 130. *op. cit.*). La proximidad de la muerte -cuyo pensamiento trata de poner lejos de sí el filósofo- se hace patente en ese caso. Y con él, angustia existencial y el descontento radical del ser humano. Pero es, para Machado, precisamente, ese descontento la "única base de nuestra ética", como seres finitos, relativos y necesitados de otro ser. "Si me pedís una piedra fundamental para nuestro edificio, ahí la tenéis". (p. 110, *op. cit.*). Pero piedra, más bien, para el edificio de una creencia comunitaria, fraterna, antes o por encima de metafísica y concepto racional, un acuerdo en valores vivos que presida el diálogo posible de dos conciencia-mónadas autónomas y complementarias.

Frase que sirve para desmontar el fracaso existencial del amor, Machado evoca la lapidaria sentencia de Negrín: "Las más de las veces al vencedor lo hace el vencido". (p. 199. *op. cit.*). El contenido de la cual lo hemos comentado a propósito de "superar" una voz de sutil encantamiento que hace disminuir, en el alma, las alas que se despiertan hacia lo trascendente y empujan al yo solipsista más allá de los valores individuales, egoístas. Parece ser que sin motivo nada ni nadie se mueve, y que si antes una cultura no educa en ellos, en esos valores, las convicciones últimas no serán removidas.

En Machado, su pensamiento y en su corazón le llevaban a la ética del respeto y el amor a la única humanidad verídica, que él no ve muy lejos del pueblo, y, por consiguiente a superar su retraso en un cierto pesimismo nihilista, o tristeza metafísica que le amenazó desde el principio y que llega, trágicamente hasta el final, tanto en Mairena, en los últimos años de su vida (muere ese personaje en 1909) como en el final de Machado, y en el texto en que el pensador reflexiona sobre la muerte a poco tiempo de la suya. La escisión en el alma no puede ser menos trágica, porque Machado es consciente de que "por miedo a la muerte huye el pensamiento de su punto de mira" (p. 86, *op. cit.*) y se priva, por ende, de una revelación del ser, que solo se da en el existir humano. El otro no será ¿una última forma de eliminar la muerte, que podría desvelarse como un otro inmanente, instrumento, no fin, mío?

"Toda creencia es creencia en lo absoluto. Todo lo demás se llama pensar" (p. 140. *op. cit.*). Machado posee arraigada la convicción sobre la existencia de un tú esencial, libre, de un ojo que es, no porque yo lo mire, sino porque me ve; y al final vuelve hacia la confianza en esa consciencia divina, totalizadora, que representa el tú de cualquier hombre -de un ser humano que hoy nacerá y en donde se refundirá el todo de las conciencias anteriores, incluida la de Antonio Machado. Ese tú es también "Dios", pero, evidente es, no el Dios bíblico -que desde el pasado absorbe y regurgita presente y futuro; sino un Dios hacia el futuro; y no es tampoco el seno de los místicos, donde se aquieta y reposa la conciencia vigilante. Diríamos que es, en Machado, un dios de filantropía cuya existencia necesariamente se haría real por la realización futura de su esencia en el hombre. Una fe racional, tan compleja y madura, requiere más análisis, necesitaría pasar por su prueba ontológica y prepararse un nuevo tiempo de "fe idealista".

Como elucubra Mairena: "Algún día resurgirá -decía mi maestro- la fe idealista... la creencia... en el verdadero ser de lo pensado. Y el argumento ontológico que deduce la existencia de Dios su esencia o definición... puede reaparecer. Para ello bastará con que debilite la fe kantiana... en la no intuitividad del intelecto". (p. 79. *op. cit*). Se precisaría, pues, desconfiar de la construcción objetiva basada en los sentidos y en la lógica racional; se obligaría al escéptico a preguntarse si acaso es que no cree en su propia muerte por no poder racionalizarla, pensarla o tener una representación sensible de la misma. (p. 80. *passim. op. cit*).

Lo que constituye una creencia es "la casi imposibilidad de creer otra cosa, su hondo arraigo en la conciencia" (p. 82. *op. cit*). Si es así, mientras la creencia está viva (independientemente de que sea la creencia verdadera o falsa) es capaz sostener por ella razones tanto verdaderas como falsas. Las creencias conforman valores y un fondo constante de elecciones y experiencias. Por cierto que la "ingente experiencia del Cristo todavía en curso" es "precisamente en Roma" donde no se la ve nunca. (p. 128, *op. cit*).

Una nueva educación en la fe de los valores fraternos cambiaría el fondo metafísico humano y nuestras percepciones e ideas. Ello requiere un ascetismo, casi el heroísmo del fuerte que sabe hacerse más fuerte cuanto "esgrime el látigo contra sí mismo" (p. 132. *op. cit*), y más fuerte aun cuando siente como suyos los yerros ajenos.

Machado culmina su reflexión metafísica en estas líneas muy profundas de consideración hacia el prójimo, hacia el otro:

"Nuestros yerros esenciales son hondos, y es en nosotros mismos donde los descubrimos. Si acusamos de ellos a nuestro prójimo... estableceremos con él una falsísima relación, desorientadora y descaminante. (...)

Cometemos dos faltas imperdonables: la antisocrática, no acompañando a nuestro prójimo para ayudarle a bien parir sus propias nociones, la otra, mucho más grave, anticristiana", es decir, la profunda ironía de Cristo hacia los lapidadores: "quien esté libre de pecado que tire la primera piedra". (p. 131. *op. cit*)

Porque, metafísicamente, el yo es alteridad, comunidad de yo humanos, como el ser es radicalmente incompleto en su unidad y soledad sin la alteridad del pensamiento que trae siempre a pensar lo otro.

ADENDA

LÍMITE DE UNA "FILOSOFÍA ESPAÑOLA" Y EL LENGUAJE FILOSÓFICO ALEMÁN. LA NADA COMO "HILO CONDUCTOR". JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO DEL TRABAJO.

1. ADDEDUM A LA NOTA 2 (viene de pág. 17). *Límite de una "filosofía española" y el lenguaje filosófico alemán.*

Aunque suene un tanto a herejía, creemos en lo siguiente: la dificultad de la traducción de Heidegger al español, deriva, en ocasiones, de una "falta" en el propio idioma de Heidegger de conceptos filosóficos que puedan traducirse, sin pérdida, al español. Se trata de una "gedeonada" (como diría Mairena).

1. 1. Por ejemplo, el "caso" que comentamos: **la heterogeneidad de la semántica (y la gramática) del término "nada" en Machado y en Heidegger.** La idea de existencia en general se dice, en español, con la forma "hay": impersonal, existencial, formada por la tercera persona del presente del verbo "haber", "ha", seguida por el antiguo adverbio "y" (aquí); originada a partir del latín vulgar "hat" (en latín clásico: "habet") y el adverbio arcaico "i" (allí -en latín clásico: "ibi").

A partir del siglo XIII (véase Paul M. Lloyd: *Del latín al español*, 1993, Madrid, ed. Gredos) es corriente ya esa forma, en la que el adverbio de lugar (el equivalente al "da" alemán) está aglutinado en la forma verbal.

Desde un análisis semántico-gramatical: La negación "no" y la absoluta negación "nada" (referente a cualquier cosa que especifique lo que habría de ocupar el espacio señalado por el verbo existencial), no eliminan del todo sino más bien presumen un campo de visión y una doble perspectiva: la del que ve y el campo abierto. En la forma española resultante, "hay", campo (o espacio, el "y") se funde con el ver-haber, es decir, gramaticalmente, con el verbo impersonal "ha", forma que, a pesar de ser impersonal, como todo verbo conserva una noción "humana": los verbos indican acciones, y solo puede haber acciones por analogía con lo humano. Hay ser, hay algo,

hay nada, no hay nada: en gradación de más a menos se dice respecto a la relación de "mí" o mi cuerpo y un campo; en la última forma, se sobreentiende que el campo se ha estrechado contra mi pecho.

En cambio, la forma en alemán "es gibt" ("hay"), o negativa: "es gibt nicht", "no hay", o "nichts" - "no hay nada"), construida a partir de "geben" ("dar", "donar") afecta a la semántica de unos vocablos abstractos como "das Nichtseinde" ("la nada"), formados a partir del verbo "sein", cuyo participio de presente es "seind", "lo que es". (No pretendemos darnos de expertos en filología germánica. "Hay" traduce bien, al español, la expresión existencial alemana "es gibt", impersonal también, aunque con sujeto gramatical neutro "es").

Resulta interesante, para la filosofía, que el español posee una forma tan radical de negación impersonal existencial, que recae toda su fuerza negativa en el verbo y a la vez afecta a verbo con partícula adverbial aglutinada y objeto directo, además de impersonalizar totalmente la oración, sin sujeto alguno gramatical. En alemán, se mantiene ese sujeto gramatical, aun siendo impersonal la estructura, y la negación casi siempre necesita apoyarse en un "kein" que recae sobre el objeto. (En italiano y otros idiomas la estructura existencial, sin embargo, es de concordancia entre sujeto y predicado; no de objeto directo y verbo: *ci sono due, c'e uno; non c'e nessuno, non c'e niente*).

Mientras "la nada", en castellano, deriva morfológicamente a partir de la abstracción de la negación de la existencia en general, que incluye el espacio en general y de cualquier objeto que lo ocupe; o sea, gramáticamente a partir de "no hay nada"; "das Nichtseinde" se origina no a partir de la forma verbal existencial ("es gibt"), sino de la negación de los entes, gramaticalmente del verbo *sein* (*ser*) *en proceso ya de* una recategorización sustantivadora: la nada: lo que no es ente, lo que no es o no está siendo. La sintaxis de su composición con la forma existencial verbal "es gibt" expresa la noción de ocultamiento de lo que es. "No hay nada" diría, en alemán, "se oculta lo existente", "no se da más eso que es". Cese. Subyace una noción temporal transitiva, el paso de un estado anterior al presente. En cambio, la nada castellano es espacial, sin noción marcada temporal transitiva; indica ausencia de campo cuando se está mirando el campo.

1. 2. También, Abel Martín, en sus poemas (como nos dice Mairena) emplea formas arcaicas de verbos como "seer", "veer", por "ser", "ver". "Veer" subsiste en formas actuales como "proveer, proveedor, "veedor". "Seer" es forma intermedia en la evolución que hizo del latín vulgar el romance aglutinando los verbos "esse" y "sedere" ("estar sentado"). "Sedere" se había debilitado en "estar", más tarde, "ser", por lo que pudo fusionarse con "esse".

"Estar" se usó, primero, con el significado de "estar de pie" antes de usarse para cualquier modo o posición; en cambio, "seer", "seyer" > "ser" significó "estar sentado". (En otras posiciones, "yazer", indicaba "posición echada, tumbada", "estar tumbado"; y el antiguo "ficar", que subsiste en portugués, la indeterminación del modo o posición en que se está en el espacio: el estar ahí. "Fica" es "Queda ahí" en el sentido del actual "parar por ahí". "Eso para por ahí", "la carpeta debe parar en algún sitio". "Parar" sin sentido de "estar de pie", sino de "mero estar). En el castellano actual ese uso indeterminado del antiguo "ficar" y del estar ahí indefinido en su modo, lo asume el "hay". (Para un italiano, es casi imposible entender la diferencia entre "está" y "hay", pues su estructura tiende a pensar "estar" subrayando la presencia. En cambio, el español subraya el verbo, despersonaliza la cosa presente al no marcar tanto la presencia de la cosa como el "hay": una acción que ocupa espacio).

Comprobamos cómo, en castellano, en la forma "hay", el adverbio de lugar - enclítico o no- desempeña un importante papel semántico. Tendría el pensamiento en español que conjugar aquellos cuatro o más sentidos del "ser" (de pie, sentado, echado, ahí en general), y comprobar si son análogos a los verbos alemanes: "ist", "stand", "steht", "liegt". Jugando, se podría decir en español: la nada no es, pero "para" por ahí.

1. 3. Estas incursiones en la filología histórica (que nos han hecho bucear en María Moliner, *Diccionario de uso del español*, y en el *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*, de Joan Corominas) quizá no sean ociosas cuando se trata de pensar, en una lengua como el español, sin exclusivismos, recogiendo el mayor conocimiento de otras lenguas, pero desterrando la idea de que la filosofía habla únicamente en alemán.

Es pensando a Machado desde la estructura lingüística del español cómo podemos seguirlo. Precisamente, tratándose de un pensador y gran poeta, la lengua da el

tono de su estilo de pensar.

Profundizando algo más en esta perspectiva, necesitamos volver a analizar algunos cabos sueltos para entender la metafísica de Machado.

2. ADDEDUM A LAS CONCLUSIONES (del CAPÍTULO 7).

2.1. La nada como "hilo conductor"

Volviendo a la "turbulencias" ya señaladas en este trabajo, intuimos que la noción de tiempo, en su pensamiento, tan escurridiza y ambigua, debe su dificultad de aprehensión, en parte, a los conceptos marcadamente espacializados de "ser" y "nada" en español. Por contra, frente a Heidegger, estas nociones se encuentran ya depuradas, en el fondo de la intuición metafísica de la lengua española, de nociones que remiten a un darse y un ocultarse, que, como la lectura heideggeriana de la "fisis" presocrática, nos llevan a pensar en un fondo animista (no humano, mítico-teológico).

La nada ni se da ni no se da, ni se oculta ni aparece. Una nada que apareciera sería algo. Ni existe ni lo contrario. Es la por todas partes presente y no presente. Si se la imagina, de primeras se presenta en la forma de una fuente seca, un cero, un cierre de campo del que ya se parte, para el pensamiento. En principio, ajeno a todo tránsito temporal, se diría que a toda componenda con las dos lógicas: tanto con la lógica intemporal del pensamiento de lo idéntico como con la lógica temporal. Para solo estar en compañía del "espacio", esa noción tan oscura. Que, finalmente, diga Abel Martín que la nada es la única creación de Dios, la sombra que Dios creó con su mano ("Fiat umbra... brotó el pensamiento humano") tiene sentido para reponer al pensamiento de su parálisis junto a la inmediatez de la nada (vía ensayada por Oriente, al parecer). El pensamiento crea distancia, necesita la distancia y va alejando, cada vez más, la nada, a la vez que mezcla las dos lógicas, las dos vías.

Y si tampoco la nada-ser, en el último Heidegger tampoco -pensada desde el español- puede ser donación de sentido de ser, y no puede darse de ningún modo hasta no fundar un espacio (cosa que solo desde, al parecer, el alemán de Heidegger es posible entender: que la nada-ser, o abismo de ser, crea espacio al iluminarse-ocultarse), queda

sugerido, por un lado, con lo expuesto, la diferencia de Machado con Heidegger en la cuestión de la nada. Por un lado, se acerca la nada de Machado a la de Heidegger en cuanto que, últimamente, Machado tiende a pensarla como creación de "Dios" o del Ojo universal; posteriormente donada al pensar humano. Por otro lado, se diferencian, radicalmente, ambas ideas de la nada, en cuanto, en Machado, la nada es más bien un espejismo, una ilusión arrojada al pensar subjetivo y solo, aparencialmente, anula el espacio de lo que es. Las conciencias se hinchan, como con un gas, con esa nada, que es ilusión, "sombra" creada por la mano divina. Al final, las conciencias individuales-supuestas mónadas, explotan cada una como *pompas de jabón*, piensa el pensador Machado. (Abel Martín, fundamentalmente).

2. 3. *Justificación del título del trabajo*

Su **pesimismo**, que hemos llamado **trágico**, se supera por el juego irónico del mismo Mairena, y por el poeta **esperanzado** y confiado, paradójicamente, en su radical **escepticismo**: el que escribió, en el primero de los Proverbios de *Campos de Castilla*:

"yo amo los mundos sutiles,
ingrávidos y gentiles
como pompas de jabón.
Me gusta verlos pintarse
de sol y grana, volar
bajo el cielo azul, temblar
súbitamente y quebrarse."

("Proverbios y cantares", *Campos de Castilla*,
op. cit. ed. Cátedra. Mil Letras. p. 215).

8. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Básica:

- **Machado**, Antonio: *Juan de Mairena*, vol. I, II, Cátedra,

- Madrid, 2009. Edición de Antonio Fernández Ferrer.
- " " : *Juan de Mairena*. Espasa Calpe, Madrid, 1973
 - " " : *Obras completas*, volúmenes I, II. Edición de Orestes Macrí. RBA, Instituto Cervantes. Barcelona, 2005.
 - " " : *Antología poética*. Ediciones Óptima, Barcelona, 1998
 - " " : *Campos de Castilla*, edición crítica de José L. Cano. Castalia, Madrid, 1989.
 - " " : *Campos de Castilla*. Edición de Geoffrey Ribbans. Cátedra. Mil Letras. Madrid, 2008.
 - " " : *Nuevas canciones. De un cancionero apócrifo. Poemas de la guerra*. Edición de Arturo Ramoneda. Alianza. Col. Biblioteca Machado. Madrid, 2006.
 - **Sánchez Barbudo, A:** *El pensamiento de Antonio Machado*. Guadarrama, Madrid, 1974
 - **Suances Marcos, M:** *Historia de la filosofía española contemporánea*. Editorial Síntesis, Madrid, 2006
 - **Abellán, J. L.** *Historia crítica del pensamiento español*. Vol. 5. Espasa-Calpe, Madrid 1991
 - " " : *Historia del pensamiento español*. Espasa, Madrid, 1996.
 - " " : *El filósofo Antonio Machado*. Pre-textos. Valencia, 1995.
 - **Cerezo Galán, Pedro.** *Palabra en el tiempo*. Grados, Madrid, 1975.
 - " " : *Antonio Machado en sus apócrifos. (Una filosofía de poeta)*. Editorial Universidad de Almería. Col. Ordo Academicus, 1. Almería 2012.
 - **Jiménez, Juan Ramón:** *El modernismo. Apuntes de curso*. ed. De Jorge Urrutia. Visor libros, Madrid 1999
 - **Suárez Miramón, Ana:** *El modernismo: compromiso y estética en el fin de siglo*. Ediciones Laberinto, Madrid, 2006

- **Zambrano**, María: *Filosofía y poesía*. F.C.E, México 2000
- **Heidegger**, Martin: *Estudios sobre mística medieval*. Ediciones Siruela, Madrid, 1997, traducción de Jacobo Muñoz.
- "": *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.
- **Gibson**, Ian: *Ligero de equipaje: la vida de Antonio Machado*. Punto de lectura, Madrid, 2007
- **Jankélévith**, V. *Lo puro y lo impuro*. Taurus, Madrid, 1990.

Complementaria:

- **Savignano**, Armando. *Panorama de la filosofía española*. del siglo XX. Cap. I. 3, Poesía y filosofía en Antonio Machado. Comares, Granada, 2008.
- **VV. AA, Doménech**, Jordi. (coordinador). *Hoy es siempre todavía*. Curso internacional sobre Antonio Machado, Córdoba 2005. Ed. Renacimiento, Sevilla, 2006.
- **Caudet**, Francisco. *En el inestable circuito del tiempo: Antonio machado. De Soledades a Juan de Mairena*. Cátedra. Col. Crítica. Madrid, 2009.
- **García Bacca**, Juan David. *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. Editorial Anthropos, Barcelona 1884.
- **García Castro**, José María. *La filosofía poética de Antonio Machado*. Siruela, Col. Biblioteca Ensayo 78. Madrid , 2013.
- **Andreu**, Agustín: *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Pre-textos, Valencia, 2004.
- **Carrillo Burgos**, Antonio Jesús: *Pensar poética y convivir cívico en Antonio Machado*. Editorial de la Universidad de Almería, Almería 2012.

- **Machado, José.** *Últimas soledades del poeta Antonio Machado. Recuerdos de su hermano José.* Ediciones de la Torre, Madrid, 1999.
- **Anthropos. Revista de información y documentación.** Núm 50. Extraordinario-7. "Antonio Machado". Barcelona, 1985