



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
TESIS DOCTORAL

Antonio Machado entre la filosofía y la poesía
(un recorrido por su pensamiento filosófico)

D. Félix Martínez Martínez
2023



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO
TESIS DOCTORAL

Antonio Machado entre la filosofía y la poesía.
(un recorrido por su pensamiento filosófico)

Autor: D. FÉLIX MARTÍNEZ MARTÍNEZ

Director/es: D. JORGE BENITO NOVELLA SUÁREZ



**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD
DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

Aprobado por la Comisión General de Doctorado el 19-10-2022

D./Dña. Félix Martínez Martínez

doctorando del Programa de Doctorado en

Pensamiento español e iberoamericano

de la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Murcia, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

Antonio Machado entre la filosofía y la poesía (un recorrido por su pensamiento filosófico).

y dirigida por,

D./Dña. Jorge Novella Suárez

D./Dña.

D./Dña.

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Si la tesis hubiera sido autorizada como tesis por compendio de publicaciones o incluyese 1 o 2 publicaciones (como prevé el artículo 29.8 del reglamento), declarar que cuenta con:

- La aceptación por escrito de los coautores de las publicaciones de que el doctorando las presente como parte de la tesis.*
- En su caso, la renuncia por escrito de los coautores no doctores de dichos trabajos a presentarlos como parte de otras tesis doctorales en la Universidad de Murcia o en cualquier otra universidad.*

Del mismo modo, asumo ante la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada, en caso de plagio, de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Murcia, a 12 de 05 de 2023

Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Información básica sobre protección de sus datos personales aportados	
Responsable:	Universidad de Murcia. Avenida teniente Flomesta, 5. Edificio de la Convalecencia. 30003; Murcia. Delegado de Protección de Datos: dpd@um.es
Legitimación:	La Universidad de Murcia se encuentra legitimada para el tratamiento de sus datos por ser necesario para el cumplimiento de una obligación legal aplicable al responsable del tratamiento. art. 6.1.c) del Reglamento General de Protección de Datos
Finalidad:	Gestionar su declaración de autoría y originalidad
Destinatarios:	No se prevén comunicaciones de datos
Derechos:	Los interesados pueden ejercer sus derechos de acceso, rectificación, cancelación, oposición, limitación del tratamiento, olvido y portabilidad a través del procedimiento establecido a tal efecto en el Registro Electrónico o mediante la presentación de la correspondiente solicitud en las Oficinas de Asistencia en Materia de Registro de la Universidad de Murcia

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. ANTONIO MACHADO: FILOSOFÍA Y POESÍA.....	14
1.1. Pensamiento arquitectónico frente a pensamiento poético.....	14
1.1.1 Kant: ejemplo de pensamiento arquitectónico	18
1.1.2 Wittgenstein: un filósofo a caballo.....	23
1.1.3 María Zambrano: ejemplo de pensamiento poético	28
1.2 Poesía y filosofía.....	47
2. FASCINADOS POR EL ESPACIO Y ATRAÍDOS POR EL TIEMPO.....	56
2.1 El esquilador de las aves altaneras	58
2.2 Este Bergson es un tuno	73
3. LA SENTIMENTALIDAD COMO ESTÉTICA	95
3.1 La humanización del arte	95
3.2 Metáfora y lenguaje.....	116
4. LOS APÓCRIFOS.....	123
4.1 Antecedentes	123
4.2 Otras manifestaciones de lo apócrifo: invención, mundo y tiempo	127
4.3 La creación de los apócrifos.....	132
4.4. Los apócrifos machadianos: menores y mayores	140
5. ABEL MARTÍN.....	147
5.1 La metafísica monadológica de Abel Martín	148
5.2 Eros trágico: fracaso amoroso (primer momento de la nada y de la heterogeneidad del ser).	158
5.3 El problema de la otredad.....	161
5.4 “Al gran cero”: una revisión en torno a la nada.	178
6. JUAN DE MAIRENA.....	191
6.1 Juan de Mairena: Machado da rienda suelta a su filosofía.	192
6.2 El Mairena metafísico: la nada y el ser.....	204
6.3 Ética en Juan de Mairena	217
6.3.1 A la ética por la estética.....	218
6.3.2 Ética dialogante.....	230
7. PENSAMIENTO POLÍTICO: ENTRE LA REPÚBLICA Y LA MUERTE	240
7.1. Proclamación de la II República	241
7.2. “III República”	248

7.3 De lo íntimo a lo colectivo: del 'yo' al 'nosotros'	263
7.3.1 Comunismo y socialismo	271
A MODO DE CONCLUSIÓN	280
BIBLIOGRAFÍA.....	286

AGRADECIMIENTOS

Antes de comenzar me gustaría tener un momento para respirar, para acordarme de las personas que, de una manera u otra, han hecho llegar este escrito hasta la orilla. En un primer momento quisiera agradecer a Jorge Novella Suárez por haber acogido la primera semilla de esta idea y hacerla brotar, así como una paciencia que raya en la extenuación. También merecen unas palabras de agradecimiento a todas aquellas que han colaborado en esta tesis sin saberlo, pues con su sabiduría han poblado tantas páginas que han hecho que caminar tras ellos sea un trabajo menos arduo. Mención especial a este respecto merece Pepe Martínez, al que tengo el honor de conocer personalmente.

No podría cerrar estas palabras sin tener en mente a mi madre y a mi hermano, quienes quizá han aguantado más mis idas y venidas. Por supuesto, también a Felipa, quien sigue estando a mi lado, siendo la persona que me ha sujetado para no caerme y me ha asegurado en los momentos de infinito vacío, gracias.

Por último, y de manera especial, a mi padre, con quien tanto he compartido y que falleció durante la redacción de esta tesis.

CRONOLOGÍA OBRAS MACHADO

1.- *Soledades. Galerías, otros poemas* (1907)

2.- *Campos de Castilla* (1912)

3.- *Nuevas canciones* (1924)

4.- *De un cancionero apócrifo* (1926)

5.- *Cancionero apócrifo de Juan de Mairena* (1928)

6.- *Juan de Mairena: sentencias donaires y apuntes de un profesor apócrifo* (1936)

LISTA DE ABREVIATURAS EMPLEADAS

- OC, I, II, III, IV, para *Antonio Machado, Obras Poesía y Prosa*, ed. Oreste Macrí.
- JM, I, II, para Antonio Machado, *Juan de Mairena*, ed. Cátedra, Introducción y estudio por Antonio Fernández Ferrer.
- PDD, para Antonio Machado, *Prosas dispersas (1893-1936)*, edición de Jordi Doménech, Páginas de Espuma, Madrid, 2001

INTRODUCCIÓN

En 1580 salen de la imprenta los dos primeros volúmenes de los *Ensayos* de Montaigne, debido a su éxito en 1582 saldría una segunda edición con una serie de correcciones y la ampliación de un tercer *Ensayo*. Estos *essais* de Michel de Montaigne serían un intento, una prueba escrita de un pensamiento que no fue conclusivo y, por ende, escaparon de caer en un pensamiento dogmático. Es la etimología propia de estos ensayos la que nos acerca de manera más profunda al pensamiento machadiano, en especial a su prosa. ¿Podemos considerar a Antonio Machado, el que permanece perenne con su “alma en borrador”, como el último humanista de habla hispana? No es una frivolidad, ni tampoco un desatino el tratar al sevillano bajo esta idea. Fue considerado, junto a Miguel Hernández, como “poeta del pueblo”, sin embargo, existe con el oriolano una notable diferencia: la filosofía. La cristalización de su filosofía, se encuentra, aunque disipada en distintos ámbitos, orientada hacia el hombre, hacia “el hombre de carne y hueso”. Su concepción de la estética, de la política, de la ética e incluso, en gran parte, de su metafísica van orientadas al ser humano, por todo ello ¿podríamos considerar a Machado como “filósofo del pueblo”? No se trata de una simple asimilación de términos entre poeta y filósofo sino, más bien, de establecer un hilo común y coherente en cuanto a su más honda preocupación se refiere. Estos y otros aspectos que encierran esta misma idea se irán desvelando a medida que se vaya avanzando en la investigación de esta tesis doctoral.

Las raíces de las que se nutre Machado las podemos hallar desde antes de que se utilizara el término “humanismo”. Las fuentes de las que bebe nuestro poeta entroncan en una tradición mucho más antigua, una tradición que, aunque haya ido cambiando y desarrollándose de manera distinta a la idea de su concepción original sigue teniendo un peso relevante en el pensamiento contemporáneo. Me refiero a la corriente fundada por Pirrón de Elis (360-270 a. C): el escepticismo. No nos extraña darle a Machado una adhesión a este pensamiento, en especial a su gran apócrifo Juan de Mairena, si tenemos en cuenta que

la orientación escéptica recibe también el nombre de *Zetética* por el empeño en investigar y observar, el de *Efética* por la actitud mental que surge en el estudio de lo que se investiga y el de *Aporética* bien -como dicen algunos- por investigar y

dudar de todo, bien por dudar frente a la afirmación y la negación¹.

Esta es la actitud que practicó Antonio Machado. Al menos es lo que encontramos en lo escrito en su *Juan de Mairena*. En el primer fragmento del primer capítulo de dicha obra ya aparece esta idea:

La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.

Agamenón.- Conforme.

El porquero.- No me convence².

Esta breve idea dialogada comporta, por su parte, una de las ideas más enigmáticas - debido a su brevedad y a su falta de continuación posterior- de la obra machadiana. Sin embargo, a la luz de la corriente escéptica, tal y como se ha mostrado más arriba, encontramos que lo enigmático parece resolverse al encuadrarlo dentro de esta corriente. Lo puesto en duda sería la verdad. Pero una verdad que es, según la afirmación que acabamos de ver dogmática e identificada consigo misma. “La verdad es la verdad” se revela como algo inamovible, como un conocimiento cognoscible y fácilmente identificable. Con la introducción de Agamenón y su porquero se introduce también la quiebra de esa pretendida identidad. Con todo, el autor tampoco pretende dilucidar la cuestión de la verdad, tan solo pretende exponerla. Su posicionamiento escéptico no le permite inclinarse por ninguna muestra de una verdad que pueda dar en dogmática e inamovible. Muestra de ello, además del breve diálogo anterior, lo podemos encontrar también en otros pasajes. Sobre el propio escepticismo escribe Machado,

contra los escépticos se esgrime un argumento aplastante: «Quien afirma que la verdad no existe, pretende que eso sea la verdad, incurriendo en palmaria contradicción». Sin embargo, este argumento irrefutable no ha convencido, seguramente, a ningún escéptico. Porque la gracia del escéptico consiste en que los argumentos *no le convencen*. Tampoco él pretende convencer a nadie³.

El “argumento aplastante” no sé si llegará a la fuerza de ser tal, sin embargo, lo que sí que es cierto es que tal argumento es conocido. La importancia radica, según así lo considero, en el final de la cita. La persona escéptica no pretende convencer a nadie ni de sus argumentos ni tan tampoco de su posición. Pareciera, siguiendo esto, que el escepticismo es en sí mismo más que una corriente, una postura íntima, cuya proyección y utilidad se encontrará más orientada para

¹ EMPÍRICO, S., *Esbozos pirrónicos*, Introducción, Traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 1993, p. 53. La cursiva es de los traductores.

² JM, I, p. 75.

³ JM, I, p. 80.

uno mismo que para una muestra de carácter exterior. En efecto, «el escepticismo, que, lejos de ser, como muchos creen, un afán de negarlo todo, es, por el contrario, el único medio de defender algunas cosas»⁴. ¿Cómo es esto posible? Si tratamos el escepticismo como un método podremos hallar más fácilmente lo que Machado nos propone. En un primer momento surgiría la *epojé* -concepto propio del seno escéptico-, la suspensión del juicio, con la que alcanzamos un estado en el conocimiento donde nos sea imposible la afirmación o la negación de un hecho, de una verdad. Para ello debemos soltar el lastre de juicios anteriores que nos impidan realizar correctamente esta suspensión. La duda -el propio acto y acción de la duda- será el primer paso. El segundo consistiría en pensar tanto a favor como en contra de ese hecho, de esa verdad. Sin embargo, este segundo paso suele llevarnos, en los más de los casos, a una imposibilidad de afirmar o negar algo con rotundidad. O, lo que es lo mismo, el escepticismo hace que se diluya cualquier frontera o límite con lo dogmático. Mairena, hablando con sus alumnos, expone esta idea de manera magistral:

yo os aconsejo, más bien, una posición escéptica frente al escepticismo. Por ejemplo: «Cuando pienso que la verdad no existe, pienso, además, que pudiera existir, precisamente por haber pensado lo contrario, puesto que no hay razón suficiente para que sea verdad lo que yo pienso, aunque tampoco demasiada para que deje de serlo». De este modo nadáis y guardáis la ropa, dais prueba de modestia y eludís el famoso argumento contra escépticos, que lo es sólo contra escépticos dogmáticos⁵.

Acorde a este mismo pensamiento encontramos una reflexión en las primeras páginas del cuaderno *Los Complementarios* que es muy reveladora y, también, esclarecedora a este respecto: «nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria»⁶. Aquí se añade un elemento nuevo a la ecuación: la escritura, la palabra encarnada en escritura.

Esta investigación estará orientada a exponer el pensamiento filosófico de Antonio Machado, para ello es importante tener presente que se trata de una cuestión transversal pues va *de lo uno a lo otro* y viceversa. Esto es, no toda la filosofía va a ser *causa sui*, sino que ésta convivirá o surgirá en gran medida en relación a otro tipo de pensamiento alejado de los cánones clásicos y estancos donde ha lugar la filosofía. Es por ello que, para categorizar el pensamiento machadiano, se han empleado caracterizaciones que aúnan estos dos ámbitos. Véase por ejemplo el caso María Zambrano que lo califica como de *razón poética*, o como *filosofía*

⁴ JM, I, p. 131.

⁵ JM, I, p. 161.

⁶ OC, III, p. 1188.

poética, como hace José M^a Castro o, también, como el caso más reciente: *pensador poético*, denominación de José Martínez. Otra concepción acertada y que viene a colación de las anteriores es la dada por Miguel de Unamuno; aunque en esta ocasión el vasco no hace referencia a Machado, sino a sí mismo: *poeta razonador*⁷.

Con estos ejemplos se puede ver cómo el pensamiento de Machado puede ser denominado de varias formas, sin embargo, encontramos un elemento común adherido al de la filosofía: la poesía, lo poético. En el caso de esta tesis no va a resultar diferente, pues hacerlo supondría realizar un sesgo consciente de lo que supone toda la amplitud de la obra machadiana. Es por ello que habrá que entender su pensamiento en el camino bidireccional que supondrá la relación entre la poesía y la filosofía, haciendo especial hincapié en esta segunda disciplina. A este respecto es interesante saber que en muchas ocasiones se partirá de la poesía para llegar a establecer una teoría filosófica y, en otras, se ejemplificará la filosofía con alguna propuesta poética. Al hacerlo de esta manera lo que se pretende es la de nutrir a la una con la otra, en ningún momento se trata de establecer un elemento limitante que precise de otro elemento para dar cuenta del primero. La relación, tal y como aquí se plantea, es de complementariedad. Más aún, en algún caso incluso se verá como dos caras de una misma teoría, como por ejemplo ocurre con los dos *cancioneros apócrifos*.

La metodología empleada para la elaboración de esta investigación ha sido la de la revisión bibliográfica. Dentro de la misma se atiende a dos grupos bien diferenciados. El primer grupo es el de las obras escritas por el mismo autor que, dentro del *corpus* de la tesis, son las que más peso tienen. Esto es debido a la preferencia a tener o tratar los textos tal y como el propio autor los escribió, alejándonos de esta manera de una radical hermenéutica. La consecuencia será que las citas propias -las de Machado- serán las más abundantes a lo largo de la investigación. Lo cual no invalida en modo alguno la utilización de otros autores -textos secundarios o auxiliares- que, a su vez, también pueden dividirse en dos subconjuntos. Uno de ellos está conformado por autores de reconocido renombre a lo largo de la historia de la filosofía y que tienen su propia doctrina filosófica. Entre éstos podemos destacar a Kant, Bergson, Heidegger, Ortega y Gasset, Unamuno o María Zambrano entre otros. De otro lado, nos encontraremos con otros autores, menos reconocidos que los primeros, pero que sin ellos la investigación no se hubiera podido llevar a cabo. Me refiero a aquellos autores que han dedicado parte de sus estudios a dilucidar, comprender y exponer el pensamiento de los demás autores,

⁷ UNAMUNO, M., *Obras Completas V*, "Prólogo del autor" en *Cancionero*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2004, p. 52.

haciendo un especial hincapié en los estudios dedicados a A. Machado. Para este propósito es de agradecer la generosidad y la claridad de algunos de ellos en lo que al pensamiento machadiano se refiere.

Si nos posicionamos en el núcleo de la metodología ésta consiste en lo siguiente. En primer lugar, consistía en examinar la obra en prosa de Antonio Machado, una vez examinada llegaba el momento de establecer una lista de cotejo para ver qué temas o pensamientos filosóficos podían encontrarse en ellos, es decir, lo primero era establecer cuáles eran los temas que se iban a proponer. En un segundo momento se procedía al estudio de estos temas con la ayuda de textos secundarios de apoyo o muestra de las ideas de Antonio Machado. El siguiente paso era ver si existía algún tipo de relación con otros filósofos. Para ello se prestaba especial atención a aquellos que nombraba el propio autor o aquellos que fueran más contemporáneos. Aunque esto no era excluyente para la relación con las ideas de otros autores, como ocurre, por ejemplo, con Platón o Leibniz. El último paso antes de la redacción era inspeccionar su obra poética, para ver las posibles similitudes y concordancias entre el aspecto prosístico de Machado y su aspecto poético. A pesar de la introducción de una gran variedad de poesías, el uso de éstas también se ha visto limitado debido a dos cuestiones fundamentales. La primera cuestión responde al hecho de crear una cohesión en el texto. En algunos pasajes la introducción de una cantidad excesiva de citas poéticas dificultaría el hilo conductor del pensamiento expuesto. Como el objeto de la introducción de los poemas no era éste se ha optado por su no introducción. El segundo motivo responde a la ambigüedad. Algunas poesías machadianas han sido interpretadas de maneras muy distintas, siguiendo el prisma cognoscitivo del autor que las trataba, es por ello que, ante la falta de objetividad, algunas de ellas no han tenido lugar en esta investigación.

Es cierto que algunas composiciones líricas son de difícil trato, como ocurre en el caso de las expuestas en *De un cancionero apócrifo*, especialmente. Empero, a pesar de lo obscuras que puedan resultar estas composiciones son estructurales para entender de manera completa muchas de las teorías que le preceden o, bien, que le siguen a los diferentes poemas de esta composición.

Lo que aquí vamos a exponer es tan solo una pequeña muestra de lo que nos encontraremos a lo largo de esta investigación en torno a la figura de Antonio Machado, pues a todos nos parecería cuanto menos curioso que una tesis sobre Platón, Ortega y Gasset, Hegel o cualquier otro comenzara con una justificación sobre si el autor en cuestión es filósofo o no lo

es. Sin embargo, frente a la figura del sevillano encontramos algunas sombras, incluso alguna falta de voluntad por exceso de dogmatismo y cerrazón. No obstante, en Antonio Machado la resolución que ofrecemos y tratamos de demostrar es simple: es filósofo.

Así, tan simple y sencillo como esto. Al menos, es esta la imagen que aquí se tratará de defender. Intentaré penetrar en las distintas ideas del pensador sevillano y trataré de mostrar la importancia de su filosofía. Filosofía que le es propia y que supone ser original e inédita en su época. Quiero referirme a que Antonio Machado se va a adelantar en algunos aspectos a otros pensadores coetáneos a él. Por este motivo me referiré a Antonio Machado de varias maneras: poeta, filósofo, meditador y pensador. Sobre esta última acepción habría que hablar de un pensamiento fronterizo. El pensamiento machadiano va cabalgando de unas áreas académicas a otras, de una manera sesgada, a la forma que tan bien supo ver Antonio Fernández Ferrer en la introducción que realiza de la edición de *Juan de Mairena*,

para felicidad nuestra y desdicha suya, Juan de Mairena no deja de incomodar las clasificaciones académicas más habituales. En primer lugar, por su talante fronterizo entre literatura y filosofía, coinciden en esquivarlo los manuales de estas dos disciplinas que hoy suelen enseñarse en facultades universitarias distintas⁸.

Esto mismo se puede hacer extensible al resto de la obra machadiana. Demasiado ligado a la literatura para que se estudie en las facultades de Filosofía. Cuantiosos recovecos filosóficos, por otra parte, para mostrar su obra en las facultades de literatura –con la salvedad de *Soledades*, *Galerías* y *Campos de Castilla*, aunque desde una perspectiva únicamente lírica. Antonio Machado es más que un poeta lírico, es un pensador de pleno derecho. Todavía no he hallado el motivo por el cual a la mayoría de estudiosos sobre Machado, así como también a los estudiosos de la filosofía hispánica del siglo veinte, se le resisten a esta afirmación tan sencilla y obvia. De esta manera se nos presenta, al menos, cuando nos adentramos al conjunto de la obra de machadiana sin ningún tipo de prejuicio, etiqueta o presunción y apreciamos la riqueza y la profundidad de su pensamiento.

El mero hecho de llamar a Antonio Machado *filósofo* puede causar algún que otro crispamiento, sin embargo, como aquí se intentará demostrar, no es algo tan descabellado. Es cierto que no nos estamos refiriendo a un filósofo al uso –considerando que exista alguna forma idónea en la que el filósofo deba de darse-, pues no impartió clases de esta materia⁹, ni tampoco

⁸ Fernández Ferrer, A., “Introducción” a *Juan de Mairena*, Cátedra, Madrid, 2009, tomo I, p. 11.

⁹ Será en 1907 cuando Antonio Machado ocupe la cátedra de Lengua y Literatura francesa del Instituto Nacional de Segunda Enseñanza de Soria. Es importante tener en cuenta que, ya en los años en los que se encontraba en

escribió¹⁰ ningún ensayo ni artículo de carácter estrictamente filosófico. Y este sigue siendo un error muy común, el de relacionar a los hombres directamente con sus funciones profesionales o académicas.

Encontramos una íntima relación con lo que se ha llamado *pensar en español*. Esto ha sido una gran losa que poco a poco se está intentando levantar, por mucho que algunos autores todavía consideren esto como un problema¹¹. La filosofía española no tiene ningún problema, quizá podamos hablar de algunos matices, como el de la consideración de si es mejor denominarla como “pensamiento” o como “filosofía”. A pesar del tópico¹² y de la opinión de algunos¹³ se puede pensar en español al igual que se puede pensar en cualquier idioma. No creo necesario tener que realizar una justificación sobre si lo aquí expuesto es filosofía o no lo es por el mero hecho del idioma en el que está escrito. Considero, de otro lado, que todas las facultades españolas de Filosofía deberían de impartir la asignatura de “Pensamiento español” o de “Filosofía española” o como se quiera denominar. Pues las más de las veces y, en especial, en consideración con la filosofía hispánica parece resonar el eco machadiano del desprecio hacia lo que se ignora¹⁴.

Es esto, a su vez, una de las motivaciones para la realización de esta investigación: dar visibilidad al pensamiento español, a la filosofía española, en este caso en la figura de Antonio Machado. Los estudios sobre este autor no han cesado de aparecer hasta nuestros días; desde autores contemporáneos a él, como el caso de María Zambrano o Luis Cernuda, hasta estudiosos más recientes, como Pedro Cerezo o José Martínez; pasando por autores de las décadas de los sesenta y de los setenta como Aurora de Albornoz, Pablo Andrés de Pablo Andrés Cobos o

Baeza (1912-1919) se licenciaria de Filosofía y Letras (1915-1918) por la Universidad Central (actual Universidad Complutense de Madrid). Lo hizo al comprobar como por no tener estudios académicos no podía acceder a los puestos de profesor que él quería. Por este motivo terminó por licenciarse cuando ya contaba con 41 años. Sin embargo, tras esto, pudo conseguir el traslado de Baeza a Segovia (1919), lugar que sí había solicitado por encontrarse más cerca de Madrid.

¹⁰ Me estoy refiriendo al propio autor en tanto que él mismo, pues será, como veremos más adelante, en boca de sus apócrifos donde encontremos los escritos con una índole filosófica más marcada.

¹¹ Con esto me estoy refiriendo a lo expuesto a la largo de la obra de Eduardo Nicol *El problema de la filosofía hispánica*, FCE, México, 1998.

¹² Véase: NOVELLA, S, J., *La aventura del pensamiento español*, Sínderesis, Madrid, 2021. Especialmente el capítulo 1: “cartografía del pensamiento español”; capítulo 2: “pensar en español. Pensar con memoria” y capítulo 4: “Estilos de pensamiento. Filosofía y literatura”. VVAA, “Pensar en español”, *Arbor*, nº 734, CSIC, Madrid, noviembre-diciembre 2008. Con especial atención a los artículos de Reyes Mate: “Pensar en español aquí y ahora”; Antolín Sánchez Cuervo: “¿Pensamiento crítico en español?” y de Jorge Acanda: “La racionalidad del sentimiento, el sentimiento de la razón”.

¹³ A propósito de la famosa declaración de Heidegger al semanario *Der Spiegel*.

¹⁴ «Castilla miserable, ayer dominadora, / envuelta en sus andrajos desprecia cuanto ignora». OC, II, p. 494, vv. 41 y 42 de “A orillas del Duero”, *Campos de Castilla*.

Antonio Sánchez Barbudo. Incluso hay que tener presente que la Fundación Unicaja adquirió en 2003 un total de 770 manuscritos inéditos de los hermanos Machado -Manuel y Antonio- y que fueron editándose digitalmente entre los años 2005 y 2006, los cuales quedan registrados en un total de diez volúmenes y que se pueden consultar desde la página web de esta misma fundación.

La vigencia, por lo tanto, del pensador sevillano se mantiene aún a día de hoy. Sin embargo, a pesar del trabajo encomiable y preciso de los autores que se acaban de mencionar (aunque la nómina de autores no se agota en ellos), sentía que existía un déficit en lo que al pensamiento filosófico machadiano se refiere pues no era posible encontrar un estudio donde se apreciara todos los temas que el propio Machado llegó a teorizar en vida. Es por ello que, a raíz de esto, me dispuse a intentar sintetizar -de la manera más estructurada posible- todo el fragmentario pensamiento que Antonio Machado dejó disperso en sus obras. Esto último ha sido lo más complicado, debido precisamente, a la falta de sistematización que presenta el autor; aunque también, ha supuesto un reto mayor el realizar este compendio de las distintas perspectivas que forman el conjunto de la filosofía machadiana.

A este respecto la investigación va a tratar de hacerse cargo de dos grandes objetivos. El primero de ellos es el de establecer una cohesión entre los distintos aspectos de la filosofía que presenta el autor, teniendo en mente el horizonte de poder *catalogar* a Machado como un filósofo español de primer nivel, despojándonos de cualquier complejo a la hora de reivindicar para nuestra filosofía un autor más. El segundo gran objetivo va íntimamente ligado al primero: establecer que otra filosofía es posible. Esta filosofía quizá difiera en estilo a la de otros países y continentes, pero no por ello deja de ser válida ni, mucho menos, de menor categoría. Una filosofía tan propia y auténtica como la legada por Ortega y Gasset, Unamuno o Zambrano, por dar solo crédito a unos pocos, es la que encontramos en la figura de Antonio Machado. Al comienzo relacionábamos a Machado con la tradición humanística, pues la filosofía de Machado nace y está orientada hacia el hombre, hacia las grandes cuestiones planteadas por él y que le afectan. Por ello su más honda preocupación y todos los esfuerzos intelectuales tienen como objetivo primordial al ser humano.

Para intentar dar cuenta de todo esto la investigación va a quedar dividida en siete grandes bloques o temas. El primer capítulo “*Antonio Machado: filosofía y poesía*” nos servirá para establecer los cimientos del resto de la investigación. Se propondrá una diferenciación entre dos grandes tipos de pensamientos dentro de la filosofía. Por un lado, un *pensamiento*

arquitectónico, de corte más lógico-racional que ha sido el imperante en la historia de la filosofía. Por otro lado, un *pensamiento poético*, alejado de los grandes fantasmas de la razón, abogando por una filosofía de vertiente más humana y emotiva, más cercana a la presencia y a la experiencia que a las abstracciones conceptuales. Además, en este capítulo se establecerá la relación existente entre la filosofía y la poesía.

En el segundo capítulo: “*Fascinados por el espacio y atraídos por el tiempo*”, se tratará de realizar un camino de ida y vuelta, de origen y de destino. Es decir, partiremos de dos filósofos que fueron fuente de inspiración de Machado, sin embargo, veremos como éste último se distancia tanto de Kant como de Bergson -los dos grandes autores que aparecen en este capítulo- para establecer un pensamiento autónomo y original.

El tercer capítulo, “*La sentimentalidad como estética*”, será la ocasión para comenzar a ver la vertiente más humanista de Machado, pues vamos a encontrar tanto una teoría estética referida al arte, concretamente a las letras y, dentro de ellas, a la poesía en concreto. Así como una teoría estética basada en una sentimentalidad que afecta a la concepción tanto del folklore como del pueblo que tenía el pensador andaluz.

Con el cuarto capítulo “*Los apócrifos*” se dará el hilo conductor de los dos siguientes capítulos, el quinto referido a “*Abel Martín*” y el sexto dedicado a “*Juan de Mairena*”, respectivamente. En el primero de estos tres se mostrarán los antecedentes de estos apócrifos, así como otras manifestaciones de los mismos como, también, la justificación de ellos. Sin olvidar las diferencias entre los términos *apócrifo* y *heterónimo*. El quinto capítulo, donde aparece la exposición de su primer gran apócrifo, nos encontramos con la vena más metafísica del autor, donde la Nada, así como las distintas formas en las que se da, será piedra angular de este autor. En el capítulo sexto veremos a su apócrifo por antonomasia: Juan de Mairena. Con él haremos el recorrido más profundo y, a su vez, más preciso, de toda la filosofía machadiana. Partiendo desde las concepciones dejadas por Abel Martín hasta llegar a una ética cívico-humanista.

El último capítulo nos presenta toda *la carga contextual en la vida y obra de Antonio Machado*, pasando por circunstancias históricas claves. Se realizará un especial hincapié en el primer tercio del siglo XX por ser el más revulsivo y, también, el de mayor productividad enfocada a temas políticos y sociales. De gran relevancia, por tanto, será tanto la proclamación de la II República española (1931), hasta su muerte allende la frontera ibérica (1939), pasando por la Guerra Civil española (1936-1939).

1. ANTONIO MACHADO: FILOSOFÍA Y POESÍA

1.1. Pensamiento arquitectónico frente a pensamiento poético

El motivo partir de autores que, en principio, podría parecer que se encuentran en las antípodas, el uno del otro, nos puede resultar extraño, sin embargo, el porqué es el descubrir cómo Machado se rebela como la culminación más excelsa de ambos. Esto podría entenderse como una relación *a priori* sin ningún tipo de sustento ni fundamentación. Sin embargo, intentaremos mostrar como partiendo, por un lado, de María Zambrano y de Kant, por el otro, -encontrándonos con L. Wittgenstein en la mitad del camino, con su filosofía analítica que termina desembocando, como veremos, en una valoración de la poesía tanto como método como a nivel cognoscitivo-, hallaremos una síntesis en la figura de Antonio Machado. Al menos si seguimos la vía aquí propuesta. De la primera, partiremos de la relación que ella misma propone entre la filosofía y la poesía y de *su* razón poética; del segundo, trataremos la pretensión de universalidad de la filosofía. Con todo, veremos el valor que tiene la poesía en estos autores -aunque en cada uno funciona de una manera distinta y llegan por dispares caminos. La importancia de todo este desarrollo radicaría en cómo en algún momento la poesía, el poetizar, cobra un interés y una especial posición en las reflexiones de estos autores.

Lo importante ahora sería conseguir dar con una correcta explicación que nos ayude a entender la relación entre la filosofía y la poesía, si lo conseguimos tendremos la mitad del camino allanado para introducir de manera más precisa y elocuente el pensamiento de Machado. Comenzaremos, pues, por discernir dos formas de entender al pensamiento: de un lado tendremos el pensamiento arquitectónico; de otro lado, el pensamiento poético¹⁵. El pensamiento lógico será el de mayor peso histórico en la filosofía desde la filosofía clásica iniciada por Platón y que se mantuvo vigente en exclusividad hasta la llegada del siglo XIX. Este tipo de pensamiento «es constructor, espacial, estático, racional, demostrativo, lógico, conceptual, apático y geométrico»¹⁶. Siempre se le podrían otorgar más adjetivos, aunque con los aquí empleados creo que queda suficientemente claro a qué tipo de pensamiento queremos referirnos. Es el pensamiento de las filosofías, de los filósofos sistemáticos; aquellos que

¹⁵ Esta terminología la tomo prestada de José Martínez Hernández. Para obtener una mayor profundidad de estos términos véase el capítulo titulado “Pensamiento arquitectónico y pensamiento poético” de su obra: *Antonio Machado, un pensador poético. Meditaciones del Juan de Mairena*.

¹⁶ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J., *Antonio Machado, un pensador poético. Meditaciones del Juan de Mairena*, Almuzara, Córdoba, 2019, p. 35.

pretendían racionalizarlo todo a través de las *virtudes* de la lógica y de intentar mediante la razón encontrar todos los resquicios del pensamiento. Este tipo de pensamiento está ligado a autores como: Platón, Aristóteles, Descartes o Hegel. Además, es unívoco, pues considera que el pensamiento debería de ser único, objetivo. Estableciendo identidades da señales inequívocas de exclusión ante la existencia de un pensamiento que no se encuentra amparado fundamentalmente bajo estos preceptos. Los dos pilares en los que sostiene este pensamiento arquitectónico serán la lógica y la razón. Sobre el tipo de pensamiento, atengámonos a lo dicho por el propio Machado:

el pensamiento lógico, que se adueña de las ideas y capta lo esencial, es una actividad destemporalizadora. Pensar lógicamente es abolir el tiempo, suponer que no existe, crear un movimiento ajeno al cambio, discurrir entre razones inmutables. El principio de identidad –nada hay que no sea igual a sí mismo- nos permite anclar en el río de Heráclito, de ningún modo aprisionar su onda fugitiva. Pero al poeta no es dado el pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada¹⁷.

Quedando clara la postura adoptada por Machado, éste nos deja entrever, nos anticipa, otro tipo del pensamiento: el del poeta. Este otro tipo de pensamiento sería el de arriba categorizado como poético, el cual «es creador, temporal, dinámico, ingenioso, mostrativo e inventivo, paradójico e imaginativo, simbólico, patético y musical»¹⁸. Estos adjetivos, y otros tantos, se contraponen diametralmente con los que antes mencionábamos cuando se han mostrado las características esenciales del pensamiento arquitectónico. Este tipo de pensamiento es más sencillo encuadrarlo dentro de la corriente que encierra cualquiera de las tesis que no se dejan atrapar por la lógica de identidades y contrarios, sino que ambos podrían confluir. Este tipo de pensamiento podemos rastrearlo hasta Nietzsche, filósofo que romperá de manera radical con la tradición metafísico-lógica anterior a él. También podríamos incluir en esta corriente a autores como María Zambrano, Unamuno, Bergson, Schopenhauer, Kierkegaard, al Heidegger de la *Kehre* (giro, viraje) y, como no, al propio Antonio Machado, siendo este último un *pensador poético*¹⁹. Este pensamiento poético creo que queda excelentemente manifestado en un poema del pensador sevillano:

El hombre es por natura la bestia paradójica,
un animal absurdo que necesita lógica.
Creó de nada un mundo y, su obra terminada,

¹⁷ OC, III, pp. 1802-1803.

¹⁸ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J., op. cit., pp. 35-36.

¹⁹ Con este apelativo otorgado a Machado vuelvo a hacer hincapié de la no-originalidad propia del término.

«Ya estoy en el secreto –se dijo-, todo es nada»²⁰.

Habría que advertir que estos dos modelos de pensamiento aquí comparados son tan sólo eso, una muestra. Siendo los dos caminos fundamentales y más fructíferos en los que la filosofía se ha movido. Considero que sería provechoso para el desarrollo de este epígrafe ver que nos dice el propio autor al respecto de estos dos modos de entender el pensamiento:

el pensamiento poético, que quiere ser creador, no realiza ecuaciones, sino diferencias esenciales, irreductibles; sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo. Al pensamiento lógico o matemático, que es pensamiento homogeneizador, a última hora pensar de la nada, se opone el pensamiento poético, esencialmente heterogeneizador²¹.

Aquí ya nos hemos topado con uno de los elementos clave dentro del pensamiento poético machadiano que es *lo otro*. En otro lugar nos dirá Mairena,

De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. *Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía *en lo otro*, en «La esencial Heterogeneidad del ser», como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece lo *uno*²².

Dentro del pensamiento poético «la fe poética que afirma la multiplicidad, la alteridad y la heterogeneidad del ser y quiere dar cuenta de ella»²³. Si el ser es heterogéneo también debería de serlo el pensar ya que un pensar unívoco nos traería irremediablemente un ser también unívoco al revelarse. En otro lugar del *Juan de Mairena*, podemos encontrar, si cabe, una relación aún más estrecha entre ambos pensamientos, aunque uno va a ser preponderante en detrimento del otro,

vivimos en un mundo esencialmente apócrifo, en un cosmos o poema de nuestro pensar, ordenado o construido todo él sobre supuestos indemostrables, postulados de nuestra razón, que llaman principios de la lógica, los cuales, reducidos al principio

²⁰ OC, II, p. 572. Perteneciente a “Proverbios y Cantares” de *Campos de Castilla*, nº XVI.

²¹ JM I, p. 145.

²² JM I, p. 85. La cursiva es de la edición.

²³ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J., op., cit., p. 34.

de identidad que los resume y reasume a todos, constituyen un solo y magnífico supuesto: el que afirma que todas las cosas por el mero hecho de ser pensadas, permanecen inmutables, ancladas, por decirlo así, en el río de Heráclito. La apócrifo de nuestro mundo se prueba por la existencia de la lógica, por la necesidad de poner el pensamiento de acuerdo consigo mismo, de forzarlo, en cierto modo, a que sólo vea la *supuesto* o puesto por él, con exclusión de todo lo demás. Y el hecho – digámoslo de pasada- de que nuestro mundo esté todo él cimentado sobre un supuesto que pudiera ser falso, es algo terrible, o consolador²⁴.

Sin embargo, no todo lo que podemos encontrar sobre la relación de estos pensamientos, se nos muestra en la prosa de Antonio Machado. Ya desde antes de la aparición de su obra en prosa podemos encontrar, creo yo, el mejor reflejo, en este caso por vía poética, de la relación entre estos dos pensamientos. Aunque en este caso la nomenclatura varía un poco, pues en lugar de encontrarnos con el término “pensamiento” nos encontramos con el término “conciencia”.

Hay dos modos de conciencia:
una es luz, y otra, paciencia.
Una estriba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿Cuál es mejor?
¿Conciencia de visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando a la arena,
muertos, los peces del mar?²⁵

La posición de nuestro autor en este poema es bastante clara. En un primer momento habría que hablar al respecto de la identificación de ambas conciencias, sobre todo para poder establecer una mejor relación con lo expuesto anteriormente. La conciencia que entroncaría con el pensamiento arquitectónico sería aquella caracterizada como “paciencia”, aquella que sería la penitencia del esperar el propio pescar. Este pescar se realiza, según el propio autor, bien con caña bien con red. Estos instrumentos de pesca bien podrían simbolizar a los conceptos, a la

²⁴ JM, I, 195-196. La cursiva no es mía.

²⁵ OC, II, «Proverbios y cantares», *Campos de Castilla*, p. 577.

formulación lógica que atrapa a estos “peces” que, a su vez, sería la simbolización de lo vital. De esta manera, tendríamos unos conceptos que atraparían aquello que es vital, a la propia vida. Esto sería un proceso arduo, en el cual debemos de tener paciencia. Empero las consecuencias de esto no podrían ser más devastadoras. Lo que nos esperaría tras este proceso sería la propia muerte de los peces. Aquí, volviendo a realizar una interpretación, sería la incapacidad de la conciencia para aprehender aquello que se encuentra vivo, en perpetuo movimiento y, por qué no decirlo, tampoco nos tiene que ser lícita la propiedad de este pensar estático y vuelto sobre sí mismo.

De otro lado, tendríamos a la conciencia que representaría al pensamiento poético. Aquello que está simbolizado por la luz y con la que solo podemos “alumbrar un poquito el hondo mar”. A lo que nos enfrentaríamos sería un estado de modestia, alejado de la soberbia que todo lo cree conocer la razón. Tal vez, con ese leve alumbrar el fondo del mar sería suficiente. Lo vivo, aquello que forma también parte de nosotros, no puede ser sometido a intentos de homogeneización por parte de trasuntos lógicos. Para el poeta la balanza está claramente decantada hacia el lado de la mera contemplación, hacia el lado del observar, de disfrutar de aquello que se está observando.

1.1.1 Kant: ejemplo de pensamiento arquitectónico

En una nota de *Los complementarios*, Machado afirma: «todos los filósofos modernos que merecen nombre de tales, parten de Kant, confiéselo o no»²⁶. Por ello, seguiremos esta referencia a Kant²⁷ (1724-1804) para, precisamente, comenzar por él. El filósofo de Königsberg es el que más referenciado está a lo largo de los escritos de Machado²⁸, obviando, las relaciones personas e intelectuales con Unamuno y Ortega y Gasset; de manera que, podemos verificar el conocimiento del pensador español sobre la obra de Kant. El filósofo alemán se nos muestra como paradigma del pensamiento arquitectónico

la filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente

²⁶ OC, III, p. 1184.

²⁷ Filósofo prusiano de la Ilustración, considerado padre del criticismo, así como el precursor del idealismo alemán.

²⁸ A tesón de la correspondencia mantenida con Ortega y Gasset (1919), o Unamuno (1914), así como la aparición en varias páginas y secciones de *Los complementarios* -sirva de muestra la cita anterior-; aunque el índice es extenso: 20r., 20v., 20r., 23r., 30r., 62r., 191r., 191v.; 20r., 92r.; 191v.; 191r.; 23r.; 62r.; 191v. 21v.; en sus propios *apuntes* (editados por Filomena Garrido Curiel, véase en la bibliografía), así como en *Campos de Castilla* (XXXIX en “Proverbios y Cantares” y CXXVII (Poema de un día), “Meditaciones rurales”. Así como en su *Juan de Mairena*.

esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principios, garantizándole plenamente la completud y la certeza de todas las partes que componen este edificio²⁹.

Esta cita está recogida en el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, sin embargo, es preciso señalar que la imagen empleada no fue casual o una mera herramienta retórica, sino que, en la “Doctrina trascendental del método” hallamos en el capítulo III un nombre más que revelador: “La arquitectónica de la razón pura”. Para Kant «la arquitectónica es la doctrina de lo científico en nuestro conocimiento y, consiguientemente, pertenece de modo necesario a la doctrina del método»³⁰. Aquí no queda todo, más adelante afirma: «regidos por la razón, nuestros conocimientos no pueden constituir una rapsodia, sino que deben formar un sistema»³¹. Ante esto nos encontramos con una clara división en la manera de poder *conocer*; de un lado, los rapsodas (la poesía); de otro, el pensamiento rígido, homogéneo, en otras palabras: pura arquitectura de la razón. Todo supuesto conocimiento, que no entre dentro de los estrechos márgenes de esta segunda acepción, será directamente suprimido al ser considerado como algo falaz, como una mera forma de locura³² exenta, por supuesto, de validez. La idea es que la arquitectónica de la razón se entienda dentro de los límites de la unidad de la misma, es decir, del pensamiento unificado y unívoco.

Esto es contemplado por Kant como necesario, pues para él: «la razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema»³³. Tal es así que, según el filósofo alemán, la razón funciona así a un nivel antropológico pues «estar sometido a las emociones y a las pasiones es una *enfermedad del alma*, porque ambas excluyen el dominio de la razón»³⁴. Todas las emociones, todo aquello que provenga directamente de cualquier ámbito de la experiencia de la vida va a ser considerado como una enfermedad, algo a extirpar. Lo que pretende Kant es establecer un señorío absoluto gobernado por la razón.

Para que todo esto funcione correctamente, es decir, para que la razón sea la gobernadora

²⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, A14/B28, p. 56.

³⁰ *Ibid.*, A832/B860, p. 602.

³¹ *Ibid.*

³² Un rapsoda en la Grecia Antigua era aquella persona que se dedicaba a recitar poemas. Sin embargo, la referencia aquí parece remitirnos al diálogo platónico *Ion*, donde considera a los rapsodas como unos endemoniados que recitan tan solo lo que las voces les dictan, son tratados como endemoniados. Por este mismo motivo lo que están personas cantaba carecía de cualquier sustrato de ver. Para una mayor atención de este diálogo platónico en relación a este trabajo ver el epígrafe siguiente: “María Zambrano: ejemplo de pensamiento poético”.

³³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, A502/B474, p. 397,

³⁴ KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 2004, pp. 181-182. La cursiva es de la edición.

absoluta, es preciso plegarse a las reglas de la lógica, a los esquemas rígidos que ésta nos marca. Esto es debido a que «la lógica hace abstracción de todo contenido de conocimiento, ocupándose únicamente de la forma del pensar en general»³⁵, esto es, que la lógica nada tiene que decir acerca de cualquier elemento u objeto que pertenezca, de una manera u otra, al mundo de la experiencia. Esto es, «todo en la naturaleza, tanto en el mundo animado como en el inanimado, sucede *conforme a reglas*»³⁶, entiéndase como reglas lógicas de la razón. Estas reglas tienen pretensión de universalidad, versando sobre la univocidad del entendimiento, esto es, al menos, lo que nos encontramos en el esquematismo kantiano:

el esquematismo del entendimiento [...] se reduce a la unidad de toda la diversidad de la intuición en el sentido interno y así, indirectamente, a la unidad de apercepción que, como función corresponde al sentido interno [...]. Los esquemas de los conceptos puros del entendimiento constituyen las verdaderas y únicas condiciones que hacen que tales conceptos se refieran a objetos y, consiguientemente, que posean una *significación*. En definitiva, las categorías no tienen, pues, otro uso posible que el empírico, ya que sirven tan sólo para someter los fenómenos a unas reglas universales de síntesis tomando como base una unidad necesaria a priori³⁷.

Como puede verse, la pretensión kantiana que aquí estamos tratando es la de tan solo la abstracción de los fenómenos en su forma, dotándola de unidad, acabando con la posible diversidad que pueden tener dichos fenómenos; esto es, se pretende someter a los fenómenos a una mera reducción lógica de los mismos, apartándolos de cualquier vestigio que ellos mismos, como existentes en la realidad, pudieran tener. En palabras de Juan Antonio Sánchez:

el esquema de un concepto puro del entendimiento [...] es una síntesis pura: no puede consistir en el procedimiento de una imagen, porque no concierne a un concepto empírico; concierne a las categorías, que son conceptos puros [...]. Así pues, consiste únicamente en mera síntesis pura capaz de darle a la categoría un procedimiento de construcción, o sea, capaz de *concretizarla* en una afectividad existente³⁸.

Para llevar a cabo este modelo de abstracción basado en conceptos, será necesaria una teoría lógica, en el caso de Kant, esta lógica tendrá que ser una lógica trascendental. Según el

³⁵ KANT, I., *Lógica, un manual de lecciones*, ed. de María Jesús Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2001, p. 57, que pertenece al “Estudio preliminar” de M^a Jesús Vázquez Lobeiras.

³⁶ *Ibid.*, p. 77. La cursiva es de la edición.

³⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, p. 173, A145/B185.

³⁸ SÁNCHEZ, J., A., *Antonio Machado y Kant*, Visor Libros, Madrid, 2022, p. 201.

filósofo alemán «en una lógica trascendental aislamos el entendimiento [...] y tomamos de nuestros conocimientos únicamente la parte del pensamiento que no procede más del entendimiento»³⁹. Por lo tanto, en esta particularidad de la lógica tan solo se atiende a los objetos que son conceptuales, aquellas puras formas que nos permiten el conocimiento dado por medio del entendimiento. En otras palabras,

la lógica trascendental estudia las condiciones por las que se hace posible nuestra conciencia de objetos y que, obviamente, si no tuviera dicha conciencia, no habría posibilidad de construir un sistema conceptual ni, por lo tanto, unas relaciones de discursividad entre los conceptos⁴⁰.

Machado nos dice sobre la lógica kantiana: «para Kant la Lógica es un saber definitivo, pero que no concurre á [sic] la realidad sino al pensamiento abstracto puro»⁴¹. A lo que afecta, en efecto, es a la forma del conocer, pues ahora éste «ya no es una *asimilación de formas*, sino una *conformación de las cosas con el mundo objetivo*»⁴². Precisamente este mundo objetivo será criticado por Machado, pues, para él, este mundo no es más que «fruto de un trabajo desubjetivador»⁴³, es decir, quita todo aquello que pudiera tener o provenir del sujeto. No sería este más que un mundo que se encuentra en los márgenes de lo subjetivo, de lo experiencial por el sujeto, es un «mundo de puras relaciones cuantitativas»⁴⁴, esto es: un mundo hecho tan solo para medir, un mundo regido por las matemáticas, en definitiva, un mundo homogéneo y sujeto a las leyes lógicas que prescinde del sujeto. Esta idea tan solo nos puede llevar a un pensamiento homogéneo, un pensar que no puede salir de los límites creados por él mismo, sin embargo, este tipo de pensamiento es desechado por Machado en busca de un nuevo tipo de pensamiento:

«...se trata (en poesía) de realizar nuevamente lo *desrealizado*; dicho de otro modo: una vez que el ser ha sido pensado como no es, es preciso pensarlo como es; urge devolverle su rica, inagotable heterogeneidad.»

Este nuevo pensar, o pensar poético, es pensar cualificador⁴⁵.

³⁹ Ibid., p. 92, B87.

⁴⁰ VILLACAÑAS, J., L., *La filosofía teórica de Kant: realismo empírico e Idealismo trascendental en el Criticismo. Los niveles de su uso y justificación*, Gules, Valencia, 1985, p. 267.

⁴¹ GARRIDO CURIEL, F., *Antonio Machado: apuntes de filosofía*, Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 108.

⁴² MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 446. La cursiva es del autor.

⁴³ OC, II, p. 647.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., p. 691. La cursiva es del autor.

De este modo, a Kant, para terminar su idea de un entendimiento sobre un mundo objetivo tan solo le falta el establecimiento de un criterio de validez, y esto solo se puede hacer, si acudimos de nuevo a la lógica trascendental, pues ésta «es la ciencia que justifica el origen, la amplitud y la validez objetiva de los conocimientos por medio de los cuales pensamos objetos de una manera totalmente *a priori*»⁴⁶. La delimitación de esta lógica trascendental se nos revela clara: posicionarse más allá de la experiencia. Sin embargo, lo que ahora nos interesa es la validez objetiva y, para ello, vamos a tener presente la verdad como trascendental; si recurrimos al propio filósofo alemán éste nos dice: «todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia»⁴⁷. En otro lugar, vuelve a hacer referencia a esta verdad trascendental:

sólo por el hecho de que estos conceptos expresan *a priori* las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, y la conocemos con independencia de la experiencia⁴⁸.

Esto es, la validez que podemos extraer de nuestra propia experiencia (la empírica) no pasará el filtro de la suficiencia y universalidad, siendo este último concepto tanto más relevante en la concepción de la verdad trascendental. Lo empírico va a ir remitido a la particularidad, no a la universalidad, es por ello que queda descartado este proceder en el criticismo kantiano. Lo relevante, por tanto, es atender a esta objetividad y, para esto es preciso «comprobar su validez para toda la razón humana»⁴⁹. En efecto, la pretensión de objetividad tiene su base en la superación de lo subjetivo, en la síntesis, en la unidad en la medida en que todas las subjetividades quedan invalidadas como particularidades y se asientan sobre la razón unívoca y homogeneizadora. De tal modo que, para Kant, «a pesar de la diversidad de los sujetos entre sí, [lo que pretende es] una *comunidad universal de razón*»⁵⁰.

Con todo, en Antonio Machado nos encontramos una concepción antagónica de lo expuesto hasta ahora, pues para el pensador español: «el ser no es *nunca* pensado; contra la sentencia clásica, el ser y el pensar (el pensar homogeneizador) no coinciden ni por

⁴⁶ CARVAJAL CORDÓN, J., *El problema de las categorías y la ontología crítica en Kant*, Universidad Complutense, Madrid, 1985, p. 300. La cursiva es del autor.

⁴⁷ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, p. 173, B185.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 224, A222/B269.

⁴⁹ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, *Ibid.*, p. 595, A820/B848.

⁵⁰ MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 452. La cursiva es del autor.

casualidad»⁵¹. La diferencia es clara: Kant pretende hallar la síntesis, la unificación de las abstracciones, la *creación* de un mundo objetivo basado en el constructo de la razón; Machado, por su parte, acepta la diversidad del mundo, la heterogeneidad del ser de éste, no crea sombras lógicas y falsas apariencias conceptuales y cuantificables, sino que su pensamiento acepta la realidad tal y como se le presenta. Ni tampoco hacer construcciones lógicas, metafísicas o trascendentales, no tiene esa pretensión, a lo sumo pretende conocer cuánto se le presenta y de la manera personalísima que en que lo hace.

En definitiva, en Kant seguimos encontrando un pensamiento herencia del eleático, que pretende establecer una verdad objetiva basada en la homogeneidad y univocidad del ser. De tal modo que solo parece existir un desarrollo entre la esfera de Parménides y la arquitectura kantiana, ambas sustentadas bajo «el palacio encantado de la lógica»⁵².

1.1.2 Wittgenstein: un filósofo a caballo

En el caso que ahora nos ocupa, el de Wittgenstein, la poesía, el *poetizar*, será más bien un final del camino de la filosofía. La filosofía, tal y como la va a tratar aquí Wittgenstein, lo único que tendría que hacer sería precisamente poetizar. Al menos eso es lo que encontramos en torno a esta *confesión* wittgensteniana: «creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería *poetizar* la filosofía»⁵³. En un primer momento la problemática de esta afirmación radica en el adverbio que marca la frase: *sólo*. El filósofo austríaco establece una nueva manera de relacionar la filosofía y la poesía. Tanto es así que no solo efectúa dicha relación, sino que realiza una suerte de correlación de igualdad; las identifica de algún modo, pero ¿cuál es ese modo por el cual quedan identificadas?

La clave la encontraríamos si seguimos la significación y la importancia del adverbio *sólo*, ya que lo que realiza sería declarar a la filosofía como un *mero* género más dentro de la literatura, concretamente quedaría identificada dentro del género poético. Sin embargo, esta no es la manera más adecuada de comprender el alcance de la afirmación anterior de Wittgenstein. Para la comprensión de esta afirmación trataremos de dilucidar la interrelación existente entre

⁵¹ OC, II, p. 691. La cursiva del autor. Por otro lado, advertir que la cita va referida, entre otras concepciones, al criticismo kantiano. Machado antes de la cita anterior especifica que los trasuntos de la lógica, lo que nos aboca al pensar homogeneizador, va referida a «la concepción mecánica del mundo, la crítica de Kant, la metafísica de Leibnitz, por no citar sino ejemplos ingentes».

⁵² OC, II, p. 690.

⁵³ WITTGENSTEIN, L., *Aforismos. Cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995, p. 65.

la poesía y la filosofía. Pues de la manera anterior lo único que podemos confirmar es que la filosofía queda supeditada a la poesía, de tal forma que es más preciso ver esta cuestión tal como la interpretó el propio Machado, puesto que «hay hombres, decía mi maestro, que van de la poética a la filosofía; otros que van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, como en todo»⁵⁴. A la luz de esta cita machadiana vemos como no podemos considerar tanto a un ámbito como al otro, estancos, cerrados sobre sí mismos, sino más bien tenemos que entenderlo como un camino de ida y de vuelta entre los dos. Una vía bidireccional, que implica una cierta complementariedad.

Así, poesía y filosofía deberían interrelacionar, complementarse y perfeccionarse. Nutriéndose la una de la otra. Lo importante, entonces, no sería centrar nuestra atención en los ornamentos propios y naturales de la poesía sino en el sentido de su decir; en aquello que dice –o no dice- contrapuesto al cómo lo dice. Ante esto hay que establecer que la poesía tiene un cierto decir que le es propio y peculiar donde el significado de las palabras tiende a ensanchar los horizontes que el lenguaje ordinario ha otorgado a esas palabras. La poesía anticipa una nueva significación de la palabra aún no dada. Así, podemos hablar de un «sentido poético en el modo de un *transdecir* realizado paradójicamente en el elemento del lenguaje»⁵⁵, donde el significado *original* de la palabra tiene que abandonar la referencia convencional de lo nombrado. Esto ocurre, por ejemplo, cuando «no encontramos la palabra adecuada, en ese estado de excepción del habla cotidiana en el que el sentido ha quedado en suspenso, se deja entrever el lenguaje mismo»⁵⁶. Este quedarse en suspenso hace referencia a la nueva resignificación de las palabras, pues, al no encontrar un anclaje adecuado -por falta de palabras que lo referencien- se hace necesaria una significación mucho más amplia que el significado ordinario de las palabras. El poeta le otorga a la palabra una asignación de significado que no tiene por qué encajar con el habla común de una lengua, y es aquí donde el propio lenguaje se deja ver, al dejar de lado el hermetismo ordinario, al poder ser modulado de nuevo -la materia con la que trabaja el poeta es el lenguaje mismo-, el lenguaje se transforma. Es labor del poeta intentar hacer encajar esta sensibilidad en los “cuadros lógicos” del resto de las personas. Es labor más propia del ámbito de la filosofía dar cuenta de la significación de la palabra. El poeta en este caso señala y el filósofo responde, explica. En efecto, aquí es donde vamos a encontrar

⁵⁴ JM I, 195.

⁵⁵ CUARTANGO GUITIERREZ, R., “De una filosofía poetizante”, *Aurora* n° 11, 2010, p. 50. La cursiva es del autor.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

el punto de unión entre la filosofía y la poesía a raíz de la afirmación wittgensteniana referida al límite ordinario del lenguaje.

Se verá en el 1.2 de esta tesis “Poesía y filosofía”, a propósito de Machado, la relación acaecida con la palabra entendida como la significación humana. Apreciamos, pues, como dos autores que en principio se encuentra uno en las antípodas del otro, pueden llegar a tener un mismo hilo conductor a tenor de la concepción que le confieren a la palabra. En Wittgenstein encontramos la palabra como la dadora de significación, aunque la *palabra poética* se trate de una resignificación de la palabra ordinaria en un nuevo decir, una nueva significación. En Machado la palabra es la materia con la que trabaja el poeta, aunque el trabajo que realiza el poeta sobre la palabra no difiere demasiado de la idea presentada por el filósofo austríaco, ya que el poeta al coger la palabra en bruto -aquella que se nos presenta en el lenguaje heredado, el ordinario-, tiene que otorgarle una nueva significación, siendo esta significación el valor que tiene la *palabra dada* por el poeta.

Este límite es traspasado y nuevamente fundado tanto por la poesía como por la filosofía. Ésta se valdrá de aquélla para esta superación de límites de la metafísica estructurada en el pensamiento netamente racional, puramente lógico. Los postulados de un tipo de filosofía muy particular que aquí ha sido etiquetada como arquitectónica. De tal manera que la función esencial del lenguaje que tuviera en una primera etapa Wittgenstein, la de afirmar o negar los hechos, parece quedar diluida. Ahora el lenguaje en este sentido poético ni afirma ni niega, sino que en un primer momento se retrae del significado de la palabra original para crear una nueva referencia de significado. La palabra poética ni niega ni afirma hechos, sino que es palabra creadora.

Cobra sentido la sentencia final del *Tractatus*: «de lo que no se puede hablar, hay que callar la boca»⁵⁷, pues al ir referida a la filosofía esta sentencia podemos otorgarle toda la razón, ya que con esta interpretación que estamos haciendo ni la filosofía, ni la poesía, tratarían sobre los hechos del mundo; por lo que perderían, llamémoslo así, el sentido estricto de la significación de los enunciados filosóficos pertenecientes al pensamiento arquitectónico; no siendo las proposiciones filosóficas, auténticamente filosóficas, sino que ahora vemos un desplazamiento del sentido. Algo asumible a esto mismo parece desprenderse en Machado, cuando nos dice: «los grandes poetas de la escena [...] no limitaron nunca la palabra a la

⁵⁷ WITTEGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, estudio, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva Tecnos, Madrid, 2008, § 7, p. 277.

expresión de cuantas naderías cambiamos en pláticas superfluas, mientras pensamos en otra cosa, sino que dicen también esa otra cosa, que suele ser lo interesante»⁵⁸. Esa *otra cosa* podría aquí entenderse como la no-limitación de las palabras ni su significación.

El poeta trataría de encajar las palabras a un hecho experienciable y subjetivo, a una intuición propia, donde la palabra tendría un nuevo encaje significativo que tratara de dar cuenta de dicho acontecimiento. En este mismo sentido podríamos decir que «el poeta lleva a cabo una suerte de instauración ontológica al prefigurar el espacio en el que pueden significar las palabras»⁵⁹. Esta es la potencia y profundidad que pretende ofrecer la poesía: ser generadora de una nueva realidad. Ahora, habría que ver cómo encaja esta nueva cosmovisión de la poesía con la posición y estatus de la filosofía. En este “desanclaje” de lo cotidiano, en la expansión de la aprehensión de la realidad es donde surge esta nueva articulación poética que *tan sólo* tendrá cabida dentro del llamado pensamiento poético.

Acontece «un doble juego con el sentido, inclusivo y disolvente [...] es lo que llama la atención en lo poético [...]. Es aquello, en fin, que resulta modélico para la filosofía»⁶⁰. Esta es una muestra de cómo la filosofía podría nutrirse de la poesía, pues en algún momento «se trocarán los papeles entre los poetas y los filósofos»⁶¹; no solo es esto, sino que los filósofos también deben aprender de los poetas: «el escepticismo de los poetas puede servir de estímulo a los filósofos»⁶², de manera especial aquellos que en la cerrazón de su *razón* no conciben cualquier otra vía de entendimiento, cualquier otro método que nos pueda permitir avanzar en el conocimiento, aunque este avance suponga la claridad de la palabra poética.

Porque la filosofía, más bien el discurso filosófico, independientemente del ámbito del pensamiento en el que se vertebra –aquí hemos visto dos: el arquitectónico y el poético–, siempre trabajará con una serie de ideas que amplía la carga categorial de la semántica y el discurso en el que se enmarca. De aquella afirmación wittgensteniana también se hizo eco la mismísima María Zambrano al afirmar la relación necesaria entre la filosofía y la poesía: «sencillamente y con entera precisión lo expresó el imperecedero Wittgenstein, tenido por los que de ello saben cómo el gran lógico, tal vez el único de esta logística época»⁶³. Hasta el propio pensador vienés, padre de la conocida filosofía analítica, tuvo que otorgarle un valor a lo

⁵⁸ JM I, p. 185.

⁵⁹ CUARTANGO GUITIERREZ, R., “De una filosofía poetizante”, *Aurora* nº 11, 2010, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁶¹ JM I, p. 263.

⁶² JM I, p. 190.

⁶³ ZAMBRANO, M., OC, IV, p. 870. La cita aparece en María Zambrano, *Poemas*. ed. Javier Sánchez Menéndez, Ediciones de la Isla de Siltolá, Sevilla, 2018, p. 32.

poético. Este valor bien pudiera ser por la propia consideración que le tenía a lo poético, como aquello que es creación de la imaginación; bien pudiera ser porque no encontró otro ámbito capaz de penetrar y de tratar de dar luz a los oscuros recovecos del pensamiento.

La cita anterior no sería la única en la que Wittgenstein se referirá a la poesía. En el compendio de escritos sueltos titulado *Zettel* (“pedazos de papel”) volverá a hacer referencia a la poesía, así como también a la música. La relevancia que tiene esta última será por la relación con la poesía a la que Wittgenstein parece someterla. En estos “pedazos de papel” escribe el vienés: «las palabras del poeta tienen la capacidad de calar en nosotros. Y, desde luego, esto está *causalmente* relacionado con el uso que aquéllas tienen en nuestra vida. Y también está relacionado con el hecho de que, en conformidad con tal uso, permitimos que nuestros pensamientos divaguen en el ámbito familiar de las palabras»⁶⁴. Lo que nos encontraríamos en la poesía, sería un nuevo juego del lenguaje. En efecto, el significado de la frase solo podría encontrar sentido dentro del contexto cultural al que pertenece dicha muestra poética. La poesía, además de ser intuitiva y de verter sus imágenes tiene que encajar -para poder entender su significado- en las estructuras lingüísticas de una comunidad, la cual podrá ser más o menos reducida. El encaje del poema en nuestros “cuadros lógicos” será la clave para su interpretación. De ahí que nos diga que las palabras “calan” en nosotros. El encaje del que hemos hablado sería este “calar” de Wittgenstein.

Unos párrafos más adelante -en el 160- será cuando veamos la relación que establece Wittgenstein entre la música y la poesía y lo hará a cuenta del lenguaje: «el lenguaje de la música. No olvides que un poema, aun cuando se redacte en el lenguaje propio de la información, no se usa en el juego de lenguaje propio de la información»⁶⁵. El poema, según Wittgenstein, no informa de nada, es decir, no comunica nada en sentido estricto. El poema, más bien el lenguaje del mismo, tiene su propio del lenguaje, el cual habrá que conocer para poder entender su significado. La correlación que hace con la música apunta a esta misma dirección, la música tiene, a su vez, su propio juego del lenguaje.

Por los motivos que acabamos de exponer la lectura de un poema, en el momento mismo de hacerlo, «nos produce una impresión»⁶⁶. ¿A qué se debe, según Wittgenstein, la impresión en nosotros producida? Esto se produce porque se ha «recibido su significación sólo del ámbito que las rodea: de la lectura del poema, de mi familiaridad con el lenguaje, de su metro y de

⁶⁴ WITTGENSTEIN, *Zettel*, Gredos, Madrid, 2015, § 155, p. 367.

⁶⁵ *Ibid.*, §160, p. 367.

⁶⁶ *Ibid.*, § 170, p. 368.

muchas otras relaciones»⁶⁷. En efecto, la impresión y sensación producida por el propio poema es una manera de haber *comprendido* el lenguaje del poema. Así es como el lenguaje poético, y todo lo que él implica, se encuentra fuera del análisis lógico del mundo. Se encuentra allende a la significación formal del lenguaje o, al menos, no se da el caso en que el lenguaje poético - como juego del lenguaje propio- pueda quedar supeditado a un lenguaje lógico.

En definitiva, con la exposición que se ha realizado de Wittgenstein y lo que él mismo consideraba acerca del lenguaje poético queda establecido que, a pesar de ser este autor considerado como uno de los modelos de pensamiento arquitectónico del siglo XX, tiene que rendirse ante lo poético. Este rendirse no supone en manera alguna un darse por vencido, sino, más bien, dar cuenta de un límite a la hora de analizar formalmente el mundo. Si los límites de *su* lenguaje eran los límites de *su* mundo en la poesía encontramos un abismo. Una caída que tan solo podremos salvar si somos capaces de comprender el juego del lenguaje que el poeta es capaz de crear y establecer.

1.1.3 María Zambrano: ejemplo de pensamiento poético

Zambrano⁶⁸ supo ver la potencialidad y la significación que Wittgenstein daba a la afirmación sobre la poesía. Es más, habría que advertir que dentro del alcance de la *poiesis* del lenguaje con el que trabajan tanto la filosofía como la poesía tendríamos que detenernos en traer a la presencia todo aquello que no puede darse en el lenguaje ordinario. De tal manera que en base a esta relación que estamos intentando implementar, «la filosofía podría ser vista como el esfuerzo poético de la razón –que, efectivamente, sólo puede ser poetizado, ya que en caso contrario desemboca en la trivialidad o el sinsentido-, empeñada en remontarse a través de la experiencia del pensar-decir»⁶⁹. Con esto daríamos paso a la teoría de la razón poética de María Zambrano y con la que intentaremos dar forma definitiva a la unión de estas dos disciplinas. Es decir, pese a lo sugerente y a la profundidad de las reflexiones de la pensadora malagueña, sólo

⁶⁷ Ibid., § 170, p. 369.

⁶⁸ María Zambrano (1904-1991), creadora de la concepción *razón poética*, así como de una basta producción ensayística, preocupada por el compromiso cívico y el pensamiento poético. La relación tanto con Antonio Machado como con la obra de éste le viene desde la niñez. Machado y el padre de María, Blas Zambrano (1874-1938), se conocían desde la estancia de Machado en Segovia 1919. Antonio Machado llamaba cariñosamente a Blas Zambrano “el arquitecto del Acueducto”, así como en 1937 en su “Mairena póstumo” dedicó una semblanza a su amigo Blas Zambrano. Éste por el año de 1920 fue presidente de la Asociación Socialista de Segovia. Tanto Blas Zambrano como Antonio Machado, junto a otros, fueron los fundadores de la Universidad Popular de Segovia (1919-1937). Ambos eran asiduos a los debates que se producían en las tertulias en el taller del ceramista Fernando Arranz.

⁶⁹ CUARTANGO GUITIERREZ, R., “De una filosofía poetizante”, *Aurora* nº 11, 2010, p. 54.

nos valdremos de su teoría en lo referente a la relación dada entre la filosofía y la poesía, de esta manera tendremos un marco más amplio desde el que entender la misma relación en el pensamiento de nuestro autor.

Ya advertimos como el modelo del pensamiento arquitectónico se mantuvo prácticamente en exclusividad hasta entrado el siglo XIX. Sin embargo, tendríamos que afirmar, junto con Steiner, que «con el siglo XX, nuestro tema se hace casi inconmensurable. Las distinciones entre filosofía, cuando no es lógica formal o filosofía de las matemáticas, y literatura carecen con frecuencia de sentido. El filósofo después de Bergson es a la vez escritor»⁷⁰. Y, no creo que sea casualidad que coetáneo de Bergson, así como conocedor de la obra de éste, sea Antonio Machado. Podemos señalar, sin mucho temor a la equivocación, que tanto la forma de entender la filosofía como la filosofía misma, en cuanto forma y contenido, estaban cambiando. Esta se estaba alejando del modelo lógico y sistemático que había caracterizado a la filosofía y sustentado durante tanto tiempo. Aunque no todos los autores veían en la filosofía un acercamiento a la literatura,

a ese ideal de filosofía a todo trance científica le corresponde como complemento y anexo —no, desde luego, en el caso de la escuela de Viena, pero sí en el de toda concepción que quiera defender a la filosofía de la pretensión exclusiva de científicidad y que, sin embargo, reconozca la validez de esa pretensión— un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía de cuanto sea arte; se debería liquidar sucintamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares antes que venir en su ayuda con un ideal literario que no representa más que un ropaje ornamental de falsas ideas⁷¹.

Ante todo, nos encontramos con la radicalidad en el cambio de orientación del pensamiento de María Zambrano y *su* nueva razón: la *razón poética*. Con ésta vamos a entrar de lleno en una lógica del sentir; en una preponderancia de la intuición que acude a la presencia manifiesta por delante de cualquier concepto que sea meramente conceptual, opaco. De esta razón poética, de la unión que pretende establecer —más bien volver a establecer, como ahora veremos— Zambrano realizará una teoría del conocimiento. Esta potencia de acción de la poesía va a

⁷⁰ STEINER, G., *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, p. 206.

⁷¹ ADORNO, T. W., *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 84.

ser ella misma la conductora y repartidora de la razón por ese descenso hasta nuestros más oscuros deseos y pasiones, para, desde ellos mismos, entresacar el anhelo más íntimo que nos guía acompañándole de la razón desde su oscura “caverna” (el mito platónico de la caverna está presente en María Zambrano desde sus primeros escritos) hasta la luz⁷².

La lectura de *Filosofía y poesía* de María Zambrano nos muestra como «pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura»⁷³. A raíz de la lectura de esta obra tuvo lugar la conexión existente entre la poesía y la filosofía en la obra machadiana para quien escribe. Es por este motivo que dicha obra será la base fundamental en este apartado.

La misma autora muestra, a continuación de la anterior cita, las pretensiones y objetivos tanto de la filosofía como de la poesía. Sitúa en el fragor más profundo –también debido a que fue el primero en esta postura- de la batalla entre la filosofía y la poesía a Platón, debido a su famosa crítica de los poetas que realiza. Para María Zambrano con Platón, en el diálogo *Ion* o *De la poesía*, comienza

lo que pudiéramos llamar “la condenación de la poesía” [...]. Desde que el pensamiento consumió su “toma de poder”, la poesía se quedó a vivir en los arrabales, arisca y desgarrada diciendo a voz en grito todas las verdades inconvenientes; terriblemente indiscreta y en rebeldía. Porque los filósofos no han gobernado aún ninguna república, la razón por ellos establecida ha ejercido un imperio decisivo en el conocimiento, y aquello que no era radicalmente racional, con curiosas alternativas, o ha sufrido su fascinación, o se ha alzado en rebeldía⁷⁴.

Esta perspectiva la podemos ver en ciertos lugares de los diálogos platónicos, como por ejemplo en la *Apología de Sócrates*,

respecto a los poetas, me di cuenta, en poco tiempo, de que no hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos [...]. Ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran⁷⁵.

Esta misma idea también aparece en el *Ion*,

⁷² ZAMBRANO, M., *Poemas*, edición de Javier Sánchez Menéndez, La Isla de Siltolá, Sevilla, 2018, p. 15.

⁷³ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2013, p. 13.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁷⁵ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Gredos, Madrid, 2014, 22c, p. 9.

todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de la técnica por lo que dicen todos esos bellos poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos [...]. Los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco [...]. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia⁷⁶.

Y, a continuación: «todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine»⁷⁷. Para terminar con este muestrario platónico daremos cuenta de lo que nos presenta en su obra *República*, pues sobre los poetas manifiesta, «ahí tienes a los forjadores de las falsas narraciones que han contado y cuentan a la gente»⁷⁸. En esta ocasión alude tanto a Hesíodo como a Homero, realizando una extrapolación a todos los demás poetas. En Platón no se trata tan solo de los poetas como forjadores de las mentiras y falsedades que pretenden dar a conocer al mundo, sino que va más allá. La crítica la hace extensible a los poemas, a la creación poética, pues estos al ser creados por *forjadores* de mentiras se convierten -los poemas, la poesía- en la propia mentira.

Aunque no solo esto, sino que, siguiendo las citas anteriores de la *Apología* e *Ion*, encontramos una explicación de en qué consiste la supuesta verdad que narran los poetas. Pero esta no es propiamente una verdad, sino que es más bien una inspiración, la cual encontramos como fundamento en la posesión de algún dios. El poeta aparece como un poseso, como un poseído o endemoniado. Tal inspiración, si se tiene en consideración de esta manera, se aleja de un conocimiento que podría ser alcanzado por el intelecto como producciones basadas en la inspiración inconsciente. De tal modo que la poesía no podría tener la misma entidad que posee la filosofía como método para la búsqueda de la verdad. La filosofía se convierte así en el adalid para la defensa en la búsqueda de la verdad y la poesía, ahora escindida de la filosofía, pasa a ser un mero reflejo, una pseudo-realidad que no puede alcanzar, debido a su creación basada en la inconsciencia, la profundidad de la filosofía.

⁷⁶ PLATÓN, *Ion*, Gredos, Madrid, 2014, 534 a-b, pp. 76-77.

⁷⁷ *Ibid.*, 534e, p. 78.

⁷⁸ PLATÓN, *República*, Alianza, Madrid, 2013, 377d, p. 177.

Aunque la estocada final a la poesía la daría Platón en el libro último de la *República*. Ahí condensaría la confrontación que durante siglos tuvieron el pensamiento arquitectónico y el poético:

por lo tanto, Glaucón, cuando encuentres a quienes alaban a Homero diciendo que este poeta he educado a la Hélade, y que con respecto a la administración y educación de los asuntos humanos es digno de que se le tome para estudiar, y que hay que disponer toda nuestra vida de acuerdo con lo que prescribe dicho poeta, debemos amarlos y saludarlos como a las mejores personas que sea posible encontrar, y convenir con ellos que Homero es el más grande poeta y el primero de los trágicos, pero hay que saber también que, en cuanto a la poesía, sólo deben admitirse en nuestro Estado los himnos a los dioses y las alabanzas a los hombres buenos. Si en cambio recibes a la Musa dulzona, sea en versos líricos o épicos, el placer y el dolor reinarán en tu Estado en lugar de la ley y de la razón que la comunidad juzgue siempre la mejor⁷⁹.

No es de extrañar que Zambrano le achaque a Platón el conflicto irresoluble que creó cuando separó la filosofía y la poesía en un abismo insondable, pues

es en Platón donde encontramos entablada la lucha con todo su vigor entre las dos formas de la palabra, resuelta triunfalmente por el logos del pensamiento filosófico, decidiéndose lo que pudiéramos llamar «la condena de la poesía»; inaugurándose en el mundo de occidente la vida azarosa y como al margen de la ley de la poesía, su caminar por estrechos senderos, su andar errabundo y a ratos extraviado, su locura creciente, su maldición⁸⁰.

Aquí no termina esta propuesta de María Zambrano, sino que parece entender la postura de Platón ya que

era necesario, irremisible, que en Platón la filosofía, que es teología y es mística, apareciera con irreconciliable enemistad para los poetas y su sueño. La razón decisiva era que se proponía salvar lo que la poesía solamente lamentaba; pretendía dar vida, no la vida pasajera, sino otra vida más allá de la mordedura del tiempo, a

⁷⁹ PLATÓN, *República*, Alianza, Madrid, 2013, 607^a.

⁸⁰ ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2006, p. 13-14.

este mundo adorado de la belleza del que la poesía únicamente supo llorar su destrucción, lamentar su continúa muerte, su naufragio en los mares del tiempo⁸¹.

De esta cita podemos extraer, al menos, dos consecuencias. La primera de ellas es de una asimilación directa. La trascendencia que pretendía Platón otorgarle a la filosofía se contraponía con lo evaporativa que es la poesía. Salvar las apariencias, de esto trataría. De dotar al hombre, desde una perspectiva sesgada y unívoca que tan sólo puede ofrecer la filosofía de trascendencia, de crear un sentido eterno a todo aquello que nos rodea y nos conforma; en definitiva, de tratar de suplantar nuestra natural finitud por una maraña conceptual de términos inamovibles que puedan dar cuenta de la falsificación de la vida. Hay que tener en cuenta que Machado hace una trasmutación de esta idea entre lo eterno y lo volátil, entre los filósofos y los poetas a la manera de entender platónica. Ante ello nos dice que «nada tan voluble como el sentimiento. Esto debieran aprender los poetas que piensan que les basta sentir para ser eternos»⁸². Es decir, lo que sería eterno, para nuestro autor, no es propiamente la consideración conceptual, lo puramente abstracto; lo que tendría trascendencia de eternidad sería el propio sentimiento, al menos en lo que se refiere a la eternización, a la intemporalidad, de la sensibilidad poética.

Sin embargo, no hay que confundir esto con la atemporalización de los sentimientos, lo cual no tendría cabida en el pensamiento machadiano. Pues la atemporalización formarían parte de la lógica y no del sentir del poeta. No se trataría, pues, de aprensar el sentir en lo objetivable, hacerlo objetivo y homogéneo, sin margen para ser ni creados ni sentidos por la propia individualidad. Pensar en los sentimientos de esta manera sería transmutarlos en meras Ideas, en arquetipos transmundanos. La sentimentalidad del poeta no podrá verse reducida, como sí ocurre con los conceptos filosóficos, a una suerte de estancamiento inamovible. Y es precisamente en este punto donde hay una cierta concordancia con la tradición poética, desde el conceptismo de Góngora y Quevedo hasta la lírica del siglo XIX, profundamente individualista. El problema no estriba en que se sea propiamente “individualista”, sino en la pretensión de hacer del sentimiento subjetivo una exacerbación tan acuciante que termine siendo -así lo procuran- un sentimiento extratemporal; es decir, que esta sensibilidad no forme parte del tiempo por parte de algunos poetas al creer que su sentimiento puede objetivarse no solo en ellos sino a lo largo de cualquier tiempo. Sobre el Barroco, lo cual se puede hacer también extensible al sentir del siglo XIX, y en relación a la poesía encontramos que esta

⁸¹ Ibid., p. 61.

⁸² JM I, p. 138.

se define -habla Mairena- como un tránsito de lo vivo a lo artificial, de lo intuitivo a lo conceptual, de la temporalidad psíquica al plano intemporal de la lógica [...], incapaz de avanzar sobre intuiciones -en ninguno de los sentidos de esta palabra-, vuelve sobre sí mismo, y gira y deambula en torno a lo definido, creando enmarañados laberintos verbales; un metaforismo conceptual, ejercicio superfluo y pensar y del sentir⁸³.

Mas esto solo ocurre en los casos paradigmáticos anteriores ya que la poesía -entendida esta bajo el prisma de Machado y de Zambrano - tendrá una carga de humildad mucho más potente que la filosofía, que estará marcada por la soberbia; tan sólo podrá consagrar *su* verdad en las apariencias que no pueden ser aprehensibles, sino en aquellas que se reciben por pura donación en la vida individual.

La segunda consecuencia que podemos extraer de la reflexión zambraniana no aparenta tener una relación tan directa con la cita anterior, aunque sí la tiene por la dualidad de modelos de pensamientos entre el arquitectónico y el poético. El pensamiento arquitectónico, que nace precisamente con la teoría platónica, es la que Zambrano señala como culpable de la separación irreconciliable entre estos dos modos de conocer, poesía y filosofía, por medio del lenguaje.

Rompiendo una lanza por Platón, he de decir que no es que él estuviera totalmente en contra de la poesía, sino sólo de un determinado tipo de poesía. Este determinado tipo era el que hablaba de los dioses de forma que no se correspondía con su estatus, al tiempo que denigraba el estatus divino de éstos “humanizándolos”. Debido a esto había que acabar con aquellos poetas y con aquellos poemas que versaran sobre esto, pues era lo más ventajoso para la educación de los menores, al menos este es el planteamiento en el ámbito ético-pedagógico que presenta en su *República*⁸⁴. No debemos de tomar a la ligera aquello de que el joven Platón era un gran escritor de versos, pero al verse fuertemente seducido por la filosofía de Sócrates decidió quemar todas sus obras poéticas para convertirse en uno de los pilares fundamentales de la filosofía occidental. Iris Murdoch, por su parte, afirma que «Platón no desterró a los artistas ni sugiere en ningún sitio que se destierre a alguno», si no que «en un pasaje memorable de la *República* (398a) afirma que si un poeta dramático tratara de visitar el estado ideal se le escoltaría cortésmente hasta la frontera»⁸⁵.

⁸³ OC, II, p. 700.

⁸⁴ PLATÓN, *República*, Alianza, Madrid, 2013, 377a-394d.

⁸⁵ MURDOCH, I., *El fuego y el sol*, Siruela, Madrid, 2015, p. 11.

Volvamos a la obra de Zambrano. Esta autora continúa planteando cómo gracias al ateniense la balanza se decantó del lado del pensamiento, realizándose de este modo una condena para la poesía. A lo largo de la obra nos va mostrando los distanciamientos y acercamientos entre la filosofía y la poesía, pero sin llegar a asimilar una relación entre ambos. Por ello después de idas y venidas, de establecer los conflictos y las diferencias⁸⁶, al término del capítulo “Poesía y Metafísica” la autora lanza la siguiente pregunta:

¿No será posible que algún día afortunado la poesía recoja todo lo que la filosofía sabe, todo lo que aprendió en su alejamiento y en su duda, para fijar lúcidamente y para todo su sueño?⁸⁷.

Traigo a colación esta cita porque considero –aunque no deje de ser un pobre interlocutor en comparación con Zambrano- que ese “día afortunado” llegó cuando Machado creó a sus apócrifos.

Resaltar, además, una concepción que considero determinante para establecer esta diferenciación: el tiempo. En la primera consecuencia extraída se ha tratado la cuestión de la eternización al respecto de los sentimientos cantados por los poetas. Ahora es el momento de algo relacionado con aquello: la cuestión de la temporalidad. Que no será otra cosa que la cuestión acerca de cómo hablar sobre el tiempo, es decir, lo relevante no será el tema del tiempo en sí, sino de cómo tratarlo.

En una nota de *Los Complementarios* nos dice

es evidente que la obra de arte aspira a un presente ideal, es decir, a lo intemporal. Pero esto de ninguna manera quiere decir que puede excluirse el sentimiento de lo temporal en el arte. La lírica, por ejemplo, sin renunciar a su pretensión a lo intemporal, debe darnos la sensación estética de fluir del tiempo, es precisamente el flujo del tiempo, uno de los motivos líricos, que la poesía trata de salvar del tiempo, que la poesía pretende *intemporalizar*.

A continuación, en una especie de aclaración de lo anterior, pues se encuentra entre paréntesis, resume: «la intemporal es la obra de arte, no lo representado en ella: en este caso, el fluir del tiempo»⁸⁸. Teniendo en cuenta ambas citas podemos llegar a pensar que nos

⁸⁶ Siento ser así de escueto en este tema que me parece interesantísimo, pero debido a la extensión del trabajo no puedo dedicarme a clarificarlo. Por ello pido que este breve resumen sirva para hacerse una idea de lo que quiero establecer con esta aportación.

⁸⁷ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, F.C.E., México, 2013, p. 99.

⁸⁸ OC, III, p. 1312.

encontramos ante una paradoja, sin embargo, la clave para desentrañar la supuesta paradoja la hallamos en la segunda cita: lo que se pretende intemporalizar no es el tiempo mismo, pues esto sería una forma de atemporalidad. Lo que se pretende es que la obra artística, en este caso la lírica, sea intemporal. Aunque es necesario que la lírica siga representando, al menos dando apariencia, el fluir del tiempo, «al poeta no le es dado pensar fuera del tiempo, porque piensa su propia vida que no es, fuera del tiempo, absolutamente nada»⁸⁹.

En el “Arte poética” de Juan de Mairena⁹⁰ podemos encontrar la misma idea anterior. Juan de Mairena se hace llamar *poeta del tiempo*. Pues «sostenía Mairena que la poesía es un arte temporal [...] y que la temporalidad propia de la lírica sólo podía encontrarse en sus versos»⁹¹. Lo relevante, por tener relación con la idea anterior, viene a continuación:

«Todas las artes -dice Juan de Mairena en la primera lección de su *Arte poética*- aspiran a productos permanentes, en realidad a frutos intemporales. Las llamadas artes del tiempo, como la música y la poesía, no son excepción. El poeta pretende, en efecto, que su obra trascienda de los momentos psíquicos en que es producida. Pero no olvidemos que, precisamente, es el tiempo (el tiempo vital del poeta con su propia vibración) lo que el poeta pretende intemporalizar, digámoslo con toda pompa: eternizar. El poema que no tenga muy marcado el acento temporal estará más cerca de la lógica que de la lírica»⁹².

Esto, junto con los elementos y los medios necesarios para dotar de temporalidad al poema será lo relevante. Por todo, será la *palabra esencial en el tiempo*, tiempo que tiene que fluir pero que se pretende eternizar. Esta idea se encuentra alejada de querer dotar a la poesía de una lógica que se atemporal, objetiva y homogénea, alejada del sentir.

El tiempo, por lo tanto, es lo propio de la poesía ya que en ésta se da la imposibilidad de aprehensión de la intuición, del tiempo entendido como temporalidad. Pero esto no tiene por qué permanecer impertérrito de esta manera, no tiene por qué existir este conflicto de manera permanente, al menos Antonio Machado atisba un futuro más esperanzador:

algún día –habla Mairena a sus alumnos- se trocarán los papeles entre los poetas y los filósofos. Los poetas cantarán su asombro por las grandes hazañas metafísicas, por la mayor de todas, muy especialmente, que piensa el ser fuera del tiempo, la esencia separada de la existencia [...]. Los filósofos, en cambio, irán poco a poco

⁸⁹ OC, III, p. 1803.

⁹⁰ El cual es un apartado del *Cancionero apócrifo* de Juan de Mairena.

⁹¹ OC, II, p. 697.

⁹² OC, II, p. 697. Las comillas son de la edición.

enlutando sus violas para pensar, como los poetas, en el *fugit irreparable tempus*. Y por este declive romántico llegarán a una metafísica existencialista, fundamentada en el tiempo; algo, en verdad poemático más que filosófico. Porque será el filósofo quien nos hable de angustia, la angustia esencialmente poética del ser junto a la nada [...]. Y estarán frente a frente poeta y filósofo –nunca hostiles- y trabajando cada uno en lo que el otro deja⁹³.

No solo aparecerá como relevante el tema del tiempo, sino que también será transcendental en el pensamiento de María Zambrano el intento de posibilitar la vuelta a la unión de ambas formas del conocimiento ya que, de manera irremediable, según la autora, «el pensamiento tiene que aliarse con el mundo de la poesía»⁹⁴. En un tono parecido, Juan de Mairena habla a sus alumnos de la estrecha relación entre el pensar y el decir:

a muchos asombra, señores, que, en una clase de Retórica, como es la nuestra, hablemos de tantas cosas ajenas al arte de bien decir; porque muchos –los más- piensan que este arte puede ejercitarse en el vacío del pensamiento. Si esto fuera así, tendríamos que definir la Retórica como el arte de hablar bien sin decir nada, o de hablar bien de algo, pensando en otra cosa... Esto no puede ser. Para decir bien hay que pensar bien, y para pensar bien conviene elegir temas muy esenciales, que logren por sí mismos captar nuestra atención, estimular nuestros esfuerzos, conmovernos, apasionarnos y hasta sorprendernos. Conviene, además, no distinguir demasiado entre la Retórica y la Sofística, entre la Sofística y la Filosofía, entre la Filosofía y el pensar reflexivo, a propósito de lo humano y lo divino⁹⁵.

La relación que en un principio se limitaba al pensamiento -entendido este como filosofía- y a la poesía se amplía. Ahora también entra en escena la relación del pensamiento y el decir. Esta relación será categorizada por Zambrano en *Los Bienaventurados*, y lo hará también como una relación entre el pensamiento y la poesía, ya que «si la poesía queda en banalidad e inoperancia, el pensamiento igualmente será banal e inoperante»⁹⁶. Para no ser *inoperante*, según Zambrano, la poesía tiene que aparecer como aliada del pensamiento, es decir, tiene que coger a éste -al pensamiento- y hacerlo descender hasta el sentir más arcano y original de los

⁹³JM I, p. 263.

⁹⁴ZAMBRANO, M., *Poemas*, edición de Javier Sánchez Menéndez, ediciones de la Isla de Siltolá, Sevilla, 2018, p. 23.

⁹⁵JM I, p. 123.

⁹⁶ZAMBRANO, M., *Poemas*, edición de Javier Sánchez Menéndez, ediciones de la Isla de Siltolá, Sevilla, 2018, p. 23.

ínferos de la experiencia vital de cada uno. Sólo si descendemos, o penetramos, a las entrañas es cuándo podremos acceder a la poesía. De lo contrario será inoperante⁹⁷.

En efecto, para que ambas disciplinas abandonen cualquier rastro de lo banal o de superficial que puedan tener es necesario que se abandone el camino de la lógica, principalmente por parte del pensamiento. Este, por lo tanto, tendría que plegarse más hacia la poesía, abandonar la lógica para acercarse al sentir. Un sentir que es individual, pero entendiendo individualidad como la experiencia vital de cada uno. Es decir, el pensamiento tiene que pasar a ser una herramienta de la vida. Pasar a convertirse de *razón lógica* a *razón vital*⁹⁸. Esta transformación del pensamiento puede llevarse a cabo gracias a que la poesía, la cual ha guiado al pensamiento en su sentir, es ahora operante.

Es importante remarcar la cuestión de la vida como ámbito de reflexión. Pues la experiencia de la vida es la clave para la fundamentación del conocimiento, al menos así lo encontramos en Dilthey «la vida es lo primero y está siempre presente, y las abstracciones del conocimiento son lo segundo y se refieren solo a la vida»⁹⁹. La vida, por lo tanto, es más que un hecho fundamental, es aquello donde se constituye el punto de partida de todo filosofar. En efecto, para Dilthey «la última raíz de la visión del mundo es la vida»¹⁰⁰, esto es, cualquier concepción o visión que se tenga sobre la realidad ésta siempre tendrá como génesis la propia vida. La razón vital se convierte, por lo tanto, en el punto de partida tanto de Zambrano como de Machado.

Comprender, pues, lo enigmático de la vida nos llevará también a comprender el arcano de la visión de la realidad. Aunque no podremos llevarlo a cabo en su totalidad, pues si el origen lo tenemos en la vida la realidad es gestada a partir de ella, de tal modo que solo podremos, a lo sumo, conocer la realidad de manera parcial, nunca en su totalidad. En definitiva, solo conoceremos la realidad si previamente comprendemos nuestra vida.

⁹⁷ Para una mayor ampliación ver el capítulo “La respuesta de la filosofía” en *Los bienaventurados* de María Zambrano.

⁹⁸ Introduzco esta terminología orteguiana por clarificar lo que Zambrano nos dice sobre hacer descender al pensamiento a los ínferos de la vida. La influencia de Ortega y Gasset es notable. «Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros y exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación*». ORTEGA y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, pp. 107-108.

⁹⁹ DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. de Eugenio Imaz, F.C.E, México, 1949, p. 147.

¹⁰⁰ DILTHEY, W., *Teoría de la concepción del mundo*, traducción y comentario de Julián Marías, ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1944, p. 41.

No solo encontramos esta idea en el pensador alemán, sino que, también apreciamos esta concepción en el filósofo español Ortega y Gasset. Éste reconoce a Dilthey como, al menos, su precursor: «la nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de vida. Dilthey fue uno de ellos primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella»¹⁰¹. Idea que vuelve a remarcar en *Historia como sistema*: «Dilthey, el hombre al que más debemos sobre la idea de la vida»¹⁰².

Para José Gaos en Ortega y Gasset «la razón vital es la razón dialéctica en que se capta a sí misma la realidad radical, que es la vida humana, la historia»¹⁰³. Para el propio Gaos el origen de esta razón vital se encuentra ya en las *Meditaciones del Quijote* orteguianas. Allí, al comenzar la obra, en “Lector...” nos encontramos con «el hombre rinde al máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo»¹⁰⁴. En este punto hay que tener presente dos elementos. El primero de ellos es que para Ortega y Gasset el término “circunstancia” será un concepto estructural para fundamentar la realidad de la vida. El otro elemento es que, si para Dilthey la raíz de todo era la vida y que la comprensión de ésta nos llevaría a la comprensión de la realidad, obtenemos una idea parecida en esta cita extraída de las *Meditaciones* orteguianas. Pues teniendo conciencia de nuestras circunstancias tendremos también conciencia del resto de la realidad. En Ortega y Gasset aparece un cierto rechazo hacia el vitalismo filosófico que es categórico al afirmar que «la razón es impotente para darnos la visión de la realidad que sólo la vida puede suministrar»¹⁰⁵; en esta línea encontramos el pensamiento de Dilthey. De tal modo, la propuesta orteguiana es la de la *razón vital*, esto es, la vida como razón. Con esto no se pretende desprestigiar a la razón, sino que ésta tiene que estar al servicio de la vida, lo que se pone «de relieve [es] el hecho de que la razón emerge de la vida»¹⁰⁶. Es como decir que la vida no se puede concebir como una mera irracionalidad, lo que se quiere es dotar a la vida como entidad de razón. Además, la razón tiene que cumplir con este objetivo para con la vida pues para el filósofo madrileño «la vida humana [...] es la realidad radical, en el sentido de que a ella

¹⁰¹ ORTEGA y GASSET, J., “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Obras Completas VI, Revista de Occidente*, Madrid, 1983, p. 166.

¹⁰² ORTEGA y GASSET, J., *Historia como sistema*, Gredos, Madrid, 2014, p. 214.

¹⁰³ GAOS, J., “La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas”, *Revista de Occidente*, nº 432, mayo 2017, p. 27.

¹⁰⁴ ORTEGA y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Gredos, Madrid, 2014, p. 11.

¹⁰⁵ SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2010, p. 328.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 329.

tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades [...], tienen de uno u otro modo que aparecer en ella»¹⁰⁷.

En *El tema de nuestro tiempo* es donde mejor se puede ver esta relación que establece Ortega y Gasset entre vida y razón. En un eco diltheyano nos dice el filósofo español: «el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre»¹⁰⁸, ya que este punto de vista siempre será anterior a cualquier uso de la razón, entendido esta como cultura, como categoría propia del pensamiento.

Esta idea no se queda solamente aquí, pues de la *razón vital* pasa Ortega y Gasset a la *razón histórica*, pues «*vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*»¹⁰⁹. En efecto, «la razón vital es considerada, en primer lugar, como referida al individuo humano, pero éste no vive aislado, sino en grupos humanos que se inscriben en la historia»¹¹⁰. Es el paso de considerar la vida no solo relativa a un individuo -a cualquier 'yo'-, sino que trasciende para inscribirse en una sociedad, en un nosotros. Es «el hombre, enajenado de sí mismo, [el que] se encuentra consigo mismo como realidad, como historia»¹¹¹, pues ahora el individuo tiene que enfrentarse a su pasado, al pasado de todos los hombres que se insertan en la historia donde germina toda experiencia humana individual.

En definitiva, es en esta concepción, la de *estar* en la experiencia de la vida en la que se mueve el pensador Antonio Machado. La vida será la materia primordial sobre la que circundará su pensamiento, alejándose de la fantasmagoría producida por los esquemas rígidos de los postulados lógicos. Y es que «el acto poético, según Machado, tiene que estar al servicio de la vida. La lógica eleática, el anular la subjetividad y el pensar lo existente fuera del tiempo, nunca podrá acceder a las entrañas de la vida»¹¹².

Siguiendo con la relación entre pensamiento y poesía encontraremos también dicha correlación, quizá de manera más clara incluso, en la figura de Antonio Machado. Hay varios ejemplos donde podemos ver esto. Una de las muestras, tal vez la más directa, nos dice:

Los grandes poetas son metafísicos fracasados.

¹⁰⁷ ORTEGA y GASSET, J., *Historia como sistema*, Gredos, Madrid, 2014, p. 187.

¹⁰⁸ ORTEGA y GASSET, J., *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947, p. 69.

¹⁰⁹ Ibid., p. 102. La cursiva es de la edición.

¹¹⁰ SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2010, p. 330.

¹¹¹ ORTEGA y GASSET, J., *Historia como sistema*, Gredos, Madrid, 2014, p. 222.

¹¹² SÁNCHEZ ORANTOS, A., *La poesía que piensa: a la búsqueda de Dios en María Zambrano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2017, p. 151.

Los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas¹¹³.

Machado prosigue,

el escepticismo de los poetas puede servir de estímulo a los filósofos. Los poetas, en cambio, pueden aprender de los filósofos el arte de las grandes metáforas, de esas imágenes útiles por su valor didáctico e inmortales por su valor poético. Ejemplos: *El río de Heráclito, la esfera de Parménides, la lira de Pitágoras, la caverna de Platón, la paloma de Kant, etc., etc.*

También de los filósofos pueden aprender los poetas a conocer los callejones sin salida del pensamiento, para salir –por los tejados- de esos mismos callejones; a ver, con relativa claridad la natural *aporética* de nuestra razón, su profunda irracionalidad, y a ser tolerantes y respetuosos con quienes la usan del revés¹¹⁴.

Tras esta cita extraemos una serie de implicaciones. En primer lugar, parece que nos encontramos ante una extrapolación dada entre filósofos y poetas. Unos, fracasados; otros, demasiado ególatras para hallar alguna realidad allende de sus propias ideas, de sus propias creaciones. La relación que se establece entre poetas y metafísicos (filósofos) se muestra del lado de la consecuencia de la imposibilidad de la aprehensión de aquello que trata cada una de estas disciplinas. En el primer caso, el de la poesía, tendremos como garante de esta imposibilidad a la temporalidad; la cual no se deja atrapar en la inmensidad de lo eterno. Por otro lado, tendremos a los metafísicos y la imposibilidad intrínseca de aprisionar aquellos conceptos de los que tratan, pues al no poder darse *de facto* en el mundo no queda más remedio que tener que creer en ellos de manera inmutable. Lo que unirá tanto a poetas como a metafísicos será la invención, la más pura ficción aquello que promulgan. Los primeros harán ficción al tratar la temporalidad como algo que pueda ser objetivable y permanente; los metafísicos inventarán conceptos para tratar de amoldarlos a un mundo que no quieren comprender en toda su amplitud y movimiento. Sin embargo, la ironía de Antonio Machado hará unir la verdad con la ficción, ya que

Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa¹¹⁵.

¹¹³ JM I, p. 191.

¹¹⁴ JM I, pp. 191-192.

¹¹⁵ OC, “Proverbios y cantares”, XLVI de *Nuevas Canciones*, p. 635.

Mención aparte merece, a mi parecer, la afirmación “el escepticismo de los poetas”. Este escepticismo se entiende que acontece debido a la imposibilidad taxativa por parte de los poetas de poder llegar a alcanzar algún tipo de aprehensión con miras hacia lo absoluto. La metafísica –los filósofos–, sin embargo, pecan de soberbia al pretender alcanzar –acaso alguno considera que ya ha llegado ese momento– una verdad eterna e inmutable: siguiendo de manera inevitable el modelo del pensamiento arquitectónico. Del otro lado, como todos los *viajes* teóricos realizados por Machado, encontramos como también los poetas pueden, y deben, aprender de los filósofos. Lo que les reclama a los poetas es a que aprendan a crear imágenes como hacen los filósofos. En definitiva, se les pide que intenten imitar las grandes, elocuentes e inmortales metáforas auspiciadas por multitud de filósofos a lo largo de la historia¹¹⁶. Metáforas tan preñadas de contenido que resultaría una misión titánica tratar de descifrar este contenido sin recurrir a estas imágenes. El contenido, por lo tanto, se vuelve algo inherente a la propia metáfora, se vuelve dependiente de esta imagen.

Esto es: la metáfora como una interpretación del pensamiento en el lenguaje. Este recurso literario –más propio de la poesía, a priori, que de cualquier otro ámbito de la comunicación– que nos será, paradójicamente, de suma importancia para la ampliación conceptual de la filosofía; incluso para aquella que esté fundamentada en los pilares del pensamiento lógico. Del mismo modo será otra pieza más del engranaje en esta articulación que estamos creando entre poesía y filosofía.

Seguimos con algunas consideraciones más en torno a la relación entre los poetas y los metafísicos:

se nos dirá [habla Juan de Mairena a sus alumnos] que tenemos que nuestra posición de poetas debe ser la del hombre ingenuo, que no se plantea ningún problema metafísico. Lo que estaría muy bien dicho si no fuera nuestra ingenuidad de hombres la que nos plantea constantemente estos problemas¹¹⁷.

Podemos decir, por lo tanto, que los poetas, como hombres más apegados a la existencia o, mejor, a su propia existencia vital, están más adheridos a la tierra, a las vivencias que en ellas se dan. De los filósofos podríamos decir que *no están en los problemas vitales*, sino que piensan sobre ellos. Con sus abstracciones y preponderancia en la razón y en una metodología

¹¹⁶ Que sirvan de ejemplo los vistos anteriormente.

¹¹⁷ JM, I, p. 236.

excesivamente lógica no se dejan llevar por su condición vital. Al respecto de esta forma de pensar, que recaerá sobre los poetas más que sobre los filósofos nos dice Machado que

las ideas del poeta no son categorías formales, cápsulas lógicas, sino directas intuiciones del ser que deviene, de su propio existir; son, pues, temporales, nunca elementos ácronos, puramente lógicos. El poeta profesa, más o menos conscientemente, una metafísica existencialista, en la cual el tiempo alcanza un valor absoluto. Inquietud, angustia, temores, resignación, esperanza que el poeta canta, son signos del tiempo, y al par, revelaciones del ser en la conciencia humana¹¹⁸.

Todas estas experiencias, de las que se nutren y sufren los poetas- han de darse en ellos, en su tiempo, tiempo que es finito, pues «nosotros tenemos una conciencia marcadamente temporal de nuestro existir»¹¹⁹y, que, sin mayor consideración, hace pensar en la muerte. Todo esto, como podemos apreciar son problemas de honda raíz metafísica. Tener conciencia en torno a la muerte y debido a nuestra condición de ser existentes finitos en el tiempo nos lleva irremediablemente a pensar a la figura de Martin Heidegger. No solo llegamos a pensarlo nosotros, sino que el mismo Antonio Machado ya vio la relación entre el pensador alemán y él mismo. Así, al menos, queda atestiguado en algunos pasajes de su *Juan de Mairena* del año 1937. En el capítulo LXI de dicha obra nos habla Machado por voz de Mairena comentando *Ser y Tiempo* del filósofo alemán Heidegger:

Viene Heidegger con su metafísica a buscar al hombre vulgar, antes que al estudiante de filosofía, al hombre cotidiano, y en la existencia de este *ser en el mundo (in-ser-Welt-Sein)* [sic] pretende descubrir una nota ómnibus, una vibración humana anterior a todo conocer: la inquietud existencial, el *a priori* emotivo por el cual muestra todo hombre su participación en el ser, adelantándose a toda presencia o aparición concreta que pueda pasivamente contemplar. Ahora bien, esta quietud (*Sorge*), este cuidado (*cura*) [...] que surge del fondo de la humana existencia, humilde, finita, limitada [...], esta inquietud, digo, nos aparece, ya como un temor o sobresalto que el *se* [sic] anónimo (*das Man*) aquieta, trivializándole, convirtiéndole en consuetudinario, ya transfigurado en angustia incurable, ante el infinito desamparo del hombre. Del fastidio a la angustia, pasando por la *imagen espantosa de la muerte*; tal es el *camino de perfección* que nos descubre Heidegger¹²⁰.

¹¹⁸ OC, III, p. 1803.

¹¹⁹ JM I, p. 155.

¹²⁰ JM, II, pp., 89-90.

A continuación, vuelve a incidir en la filosofía de Heidegger, aunque advierte que podemos encontrar antecedentes de esta filosofía en otros autores, como son Kierkegaard, Unamuno, incluso él mismo:

La verdad es, amigos míos, que la doctrina de Heidegger aparece -hasta la fecha al menos- algo triste [...].

Estos versos, escritos hace muchos años y recogidos en un tomo hacia 1907¹²¹, pueden tener una inequívoca interpretación heideggeriana:

Es una tarde cenicienta y mustia,
Destartalada, como el alma mía;
Y es esta vieja angustia
Que habita mi usual hipocondría
La causa de esta angustia no consigo
Ni vagamente comprender siquiera;
Pero recuerdo y, recordando, digo:
Sí, yo era niño y tú mi compañera.

La *angustia*, a la que tanto ha aludido nuestro Unamuno y, antes, Kierkegaard, aparece en estos versos [...] como un hecho psíquico de raíz, que no se quiere, ni se puede definir, más sí afirmar como una nota humana persistente, como inquietud existencial (*Sorge*), antes que verdadera angustia (*Angst*) heideggeriana, pero va a transformarse en ella. Y, en verdad, el mundo del poeta, su mundo es casi siempre materia de inquietud [...].

La angustia (*Angst*) de Heidegger aparece en el extremo límite de la existencia vulgar [...], con una visión de la totalidad de nuestro existir y una reflexión sobre su término y acabamiento: la muerte¹²².

Pero, ¿qué es lo que escribió Heidegger a este respecto?

El encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para el ser más peculiar y singularizado del “ser ahí” asciende de este mismo, es la angustia. En ésta se encuentra el “ser ahí” ante la nada de la posible imposibilidad

¹²¹ Estos versos van a pertenecer a *Soledades, Galerías. Otros poemas* (1907), nº LXXVII.

¹²² JM, II, p. 92-93.

de su existencia. La angustia se angustia *por* el “poder ser” del ente así determinado y abre así la posibilidad extrema¹²³.

Y, más adelante:

El “ser relativamente a la muerte” es en esencia angustia. El testimonio infalible, si bien “sólo” indirecto, de esto lo aporta el caracterizado “ser relativamente a la muerte” cuando convierte la angustia en cobarde temor y superando éste delata la cobardía ante la angustia¹²⁴.

En definitiva, constatamos contraponiendo las citas del español y del alemán es la importancia de la angustia en la existencia finita humana. La angustia donde se hace patente, donde se “singulariza” es ante el hecho de la muerte. Esta no se encuentra como un “ser a la mano” más en el mundo, no es un hecho sin más, sino que se trata, por el contrario, del gran límite, de la existencia en sí misma. De manera paradójica con la muerte se llega a la totalidad de la propia existencia, al tiempo que la muerte también suprime la misma. Por ello la muerte en su indeterminación también se concretiza en la *nada*, que supone esta supresión de la existencia. Las diferencias de relieve que se pueden establecer entre un autor y otro son, a este respecto dos. La primera de ellas consiste en el propio hecho de la muerte. Para Heidegger pasa a ser un acontecimiento “anónimo”, pues el valor para mismo para enfrentarnos a la muerte es que los otros también mueren. Tenemos tan solo esa experiencia indirecta de la muerte, la cual la asimilamos como un hecho para los demás, sin embargo, para uno mismo la muerte es un *ser*, pues se da produciéndose en nosotros.

En Machado, por el contrario, el acontecimiento no tiene esta característica fenomenológica, sino que la angustia es para sí, para uno mismo consigo mismo. La experiencia ajena de la muerte no le salva, en manera alguna de la angustia ante la supresión de la existencia. El motivo de esto lo encontramos en la segunda diferencia fundamental entre autores: la temporalidad. Por un lado, Heidegger es plenamente consciente del hecho de que nuestra existencia es finita: «estando en libertad para las posibilidades más peculiares, determinadas por el *fin*, es decir, comprendidas como *finitas*, evita el “ser ahí”, el peligro de desconocer, desde su comprensión finita de la existencia, las posibilidades de la existencia de otros que la rebasan»¹²⁵. A pesar de ser consciente de la finitud la propia temporalidad no parece un problema especialmente grave para él, sino que es una característica más del *Dasein*, por ello

¹²³ HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1974, p. 289.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 290.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 288.

la manera de abordarlo, como un elemento que complementa a la muerte. En Antonio Machado, sin embargo, la temporalidad, el hecho de ser -y ser conscientes- de nuestra finitud es la que verdaderamente nos angustia, pues es la categoría que hace patente a la muerte. La muerte, la angustia ante ella, no sería nada sin la angustia ante la temporalidad, la angustia ante el tiempo que atraviesa la existencia propia de cada uno. En *Mairena*, se pude captar perfectamente esto:

¿cantaría el poeta sin la angustia del tiempo, sin esa fatalidad de que las cosas no sean para nosotros, sino para Dios, todas a la par, sino dispuestas en serie y encartuchadas como balas de rifle, para dispararlas una tras otra? [...]. En cuanto nuestra vida coincide con nuestra conciencia, es el tiempo la realidad última, rebelde al conjuro de la lógica, irreductible, inevitable, fatal. Vivir es devorar tiempo¹²⁶.

De esta manera, según Machado, tanto la actitud del filósofo como la del poeta, parecen coincidir ante la experiencia de la angustia. La relación que se establece aquí entre ambas disciplinas pasa por la manera de tratar a la angustia con respecto al hecho de la muerte. Esto es, la angustia se les presenta ante el hecho mismo de la muerte, ante la temporalidad finita y consciente de cada sí, dando lugar a nuestra muerte, pues el tiempo nos devora, de la misma manera que nosotros devoramos el tiempo, hasta dar con nuestra muerte.

Todo pasa y todo queda,
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar¹²⁷.

Antes de abordar el pensamiento heideggeriano, nos encontrábamos ante la cuestión de la que hemos llamado, apoyándonos en Ortega y Gasset, *razón vital*. En la cual, para Zambrano, el pensamiento tendría que acompañar a la poesía hasta lo más profundo de nuestro ser existencial, abandonando la lógica a favor del sentir. De este modo la condición metafísica cambiaría y los poetas irían a dar en metafísicos, por lo que podríamos hablar de una metafísica más cotidiana, más mundana. Cotidiana no quiere decir vulgar o falta de interés, sino entendida como la preocupación y reflexión que tendríamos que realizar en un primer momento, que sería la relativa a nosotros mismos, a nuestro propio existir. Gracias a esta concepción de una

¹²⁶ JM, I, p. 110.

¹²⁷ OC, II, "Proverbios y cantares" XLIV en *Campos de Castilla*, p. 579.

“metafísica de la cotidianidad” traemos a colación unos versos de Miguel de Cervantes, no exentos de ironía:

*¿Cómo estáis, Rocinante, tan delgado?
Porque nunca se come, y se trabaja.
Pues, ¿qué es de la cebada y la paja?
No me deja mi amo ni un bocado.
Andá, señor, que estáis muy mal criado,
pues vuestra lengua de asno a vuestro amo ultraja.
Asno se es de la cuna a la mortaja.
¿Queréislo ver? Miradlo enamorado.
¿Es necedad amar? No es gran prudencia.
Metafísico estáis. Es que no como.
Quejaos del escudero. No es bastante.
¿Cómo me he de quejar en mi dolencia,
si el amo y escudero o mayordomo
son tan rocines como Rocinante?¹²⁸*

De la mano de María Zambrano, hemos elaborado un marco conceptual del pensamiento de Antonio Machado. Hemos trazado el camino que iba desde una relación -con pretensión de unificación- entre la filosofía y la poesía a poder seguir el camino que nos ha llevado hasta un nuevo estadio de esta relación, donde el pensamiento abandona los callejones de la arquitectónica de la razón para estar más cerca de los procedimientos poéticos. Terminando el camino con una concepción metafísica que se base no en los presupuestos clásicos, estáticos y herméticos de la filosofía clásica, sino en una filosofía en que la propia vida y existencia del ser humano sea la clara preocupación de ésta.

1.2 Poesía y filosofía

El tema de la correspondencia entre la filosofía y la poesía que aquí trato de mostrar es fundamental a la hora de entender el pensamiento machadiano y, ya que, como él mismo dejó anotado: «poesía y filosofía están unidas en sus reflexiones, son formas de conocimiento, se complementan, ambas comparten un sentido y sentimiento lírico y metafísico»¹²⁹, es un buen lugar para intentar establecer una correlación que sea clara, evidente y coherente. En estudios anteriores¹³⁰ no se le dio demasiada importancia a esta relación, quizá debido a la oscuridad que

¹²⁸ Diálogo entre Babieca y Rocinante. CERVANTES, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Parte I. Obras Completas I, Aguilar, Madrid, 2003, p. 7.

¹²⁹ GARRIDO CURIEL, F., *Antonio Machado. Apuntes de filosofía*, Universidad de Granada, 2007, p. 11.

¹³⁰ No me refiero a estudios míos, sino a estudios y trabajos de otros autores que se han ido sucediendo a lo largo de las décadas desde la muerte del propio Antonio Machado.

presenta el engranaje apócrifo machadiano o, tal vez, debido a que el pensamiento – plasmado igualmente en boca de sus apócrifos - era algo novedoso, incluso me aventuraré a decir que adelantado para su tiempo. Es posible que, la comprensión venida de estudios posteriores, tanto de la vida como del pensamiento del poeta sevillano, haya hecho que esta visión en perspectiva nos abra –si acaso alguna vez estuvo cerrada- la penetración de sus planteamientos apócrifos, aquellos que son los netamente más filosóficos. La fuerza y la importancia de su obra poética invisibiliza en las más de las ocasiones su obra en prosa, siendo una suerte de agujero negro que devora todo lo que cae en sus márgenes. Además, se considera este periodo –el prosístico- como el del último Machado, un periodo de decadencia. Sin embargo, esto bien puede responder a dos motivos: el primero de ellos es una falta voluntaria y consciente de atención a la relevancia de sus escritos en prosa; el segundo motivo caería del lado de la falta de comprensión que estos escritos hayan suscitados en aquellas pocas personas que se hayan atrevido enfrentarse a ellos. Caso paradigmático a este propósito es el del también poeta Luis Cernuda, este realiza una crítica bastante severa al respecto de *Nuevas Canciones* y, en especial, de los escritos machadianos posteriores:

poemas formalistas [...] son de escaso interés, y composiciones breves cada vez más inspiradas en lo folklórico [...]. No sé hasta qué punto debemos culpar a la manía folklórica de extinguir los dones poéticos de Machado; pero sea por influencia nociva de lo «popular», sea por el agotamiento de sus facultades líricas, los poemas que ahora escribe son de valor poético inferior. El poeta se habría acabado antes que el escritor, pues entonces es cuando compone las notas contenidas en *De un cancionero apócrifo y Juan de Mairena*¹³¹.

En el apartado anterior, mencionábamos, al respecto del alma en borrador machadiana que se introducía un nuevo elemento a la cuestión de su pensamiento, a saber: el lenguaje. Pues son las palabras los materiales con los que trabaja el poeta. Y es aquí, donde se nos va a revelar una unión fundamental entre la filosofía y la poesía.

En efecto, el poeta con lo que trabaja, su material es la palabra. El poeta se encuentra, empero, con un problema exclusivo que no presentan las otras artes, mucho menos las que son plásticas, y es que «la palabra no es materia bruta»¹³². Por este motivo nos dirá que «toda poesía es, en cierto modo, un palimpsesto»¹³³. Término muy acertado teniendo en cuenta el carácter

¹³¹ CERNUDA, L., *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Renacimiento, Sevilla, 2019, p. 127.

¹³² OC, III, p. 1314.

¹³³ OC, III, p. 1314.

folclórico que es clave en la consideración cultural machadiana. En efecto, la poesía no puede surgir de la nada, sino que la propia palabra con la que el poeta forja su arte ya se ha dado previamente. La palabra no es virginal, sino que se le presenta al modulador de la misma como algo inscrito previamente. El poeta, a lo sumo, podrá otorgarle una nueva significación o modificar la categorización de estas palabras ya vividas.

Lo que caracteriza a la poesía, aquello que lo hace distinto a las demás artes es precisamente el material con la que esta trabaja. Las demás artes, incluida, aunque de manera algo más transversal la música, utilizan materiales externos, como pueden ser el mármol, el bronce o los propios sonidos. Sin embargo, con la poesía ocurre algo distinto, pues la propia palabra no podría ser considerada como algo externo; más bien al contrario: algo interno. La palabra empleada por el poeta es, por lo pronto, algo del espíritu, de su propio espíritu. Todo ello sin olvidar lo que ya se ha destacado más arriba, que la palabra nunca puede ser pura, bruta, pues siempre es un legado de la cultura popular. En palabras de Machado: «al poeta le es dado su material [...]. Las palabras, a diferencia de las piedras, maderas o metales, son ya por sí mismas significaciones humanas, a las cuales da el poeta, necesariamente, otra significación»¹³⁴.

Esta no es la única reticencia que se le presenta al poeta al trabajar con la palabra. Existe otra parte negativa, la cual podemos entenderla como relacionada con la anterior. «La palabra es valor de cambio, convencional, moneda de curso; el poeta hace de ella medio de expresión, valor único de lo individual; necesita convertir la moneda en joya»¹³⁵. Esto es, el poeta -entendido este también como artista- realiza una acción contraria a la que puede realizar un escultor o un orfebre. El poeta recoge algo ya en uso, con un valor y tiene que transformarlo en cosa distinta a aquella que le es legada. El poeta tiene que darle una significación nueva. No solo tiene que darle una significación nueva, sino que, además, esta significación tiene que ser original en tanto que material surgido del poeta: la palabra poética tiene un valor que no alcanza a tener la palabra ordinaria. Aquella palabra, o conjunto de las mismas, a pasar por el poeta adquiere una significación, valor y alcance completamente nuevos. Por ello mismo, la palabra proferida por el poeta tiene una reminiscencia que el pueblo llega a reconocer, incluso puede llegar a sentirla como suya, pero el enigma que envuelve a la palabra poética es la verdadera creación del artista.

¹³⁴ OC, III, p. 1315.

¹³⁵ OC, III, p. 1315.

Realiza Machado, a continuación, una nueva sentencia, una nueva cuestión a partir de este material con el que trabaja la lírica, la cual puede estar más emparentada con el ámbito filosófico. Y es que la poesía trabaja con palabras, pero no trabaja de manera directa con ellas, es decir, tiene que, de una manera u otra, transformarlas. Pues el material de la palabra no es el sonido de dicha palabra, sino la significación de esta; «aquellas significaciones del humano que la palabra [...], pretende objetivar»¹³⁶. Es relevante aludir a que estas reflexiones son realizadas en el año de 1924. Cierta tiempo después de haber realizado un viraje de su estética -lo que también implica un cambio gnoseológico- desde el subjetivismo hacia posiciones más objetivistas, donde ya no solo tiene cabida el yo¹³⁷. Sin embargo, lo verdaderamente importante es la pretensión de objetividad de la significación de la palabra, el convertirla en universalidad, tal como ha pretendido hacer la filosofía desde sus primeros albores.

En palabras de Ortega y Gasset «al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que por el contrario le interesa la totalidad de cuanto hay y consecuentemente de cada cosa»¹³⁸. Pues el problema al que se enfrenta el filósofo es un problema completo, absoluto, sin fisuras ni límites. El Universo -como lo denomina Ortega y Gasset- es el campo de investigación del filósofo. Es por este motivo que el objeto cognoscitivo del filósofo no se pueda determinar en un aspecto más cercado, pues todo cae de ser susceptible para la investigación filosófica. De esta manera es cuando tiene sentido hablar de la objetividad y la universalidad de la filosofía.

Incluso podríamos llegar a concernir una cuestión más en la relación entre la filosofía y la poesía: la claridad. La claridad entendida como lo luminoso, como aquello que aparta a las sombras. En este contexto considero que tienen una estrecha relación tanto la poesía como la filosofía. Si tomamos como ejemplo la poesía española nos encontramos con multitud de casos que nos sirven de paradigma para esta cuestión. Ejemplos como el de García Lorca, Gil de Biedma, Ángel González o, por supuesto, el propio Antonio Machado acreditan esta mirada clarividente de la poesía. Al enfrentarnos a sus poemas, siempre habría que exceptuar casos concretos, nos encontramos con que el lector parece de alguna manera saber lo que el propio poeta está exponiendo. No me refiero al hecho del tópico literario, si no de lo inteligible del poema. En efecto, parece que entendemos perfectamente aquello que nos dice, aunque en la mayoría de los casos los poemas requieran de una mayor profundidad y análisis. Pero es en esa

¹³⁶ OC, III, p. 1315.

¹³⁷ Esto se verá mejor y más ampliado en el capítulo 3: “La sentimentalidad como estética”.

¹³⁸ ORTEGA y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, Gredos, Madrid, 2014, p. 127.

primera lectura con la que logramos congraciarnos con el autor, y viceversa, es donde el autor logra conectar con el lector. Aunque el poeta transforme la palabra, a pesar de su inmersión en la significación de las mismas, el lector parece reconocer con cierta claridad aquello a lo que se refiere.

Caso similar nos encontramos con la filosofía. En la propia filosofía, al igual que ocurre con su homóloga la poesía, también encontramos casos donde la luminosidad, la pretendida claridad no se da. Sin embargo, en muchos de los casos y recordando que la «claridad es la cortesía del filósofo»¹³⁹ nos encontramos de nueva ante esa clave inteligible a la hora de enfrentarnos a un texto filosófico. El filósofo parece siempre tener en mente las preguntas que los demás seres humanos tienen en la suya, a fin de cuentas, por supuesto, no deja de ser un ser humano más. El filósofo sería aquel ser humano que mejor ve y enfoca la pregunta y, por lo demás, realiza un análisis más conciso y meticuloso de su respuesta. Es por ello que al adentrarnos en un texto donde el filósofo sea cortés pareciera que entendemos aquello que nos quiere decir, aunque en el mayor de los casos ocurra lo mismo que con la cuestión poética y tan sólo sea a nivel de superficie.

Con todo, un aspecto relevante para llegar a entender mejor esta relación existente en Antonio Machado entre la poesía y la filosofía se encuentra en sus reflexiones acerca de la poética. Estas reflexiones serán el intento de penetración intelectual, es decir, donde va a tratar de posarse el pensamiento de Machado en torno a la poesía.

A pesar de que se volverá a insistir en este aspecto nos encontramos con la terminología de “metafísica de poeta”, la cual volverá a tratarse en el *Cancionero apócrifo de Juan de Mairena*. Aun así, expondremos ahora brevemente las ideas más significativas que encontramos al respecto de la “metafísica de poeta”. En la breve nota donde por vez primera aparece esta concepción nos dice: «todo poeta debe crearse una metafísica que no necesita exponer, sino que ha de hallarse implícita en su obra»¹⁴⁰. La importancia es capital. Ya desde el comienzo deja bien a las claras su postura, a saber: la metafísica se presenta como *conditio sine qua non* para el poeta, pues todo poeta tiene que tener alguna. Esto es, la metafísica es necesaria para que todo poeta haga *poesía*. Poesía entendida como lo propio del crear humano, como la expresión del pensamiento hondo y profundo. De ahí, la segunda parte de la cita donde nos encontramos con que al poeta no le hace falta en modo alguno la exposición de su propia metafísica. Es decir,

¹³⁹ Ibid., p. 94.

¹⁴⁰ OC, III, p. 1259.

no le es necesario ningún sistema ni ningún tratado que dé cuenta de aquello que el poeta en sus propias creaciones líricas está exponiendo, pues esta metafísica ha de “hallarse implícita”, es decir, tiene que darse dentro de sus creaciones, sin necesidad de acudir a una explicación exterior. Mas aún, vemos como en Machado la metafísica cambiará con respecto a su canónica terminología, al menos en la parte que afecta al poeta, pues «esta metafísica no ha de ser necesariamente la que expresa el fondo de su pensamiento, como pensador, como filósofo [...], sino aquella que cuadre a su poesía»¹⁴¹. La importancia, por lo tanto, no recae en el saber especulativo, en la abstracción del pensamiento tan propia de la concepción metafísica tradicional, sino que de lo que se trata es de una fundamentación que vaya en coherencia con la obra del autor. Como una suerte de red fluvial que sea capaz de llevarnos hasta el inmenso mar poético del autor.

Hay, además, otra consideración a tener en cuenta dentro de esta cita. Una consideración que, a pesar de poner en relación a la filosofía y a la poesía, también las distingue, poniendo a cada una dentro del mismo plano, pero en posiciones distintas. Para Machado la propia esencia del pensamiento especulativo le impide realizar la salida de la antinomia. Esto es debido, según el autor a que «en sana filosofía no hay derecho a postular ni la homogeneidad ni la heterogeneidad del ser, sino que se impone el reconocimiento de la antinomia kantiana»¹⁴².

Esto es, la imposibilidad de declinarse por una u otra opción, pues el ámbito de la lógica impide que, a nivel especulativo, podamos dar cuenta de uno y no de otro. En este aspecto considera Antonio Machado que la poesía, el poeta, con su pensamiento particular alejado de la especulación filosófica, se encuentra por delante del filósofo, al menos, podrá decantarse por una u otra vía. «El poeta, cuyo pensar es más hondo que el del mero filósofo especulativo, no puede ver en lo que lógicamente es pura antinomia»; por ello mismo «comprende que, por debajo de la antinomia lógica, el corazón ha tomado su partido. Una vez que esto sabe, le es lícito elegir la tesis o la antítesis, según que una u otra convenga o no con su orientación cordial, para hacer de la elegida el postulado de su metafísica»¹⁴³.

Es ahora, al final de la exposición machadiana donde encontramos la fundamentación a la “metafísica del poeta”. El poeta se aleja de los postulados de la lógica, pues estos solos nos pueden llevar a callejones sin salida, a las puras antinomias. Sin embargo, el poeta ante un dilema se tendrá que inclinar, no ya por resultado especulativo, sino por el resultado de una

¹⁴¹ OC, III, p. 1259.

¹⁴² OC, III, p. 1259.

¹⁴³ OC, III, p. 1259.

intuición, por la tesis o la antítesis -seguimos al autor en esta terminología- de una determinada cuestión. No se aspira ya a abarcar lo Absoluto por el pensamiento metafísico, ni tan siquiera se arriesgará, pretenderá, conocer el Todo, sino que renunciará a una de las dos partes e intentará la conquista de la parte no suprimida por la lógico-especulativa antinomia. De ahí que el pensamiento poético, sea más hondo, pues puede penetrar más en aquel momento en que se centra, rechazando al resto. Sin embargo, “la metafísica de poeta” será más sesgada que la metafísica filosófica, aunque esto no suponga ningún motivo de lamento por parte de Machado.

Esta no será la única vez que dejó por escrito su preocupación entorno a la cuestión de lo poético. El planteamiento y desarrollo que irán tomando las reflexiones machadianas no tienen necesariamente que ser continuistas con lo anterior, aunque sí podemos llegar a ver un hilo conductor entre ellas. Encontramos una reminiscencia con respecto a lo anterior en el siguiente texto: «lo inmediato psíquico, la intuición, cuya expresión tienta al poeta lírico de todos los tiempos, es algo, ciertamente singular, que vaga, azorado mientras no encuentre un cuadro lógico en nuestro espíritu donde inscribirse»¹⁴⁴. Seguimos contando con la intuición, donde aquí siguiendo a H. Bergson, lo denomina como lo “inmediato psíquico”, lo que continúa siendo la parte esencia de la metafísica del poeta, sin embargo, vemos como su propia teoría va creciendo e independizándose de la propuesta bergsiniana. Ahora introduce el elemento de la imagen poética, de la cual dirá que esta «imagen genérica tiene un valor estético, por el mero hecho de ser una imagen, su aspecto lógico, de definición abreviada, no es un obstáculo para que hable a nuestro sentir»¹⁴⁵.

¿Qué es aquello que introduce nuevo? Se trata de una necesidad de la que requiere la poesía, lo que aquí cae bajo la denominación de “cuadro lógico”. La estructuración o esquematización que tiene que ser genérica, es decir, compartida por otros para que la imagen que es creada por el poeta pase también a ser de todos, a ser genérica y no quedarse en un recurso privado, donde solo tenga cabida el entendimiento único y personal de dicha imagen. Esto ocurre y se da de una manera más perfecta en las metáforas. En ellas las imágenes creadas por los poetas, e incluso en algunos casos por los filósofos, pasan a ser objetivables, universalizables; al compartir una simbología tanto del mundo como del lenguaje podemos introducir dichas imágenes en nuestro “cuadro lógico” para así comprender mejor aquello que se nos pretende transmitir. De esta manera se configura un nuevo eslabón donde vuelven a aparecer unidos tanto el ámbito de la filosofía como el de la poesía. Por un lado, no podemos

¹⁴⁴ OC, III, p. 1279.

¹⁴⁵ OC, III, p. 1278-1279.

escapar de un pensamiento que sea lógico, que tenga una estructura que en cierta medida sea inamovible además de compartida; de otro lado, tenemos la vía de escape que nos proporciona la intuición con respecto a esa estructura lógica que, sin embargo, para que pueda llegar a ser genérica necesita de esquematización lógica. Aunque pueda dar lugar a confusiones y a pensar en contradicciones, esto se produce por la forma que tiene la mente de trabajar, la cual *necesita* de procesos lógicos. Lo que no quiere decir, por su parte, que únicamente la lógica sea la vía para comprender la realidad.

Como se puede ver, en Machado, se produce un acontecimiento casi único, pues va a representar la unión, al menos a mi parecer y como argumentaré a lo largo del trabajo, de la filosofía y de la poesía. Recoge lo que a cada una de ellas le es más íntimo y esencial entrelazándolas, erigiendo de este modo una acción filosófico-poética antaño desaparecida. Con esto último me refiero al hecho puesto de manifiesto ya visto en Platón, a saber: la escisión producida en el hombre entre el pensamiento y la poesía, quedando esta última defenestrada a favor del pensamiento selectivo de corte filosófico. A pesar de lo dicho en Platón observamos una contradicción manifiesta. Pues él en sus ya inmortales diálogos nos ofrece, en la mayoría de las veces, una imagen plástica, a modo de alegoría, de lo que quiere explicar. Es decir, nos presenta una metáfora, o un ejemplo de corte ilustrativo, de aquello que nos quiere explicar. Por lo que cae dentro del ámbito de la poesía, es decir, de la actividad en cuanto que poética. Pues, las metáforas son, posiblemente, el uso más recurrente empleado por la poesía para penetrar en las conciencias ajenas.

Por otro lado, los dos ámbitos representan las dos caras que se pueden mostrar en cuanto a la esencia. La filosofía mostrará lo más arcano de la cuestión, una suerte de penetración de la realidad. Por otro lado, nos encontramos con la poesía. Ésta se centra más, está más próxima, a lo inmanente, a las apariencias. Sin desmerecer en ningún momento, como aquí trataremos de revelar, su incesante penetración en lo esencial. De tal manera que veremos cómo en la poesía esencial de la que nos va a hablar Machado penetraremos en lo esencial de la experiencia vital. Por lo tanto, podríamos decir que mientras una prima aquello que se encuentra “más allá”, la otra resaltará lo que se encuentra “más acá”. Estos dos caracteres son los que pretendo reunir bajo la imponente figura del poeta sevillano.

Entre las acepciones que podemos utilizar para nombrar a don Antonio hay una que parece repetirse con más asiduidad y es, como ya he señalado, la de pensador. En una obra reciente, de mayo de 2019, José Martínez Hernández ya nos adelanta desde el título: *Antonio Machado, un*

*pensador poético*¹⁴⁶, esta misma idea de Machado como pensador también aparece en María Zambrano, cuando afirma

un pensamiento, pues, dotado de vida propia que hace del hombre donde habita antes que un filósofo o un sabio o un poeta explícito, un pensador o meditador; un ser pensante a toda hora, hasta en sueños; y, precisamente, en sueños es como se ve Antonio Machado, arquetipo de esta especie de seres pensantes¹⁴⁷.

Por este mismo motivo María Zambrano también llegó a definirse ella misma como pensadora, por encima de las etiquetas de filósofo o poeta. Es interesante atender a las palabras de J. Gaos sobre qué es eso de “pensamiento”, para así poder comprender mejor el motivo de esta etiqueta autoimpuesta por la pensadora malagueña:

el “pensamiento” es aquel pensamiento que no tiene por *fondo* los *objetos sistemáticos y trascendentes* de la filosofía, sino *inmanentes*, humanos, que por la propia naturaleza de sus cosas, históricas, éstas, no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas *de circunstancias*, es decir, de las de lugar y tiempo más inmediatas, y, por lo mismo, como problemas de resolución urgente; pero que usa como *formas* los *métodos* y el *estilo* de la filosofía o de la ciencia; o que no tiene aquellos objetos, sino los indicados, ni usa estos métodos y estilo, pero que *idea se expresa* en *formas*, orales y escritas, *literarias -género y estilo*, no usadas, al menos en la misma, por aquel primer pensamiento. Al “pensamiento” se le considera frecuentemente por ello como literatura¹⁴⁸.

Por lo que podemos entender que para ella calificar a alguien con este término era más trascendente que limitarlo a unas etiquetas que, de una manera u otra, revierten en unos horizontes concretos y sin posibilidad de apertura. Machado es esto, un pensador sin unos horizontes definidos; un pensador que sorteas las etiquetas y va allá donde su pensamiento le lleve. Si Cicerón dijo aquello de que «Sócrates fue el primero que hizo descender la filosofía del cielo»¹⁴⁹, yo añado que Machado sacó la filosofía de lo académico y la dio al pueblo.

¹⁴⁶ MARTÍNEZ, HERNÁNDEZ, J., *Antonio Machado, un pensador poético. Meditaciones del Juan de Mairena*, Almuzara, Sevilla, 2019.

¹⁴⁷ ZAMBRANO, M., “Un pensador” en *Cuadernos para el diálogo*, noviembre de 1975, XLIX, p. 64.

¹⁴⁸ GAOS, J., *El pensamiento iberoamericano*, p. 27, citado en NOVELLA SUÁREZ J., *La aventura del pensamiento español*, Sínderesis, Madrid, 2021, p. 140.

¹⁴⁹ CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, Gredos, Madrid, 2005, p. 393.

2. FASCINADOS POR EL ESPACIO Y ATRAÍDOS POR EL TIEMPO

Uno de los motivos por los que las ideas en torno a la filosofía de Antonio Machado han de tomarse con más seriedad de cómo se han tratado en una tradición española que parece haber olvidado a los intelectuales de su pasado más reciente, reside en el hecho irrefutable de que Machado conocía, al menos, la tradición filosófica que se enseñaba y circulaba en la España del primer tercio del siglo XX. Así como también tenía conciencia, por su formación filosófica, de las corrientes de pensamiento de Europa, tanto las tradiciones como aquellas líneas de pensamiento coetáneas a él. Así, queda atestiguado por una carta fechada en el 22 de junio de 1932 escrita a Federico de Onís:

mis estudios de Filosofía, en Madrid, han sido muy tardíos (1915-17). Cursé como alumno libre la sección de Filosofía, siendo ya profesor, en la Universidad Central. La necesidad de un título académico fue, en verdad, el pretexto para consagrar unos cuantos años a una afición de toda mi vida¹.

En una carta fechada en 1919 en Baeza a Ortega y Gasset a este respecto le confiesa,

he leído algo de los grandes filósofos -con excepción de Aristóteles- aunque desordenadamente, pero con afición desinteresada. Ninguno me agradó tanto como Kant, cuya *Crítica de la razón pura* he releído varias veces con creciente interés².

En el *Proyecto de un Discurso* para el ingreso en la Real Academia de la Lengua, deja esto en claro:

estudié el griego con amor, por ansia de leer a Platón, pero tardíamente y, tal vez por ello, con escaso aprovechamiento. Pobres son mis letras en suma, pues, aunque he leído mucho, mi memoria es débil y he retenido poco. Si algo estudié con ahínco fue más de filosofía que de amena literatura. Y confesaros he que con excepción de algunos poetas, las bellas letras nunca me apasionaron³.

A raíz de estos testimonios vemos como la filosofía estuvo presente a lo largo de su vida. Considero, además, que es necesario prestar atención al hecho de la utilización del término empleado por él: “afición”, entendido como persona que es amante de algo. Quizá, éste sea el

¹ PDD, p. 726.

² PDD, p. 437.

³ OC, III, pp. 1778-1779.

motivo por el que toda su filosofía no la presenta él de manera personal, sino que lo va a realizar a través de una tradición fingida, simulada, en las figuras de sus dos grandes apócrifos: Abel Martín y del discípulo de éste, Juan de Mairena.

Esta afición y devoción por la filosofía, por lo que hemos visto, parece más que obvia. Sin embargo, creo necesario situar a Machado en un contexto filosófico concreto. Quisiera posicionarlo como una superación de las teorías del conocimiento de dos de los autores que formaron parte de su propia fundamentación gnoseológica. La influencia de estos dos autores, Kant y Bergson, va a destacar por encima de todos los demás. Advertir que tal vez uno de ellos haya pasado más inadvertido cuando se habla de las influencias recibidas por parte de Antonio Machado. Como afirma Nuria Morgado «la mayoría de los críticos que han estudiado el pensamiento filosófico de Antonio Machado han destacado la influencia de Henri Bergson, pero poco se ha escrito sobre el papel que juega Immanuel Kant»⁴.

Será sobre la base de la teoría del conocimiento de estos autores sobre la que cimentará Machado la suya, pues «las preocupaciones filosóficas, o metafísicas, de Antonio Machado giran en torno a temas universales y cuestiones del hombre. El problema sobre el conocimiento es una inquietud primordial en el pensamiento de Antonio Machado»⁵. Una teoría del conocimiento que, aun siendo inevitable la herencia tanto del filósofo prusiano, como del francés, creará una teoría suya y original. Ésta se irá mostrando a colación de la exposición que sobre el conocimiento de cada uno de los autores vayamos viendo.

Teniendo muy presentes estas consideraciones vamos a tratar de mostrar como el problema del conocimiento va a aparecer de manera más acuciante y va a tener más continuidad en los escritos más tempranos de Machado, como son *Los Complementarios* y *De un Cancionero apócrifo*. Aquél entendido como una especie de diario, como una ruta intelectual escrito entre 1912 y 1926; el *Cancionero* aparece expuesto por boca de su primer gran apócrifo: Abel Martín. *De un Cancionero apócrifo* se publicaría por vez primera en *Revista de Occidente* en 1926, aunque bajo el título: *Cancionero apócrifo*; reformulado al actual título en 1928.

En su *Juan de Mairena*, así como en algunas composiciones poéticas, también encontraremos pasajes referidos a esta preocupación en torno al problema del conocimiento.

⁴ Morgado, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p. 311. A este respecto añadir que recientemente (2022) Visor Libros ha publicado *Antonio Machado y Kant*, de Juan Antonio Sánchez, donde se aprecia de manera magnífica la influencia del pensador alemán sobre Antonio Machado.

⁵ *Ibid.*, p. 313.

Este tema, el del conocimiento, aparecerá, como tantos otros, como una constante a lo largo de su obra. Es decir, el “problema” del conocimiento no aparecerá en un momento preciso y concreto en el pensamiento machadiano, sino que, más bien, es visto por éste como uno de los grandes escollos a salvar dentro de la filosofía. Una cuestión de la máxima gravedad a tener en consideración.

2.1 El esquilador de las aves altaneras

Es importante comenzar este apartado con una disertación acerca de cómo trata el problema del conocimiento el filósofo alemán Immanuel Kant. Esto responde a dos motivos. El primero de ellos es atender a un sentido puramente cronológico. El segundo, estriba en que nuestro poeta, que fue conocedor de la teoría kantiana; lo que «sorprende [es] que la primera vez que Machado escribe acerca de Kant sea para rechazarlo y para polemizar con él» ya que «da la sensación de que la finalidad principal del poeta es criticar uno de los fundamentos de la teoría kantiana: el carácter apriorístico de las intuiciones puras tiempo y espacio»⁶. Este intento de refutación será fundamental en el recorrido de este capítulo.

El interés que profesa nuestro pensador hacia Kant no queda únicamente en leer a un autor, sino que va más allá, buscando materiales bibliográficos que le ayuden a una mejor comprensión del mismo como «el libro de Morente, recientemente publicado, y algunas páginas de Cassirer y Natorp me han dado alguna luz para una comprensión relativamente clara de la obra de Kant en sus líneas generales»⁷. Todo esto debido a que existe la posibilidad de que tras terminar la licenciatura en filosofía como alumno libre⁸ se encontrara todavía ávido de profundizar más en aquellos estudios, por lo que decidió «hacer esas cuatro asignaturas del Doctorado entre las cuales se encuentra la Metafísica»⁹. No nos debe extrañar, por lo tanto, la influencia que tuvo Kant en el pensamiento de Machado, más aún en lo concerniente a la concepción metafísica de aquél, que termina revirtiendo en una suerte de análisis en torno al problema del conocimiento como epistemología, donde se apuesta por una preferencia del

⁶ SÁNCHEZ, J., A., *Antonio Machado y Kant*, Visor Libros, Madrid, 2022, p. 74.

⁷ OC., III, p., 1605. Este libro de García Morente es el de *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, aparecido en el año de 1917.

⁸ «Su título de licenciado se expedirá el 7 de diciembre de 1918». GIBSON, I., *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*, Santillana, Madrid, 2007, p. 373. Aunque en una nota aparecida en PDD a tenor de una carta dirigida a Julio Cejador y Fracua, se nos dice: «Antonio Machado obtuvo el título de licenciado en Filosofía y Letras el 3 de diciembre de 1918», p. 422.

⁹ OC, III, p., 1604.

sujeto que conoce ante una realidad que nos circunda. Para conocer esta realidad hay que conocer el valor que el sujeto otorga al mundo.

No es este el único elogio que proferirá Machado sobre Kant, sino que en la nota marcada como 23r de *Los Complementarios* declama que

fue Kant el último filósofo de gran estilo. Para encontrarle su igual es preciso recordar a Platón [...]. Pero la vuelta a Kant¹⁰ no puede ser la resurrección de un sistema, sino de un método de severo pensar sobre el estado actual del conocimiento¹¹.

Es decir, ya entrado en el siglo XX y tras la refutación -superación o reformulación- de la teoría kantiana ya no se puede volver a una vuelta plena al kantismo. Más bien, de lo que se trata es de realizar un análisis bajo el método kantiano, esto es, mediante un criticismo y no seguir apostando por una filosofía especulativo de marcado carácter lógico que no consigue dar cuenta de la realidad. En Kant, en su método, está la clave para analizar y realzar la teoría actual del conocimiento. Al menos esta es la idea que tiene Machado en la cabeza, pues no encuentra en ningún otro autor contemporáneo una metafísica capaz de dar cuenta de la realidad mejor que la metafísica kantiana.

Sobre esta interpretación machadiana del camino de vuelta desde Kant hasta Platón nos encontramos en los “Proverbios y cantares” de *Campos de Castilla* un poema que trata esta cuestión

Dicen que el ave divina
trocada en pobre gallina,
por obra de las tijeras
de aquel sabio profesor
(fue Kant un esquilador
de las aves altaneras;
toda su filosofía,
un *sport* de cetrería),
dicen que quiere saltar las tapias del corralón,
y volar
otra vez, hacia Platón.
¡Hurra! ¡Sea!
¡Feliz será quien lo vea!¹²

¹⁰ Este precisamente, sería el lema de los neokantianos: *Zurück zu Kant*.

¹¹ OC, III, p., 1183-1184.

¹² OC, II, p., 578. Dentro de los “Proverbios y cantares” en *Campos de Castilla* es el número XXXIX.

En este poema, al contrario de lo que pueda parecer, se ve una manifiesta alabanza hacia la labor que Kant llevó a cabo mediante su método crítico, tal método se puede encontrar en la *Crítica de la razón pura*, donde Kant pretende establecer los límites del conocimiento humano. Una de las claves la encontraríamos en la distinción kantiana entre el pensar y el conocer, en esta diferencia fundamental se encuentra la naturaleza del conocimiento en Kant, ya que, aunque no podemos llegar a conocer las cosas en sí mismas, sí podemos, al menos, pensarlas. Para ver la distinción entre ambos conceptos vamos a detenernos en esta nota a pie de página de la *Crítica de la razón pura*:

el *conocimiento* de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea a priori, mediante la razón. Puedo, en cambio, *pensar* lo que quiera, siempre que no me contradiga, es decir, siempre que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque no pueda responder de si, en el conjunto de todas las posibilidades, le corresponde o no a un objeto. Para conferir validez objetiva (posibilidad real, pues la anterior era simplemente lógica) a este concepto, se requiere algo más. Ahora bien, este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico¹³.

Aunque el poema anterior se nos presente en tono irónico, la ironía no recaería sobre el pensador de Königsberg, sino sobre Platón. En el poema el “ave divina” -ave que zoológicamente no es relevante para la comprensión del poema- volverá a no ser más que una gallina. Esta “ave divina” sería la metafísica especulativa, una metafísica que en su mayor parte del tiempo estuvo orientada en los asuntos teológicos y dogmáticos. No es necesario, empero, que esta sea la significación del adjetivo “divina” que se le otorga a la misteriosa ave. Otra concepción, y es la que considero válida, es que la filosofía era considerada como una disciplina irrefutable, sumamente dogmática. Se consideraba como el gran método para la explicación de toda la realidad. Sin embargo, el paso de los siglos cambió el orden jerárquico con respecto al conocimiento de la realidad. Las ciencias con base matemática comenzaron a ostentar el lugar donde antaño había estado la filosofía. La ciencia newtoniana pasa a ser, para Kant, la nueva valedora y poseedora de la verdad. Kant, como afirma en el “Prólogo” a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, abandonará la metafísica especulativa a favor de una nueva metafísica. Una metafísica que esté basada en los mismos presupuestos que hace que la ciencia

¹³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, ed. Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014, nota a pie de página nº 23, perteneciente a BXXVII, p. 24.

haya avanzado tanto, es decir, tratara de hacer de la metafísica una ciencia. Al menos en lo que a sus principios se refiere. Este será el “*sport de cetrería*” que realizará Kant. De tal modo que, a partir de la filosofía kantiana, la filosofía y su proceder cambiaron para siempre.

El problema lo vamos a encontrar a partir del verso noveno hacia adelante, cuando Machado afirma que Kant pretende volver a Platón. Es en estos versos donde atendemos a la ironía antes mencionada. Kant ha cortado las alas a las pretensiones metafísicas. Sin embargo, no podemos considerar un abandono de Kant para retroceder de nuevo a Platón. Pues la metafísica platónica, es una metafísica ingenua, una metafísica donde no existe un método planificado para la investigación como sí lo es la kantiana. No tendría sentido considerar que Kant querría regresar de nuevo a los postulados platónicos ya que la teoría del conocimiento que plantea el alemán en la *Crítica de la razón pura* no se centra en aquello que sería lo puramente abstracto -el noúmeno-, sino en el sujeto. Es el sujeto el que obtiene desde la experiencia los elementos indispensables para el conocimiento, conocimiento que solo podemos obtener del fenómeno, esto es, solo hay conocimiento de los fenómenos. Nada parece más alejado de los postulados platónicos.

Para Nuria Morgado aquello que Machado recoge de Kant para introducirlo en su propia concepción acerca de la problemática del conocimiento, lo podemos encontrar en los términos kantianos de “intuición” y “concepto”, pues «según afirma la metafísica kantiana [...] los elementos de todo conocimiento lo constituyen la intuición y los conceptos»¹⁴.

Comencemos por el primer elemento de la conjunción anterior, esto es: la intuición. Es a lo largo de la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura* donde Kant desarrolla dicho término. Las intuiciones, en Kant, son las facultades de la sensibilidad. Esta sensibilidad va a ser una de las fuentes del conocimiento para el autor alemán. La otra fuente del conocimiento sería el entendimiento. Las intuiciones, como elementos de la sensibilidad, se pueden clasificar en dos tipos: las *intuiciones empíricas* y las *intuiciones puras*. Sobre las primeras Kant nos aclara que «la intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de *empírica*»¹⁵, esto es, las que contienen algún tipo de sensación que viene dada por nosotros, por nuestra experiencia. De esto sigue que cualquier objeto que es capaz de producir un efecto sobre la sensibilidad –que es la capacidad que poseemos de recibir las sensaciones que nos proporciona un objeto- surge una sensación. Esto daría como resultado el

¹⁴ MORGADO, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p. 314.

¹⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op., cit., B 34, p. 61. La cursiva es de la edición.

fenómeno kantiano que es «el objeto indeterminado de una intuición empírica»¹⁶. Del otro, tenemos las *intuiciones puras*. Éstas se definen por oposición a las empíricas, por lo que carecen de contenido de sensación. Al menos así nos la presenta el propio autor: «a las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo *puras*»¹⁷. Estas *intuiciones puras* se hallan por lo tanto *a priori* en nuestra mente, siendo para Kant los modelos de estas intuiciones el espacio y el tiempo. Éstas «posibilitan la intuición de todos los fenómenos. Dicho de otro modo, son básicas *formas* de intuición, forman parte de la organización de mi sensibilidad, enmarcan nuestra experiencia conceptual»¹⁸. Sobre la concepción del espacio y el tiempo, ya no entendidas necesariamente como formas *a priori* de la sensibilidad, podríamos referenciar a la visión que sobre ellas tenía María Zambrano cuando nos advierte, a propósito de un pensamiento unívoco que

espacio y tiempo son categorías últimas del universo mirado por el hombre. Y aun se podría añadir que han dividido la atención de los mortales, divididos y aún escindidos, a su vez, en dos categorías: los fascinados por el espacio y los atraídos por el tiempo¹⁹.

Para Antonio Machado, estas formas *a priori* de la sensibilidad no son más que «un cuadro que nuestro espíritu impone á [sic] a nuestras representaciones para organizarlas y reconocerlas»²⁰. Pero esto, que tan sólo sería parte de los elementos que configuran nuestra experiencia no serían de ninguna manera garantes de la certeza de un conocimiento, ya que tan sólo tendríamos la percepción de aquello que es exterior pero no una certeza de una pretendida realidad. No ya una realidad ulterior, sino ni tan siquiera la certeza de que las representaciones que nos podamos hacer sean válidas o legítimas. A pesar de que Machado considera cierto que no podemos llegar a la realidad última por medio de la inteligencia, pues esta tan sólo sirve «para colocarnos fuera de lo real, para crearnos un mundo aparential»²¹. De tal manera que mediante la inteligencia no podremos ahondar en la realidad, «mas no es cierto que haya otro medio de llegar a ella»²².

¹⁶ Ibid., B 34, p. 61.

¹⁷ Ibid., B 34, p. 61. La cursiva es de la edición.

¹⁸ MORGADO, Nuria, “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p., 314.

¹⁹ ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, F.C.E., Madrid, 2012, p. 82.

²⁰ GARRIDO CURIEL, F., *Antonio Machado: apuntes de filosofía*, editorial Universidad de Granada, Granada, 2007, p. 87.

²¹ OC, II, p. 1192.

²² OC, II, p. 1192.

Debido a la ambigüedad que puede referir el término “intuición” en un primer instante hay que advertir que para Kant este término no hace una referencia directa a aquello que es intuido, la intuición en Kant es siempre sensible, esto es, «los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*»²³. De tal manera que hay que establecer una diferencia entre intuición y lo intuido. Esto es, aquello que es intuido y lo cual comprendemos no podemos simplemente reducirlo al término “intuición”. Ya que para llegar a este *conocer* precisamos de otra facultad kantiana: el entendimiento. Mediante esta facultad es como pensamos los objetos que nos son dados por la intuición, procediendo de aquél los conceptos. Sin embargo, lo importante, según Kant, lo encontramos en que todo aquello que puede ser pensado tiene que hacer referencia a las intuiciones, bien de manera directa o indirecta, «ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma»²⁴.

Por ello mismo es necesario, para llegar a alcanzar algún conocimiento sobre un objeto determinado –objeto que bien puede ser captado por la intuición empírica al tratarse de una representación de un objeto exterior o bien podría ser un concepto puro–, que surja una relación entre la experiencia y la razón, ya que por ellas mismade manera independiente no podríamos llegar a ningún conocimiento, así lo aclara Kant en la introducción de la “Doctrina trascendental de los elementos”: «los pensamientos sin contenido están vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)»²⁵. Por lo tanto, parece claro que para llegar a un conocimiento necesitamos una síntesis de ambas facultades, aunque hay que advertir «que primero uno intuya y después piense lo que ha intuido. Intuir es también haber captado o entendido lo que se intuye»²⁶. Toda esta tesis kantiana no aparece aquí incluida de manera arbitraria, sino que, responde a un intento por tratar de dar cuenta de la influencia de Kant en Machado. De ahí que podamos establecer un paralelismo entre la teoría kantiana y un extracto de un diálogo aparecido en *Juan de Mairena*, donde de manera directa se parafrasea a Kant:

M.- ¿Recuerda usted, señor Rodríguez, lo que dijimos de las intuiciones y de los conceptos?

²³ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op., cit., A19/B33, p. 61. La cursiva es de la edición.

²⁴ Ibid., B 33, p. 61

²⁵ Ibid., B 75/A 51, p. 86.

²⁶ MORGADO, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p.315

R.- Que son vacíos los conceptos sin intuiciones, y ciegas las intuiciones sin los conceptos. Es decir, que no hay manera de llenar un concepto sin intuición, ni de poner ojos a la intuición sin encajarla en el concepto. Pero unidas las intuiciones a los conceptos tenemos el conocimiento: una oquedad llena que es, al mismo tiempo, una ceguedad vidente.

M.- ¿Y usted ve claro eso que dice?

R.- Con una claridad perfectamente tenebrosa²⁷.

Con la última respuesta del estudiante Rodríguez parece entreverse en Machado una posición escéptica e irónica con respecto a estas cábalas intelectuales. Quizá esta idea se complete mejor con la conclusión por parte de Mairena a este diálogo: «decía mi maestro: pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia estaría en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo»²⁸. El símil aquí nos hace referencia a la lógica, más concretamente al pensamiento lógico y a ese juego tan machadiano de llevar el pensamiento lógico hasta sus límites, lo que aquí nos aparecería como ese “callejón”, y que no teniendo ningún tipo de escape lógico no nos quedaría más remedio que terminar prescindiendo de la lógica para hallar nuevos horizontes y salidas. Lo que podemos sacar en claro, mediante este tipo de pensamiento, va a ser la consecuencia de formar una objetividad lógica, la cual se encuentra precedida por el entendimiento, por nuestra forma de *pensar*.

Esta forma de pensamiento lógico llevará a Machado a realizar una crítica sobre todo aquello que se presupone como objetivo. En relación a esto Machado considera que hay que tomar tanto el espacio como el tiempo

como pseudorepresentaciones, es decir como hechos de conciencia sin objetos exterior, son privilegios de los más altos grados de conciencia, goznes sobre los cuales gira el pensamiento, y merced al cual tiene ésta la necesaria independencia para poder actuar sobre las cosas²⁹.

No serían más, pues, que simples instrumentos o herramientas que todo sujeto emplea, sin embargo, su empleo o, más bien su consecuencia, no va a responder a un desvelamiento de la realidad exterior en la que se quiere introducir, sino que tan sólo van a servir para perpetuar

²⁷ OC, IV, p., 1978.

²⁸ Ibid., p. 1978.

²⁹ OC, III, p. 1180.

el primado lógico de la objetividad. Ya que un tiempo homogéneo, repleto y objetivo, eliminaría por completo el devenir del tiempo -su permanente fluir se volvería quietud- propio de la existencia humana, esto es, su inherente temporalidad. Un espacio homogéneo, por su parte, la incapacitación por parte del sujeto para cualquier captación por intuición de lo externo. Estas pseudorepresentaciones son negativas en este sentido de inhibición, sin embargo, Machado nos dice de ellas que «son propias (necesarias) del mecanismo de nuestro pensar»³⁰.

Machado, además, arremete contra los postulados kantianos arriba expuestos, ya que para él

Kant se equivoca cuando en su *Estética Trascendental* sostiene que podemos (1) [sic] representarnos un espacio sin objetos. Pero, aunque esto fuera cierto, esa representación no sería nunca una representación necesaria a priori.

Un tiempo sin hechos, sin acontecimientos, sin historia es inconcebible. Sin sucesión de movimientos, sin vicisitudes, casos, sucesos, no hubiéramos nunca podido hablar de tiempo. Ni el espacio ni el tiempo son nociones que puedan formarse apriorísticamente³¹.

Antes de meternos de lleno en la crítica sería conveniente que primero tengamos presente como entiende Machado la objetividad. Para él la objetividad son «los puntos de coincidencia del pensar individual (del múltiple pensar individual) que forman el pensar genérico, la racionalidad»³². Una vez establecida esta categorización machadiana continúa el pensador sevillano diciendo que «la objetividad supone una constante *desubjetivación*, porque las conciencias individuales no pueden coincidir con el ser, esencialmente vario, sino en el *no ser*»³³. Aquí vamos a tener una de las consecuencias directas de pensar de manera profunda la objetividad: el pensar del hombre individual no puede coincidir de ninguna manera con el ser único, con el ser unívoco. Esta teoría original presentada por Machado supone una ruptura con la tradición metafísica occidental, la cual establecía, desde Parménides, la concomitancia entre el ser y el pensar. En efecto, la metafísica desde Parménides ha estado preocupada por la cuestión del ser. El pensamiento, por lo tanto, siempre estaba orientado hacia él, pues el ser es lo único que se puede pensar. A pesar de que autores como Heidegger hablen de que la

³⁰ OC, III, p. 1179.

³¹ OC, III, p. 1179. Este (1) hace referencia a una cita a pie de página: «No es posible representarse que no hay espacio, aunque se puede bien pensar que no hay objetos en el espacio. Razón pura».

³² OC, III, p. 1180.

³³ *Ibid.*, p. 1180. La cursiva es de la edición.

metafísica ha sido en realidad una ontología³⁴, pues verdaderamente solo se ha tratado al ente del ser, no invalida esta postura. Para Machado además del ser existente hay otra cuestión de un mayor calado: la del *no ser*. Y es sobre esta concepción es sobre la que construirá tanto su teoría del conocimiento como también su propia metafísica.

Ahora, en Machado, el aspecto metafísico a tener en cuenta va a girar en torno al *no ser*; en detrimento del ser que era para la tradición lo único que se puede llegar a conocer, así como también a lo que se aspira a aprehender por medio de la racionalidad. Nuestro pensador, sin embargo, no comparte para nada esta hipótesis³⁵ de la tradición filosófica occidental. Una vez abandona la búsqueda del ser unívoco, Machado aclara que

llamamos no ser al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas y de los conceptos vaciados de su núcleo intuitivo, al mundo cualitativo, limpio de toda cualidad. Sin el tiempo y el espacio, el mundo ideal, hecho de puras negaciones sería inconcebible o, como dice Kant, sería imposible la ciencia matemática³⁶.

Pedro Cerezo cree a este respecto que la idea de la creación de un mundo apócrifo surge a raíz de la lectura de Kant y su intento de reformularlo dentro de las teorías de Bergson³⁷. Esta idea anterior sobre el *no ser* es propuesta por Machado en una nota en *Los complementarios*, fechada el cuatro de diciembre de 1915. Sin embargo, no sólo aparecen estas elucubraciones filosóficas en estos años. Nueve años después, el uno de agosto de 1924 y bajo el título de “Notas”, encontramos como estas formas aparentes de la objetividad han evolucionado y han sido desarrolladas con un pensamiento mucho más profundo. Ahora van a aparecer bajo el nombre de “el Yo”, “*el mundo nouménico*”, “*el mundo objetivo de la ciencia*”, “*el mundo de mi representación como ser vivo*” y “*el mundo de la representación de los otros sujetos conscientes*”.

Acerca del primero, sobre “el Yo”, nos dice Machado: «es una actividad pura y nunca reflexiva. Lo que nunca es objeto de conocimiento. El ojo que ve y que nunca se ve a sí mismo»³⁸. Nuria Morgado subraya que es ésta una definición del “Yo” kantiano, tal y como puede extraerse de la metafísica del alemán. «Kant mantenía que todo pensamiento o acto de

³⁴ Esta idea se puede apreciar de una manera precisa en el §1 de *Ser y Tiempo*.

³⁵ Introduzco el término “hipótesis” ya que la teoría metafísica occidental no es más que una hipótesis acerca del pretendido aprehendimiento del ser. Esta captación jamás se ha dado ni logrado de manera efectiva.

³⁶ OC, III, p.1180.

³⁷ CERESO, P., *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, Universidad de Almería, Almería, 2012, p. 131.

³⁸ OC III, p. 1310.

conciencia ha de proceder de un “Yo pienso”, que es una expresión de la unidad trascendental de la conciencia»³⁹. Para ello Kant se vale del concepto de autoconciencia tal y como aparece en “Deducción de los conceptos puros del entendimiento”

no pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que precede a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de objetos. A esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*⁴⁰.

Esto es lo mismo que decir que de este “Yo pienso” pueden venir -acompañándolo- todas las percepciones que pueda tener una persona. Pero este “yo” no es un concepto que Kant ha rescatado de la tradición, sino que en él cobra un nuevo matiz y, en este aspecto, una mayor profundidad. Pues ya no se trata de un “yo” como sujeto –ya sea concreto, ya sea abstracto-, sino que lo que tenemos ante nosotros es un “Yo” trascendental. Este “Yo” trascendental es al que está haciendo referencia Machado pues el «“Yo” trascendental no es un objeto posible de conocimiento, porque ello presupondría el empleo de categorías. Sin embargo, el uso de categorías presupone este “Yo” trascendental; consecuentemente no se le puede aplicar a él»⁴¹. Este yo, al que no se le pueden aplicar las categorías, dentro del pensamiento kantiano, porque ya se le presuponen es lo que Machado va a redefinir como ojo de manera simbólica. Pues como hemos visto más arriba es «el ojo que ve y nunca se ve a sí mismo»⁴².

La segunda afirmación que hemos visto en el pensamiento machadiano sería la referente al “mundo nouménico”, que no es para Machado más que «aquello de [lo] que tampoco sé nada»⁴³. La referencia clara vuelve a ser de herencia kantiana, aunque encontramos en el sevillano o bien una humildad superior a los filósofos convencionales, o bien, una mayor propensión a la desconfianza respecto al alcance de nuestra lógica, pues para él no es más que un «mero supuesto lógico de cosas que estarán en relación unas con otras, sin mantener ninguna relación conmigo»⁴⁴. Kant, por su lado, también afirmaba que no podemos conocer el *noúmeno*, pues es éste un «concepto que no puede ser pensado como objeto de la sensibilidad, sino como

³⁹ MORGADO, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p. 317.

⁴⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op., cit., A 107, p. 126. La cursiva es de la edición.

⁴¹ MORGADO, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec. 2003; 56, 2; p. 318.

⁴² OC, III, p. 1310.

⁴³ *Ibid.*, p. 1310.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1310.

la “cosa en sí”, pensado a través del puro entendimiento»⁴⁵. Al no poder conocer estas “cosas en sí” lo único que nos quedaría serían las apariencias de las mismas. Estas apariencias van a recibir el nombre de *fenómenos* por parte de Kant. Éstos son «los objetos de las apariencias»⁴⁶ donde «distinguimos el modo en que los intuimos de la naturaleza que les pertenece a sí mismos»⁴⁷. La consecuencia, por lo tanto, de este “mundo nouménico” es que jamás podremos conocer este mundo, tan sólo su apariencia. Esto es que no podremos llegar a aprehender por medio la razón cómo sería la realidad tal cual es, sino tan sólo como como se nos representa. «Mi mundo es mi representación»⁴⁸. Al menos eso es lo que parece si tenemos en cuenta la cuarta afirmación machadiana que versa sobre “el mundo de mi representación como ser vivo”. Este mundo no sería otra cosa que «el mundo fenoménico propiamente dicho, producto de la reacción del sujeto consciente ante lo real, o respuesta de lo real al chocar con el sujeto consciente»⁴⁹.

Este mundo de mi representación, tal y como queda aquí planeado, lo relaciona Machado con Kant, ya que hace ver como «nuestros conocimientos no se rigen por las cosas y acomodan a ellas, sino que, por el contrario, son las cosas las que se acomodan a nuestra facultad de conocer»⁵⁰. Kant, por su parte, no pareció advertir el advenimiento de las filosofías posteriores a él, donde se encontraba la naturaleza como lo primario y la pregunta versaba sobre el funcionamiento de nuestro entendimiento; sin embargo, para el alemán los condicionantes primarios para conocer la naturaleza ya se encuentran en nosotros mismos. Siendo la naturaleza –los objetos- los que ahora pasarían a adaptarse a nuestras representaciones. Sin embargo, para Machado parece que esta pretendida revolución tan sólo fue un giro de 360° pues agrega que esta “Revolución Copernicana” «es una maravillosa manera de saltarse a la torera y dejar intacto el problema del conocimiento»⁵¹. Esto, lo del problema del conocimiento, sobre todo en lo que se refiere a si es posible el conocimiento de lo real, lo tiene Machado claro. Ya que sobre la realidad considera que

poco podremos con fundamento decir de ella, por cuanto ella es lo primero, lo elemental e indefinible, lo creador del mundo de la representación, del sueño

⁴⁵ MORGADO, Nuria, “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; p. 318

⁴⁶ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Gredos, Madrid, 2012, §1, p. 27.

⁴⁹ OC, III, p.1311.

⁵⁰ JM I, p. 318.

⁵¹ *Ibid.*, p. 318.

bucólico en el que vivimos sumergidos. Nuestra representación no podrá servirnos – si pensamos lógicamente- para penetrar en lo real. Nuestra conciencia con lo real no puede expresarse en términos de conciencia⁵².

Un antecedente de esto lo encontramos, según pensamiento del propio Antonio Machado, en Schopenhauer. Nuestro autor va a considerar que la filosofía de Schopenhauer nos llevará «a suponer la divergencia y heterogeneidad esencial entre el pensar y el querer, entre realidad y apariencia, entre fenómeno y noúmeno»⁵³. Sin embargo, en Machado no encontramos una escisión, sino una necesaria heterogeneidad del ser. Un *ser* dicho, sentido, pensado e intuido desde la perspectiva múltiple tanto del sujeto individual como de la suma de las multiplicidades de cada uno de los sujetos existentes. Ya que, si Schopenhauer escinde de la realidad todo aquello que en Kant es límite de lo real, a saber: espacio y tiempo esencialmente, en Machado encontraremos una propuesta que no se encuentra ni en el idealismo kantiano ni en el irracionalismo de Schopenhauer. El pensador español utilizará los instrumentos de la inteligencia para dar cuenta del mundo utilizando los mecanismos propios del pensar, que están basados en fundamentos lógicos. Pero, de otro lado, intentará llevar la estructura del pensamiento lógico hasta su extremo para hacer ver la inutilidad de ellos al no poder dar cuenta de la realidad. También, dentro del escepticismo machadiano cabe hasta dudar de la apariencia del mundo:

si dudamos de la apariencia del mundo y pensamos que es ella el velo de Maya que nos oculta la realidad absoluta, de poco podría servirnos que tal velo se rasgase para mostrarnos aquella absoluta realidad. Porque ¿quién nos aseguraría que la realidad descubierta no era otro velo, destinado a rasgarse a su vez y descubrirnos otro y otro?... Dicho de otra forma: la ilusión de lo ilusorio del mundo podría siempre acompañarnos dentro del más real de todos los mundos. Nadie puede, sin embargo, impedirnos creer lo contrario; a saber: que el velo de la apariencia, aun multiplicado hasta lo infinito, nada vela, que tras lo aparente nada aparece y que, por ende, es ella, la apariencia, una firme y única realidad⁵⁴.

Lo aparente del mundo, las apariencias, el fenómeno en Kant, es lo único que podemos considerar como realidad para el pensamiento de Machado. Lo que implica es que conociendo las apariencias en la amplia variedad en la que se nos presenta es como llegaremos a conocer a la realidad, pues las apariencias serían el único ser de la realidad. No pretenderá buscar posible

⁵² OC, III, p. 1230.

⁵³ Ibid., p. 1230.

⁵⁴ JM, I, p. 358.

esencia trascendental tras las apariencias, pues solo éstas y por sí mismas son la realidad. De tal manera, que la *heterogeneidad del ser* atendiendo a lo vario de las apariencias es el único conocimiento que podemos llegar a tener por cierto.

También tendremos que atender a la particularidad sobre el tiempo que Machado nos presenta. Para él el tiempo también es límite, pero no ya del conocimiento de la realidad exterior, pues no concede la categoría de homogeneidad al tiempo, sino que el tiempo va a ser límite en tanto que somos seres experienciales y finitos. Ante todo, podemos ver claramente como en Machado va a surgir un divorcio irresoluble entre el ser y el pensar, al menos como se ha entendido tradicionalmente. Esto es debido a que múltiples pensares darían como resultados múltiples *ser-es*. Englobando así la irremediable heterogeneidad del ser.

Todavía nos quedan otras dos afirmaciones sobre las pretendidas, según Machado, formas de la objetividad. Una de ellas, que el autor la coloca entre “el mundo nouménico” y “el mundo de mi representación como ser vivo”, es la de “el mundo objetivo de la ciencia”. Aquí habría poco que añadir a lo expuesto por Machado pues es bastante vehemente y tajante al respecto, ya que para él este “mundo” es «producto del trabajo de desobjetivación del pensamiento. Mundo de relaciones cuantitativas. No tiene de objetivo sino la pretensión de serlo»⁵⁵. Es decir, nos encontramos ante un desligamiento absoluto de las ciencias que tratan de otorgarle a la realidad un orden lógico o experienciable. Machado tratará de eliminar todo aquello de cuantificador y cualificador que la lógica, así como la ciencia, ha tenido a bien decirnos sobre el mundo. Pues la ciencia tan sólo puede darnos un concepto, sesgado, de aquello que puede aprehender dentro de las reglas lógicas. Todo aquello que quede fuera no tendrá un fundamento de realidad para el estudio de la ciencia. Sin embargo, esto tan sólo daría como resultado una o varias formulaciones objetivas. Lo cual será nada más que eso, una objetividad, una generalidad elevada al rango de teoría, pero sumamente alejado del sujeto.

La última forma en la que se nos presenta la objetividad, según Antonio Machado, sería “el mundo de la representación de los otros sujetos conscientes”. Este mundo «aparece, en verdad, englobado en el mundo de mi representación»⁵⁶, a lo que continúa añadiendo, que este mundo «son voces que distingo de la mía y del ruido que hacen las cosas entre sí»⁵⁷. Esta última forma de la objetividad será la que más trate su apócrifo Abel Martín. Para este apócrifo las pretendidas formas de la objetividad, que aparecen por vez primera en Machado, no son más

⁵⁵ OC, III, p. 1311.

⁵⁶ Ibid., p. 1311.

⁵⁷ Ibid., p. 1311.

que apariencias, sin embargo, va un paso más allá en el afán definitorio de estas apariencias de la objetividad. Recordemos que para Machado son «en realidad, actividades del sujeto mismo»⁵⁸. A pesar de que en Abel Martín también vamos a encontrarnos con cinco formas aparentes de la objetividad, hay que advertir la existencia de unas pequeñas diferencias.

Mientras que para Machado la primera forma era el “Yo nouménico” en su apócrifo nos vamos a encontrar como primera apariencia «la x constante del conocimiento»⁵⁹. Ésta es la que menos trata Abel Martín pues lo considera «como problema infinito»⁶⁰, donde parece darnos a entender que cualquier esfuerzo resolutivo para aclarar todo lo concerniente al cómo y al qué conocemos es en vano. La segunda actividad del sujeto que crea una apariencia de objetividad sería «el llamado mundo objetivo de la ciencia»⁶¹. Anteriormente hemos visto como esta formulación era colocada por Machado en *Los complementarios* como la tercera forma, aunque la característica de este “mundo objetivo de la ciencia” se sigue manteniendo ya que para Abel Martín también «es el fruto del trabajo de desobjetivación del sujeto»⁶² aunque en esta ocasión matiza que este sujeto es “sensible”.

Por todo lo demás este “mundo” se mantiene de la misma manera en ambos. La tercera forma de la objetividad martiniana coincide tanto en forma como en contenido con la cuarta apariencia de objetividad antes comentada a propósito de Machado. La tercera apariencia en la que se manifiesta lo objetivo será para Abel Martín «el mundo de nuestra representación como seres vivos»⁶³. Este “mundo”, coincide en la definición con la cuarta forma de objetividad que presenta Machado en *Los complementarios*, no siendo otra cosa que «el mundo fenoménico propiamente dicho»⁶⁴, esto es, se trataría de cómo un “yo” se representa los objetos que se *aparecen* en el mundo exterior a él mismo. Este mundo exterior sería el “mundo fenoménico”, en clara oposición al “mundo nouménico”, que, si bien este mundo tan sólo aparece de manera explícita en Machado, no nos puede caber duda alguna que, a la hora de plasmar las diferentes formas de la objetividad, las que se presentan por boca de su apócrifo, se encontraba pensando en la distinción entre el “mundo fenoménico” y el “mundo nouménico”.

La cuarta apariencia de objetividad que nos encontramos en el apócrifo responde a la quinta pretensión de la objetividad que ya hemos señalado en Machado, esto es, el «mundo que

⁵⁸ OC, II, p. 674.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

se representan otros sujetos vitales»⁶⁵. Esta forma de la objetividad aparente se podría comprender como aquella forma de relación entre un “yo” y otros “yo(s)” o, quizá, sería mejor decir que este mundo representado por otros sujetos «aparece, en verdad, englobado en el mundo de mi representación; pero dentro de él, se le reconoce por una vibración propia, por voces que pretendo distinguir de la mía»⁶⁶. Si tan sólo atendiéramos a este primer intento de definición de la apariencia de la objetividad podría fácilmente considerarse como un mundo donde existe una relación entre varios “yo(s)”. Esto que quizá pueda resultar ambiguo, aunque queda resuelto por el propio autor al aclararnos que «esta cuarta forma de la objetividad no es, en última instancia, objetiva tampoco, sino una aparente escisión del sujeto único que engendra, por intersección e interferencia, al par, todo el elemento tópico y conceptual de nuestra psique»⁶⁷. Ahora nos encontramos que, a pesar de tender a una homogeneización del mundo de mi representación como del mundo de la representación de los demás sujetos, podemos ver tanto en Machado como en Martín que de lo que verdaderamente se trata es de una aparente escisión que se produce en un único sujeto o, lo que es lo mismo, un único “yo”. Así, las voces que pretende distinguir de la suya pasan a ser una prueba de los “yo(s)” múltiples que se pretenden unificar bajo la figura de un “yo” único y homogéneo. Pudiendo resultar de tal manera una muestra ontológica de la teoría apócrifa que quizá Machado ya tenía en mente, al menos, desde el año 1924.

Aún nos queda «una quinta forma de la objetividad, mejor diremos una quinta pretensión a lo objetivo, que se da en las fronteras del sujeto mismo, que parece referirse a un *Otro* real, objeto, no de conocimiento, sino de amor»⁶⁸. Si bien con la cuarta forma de la objetividad que nos presenta Martín parece que cayéramos en un solipsismo, pues el mundo de la representación de los demás sujetos sería una escisión de un sujeto único, vemos como ahora ya no se trata de un “yo”, sino de un “otro” que es real, situándose a su vez en los límites del “yo”. A esto nos remitiremos en el capítulo 5 de este trabajo. El motivo de esto es que dentro de la metafísica monodalógica del apócrifo machadiano se podrá desarrollar más adecuadamente. Al introducirlo en este apartado se perdería gran parte del sentido integral que se le pretende dar⁶⁹.

⁶⁵ Ibid., p. 674.

⁶⁶ Ibid., p. 674.

⁶⁷ OC, II, pp. 674-675.

⁶⁸ OC, II, p. 675.

⁶⁹ Ver el apartado 5.2 Eros trágico: fracaso amoroso. Primer momento de la nada y de la heterogeneidad del ser en esta misma tesis.

En relación con lo que acabamos de mencionar en torno a Abel Martín, el tema de la objetividad va a estar muy presente en este apócrifo, de hecho, a mi parecer, la podemos encontrar en él, o más concretamente, en una obra suya: *Lo universal cualitativo*, un claro guiño a Kant, pues este libro, nos dice, es un libro de estética⁷⁰. De la misma que Kant tuvo a bien llamar a su teoría del espacio y el tiempo como “Estética Trascendental”, en *Lo universal cualitativo*, nos pone Martín sobre aviso que las formas en las que se nos presentan las apariencias de lo objetivo son productos de la desobjetivación. Aunque no todas, ya que Martín salva al arte de ser una pretendida forma de la objetividad; todas las demás formas de la objetividad son «productos de la desobjetivación, tienden a formas espaciales y temporales puras: figuras, números, conceptos. Su objetividad quiere decir, ante todo, homogeneidad, descualificación de lo esencialmente cualitativo. Por eso, espacio y tiempo, límite del trabajo descualificador de lo sensible, son condiciones *sine qua non* de ellas, lógicamente previas o, como dice Kant, *a priori*. Sólo a este precio se consigue en la ciencia la objetividad, la ilusión del objeto, del ser que no es»⁷¹.

2.2 Este Bergson es un tuno

La influencia de Henri Bergson⁷² (1859-1941) sobre el pensamiento y la filosofía de Antonio Machado es quizá la más comentada y estudiada de cuantas influencias hayan sido dadas en el pensador sevillano⁷³. No hay que olvidar que él mismo lo cita en algunas ocasiones, y que, incluso, acudió a sus conferencias de 1911⁷⁴. Dentro de la poética machadiana encontramos una referencia directa al pensador francés, concretamente en la composición lírica “Poema de un día”. Al ser un poema extenso (204 versos) me limitaré a remarcar aquellos en los que se refiere al filósofo francés:

Enrique Bergson: *Los datos
inmediatos
de la conciencia. ¿Esto es
otro embeleco francés?*

⁷⁰ Ya que la palabra *Aesthetic* deriva del griego y significa sensación. Siendo esto de tal manera la estética tendría que ser una disciplina que aborde lo referido a la sensibilidad.

⁷¹ OC, II, p. 690.

⁷² Su postura filosófica puede ser considerada como espiritualista, intuicionista y vitalista. Fue galardonado en 1927 con el Premio Nobel de Literatura.

⁷³ Podemos verlo en autores como, por ejemplo, E. Frutos en “El primer Bergson en Antonio Machado”, *Revista de Filosofía*, 73-74 (1960) o en Sánchez Barbudo: *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1968.

⁷⁴ Estuvo en París en 1911 por mediación de una beca para la ampliación de estudios.

Este Bergson es un tuno;
¿verdad, maestro Unamuno?
Bergson no da como aquel
Immanuel
el volatín inmoral;
este endiablado judío
ha hallado el libre albedrío
dentro de su mechinal⁷⁵.

Nos centraremos en la influencia que el pensador francés tuvo sobre el español y hasta qué punto este sigue a aquél. Sin embargo, el problema que aquí vamos a contemplar será más un intento de esclarecer esta pretendida relación, la cual en ocasiones se muestra ciertamente retorcida para intentar darle un adecuado encaje. La prioridad aquí estriba en darle una continuidad al epígrafe anterior, donde veamos las diferencias que podemos establecer entre el pensamiento de Kant y el de Bergson, sobre todo la crítica que hace el segundo sobre el primero. Por otra parte, atenderemos a los conceptos propios de Bergson para poder entender mejor cuál es la propuesta cognoscitiva de este autor. Por último, veremos qué conexiones podemos encontrar en Antonio Machado y cuales no al respecto al pensamiento de Bergson.

La crítica más radical del filósofo francés hacia su homólogo alemán radicaría en la metafísica que cada uno representa. La oposición al kantismo por parte de Bergson es realizada al entender éste que el pensamiento metafísico tiene que ser algo vivo y activo, «haciendo radicar su posibilidad en la posibilidad real de la intuición».⁷⁶ Esta idea la podemos encontrar en la *Introducción a la metafísica* de Bergson. Aquí sostiene que «las doctrinas que tienen fondo de intuición escapan a la crítica kantiana en la misma medida en que son intuitivas; y estas doctrinas son el todo de la metafísica, siempre que no se tome la metafísica fijada y muerta en la tesis, sino viva en los filósofos».⁷⁷ La crítica predominante, ya que encontramos una crítica literal y directa a la metafísica kantiana tiene su arraigo en el concepto de intuición. En Kant la intuición sería sensible, mientras que en Bergson la intuición sería intelectual. Sin embargo, antes de entrar a analizar las divergencias entre los autores cabría preguntarnos, ¿qué es la “intuición”?

El término “intuición” «designa por lo general la visión directa e inmediata de una realidad o la comprensión directa e inmediata de una verdad»⁷⁸. A raíz de tal definición se

⁷⁵ OC, II, perteneciente a *Campos de Castilla*, CXXVIII., pp. 555-556.

⁷⁶ REVILLA GUZMÁN, C., “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, *Anales del seminario de metafísica*, nº XIX, Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 197.

⁷⁷ BERGSON, H, *Introducción a la metafísica*, Centro de Estudios Filosóficos, México, 1960, p. 45.

⁷⁸ FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2012, p. 1895.

establece que este método de conocimiento va a contraponerse de manera radical al llamado “pensamiento discursivo”. A este tipo de pensamiento no le sirve la “visión directa” de la realidad, sino que este tipo de conocimiento es aquel que

llega al término apetecido mediante una serie de esfuerzos sucesivos que consisten en ir fijando, por aproximación sucesiva, unas tesis que luego son contradichas, discutidas por uno consigo mismo, mejoradas, sustituidas por otras nuevas tesis o afirmaciones, y así llegar a abrazar por completo la realidad del objeto y por consiguiente obtener, de esta manera el concepto⁷⁹.

Una vez aclarado el término “intuición” pasamos a ver las divergencias que encontramos a colación del uso de este término en Kant y en Bergson. La crítica proferida por Bergson no parece tener un arraigo demasiado profundo, al menos si tenemos en cuenta al propio autor de la *Crítica de la razón pura*. Kant en su “Prólogo” a la segunda edición «nos advierte [nos habla de su propia obra] que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa».⁸⁰ Pero no solamente nos aparece este tipo de afirmación en el “Prólogo”, sino que también lo encontramos en otros lugares de la *Crítica de la razón pura*. Ya desde el comienzo de la “Estética Trascendental”, Kant nos pone sobre aviso de que

sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos [...]. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado [...]. La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [...], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma⁸¹.

Entendemos que en Kant cualquier conocimiento tiene su referencia en la intuición, entendida ésta como sensibilidad, capacidad de receptividad. Teniendo esto presente podemos argüir que en Kant ningún objeto se nos puede dar de otra forma. Es decir, la teoría kantiana versa sobre la concepción de una intuición sensible. En efecto, en Kant aparecen bien

⁷⁹ GARCÍA MORENTE, M, *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1938, p. 44.

⁸⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op., cit., B XXIV, p. 23.

⁸¹ *Ibid.*, B 33/A 19, p. 61. LA cursiva es de la edición.

diferenciados la intuición y el entendimiento. La intuición sensible, empírica, la cual llega por la sensibilidad es distinta del entendimiento, el gran creador de conceptos. En la intuición sensible, por lo tanto, tan solo podemos tener en cuenta a aquellos objetos que nos son dados por los sentidos, en el caso de la teoría kantiana hablamos de los “fenómenos”.

La intuición sensible en Kant es la que nos resulta imprescindible para el principio del conocimiento. Este conocimiento es *a priori* pues nos viene dado gracias a las dos formas puras de la intuición sensible: espacio y tiempo. La postura de Bergson, a pesar de tener también como pilar el concepto de la intuición, difiere de la postura de Kant. En Bergson, lo que encontramos es una intuición como único método para la filosofía, una intuición distinta de la kantiana, pues «para Bergson la filosofía no puede tener otro método que el de la intuición»⁸². Esta intuición se encuentra alejada del intelecto, pues este solo es capaz de fijar la realidad, de captar lo estático de la misma, sin embargo, la realidad es un continuo fluir. Lo estético, lo que puede ser aprehendido por el intelecto es tan solo la superficie del objeto que se pretende penetrar, lo que se pretende definir. Por el contrario, la realidad tiene un fluir continuo en el tiempo, de tal modo que

la intuición viviente tiene por misión abrirse paso a través de esas concreciones [definiciones] del intelecto, para usar una metáfora. El intelecto lo primero que ha hecho ha sido congelar el río de la realidad, convertirlo en hielo sólido, para poderlo entender y manejar mejor; pero lo ha falseado al transformar lo líquido en sólido, porque la verdad es que es líquido por debajo, y lo que tiene que hacer la intuición es romper esos témpanos artificiales del hielo mecánico, para llegar a la fluencia misma de la vida, que discurre por debajo de la realidad mecánica⁸³.

Entonces, ¿de dónde proviene y hacia dónde se dirige la crítica de Bergson hacia Kant? Debemos de entender qué sería el concepto de *intuición* para cada uno de los autores. La teoría kantiana de la intuición podríamos dividirla en tres momentos. El primero de ellos haría referencia a la inmediatez y la receptividad. Bergson, por su parte, tan solo aceptaría el primer término, el de la inmediatez. El segundo momento kantiano será el que se encuentra vinculado a la sensibilidad, la cual, en este caso, sería receptiva. La culminación, o la dirección última, de la sensibilidad recaería sobre el entendimiento, que es espontaneidad, al mismo tiempo que lo que constituye los conceptos. Por otro lado, y como último momento, tendríamos la forma de representación del objeto dado. Por su parte, Bergson consideraría que la intuición es vivencia

⁸² GARCÍA MORENTE, M., *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1938, p. 53.

⁸³ *Ibid.*, p. 54.

y no receptividad. Tampoco trataría la intuición bergsoniana de la representación del objeto, sino del contacto o convivencia con el objeto mismo; esto es, trataría del esfuerzo de penetrar en él. Además, tanto la sensibilidad como el entendimiento tendrán, en la teoría bergsoniana, un sentido contrario que el que encontramos analizando la teoría de la intuición kantiana⁸⁴. Hay que reconocer que desde la irrupción de Kant en la historia de la filosofía el problema fundamental en esta disciplina ha sido la razón, sin embargo, en Bergson encontramos que hay que partir «de la vida, ya que también, queramos o no, siempre somos en ella y por ella»⁸⁵, la relación aquí con el pensamiento de Machado se hace más patente. Sobre la misma vida, nos advierte Le Roy que «desde su pulsión primera, la vida es conciencia, actividad espiritual»⁸⁶, esto es, la idea de que se nos presenta como inmediatez, sin pasar por el filtro de la inteligencia ni de la razón.

Por tanto, la única característica compartida entre ambos autores referida la intuición será la inmediatez. Queda por ambos admitido que la intuición queda referida a aquello que se nos da de manera inmediata. De tal manera

que en ausencia de este dato inicial recibido, la intuición sería o bien espontaneidad creadora, o bien una forma de sentimiento subjetivo, es decir, algo inasequible e imposible para el hombre o algo extraño e irrelevante respecto al conocimiento que Kant pretende analizar críticamente, el conocimiento objetivo y científico⁸⁷.

La intuición, como consecuencia de lo expuesto, se muestra vinculada a la sensibilidad, en tanto que ésta es entendida como la capacidad de recibir representaciones. De este modo quedaría garantizada la actividad que es propia del entendimiento: dar los conceptos. Empero, la constitución de estos conceptos, mediante el entendimiento, tienen que sustentarse en la intuición. Al mismo tiempo, la intuición, en la teoría kantiana, no puede producirse de manera autónoma al propio ámbito o actividad del pensar. En el modelo kantiano, al respecto de la intuición, nos encontramos con dos modelos que le sirven para la representación. En Kant encontramos tanto intuiciones empíricas como intuiciones puras.

A pesar de lo dicho hasta ahora sobre la importancia capital que Kant otorga a las intuiciones para que el objeto nos pueda ser dado, Bergson continúa con su crítica al filósofo

⁸⁴ REVILLA GUZMÁN, C., “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, *Anales del seminario de metafísica*, n° XIX, Universidad Complutense de Madrid, 1984, pp. 199-200.

⁸⁵ LE ROY, E., *Bergson*, editorial Labor, Barcelona, 1928, p. 185.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 185.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 199.

alemán calificándolo de platonismo⁸⁸ «por centrar sus investigaciones en el dinamismo ideal y normativo de la razón, sin cuestionarse otras formas de conocimiento y partiendo de una afirmación de principio, que habría sido ajena, incuestionablemente, al pensamiento crítico»⁸⁹. Sin pretender quitarle un ápice de gravedad a la citada acusación tenemos el deber de ir un paso más allá en la profundidad de las implicaciones de la crítica bergsoniana, ya que lo verdaderamente relevante será la valoración ontológica que Kant presenta respecto a la temporalidad, más exactamente al concepto de tiempo. Esta valoración nos será de gran utilidad en nuestro análisis debido a doble interpretación que sacamos de ella. La primera de ella será la radical diferencia que encontramos entre ambos autores en torno a la cuestión del tiempo. La segunda implicación, y que tiene su arraigo en la primera, será la posición sobre la concepción de un 'yo'. Concepción que, por su parte, y al igual que ocurre con el concepto de tiempo, será opuesta en el planteamiento filosófico de uno y otro.

Al inicio de la categorización del tiempo en la “Estética trascendental” Kant nos adelanta un rasgo característico, y que es, con toda probabilidad, el punto con el que más en desacuerdo está Bergson. Para el filósofo alemán «el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia»⁹⁰. Esta afirmación no nos debería de extrañar en demasía pues hay que tener en consideración que la concepción del tiempo kantiana se nutre directamente de la consideración del tiempo de la física newtoniana. Empero, debemos seguir avanzando en la exposición metafísica del concepto de tiempo kantiano. En este punto se examinará que, debido a su condición *apriorística*, el tiempo no puede darse en eliminación, esto es, no puede ser eliminado, «sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo»⁹¹. Esto no nos quiere decir más que sólo en el tiempo es donde se nos pueden representar los objetos, los “fenómenos”. Sin embargo, esto no ostenta un singular interés para el devenir de la exposición que aquí tratamos de ofrecer. Lo que realmente queremos poner en demostración es la diferencia existente entre los autores y la concepción dimensional del tiempo. En Kant «éste no posee más que una dimensión: tiempos diferentes no son simultáneos, sino sucesivos (al igual que espacios distintos no son sucesivos sino simultáneos)»⁹². Este tratamiento del concepto de tiempo, así como la íntima relación que establece Kant con el concepto de espacio será de vital importancia

⁸⁸ A partir de esta acusación de Bergson podemos ver como la filosofía de Antonio Machado también comienza a distanciarse.

⁸⁹ REVILLA GUZMÁN, C., “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, *Anales del seminario de metafísica*, nº XIX, Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 200.

⁹⁰ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Gredos, op., cit., A 30/B 46, p. 69.

⁹¹ Ibid., A 31/B 46, p. 69.

⁹² Ibid. A 31/B 47, p. 70.

para marcar las distancias con el pensamiento de Bergson.

Debemos ahora, no obstante, seguir avanzando en la consideración ulterior del concepto de tiempo de Kant. Para ello tenemos que adentrarnos en una de las consecuencias que supone esta conceptualización de este tiempo. Kant, si seguimos con lo expuesto en torno a que el tiempo es un medio para llegar a las intuiciones, añade, «el tiempo no es algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva, es decir, algo que subsista una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición»⁹³. Como podemos presuponer a partir de estas líneas, entramos en la relación existente entre el concepto del “yo” y el concepto de tiempo, esto es, si lo entendemos como forma de representarnos a nosotros y nuestros estados internos.

Aunque pueda suscitar el establecimiento de algunas relaciones, lo cierto es que en lo referente a la concepción del ‘yo’ nos encontramos con un asunto superficial, donde cualquier intento de relación profunda sería un esfuerzo un tanto infructuoso, ya que cada una de las posiciones de ambos pensadores se encuentran en completa dependencia con su correspondiente postura metafísica y su teoría del conocimiento.

Aún con todo, considero adecuado hacer un breve planteamiento de la posición de cada uno de los autores. La metafísica kantiana se encuadra bajo lo suprasensible, de tal manera que la concepción que podemos extraer del yo kantiano también responde a esta índole. Así, el *yo transcendental* kantiano pertenecerá al mundo objetivo.

el *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones [...]. La representación que puede darse con anterioridad a todo pensar recibe el nombre de *intuición*. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en que se halla tal diversidad [...]. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación⁹⁴.

De importancia sería remarcar una muestra que separa las conciencias, el yo, de cada uno de estos autores, en base a lo que acabamos de mostrar. El yo kantiano contribuye al propio objeto, pues entre la conciencia pura y el objeto se han puesto unas ideas, unos conceptos que,

⁹³ Ibid, B 49, p. 71.

⁹⁴ Ibid. B 132, p. 141-142. La cursiva es la de edición.

de una manera u otra, modifican o moldean nuestra comprensión: las formas puras *a priori*. Los conceptos, las ideas -que sin intuiciones son vacías-, se vuelven una traducción malograda de la realidad. En Bergson, sin embargo, lo que se exige es un conocimiento directo, inmediato de la realidad.

La metafísica de Bergson, por su parte, trata de escabullirse del halo de los suprasensible propio de la tradición metafísica, pues su metafísica tiene como base la experiencia, según apreciamos a lo largo de su obra *El pensamiento y lo moviente*. Que la metafísica tenga como base la experiencia no es más que decir que la metafísica queda constituida por la propia vida. La tarea de la metafísica, por tanto, es la de aproximarse a la vida. «Esta afirmación de la vida y de los hechos, previo análisis gnoseológico, viene a ser uno de los puntos en los que Bergson centra su rechazo al kantismo»⁹⁵. Ante ello Bergson realiza una invectiva al criticismo kantiano, acusándolo de tan solo ser una reformulación de los postulados platónicos. Por ellos nos dice que «la tarea principal de la *Crítica* era fundar esta matemática, es decir, determinar lo que debe ser la inteligencia y lo que debe ser el objeto, de manera que una matemática interrumpida pudiera ligar en ambos»⁹⁶. Termina, en este sentido, dándole la puntilla al criticismo kantiano, pues

*toda la Crítica de la razón pura tiende a establecer que el platonismo, ilegítimo si las ideas son cosas, llegue a ser legítimo si las ideas son relaciones, y que la idea enteramente acabada, una vez traída del cielo a la tierra, es, como lo había querido Platón, el fondo común del pensamiento y de la naturaleza. Mas toda la Crítica de la razón pura reposa también sobre este postulado, que nuestro pensamiento es incapaz de otra cosa que de platonizar, es decir, de vaciar toda experiencia posible en unos moldes preexistentes*⁹⁷.

Es el momento, tras estas breves notas sobre el kantismo, de exponer con mayor precisión cuáles serían las consideraciones fundamentales de la gnoseología bergsoniana. Para establecer esto se ha considerado instaurar aquello que, por la dependencia conceptual, esté más próximo a la tradición metafísica y, a su vez, más cercana a la propuesta kantiana: la concepción bergsoniana de la inteligencia. Tras ello será el momento de exponer el que podría considerarse la idea de mayor relevancia de Bergson, al menos, en lo referido a nuestra propuesta. Esta concepción será la de la intuición, la cual será remitida a la duración, así como a la relación de

⁹⁵ REVILLA GUZMÁN, C., “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, *Anales del seminario de metafísica*, nº XIX, Universidad Complutense de Madrid, 1984, p. 204.

⁹⁶ BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 182.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 182. La cursiva es de la edición.

éstas tanto con el mundo como con el propio sujeto.

Con Bergson se alcanza una de las cumbres del pensamiento y las consecuencias antiintelectualistas, ante esta perspectiva podremos hablar de dos ámbitos claramente diferenciados en la filosofía bergsoniana: la inteligencia y la intuición. El primero de estos ámbitos, la inteligencia, pertenecerá a la mera razón, «el intelecto en su marcha lenta de objeto a objeto, se pierde forzosamente en un proceso infinito, sin conseguir nunca agotar la realidad toda»⁹⁸. Este intelecto, esta inteligencia constituida en la razón, son los cimientos sobre los que ha constituido toda la filosofía tradicional, toda la filosofía que delega, para la penetración en la realidad, en la razón. La metafísica criticada por Bergson bebe directamente de esta vertiente de la filosofía. Así, de este modo, la filosofía no puede llegar a ser más que un entramado de conceptos que no representan la exigencia de la vivencia de la vida. Bergson no trata de deslegitimar a la razón, sino más bien de situarla, de ponerle unos límites, ya que «la inteligencia no es todo el pensamiento»⁹⁹. La inteligencia también evoluciona, es capaz de dilatarse e incluso adaptarse, no es algo fijo, sino que es “moviente”.

Para entender mejor este método que ha sido usado por la filosofía, la inteligencia, remitiré a la explicación que de ella otorga García Morente. En su análisis sobre la inteligencia nos dice que es

el órgano del conocimiento científico [...]; sus métodos son la lógica, el análisis conceptual y la experiencia sensible [...]. La inteligencia no puede servirnos para penetrar en los objetos propios de la filosofía [ya que] la inteligencia no conoce cosas, sino simples relaciones. La inteligencia es la facultad de los conceptos¹⁰⁰.

Sobre la inteligencia, nos advierte el pensador francés que «*pensar* consiste ordinariamente en ir de los conceptos a las cosas, y no de las cosas a los conceptos. [...] Pero conviene no olvidar que el trabajo normal de la conciencia de la inteligencia está lejos de ser un trabajo desinteresado»¹⁰¹. ¿A qué se refiere Bergson cuando afirma que la inteligencia no trabaja de manera desinteresada? Hace referencia a las relaciones superficiales de la realidad que pretende conocer. Estas relaciones externas, que afectan a qué conocemos y cómo son llamadas por el francés como *direcciones conceptuales*¹⁰². Ahora bien, este método no nos servirá para conocer nuestra vida interior, pues esta es «variedad de cualidades, continuidad de

⁹⁸ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 25.

⁹⁹ LE ROY, E., *Bergson*, Labor, Barcelona, 1928, p. 189.

¹⁰⁰ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972., p. 37.

¹⁰¹ BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 163. La cursiva es de la edición.

¹⁰² *Ibid.*, p. 164. La cursiva es de la edición.

progreso, unidad de dirección. No se podría representar por imágenes». A esto añade a continuación: «pero se la representaría mucho menos por *conceptos*, es decir, por ideas abstractas o generales o simples. Sin duda, ninguna imagen proporcionará totalmente el sentimiento original que yo tengo del fluir de mí mismo»¹⁰³.

De tal forma que la manera de conocer bajo este método filosófico es mediante los conceptos. Sin embargo, atendiendo a una lectura profunda de la cita anterior entendemos que dicho conocimiento es limitado, no puede darse en plenitud. Lo único que podemos conocer -y no es nada desdeñable- es un aspecto del objeto a conocer, de la *cosa* cognoscible. La inteligencia se nos presenta, por tanto, como una suerte de conocimiento que tan solo toca de soslayo aquello que pretende conocer. Este carácter de soslayar es propio de la inteligencia. Esta forma de alcanzar las cosas nos lleva a pensar que la inteligencia no puede ser la que nos permita conocer algo, sino que, mediante la inteligencia tan solo podemos posar la mirada sobre la exterioridad de aquello que se pretende conocer. Ante la incapacidad de penetrar en la realidad de las cosas solo le queda señalar lo más exterior y superficial de ella; a las simples relaciones que, bajo los parámetros conceptuales, establecemos en la exterioridad de toda realidad. Tanto la exterioridad como las relaciones tan solo pueden darse bajo la forma de lo que le *es* común, esto es, aquello que homogeneiza, lo que tiende irreversiblemente a la unidad. En lo que repara, por lo tanto, el método filosófico basado en la inteligencia, es en lo cuantitativo, en lo meramente medible, cuantificable, en todo aquello que de manera alguna puede denotar lo esencial.

Este sería, y permítaseme la expresión, el método filosófico prebergsoniano, al menos según lo entiende el propio autor francés, pues él nos expondrá otro método filosófico, uno que, al fin, sirva para penetrar en la realidad al tiempo que nos permita establecer una metafísica novedosa que se desentienda de una vez y para siempre de la tradicional. ¿Cuál es este método propuesto por Bergson? El método filosófico de la intuición. Siguiendo a García Morente, la filosofía de Bergson puede dar respuesta a dos cuestiones. La primera de ellas ya la hemos tratado, y es la referente al estado de la inteligencia, pues Bergson «limita el intelecto en sus pretensiones de absoluto dominio»¹⁰⁴. Mientras que, de otro lado, y siendo esta la propuesta de Bergson, «descubre y utiliza una nueva actividad psíquica -la intuición- para restaurar sobre nuevas bases y con sentido original la venerable labor de la metafísica»¹⁰⁵.

¹⁰³ Ibid., p. 153.

¹⁰⁴ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 28.

¹⁰⁵ Ibid., p. 28.

Como ya hemos visto la inteligencia tiene su adscripción en la exterioridad, en la materia cuantificable en la que quedan sustentadas las relaciones de los conceptos, sin embargo, y remarcando, la instrumentalización de la inteligencia no puede, aunque tampoco amague con pretender alcanzar, el objeto que le es propio a la filosofía. Este objeto será aquello que de la realidad queda fuera de la materia. Aquello que sería lo no material y que es anhelo de conocimiento para Bergson solo podría dársenos por medio de la intuición. A pesar de que el filósofo francés no era de manera alguna un filósofo sistemático, nos proporciona una definición de aquello que sería su concepción de la intuición. Esta será «la *simpatía* [intelectual], por la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable»¹⁰⁶. Aún podrían extraerse una serie de consecuencias que darán lugar, especialmente, al abismo que Henri Bergson pretende establecer entre el método tradicional de la filosofía basado en la inteligencia -en la relación externa de los objetos-, y su propio método: el que tiene como base la intuición.

La definición anterior lo que le sugiere a García Morente es que «entraríamos, pues, en el objeto como entramos en nuestro yo»¹⁰⁷. Esto es debido a que

viviríamos su vida como vivimos la nuestra, y adoptaríamos su movimiento, duraríamos en su duración al mismo tiempo que seguíamos durando en la nuestra. Pero la diferencia entre ese objeto y nuestro yo no sería percibida por nosotros como una relación -una semejanza dentro de alguna identidad genérica-, porque relaciones son cosa de la inteligencia¹⁰⁸.

A pesar de lo propuesto por García Morente nos encontramos con una serie de dificultades para aceptar este método que, por otro lado, parecen ser insalvables. Dar respuesta a preguntas del tipo: ¿entramos verdaderamente en nuestro yo? De hacerlo, ¿lo hacemos mediante el método de la intuición? ¿Implica un estado consciente? El problema es el mismo: el de la penetración en la *cosa* mediante la intuición con independencia del objeto en el que recaiga dicho método. Aun teniendo en cuenta estas dificultades, debemos de proseguir analizando el método intuitivo bergsoniano hasta, al menos, aclararlo más y oponerlo al método constituido por la inteligencia.

Por mediación de la intuición filosófica el filósofo podrá ahora forjarse nuevos conceptos. Estos nuevos conceptos no estarán remitidos a la rigidez que ostentaban en un pensamiento tradicional, arquitectónico y avalado por la razón. Estos conceptos tendrán que poder asimilarse

¹⁰⁶ BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 150. La cursiva es de la edición.

¹⁰⁷ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 50

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 50.

a los movimientos que tenga la realidad, es decir, tendrán que ser flexibles, cambiantes, tal y como es la misma realidad en la que penetra la intuición filosófica bergsoniana. Esto trae como consecuencia que la intuición filosófica tan solo pueda ser sugerida, en tanto que, como hemos visto en la cita anterior de Bergson, lo que se puede intuir por penetrar el interior del objeto es inexpresable, es inefable. En definitiva, estamos hablando de poder llegar a intuir tan solo una parte del objeto. Una breve aproximación a lo que la totalidad de la intuición, en tanto que penetración en el mismo corazón del ser de la *cosa*, nos puede ofrecer.

Como ya hemos adelantado la intuición y la inteligencia bergsoniana se contraponen, con especial interés en el ámbito de la filosofía. Sin embargo, a pesar de ello, es también, paradójicamente, donde más consiguen converger, pues «lo que ocurre es que la intuición, la intuición directa de lo profundo del ser, se vierte pronto en conceptos; la intuición se intelectualiza»¹⁰⁹. Cuando esto ocurre, cuando la intuición se intelectualiza es cuando perece, pues es cuando comienza a derrumbarse por completo. El devenir propio de la intuición, entendido este como el movimiento que ella misma adopta para fijarse a una realidad cambiante, tiene su razón de ser en el interior de la realidad. Cuando este devenir se produce en el exterior del objeto en el que se fija, al ser ahora su devenir en el exterior, esto es, en la exteriorización del objeto, en especial cuando se trata de aprehenderlo con conceptos es cuando la intuición pasa a ser inteligencia. La intuición quedaría subsumida bajo los sistemas filosóficos intelectualizados. De ahí que, una vez ha quedado establecido este parámetro, la filosofía debe de detenerse y enmendar este camino, el de la intelectualización, para volver a la senda marcada por el método de la intuición filosófica. Ya que la filosofía, según Bergson, «ha de ser una actitud especial intuitiva [...]. La filosofía ha de constituirse en el tiempo [...], en progreso constante»¹¹⁰.

Así, este tipo de filosofía, tal y como queda planteada por Bergson, tendería hacia el alcance de lo absoluto. Absoluto aquí, en Bergson, no quedaría entendido como todo lo pensado como lo real, sino tan solo, como la realidad dada mediante el método de la intuición. Tender hacia todo lo real supondría entender la filosofía bergsoniana a este respecto como un sistema filosófico de la totalidad. Algo a lo que va orientada su crítica en lo referido a los sistemas filosóficos es que se apartan de la realidad (intuición) para establecer conceptos y relaciones exteriores (inteligencia). De tal modo «la intuición filosófica penetra en lo vital, aprehende el aliento del espíritu y engendra un conocimiento no total, pero sí directo y absoluto de la

¹⁰⁹ Ibid., p. 52.

¹¹⁰ Ibid., p. 53.

vida»¹¹¹. A pesar de las matizaciones que realiza Bergson para alejarse de los postulados totalizadores de la realidad quedaría ver si lo consigue o si, por el contrario, la teoría bergsoniana caería en la misma ambición totalizadora que otros sistemas filosóficos que pretendieron, sin mucho éxito, abarcar toda la realidad.

Sea como fuere y, continuando por los avatares de la filosofía del pensador francés, hay que advertir que se podría considerar esta filosofía como una filosofía de la movilidad, entendida esta como una visión dinámica del movimiento. Como hemos visto anteriormente al situarse la intuición en la interioridad del objeto, al moverse el objeto es como si nosotros nos moviéramos con dicho objeto. De tal modo que «la filosofía se instala en el movimiento mismo e intuye su indefinible cualidad, su movilidad, en un eterno presente»¹¹². La propuesta bergsoniana, según ha quedado expuesta, versaría sobre la epistemología de la conciencia. Si aunamos el método filosófico de la intuición con el movimiento interior, tanto en nosotros mismos como en la *cosa* en la que penetra la intuición, tendremos un estado de sucesión, de sucesión permanente. Esta sucesión, a su vez, puede ser de dos tipos. La primera sería una sucesión objetivada, Habría de ser entendida como tiempo homogéneo, como tiempo entremezclado por (en) el espacio. El segundo tipo de sucesión sería la vivida. Esta estaría enmarcada dentro de un tiempo experiencia; el tiempo como vivencia propia.

En un sentido el tiempo es duración pura, movimiento puro; en el otro sentido es vacío homogéneo en donde la duración y el movimiento se inscriben. Cuando pensamos el tiempo como duración pura, lo intuimos directamente en nuestra conciencia inmediata como un fluir continuo [...]. En cambio, el tiempo de que hablamos en general [...], es un concepto abstracto; es un lugar que sirve de receptáculo y de marco para la duración real [...]. Es, en una palabra, el espacio mismo que usamos a manera de símbolo del inexpresable, del inefable devenir¹¹³.

A lo que se refiere Bergson es a algo ya anunciado: solo percibimos de las cosas su mera exterioridad, sin embargo, la sucesión percibida es lo que se daría en nosotros, en nuestro interior. De este entramado es de donde nacería, según Bergson, la errónea concepción del tiempo, pues

prestamos a las cosas algo de nuestra duración pura y las cosas nos dan su exterioridad recíproca, y así nace el concepto bastardo de tiempo como el lugar de

¹¹¹ Ibid., p. 54.

¹¹² Ibid., p. 58.

¹¹³ Ibid., pp. 72-73.

la sucesión, es decir, como un espacio en donde la sucesión pura se fracciona en momentos exteriores unos a otros¹¹⁴.

La concepción errónea del tiempo, por lo tanto, vendría de interpretar a éste bajo unas categorías netamente espaciales. Esto es porque

se está de acuerdo en considerar el tiempo como medio indefinido, diferente del espacio, pero homogéneo como él: lo homogéneo revestirá así una doble forma, según lo llene una coexistencia o una sucesión. Es verdad que, cuando hacemos del tiempo un medio homogéneo en el que parecen tener lugar dos estados de conciencia, nos lo damos entonces todo de una vez, lo cual quiere decir que lo sustraemos a la duración. Esta simple reflexión debería advertirnos de que entonces caemos inconscientemente en el espacio¹¹⁵.

Lo que no podemos intuir, por lo tanto, es el movimiento interior, tan solo la huella que deja en el espacio, su trayectoria. Esto nos remite, a su vez, a una diferenciación entre el movimiento y la mutabilidad, entendido como un simple momento de la mecánica. Otra consecuencia que se verá más adelante será la propia de la duración. El movimiento supone un «símbolo vivo de una duración homogénea en apariencia, [...], el movimiento, en cuanto tránsito de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, por tanto, inextenso»¹¹⁶. En este aspecto, como señala certeramente E. Frutos, cualquier lector avezado y profundo de Machado podrá reconocer perfectamente las ideas del pensador francés en las reflexiones del sevillano¹¹⁷. En *De un Cancionero apócrifo*¹¹⁸, encontramos por boca de Abel Martín, una teoría que bebe, según se puede seguir, directamente de este primer Bergson al que acabamos de aludir. Allí, se nos advierte de que «el movimiento supone el espacio, es un cambio de lugar en él, que deja intacto el objeto móvil; no es un cambio real sino aparente»¹¹⁹. Esto quiere decir que «“sólo se mueven -dice Abel Martín- las cosas que no cambian”. Es decir, que sólo podemos percibir el movimiento en cuanto en dos puntos distintos del espacio permanecen iguales a sí mismas»¹²⁰. Hasta este punto no cabría un debate acerca de la herencia de estas mismas palabras. Sin embargo, en Machado volvemos a una originalidad y una meditación

¹¹⁴ Ibid., p. 74.

¹¹⁵ BERGSON, H., *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p. 75.

¹¹⁶ Ibid., p. 83.

¹¹⁷ FRUTOS, E., “El primer Bergson en Antonio Machado”, *Revista de Filosofía*, números 73-74, Madrid, 1960, p. 127.

¹¹⁸ También podemos encontrar esta distinción entre el movimiento y la mutabilidad en *Juan de Mairena*. Concretamente en el capítulo XXI de dicha obra.

¹¹⁹ OC, II, p. 670.

¹²⁰ Ibid., pp. 670-671.

propia que hará que, poco a poco, se aleje de la influencia del penador francés. En la cita del *Cancionero* hemos visto como el movimiento es un cambio aparential, mas no real. El cambio real en el pensamiento machadiano acontecería en lo que él pasa a denominar como *mutabilidad*.

La mutabilidad, o cambio substancial, es, por el contrario, inespacial. Abel Martín confiesa que el cambio substancial no puede ser pensado conceptualmente -porque todo pensamiento conceptual supone el espacio, *esquema de la movilidad de lo inmutable-*; pero sí intuido como el hecho más inmediato por el cual la conciencia, o actividad pura de la substancia que se conoce a sí misma [...]. El movimiento no ha sido pensado lógicamente, sin contradicción por nadie; y que si es intuido, cosa innegable, lo es siempre a condición de la inmutabilidad del objeto móvil¹²¹.

A modo de conclusión, añade que

el sentido común, o común sentir, puede en este caso, como en otros muchos, a invocar su derecho a juzgar real lo aparente y afirmar, pues, la realidad del movimiento, pero nunca a sostener la identidad del movimiento y cambio substancial, es decir, de movimiento y cambio que no sea mero cambio de lugar¹²².

Así, con todo, la mecánica, es decir, lo que se mueve, tan solo puede conocer del movimiento, paradójicamente, la inmovilidad. Pues «la mecánica elimina de su concepto del tiempo la duración y, por ende, de su concepto de movimiento la movilidad. Llama tiempos iguales a la igualdad de espacios recorridos entre dos simultaneidades»¹²³. Esto no es más que una añadidura a lo ya indicado, a saber: que se ha confundido el tiempo con el espacio o, mejor, se han entremezclado las categorías espaciales con las categorías propias del tiempo dando lugar a una mala comprensión de este último. El concepto clave, según Bergson, que nos lleva a este equívoco es el del movimiento: «pensar el movimiento desde fuera, como pensar la duración desde fuera, es pensar la inmovilidad, es pensar el espacio»¹²⁴. Sería un error interpretar la conciencia misma desde estos postulados erráticos de la concepción general del tiempo ya que la conciencia no tiene estado, al menos como quedarían estos conceptos entendidos. Es confundir el tiempo como cuantitativo (matemático-espacial) con el tiempo cualitativo (vivencial-temporal).

¹²¹ OC, II, p. 671.

¹²² Ibid., p. 671.

¹²³ GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972, p. 74.

¹²⁴ Ibid., p. 75.

Otro concepto fundamental para entender todo esto es el de la duración, *durée*, que no es otra cosa que la duración entendida dentro de los marcos del tiempo. A su vez, podríamos decir que sería mejor hablar de la intuición de la duración, sin embargo, el propio Bergson no hará un sistema ni tampoco realizará una conceptualización de este concepto. Esta concepción de la duración sólo podrá entenderse en oposición al concepto de espacio debido a una mala recepción del primer término. Se trataría de un error habitual en la filosofía al «confundir el tiempo real, la *durée*, con el espacio, en aplicar al mundo del tiempo lo que sólo es válido para el mundo del espacio»¹²⁵ o, en otras palabras: «el espacio no participa de la duración puesto que en él no hay sucesión, no hay un antes y un después, sino que hay una completa simultaneidad de sus partes»¹²⁶.

Esta duración bergsoniana es constitutiva de la naturaleza del sujeto, ya que «hay muchos ritmos de duración, tantos como conciencias»¹²⁷, de manera que podemos decir que es habilitante del método de la intuición, pues se presenta como inmediatez. La duración nos traerá algo más, pues en ella acontecerá la relación entre la inteligencia y la propia vida. Los conceptos cada vez que aparecen se nos presentan para fijar la exterioridad de cualquier realidad, caen bajo la susceptibilidad de la temporalidad, pues siempre lo hacen bajo una determinación concreta de hechos de la vida, la duración. La vida, entonces, tomará una determinada disposición merced a las distintas opciones que nos presentan la elección de unos conceptos u otros. Ante esto podemos considerar una doble perspectiva: por un lado, la experiencia de la propia vida y, de otro, la temporalidad en la cual queda enmarcada dicha experiencia, pues «la experiencia no puede reconocerse sino como tiempo: coincidencia que marca el proyecto de una metafísica futura [...]. Las nociones de tiempo y de experiencia, implicadas con la operación de la intuición filosófica»¹²⁸. La vida, por tanto, va a coincidir con la experiencia de la duración, al ser esta la experiencia misma de la intuición del tiempo.

Es quizá ahora el momento adecuado para introducir la filosofía de Antonio Machado. Vamos a intentar ver dónde aparecen con mayor frecuencia las relaciones existentes entre el propio Bergson y nuestro pensador. Esta relación de influencia del primero al segundo viene

¹²⁵ MÚÑOZ-ALONSO, LÓPEZ, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto” en Revista General de Información y Documentación, Vol. 6-1. Servicio de Publicaciones U.C.M. Madrid, 1996, p. 295. La cursiva es mía.

¹²⁶ BERGSON, H., *Duración y simultaneidad. (A propósito de la teoría de Einstein)*, del Signo, Buenos Aires, 2004, p. 20.

¹²⁷ LE ROY, E., *Bergson*, Labor, Barcelona, 1928, p. 168.

¹²⁸ RUIZ STULL, M., “Intuición, la experiencia y el tiempo en el pensamiento de Bergson”, *Alpha*, Osorno, nº 29, diciembre 2009, p. 189.

suscitada por las declaraciones del propio Machado¹²⁹. Sin embargo, hablar de una influencia directa, en el sentido más plenario del término, me parece de un exceso de ingenuidad. Resuenan, cierto es, ciertos ecos bergsonianos en Antonio Machado, pero, ni mucho menos, este hecho le convierte en un mero receptor y vocero. Quizá, la influencia aludida, estriba en una toma de impulso, así como en una cierta terminología para lo que ya estaba en ebullición en la insigne cabeza del sevillano.

La elección para introducir ahora a Machado es porque se puede considerar como un punto contiguo a la *durée* bergsoniana «su atención de la experiencia de la conciencia [...], en tanto que estructura originaria de la individualidad, irreductible a esquemas cualitativos»¹³⁰. Esta experiencia de la conciencia machadiana es esencialmente temporal. A pesar de encontrarnos con similitudes en el pensamiento de ambos: la concepción errónea de la temporalidad por ser considerado el tiempo espacialmente, también encontraremos una diferencia capital: la *durée* termina siendo, a su vez, absoluta, lo que supone una homogeneización. Machado, por su parte, encontrará la temporalidad como radicalmente entrelazada con la propia vida del sujeto.

En Machado, este tema de la poesía: el tiempo, tiene su fundamento en la misma experiencia de la temporalidad, siendo esta lo esencial en la vida del hombre. Sobre esto entendemos que Antonio Machado camina ya en una teoría propia y personal. Sin embargo, el poeta no solo habla del tiempo, sino que pretende eternizarlo.

El poeta pretende, en efecto, que su obra trascienda de los momentos psíquicos en que es producida. Pero no olvidemos que, precisamente, es el tiempo (el tiempo vital del poeta con su propia vibración) lo que el poeta pretende intemporalizar, digámoslo con toda pompa: eternizar¹³¹.

Esto, según aquí lo considero, es la comprensión más certera de la “palabra esencial en el tiempo” machadiana. Lo que pretende hacer Machado, mediante el método lírico -el propio de la poesía- es el de intemporalizar lo temporal. Esto habría que entenderlo como el tiempo inherente a la propia experiencia humana, es el tiempo que le es propio a cada hombre.

¹²⁹ En la página 1159 de OC, correspondiente al cuaderno *Los Complementarios* podemos leer: «Durante el curso 1910 a 1911 asistí a las lecciones de Henri Bergson. El aula donde daba su clase era la mayor del Colegio de Francia y estaba siempre rebosante de oyentes. Bergson es un hombre frío, de ojos muy vivos. Su cráneo es muy bello. Su palabra es perfecta, pero no añade nada a su obra escrita».

¹³⁰ SÁNCHEZ, J. A., “El tiempo en la poética de Antonio Machado”, Dicenda. *Cuadernos de Filosofía*, (Vol. 31) 2013, p. 193.

¹³¹ OC, II, p. 697.

Es evidente que la obra de arte aspira a un presenta ideal, es decir, a lo intemporal. Pero esto de ninguna manera quiere decir que pueda excluirse el sentimiento de lo temporal en el arte. La lírica, por ejemplo, sin renunciar a su pretensión a lo intemporal, debe darnos la sensación estética del fluir del tiempo, es precisamente el flujo del tiempo, uno de los motivos líricos, que la poesía trata de salvar el tiempo, que la poesía pretende *intemporalizar*¹³².

Como vemos la concepción que deviene del tiempo en la conciencia no es la misma para el autor francés que para el pensador español. Cada uno la aborda desde una perspectiva distinta, aunque podemos argüir que ambos parten de la misma fuente: el tiempo entendido como una experiencia vital interior.

Sin embargo, lo anterior nos resulta un tanto paradójico en tanto que es lícito considerar que una eternalización del tiempo, considerada como lo hace Machado, esto es, intemporalizarlo, es como pretender sacar al tiempo de su propia temporalidad. En otras palabras: pretensión de ser a-temporal, extra-temporal, pero ¿no era esto mismo lo criticado a los poetas del Barroco? ¿La pretensión de abandonar la temporalidad? En el caso de Machado, por su parte, podemos entender esto como la manera de captar, de fijar, el devenir del tiempo en un momento concreto. Aunque asumiendo que el tiempo es finito, así como el ser humano. Esta una posible solución a la paradoja que se nos presenta siguiendo de manera literal la idea de *eternizar el tiempo*.

En su *Juan de Mairena* valoramos uno de los cambios definitivos en el pensamiento de Machado que le hace virar irremediamente de la corriente bergsoniana, posicionándose, tal vez de manera original y originaria, en el epicentro del movimiento existencialista filosófico. En esta obra nos aparece una conexión entre la escuela alemana de su momento relacionada el pensamiento bergsoniano: «como escuela dominante aparece, en la Alemania de posguerra, la Fenomenología, ya iniciada por Edmundo Husserl, un movimiento intuicionista, que pretende partir, como Bergson, de los datos inmediatos, originales, irreductibles de nuestra conciencia, y que alcanza con Heidegger, en nuestros días, un extremo acercamiento al bergsonismo»¹³³.

Antonio Machado no está postulando aquí que todo sea reducible a Bergson, sino que los postulados de esta escuela alemana no hacen más que bergsonizar, quizá a la manera alemana, sí, pero no se atisba una evolución lo suficientemente excesiva como para hablar de ellas de

¹³² OC, III, p. 1312.

¹³³ JM, II, p. 88.

manera distinta. La intuición de Bergson, así como la intuición eidética de la fenomenología no se encuentran, según Machado, tan distantes entre sí. Por su parte, encuentra Machado en Heidegger una suerte de aliado, donde, ahora sí, el tiempo no es una duración eterna, sino que se encuentra en íntima relación con el ser-existente. Sobre este nos dice

por una vez intenta un filósofo [...] darnos un cierto consuelo del morir con la muerte misma, como si dijéramos, con su esencia lógica, al margen de todo reposo o de vida mejor. Porque es la interpretación existencial de la muerte -la muerte como límite, nada en sí mismo-, de donde hemos de sacar ánimo para afrontarla: la decisión resignada (*Entschlossenheit*) de morir, y la no menos paradójica *libertad para la muerte*¹³⁴.

El tema de la muerte aparece debido al propio carácter de hombre existente y temporal, en oposición a la duración bergsoniana aparece el tiempo como límite, como frontera última e ineludible. Pues

Machado comprende, leyendo a Heidegger que su lírica ha estado más cerca de éste que de Bergson. La *durée* es al cabo un vago ensueño de eternidad. El tiempo, en cambio, una duración comprimida y exprimida por la muerte. Tiempo/frontera, abierto desde la vida y la conciencia de la muerte, al silencio y al olvido¹³⁵.

No queda aquí la referencia a M. Heidegger, sino que más adelante Machado realiza, según creo yo, una de las mayores y mejores alabanzas que él mismo realizó a cualquier otro autor, pues verá en él una unificación entre la filosofía y la poesía. Partiendo desde la metafísica se pregunta:

¿qué es el ser?, responde: investigadlo en la existencia humana; que ella sea vuestro punto de partida [...]. Y para penetrar en el ser, no hay otro portillo que la existencia del hombre, el ser en el mundo y en el tiempo... Tal es la nota profundamente lírica que llevará a los poetas a la filosofía de Heidegger.

Continuando con Bergson la *durée* termina remitiendo a lo absoluto, a una eternidad indefinida, no fijada por los límites del sujeto. Por lo tanto, tiende a la homogeneidad, a pesar de los esfuerzos iniciales por salvaguardar el tiempo de esta categorización. Machado, por su parte, trata al tiempo como una temporalidad, cuya única dependencia será la experiencia propia de cada uno de los seres humanos en su propio interior. El primero utilizará el método de la

¹³⁴ JM, II, p. 94.

¹³⁵ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op.cit., p. 170.

intuición, el segundo empleará el método propio de lo poético.

En el cuaderno *Los complementarios*, Machado califica a Bergson como de «un spinozismo de bajo vuelo, un cartesianismo degradado»¹³⁶. Todo aparece bajo la discusión de la dicotomía inteligencia/intuición tan bergsoniana, sobre esta última, añade Machado: «con la intuición bergsoniana se sigue rindiendo el culto a las potencias tenebrosas y místicas del siglo XIX. De ellas se pretende extraer la luz que alumbra lo esencial»¹³⁷. En Machado, por otro lado, no encontramos una reticencia tan fuerte en torno a la inteligencia como la que encontramos en H. Bergson, en el pensador español encontramos un beneplácito para con la inteligencia; sobre ella nos dice «que la inteligencia no puede alcanzar la última realidad; mas no es cierto que haya otro medio de llegar a ella»¹³⁸. Con esta sentencia establecemos un claro distanciamiento del intuicionismo de Bergson como método para penetrar en la realidad arcana, la realidad última. En un texto titulado “Reflexiones sobre la lírica”¹³⁹ (1925) apreciamos un alejamiento por parte de Machado del intuicionismo de Bergson:

la última filosofía que anda por el mundo se llama intuicionismo. Esto quiere decir que otra vez el pensamiento del hombre pretende intuir lo real, anclar en lo absoluto. Pero el intuicionismo moderno más que una filosofía inicial parece el término, una gran síntesis final del antiintelectualismo del pasado siglo. La inteligencia solo puede pensar -según Bergson- la materia inerte, como si dijéramos las zurrapas del ser, y lo real, que es la vida (*du vecú = de l'absolu*), sólo alcanzarse con ojos que no son los de la inteligencia, sino los de una conciencia vital, que el filósofo pretende derivar del instinto. En el camino hacia abajo del intelectualismo está Bergson, acaso en el límite. Para refutarlo habrá que volver de algún modo a Platón, a afirmar nuevamente la posición teórica del pensar¹⁴⁰.

Continuando con el ‘yo fundamental’ bergsoniano, cabe destacar un descreimiento por parte de Machado hacia el filósofo francés, este lo localizamos tras una cita directa a *Los datos inmediatos de la conciencia* de Bergson, donde añade: “No está mal/este yo fundamental, /contingente y libre, a ratos”¹⁴¹. Se puede advertir un despego de los postulados de Bergson, por lo que el autor de *Soledades* comienza una andadura independiente de aquel, por mucho que se haya tratado de considerar a Machado como un mero vocero de las propuestas

¹³⁶ OC, III, p. 1192.

¹³⁷ Ibid., p. 1192.

¹³⁸ Ibid., p. 1192.

¹³⁹ Ibid., pp. 1649 y ss.

¹⁴⁰ Ibid., p. 1656.

¹⁴¹ OC, II, Poema CXXVII de *Campos de Castilla*. Fechado en el 1913 en Baeza, p. 558.

bergsonianas. Es de apreciar, además, la relación que establece entre este ‘yo fundamental’ y la libertad, pues este ‘yo’ será, según nos indica, solo libre a ratos. Antonio Machado, alejándose una vez de lo puramente bergsoniano nos advierte de que «la intuición bergsoniana, derivada del instinto, no será nunca un instrumento de libertad, por ella seríamos esclavos de la ciega corriente vital. Sólo la inteligencia teórica es un principio de libertad (de libertad y de dominio).» Sobre esto mismo, continúa: «sólo conociendo intelectualmente, creando el objeto, se afirma la independencia del sujeto, el que nunca es cosa sino vidente de la cosa»¹⁴². Como se aprecia, la postura de ambos autores es ya -estas últimas reflexiones citadas aparecen fechadas en 1917- irreconciliable.

Lo que aparece ahora es el propio sujeto, el que “nunca es cosa sino vidente de la cosa”,

es decir, in-objetivable. Fácilmente se advierte el interés ético de la reflexión machada. Lo que está en juego es la idea de libertad. [...] La prerrogativa de la inteligencia teórica no está en el presunto conocimiento eidético, sino al modo kantiano, en la capacidad para tomar distancia sobre lo inmediato, para poder constituirlo objetivamente. El énfasis recae, por lo tanto, sobre una nueva experiencia de libertad, del yo práctico, purgada de todo racionalismo¹⁴³.

Encontramos en *Proverbios y cantares* dos motivos líricos que sustentan este abandono del yo, comenzando la búsqueda del tú.

No es el yo fundamental
eso que busca el poeta,
sino el tú fundamental. (XXXVI, OC, II, p. 633)

Así, como otro que se nos aparece más adelante.

Poned atención:
un corazón solitario
no es un corazón. (LXVI, p. 639)

Para comprender mejor el lugar hacia el que pretendía encaminarse Antonio Machado es preciso referirse a una carta enviada a Miguel de Unamuno, fechada en Baeza en 1918. En esta carta, donde en un principio el motivo de la misiva no es sino otro que el de la alabanza hacia

¹⁴² OC, III, p. 1194.

¹⁴³ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op. cit., p. 85.

la obra *Abel Sánchez*, esta lectura le valió «para desarrollar plenamente su percepción acerca del sentimiento de fraternidad»¹⁴⁴, Machado le escribe a Unamuno a este respecto:

mi hermano no es una creación mía ni trozo alguno de mí mismo; para amarlo he de poner mi amor en él y no en mí; él es igual a mí, pero es otro que yo [...]. Yo no tengo derecho a convertir a mi prójimo en un espejo para verme y adorarme a mí mismo [...], mi hermano es un espejo, es una realidad tan plena como la mía, pero que no soy yo y a la cual debo de amar con olvido de mí mismo¹⁴⁵.

El paso ya está dado. Ya no puede volver a existir un ‘yo fundamental’, un yo en exclusividad. Ahora entrará en juego el tú. Hay claro reconocimiento del otro de sí mismo, de una alteridad. Ya no existe un yo individual como mónadas completamente cerradas herméticamente. Ahora nos encontramos ante una nueva inspiración cordial, basada en la existencia del otro que yo.

Antonio Machado comenzará un posicionamiento en distintos niveles: estético, ético y metafísico, alejado de Bergson. Puede que éste le sirviera para comenzar a entablar un nuevo lenguaje, sin embargo, se puede advertir que las consecuencias y el alcance, tanto de uno como de otro, son muy distantes.

¹⁴⁴ PDD, p. 28.

¹⁴⁵ OC, III, p. 1601.

3. LA SENTIMENTALIDAD COMO ESTÉTICA

A pesar de este título no quiero ocasionar confusiones a nadie. Por ello, y antes de centrarnos en la estética machadiana, me gustaría dejar claro que no voy a hablar sobre la evolución en su obra, ni sobre el proceso creativo, ni sobre ningún ámbito que dependa de un espacio puramente filológico. Por lo tanto, no se hablará ni de modernismo, ni de romanticismo, ni del estilo de la llamada Generación del '98 ni del paso de un subjetivismo a una objetividad marcada por el paisaje de Castilla. Al referirme aquí a *estética* lo hago desde una perspectiva eminentemente filosófica. Desde dicha perspectiva la teoría que se debería de advenir sería una teoría basada en la sentimentalidad¹, así como también en la propuesta que Machado realizará en torno a cómo tendría que ser el arte. Todo lo que caiga dentro de esta propuesta podrá recibir por mi parte la terminología de estética; todo aquello que quede fuera no será objeto de análisis en este epígrafe.

3.1 La humanización del arte

El punto de partida de su estética, tal y como yo lo veo, se sustenta en torno a su posición férreamente demófila². Esta demofilia no está tan sólo sustentada por la cultura popular de los pueblos del España, que sería propiamente el ámbito del folclore: «el pueblo sabe más, y, sobre todo, mejor que nosotros»³, sino que también, y siguiendo la misma línea, la sospecha permanente ante todo aquello que huele a académico que de una manera directa o indirecta excluya u obvia las clases populares, que son el grueso fuerte del país, en detrimento de unas pocas personas que formarían la clase dominante. Éstos a su vez estarían diametralmente en contra de la formación del pueblo, base fundamental para un país crítico y democrático, una de las mejores afirmaciones que definen este proceder sería: «el Estado debe sentirse revolucionario, atendiendo a la educación del pueblo»⁴. Lo que pretende Machado, por tanto, es «luchar para que el pueblo no pierda su identidad y no infundirle un saber ajeno a su propia experiencia. Invierte [...] el punto de vista minoritario y elitista, lo que quiere es educar al

¹ «Nueva sentimentalidad suena peor y, sin embargo, no me parece un desatino». OC, III, p. 1784.

² La vena demófila de Antonio Machado le viene de linaje. Su padre, Antonio Machado Álvarez (1846-1893), también conocido como “Demófilo”, es considerado como el folclorista sevillano más importante, así como el autor de *Colección de cantes flamencos*. Demófilo llevó a cabo estudios dedicados tanto al folclore como a la literatura popular española, realizando, de otro lado, estudios sobre el flamenco.

³ JM, I, p. 134.

⁴ OC, III, p. 1227.

pueblo revelándole la riqueza de su «folklore»»⁵.

Afirmación que sigue muy en línea con la siguiente: «no soy partidario del aristocratismo de la cultura, en el sentido de hacer de ésta un privilegio de casta. La cultura debe ser de los demás, debe llegar a todos»⁶. Es una postura que mantendrá el filósofo-poeta sevillano hasta el final de sus días. «Pasé por el Instituto y la Universidad, pero de estos últimos centros no tengo huella alguna, como no sea mi aversión a todo lo académico»⁷. Posición, que, de otro lado, se encuentra en las antípodas del que fuera la figura filosófica más importante del momento: Ortega y Gasset. Para éste el “arte nuevo”, arte que también contempló y el que estuvo inmerso Machado⁸, «no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va dirigido para una minoría especialmente dotada [...]. Habituada en predominar en todo, la masa⁹ se siente ofendida en sus «derechos del hombre» por el arte nuevo, que es un arte de privilegio»¹⁰. A este respecto es relevante establecer qué es lo que entiende Ortega y Gasset por “masa”. Para el pensador madrileño la “masa” «es el conjunto de personas no especialmente cualificadas [...]. Masa es el «hombre medio» [...]. Es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres»¹¹. Se presentan dos rasgos fundamentales del hombre-masa. El primero de ellos es que un “niño mimado”¹², el “señorito satisfecho”, un ser caprichoso que, por lo demás, es incluso ingrato con quien satisface sus deseos, esto los lleva a una indocilidad tanto intelectual como moral. El segundo rasgo es el del “primitivismo”¹³, esto es, el hombre-masa es una suerte de hombre vacío, de hombre sin ninguna historia detrás, al menos, eso es lo que él mismo considera. Considera que todo aquello de lo que disfruta le viene dado por nacimiento, sin tener en consideración todo lo que conlleva el pretérito de la historia, la consecuencia de todo esto es la irresponsabilidad tanto para sí como para con la sociedad.

⁵ AUBERT, P., *Gotas de sangre jacobina. Antonio Machado y la política*, Renacimiento, Sevilla, 2020, p. 364.

⁶ OC, II, p. 1201.

⁷ OC. 1521. Carta a Juan Ramón Jiménez. Vuelve a remarcar esta misma idea en la misma carta, pero bajo el epígrafe de *Biografía*, la cual tenía por finalidad ser enviada a Azorín para realizar una antología. En este segundo momento reformula la proposición como sigue: «Pasé por el Instituto y la Universidad, pero de estos centros no conservo más huella que una gran aversión a todo lo académico». (O. C., p. 1524).

⁸ *La deshumanización del arte*, de Ortega y Gasset, fue publicada en 1925. Cercana a esta fecha Antonio Machado publicó sus *Nuevas Canciones* (1924) y sus *Poesías Completas* (1889-1925). Por lo que Ortega ya conocía la obra machadiana.

⁹ Contra este concepto tan puramente elitista por parte de Ortega y Gasset aclara Machado, por parte de Mairena: «han recogido el concepto de masa para convertirlo en categoría social, ética y aun estética. Y esto es francamente absurdo» cap. XXXVI.

¹⁰ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p.50.

¹¹ ORTEGA y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Gredos, Madrid, 2014, p. 279.

¹² *Ibid.*, pp. 311 y ss.

¹³ *Ibid.*, pp. 334 y ss.

Es de justicia remarcar que, al comienzo de la primera parte de *La rebelión de las masas*, Ortega y Gasset, realiza una serie de aclaraciones no ya al respecto de definir una terminología sino de establecer qué diferencias hay y cuales no entre diferentes concepciones. Lo primero a tener presente es que, según el propio autor, no se encuentra hablando de clases sociales, sino de «clases de hombres [...], en rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica»¹⁴. Esta minoría que considera auténtica se encontraría en oposición del llamado “hombre-masa”, como se ha dicho no se trata de establecer a qué clase social pertenece cada uno de estos tipos, sino que la diferencia radica en el ámbito cualitativo de cada uno de los hombres, en su afán por sobresalir o perderse en la homogeneización del resto de sus congéneres.

El problema que aquí se va a plantear entre la consideración de “masa” en Ortega y Gasset y en Antonio Machado proviene de este texto del filósofo madrileño, en el cual parece identificar “masa” con “pueblo”:

la ausencia de los “mejores” ha creado en la masa, en el “pueblo”, una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la “masa” no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila¹⁵.

En cuanto al término “masa” encontramos en Machado una resistencia al mismo por boca de su apócrifo más conocido, Juan de Mairena, ya que para él/ellos «el hombre masa no existe para nosotros [...] no sirve para ayudarnos a definir al hombre, porque esa noción fisicomatemática no contiene un átomo de humanidad»¹⁶. Es relevante tratar estas consideraciones pues «Ortega, como, Machado, aborda el tema estético desde un punto de vista sociológico»¹⁷.

Con esto no considera que está todo dicho y, a este respecto, dice algo más, esta vez sí aceptando esta terminología. Partiendo de ella nos dice que tiene que en un futuro esta suma de individuos alejados de la casta privilegiada «tengan la usuaria ambición de educarse y la insolencia de procurar los medios para conseguirlo»¹⁸. Con esta afirmación ya no carga

¹⁴ Ibid., 280-281.

¹⁵ ORTEGA y GASSET, J., *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 202.

¹⁶ JM I, p. 273.

¹⁷ GONZÁLEZ, A., *Antonio Machado*, Alfaguara, Madrid, 1999, 275. Concretamente esta cita está sacada del discurso pronunciado en 1997 en la Real Academia Española por parte de Ángel González, dicho discurso lleva por título “Las otras soledades de Antonio Machado”.

¹⁸ JM I, p. 162.

solamente contra el argumento orteguiano de la naturaleza de “dos especies” de personas, sino que además arremete contra las instituciones —como vimos antes— que no se preocupan por el pueblo. Una aristocracia que no tiene ninguna intención de educar y que sólo se preocupa de mantener unos supuestos derechos de cuna. O, dicho de otra manera: una aristocracia de mínimos. Con esta desnudez y crudeza de sentimentalidad debemos comenzar a hablar de una estética, mas quedaría anticipar la discrepancia principal que hemos auspiciado con anterioridad: las divergencias principales con José Ortega y Gasset, Filósofo —así en mayúsculas— de España y, por ello, el filósofo más prominente de su época, además de amigo.

Para el filósofo madrileño es necesario re-pensar la estética porque existe un arte nuevo sustentado por una nueva sentimentalidad. Por ser un arte nuevo tendrá a la mayor parte de la población, a la no instruida, lejos de la nueva sentimentalidad, es decir, el pueblo se posicionará en contra de esta nueva sentimentalidad. Deducimos claramente que sólo una minoría de la población será la que pueda comprender este arte nuevo. Este arte nuevo, por lo tanto, será impopular debido a que

una obra cualquiera por él engendrada produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos porciones: una, mínima, formada por reducido número de personas que le son favorables; otra, mayoritaria, innumerable, que le es hostil¹⁹.

Ortega y Gasset no se queda en este análisis superficial del motivo sociológico de la escisión grupal, sino que se pregunta por cuál será el motivo, que ya no es que separe a la sociedad, sino que se pregunta por «¿cuál es el principio diferenciador de estas dos castas?»²⁰. Antes de proseguir con la exposición de Ortega y Gasset me gustaría llamar la atención al término empleado para hablar de la separación de la población al respecto del arte nuevo: *casta*. De sobra es conocido el valor que el pensador madrileño le otorgaba al lenguaje, así como su gran capacidad para la escritura. Por esto, quizá llama más atención. Pues *casta* hará referencia a una ascendencia o linaje concretos; hace las veces de una división dentro de la especie zoológica en la que se encuentra el ser humano. Como una separación que parece cuanto menos irremediable. Es posible que este sea uno más de los motivos que hacen, por parte de Machado, una crítica más mordaz en torno a la división social que teoriza Ortega y Gasset.

¹⁹ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

La respuesta a la pregunta anterior -la relativa a la diferencia entre castas en torno al arte nuevo- es respondida de manera taxativa por Ortega, sencillamente es que la masa «*no la entiende*»²¹. No se trata de la peculiaridad dependiente de un gusto en concreto, determinado, individual. No, de ninguna manera. De lo que se trata es que la masa sencillamente no está capacitada para entender el nuevo arte; la masa sería, por tanto, deficitaria a niveles cognitivos pues no puede llegar a entender las virtudes que los adalides del nuevo arte ofrecen al mundo. ¿Era Ortega y Gasset verdaderamente un elitista o tan sólo se han podido malinterpretar sus palabras? Sigamos adelante y tratemos de comprender el alcance de lo que Ortega y Gasset quiso exponer.

José Ortega y Gasset volverá a reiterar la idea anteriormente citada,

divide al público en dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros; que son dos variedades distintas de la especie humana. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va dirigido a una minoría especialmente dotada²².

Detengámonos un momento en este punto. Intentemos analizar las palabras que nos ha dejado Ortega y Gasset para el recuerdo. En un primer momento va a reiterar la condición de entendimiento que será la clave para la división de la sociedad con respecto de este nuevo arte. Considero que cualquier intento de justificación de lo que quería decir el pensador madrileño con respecto al hombre-masa es totalmente vacío, al menos en este texto. Pues aquí no nos encontramos ante el hombre apático que sigue sin más a la mayoría imperante. No, lo que nos encontramos es que una parte de la población, que es la mayor parte de esta y entre la cual, por supuesto, no se encuentra el madrileño, “poseen un órgano de comprensión negado”. Es decir, una situación completamente irreversible, como una enfermedad incurable. Este órgano de comprensión negado no podrá volverse *positivado*. Debido a la capacidad intelectual de Ortega y Gasset –minoría selecta y dotada- no creo que se equivocara al escribir su propia obra, por ello debemos proceder a entender la misma como lo hemos hecho. De la misma manera que cualquier órgano negado o atrofiado se queda así de manera permanente, así también lo hará el órgano de comprensión de la masa, el cual se quedará atrofiado para el resto de la vida de todos los seres humanos concretos que forman esa supuesta masa.

²¹ Ibid., p. 49.

²² Ibid., p. 50.

Ortega y Gasset va un paso más allá y nos habla directamente de dos distinciones de hombres que son desemejantes. Si somos capaces de realizar el juego teórico propuesto por Ortega y Gasset y ponerlo en marcha nos quedaría que el ser humano se escinde en dos especies distintas donde unas conformarían la minoría; la otra especie sería la selecta y dotada que estaría por encima de la inmensa mayoría del resto de la especie humana. ¿Por qué estaría por encima? Muy sencillo. Si lo que separa al hombre del resto de los animales es el *λόγος* y solo una minoría selecta está dotada de él, ésta se alzaría –al menos en lo que al entendimiento se refiere- por encima de la *otra* especie de seres humanos.

cuando a uno no le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se la ha entendido, queda el hombre como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra²³.

Continúa con el proceso anterior, el de la dialéctica entender/no entender. Añadiendo ahora un paso nuevo: el de la indignación que le provoca a la masa el des-entendimiento del arte nuevo. Esta indignación llevará a la masa a intentar imponer sus valores a la minoría selecta y es en oposición a esto a lo que va dirigida la crítica de Ortega y Gasset. Pero no se trata tan sólo de una polarización entre dos especies de hombres, donde unos tienen –por la gracia de sus órganos- una capacidad para entender mientras que otros no la tienen; sino que va más allá y niega la mayor: la igualdad entre los hombres. Para el madrileño es «falso el supuesto de una igualdad real entre los hombres»²⁴. Para Ortega este falso supuesto que ha querido imponer la masa es una injusticia social, ya que lo que pretendería sería este supuesto es el de homogeneizar a los hombres, erradicar la diferencia entre ellos. Sin embargo, lo que subyace tras estas palabras es una clara posición favorable a las élites, las minorías selectas, donde él mismo se geolocalizó.

²³ Ibid., p. 50.

²⁴ Ibid., p. 51.

Sin embargo, «Machado quien había firmado, en 1914, el llamamiento de la *Liga de Educación Política*²⁵, no comparte las teorías de Ortega»²⁶, por lo que aquél va a mantener una visión y un compromiso diametralmente opuesto a la aquí ofrecida por Ortega y Gasset. Las diferencias van a ser considerables y, considero, que irreconciliables. Mientras Ortega nos habla de que las masas poseen un órgano que no está capacitado para entender el arte nuevo, Machado abogará por la educación de las mismas. Al menos parece clara su postura al advertir «que no os acongojéis demasiado, porque las masas, los pobres desheredados de la cultura tenga la usuaria ambición de educarse y la insolencia de procurar los medios para conseguirlo»²⁷. El pueblo, por lo tanto, tiene la capacidad de aprender, tiene la ambición de poder educarse. Pero advierte Machado que no hay que tener miedo a hacerlo, pues para él que las masas se educasen no supondría ningún mal ni para la población en general ni para la cultura en particular.

Machado, como se ve, va a tener una visión diametralmente opuesta a la aquí ofrecida por Ortega y Gasset. Sobre el arte, sobre el entendimiento de éste, nos encontramos dos grupos diferenciados: aquellos que sí entienden este arte nuevo y aquellos que no lo entienden. Este planteamiento bien podría ser considerado por parte de Ortega, así como por parte de Machado, pero en éste «dada su instintiva antipatía por las actitudes aristocratizantes, lo que Machado no podría aceptar es que el arte nuevo estuviera previamente orientado»²⁸ hacia esa minoría selecta proyectada por Ortega y Gasset, siendo esta la consideración del poeta Ángel González. El poeta ovetense continúa diciendo que «frente a esa concepción restrictiva del arte, Machado adopta una posición abierta y generosa, que busca la integración de los que no entienden»²⁹.

Mientras Ortega nos habla de que las masas poseen un órgano que no está capacitado para entender el arte nuevo, Machado abogará por la educación de las mismas. Al menos parece clara su postura al advertir «que no os acongojéis demasiado, porque las masas, los pobres

²⁵ Se trató de un proyecto reformista creado por Ortega y Gasset en 1913. Esta Liga no supondría la formación de ningún partido político, sino más bien un instrumento. Esta Liga perseguía, por lo demás, dos claros objetivos. El primero de ellos constituye un eco del llamado “problema de España” acaecido tras el “Desastre del 98”, se trataría de *hacer patria* -expresión utilizada para resaltar que ya no existe la España de la tradición-, para ello sería necesaria la transformación de los individuos a ciudadanos. El otro gran objetivo perseguido planteado por la Liga era aglutinar a los máximos representantes de la intelectualidad española. Todo ello al servicio del derrocamiento de la Restauración. Véase, BAGUR TALTAVILL, J., “La Liga de Educación Política española como instrumento de nación: desde la autonomía hasta la reconversión y el fracaso (1913-1916)” en *Tales. Revista de filosofía*, nº5, 20015, p. 139. Véase la carta a Manuel García Morente fechada en Baeza el 21 de octubre de 1913, en ella se puede leer al respecto de la Liga para la Educación Política Española: «muy conforme con Vds. en espíritu y orientación y en extremo agradecido. Cuento, desde luego conmigo y añadan otra buena voluntad a la de ese grupo de jóvenes», en PDD, p. 355.

²⁶ AUBERT, P., *Gotas de sangre jacobina. Antonio Machado y la política*, Renacimiento, Sevilla, 2020, p. 352.

²⁷ JM, I, p. 162.

²⁸ GONZÁLEZ, Á., *Antonio Machado*, Alfaguara, Madrid, 1999, p. 283.

²⁹ *Ibid.*, p. 284.

desheredados de la cultura tenga la usuaria ambición de educarse y la insolencia de procurar los medios para conseguirlo»³⁰.

Lo que rechaza Machado es la concepción de “hombre-masa”. Cuando emplea el término lo suele hacer en tono irónico para desprestigiar a aquellos que utilizan dicho concepto de modo peyorativo. Para continuar con la educación de las masas, Machado nos dirá que no debe de existir una pretensión de educar a las masas, pues para él este concepto directamente sería inexistente, habría que centrar la mirada en otra dirección.

Nos dirigimos al hombre, que es lo único que nos interesa; al hombre en todos los sentidos de la palabra: al hombre *in genere* y al hombre individual, al hombre esencial y al hombre empíricamente dado en circunstancias de lugar y tiempo, sin excluir al animal humano en sus relaciones con la naturaleza. Pero el hombre masa no existe para nosotros. Aunque el concepto masa pueda aplicarse adecuadamente a cuanto alcanza volumen y materia, no sirve para ayudarnos a definir al hombre, porque esa noción fisicomatemática no contiene un átomo de humanidad³¹.

Antonio Machado irá más allá del análisis del concepto de “hombre-masa”, además arremeterá frente al otro elemento de la disyuntiva propuesta por Ortega y Gasset: la minoría selecta o *élite*. Contra éstos dirá que no es «partidario del aristocratismo de la cultura en el sentido de hacer de ésta un privilegio de casta. La cultura debe de ser para todos, debe llegar a todos»³². La cultura, por lo tanto, no puede reducirse solo a unos pocos, la cultura tiene que ser universal. Debería de darse en todos los ámbitos, es importante el hecho de que para él la cultura es folclore, por lo tanto, debería de emanar del pueblo. Ya que todo aquello que no provenga del pueblo, y habla especialmente de la literatura, no es más que pura pedantería.

El pueblo, para Machado, será el garante del saber, sin embargo, han sido desheredados por parte de la élite dominante, de la aristocracia, por querer éstos *salvaguardar* la cultura para ellos. Como si fuera posible que la cultura se pervirtiera o desapareciera si hicieran participe al pueblo, pero tampoco la aspiración de las masas hacia el poder y hacia el disfrute de los bienes del espíritu. Lo que aquí está en disputa es la demofilia machadiana frente a la demofobia presentada por Ortega y Gasset.

³⁰ JM, I, p. 162.

³¹ JM, I, p. 273.

³² OC, III, p. 1636.

Mientras Ortega va a considerar que las masas no pueden aprender, Antonio Machado defenderá la cultura popular. La defenderá dentro de la teoría de que la cultura popular es la que mejor decanta el saber de un pueblo; así como también este pueblo –mucho más benevolente que la élite- podrá enseñarle a ésta pues «pensaba Mairena que el folklore era cultura viva y creadora de un pueblo de quien había mucho que aprender, para poder luego enseñar bien a las clases adineradas»³³. Estas clases adineradas harían las veces de la élite, término que Machado suele sustituir, no sin inquina y guasa, por el de “señoritismo”. Pues de esto se trata, no tanto de que existan “señoritos” como personas individuales y concretas³⁴ y que se puedan catalogar como tal, sino que «más bien hay «señoritismo», una forma, entre varias, de hombría degradada, un estilo peculiar de no ser hombre»³⁵, este no es otro, para Machado, que el que mejor encajaría dentro de la denominación “hombre-masa”³⁶.

En el siguiente fragmento Machado se dirige expresamente a los españoles, a nosotros, ya no se trataría –como en el caso de Ortega- de una postura sociológica más allá de nuestras fronteras. A nosotros nos dice que «el señoritismo es una enfermedad epidémica [...] Porque lleva implícita una estimativa errónea y servil», ya que según el autor «antepone los hechos sociales más de superficie –signos de clase, hábitos e indumentos- a los valores propiamente dichos, religiosos y humanos». Pero no se queda sólo aquí, pues después antepondrá frente a frente al señoritismo con el pueblo: «el señoritismo ignora, se complace en ignorar – jesuíticamente- la insuperable dignidad del hombre. El pueblo, en cambio, la conoce y la afirma»³⁷. Una idea parecía la podemos rastrear en Tolstói, aunque este se la atribuye a Blaise Pascal. Esta idea sale a relucir ante una doble visión de la ignorancia. De un lado tendríamos la ignorancia natural, que es con la que cualquier hombre nace, la obra es tildada como “la ignorancia del verdadero sabio”, sobre esta nos dice que aparece

cuando el hombre haya estudiado todas las ciencias y sepa todo lo que los hombres han sabido y saben, verá que todas esas ciencias, tomadas en su conjunto, son tan insignificantes que no ofrecen posibilidad alguna de comprender el mundo, y ese hombre se convencerá de que, en realidad, los sabios no saben absolutamente nada más que los simples ignorantes. Pero hay hombres semi sabios que han adquirido

³³ JM, II, p. 134.

³⁴ Podemos rastrear estas referencias en dos de sus composiciones líricas: “Del pasado efímero” CXXXI, y en “Llanto a las virtudes y coplas a la muerte de don Guido”, CXXXII, ambas en *Campos de Castilla*.

³⁵ JM, II, p. 59.

³⁶ En este mismo sentido, como hemos visto en la breve exposición de *La rebelión de las masas*, la terminología de «señoritismo» parece encajar de la misma manera en Ortega y Gasset y en Antonio Machado. Aunque las implicaciones y consecuencias serán distintas.

³⁷ JM, II, p. 59.

algunos elementos de diversas ciencias y que se enorgullecen. Se han alejado de la ignorancia natural, pero no han tenido el tiempo de llegar a la verdadera erudición de los sabios que han entendido la imperfección y la insignificancia de todos los conocimientos humanos. Son esas gentes que, creyéndose inteligentes, enturbian el mundo. Todo lo juzgan con absoluta seguridad y prontitud y, por supuesto, se equivocan constantemente. Saben impresionar a los otros y a menudo gozan del respeto de la gente, pero las masas populares los desprecian, viendo su inutilidad; en cuanto a ellos, desprecian al pueblo, creyéndolo ignorante³⁸.

Esta idea es claramente opuesta a la referencia que hace Ortega y Gasset de “señorito satisfecho” cuando la aplica al hombre-masa. Para Ortega este «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria³⁹; esto es, según el autor madrileño fruto de su época, ya que «es la época de las «corrientes» y del «dejarse llevar»⁴⁰. Por otro lado, Ortega y Gasset analiza la psicología de este hombre-masa, la cual quedaría estructurada en tres momentos o estadios:

1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual [...], 3º, intervendrá en todo momento imponiendo su vulgar opinión⁴¹.

Lo que le va a echar en cara Ortega a este “señorito” es su falta de autenticidad, que es lo mismo que este dejarse llevar. A este respecto termina sentenciando Ortega y Gasset: «la forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho»⁴². Cada uno, por tanto, aunque haga referencia al mismo concepto, lo hará desde posiciones sociales, políticas y éticas que se encuentran en las antípodas.

Nada de lo aquí expuesto ha de tomarse como superficialidad, pues nos sirve de marco referencial para entender la propuesta estética -y ética- en Machado, de dónde surge y hacia quién va dirigida. Todos los caminos conducen al mismo lugar: al pueblo; a la cultura popular.

³⁸ TOLSTÓI, L., *El camino de la vida*, Acantilado, Barcelona, 2019, pp. 374-375.

³⁹ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987 p. 345-346.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 346.

⁴¹ *Ibid.*, p. 340.

⁴² *Ibid.*, p. 343.

Volviendo a la obra *La deshumanización del arte*, de Ortega, nos vamos a encontrar con otro punto claramente diferenciador: el que se vertebra alrededor del concepto de sensibilidad. Ya que este nuevo arte, que pertenece a los artistas jóvenes y la masa no llega a entender, necesitará comprensiblemente una nueva sensibilidad. Esto es algo obvio, pues una misma sensibilidad que nos llegue del pasado no puede aprehender la profundidad de un arte que sea nuevo. Al menos así parece darlo por sentado Ortega y Gasset al creer en la existencia de este hecho en el mundo: «lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética»⁴³. Esta sensibilidad del porvenir no va a pertenecer en exclusiva al artista que produce el arte, sino que tiene que ir más allá, al menos salir fuera del círculo de estos artistas;

esta nueva sensibilidad no se da sólo en los creadores de arte, sino también en gente que es sólo público. Cuando he dicho que el arte nuevo es un arte para artistas, entendía por tales no sólo los que producen este arte, sino los que tienen la capacidad de percibir valores puramente artísticos⁴⁴.

Podemos entender, según las palabras del madrileño, que la nueva sensibilidad va a ser una posesión en exclusiva de esa minoría que tiene la capacidad suficiente –la élite–, para percibir, comprender, estos nuevos valores estéticos. Esta nueva vertiente de sensibilidad estética tiende a deshumanizar el arte. Ahora parece que poco a poco nos vamos acercando a aquello que se refiere el título de esta obra. La teoría de Ortega, basada en este nuevo modo del entender el arte, consistirá en romper con la tradición artística anterior, aquella que estaba basada en la mimesis de la realidad, en estar basada hacia la inclinación de lo natural. Por lo tanto, en esta nueva sensibilidad «lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla»⁴⁵. Ya tenemos dos de los grandes rasgos que, a mi juicio, esta teoría estética representa y defiende.

En Machado, en su “Proyecto de un discurso de ingreso en la Academia de la Lengua”, tendrá una visión contraria de esta fe:

nueva sensibilidad es una expresión que he visto escrita muchas veces y que, acaso, yo mismo he empleado alguna vez. Confieso que no sé, realmente, lo que puede significar. Una nueva sensibilidad sería un hecho biológico muy difícil de observar

⁴³ Ibid., p. 62.

⁴⁴ Ibid., p. 62. Nota 1 a pie de página

⁴⁵ Ibid., p. 63.

[...] Nueva sentimentalidad suena peor y, sin embargo no me parece un desatino. Los sentimientos cambian a través de la historia, y aun durante la vida individual del hombre [...] Nada tan voluble y vario como el sentimiento⁴⁶.

No se va a tratar, por parte de Machado, de una crítica a la concepción de “nueva estética”, ni tan siquiera se trataría de una crítica de una concepción estética frente a otra, no. La originalidad del pensamiento de Machado le llevará a negar la mayor: el concepto mismo de estética para hacer referencia a formas líricas, bien de pasado, presente o futuro. De tal forma que la clave dentro de este pensamiento machadiano recaerá sobre el concepto de sentimentalidad, el cual tendría que sustituir el concepto de sensibilidad. El sentimiento será lo primado en Machado. Sentimiento que es volátil, no se deja aprehender, ni puede ser enseñable ni transferible. Quizá esta concepción sea más adecuada si queremos atender una correcta forma de la recepción de cualquier obra dentro del género arte. Con esto quiero referirme a que en una obra de arte tan sólo podemos llegar a captar el sentimiento que el artista conceptualiza u objetiviza, pero no el sentimiento en tanto que intimidad. Tan sólo podríamos captar como espectadores –o lectores- aquel sentimiento que está patentizado dentro de una forma concreta de expresión. Sólo daremos cuenta del afuera, no del adentro, este “afuera” que sí es objetivable sería el hilo conductor que hará que ante una obra de arte cualquiera podamos sentir la misma emoción o sentimiento que el artista nos quiere representar.

En nuestro autor no encontraremos solamente una reformulación de esta pretendida “nueva estética” sino que, también, pondrá en tela de juicio que el arte realizado por los jóvenes sea mejor o una superación que el arte pretérito a ellos. Al menos no a la manera que lo entiende y lo presenta Ortega y Gasset, para éste los artistas jóvenes tienen en «su sentir el resultado inevitable y fecundo de toda la evolución artística anterior», tras lo cual «germina en ellos un nuevo sentido del arte»⁴⁷. Esto es como decir que en ellos mismos se ven reconocidos como la culminación del arte anterior y sienten, tienen, esa necesidad de formar y encabezar un nuevo arte, el cual lleva intrínseca una nueva sensibilidad. Para Machado, no tiene necesariamente que entenderse como una superación la consecuencia de la llegada de un nuevo estilo o sentido del arte. Por lo que «el arte no cambia siempre por superación de formas anteriores sino, muchas

⁴⁶ OC, III, p. 1783.

⁴⁷ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 56.

veces, por disminución de nuestra capacidad receptiva, y por debilitación y cansancio del esfuerzo creador»⁴⁸.

Esto es tanto como decir que, en la historia del arte, en cualquiera de la disciplina en la que queramos pensar, la llegada de un arte nuevo que haya desplazado al vigente hasta la llegada de dicho desplazamiento, no tiene que haber sido por culminación del anterior, ni un arte nuevo supone una original creación que comience sus andanzas desde cero. Se debería entender, más bien como la viva corriente de nuevas ideas, métodos y perspectivas artísticas que revitalicen el *corpus* artístico. Ningún arte podría empezar radicalmente desde el principio. En opinión del propio Machado, observamos que tan «sólo la irreflexión o la ignorancia pueden aceptar como revelaciones de una original estética proclamas y manifiestos en que se pretende la total abolición de la tradición artística y la creación ex nihilo de un arte nuevo»⁴⁹.

Sin embargo, esto no quiere decir que Machado esté en contra de los artistas del mañana, los artistas venideros, ni de ninguna forma de arte que preceda a la de su tiempo; Machado no es en absoluto un teórico conservador, tampoco lo es en el sentido práctico. Tan sólo no pretende establecer una teoría estética que tenga que ser así en un futuro. El futuro no se puede prever, así como tampoco intentar encorsetarlo dentro de unos límites teóricos. Para Machado habrá que esperar, habrá que observar la «transmutación de los valores, para emplear la expresión nietzscheana, cambio de estimativa, que implica, ciertamente, ruina de toda una sensibilidad y, al par, no lo dudamos, creación de otra nueva que han de revelarnos los poetas del mañana»⁵⁰.

Esta nueva sensibilidad estética que viene de la mano de los nuevos artistas reviste más consecuencias que únicamente –aunque no es un tema menor- la división de la sociedad en dos castas. Supondrá, además, un nuevo horizonte sobre el que mirar, pues estos artistas jóvenes van a desnaturalizar a la par que deshumanizan el arte. Para Ortega y Gasset lo más sublime que puede hacer el artista es «construir algo que no sea copia de lo «natural»»⁵¹. No va a versar esta deshumanización y desnaturalización de no contener aspectos específicamente humanos o naturales, sino que, asimismo, tendrá que desprenderse de todo aquel elemento que pueda estar relacionada con lo vivo. Este cambio supone un paso, un transitar donde «de pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila

⁴⁸ OC, III, p. 1783.

⁴⁹ OC, III, p. 1654.

⁵⁰ OC, III, p. 1793.

⁵¹ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 65.

hacia los paisajes internos y subjetivos»⁵². Se ha roto, el proceso de mimesis aristotélico en el arte, donde la imitación es algo connatural al ser humano. Esta mimesis trataría de aquello que se identifica con lo que se quiere representar, dejando así de lado lo que es posible asimilar por distinción. En el acto de identificación es como los niños, pueden llegar –mediante la contemplación de aquello que se identifica en el acto mimético- a «aprender y razonar qué es cada cosa»⁵³. Dicho de otro modo, pero siguiendo esta estela acerca de lo que es asumido por parte de lo mimético en la estética clásica podemos decir que «mimesis es una representación en la cual sólo está a la vista el qué, el contenido de lo representado, lo que tiene ante sí y se «conoce»»⁵⁴. Esta ruptura con la mimesis no supone ningún problema ni quebradero de cabeza para Ortega. Él, por su parte, es plenamente consciente de ello ya que parte de esta nueva sensibilidad de romper con el pasado, romper con las formas vivas y naturales como arquetipos para la creación de un nuevo arte. Una consecuencia más podemos sacar de esta ruptura de la mimesis clásica y que entroncaremos con la cuestión de la división social acuciada por Ortega. La imitación, más concretamente la fidelidad que el artista le profiere a la realidad, será determinante a la hora de realizar la división sociológica en los dos grupos estipulados por el madrileño. El paradigma en el marco del arte que trae a colación será el movimiento mayoritario del siglo XIX: el romanticismo. Sobre los artistas de este movimiento nos dirá que «reducían a un *mínimum* los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de las realidades humanas»⁵⁵, las consecuencias de la estética del romanticismo para Ortega serán dos: la primera es que este arte era demasiado realista; la segunda consecuencia, que tiene una relación directa con la primera que este arte fuera muy popular, pues «está hecho para la masa indiferenciada»⁵⁶. Como se sigue de esta disquisición orteguiana, el arte mimético tiene una aceptación más favorable por aquellos estamentos de la sociedad que carecen de inteligencia suficiente para valorar cualquier arte que se salga de este canon.

En Antonio Machado encontraremos un defensor en firme de que el arte, más concretamente la poesía, sí tenga una relación con la naturaleza. De hecho, no parece contemplarlo de otra manera. Al menos así debemos entender cuando en su “Proyecto de un discurso de ingreso en la Academia de la Lengua” nos dice que «la palabra escrita me fatiga cuando no me recuerda a la espontaneidad de la palabra hablada. Amo a la naturaleza, y al arte

⁵² Ibid., p. 79.

⁵³ ARISTÓTELES, *Artes Poéticas*, Visor Libros, ed., Aníbal González, Madrid, 2003, IV, 1448b, p. 55.

⁵⁴ GADAMER, H-G., *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 126.

⁵⁵ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 54.

⁵⁶ Ibid., p. 55.

sólo cuando me la representa o evoca»⁵⁷. Ya no es simplemente que sienta un cierto apego hacia las obras orientadas hacia lo natural, lo vivo, sino que detesta todo aquello que han tenido a bien de llamar arte y que salga de estos límites. Tiene todavía en este proyecto de discurso unas palabras para la época artística posterior al romanticismo –la época postromántica la llama- que la podríamos relacionar con el mecanismo de desnaturalización, y por lo tanto de deshumanización, que previamente habíamos puesto de manifiesto a propósito de Ortega. Sobre esta época –la postromántica- nos advierte que

lo que el poeta llama su mundo interior no trasciende de los estrechos límites de su conciencia psicológica [...]. El poeta explora la ciudad más o menos subterránea de sus sueños y aspira a la expresión de lo inefable, sin que le asuste el *contradictio in adjecto* que su expresión implica. Es el momento literalmente *profundo* de la lírica, en que el poeta desciende a sus propios infiernos, renunciando a todo vuelo de altura⁵⁸.

Nos dice el sevillano, al respecto de este mundo interior en el que viven los poetas nuevos «que nuestro mundo interior contenga algunas flores vivas entre muchas flores disecadas, no pasa de ser una metáfora de filósofo tan imprecisa como una teoría de poeta».⁵⁹ En esta cita no solo encontramos una nueva relación entre los poetas y los filósofos, sino que, hallamos una oposición a Ortega, pues estos poetas a los que acaba de nombrar Machado son los mismos poetas a los que defiende Ortega y Gasset, los poetas que traerán la nueva forma de entender el arte; unos poetas que no serán los representantes del sentir humano pues pareciera que vuelve a ver un retroceso, una vuelta al siglo XIX. Es decir, si los nuevos poetas solo acuden a “los estrechos límites de su conciencia psicológica”, es lo mismo que decir que estos poetas solo pueden acceder a la realidad a través de una mirada exclusivamente interior. La apertura al mundo, a los otros, que inició Machado se ve segada por la irrupción de estos nuevos artistas.

Sobre el amor que profesa a la Naturaleza también dejó buena cuenta en su “Prólogo” a *Campos de Castilla*, al hablarnos sobre los motivos de algunas de sus composiciones, pues algunas de estas composiciones líricas responden «al simple amor de la Naturaleza, que en mí supera infinitamente al del Arte»⁶⁰. En definitiva, en Machado el arte tiene un deber primordial de mirar a la Naturaleza, pero no para copiarla de manera vulgar y descarada, sino para pensar

⁵⁷ OC, III, p. 1779.

⁵⁸ OC, III, p. 1786. La cursiva es de la edición.

⁵⁹ OC, III, p. 1279.

⁶⁰ OC, III, p. 1594.

sobre ella. En Ortega, la nueva poesía es el arma lírica que se revuelve contra las cosas naturales, que las vulnera y las asesina.

Acerca de cómo concebir el arte también encontraremos discrepancias entre los dos autores españoles. Para Ortega el arte, al ser una ficción, no es más que una farsa, de tal modo que, para esta nueva generación dotada de una nueva sensibilidad, «el arte es una cosa sin trascendencia».⁶¹ No quiere decir con ello que los artistas resten importancia a lo que hacen o que lo hagan con desdén y apatía, no.

Para ellos –los nuevos artistas- sería precisamente la esencia de su labor el reconocer al arte desde esta perspectiva. Este será el nuevo método de entendimiento estética, pues tanto su obra como el propio oficio de artista «le interesan precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen de ella»⁶². El arte, por lo tanto, no será más que un accesorio vital, una adjetivación que, de manera más o menos acertada, forma parte del hombre, pero sin tener, ni mucho menos, una importancia relevante. Nos encontramos, siguiendo esta perspectiva, ante una de las consecuencias de la deshumanización del arte por parte de la nueva sensibilidad imperante. El arte se encuentra ahora totalmente escindido de lo natural humano. Al artista al que se está refiriendo Ortega «le empieza a saber algo a fruto estético cuando empieza a notar que el aire pierde seriedad»⁶³, a lo que tras la búsqueda de lo estético enmascarado en la vana jovialidad – la no seriedad del hecho artístico-, añade que «todo arte nuevo resulta comprensible y adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo»⁶⁴.

No sólo nos advierte Ortega sobre lo pueril del arte, sino también sobre su irremediable intrascendencia, tanto en el hombre como en su actividad práctica. Esto es debido a que el arte al ser despojado de todo lo humano que en él puede contener tampoco podría estar al servicio de actividades propias del hombre. De esta manera tiene que estar alejado de la política, lo social, la filosofía y la religión. Este nuevo arte que teoriza Ortega y Gasset debería estar cercano al deporte o a los juegos. Deporte entendido como actividad placentera y lujosa⁶⁵. El

⁶¹ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 88.

⁶² *Ibid.*, p. 88.

⁶³ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ Aquí aparecen contrapuesta la teoría orteguiana acerca del sentido deportivo de la vida frente a la concepción del sentido trágico de la vida expuesto por Unamuno. En el caso de Ortega nos encontramos con una concepción que podemos considerar como una apuesta aperturista, que se aleja de las posiciones utilitarias de la vida. En esta propuesta orteguiana toma un sentido creativo, alejado, en esta medida, de las consecuencias más inmediatas de

deporte se realiza por la propia satisfacción que nos proporciona la acción en sí misma, sin buscar nada que trascienda este placer. Del otro, deporte como lujo. Lujo que tenemos que entender de manera accesoria, algo de lo que podemos prescindir. El lujo, en ningún ámbito en que se inserte podrá ser definido como lo esencial o trascendente de aquello que adjetiva. De tal manera que, si el arte hay que entenderlo dentro de la esfera del deporte, tendremos que concebirlo como una actividad superflua, es decir, no esencial –intrascendente es el término empleado por Ortega-, al tiempo que una actividad que únicamente se realiza por el placer que provoca esa actividad. El filósofo madrileño terminará este estudio sobre estética profetizando el porvenir de un nuevo orden estético imperante en el mundo, ya que «el triunfo del deporte significa la victoria de los valores de juventud sobre los valores de senectud».⁶⁶ A este respecto podemos introducir otra idea que nos relaciona el juego con la vida, aunque de una manera harto distinta a la propuesta hasta aquí, por ello acudimos al *Zaratustra* nietzscheano. Aquí la vida queda representada como lucha, lucha de voluntades, pero no solo acudimos a los demás, sino que, también afecta a uno mismo, en el sentido de que una voluntad menor se tiene que entregar a una que sea superior⁶⁷, la voluntad del primero -para el autor alemán- se entrega la máxima voluntad, «ésta es la entrega de lo máximo, ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte»⁶⁸, pues aquí lo que está en riesgo es la propia vida. La concepción de *juego* ya no es aquí un lujo superficial, sino que torna en esencial.

Volviendo de nuevo a Machado apreciamos como su posición es totalmente opuesta a la del filósofo madrileño. ¿Cómo podría asimilar y aceptar Machado que a aquello que había dedicado una parte considerable de su vida fuera tan sólo un mero juego? La respuesta la encontraremos en dos textos imprescindibles para entender la estética machadiana: “Dos preguntas de Tolstoi: ¿Qué es el arte? ¿Qué debemos hacer?” (1920) y “Reflexiones sobre la lírica” (1925), en la cual aparece mencionada *La deshumanización del arte*.

algunas de las teorías existencialistas. Por su parte, en Unamuno, lo que encontramos es que la vida es lucha, es lucha en sí y contra sí misma, nos encontramos con la agonía permanente entre la razón y los sentimientos.

⁶⁶ ORTEGA y GASSET, J., *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 89.

⁶⁷ Aquí el marco teórico es el de la moral de los esclavos frente a la moral de la élite, los amos. La relación parece más clara si la hacemos con la terminología sociológica de Ortega y Gasset.

⁶⁸ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Gredos, Madrid, 2014, p. 142. Esto a su vez se puede relacionar con los fragmentos 52 y 53 de Heráclito (Véase 8, p. 110), donde encontramos «el tiempo es un niño que mueve las piezas del juego: ¡gobierno del niño!» y «el combate (*pólemos*) es el padre de todas las cosas, el rey de todas; a unas las ha convertido en dioses, a otras en hombres; de éstos ha hecho esclavos y a otros libres», respectivamente. El fragmento 53 está más claro en la relación con la cita anterior nietzscheana, sin embargo, en el fragmento 52 encontramos una correspondencia casi directa con esta otra del alemán: «el niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego» (op., cit., p. 37). La relación parece más que evidente en la dicotomía niño-juego, además se añade el hecho de que este nuevo comienzo nos remite a un devenir, a un continuo fluir, lo que no puede más que la categorización de tiempo de Heráclito.

En la respuesta a la pregunta “¿Qué es el arte?” Machado valorará la relación entre la esfera del arte y la esfera de la moral, así como de la diferencia entre entender el arte como Ortega y como él mismo lo entiende. En la relación del arte con la moral Machado nos dice que entre ellas nos encontraremos «frecuentes colisiones de frontera»⁶⁹. Apostará por una libertad del artista, pues éste no puede permanecer o realizar una obra sin mayores consecuencias, siempre tendrá que sacudirse los preceptos y ataduras que una moral pueda imponer, por ello «todos cuantos cultivan el Arte están de acuerdo en que la libertad es condición esencial para que éste se produzca».⁷⁰ El artista en tanto que realiza la obra deberá de hacerlo desde la más absoluta libertad, sino es así el arte emergente de esta coacción de libertad se nos revelará como un arte degradado, en el sentido de que está al servicio de otra esfera que no es la propiamente artística. Machado admite la división interna dentro de los propios artistas ante esta misma consideración. Pues unos adoptarán una posición de considerar al arte con una completa autonomía, es decir, que el arte no estaría al servicio ni nacería a merced de ser objeto de otra esfera que no sea la puramente artística. Esta libertad del arte sería «el derecho a acotar su terreno, a separarlo radicalmente de las otras actividades del hombre –religión, ciencia, ética, negocios- para entregarse, en este campo sagrado, a toda suerte de bellos simulacros, al *sport*, al juego libre o *juego supremo*»⁷¹. Machado no podría estar más en desacuerdo con esta idea de Valle-Inclán de considerar al arte como *juego supremo*⁷², pues el arte, considera Machado, no podría darse fuera de las condiciones de vida del hombre, no podría ser una suerte de simulacros donde tan solo primara la llamada “arte por el arte”. Al separarse de esta tendencia, según propia confesión del pensador sevillano, también se separa de la tendencia estética kantiana que viene a decir lo mismo. Tras declarar su admiración por Valle-Inclán, confiesa:

me aparto de una teoría ya clásica en estética y que tiene en su apoyo nada menos que a Manuel Kant, en cuya *Crítica del juicio* se define la belleza como forma pura de la finalidad, finalidad sin fin, y, en suma, el Arte como supremo deporte⁷³.

Esto hay que entenderlo dentro de la amplia comprensión que Machado tiene de la obra kantiana. Pues para el alemán nos legó en su *Crítica del juicio* que,

la finalidad objetiva no puede ser conocida más que mediante la relación de lo diverso con

⁶⁹ OC, III, p. 1613.

⁷⁰ OC, III, p. 1613.

⁷¹ OC, III, p. 1613. La cursiva es de la edición.

⁷² Esta fue una respuesta ofrecida por Valle-Inclán a raíz de la entrevista realizada por Rivas Cherif acerca de “*Dos preguntas sobre Tolstoi: ¿Qué es el arte? ¿Qué debemos hacer?*” Respuesta sacada de *La Internacional*, 3 de septiembre de 1920, p. 4.

⁷³ OC, III, p. 1613-1614.

un fin determinado, o sea, sólo mediante un concepto. Por esto sólo es ya claro que lo bello, cuyo juicio está fundado en una finalidad meramente formal, es decir, en una finalidad sin fin, es completamente independiente de la representación del bien, pues este último presupone una finalidad objetiva, es decir, la relación del objeto con un fin determinado⁷⁴.

La crítica realizada por Machado, radica más profusamente en la *finalidad objetiva*. Esta finalidad objetiva bien puede ser interna o externa. La interna remitiría en la perfección del objeto; la externa, en la utilidad. Esta última, es decir, la finalidad objetiva externa, es la que es motivo de rechazo por parte de la estética machadiana. Pues el juicio del gusto estético no puede recaer sobre objeto alguno, es decir, tiene que ser *arte por el arte*. Como vemos la concepción kantiana tiene la característica de clasificar el arte como una actividad en sí misma, *finalidad sin fin*, por lo que se aparta de todo cuanto pueda tener el arte de estar orientados a un fin o a una utilidad práctica. Antonio Machado considera que se debería de erradicar la tendencia en la crítica del arte en torno al «aristocratismo inutilitario, o culto supersticioso a la inutilidad»⁷⁵. Esta tendencia inaugurada por Kant no termina en él, como hemos señalado la estética orteguiana bebe de la kantiana; para Ortega el arte es deporte, es una ficción que persigue ficción.

Hemos señalado, que además de la corriente de artistas que defienden esta posición de autonomía del arte, existe otra corriente, la que considera que el arte es todo lo opuesto a aquella tendencia. Este tipo de arte habría que entenderlo como «un derecho a socavar todos los campos y a saltar por encima de todas las vallas»⁷⁶. Esto es toda una declaración de la importancia y trascendencia que tiene el arte en Machado. La concepción del arte como un mero deporte, como un juego, no es que quede en Machado suspendida o supeditada a otros propósitos, es que esta concepción que queda cabalmente aniquilada. En Machado el arte sería trascendental, abarcando todas las aristas de lo humano, es por lo que «el Arte no será ya el producto de una actividad superflua, sino una actividad integral, de que son tributarias, en mayor o menor medida, todas las actividades del espíritu»⁷⁷. Para que lo postulado por Machado se haga efectivo es necesario que el arte se expanda, por mediación de la cultura, a todos los estamentos de la sociedad, así como ahondar y enraizar en los mismos. A partir de esto último será fácil identificar la teoría estética con su posición ante lo popular; sobre la concepción que tiene sobre el pueblo, el folclore. Pues este arte del que habla Machado nace y bebe de la sabiduría popular,

⁷⁴ KANT, I., *Crítica del Juicio*, Gredos, Madrid, 2014, Ak. v, 226, p. 66.

⁷⁵ OC, III, p. 1614.

⁷⁶ OC, III, p. 1613.

⁷⁷ OC, III p. 1613.

debido a esto el arte tiene también que extender sus alas hacia el pueblo y no quedarse únicamente en instituciones académicas donde tan sólo puede acceder una minoritaria aristocracia *intelectual*.

Una legítima pregunta que nos surgiría, una vez vista esta última posición, es: *¿el arte tendría utilidad?* ¿Podría el arte penetrar en otras esferas que no les son propias? Para Machado el arte tiene una utilidad básica en el desarrollo de una sociedad. El arte no puede ser otra cosa que útil, si no fuera de esta manera, tendríamos dos opciones. La primera de ellas sería la que Machado ya ha criticado, la concepción de un arte como finalidad sin fin, como juego, esto es, el arte sin utilidad alguna. La segunda opción sería que, si no puede ser útil no podría inmiscuirse o estar al servicio de otras esferas; ni tampoco puede ser una finalidad sin fin el arte, por lo tanto, quedaría en un limbo teórico, en una tierra de nadie en cuanto objetivo e intencionalidad se refiere.

La grandeza del arte consistiría en que se extiende por todos los ámbitos que forman parte de la cultura humana, aunque

su gran nobleza no consiste en copiar la vida despojándola de su contenido real, ni aun siquiera de emanciparla de la necesidad, del dolor, de la fatiga, porque entonces sería superflua imagen en un espejo [...]. El Arte es algo más: es, ante todo, creación. No es un jugar, es un hacer, no es juego supremo, sino trabajo supremo, creativo, original⁷⁸.

La cita anterior nos deja una serie de motivos a tener en cuenta a la hora de valorar y entender el alcance de la estética machadiana. Ahora, junto a las tesis anteriores que marcaban la distancia respecto a la oposición del arte como juego, encontramos una contraposición: el simulacro. El deporte no es más que un acto de fingimiento, es pura simulación. Cuando observamos un deporte, o a alguien practicando un deporte, vemos como trata de ejecutar y llevar a cabo una serie de rituales enmarcados en el contexto de unas reglas determinadas para poder acometer dicha actividad deportiva, sea la que sea. Sabemos que está jugando, está realizando un acto de imitar y de seguir unas reglas, pero no está siendo o haciendo el deporte tal que sí. En el supuesto de ver a una persona entrenando para realizar la prueba olímpica de los 100 metros lisos seríamos capaces de distinguir a esta persona de otra que pudieras ver por la calle corriendo como alma que lleva el diablo. En el primer caso, veríamos unas pautas que reconoceríamos como parte de esa actividad deportiva (calzado adecuado, recinto idóneo que

⁷⁸ OC, III, p. 1613.

represente el contexto donde se va a realizar la prueba, etc.); en el segundo caso pongamos que el individuo va en zapatos y traje de vestir. En este caso no reconoceríamos el ritual propio del deporte pues no habría forma de establecer una relación entre su comportamiento y la actividad deportiva a la que se orienta, esto es, no tendríamos manera alguna de *entender* el simulacro propio del deporte, de los juegos deportivos.

No sólo ha tratado Antonio Machado en su texto de poner distancia entre juego y arte. Ha introducido, por lo demás, una nueva cuestión en torno a la cuestión de la mimesis del arte con respecto a la naturaleza. Si para Ortega el arte nuevo, con sus novísimos artistas y la nueva sensibilidad, tenía que romper con la tradición mimética, llevando esta teoría al extremo; en Machado encontramos una concepción de la mimesis ante un nuevo camino: no se trataría de una copia fiel de lo exterior, aunque tampoco se trataría de un abandono completo de la misma. «El artista no puede crear ex nihilo [...]. No puede tampoco ser un copista de la obra divina ni un plagiarlo de la naturaleza»⁷⁹. El artista, por lo tanto, necesita de la naturaleza, al menos tener el modelo de la mima, pero no para copiarlo. Casi ningún valor tendría la copia directa del modelo natural. Tal vez en este caso sea de alabar la técnica empleada, aunque no la producción artística en cuanto mera copia. El artista como ser humano, esto es, como ser natural y vivo, necesita de la naturaleza para sacar de ella el arte, la necesita, en definitiva, para pensarla. En este pensamiento como mecanismo indispensable para pensar el modelo de la naturaleza es donde recaería la gran nobleza del arte defendida por Antonio Machado.

Ha aparecido a lo largo de este recorrido estético una cuestión en la que se ha reparado sólo de soslayo. Una cuestión que opone la manera del pensar el arte en Machado a la estética que parte de Kant y que llega hasta Ortega y Gasset. Es ahora, en las postrimerías finales de la teoría estética machadiana, donde me gustaría rescatar la primera parte de este apartado, a saber, la dicotomía pueblo-aristocracia –tanto en esta formulación como en cualesquiera de las demás que han aparecido y que hacen referencia a la misma división-. El objeto ahora no consistirá en una reiteración de los preceptos anteriores, sino en una ampliación. Esta ampliación comenzará a girar en torno al concepto del gusto estético.

⁷⁹ OC, III, p. 1614.

3.2 Metáfora y lenguaje

Vamos a empezar por el principio. Esto es, estableciendo lo que sería una metáfora, para ello nos apoyaremos en Aristóteles cuando afirma que la «metáfora es el traslado de un nombre de una cosa al de otra cosa, o del género a especie o de la especie al género o de la especie a otra especie, o según la analogía»⁸⁰. A lo que más adelante añade que una de las particularidades de la metáfora es que una vez acontecida «es inventado el nombre que, no siendo utilizado de ninguna manera por nadie, el poeta por sí mismo lo establece»⁸¹. Para empezar, ya tenemos una definición y la esencia más relevante de la metáfora, según el estagirita. En Ortega y Gasset se encuentra prácticamente la misma idea, aunque dice que en ocasiones no se da, sin embargo, «la metáfora es transposición de nombre»⁸². Aunque el pensador madrileño también nos dice que

cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera el término adquiere la nueva significación a través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora⁸³.

La clave no radica solo en que sea una transposición, sino en el abandono de un término por otro en dicha transposición. Lo peculiar es que en la metáfora no se da dicho abandono, más bien en el “momento metafórico” -cuando acontece la metáfora-, se queda en suspenso una significación a favor de otra. Una vez terminado dicho “momento” la transposición de significaciones también cesa, pues no termina de abandonar la significación original de la palabra. No se trata, por lo tanto, tan solo de una asimilación de significado, ya que «hace falta que el parecido exista, y hasta pueda ser razonado, entre los dos elementos [...]; mas debe ser trascendido, porque si el poeta lo establece es para»⁸⁴ formar algo nuevo con la transposición metafórica. Así, «entre los dominios meta y fuente no se produce sencillamente una sustitución

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Arte poética*, edición por Aníbal González, Visor Libros, Madrid, 2003, p. 117.

⁸¹ *Ibid.*, p. 119.

⁸² ORTEGA y GASSET, J., “Las dos metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, *Obras Completas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 381.

⁸³ *Ibid.*, p. 380.

⁸⁴ LÁZARO CARRETER, F., *Ortega y la metáfora* (1983), Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (cervantesvirtual.com).

sino todo un flujo de interrelaciones concebidas tanto sobre las semejanzas como sobre las diferencias de ambos dominios»⁸⁵.

Aunque con sólo esto no nos será suficiente, sino que tendremos que esclarecer más algunos supuestos para cuadrar a la metáfora en su relación con el lenguaje con nuestras tesis postuladas precedentemente. Por ello es que no considero necesaria la reiteración en el discernimiento de las dos vías fundamentales de pensamiento expuestas: el pensamiento arquitectónico y el pensamiento poético. La metáfora es, fue y seguirá siendo, la forma más representativa –en cuanto al nivel del contenido se refiere, así como el recurso que mejor expone a la poesía- que puede presentar cualquier género o cualquier forma en la que se dé la poesía. Es el material más difícil de trabajar dentro del lenguaje, pues los horizontes y las posibilidades son infinitas. Sin embargo, esto que puede parecer una gran ventaja no tiene por qué serlo o, al menos, no tiene el aval de la sencillez. A pesar de la infinitud del contenido de la metáfora tiene que ser tangible por el otro, por el receptor, pues de otro modo sólo se convertirá en palabrería vacía. Necesita, por lo tanto, un sustento que sea a la vez firme y reconocible al menos por la mayoría o, en su defecto, que es, paradójicamente lo que más suele ocurrir, por los receptores de la misma. En esto reside tanto su dificultad como su validez. La metáfora, también, nos va a servir como un nuevo acceso al conocimiento. Difícil sería el intentar separar la imagen creada por la metáfora, así como el cambio de significación que conlleva, del género literario poético. Género por excelencia donde mejor reposa el valor de la metáfora.

Antonio Machado tendrá, a pesar lo expuesto en el epígrafe anterior, una visión peculiar acerca las metáforas. Tendremos una visión más tradicional, donde las imágenes dadas en el poema quieren representar otro objeto que no sea dado, sino intuido. Pero para que esta circunstancia llegue a cumplirse la intención del poeta en esta trasfiguración entre imágenes tiene que estar amparada bajo el tiempo y la naturalidad. Es decir, se tiene que poder pasar de una imagen a otra, creando un movimiento de carácter metafórico, por medio de una fluidez, un devenir, en la intuición. No se trataría simplemente de conceptualizar un objeto dado en el mundo y dotarlo de otro concepto y significación. Esto sería más propio de la concepción inicial de la que hemos partido, la concepción aristotélica. Pues si recordamos lo anteriormente expuesto la metáfora sería la traslación de un nombre de una cosa a otra.

El mundo de la representación y de la intuición del poeta no pude dar paso a un mundo meramente conceptualizado. Este mundo de los conceptos, los cuales son fingidos e

⁸⁵ GAMONEDA, A., “Metáfora y ciencia”, *Revista de Occidente*, nº 422-423, julio-agosto 2016, p. 16.

impostados, meras convencionalidades lógicas más que intuiciones, no sería otra cosa que una arista más de las pretendidas formas de la objetividad. Para Machado, esta última concepción de lo metafórico es la que se ha perpetuado en el mundo a partir, sobre todo, del barroco lírico. La metáfora ha dejado de lado a la poesía y se ha adherido a la más vulgar y superficial de las retóricas. La culpa de la supervivencia de esta visión negativa de la metáfora ha sido producto, según Machado, de haber confundido groseramente el empleo de las imágenes como expresión de lo inefable, de lo que no puede ser captado lógicamente, con el trasiego de las imágenes, fruto de un análisis conceptual, que es, precisamente, todo lo contrario, por lo que se mantiene un equívoco que conviene deshacer⁸⁶. En el pensamiento de Ortega y Gasset encontramos otra idea completamente contrapuesta a la machadiana a este respecto, como podemos ver en el siguiente texto:

la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo más remoto y lo más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectual, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil⁸⁷.

En este sentido de poner por delante lo intuitivo a lo conceptual parece adelantarse Machado a los postulados de Gadamer escritos casi medio siglo más tarde. Sobre la poesía nos dice el filósofo alemán que «lo que ella provoca por medios lingüísticos es, ciertamente, intuición, presencia, existencia»⁸⁸. Es innegable que podemos apreciar un cierto matiz diferenciador entre el pensador español y el pensador alemán, pues en el caso del segundo la poesía provoca la intuición, lo intuitivo; mientras que, en el caso del primero la intuición haría las veces de herramienta o método propio de la poesía. En cualquier caso, ambos coinciden en la idea elemental de que la intuición es aquello que le es propio a la misma poesía.

Como ya se ha visto en otro ámbito se sitúa la consideración en torno a la metáfora presentada por Ortega y Gasset. Sobre la metáfora, o sobre el objeto a que se le pretende metaforizar, nos advierte que «hay siempre una distancia entre lo que se nos da en la imagen y aquello a que la imagen se refiere»⁸⁹. Esta idea rompe con la idea clásica aristotélica entre la correlación de la metáfora con el objeto real. Para Ortega, la metáfora aparece como un hecho

⁸⁶ OC, III, p. 1370.

⁸⁷ ORTEGA y GASSET, J., “Las dos metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, *Obras Completas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1946, p. 383.

⁸⁸ GADAMER, H-G., *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 77.

⁸⁹ ORTEGA y GASSET, J., “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 149.

de conocimiento, ya que debido a la «imposibilidad de penetrar en los objetos da a todo acto cognitivo -visión, imagen, concepto- el peculiar carácter de la dualidad, de separación entre la cosa conocida y el sujeto que conoce»⁹⁰. Esta imposibilidad de penetrar en el objeto mismo tiene como consecuencia el hecho de un autoconocimiento, pues en el hecho de la propia falla, de la separación entre la cosa y el sujeto, aparecen dos elementos cognoscitivos: la cosa a conocer y el sujeto que pretende conocer. Este sujeto, por lo tanto, caerá en el hecho de que el objeto a conocer es otra cosa que él mismo, por ello mismo dará cuenta de sí como algo distinto a lo que pretende conocer. Debido a esto «conviene advertir que el término «metáfora» significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado»⁹¹. Entonces, ¿qué mecanismos es el empleado por la metáfora para que esta sea tan ampliamente válido? En Ortega esta circunstancia se da en torno a la identidad, lo real no coincide con la imagen que otorga la metáfora, «de suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora. En ésta vive la conciencia clara de la no-identidad»⁹². La importancia no radica en lo real que tenga o pueda darnos la metáfora, la relevancia radica en el conocer el cómo la metáfora nos hace *sentir* que esa identidad forzosa se nos impone.

Machado, por su parte, no va a mencionar únicamente el necesario primado de la intuición en lo que a la metáfora se refiere, sino que además tratará de dar cuenta de ese fenómeno que, como hemos apuntado, señala directamente al barroco. A este respecto el sevillano nos dice que «metaforismo y conceptismo suelen ir de la mano, son fenómenos concomitantes que expresan una esencial ruina del mundo intuitivo»⁹³. La poesía ha muerto por unir su suerte a la del concepto, por haberse dejado sucumbir bajo lo conceptual y obscuro. Va a relacionar directamente la poesía-concepto con la metáfora en los tres grandes autores del barroco español: Quevedo, Góngora y Calderón de la Barca. Para Machado ellos son «los tres grandes maestros de la metáfora»⁹⁴, aunque añade a continuación de ellos que representan no solamente el agotamiento lírico de la raza, sino *piétinement sur place* [pisando en el lugar] de su pensamiento lógico, que retrocede ante las ideas, y se encierra en laberinto de conceptos, de tópicos, de definiciones. Son tres escolásticos, rezagados, tres barrocos, en quienes las imágenes no

⁹⁰ Ibid., p. 151.

⁹¹ Ibid., p. 152.

⁹² Ibid., p. 154.

⁹³ OC, III, 1371.

⁹⁴ OC, III; p. 1371.

solamente suelen estar vacías de intuiciones, sino que se emplean para enturbiar conceptos y disfrazar la estéril superficialidad del pensamiento⁹⁵.

Aquí encontramos la que es, a mi parecer, la clave del pensamiento machadiano respecto a las metáforas. No duda de que la metáfora sea uno de los precisos manantiales en los cuales bebe la lírica; la objeción vendría por el devenir del proceso metafórico, por aquello que ha cogido y lo ha tomado como el arcano mismo de su esencia frente a aquello que ha quedado desligado del proceso metafórico. Aquello que considera que ha quedado fuera es la intuición de la poesía, la inmediatez y correlación de la palabra. Lo que defiende y a lo que aspira Machado en la poesía es a la sencillez del lenguaje, libre de conceptismos y de mascaradas retóricas que entorpezcan su vinculación con su mundo originario. Sobre la preeminencia de la sencillez del lenguaje, por encima de los adornos con la que ha sido investida la poesía, considero un texto crucial el “Proyecto de un discurso de ingreso en la Academia de la Lengua”. En este texto, tras advertirnos de que sus lecturas principales giran en torno a la filosofía, en lo referido a los poetas y a sus creaciones, esto es, a la poesía el poeta-filósofo sentencia:

quiero decir más: soy poco sensible a los primores de la forma, a la pulcritud y pulidez del lenguaje, y a todo cuanto en literatura no se recomienda por su contenido. Lo bien dicho me seduce sólo cuando dice algo interesante, y la palabra escrita me fatiga cuando no me recuerda la espontaneidad de la palabra hablada. Amo a la naturaleza, y al arte solo cuando la representa o la evoca, y no siempre encontré la belleza allí donde literalmente se guisa⁹⁶.

La introducción de la cita aristotélica anterior, con la que comenzamos esta parte, no es baladí, y es ahora cuando cobra todo el sentido en el pensamiento de Machado. Si la metáfora, como acción mimética, sirve para señalar nosotros nos preguntamos: ¿qué señala? ¿Se puede señalar un concepto, una abstracción? o, ¿se trata más bien de un señalar intencional hacia la naturaleza? En Machado la disyuntiva se resolverá prestando atención al segundo elemento, esto es, hacia un señalar orientado a la naturaleza.

En “Reflexiones sobre la lírica” Machado hace un análisis sobre el primer poema: *Modelos, las montañas*, de la obra *Colecciones* de José Moreno Villa. A lo largo de estas reflexiones hará una serie de valoraciones entorno a las imágenes que Moreno Villa presenta. Estas *imágenes* son las que aquí vamos a entender como *metáforas*. Aquí nos dirá, sobre los

⁹⁵ OC, III; p. 1371.

⁹⁶ OC, III, p. 1779.

montes que plasma Moreno Villa, que «son montes pensados, no intuitos»⁹⁷. Prosigue diciendo el pensador sevillano que en otro lugar del poema aparecen cuatro versos que él considera como «el núcleo vivo del poema, las imágenes no son ya cobertura de conceptos, sino expresión de intuiciones»⁹⁸. ¿Qué son exactamente para Machado estas expresiones de intuiciones? El propio autor lo explica con una claridad meridiana, con dicha aclaración Machado pone de manifiesto lo que para él tienen que ser las imágenes; estas imágenes, metáfora, en definitiva, las expresiones de intuiciones «son imágenes en el tiempo que han conmovido el alma del poeta; no están en la región intemporal de la lógica –sólo la lógica está fuera del tiempo- sino en la zona sensible y vibrante de la conciencia inmediata»⁹⁹. Esto es, la palabra poética se sigue situando en el tiempo, fuera de toda lógica o abstracción extratemporal. El poema, en este caso las imágenes, tienen que ser intuitas, esta será la única concepción que Machado acepte en torno a las imágenes: tienen que ser vivas, inmediatas, tienen que pertenecer al continuo fluir del tiempo.

De otra parte, encontramos, dentro de la concepción de la *intuición* una clara referencia a Kant y a Bergson, pues «la oposición concepto-intuición es de raíz claramente kantiana, pero la consideración de la intuición en tanto que «conciencia vital» remite más bien a la filosofía bergsoniana»¹⁰⁰. Teniendo esto presente debemos preguntarnos si A. Machado era capaz de diferenciar el término intuición en uno y en otro autor. Para Juan Antonio Sánchez la respuesta es clara, a pesar de que presenta matices, ya que Machado «era perfectamente capaz de discernir los dos sentidos de la palabra intuición [el kantiano y el bergsoniano], no acaba de decantarse por uno en detrimento del otro»¹⁰¹.

Sobre este mismo autor – Moreno Villa- nos dice Machado, ahondando en la misma idea de la palabra en el tiempo, «no emplea el poeta metáforas, propiamente dichas, es decir, imágenes que pretendan representar a otras cosas. En la intención del poeta las imágenes tienen aquí un valor directo, fluyen y se alcanzan»¹⁰². La lírica, la cual la representada en los jóvenes poetas a Moreno Villa, «es una expresión integral del hombre en cada tiempo»¹⁰³.

De otro lado, aunque continuando con la disertación acerca de la obra de Moreno Villa, vuelve a cargar contra la metáfora al haber sido esta sesgada continuamente y ser tratada tan

⁹⁷ OC, III, p. 1650.

⁹⁸ OC, III, p. 1650.

⁹⁹ OC, III, p. 1650.

¹⁰⁰ SÁNCHEZ, J., A., *Antonio Machado y Kant*, Visor Libros, Madrid, 2022, p. 100.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰² OC, III, p. 1369.

¹⁰³ OC, III, p. 1370.

solo como conceptismo, como meras imágenes abstractas y lógicas, fuera del sentir del tiempo.

Contra esta manera de entender la metáfora nos dice:

la metáfora no suele ser poesía sino retórica, abunda en el barroco español, es decir, cuando el mundo intuitivo del poeta ha cedido su puesto a un mundo de conceptos. Se forman casi siempre entre imágenes pensadas, no incluidas, únicas que pueden tener en común esquema conceptual. Porque se ha confundido groseramente el empleo de las imágenes como expresión de lo inefable, de lo que no puede ser captado lógicamente, con el trasiego de las imágenes, fruto del análisis conceptual, que es, precisamente, todo lo contrario, se mantiene un equívoco que conviene deshacer¹⁰⁴.

¹⁰⁴ OC, III, pp. 1369-1370

4. LOS APÓCRIFOS

4.1 Antecedentes

Lo apócrifo forma parte de lo fingido, de aquello que permanece o se encuentra oculto, esto es lo que etimológicamente significa. Este término viene del griego *apó* (lejos) y *kryptein* (ocultar), al mismo tiempo el castellano la recoge del latín *apocryphus*, que no sería otra cosa que la traslación al latín del griego *apokrypto*. Aquí nos encontramos ante una secularización de dicho vocablo, pues en su origen hace referencia a los textos no canónicos relacionados con la tradición cristiana, en especial tras la clasificación realizada por la Iglesia católica en el siglo IV d. C., derivados de los concilios de Nicea (325) y ratificados en el sínodo de Laodicea (363). Lo que nos interesa, por lo tanto, es el término “apócrifo”, pero apartado de cualquier resquicio religioso. Nos bastará con su sentido etimológico de aquello que es oculto o fingido, pues así serán tanto los personajes como las voces de los mismos creados por Machado.

No nos debería de extrañar que Machado tuviera desde el comienzo -el inicio que en este caso lo podemos situar perfectamente en un proceso estrictamente lírico- un trasunto o fondo a la manera apócrifa. Aunque es aventurado advertirlo, pues tampoco he encontrado pruebas para ello, podríamos decir que lo apócrifo acompañó siempre al pensador sevillano. Lo relevante en este respecto sería el entenderlo como un movimiento evolutivo, en constante progreso. Un perfeccionamiento tanto en la forma como en el estilo que culminará en sus grandes representaciones y manifestaciones apócrifas. Estas últimas serán tratadas al final del capítulo en el que nos encontramos, tras dejar constancia de algunas consideraciones previas que considero de una importancia suma para poder llegar a comprender mejor el alcance que los apócrifos tuvieron en Antonio Machado.

Los antecedentes los sitúa Domingo Ynduráin ya en 1902, cuando comenzarían las primeras composiciones poéticas de un joven y todavía desconocido Antonio Machado. Aquel nos dirá que «la producción poética que va de 1902, más o menos, a 1924 (fecha de su último libro de versos, *Nuevas canciones*) expone el proceso de análisis que realiza Machado y que le lleva desde la confianza esperanzada hasta la lucidez del desengaño»¹. Lo que nos va a interesar de esta cita será el hecho de tan precoz demostración de la capacidad para con lo apócrifo.

¹ YNDURAIN, D., “Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)”, *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. 9, Universidad de Extremadura, 1986, p. 349.

Para el propio D. Ynduráin lo que nos daría la marca inequívoca serían las composiciones poéticas donde el diálogo no solo se nos revela como presente, sino que, además, pasa a ser el protagonista del momento lírico. La importancia del diálogo es que ya es apócrifo desde su génesis, desde el momento mismo en que comienza o se instaura en el mundo poético machadiano. Se puede considerar apócrifo por el hecho mismo de que los interlocutores que nos van a aparecer, un yo y un tú principalmente, son apócrifos². Como Ynduráin sitúa los antecedentes en 1902 vamos a exponer algunos ejemplos de la primera obra poética machadiana: *Soledades*, cuya composición de los poemas abarca desde el año 1899 hasta 1907. Para ello emplearemos una composición poética que es paradigmática de esto que propone Ynduráin.

Fue una clara tarde, triste y soñolienta
tarde de verano. La hiedra asomaba
al muro del parque, negra y polvorienta...
La fuente sonaba.
Rechinó en la vieja cancela mi llave;
con agrio ruido abrióse la puerta
de hierro mohoso y, al cerrarse, grave
golpeó el silencio la tarde muerta.
En el solitario parque, la sonora
copla borbollante del agua cantora
me guio a la fuente. La fuente vertía
sobre el blanco mármol su monotonía.
La fuente cantaba: ¿Te recuerda, hermano
un sueño lejano mi canto presente?
Fue una tarde lenta del lento verano.
Respondí a la fuente:
No recuerdo, hermana,
mas sé que tu copla presente es lejana.
Fue esta misma tarde: mi cristal vertía
como hoy sobre el mármol su monotonía.
¿Recuerdas, hermano?... Los mirtos talaes,
que ves, sombreaban los claros cantares
que escuchas. Del rubio color de la llama,
el fruto maduro pendía en la llama,
lo mismo que ahora. ¿Recuerdas, hermano?..
Fue esta misma lenta tarde de verano.
—No sé qué me dice tu copla riente
de ensueños lejanos, hermana la fuente.
Yo sé que tu claro cristal de alegría
ya supo del árbol la fruta bermeja;
yo sé que es lejana la amargura mía
que sueña en la tarde de verano vieja.
Yo sé que tus bellos espejos cantores
copiaron antiguos delirios de amores:

² Ibid., pp. 350 y ss.

mas cuéntame, fuente de lengua encantada,
cuéntame mi alegre leyenda olvidada.

-Yo no sé leyendas de antigua alegría,
sino historias viejas de melancolía.
Fue una clara tarde del lento verano...
Tú venías sólo con tu pena, hermano;
tus labios besaron mi linfa serena,
y en la clara tarde, dijeron tu pena.
Dijeron tu pena tus labios que ardían;
la sed que ahora tienen, entonces tenían.
-Adiós para siempre la fuente sonora,
del parque dormido eterna cantora.
Adiós para siempre tu monotonía,
fuente, es más amarga que la pena mía.
Rechinó en la vieja cancela mi llave;
con agrio ruido abrióse la puerta
de hierro mohoso y, al cerrarse, grave
sonó en el silencio de la tarde muerta³.

¿Por qué decimos que este poema es paradigmático para lo que queremos exponer? Lo es en el sentido en que en él aparecen los dos elementos esenciales que destaca Ynduráin: el diálogo y lo apócrifo. El diálogo es el elemento que resulta más evidente en el poema debido a la estructura del mismo, así como a los elementos interrogativos que se muestran. De otro lado, tenemos el elemento de lo apócrifo, donde no solo nos servirá para dar cuenta de lo fingido, de lo imaginario, sino que, además, nos muestra un desdoblamiento del yo. La muestra de este desdoblamiento del yo aparece a la vez que los dos momentos en los que aparece el tiempo. El tiempo en el poema se muestra en dos planos: uno el del presente, donde se establece el diálogo entre la fuente y el poeta; el otro, el del pasado, tiempo que es evocado por la fuente para intentar hacer que el poeta recuerde. Por lo tanto, el desdoblamiento se da entre el ‘yo presente’ y el ‘yo pasado’; este segundo será a su vez al que pertenece el elemento de lo apócrifo. Es apócrifo porque lo que pretende el poeta mediante el diálogo con la fuente es intentar tomar conciencia de aquello que no ha vivido, de un pasado que no fue, pero que considera perdido. El poeta le pide a la fuente que le narre aquello que fue soñado, pero no vivido por no recordado -lo que denominamos como ese pasado apócrifo- esto es lo que aparece en los versos del 30 al 40. Este ejemplo representaría para Ynduráin «de un desdoblamiento del yo, de unas voces apócrifas con las que dialoga»⁴. Como se puede ver ya desde los comienzos líricos de Machado podemos llegar a rastrear algunos ejemplos donde lo apócrifo toma relevancia. Además de los antecedentes mencionados del propio autor no estaría de más rastrear en otros autores. Para ello

³ OC, II, poema VI perteneciente a *Soledades*, pp. 431-432.

⁴ YNDURAIN, D., “Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)”, *Anuario de Estudios Filológicos*, Vol. 9, Universidad de Extremadura, 1986, p. 351.

vamos a mostrar tres ejemplos donde encontramos momentos que podemos calificar como apócrifos.

En un primer lugar colocaremos a Pico della Mirandola, el cual es considerado como uno claro exponente del humanismo renacentista. La relación que aquí nos interesa es la que circunda alrededor de la esencia del hombre, pues lo característico de este autor es que para él la esencia humana no hay que buscarla en lo que es, sino en su propio hacerse. Es por ello que podemos leer en su *Discurso sobre la dignidad del hombre* que el éste está construido «de naturaleza indefinida»⁵. Continúa la exposición realizando una cita fingida -apócrifa- de como Dios le hablaría a Adán para decirle que solo éste puede darse a sí mismo la esencia. Esto es en cierto modo lo que pretendemos explicitar como una muestra de que se encuentra en los márgenes del determinismo, esto es, el hombre al tener que crearse su propia naturaleza ésta en un primer momento es imaginada, es fingida. El carácter camaleónico del hombre⁶ es al mismo tiempo lo que le otorga a éste su irremediable *esencia* apócrifa.

De otro lado, podemos hablar de F. Nietzsche. De este autor sí estamos seguros que Machado leyó algo de él, lo que por el contra no podemos estar seguros que lo hiciera del italiano. En Nietzsche encontramos un abrupto enfrentamiento con las posiciones tradicionales de la filosofía, por lo que no es de extrañar que también arremetiera también contra la concepción del ‘yo’ a la manera clásica o, mejor, a la manera racionalista dominante del pensamiento lógico. En la figura de Nietzsche nos hallamos ante una doble vertiente, pues de un lado tenemos el devenir de la realidad. Una realidad impostada por otros, por una tradición a la que acaso ya no pertenecemos o no queremos hacerlo. Es debido a esto que nos topamos con la segunda vertiente, la vertiente de un ‘yo’ que será la identidad que ancle en uno mismo aquella realidad. Lo que se olvida, o lo que nos quieren hacer olvidar, es que este ‘yo’ también es un constructo y, como tal, un invento. Esto es, el ‘yo’, por lo tanto, no deja de ser una máscara, un apócrifo en una perpetuo fluir. Es por ello que para el alemán en boca de su *apócrifo* Zaratustra nos dice que «la grandeza en el hombre consiste en ser puente y no una meta: lo que se puede amar en el hombre es que es un *tránsito* y un *ocaso*»⁷. El hombre es un tránsito en la medida en que es su propio devenir, nunca anclado en una esencia fija, homogeneizadora o moldeadora de él mismo para sí o por imposición exterior. En el otro término, “ocaso”, encontramos la vena más poética del pensador alemán. Pues con este ocaso nos invita a pensar

⁵ MIRANDOLA, PICO DELLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial π, Colombia, 2006, p. 5.

⁶ Ibid., p. 6.

⁷ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Gredos, Madrid, 2014, p. 23.

en la caída, en el fin del hombre tal y como ha sido estructurado en la tradición. Pero, ahí se encuentra lo auténticamente poético, todo ocaso profetiza un nuevo amanecer, un nuevo inicio que dará lugar al hombre que rompe con las ataduras. Este hombre podrá al final navegar en las aguas del río heraclíteano.

4.2 Otras manifestaciones de lo apócrifo: invención, mundo y tiempo

Si arriba respondíamos a la cuestión de los antecedentes, esto es, a aquello que podría ser considerado como el origen de lo apócrifo, aquí vamos a tratar de dar cuenta de los momentos en los que se manifiesta dicha característica. A nivel etimológico lo relacionado con la invención, con lo fingido, con lo irreal ostentará buena parte de lo que puede abarcar. Concerniente a esto hallamos especialmente dos momentos donde lo apócrifo tendrá más fuerza y repercusión. De un lado, tenemos al mundo; del otro tenemos al tiempo. Sin embargo, y por este mismo motivo, es necesario remarcar el por qué todo ello se va a determinar bajo lo apócrifo.

El artículo *lo*, aquí será relevante, pues no está puesto, ni mucho menos, de manera caprichosa. Esto es así porque el propio Machado ampliará la concepción apócrifa a distintos ámbitos. De ahí que se pueda oponer este *lo* a un *el*. El primero de los términos será mucho más ampliativo y hará referencia no solo a un personaje, sino que abarcará concepciones como el mundo o el tiempo. De otro lado, el segundo término será más restrictivo y sólo podrá hacernos referencia a un personaje, a uno concreto y determinado. Por ello, *lo apócrifo* será más rico en matices y se acerca más íntimamente a lo que Machado entendía. En efecto, *lo apócrifo* nos dará más libertad a la hora de poder elaborar y establecer una mejor comprensión de lo que Machado pretendía llevar a cabo. Esto es debido a que la construcción de lo apócrifo no se queda sólo en sus dos grandes creaciones como personajes: Abel Martín y Juan de Mairena; sino que lo fingido abarcara mucho más que unos autores ficticios. Para él, todo aquello que pueda ser susceptible de repensarse, de no haber sido vivido o, incluso, rememorarlo de manera distinta puede caer del lado de lo apócrifo.

De igual manera que hemos atendido a las primeras composiciones poéticas de Machado aparecidos en su *Soledades*, ahora atenderemos con más profusión al poemario *Nuevas canciones*, así como a su obra en prosa *Juan de Mairena*.

Por su parte, en el primer fragmento del capítulo XXIII de *Juan de Mairena*, éste, en una

de sus múltiples conversaciones con sus alumnos, les dice que se ha de «partir siempre de lo imaginado, de lo supuesto, de lo apócrifo; nunca de lo real»⁸. La cita se encuentra inmensamente cargada de intenciones. Machado va a realizar un abandono de lo real, en busca de lo irreal. Es paradójico que aquello que se considera como *lo real* va a suponer un mundo también fingido. Lo que va a diferenciar a uno de otro son los instrumentos por los cuales llegamos a cualquiera de estos mundos. Este mundo real del que pretende desprenderse Machado no es más que el mundo regido por unas reglas fijas y estrictas, un mundo dominado por la racionalidad que ha pretendido ser la abanderada de la realidad. A fin de cuentas, esta pretensión de realidad nos llevaría hacia un mundo homogéneo, un mundo científico y, dentro del pensamiento machadiano, el que se eleva como aparental, nunca como verdadero.

Siguiendo en el mismo capítulo XXIII de *Juan de Mairena* nos encontramos que en el fragmento tercero nos vuelve a aparecer otra referencia a lo apócrifo. En esta ocasión se encuentra referida al mundo, al mundo apócrifo. A pesar de que la cita es algo extensa me remito a ella enteramente por parecerme sumamente esclarecedora:

vivimos en un mundo esencialmente apócrifo, en un cosmos o poema de nuestro pensar, ordenado o construido todo él sobre supuestos indemostrables, postulados de nuestra razón, que llaman principios de la lógica, los cuales, reducidos al principio de identidad que los resume y resume a todos, constituyen un solo y magnífico supuesto: el que afirma que todas las cosas, por el mero de ser pensadas, permanecen inmutables, ancladas, por decirlo así, en el río de Heráclito. Lo apócrifo de nuestro mundo se prueba por la existencia de la lógica, por la necesidad de poner el pensamiento de acuerdo consigo mismo, de forzarlo, en cierto modo, a que sólo vea lo *supuesto* o puesto por él, con exclusión de todo lo demás. Y el hecho -digámoslo de pasada- de que nuestro mundo esté todo él cimentado sobre un supuesto que pudiera ser falso, es algo terrible, o consolador⁹.

La cita es luminosa. No solo nos muestra otra de las caras que supone lo apócrifo, representado en esta cita por el mundo, sino que, además, inserta otros elementos que nos servirán para establecer conexión con el texto inmediatamente anterior a esta, así como para escindir, si es que acaso es posible hacerlo más, los dos grandes pensamientos enfrentados: el arquitectónico y el poético. Lo apócrifo, se opondría, como ya hemos visto a la realidad entendida como el desarrollo y conclusión de un mundo marcado por la lógica. Una lógica

⁸ JM, I, p. 195.

⁹ JM I, pp. 195-196.

implacable, una lógica homogeneizadora que trata de subsumirlo todo bajo su unicidad. El pensamiento sigue una tradición vetusta y ya caduca, la de la adecuación de lo que *es* con el pensamiento, de tal manera que todo aquello que no queda bajo este dominio se vea inimitablemente excluido. En esto consistiría el “anclar en el río de Heráclito”, en detener el perpetuo devenir, el cambio inconmensurable e inaprehensible. Anclar en el río de Heráclito es lo que se viene haciendo desde Parménides pasando, como no puede ser de otra manera, por el divino Platón. Sin embargo, la fuerza de este río, para continuar con el símil de Machado, es cada vez más potente. La irrealidad, entendida como lo apócrifo dentro del pensamiento poético hará socavar el injustificable proceso lógico sustentado, no únicamente, aunque sí primordialmente, por el principio de identidad¹⁰.

Sobre esto vamos a establecer un par de referencias poéticas del mismo autor en su obra poética *Nuevas canciones*:

Se miente más de la cuenta
por falta de fantasía:
también la verdad se inventa¹¹.

Para este mismo tema encontramos dos composiciones más.

Se miente más que se engaña;
y se gasta más saliva
de la necesaria...¹².

Al respecto de esta composición podemos hablar de otra, surgida unos años antes y que podemos considerar el germen de la misma.

Oí decir a un gitano:
se miente más que se engaña;
y se gasta más saliva
de la necesaria¹³.

¹⁰ «Hay un principio en los seres, relativamente al cual no se puede incurrir en error; precisamente ha de suceder lo contrario, esto es, que se está siempre en lo cierto. Este principio es el siguiente: no es posible que una cosa y no sea a un mismo tiempo; y lo mismo sucede en todas las demás proposiciones absolutas. No cabe demostración real de este principio». ARISTÓTELES, *Metafísica*, Espasa, Barcelona, 2013, p. 306.

Lo importante radica en la última frase de la cita, pues para Machado el principio de identidad, fijado como se ve por Aristóteles, tampoco puede ser demostrado. Esto es, pertenece a un ámbito exclusivamente lógico, lo que conlleva en el pensamiento machadiano a pertenecer a la esfera de la irremediable correlación entre el pensamiento y la realidad. Para Machado, sin embargo, el principio de identidad sería más bien: «En nuestra lógica -habla Mairena a sus alumnos- no se trata de poner el pensamiento consigo mismo, lo que para nosotros carece de sentido; pero sí de ponerlo en contacto o en relación con todo lo demás. No sabemos, en verdad, cuál sea, en nuestra lógica, la significación del principio de identidad, por cuanto no podemos probar que nada permanezca idéntico a sí mismo, ni siquiera nuestro pensamiento, puesto que no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces y, por ende, como dos cosas distintas, numéricamente al menos». JM, I, p. 206.

¹¹ OC, II, “Proverbios y cantares” en *Nuevas canciones*, número XLVI, p. 635.

¹² JM, I, p. 132.

¹³ OC, III, p. 1287.

Por otro, y siguiendo el tema tanto de la invención como el recién inaugurado *tópico* de los gitanos, podemos añadir:

Cuando dos gitanos hablan
ya es la mentira inocente:
se mienten y no se engañan¹⁴.

Hemos tratado lo apócrifo en lo referente a la invención para otra realidad, así como también en el mundo apócrifo. Nos quedaría, al menos como otro gran rasgo, el tema de lo apócrifo referido al tiempo. Quizá, sea más preciso hablar de un tiempo apócrifo por antonomasia: el pasado. Aunque este no tenga la exclusividad. En este caso veremos la demarcación que ofrece sobre el pasado, ya que

para nosotros [se refiere al propio Mairena y a sus alumnos], lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien, y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente, y en constante función del porvenir. Visto así -y no es ningún absurdo que así lo veamos-, lo pasado es materia de infinita plasticidad.

Más adelante, Machado, en boca de su apócrifo Juan de Mairena, continúa hablando a sus alumnos:

os aconsejo una incursión en vuestro pasado vivo, que por sí mismo se modifica, y que vosotros debéis, con plena conciencia, corregir, aumentar, depurar, someter a nueva estructura, hasta convertirlo en una verdadera creación vuestra. A este pasado llamo yo *apócrifo*, para distinguir del otro¹⁵.

Para Machado el tiempo, según se ha podido apreciar en las dos citas anteriores, no se presenta fosilizado, enquistado en un lugar determinado de nuestra memoria o conciencia, difícil cosa de defender una tesis contraria. Por lo tanto, el pasado permanece vivo en nuestra memoria, en nuestra conciencia. Las vivencias de un mismo pasado no suelen darse de la misma manera objetiva y equidistante ni dentro de uno mismo cuando apela a su memoria, ni tampoco cuando para acceder en el presente a un tiempo pasado se apela a distintos individuos. En el primero de los supuestos nos encontramos con que el pasado poco a poco se va resquebrajando o idealizando, fruto tanto de la labor homogeneizadora de la razón, que trata de no dejar huecos vacíos y de unificarlo todo, como también de la toma de distancia con respecto a un hecho en el pasado. En lo tocante al segundo caso, también resulta bastante evidente que cada uno de los

¹⁴ JM, I, p. 132. Tanto esta composición, que se mantiene idéntica, como la modificación anterior al respecto a la mentira y los gitanos, aparecen bajo el epígrafe “Proverbios y cantares” en *Los Complementarios*, OC, III, p. 1332.

¹⁵ JM, I, pp. 221-222.

individuos que se apelan evocan el pasado de una manera distinta.

No solo podemos extraer esta reflexión, sino que, de otro lado, podemos advertir que todo el tiempo, entendido este como el pasado, el presente y el futuro, confluye en todos sus momentos dentro de un mismo individuo, con la salvedad de que la fuente, lo que mueve cualquier tiempo es siempre el pasado. Por lo tanto, el pasado llamado apócrifo por Machado, no solo tiene una consecuencia en la pura reminiscencia, esto es, en lo que se puede recordar. Sino que la implicación va más allá, trasciende el pasado para instalarse en el presente vivido por el individuo. Esta vivencia del individuo, de manera irremediable, tiene una proyección que se inserta en el futuro, en el porvenir. Aquí la presencia de Bergson es clara, en palabras del propio autor: «se concibe, pues, que en cierto sentido se pueda todavía decir que el porvenir estaba preformado en el presente»¹⁶. El tiempo en el filósofo francés está caracterizado por el dinamismo, alejado de cualquier estabilidad perdurable, de tal manera que lo importante será la continuidad del tiempo. Esta continuidad está irremediabilmente ligada al tiempo vivido de manera individual pertenecientes a los estados de conciencia. Esto es lo mismo que decir que el sujeto como individuo es duración, por lo tanto, está en perpetuo progreso, perpetuo cambio, es decir, nuestra propia duración está siempre orientada hacia el futuro.

Lo expuesto, de la misma manera que ocurría con lo apócrifo en tanto que imaginación e invención, podemos remitirlo a creaciones poéticas del mismo Machado. La que mejor va a representar todo lo anterior, puede ser, a su vez, el poema más corto y profundo que escribió jamás Antonio Machado: «Hoy es siempre todavía»¹⁷.

Estas tres grandes manifestaciones de lo apócrifo parecen coincidir casi idénticamente con una hipótesis de Eustaquio Barjau, sobre los motivos fundamentales que puedan sustentar la teoría de lo apócrifo. Para Barjau, el primer elemento cardinal lo encontramos como fruto de un proceso mental, como un movimiento que podemos entender que se da opuesto a lo real. Este primer elemento es el que aquí más hemos destacado o, al menos, el que hemos tomado como línea primordial y comunicativa para los casos anteriormente expuestos. De otro lado, nos menciona dos elementos más. El segundo elemento sería entender lo apócrifo como lo oculto, lo falso, lo fingido, como aquello que no se nos presenta de manera manifiesta. Por último, Barjau, va a considerar que lo apócrifo es lo que carece de fundamento, por no considerarlo auténtico. Este último elemento también ha sido aquí tratado, se trataría de

¹⁶ BERGSON, H, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999, p.147.

¹⁷ OC, II, en “Proverbios y cantares”, *Nuevas canciones*, número VIII, p. 627.

entender lo apócrifo fuera de las fronteras de lo convencionalmente válido. Sería establecer un nuevo modelo cognoscitivo, en este caso el que se encontraría representado bajo el pensamiento poético, el cual Machado tomará como la base de una nueva forma de pensar, en la cual sí tenga cabida lo apócrifo. Esta manera de pensar, será la que se opondrá al pensamiento sustentado en los fundamentos lógicos¹⁸. Y esto tiene todo el sentido pues «lo apócrifo es ante todo lo pensado, lo imaginado, lo que salta por encima de lo real; pero esto pensado e imaginado tiende muchas veces a ocultarse, hay que irlo a buscar en secretos pliegues de nuestro yo»¹⁹. Precisamente sobre esto, sobre lo apócrifo, es sobre lo que se apoya nuestra vida en el modelo filosófico machadiano.

4.3 La creación de los apócrifos

La creación de los apócrifos machadianos ha sido uno de los puntos más conflictivos y, probablemente, el que más variedad de interpretaciones tenga. Cualquier autor que ha intentado ir más allá de las tres grandes obras poéticas del sevillano se ha topado con el motivo de la creación de estos apócrifos. Vamos a pasar a mostrar algunas de estas interpretaciones que los autores han tenido a bien ofrecer a este respecto. De un lado, encontramos a Sánchez Barbudo²⁰ y a E. Barjau²¹, los cuales tienen la teoría de la identificación entre los apócrifos y el poeta. También nos encontraríamos con la teoría de J. L. Abellán²², para el cual la creación de estos apócrifos haría las veces de máscara para ocultar el verdadero pensamiento de Machado. Para Pablo A. Pablo Andrés Cobos²³, el motivo para la invención de los apócrifos no es otra que la timidez ingénita del poeta, teoría esta que, por motivos desconocidos, será una de la más respaldada. Por su parte, Pedro Cerezo sitúa lo apócrifo en una vuelta del revés el ideario romántico de una subjetividad dando paso a un yo fragmentario, alimentada esta idea con la de que el mundo es también ficción o creación²⁴.

Como se puede ver la teoría apócrifa machadiana ha lugar a caudalosos ríos de tinta y a más de una controversia. Es preciso, ahora, exponer lo que el propio autor alude a esta cuestión

¹⁸ BARJAU, E., *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 111.

¹⁹ *Ibid.*, p. 112.

²⁰ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1959.

²¹ BARJAU, E., *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Barcelona, Ariel, 1975.

²² ABELLÁN, J. L., *El filósofo "Antonio Machado"*, Pre-Textos, Valencia, 1995.

²³ COBOS, Pablo de A., *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Ínsula, Madrid, 1972.

²⁴ CERESO, P., *Antonio Machado es sus apócrifos*, op., cit.

en una entrevista realizada en 1938:

- ¿Podría decirnos algo de Juan de Mairena?
- ¿Juan de Mairena? Sí... Es mi «yo» filosófico, que nació en épocas de mi juventud. A Juan de Mairena, modesto y sencillo, le placía dialogar conmigo a solas, en la recogida intimidad de mi gabinete de trabajo y comunicarme sus impresiones sobre todos los hechos. Aquellas impresiones, que yo iba resumiendo día a día, constituían un breviario íntimo, no destinado en modo alguno a la publicidad, hasta que un día..., un día saltaron desde mi despacho a las columnas de un periódico. Y desde entonces, Juan de Mairena -que algunas veces guarda sus fervorosos recuerdos para su viejo profesor Abel Martín-, se ha ido acostumbrando a comunicar al público sus impresiones sobre todos los temas...²⁵.

Antes de continuar con la teoría apócrifa machadiana es preciso considerar si “apócrifo” y “heterónimo” son, al menos, asumibles. Esto lo haré tomando como paradigma del primer término a Antonio Machado y, como ejemplo del segundo término, a Fernando Pessoa. Hay que tener presente que Machado en ninguna ocasión se refiere a Abel Martín o a Juan de Mairena como heterónimos, de hecho, la aparición de ambos se realiza mediante un cancionero que es *apócrifo*. Es reseñable la cuestión del conocimiento que Machado tenía sobre lo que es apócrifo, como se refleja en su *Juan de Mairena*: «partir siempre de lo imaginado, de lo supuesto, de lo apócrifo; nunca de lo real», y más adelante: «vivimos en un mundo esencialmente apócrifo»²⁶. En otra ocasión también dirá: ««Qué Dios nos libre de los dioses apócrifos», en el sentido etimológico de la palabra: de los dioses ocultos, secretos, inconfesados»²⁷. Veremos cómo los dos términos antes mencionados no van a ser ni asumibles ni asimilables como sinónimos, puesto que van a pertenecer a dos universos literarios distintos, así como también encontramos distinción en su génesis y en su pretendida unión con su autor.

Machado, ya lo hemos visto, identifica a Mairena como su “yo” filosófico, de tal manera que en el caso del poeta español «los apócrifos, no llegan, por tanto, a romper el *cordón umbilical* que los liga al autor empírico, al contrario de lo que harán, ficticiamente, los heterónimos [de Pessoa]»²⁸. Esto es debido a que los heterónimos son considerados como

²⁵ OC, IV, p. 2279.

²⁶ JM, I, p. 195.

²⁷ JM, I, p. 201.

²⁸ APOLINÁRIO LOURENÇO, A., *Identidad y alteridad en Fernando Pessoa y Antonio Machado*. (Álvaro de Campos y Juan de Mairena), ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997, p. 32. La cursiva es del autor.

autónomos, esto es, separados o completamente desligados de *su* autor, así como de cualquier otro autor/personaje heterónimo.

Como vemos, los apócrifos y los heterónimos pertenecen a esferas distintas, teniendo, por lo tanto, en cuenta la relación que puede existir entre sus autores y ellos,

con Abel Martín y, sobre todo, Mairena, es el propio Machado quien se escuda (se *oculta*) detrás de máscaras que no lo apagan totalmente, porque son transparentes (como, con perspicacia, notó Octavio Paz), al contrario de lo que se supone con los de Pessoa, los cuales llegan a sobreponerse a su creador²⁹.

En definitiva, en los heterónimos se trata de la realización de unos personajes que, a pesar de ser creados, tienen una autonomía. Sin embargo, el caso de Machado es distinto y, hasta cierto punto, original en la literatura contemporánea, ya que los apócrifos machadianos responden a una suerte de mascarada, pues se conoce quién está tras ellos. El sevillano, aparece como su *alter ego*, mención especial merece el caso de Juan de Mairena, pero la diferencia estriba en que los apócrifos no tienen una autonomía marcada. En el caso de que existan varios heterónimos de un mismo autor éstos pueden presentar estilos o pensamientos completamente distintos tanto entre sí como con respecto a su creador, pero con Abel Martín y Juan de Mairena esto no ocurre de la misma manera. En el caso de los apócrifos machadianos vemos que, junto a Machado, forman más bien una unidad que presenta a su vez una especie de prisma con distintas caras, aunque siguen formando parte del mismo universo. Podrían entenderse como una tradición donde las teorías se van superando unas a otras. En Machado, por lo tanto, se atiende más bien a una complementariedad, pues lo que pretende el autor español con ello es la creación de una tradición de la que se valdrá para exponer su propio pensamiento.

Para continuar con la creación de los apócrifos en Machado atenderé ahora a la tesis que sobre éstos arroja Pedro Cerezo Galán³⁰, al parecerme la teoría que mejor aborda la cuestión de la producción de los apócrifos machadianos. Este considera que la creación artística de los apócrifos machadianos no se deja aprehender, por ejemplo, en lo meramente psicológico, otra fuente de la creación apócrifa podría ser la cultural, en especial la ideología romántica.

Aunque más que a la corriente romántica propiamente a lo que más podría asemejarse el pensamiento de Machado es al pensamiento del filósofo Kierkegaard. Ya que al igual que el

²⁹ Ibid., p. 30.

³⁰ Atendiendo con especial interés al capítulo 3: "La invención de los "apócrifos"" de su obra *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*.

danés «Machado ha sufrido la quiebra del yo romántico y se ha enzarzado en una lucha intestina con el romanticismo»³¹. A pesar de ello, A. Machado, no consigue escaparse por completo del romanticismo, si bien se puede apreciar una marcha de este modelo de pensamiento. A pesar de que ambos pretenden escapar de las corrientes del romanticismo -a las cuales Kierkegaard por cercanía se encontraba más anclado-, no es posible establecer una relación directa entre ambos, pues no hay ninguna prueba de que el sevillano conociera la obra del danés. Lo más plausible es que sea una influencia indirecta por la vía unamuniana. Lo que sí es seguro es que Machado pretende romper con el ámbito de la exacerbada subjetividad que nos conduce hacia un callejón sin salida, hacia un imposible abandono del 'yo', de ahí que el intento de abandono del solipsismo nos lleve hacia una fragmentación del propio 'yo'.

Entre ambos autores, por lo tanto, podemos establecer alguna cierta similitud, aunque la única que nos presenta el profesor Cerezo es la de una afinidad espiritual, en el sentido de quiebra, ya que ambos autores ven la crisis romántica e intentan superarla³². Con respecto a esta quiebra con el romanticismo y el intento de fuga que se quiere realizar se encuentra Machado en una

tensión interna que anima su creación apócrifa, entre el solipsismo intramonádico y el objetivismo, la inmanencia y la trascendencia, o por el derecho en sus propios términos, el "yo fundamental" de la introspección y el "tú esencial"³³.

Todo esto va llevar a un cambio en la concepción de la subjetividad, pues ésta ya no va a ser infinita como se tenía pensado en el romanticismo, sino que ahora es cuando más fragmentada va a aparecer la identidad, creando un 'yo' fragmentario, o fragmentado. Como vemos esta puede ser otra solución a dar para la cuestión de la creación de lo apócrifo. Aunque, evidentemente, también podría ser

una teoría de la creación o del esfuerzo inventivo [...] Pero en cuanto esta creación se sabe y se declara apócrifa, es decir, fábula o constructo de sentido, ha superado el espejismo de su coincidencia con la realidad y puede por tanto resolverse en un proceso de experimentación incesante.³⁴

Lo apócrifo, siguiendo el planteamiento de Cerezo, se gestó en los años en los años de Machado en Baeza, donde tuvo una crisis espiritual, este trance es «la crisis de la palabra acaba

³¹ CERESO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p.106.

³² Ibid., p. 108.

³³ Ibid., p. 107.

³⁴ Ibid., p. 107.

provocando una crisis de personalidad»³⁵. Esta gestación se manifestó en Segovia, crisis de palabra que es provocada, a su vez, por una «experiencia del sinsentido»³⁶ que viene precedida por la muerte de su amada Leonor. En estos años en Baeza, además de la crisis de palabra encontramos en Machado otra crisis, una religiosa, que va conjugada con una dedicación especial hacia la filosofía. Al menos eso es lo que el propio poeta sevillano le escribe en abril de 1913 a Juan Ramón Jiménez: «yo trabajo lo que puedo, repuesto por voluntad desesperada de una honda crisis que me llevaba al aniquilamiento»³⁷. En otra misiva, en este caso enviada a Ortega y Gasset y fechada el día 2 de mayo de 1913, vuelve a insistir en la misma idea,

yo empiezo a trabajar con algún provecho. Desde hace poco empiezo a reponerme de mi honda crisis que me hubiera llevado al aniquilamiento espiritual. La muerte de mi mujer me dejó desgarrado y tan abatido que toda mi obra, apenas esbozada en *Campos de Castilla*, quedó truncada³⁸.

Como se puede ver existen algunas referencias del mismo Machado donde queda patente su crisis de palabra. Además, si seguimos su trayectoria como escritor podemos apreciar que, desde la aparición en 1912 de *Campos de Castilla*, no vuelve a haber otra gran composición del escritor hasta 1926, año de aparición del *Cancionero apócrifo*³⁹. De esta manera es más sencillo ver el tránsito en la escritura de Machado que nace de una crisis de palabra hasta cristalizar en una crisis de personalidad, es por ello que es importante tener esto presente para una mejor comprensión valoración de la génesis de los apócrifos. Dentro de esta crisis de la personalidad resulta fundamental la cuestión del sujeto, su heterogeneidad. Este sujeto no es, no tiene, un ser pensado -entendido éste como definido y delimitado-, sino que el ser tiene que ser experimentado o percibido. Al ser el sujeto (el yo) heterogéneo no puede ser un absoluto, ya que se encuentra en plena posesión de una identidad, y al poseer una identidad no puede derivar ni pertenecer a otros. Con la heterogeneidad del ser lo que se está ganando es en riqueza y complejidad tanto en la conciencia del propio sujeto, como en el caso de Machado en la creación poética que suponen los apócrifos. Es por este motivo que esta heterogeneidad no puede llegar a reducirse a una lógica estricta, por lo que «sólo puede ser explorado mediante la transformación existencial del sujeto de la experiencia»⁴⁰. El sujeto, siempre y cuando se quiera y se pretenda la heterogeneidad del ser, tiene que estar en continuo flujo, en una constante

³⁵ Ibid., p. 112.

³⁶ Ibid., p.109.

³⁷ PDD, p. 328.

³⁸ PDD, p. 332.

³⁹ No se tiene presente, por lo tanto, la aparición de 1917 de sus *Poesías Completas* al tratarse de una compilación.

⁴⁰ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 239.

transformación, un continuo hacerse. Por ello «la creación apócrifa de nuevas posibilidades de conciencia, del mundo conjetural de lo posible, es corolario de la inadecuación del pensamiento y ser»⁴¹, de tal modo que uno no puede permanecer inmóvil o pasivo frente a estos movimientos intrínsecos, sino que tiene que explorar en su interior –manifestándose en cierta exterioridad– las distintas fases que se van sucediendo en él.

Siguiendo con la gestación de los apócrifos que nos presenta Cerezo Galán consideraremos que el «nacimiento de los apócrifos machadianos»⁴² se debe al intento de escapada de la crisis de palabra que sufrió Machado, ya que éste necesitaba jugar consigo mismo, jugar con su creatividad, con las expresiones que se le ofrecían y con su propia existencia que era ya otra después de la mencionada crisis. De todos estos juegos de expresión y de existencia nacen los apócrifos. «Se trata, pues, de un yo polifónico, ventrílocuo, tan heteróclito y disperso como la heterogeneidad del ser: un yo fragmentado en personalidades apócrifas [...], el yo del creador»⁴³.

Antonio Machado, con sus apócrifos (Abel Martín y Juan de Mairena), hace referencia a unas posibilidades que son propias pero contrarias. Para ser más correctos en la definición y en la explicación de estos complementarios tendríamos que hablar de complementarios y no de contrarios, «porque se trata de diferencias cualitativas internas de lo mismo. De lo mismo, pero no de lo igual»⁴⁴.

Tras la crisis de la palabra, y como salida de la misma, lo apócrifo se convirtió para Machado en una práctica de autognosis, que lejos de destruir el enigma del yo, lo explora y lo confirma⁴⁵.

Lo que el poeta quiere es explorar su capacidad, pretende ver hasta dónde es capaz de llegar con su arte, está continuamente explorando, vagando en nuevas sensibilidades y en nuevos horizontes, de los cuales unos de ellos son parte de él, de su yo fragmentado. El poeta Machado consiguió aperebirse de más posibilidades internas que la propiamente suya, es decir, comprendió que podía auto-transcenderse si era capaz de aprehender otros pensamientos que a la vez eran suyos. Metafóricamente podemos hablar de una “esquizofrenia poética”, aunque hayamos de advertir que esta es una esquizofrenia consciente, pues Machado mantiene un

⁴¹ Ibid. p. 224.

⁴² Ibid. p.107.

⁴³ Ibid., p.117.

⁴⁴ Ibid., p.119.

⁴⁵ Ibid., p.120.

diálogo constante con sus apócrifos. A partir de esto se podría decir de igual manera que el poeta andaluz utiliza también el diálogo como forma de expresar lo apócrifo⁴⁶, como ya ha sido señalado más arriba.

Incluso llegado a cierto punto de sus reflexiones apócrifas –que las veremos en las secciones siguientes- es capaz de dejarlos andar solos, deja que sus apócrifos sean libres para ver cuánto son capaces de recorrer. Todo lo que recorran en la reflexión estos apócrifos será lo mismo que recorra el propio autor.

Se requiere de una pluralidad de yos complementarios a su vez de sí, para llevar a cabo una experiencia existencial, esto es, teórico-práctica, de trascendimiento, que encierra el sentido más profundo de la empresa machadiana⁴⁷.

De ahí viene la fragmentación, de no estar sometido a un sistema lógico, sino de explorarse en las propias posibilidades intrínsecas que poseemos cada uno de nosotros. Por lo que no se trataría de reprimir nuestros horizontes discursivos sino de sacarlos afuera y formar parte de ellos, ser un complemento más de ellos.

Otro motivo que podría explicar el carácter apócrifo en Machado podría venir de la contradicción de la identidad propia del ser humano⁴⁸. Con esto no me estoy refiriendo sólo a la que pudiera tener el propio autor, sino a la que es más que factible que tenga todo hombre, al menos así lo manifestaba él en *Campos de Castilla*:

El hombre es por natura la bestia paradójica,
un animal absurdo que necesita lógica.
Creó de nada un mundo y, su obra terminada,
«Ya estoy en el secreto –se dijo-, todo es nada»⁴⁹.

Toda esta nueva experimentación poética de la diferencia implicaba que Machado hiciera una auto-objetivación de su creación artística (poético-literaria), y para todo este proceso era necesario que nuestro autor sevillano pasara por la filosofía. De todo este engranaje filosófico dará debida cuenta Abel Martín (filósofo/poeta) que es el complementario de su discípulo Juan de Mairena (poeta/filósofo), ambos son complementarios del otro, aunque ninguno de ellos

⁴⁶ YNDURÁIN, D., “Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 1986, p. 349 y ss.

⁴⁷ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p.122.

⁴⁸ YNDURÁIN, D., “Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 1986, p. 352.

⁴⁹ OC, II, poema XVI de “Proverbios y cantares” en *Campos de Castilla*, p. 572. En Kant ya aparece que el hombre es un “animal paradójico”. Quizá, aunque no he encontrado referencias al respecto se puede llegar a considerar como una nueva influencia del pensador alemán sobre el pensador español.

llegue a saberlo, sólo el lector atento podrá ver que no hay uno sin el otro. Aunque hay que saber que los poetas apócrifos de Machado son en realidad una tríada: Abel Martín, Juan de Mairena y Pedro de Zúñiga, este último, no-nato, aunque no llegará a “nacer” sí que se encontraba en el pensamiento del poeta como el «poeta de la nueva hora, de la nueva sentimentalidad»⁵⁰.

Es en Abel Martín donde encontramos el primer bosquejo de la quiebra con respecto al romanticismo que sufría Machado, pues el primero de éstos es quien se encarga de formular la crisis del solipsismo romántico. Tras la metafísica de Abel Martín nos encontramos con el sofista Juan de Mairena. Este último es la (idónea) combinación de escepticismo y libre pensamiento. A esto hay que añadirle que la intención de Machado es la de crear una tradición que se sustente por sí misma, es decir, que esté en movimiento que permanezca viva al margen del autor. «De ahí que todos le son anteriores al poeta [...] Se trata, pues, de crear un “cancionero apócrifo”, no de poemas, sino de poetas, en que pueda gestarse su propia voz»⁵¹. Estos personajes apócrifos junto con él mismo crearán una tradición que permanecerá a lo largo de la historia de la filosofía hispana, hace, además, una función si cabe más esencial, como es la de la justificación de la lírica que el propio Machado se da gracias a las reflexiones de sus apócrifos.

La creación de los apócrifos tiene algo más que lo anteriormente explicado, ya que los nombres de éstos no son una mera casualidad o accidente. El nombre de Abel Martín parece cogido de *Abel Sánchez*, novela de Unamuno al que Antonio Machado tenía en gran respeto y estima. Además, tanto apócrifo como autor comparten iniciales, *AM*. Por el otro lado tenemos a Juan de Mairena, “Mairena” parece que fue cogido de la “feria de Mairena”, ciudad que se encuentra cerca de Sevilla, lugar este última donde nació tanto Machado como Mairena. El posible origen de Mairena lo podemos ver en «el número v de la CLIV, anterior a 1920: «Donde quiera que vaya, / José de Mairena / lleva su guitarra» («José» se convierte en «Juan» en el apócrifo)»⁵².

Existe un juego de contrarios/complementarios donde aparece la real diferencia inmanente en el alma de Machado:

la doble cuerda del “canto” y de la “meditación”, el poeta y el filósofo, registrando cada uno la misma experiencia en una clave distinta. La creación apócrifa, en suma,

⁵⁰ Ibid., p.121.

⁵¹ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 240.

⁵² OC, I, p. 212.

realiza una reflexión en la imaginación, que permite que lo imaginario pueda ser trascendido en virtud de la mirada reflexiva, y que lo reflexivo, lejos de inhibir, sea el fermento de nueva creación imaginativa⁵³.

De otro lado, nos dice J. L., Abellán que

la filosofía de lo apócrifo es, pues, la filosofía de la imaginación o de la fe ya que ambas quedan confundidas en el pensamiento machadiano. La fe tiene en éste pensamiento un carácter voluntarista como en Unamuno; igual que en éste creer es en Machado «crear lo que no vemos», es decir, inventarlo imaginativamente⁵⁴.

Sobre esto podemos decir, al tiempo que nos sirve como un acto de conclusión a este capítulo, que sería de esta manera -a la filosofía apócrifa me refiero-, en tanto que aún no ha sido, pues todavía no se ha producido. No se ha causado porque el objetivo perseguido de la fe poética, de un pensar poético, sigue siendo un objetivo al que llegar. Quizá, si llegara el día en que sea fraguada y aceptada -esto último es considerado lo más incierto-, dejaría esta filosofía de ser apócrifa y podría ser considerado el propio Antonio Machado como el precursor de una originalísima y nueva propuesta, por qué no decirlo: filosófica. Al menos, en cuanto a la filosofía hispánica se refiere.

4.4. Los apócrifos machadianos: menores y mayores

Una vez expuesta la teoría que aquí estamos siguiendo y antes de entrar a la presentación de los múltiples apócrifos que Machado elucubró considero relevante lo escrito por nuestro autor en una carta remitida a Miguel de Unamuno con motivo de su obra *Niebla*, fechada en 1915 en Baeza. En ella le escribe: «fraternalmente empatizo con su Augusto Pérez, ente de ficción y acaso por ello mismo ente de realidad»⁵⁵. Esto, quizá, nos pueda dar otra pista más sobre lo apócrifo, pues aquí queda más indiscernible la realidad de aquello que se presupone, por simple oposición, como ficticio.

Sin embargo, y como quedaba especificado al inicio de este apartado, el objetivo del mismo no es este. De lo que verdaderamente se trata es de ver cuán profunda y concienzuda fue

⁵³ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p.122.

⁵⁴ ABELLÁN, J., L., “La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo”, *El Basilisco*, nº7, mayo-junio, 1979, p. 81.

⁵⁵ OC, III, p. 1578.

la labor de la creación apócrifa por parte de Machado. Lo que pretende realizar el poeta-filósofo sevillano es una tradición, un libro, como veremos de poetas, ya que «los poetas han hecho muchos poemas y publicados muchos libros de poesías; pero no han intentado hacer un libro de poetas»⁵⁶. El encargado de realizar este libro, al menos un bosquejo del mismo, será él mismo. Podemos encontrar, dentro de la obra titulado *Los complementarios*⁵⁷, una división de sus apócrifos en tres grupos diferenciados: los ensayistas del siglo XIX; otros, que serán propiamente poetas y, por último, una serie de hasta seis filósofos también apócrifos. De los seis ensayistas tan solo tenemos el nombre: Mateo de Andrade, Pedro Illán de Vinuesa, Cosme de la Fuente (Mireno), Adelardo Vallés y Bustillo (El Abencerraje) y José Gilabert y Monforte⁵⁸.

Comenzaremos citando a la estirpe de poetas, que según nos marca el propio autor son dieciséis los que son fruto de la invención de la invención machadiana. Habría que añadir, de otro lado, que cada poeta apócrifo lleva acompañado un poema de este mismo apócrifo. Esto no nos ha de extrañar ya que don Antonio Machado, por boca del que tal vez sea su mayor apócrifo, Juan de Mairena, y con esto véase la total ironía, nos dice que «antes de escribir un poema -decía Mairena a sus alumnos-conviene imaginar el poeta capaz de escribirlo»⁵⁹, y este mismo (auto)consejo pareció seguir el pensador sevillano, para las obras de sus apócrifos. No me detendré a exponer cada uno de los poemas de cada apócrifo, salvo uno. Quizá el más representativo de todos los que vamos a nombrar.

Tantos a estos poetas, como a los ensayistas como a los filósofos de este carácter los llamaremos como apócrifos menores. El primero que nos aparece es *Jorge* [sic] *Menéndez*⁶⁰, de este dice que «nació en Chipiona en 1828. Murió en Madrid en 1904. Empleado de hacienda y autor dramático. Colaboró con Retes. Murió de apoplejía [sic]»⁶¹. Al final de la presentación de este apócrifo, Machado añade que este Jorge cultivó el alejandrino.

De este Jorge es del que más información tenemos, con respecto a los demás tan solo me limitaré a nombrarlos: Víctor Acucroni, José María Torres, Manuel Cifuentes Fandanguillo, Abraham Macabeo de la Torre, Lope Robledo, Tiburcio Rodrigálvarez, Pedro Carranza, Abel

⁵⁶ OC, III, p. 1267.

⁵⁷ Sin embargo, la sección donde hablamos de sus poetas menos apócrifos la recogeré de OC, II, donde nos aparece bajo el título “De un cancionero apócrifo (1923-1936)”, por tener una estructura más fácil de seguir. En las pp. 808-816.

⁵⁸ Todos estos apócrifos como lo aquí referido a ellos están en OC, III, pp. 1268-1277.

⁵⁹ JM, I, 188.

⁶⁰ La cursiva aparece así en las OC. Por otro lado, advertir que tal vez, aunque no se puede aseverar, este Jorge Menéndez, sería el futuro Jorge Meneses. Apócrifo de segundo grado creado por Juan de Mairena.

⁶¹ OC, II, p. 808.

Infanzón, Andrés Santallana, José Mantecón del Palacio, Froilán Meneses, Adrián Macizo, Manuel Espejo, José Luis Fuentes.

Tras esta retahíla de nombres de poetas apócrifos, que ocupa el número cinco en el orden que nos ofrece Machado, que merece una atención y detenimiento especial. Paso a citar directamente lo que nos ofrece:

Antonio Machado. Nació en Sevilla en 1875. Fue profesor en Soria, Baeza, Segovia y Teruel. Murió en Huesca en fecha todavía no precisada. Alguien lo ha confundido con el célebre poeta del mismo nombre autor de *Soledades Campos de Castilla*, etc.⁶².

Puede ser uno de los pasajes más irónicos de cuantos a lo largo de su vida escribió Machado. No solo escribe un apócrifo con su propio nombre, sino que nos narra el itinerario que él mismo siguió: nacimiento en Sevilla y profesor en Soria, Baeza y Segovia. Las últimas dos ciudades son una pura invención, no podía ser de otra manera del autor, así como la fecha que es la única de todos los poetas apócrifos que no aparece determinada. No fue capaz de otorgarse, ni de manera fingida, una fecha para la muerte. Sin embargo, lo más curioso nos aparece con la advertencia final sobre no confundir a este personaje con el poeta real, el de carne y hueso con el que comparte nombre, pues este último será, fue, el escritor de los poemarios: *Soledades y Campos de Castilla*. De este autor sí pondré los dos poemas que nos aparecen por su indiscutible valor apócrifo. El primero lleva por título “Alborada”, y dice así,

A la hora del rocío
sonando están
las campanitas del alba,
¡tin tan, tin tan!
Como lágrimas de plomo
en mi oído dan,
y en tu sueño, niña, como
copos de nieve serán.
Tin tan tin tan. ¡Quién oyera
las campanitas del alba
sentado en tu cabecera!
Tin tan, tin tan,
las campanitas del alba,
sonando están⁶³.

⁶² OC, II, pp 810-811.

⁶³ OC, II, p. 810.

El segundo de los poemas no puede tener un título más esclarecedor: “*De Antonio Machado (apócrifo)*”, y dice

Nunca un amor sin venda ni aventura;
huye del triste amor, de amor pacato
que espera del amor prenda segura
sin locura de amor, ¡el insensato!
Ese que el pecho esquivo al niño ciego,
y blasfema del fuego de la vida,
quiere ceniza que le guarde el fuego
de una brasa pensada y no encendida.
Y ceniza hallará, no de su llama,
cuando descubra el torpe desvarío
que pedía sin flor fruto a la rama.
Con negra llave el aposento frío
de su cuarto abrirá. Oh, ¡desierta cama
y turbio espejo! ¡Oh corazón vacío!⁶⁴

El tema central del poema es el amor, más concretamente “el amor pacato”, pero ¿qué es este amor? Es un amor excesivamente escrupuloso, en este contexto lo situamos en las antípodas de lo que podría considerarse como un amor verdadero. Este poema, a su vez, logra transportarnos hasta el Siglo de Oro español, debido en gran parte a su vocabulario y a su estructura, así como al tema central del mismo. En Machado el tema amoroso en sus composiciones resulta algo controversial, debido en gran parte a los distintos estadios en los que este tema aparece. Si atendemos a que esta composición poética es de 1924 nos encontramos con un poema rompedor. Es rompedor ya que anteriormente a este poema encontramos dos grandes bloques donde el amor es tratado de manera distinta. La línea que separa estos bloques es Leonor Izquierdo.

Antes de la aparición de Leonor en la vida de Machado las composiciones poéticas de este giraban en torno a la ensoñación, a una búsqueda de un amor supuestamente perdido u olvidado. Por otra parte, los poemas dedicados a su mujer muestran un amor más centrado en la fragilidad y pureza por ella encarnada, así como también, posteriormente, el tema amoroso aparece centrado en la pérdida y en el dolor que le acompaña. Lo curioso de este poema, como ya hemos señalado, es su fecha de composición, ya que por estas fechas todavía no conocía a Guiomar (Pilar de Valderrama), a la cual conocería a principios de junio de 1928 en Segovia. Esto es relevante, pues a raíz de conocer a Guiomar el tema amoroso virará hacia algo más carnal, lo erótico y pasional, algo que concuerda perfectamente con la temática de este poema.

⁶⁴ OC, II, p. 810-811.

Volviendo a *Los complementarios* tendríamos que hacer referencia, a los filósofos apócrifos machadianos. De estos nos dice que pudieron existir, sin embargo, ninguno llegó a aparecer en otro escrito salvo en esta breve referencia a los mismos. Son seis filósofos, a los cuales sitúa temporalmente en el siglo XIX, cada uno de ellos tendrá, además, metafísicas diferentes. En el caso de los poetas sí nos aparece algún poema relacionado a ellos -arriba tan solo hemos puesto los dos de Antonio Machado, apócrifo de Antonio Machado-, en este caso tendremos, según parece, el título de las obras. Pasamos sin más a su enumeración: Ignacio Santaren (*De lo universal cualitativo*), Homobono Alegre (*Leibniz, filósofo del porvenir*), José Callejo y Nandin (*La inteligencia y la isla de Robinson*), Eugenio March (*Las seis formas de la objetividad*), Miguel Zurumburo (*La heterogeneidad del ser*), Antonio Espinosa y Mon (*De lo uno a lo otro*)⁶⁵.

A pesar de tan nutrido grupo de filósofos, a los únicos que les terminaría dando forma, serán al filósofo-poeta Abel Martín y al poeta-filósofo Juan de Mairena. Con todo, esta caracterización bien puede darse de manera cambiada, yendo de lo uno a lo otro en cuanto a la poesía y filosofía se refiere. Así, cada uno puede ser a la vez poeta-filósofo o filósofo-poeta, estos últimos apócrifos serán aquellos a los que hemos denominado como apócrifos mayores. Pero no están solos, Antonio Machado llegó a proyectar un tercer gran apócrifo, que compartiría este rasgo a caballo entre la poesía y la filosofía. Lo anecdótico de este último es que no está representado en ninguno de los apócrifos anteriores. Tampoco tendrá, como sí lo tienen Abel Martín y Juan de Mairena, una obra donde queden expuestas sus ideas.

Este último, cuyo nombre sería Pedro de Zúñiga, nos aparece, por primera y última vez, en una carta fechada el 15 de mayo de 1928 dirigida a Ernesto Giménez Caballero. En dicha carta se puede leer:

entre manos tengo mi tercer poeta apócrifo: Pedro de Zúñiga, poeta actual nacido en 1900 [...]. Abel Martín y Juan de Mairena son dos poetas del siglo XIX que no existieron, pero que debieron existir [...]. Como nuestra misión es hacer posible el surgimiento de un nuevo poeta, hemos de crearle una tradición de donde arranque y él pueda continuar. Además, esa nueva objetividad a que hoy se endereza el arte [...], no puede consistir en la lírica [...], sino en la creación de nuevos poetas -no nuevas poesías- que canten por sí mismos⁶⁶.

⁶⁵ OC, III, p. 1274.

⁶⁶ OC, III, p. 1759.

A raíz de esta carta encontramos algunas consideraciones de importancia. En un primer momento nos debería de llamar la atención el hecho que ya se ha adelantado, esto es, que no hay ningún rastro más de este apócrifo. Sin embargo, esto en sí mismo no debería de sorprendernos en exceso. Lo que sí debería de ser motivo de curiosidad y perplejidad es lo que le confiesa a este Ernesto Giménez: “entre manos tengo...”. Esta primera sentencia parece indicarnos que Antonio Machado tenía, de alguna manera y en algún lugar, al menos un leve boceto de este nuevo y no-nato apócrifo. Quizá lo tuviera únicamente como una idea en su cabeza, mas parece bastante extraño teniendo en cuenta la cantidad de material de anotaciones que encontramos en las notas machadianas. No nos encajaría, por otro lado, una interrupción en el proceso creativo de este apócrifo, pues teniendo en cuenta la fecha de esta carta, 1928, y el fallecimiento de Machado, 1939, nos encontramos con un intervalo de nueve años en el que nada más sabemos de este apócrifo. Tampoco considero que la irrupción de la Guerra Civil Española (1936-1939), se pueda pensar como motivo para su no aparición. Más aún si tenemos en consideración que la obra *Juan de Mairena* apareció en el mismo 1936 y que la aparición de este apócrifo en distintos lugares no fue interrumpida hasta el seis de enero de 1939, fecha de la última publicación de Juan de Mairena, en *La Vanguardia*, bajo el título “Desde el mirador de la guerra”. Ni tan siquiera en este periodo aparece ni una sola referencia a Pedro de Zúñiga. Dos hipótesis considero a este respecto. La primera de ellas es que el propio y supuesto nuevo poeta apócrifo, Pedro de Zúñiga, fuera fagocitado por la grandeza y amplitud que alcanzó Juan de Mairena, en especial en la obra homónima, cuya evolución es evidente desde su propio cancionero. Hay que tener en cuenta el cariño que atesoraba Antonio Machado sobre este apócrifo, el que sería, sin duda alguna su gran apócrifo o, su apócrifo mayor dentro de sus apócrifos mayores. Llega a tanto la asimilación entre los dos que en una entrevista el propio Machado declaraba -como ya se ha señalado- que Juan de Mairena fue su “yo” filosófico ya desde la juventud. De ahí que no podría sorprendernos que abandonara a este nuevo apócrifo para darle más profundidad a *su* Juan de Mairena. La segunda de las hipótesis es algo más sencilla, pues es posible que tan solo lo dejara de lado o que comenzara a realizarlo y no viera cómo continuarlo. También es posible, dentro de esta segunda hipótesis, que se le extraviaran las notas que tendría sobre este Pedro de Zúñiga y que luego, simplemente, lo dejara pasar. Sea como fuere esta es la única referencia que tenemos de este apócrifo.

Otra de las implicaciones que podemos extraer de la carta anterior es el hecho de la invención de la tradición. Esta tradición tendrá un marcado carácter apócrifo, se puede ver con mayor claridad cuando apela a la normatividad de la existencia de sus dos grandes apócrifos:

“no existieron, pero que debieron de existir”. Por lo tanto, nos encontramos ante una tradición apócrifa, esto es, ante un pasado de invención apócrifa. Un pasado que le convenía crear de una manera determinada para tener un modelo, un hilo conductor del pensamiento machadiano. La tradición aquí no quedaría culminada en ya re-nombrado Pedro de Zúñiga. Recordemos que este hubiera nacido en 1900 y que la fecha de esta carta es de 1928. No se sabe si pretendía dejar correr algo más los años para presentar a este apócrifo de manera más madura o, quizá, su pretensión era realizar a una evocación, una proyección hacia el futuro. Como si se tratara de un movimiento opuesto al que sí que realizó con Juan de Mairena. De especial atención son los artículos protagonizados por un Juan de Mairena póstumo aparecidos en *La Vanguardia*, a partir de 1938. Aquí hace anotaciones siempre con perspectiva hacia el pasado, postulando lo que hubiera llegado a decir, pensado o reflexionado Juan de Mairena ante distintas cuestiones. Por ello, podemos considerar, que la tradición apareció en cierta manera culminada por un Mairena póstumo.

La última consideración bien la podríamos llamar advertencia o aviso. O, quizá, como un comunicado de renuncia velado y prematuro. Machado nos dice que según están los últimos derroteros del arte de su época lo mejor será abandonar la dichosa manía de crear nuevos poemas, sino que ahora lo relevante estaría en la creación de nuevos poetas. Es cuanto menos curioso que el último poemario de Machado, *Nuevas canciones*, fuera editado en 1924 y, desde ese momento, se dedicó a crear nuevos poetas y no nuevas poesías. Es cierto que encontramos diseminados por sus escritos prosísticos -estilo que será el que cultivará más profusamente tras este último poemario y que, bajo mi consideración, suponen lo mejor de su obra-, por lo que parecía dejar entrever aquello que ya tenía en mente. Puede entenderse esto de manera complementaria a las dos consideraciones anteriores: la primera nos versaría sobre la proyección de un nuevo apócrifo y; la segunda, sobre la creación de una tradición.

5. ABEL MARTÍN

Muy poco es lo que sabemos sobre la vida y obra de este autor apócrifo, tan solo que fue «poeta y filósofo. Nació en Sevilla (1840), murió en Madrid (1898)». Lo que sí conocemos más es acerca de su obra, la cual fue, al parecer muy basta, pero de la cual desgraciadamente no nos ha llegado nada. Este apócrifo «dejó una importante obra filosófica (*Las cinco formas de la objetividad, De lo uno a lo otro, Lo universal cualitativo, De la esencial heterogeneidad del ser*) y una colección de poesías, publicada en 1884, con el título de *Los complementarios*¹». Antes de continuar dos breves anotaciones, la primera de ellas es que las obras que dejó escritas Abel Martín, nos aparecen según lo visto en el epígrafe anterior, atribuidas a otros filósofos apócrifos menores: *Las cinco formas de la objetividad*, aunque en un primer momento nos aparecen que serían siete, se le atribuye a Eugenio March; *De lo uno a lo otro* a Antonio Espinosa y Mon; *Lo universal cualitativo* a Ignacio Santaren; *De la heterogeneidad del ser* a Miguel Zurumburo. Por otro lado, no se debe confundir esta compilación poética de Abel Martín, *Los complementarios*, con la obra ampliamente mencionada de anotaciones varias de Machado que, a la hora de compilarlas para su publicación se les otorgaría el mismo nombre.

Este Abel Martín, apócrifo machadiano, aparece por vez primera en *Revista de Occidente* (1926), bajo el título *De un Cancionero apócrifo*. Pese al título no se trata de un cancionero tradicional al uso, es decir, no se trata de ninguna antología de producciones poéticas. De lo que versa, sin embargo, este cancionero es sobre el pensamiento de corte metafísico del propio Abel Martín, el cual se encuentra escrito en su mayoría en prosa, aunque hay algunas composiciones poéticas de corte filosófico en el mismo, las cuales «pretenden hacer explícito el pensamiento oculto de su creador»². A lo largo de este cancionero encontramos un tema central: la posibilidad de comunicación entre conciencias. Mónadas es el término utilizado por el apócrifo. El objetivo no es otro que el de tratar de superar el escollo del solipsismo idealista tan típico del siglo XIX. La pretensión de esta superación es la de poder acceder al otro. «La superación del autoerotismo, del egocentrismo tímético, del solipsismo real y del egoísmo, tiene lugar precisamente *en el acto del simpatizar*»³.

¹ OC, II, p. 670.

² GARCÍA CASTRO, J., M^a., *La filosofía poética de Antonio Machado*, Siruela, Madrid, 2013, p. 32.

³ SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 150. Sobre el propio acto de simpatizar Scheler, en esta misma página nos dice: «la simpatía es [...] en sus dos formas del «sentir uno con el otro» y del «simpatizar con» lo que trae a nuestra conciencia en el caso particular «el yo ajeno en general [...], y a una conciencia de *realidad igual* a la realidad de nuestro propio yo».

5.1 La metafísica monadológica de Abel Martín

Lo primero es aludir a la monadología misma con la que Machado comienza su exposición sobre Abel Martín y lo hace contraponiendo las mónadas leibnizianas a las mónadas de Abel Martín. Lo hago de esta manera por dos razones. La primera de ella sería pedagógica, ya que de esta manera trataré de mostrar la evolución de la propuesta martiniana de la misma manera que la plasmó Machado. La segunda razón reside en el momento lógico, pues de esta manera dividiremos el pensamiento filosófico de Abel Martín y podremos asimilar y profundizar mucho más en él.

A pesar de las distintas diferencias que nos vamos a encontrar debemos de entender que Martín, para la formación de su metafísica monadológica, parte de la concepción de las mónadas de Leibniz, pues éste «le suministraba un modelo vidente de subjetividad con pretensión de conciencia metafísica o absoluta, frente al irracionalismo de Schopenhauer y el agnosticismo kantiano»⁴. Abel Martín, a pesar de vivir en pleno ámbito cultural irracionalista necesita abandonar dicha corriente y fijarse en un sustento teórico ajeno al irracionalismo para fundamentar su propia metafísica.

El punto de partida, como vemos, se encuentra en las mónadas de Leibniz, ya que lo relevante de esta mónada radica en dos ideas fundamentales. La primera de ellas es de carácter etimológico, ya que el término *mona* (μονάς) en griego significa unidad. La segunda idea se acerca más a la línea del pensamiento del propio Abel Martín, ya que la concepción de las mónadas como «los verdaderos átomos de la Naturaleza»⁵ no hacen referencia al átomo como algo físico, sino metafísico. Es precisamente esta idea la que rescata el apócrifo para su punto de partida de su metafísica. El aspecto cuantitativo es también reseñable, ya que en Leibniz existen una pluralidad de mónadas, las cuales se encuentran en armonía entre ellas, mientras que en la metafísica abelmartiniana tan solo existe una mónada. Es por ello que lo que pretende remarcar es el principio metafísico del solipsismo en el que quedó enmarcado el subjetivismo idealista del siglo XIX.

Esta substancia de Leibniz está en conexión con la conciencia de cada sí -son pura interioridad, hay una infinidad de ellas y están todas en armonía y estructuradas por Dios. Aquí nos vamos a encontrar con una divergencia decisiva en el planteamiento de ambos autores,

⁴ CERESO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 335.

⁵ LEIBNIZ, G., *Monadología*, estudio introductorio de Javier Echeverría, Gredos, Madrid, 2011, § 3, p.172.

divergencia radical que se halló como insalvable, pues «M. no está dispuesto a pagar los altos costos especulativos de la armonía con la aceptación de una clave teológica trascendente»⁶. Esto parece entenderse como una decisión más propia de Machado que del propio Martín. Pues la postura teológica machadiana -frente al hecho religioso, frente a Dios-, de corte fideísta, no podría admitir a Dios como un supuesto, o postulado, racional dentro de la comprensión del mundo. Una vez encontrada esta ruptura en la interpretación monadológica conforme a la teológica se pregunta, con cierto tino, Pedro Cerezo: «¿qué queda de la monadología de Leibniz sin esta fe racionalista en la esencia perfecta y necesaria, que desarrolla el argumento ontológico? Justamente el universo metafísico de Abel Martín»⁷.

A este respecto el profesor Sánchez Barbudo da un paso más allá en el esclarecimiento de la cuestión estableciendo que «la mónada de Martín [...] es la mónada de Leibniz sin Dios, y todas las demás diferencias se derivan de esta diferencia fundamental.»⁸ Por lo tanto, sin este Dios –garante de la armonía y ordenación en el pensamiento racionalista del XVII- nos quedaría una monadología distinta, la propuesta por Abel Martín; una monadología dis-armónica y secularizada. Siendo a raíz de esta divergencia radical donde considero que podemos seguir tratando las diferentes concepciones monadológicas en estos dos autores. Esto es debido a que «Machado sabe muy bien que el abandono de un teísmo regulativo a la leibniziana, sólo puede salvarse mediante un panteísmo-constitutivo»⁹, de tal manera que siguiendo esto veremos cómo dentro de la teoría martiniana monadológica se termina abandonado la pluralidad de las substancias a favor de la unicidad de la misma. El panteísmo de Martín es el de una teoría leibniziana aunque pasando por Giordano Bruno. Al menos así, lo deberíamos de interpretar si atendemos a sus propias palabras cuando nos expresa que «el universo, pensado como substancia, fuerza activa consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno»¹⁰.

⁶ CERESO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 336

⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁸ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, Guadarrama, Madrid, 1974, p. 312. Aquí Barbudo introduce cuestiones teológicas, las cuales parecen estar en este autor siempre detrás de cualquier postulado de Machado, al señalar que esta “otredad” que busca la mónada martiniana, no es otra cosa que nostalgia de Dios. Es decir, por un lado, nos asevera que a la monadología del maestro apócrifo no le hace falta Dios para su cumplimiento explicativo al tiempo que nos dice que, quizá debido a este déficit, lo que busca la mónada –solitaria y nostálgica a un tiempo- no es otra cosa que a Dios.

⁹ CERESO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 338.

¹⁰ OC, II, p. 672.

Aquí vemos como el propio autor consigue, partiendo de la metafísica leibniziana, llegar a una visión panteísta auspiciada por Giordano Bruno. Si el pensador italiano comenzó partiendo de un monismo para llegar a un panteísmo, *Anima tota*; Martín parte de una mónada única para llegar a una conciencia integral, es decir, parte de la misma manera de un monismo para terminar hallando un panteísmo. Además, encontramos como Martín nos ofrece una de las cualidades características de su mónada: activa consciente.

Las mónadas de Leibniz, por su parte, son sustancias son simples e indivisibles, por lo que no tienen extensión –ya que si tuvieran extensión supondría que tiene partes, lo que nos llevara a inferir que éstas formarían un todo que sería divisible, lo que dentro de la doctrina de Leibniz sobre las mónadas es incoherente-. Una de las divergencias principales entre ambos autores la encontramos en el parágrafo número siete de la *Monadología* de Leibniz:

tampoco hay modo de explicar cómo puede una mónada ser alterada o cambiada en su interior por alguna otra criatura; puesto que no se le podría traspasar nada, ni concebir en ella movimiento interno alguno que pudiera ser excitado, dirigido, aumentado o disminuido dentro de ella [...]. Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir [...]. Desde fuera pues, no puede entrar en una mónada ni sustancia ni accidente¹¹.

Esta calificación leibniziana está fundamentada en la cerrazón de las mónadas, ya que según la propia metáfora del filósofo alemán «las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir»¹²- es una de las claras divergencias en el pensamiento martiniano, pues en él la mónada –sustancia- tiene que ser necesariamente *abierta* para las demás. Como vimos, esto es parte fundamental para poder trascender el solipsismo –que según Abel Martín no tendría cabida ni sería posible dentro de un sistema cerrado por parte de las mónadas- hacía un aspecto subjetivo de trascendencia para con el otro. En Leibniz las mónadas son los átomos metafísicos más simples que componen todo lo compuesto, por ser tan puramente metafísicas serían claramente inmateriales. Al ser de carácter inmaterial se aleja claramente de la sustancia de Abel Martín, pues la sustancia que nos habla Martín hace referencia al hombre.

Así, mientras que para el filósofo alemán las mónadas no se relacionan entre sí, en el pensador español vemos un ansia de trascender de unas a otras. Por ello se puede ver una transformación en las cualidades características en el paso de un pensador a otro. Para ver estas

¹¹ LEIBNIZ, G., *Monadología*, estudio introductorio de Javier Echeverría, Gredos, Madrid, 2011, § 7, p. 173.

¹² *Ibid.*, § 7, p. 173.

transformaciones vamos a seguir las cualidades que Leibniz les otorgó a las mónadas, a saber: *appetitus* y *perceptio*. Con la primera podemos ver como «el *appetitus* monadológico deja de ser un impulso hacia sí, como principio de auto-afirmación ontológica, para convertirse en la tensión erótica del otro.»¹³ Este *appetitus* es el que nos presenta el aspecto activo de la mónada, ya que esta presentaría el movimiento en la mónada que tiene lugar de una percepción a otra. Leibniz da cuenta de este *appetitus* de la siguiente manera

la Acción del principio interno que produce el cambio o el paso de una percepción a otra puede llamarse *Apetición*. Si bien es cierto que el apetito no puede acceder por entero a toda percepción a la que tiende, en cambio, siempre obtiene algo de ella y accede a nuevas percepciones¹⁴.

Es precisamente este carácter activo el que pretende desarrollar Abel Martín para sus propias mónadas, aunque existe una diferencia: la mónada de Leibniz se encuentra en armonía con las demás, mientras que la mónada de Abel Martín, aunque única, se encuentra más bien abierta, ya que pretende atravesar de manera cordial el paso de lo uno a lo otro, pues el paso de la homogeneidad en la mónada pasa por la heterogeneidad de la misma, como una «autorrevelación de la esencial heterogeneidad de la sustancia única»¹⁵. Es en este momento donde aparece la tensión erótica para con el otro; tensión que se ha categorizado teóricamente como *eros trágico*.

De otro lado, nos encontramos con que «la *perceptio* pierde el carácter de repliegue progresivo y analítico de la propia intimidad, para dar paso a la proyección ilusoria de un mundo de objetividades, creando el yo en su afán por alcanzar lo otro inasequible»¹⁶. Esto es, la percepción daría cuenta no ya del aspecto activo de la mónada, sino de su aspecto pasivo, pues hace referencia a su relación que esta tiene consigo misma en cuanto viene determinada por el mundo y su relación con los demás entes, es decir, todas las mónadas tienen una relación perceptiva con el mundo. La clave radicaría en que si la mónada es cerrada todas esas relaciones son representaciones de dentro hacia afuera, creando de esta manera subjetiva pretendidas objetividades.

¹³ CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 337. La cursiva es del autor.

¹⁴ LEIBNIZ, G., *Monadología*, op., cit., § 15, p. 174. La cursiva es de la edición.

¹⁵ OC, II, p. 675.

¹⁶ CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 337. La cursiva es del autor.

Tanto el *appetitus* como la *perceptio* son características para explicar la esencia de las mónadas, pero no son lo mismo. Leibniz remarcará tal distinción en el parágrafo 14 de su *Monadología*: «el estado transitorio que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es sino eso que llamamos *Percepción*, que debemos distinguir de la aperccepción o de la conciencia»¹⁷. Más adelante, en el parágrafo 19, desarrollará dicha distinción:

si se quiere llamar Alma a todo lo que tiene *percepciones* y *apetitos* en el sentido general que acabamos de explicar, entonces todas las sustancias simples o Mónadas creadas podrían llamarse Almas; pero como el sentimiento es algo más que una simple percepción, estoy de acuerdo en que basta el nombre general de Mónadas y de Entelequias para las sustancias simples que sólo gocen de eso, y en que se llamen *Almas* solamente aquéllas cuya percepción es más distinta y va acompañada de memoria¹⁸.

Por lo tanto, en esta cualidad concreta de la característica de la mónada no se trataría tanto del *otro* –pues esto quedaría abarcado por el *appetitus*–, sino que más bien tendríamos que hablar propiamente de *lo otro*. Esto es, aquello que no es sujeto sino objeto: el mundo exterior con apariencia de objetividad.

Esta idea de la percepción en Leibniz ha sufrido críticas, una de ellas vertida por B. Russell, este nos dice:

la teoría leibniziana de la percepción resulta peculiar por el hecho de que niega toda acción de las cosas exteriores sobre el percipiente. Esta teoría puede considerarse como la antítesis a la de Kant, quien creía que las cosas en sí mismas son las causas (o fundamentos) de las presentaciones, pero que no pueden ser conocidas por medio de éstas. Leibniz, a la inversa, negaba la relación causal, pero admitía el conocimiento¹⁹.

Es difícil de asumir, según esta crítica de Russell, que la mónada pueda conocer algo que sea externa a ella misma, es decir, parece imposible que el conocimiento interno de lo de afuera se dé al mismo tiempo que el propio hecho a conocer, puesto que, si las mónadas son una pura intimidad en ninguna manera la relación con el mundo y con los demás entes parece probable,

¹⁷ LEIBNIZ, G., *Monadología*, op., cit., § 14, p. 174.

¹⁸ Ibid., § 19, p. 175.

¹⁹ RUSSELL, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977, pp. 158-159.

al menos a nivel causal. Lo única que le queda a esta mónada es la invención o suposición de aquello que pretende conocer exteriormente.

Obviando la crítica, debemos seguir esta línea de la pérdida de la cerrazón que el sujeto tiene en su propia intimidad, pues nos encontramos con que «la autoconciencia, en fin, pierde la dimensión originaria y primera de instalación del sujeto en la radicalidad de su ser, y se constituye en el camino de vuelta de su aventura, en la soledad de la ausencia, como exigencia y nostalgia del otro inasequible.»²⁰ Reflexión ésta, la de Cerezo, que se encuentra íntimamente ligada a la que propone Martín, ya que para éste

la conciencia –dice Abel Martín–, como reflexión o pretensio conocer del conocer, sería sin el amor o impulso hacia lo otro, el anzuelo en constante espera de pescarse a sí mismo. Mas la conciencia existe, como actividad reflexiva, porque vuelve sobre sí misma, agotando su impulso por alcanzar el objeto trascendente. Entonces reconoce su limitación y se ve a sí misma como tensión erótica, impulso hacia lo otro inasequible²¹.

Esto tiene que ser, dentro del pensamiento que está intentando plasmar Machado por boca de su apócrifo de esta manera ya que

para Martín la autoconciencia es fruto del fracaso del amor y éste, por lo demás, es un *eros* trágicamente des-engañado. Leibniz, en cambio, concibe a su mónada como un acto de conciencia, transido por el impulso (*appetitus*) a afirmarse en el ser que se es y desarrollado en su perfección propia, correspondiente a un análisis (*perceptio*) y progresivo dominio consciente de sus propias vivencias. La mónada es pura interioridad, y en ella lleva inscrita la ley del cosmos, que hace de ella a modo de un espejo bruñido del todo, al que expresa en su perspectiva específica. Ciertamente, la mónada “envuelve a lo infinito”, que lleva en su seno, y al que des-envuelve en infinitas relaciones intramundanas²².

Esta reflexión del sujeto conforme a su conciencia es más aparente que real, pues en Martín, tal y como también en Kant, no puede captarse a sí misma, sino que intenta aprehenderse en el viaje de vuelta que acontece tras la experiencia del intento de trascender al otro. Es, en imagen del propio Abel Martín como *el ojo que no puede verse a sí mismo*. Es en este preciso instante cuando al sujeto se le revela de manera drástica y radical la esencial

²⁰ CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 337.

²¹ OC, II, p. 685. Las comillas españolas aparecen así marcadas en la obra.

²² CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 198.

heterogeneidad de la substancia, debido principalmente a que «Abel Martín no ha superado, ni por un momento, el subjetivismo de su tiempo, considera toda objetividad propiamente dicha como una apariencia, un vario espejismo, una varia proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo»²³. Se puede apreciar de manera clara como existe por parte de Abel Martín el distanciamiento de Leibniz al abandonar la teoría de la pluralidad de las mónadas. Para Cerezo era necesario este abandono de la pluralidad monadológica en favor de una monadología única por parte de Abel Martín ya que

la única forma de salvar el postulado idealista es entender este juego de subjetividades como la sustancia dinámica (mutación), de la realidad única (el mundo), de manera que los puntos individuales subjetivos son otros tantos momentos, en que se enciende la conciencia universal, renovando eternamente su llama: el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo²⁴.

La mónada, ahora en su unicidad, vendría a formar el ser en esta metafísica martiniana. Por ello habría de tener en consideración que «el ser consiste, pues, en su aparecer; no se oculta detrás como un mundo inaprehensible, sino que se resuelve en el tejido de los fenómenos o pareceres para la conciencia.»²⁵. Por lo que es una realidad misma que se aparece a sí misma, terminando de cerrarse de esta manera la metafísica de Martín. Tendremos que tener en cuenta que «todo es por y en el sujeto, todo es actividad consciente, y para la conciencia integral nada es que no sea conciencia misma»²⁶. De tal manera que ««sólo lo absoluto –dice Martín- puede tener existencia, y todo lo existente *es absolutamente* en el sujeto consciente»»²⁷. La consecuencia que va a tener esto es que

el universo ha sido inespacializado; proyectado, se diría mejor, en la dimensión única del tiempo heterogéneo en dos niveles de emergencia: el primero como tiempo único individual, antropológico, unido a la vivencia de la mutación del propio yo, que es conjuntamente transcurso vital y progresión de conciencia, consunción de la vida y consumación interior; en el segundo nivel, el ontológico fundamental, el tiempo es

²³ OC, II, p.685.

²⁴ CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, p. 338.

²⁵ *Ibid.*, p. 338.

²⁶ OC, I, p., 287.

²⁷ OC, I, p. 287. Las comillas españolas y la cursiva pertenecen al texto.

el esquema de la mutación de lo inmóvil, es decir, el orden fenomenológico del aparecer de la sustancia única²⁸.

A raíz de esto parece clara una consecuencia, el carácter idealista que toma la teoría del conocimiento en Abel Martín. Este idealismo «está grávido, no sólo de una dimensión metafísica de la realidad, como es obvio –conciencia integral-, sino sobre toda una intención bien precisa: superar desde dentro, si posible fuera, el subjetivismo»²⁹. El intento de superación del subjetivismo en que se encuentra inmerso Martín debe revelarse a cuenta del otro, esto es, dentro de la teoría del *eros trágico*. Sin embargo, aquí no queda todo lo dicho con respecto a la monadología martiniana, sino que partiendo de una postura idealista vamos a poder entender una característica de esta su mónada: el dinamismo de dicha mónada, esto es, su carácter activo.

Para Leibniz sus mónadas son marcadamente activas en relación, a su vez, a la multiplicidad de las mónadas. Leibniz entiende la substancia como activa en tanto que son el espejo del universo, sin embargo, Martín hace una objeción a esta manera de entender las substancias que tiene aquél puesto que

cuando Leibniz –dice Abel Martín- supone una multiplicidad de mónadas y pretende que cada una de ellas sea el espejo del universo, o representación más o menos clara del universo entero, no piensa las mónadas como substancias, fuerzas activas conscientes, sino que se coloca fuera de ellas y se las representa como seres pasivos que forman por refracción, a la manera de los espejos, que nada tienen que ver con las conciencias, la imagen del universo³⁰.

Aunque esta idea del espejo como refracción más que como acción es criticada por Abel Martín tendremos ocasión de ver, cuando analicemos su poesía, como se apropia de esta concepción para darle un uso de topos literario que le sirva, a su vez, como modelo explicativo de su teoría, aunque bajo mi modo de ver se lo propia para avanzar en su propia teoría utilizando un *ad absurdum* para ello, esto es, partirá de esta idea del espejo como refracción para poder decirnos que de esta manera nos encontramos con la imposibilidad tanto de la acción como de la búsqueda/encuentro de la amada, por lo tanto, la única manera que nos quedaría para superar esta situación será mediante la ruptura del espejo, lo que nos permitirá salir de él,

²⁸ CEREZO GALÁN, P., *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975, pp. 339-340

²⁹ *Ibid.*, p. 340.

³⁰ OC, II, p.671. Las comillas españolas están inscritas en el propio texto ya que se trata de una referencia que hace el autor omnisciente del propio Abel Martín. Como si estuviera extraída de un texto –al cual no hace referencia- o fuera una cita de palabra.

posicionándonos en otro estadio de trascendencia. Abel Martín objeta a Leibniz que su mónada no es activa, sino que tiene un carácter de pasividad por ser espejo –o refracción- del universo todo. Mas, el pensador alemán no interpretaba sus mónadas como pasivas tal y como lo indica en el primer párrafo de *Principios de la naturaleza y la gracia*, donde indica que «la substancia es un ser capaz de acción»³¹. Esta afirmación parece dar fuerza a la tesis de José María Valverde sobre el error en la interpretación de Leibniz por parte de Machado, ya que el pensador sevillano está convencido que las mónadas de Leibniz son pasivas. Quizá no se trate de una mala *praxis* interpretativa por parte de Machado, sino, más bien, de un problema cualitativo. Con esto vengo a referirme a que Machado considera que sus substancias son más activas debido a que tienen conciencia –recordemos que las mónadas de Machado son el propio ser del hombre a diferencia de las de Leibniz donde las mónadas serían las substancias más simples (metafísicas e inmateriales) que pueden congregarse para formar compuestos. Introducir aquí que las mónadas de Leibniz no tienen interacción y que las modificaciones que puedan sufrir son meramente intrínsecas ya que nada del exterior las puede modificar.

Dejando esta situación a un lado, aún tenemos que tratar la mónada de Abel Martín, claro es que puede realizar una objeción y dejarla a merced de las diversas interpretaciones, sino que él mismo tiene que edificar una concepción personal. Su mónada no sería tanto una representación del universo –lo que para él es la equiparación de la refracción en el espejo en tanto que éste no es la realidad misma sino sólo un medio de exportar una imagen- sino que sería el universo toda ella, el universo entero en sí mismo «como actividad consciente: *el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo*»³².

En Leibniz las mónadas forman un todo de perspectiva intrínseca, la mónada es una unidad que se conoce y perfecciona, tienen armonía. La mónada de Abel Martín, por el contrario, es opuesta a la armonía, es hija del caos, del desorden, Cerezo llega a clasificarla como «mónada solitaria y nostálgica»³³. El surgimiento de ésta viene propiciado por el conocimiento de la alteridad, es causada por la autoconciencia del fracaso amoroso, lo que antes hemos calificado como *eros trágico*. Sobre esta tesis sobre el *eros trágico* trataremos en el siguiente apartado.

³¹ LEIBNIZ, G., *Principios sobre la naturaleza y la gracia*, Porrúa, México, 1984, p. 405.

³² OC, II p. 671. La cursiva es del autor.

³³ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit. A pesar de esta bella forma de calificación de la mónada de Martín habría que advertir que la significación de *nostalgia* implica la evocación, recuerdo, y ansia de volver a algo perdido; sin embargo, la mónada de Martín es irremediamente solitaria desde el comienzo y no tiene, por todo el alcance que conlleva su teoría, manera de dejar de serla.

Hay que advertir que no solamente en *De un cancionero apócrifo* se hace una referencia a estas mónadas que plantea Machado, sino que Juan de Mairena las menciona evocando a su maestro:

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 que se escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibles melodías - ¿iguales?, ¿distintas?- que produzcan las otras almas. Se comprende lo inútil de una batuta directora. Habrá que acudir a la genial hipótesis leibnitziana de la armonía preestablecida. Y habrá que suponer una gran oreja interesada en escuchar una gran sinfonía. ¿Y por qué no una gran algarabía?³⁴

Con todo esto podemos entender a la mónada de Leibniz como pura interioridad, donde todo está y se encuentra en ella. La mónada de Martín se concibe «como fuerza, como actividad consciente»³⁵, en esta mónada no existe esa armonía interior, por lo que la parte determinante ya no es la interioridad sino la exterioridad. Esta oposición a la armonía, esto es, dis-armonía³⁶, es la clave para entender la distinción entre la metafísica de Abel Martín y Leibniz. Y todo esto es propiciado por el *eros trágico*, de la tragedia del desgarramiento amoroso antes mencionado, pues es este tema el que da sentido a todo el engranaje conceptual en el que fundamenta Martín su metafísica. Este *eros trágico* se debe a que Abel Martín tiene un sentimiento de trascendencia que no puede satisfacer, quiere trascender hacia aquello que es lo otro, hacia el exterior de sí, quiere alcanzar la alteridad, pero no lo consigue. Si pudiera llegar a alcanzar a *lo otro* el sujeto estaría pleno, pero no es así, pues este sentimiento de anhelo es un continuo trascender hacia el exterior, es un vacío del que no se puede escapar, ni salvar, ni llenar. De lo que vemos que se trata es de una proyección de aquello que echamos de menos, aquello que es necesidad para nosotros, es decir, que el *eros trágico* es una necesidad del otro; somos dependientes una alteridad inmanente que nos hace autoconscientes de nosotros. El pensamiento de Abel Martín en esta concepción es desconsolado, solitario y devastador.

³⁴ JM, I, pp. 79-80.

³⁵ BARJAU, E., *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Barcelona, Ariel, 1975, p. 44.

³⁶ Palabra que utiliza Pedro Cerezo para explicar este origen anárquico y desordenado.

5.2 Eros trágico: fracaso amoroso (primer momento de la nada y de la heterogeneidad del ser).

Una vez postuladas las diferencias fundamentales entre la teoría monadológica de Leibniz y la de Abel Martín es cuando ahondaremos en la teoría de este apócrifo. Es en este punto donde trataremos el *eros trágico* martineano, ya que es donde va a tener lugar el viraje que, partiendo de la teoría dis-armónica de la mónada solitaria, nos llevará hasta la teoría de la concepción de la heterogeneidad del ser. Esta heterogeneidad del ser será la que dará lugar al intento de tránsito entre un 'yo' y un 'tú' a nivel teórico. Sin embargo, este transitar va a resultar inalcanzable debido al propio método utilizado por Abel Martín, a saber: un procedimiento que sigue las estructuras lógicas del pensamiento. Es precisamente en este último punto donde se deja ver la concepción de este *eros* de carácter *trágico*.

El *eros* va a ser el punto clave que separe de manera definitiva y definitoria a las mónadas de Abel Martín y las de Leibniz. Para el pensador alemán el amor «es análogo al *amor Dei intellectualis* de Spinoza, o si se quiere hasta el especulativo y hasta místico *amor Deum in Deo* que, sobre la base de un orden moral de razones, y no meramente lógico/intelectivo»³⁷. Además, tendremos que tener en cuenta el carácter de pertenencia a una comunidad con las que se presentan las mónadas leibnizianas, pues al sentirse a solas con Dios no tienen necesidad de apelar a ninguna trascendencia que las lleve hacia las otras mónadas. Tener en cuenta, por lo demás, que la pluralidad de las mónadas en Leibniz se encuentran, por interferencia de Dios, sometidas a una armonía. En A. Martín, por el contrario, nos vamos a encontrar con un «amor trágico por la imposibilidad de satisfacer su impulso de trascendencia. Amor es una obertura o herido ontológica al exterior de sí, a lo otro de sí, que nada ni nadie puede llenar»³⁸. En palabras de Sánchez Barbudo: «la *mónada de Martín, aunque solitaria, aún más solitaria que la de Leibnitz, es mónada fraterna y ansiosa de lo otro*. Su actividad consiste en buscar “lo otro”»³⁹. Aunque Machado sitúe a Leibniz como el punto de partida de la monadología martiniana lo hace para situar al lector en un contexto determinado con una serie de cargas y características previas a tener en cuenta, una vez realizada esta situación Abel Martín comienza a distanciarse poco a poco de este origen hasta realizar una filosofía completamente novedosa.

³⁷ CERESO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., pp. 199-200. La cursiva es del autor.

³⁸ *Ibid.*, p. 200.

³⁹ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1959, p. 210. La cursiva es del autor.

Esto es, la mónada de Abel Martín será única, es decir, solitaria, al considerar este la no existencia de otras mónadas y, también, la soledad al rechazar la idea de mantenerse en contacto con Dios: «Dios no es el creador del mundo, sino el creador de la *nada*»⁴⁰. Así, una diferencia clave entre estas dos monadologías es la eliminación de Dios -al menos como creador y dador de equilibrio y armonía- por parte de Abel Martín.

El intento permanente de trascender de la mónada solitaria será definido bajo la imagen de la sed, que tiene sus raíces en la lírica, pero que termina abocada en un contexto netamente filosófico. En palabras del propio apócrifo tendríamos que hablar de «sed metafísica de la esencialmente otro»⁴¹. Esta imagen de la sed la encontramos también en su *maestro* Unamuno, «sed de ser, ser de ser más»⁴²; afirmándonos también un poquito antes que «la sed de eternidad es lo que se llama amor entre los hombres; y quien a otro ama es que quiere eternizarse en él»⁴³. Quizá aquí podemos encontrar una fuente directa de la que bebió Machado, sin embargo, hay que admitir que el pensamiento del sevillano en lo referente al *eros* tiene un calado más metafísico. En Unamuno es el *yo* el que quiere eternizarse en la obertura del *tú* directo. Mientras que en A. Martín observamos que esa trascendencia no es sólo problemática sino, también, esencialmente imposible de cumplir. Quedando de esta manera la obertura permanente en el *yo* que pretende llegar a ser *yo-tú*. De otro lado, podríamos advertir una nueva diferencia entre Unamuno y Machado. Ya que mientras que el primero está *enfermo de yoísmo*, en Machado/Martín la carga ontológica -que marca la trascendencia, en tanto que intento de abandono del solipsismo- recae siempre en el *tú*, en el otro.

El *eros trágico* nos va a llevar a la suposición especulativa de un ser heterogéneo en cuanto va a suponer un 'yo' y un 'tú'. Empero, antes de comenzar a desarrollar esta idea me gustaría poner sobre aviso un punto de vista sobre la substancia del 'yo', en la cual se realiza una búsqueda iniciática hacia el *tú*. Este punto de vista va a surgir sobre dos interpretaciones sobre el ser-substancia de Abel Martín, esto es, su mónada, que será la que nos lleve hasta la heterogeneidad de ella misma, del ser. La primera interpretación es que Machado ha calificado de manera errónea su substancia. Pues una de las características elementalmente constitutiva de la substancia va a ser la ya citada heterogeneidad del ser. Si no fuera de esta manera la teoría de

⁴⁰ OC, II, p. 686. La cursiva es de la edición.

⁴¹ OC, II, p. 679.

⁴² UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Barcelona, 2011, p. 13.

⁴³ *Ibid.*, p. 13.

Abel Martín no pasaría de ser una copia de la leibniziana. La heterogeneidad proviene del fracaso amoroso, consecuencia directa de la ausencia de la amada.

La segunda interpretación es que se trataría de una mónada donde nos encontramos con que ésta quiere dejar de ser solitaria, sin embargo, no puede dejar de ser lo que ya es propiamente de suyo, a saber: una mónada irremediabilmente solitaria que al no poder escapar de su destino se encuentra frente a frente con la nada: con su irreparable e irremediable fracaso amoroso –fruto de la ruptura del hilo de la otredad- lo que le conducirá a una angustia plenamente existencial.

Esta experiencia trágica del amor es una de las vías por las que se llega a la *heterogeneidad del ser*, que se va a convertir en la tesis central de la metafísica de A. Martín. Aunque esta heterogeneidad del ser nace de la vertiente poética más que por la filosófica, pues la teorización de esta tesis pretende estar situada en contra de las grandes tradiciones y sistemas lógicos, que son cerrados y unívocos, donde sus leyes se mantienen rígidas y no se puede escapar de ellas ni argumentar nada que se encuentra fuera del alcance de estas leyes. Este es uno de los puntos donde se puede ver la relación que se va a mantener entre la filosofía y la poesía. Por un lado, tenemos la heterogeneidad del ser –que es un tema concerniente a la metafísica-, y, de otro lado, tenemos la poesía, la cual se nutre del amor que da origen a la diferencia. La poesía nace del amor, y éste trae consigo esperanzas e ilusiones, pero también desengaños y desesperanzas.

Como esta teoría resulta harto complicada vamos a recapitular lo dicho hasta ahora. La mónada de Abel Martín se presenta como solitaria, esto es, como única, sin nada ni nadie más que ella -fruto de la subjetividad desmedida del siglo XIX-, sin embargo, esta misma mónada lo que pretende es llegar a no estar sola, pues trata de trascender de ella misma para llegar a otra, es decir, a un ‘tú’. El problema es que este paso, esta trascendencia, siguiendo las reglas lógicas no puede llegar a darse, de ahí surge la idea de un *eros trágico*, pues la pretensión de la mónada es inalcanzable, por lo que eros permanece como incompleto. Por este motivo surge la *heterogeneidad del ser*, por el momento aperturista que nos brinda esta idea, pues el ser (la mónada), ya no se puede concebir como una completa homogeneidad, sino que va a resultar fundamental la concepción de la otredad. Esta idea de Machado es debido al autoconocimiento, pues el yo se reconoce como tal a raíz de (auto)reconocimiento del otro.

5.3 El problema de la otredad

Como ya hemos mencionado el apócrifo primogénito machadiano va a partir para su concepción de la otredad⁴⁴ de las mónadas leibnizianas⁴⁵. Al menos así lo muestra el propio autor cuando después de aclararnos que sus mónadas -que son sustancias activas- le «preocupan al poeta –nos dice el narrador omnisciente del *Cancionero*- los problemas de las cuatro apariencias: el movimiento, la materia extensa, la limitación cognoscitiva y la multiplicidad de sujetos»⁴⁶. Una de las consecuencias directas de la concepción metafísica de la sustancia que tiene Abel Martín nos lleva a uno de los problemas filosóficos más tratados desde Descartes hasta nuestros días: el problema del prójimo. O, si se prefiere, el de dar cuenta de la realidad del otro. En A. Martín, además, hay que distinguir entre *los otros* y *lo otro*. El primer término nos remitirá hacia una *heterogeneidad del ser* original del poeta-filósofo donde tratará de dar cuenta del prójimo. Por otra parte, nos encontramos con *lo otro*, como ámbito de una heterogeneidad bien distinta a la menciona anteriormente. En este caso la heterogeneidad será de corte teórico-intuitivo en el pensar humano posicionándose en las antípodas del pensamiento tradicional que sería homogéneo por su corte lógico-deductivo⁴⁷.

El camino que se ha de transitar para intentar dilucidar la cuestión de la multiplicidad de sujetos es tan espinoso como el del amor –tema éste que aparece en un capítulo de su libro *De lo uno a lo otro*-. El problema del otro será, en definitiva, el problema del amor. Cuestión que se va volviendo cada vez más profunda conforme vayamos comprendiendo la profundidad y la gravedad con la que Abel Martín –hombre harto erótico según confesión de aquellos que lo conocieron⁴⁸- trata el problema y las consecuencias de este amor al cual también lo llamaremos *eros*. A lo largo de este recorrido el propio Abel Martín –que recordemos que es un poeta-filósofo- va a entremezclar la metafísica con la poesía de manera que en ocasiones la teoría tendrá un calado conceptual más abstracto mientras que, en otras ocasiones, encontraremos este

⁴⁴ Término que Pedro Laín le otorga la originalidad y la implantación del mismo a Antonio Machado en la historia de la filosofía. Ver LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro* (Vol. 1), Selecta de Revista de Occidente, Madrid, 1968, p. 59.

⁴⁵ Como ya hemos visto anteriormente en otros apartados las mónadas son el punto de partida original y fundante de toda la teoría de Abel Martín. Al mismo tiempo se puede apreciar como todas las teorías que de él emanan están íntimamente relacionadas.

⁴⁶ OC, II, p. 673.

⁴⁷ Para la ampliación del tratamiento pensar heterogéneo vs pensar homogéneo me remito a 1.3.1 “Pensamiento arquitectónico frente a pensamiento poético” de esta misma tesis.

⁴⁸ OC, II, p. 673. En relación a esto encontramos una muestra personal del propio autor donde relaciona la metafísica y lo erótico. Lo hace en una misiva a Juan Ramón Jiménez, en mayo de 1913. Ahí podemos leer: «ahora me dedico a leer obras de Metafísica. Ésta ha sido siempre mi pasión y mi vocación, aunque por desdicha mía no he logrado salir del limbo de la sensualidad». PDD, p. 336.

problema del *eros* bajo la perspectiva propia de la poesía, en la cual vamos a encontrarnos al amor encarnado en *amada*. En torno a esta amada, en sus presencias, pero aún más en sus ausencias, enmarcaremos la teoría erótica del apócrifo. La cuestión sobre el objeto erótico le surge a Martín tras cuestionarse, como hemos apuntado antes, las apariencias de la objetividad. Estas cuestiones tienen distintos niveles, aunque en este contexto solo vamos a mentar «una quinta forma de la objetividad, mejor diremos una quinta pretensión a lo objetivo, que se da en las fronteras del sujeto mismo, que parece referirse a otro real, objeto, no de conocimiento, sino de amor»⁴⁹. Esta pretendida quinta forma de la objetividad nos va a dar algunas de las claves para entender mejor qué está tratando de explicar Antonio Machado. De un lado tenemos que el otro es una *pretensión a lo objetivo*, lo que nos debe poner sobre aviso de la heterogeneidad intrínseca del ser ya que, si el otro es, en efecto, real, tendremos que hallar en qué sentido lo es. Esto es, tendremos que resolver la cuestión sobre si el *otro* es otro yo, otro que yo o un otro que tú. De otro lado, tenemos la cuestión sobre el objeto del otro, siendo este objeto el amor y no el conocimiento como ha sido normatividad en la tradición filosófica –tanto pasada como futura– al tratar al otro. Siempre se le ha tomado como un espécimen a estudiar –en los casos que consideraban probada fehacientemente la existencia real del otro⁵⁰– en lugar de un ser al que amar.

En este principio de la argumentación en el que nos encontramos, donde tan sólo nos hemos llegado a plantear la cuestión que circunda el tema de la otredad, se da en Abel Martín una situación emocional paralela a este comienzo. Esta situación la considero como una muestra de la maestría que poseía Machado para recrear momentos profundos de la marisma de la existencia del hombre. En este primer momento, donde aún no podemos vislumbrar ni el alcance ni las consecuencias de este amor, vemos como Martín enarbola unos versos que son los propios de un enamorado en los primeros instantes del ensimismamiento que provoca cualquier amor; para darle una significación mayor pone como título “Primavera” a este poema:

Nubes, sol, prado verde y caserío
en la loma, revueltos. Primavera
puso en el aire de este campo frío
la gracia de sus chopos de ribera.
Los caminos del valle van al río
y allí, junto del agua, amor espera.
¿Por ti se ha puesto el campo ese atavío
de joven, oh invisible compañera?

⁴⁹ OC, II, p. 675. La cursiva pertenece al autor.

⁵⁰ Recuérdese, por ejemplo, la teoría del otro sostenida por Descartes donde a lo sumo, una vez soslayada la idea de los autómatas el otro era considerado como otro yo al que tan sólo podíamos llegar a acceder, de manera superficial, por argumento de analogía.

¿Y ese perfume del habar al viento?
¿Y esa primera blanca margarita?...
¿Tú me acompañas? En mi mano siento
doble latido; el corazón me grita,
que en las sienes me asorda el pensamiento:
eres tú quien florece y resucita⁵¹.

Con este poema podemos apreciar como «la amada –dice Abel Martín- acompaña antes que aparezca o se oponga como objeto de amor»⁵². Esta aclaración va a ser importante a lo largo del desarrollo de la teoría del *eros* martiniano, como veremos a continuación. El amor va a ser el tema central, pues «pretende demostrar que es precisamente el amor la autorrevelación de la esencial heterogeneidad de la substancia única»⁵³, por lo que el *eros* será la parte que constituya su metafísica. Por lo tanto, siguiendo la teoría martiniana: el *eros* es el fundante del conocimiento del *otro* que, a su vez, viene como consecuencia del reconocimiento introspectivo de sí mismo. Esto es, primero tengo que auto-reconocerme para poder pensar en la existencia del *otro*. El camino sería de ida y vuelta. Tendremos que partir del auto-concimiento para intentar trascender hasta un ‘tú’ que, a su vez, en una suerte de refracción –al sentir la ausencia permanente e irreversible del *otro*, de un tú- podemos llegar a un completo auto-conocimiento. El mecanismo de esta teoría, en definitiva, tendría tres momentos.

El primero de ellos sería el de la conciencia de mí mismo, la conciencia de un ‘yo’; en un segundo momento, y una vez obtenida esta imagen de uno mismo, tendríamos en cuenta el concepto ‘tú’, la idea de un otro, al que queremos trascender. Este otro, será encarnado por la imagen de la amada ausente. Por lo tanto, la trascendencia sería imposible, quedándonos a solas con nosotros mismos. El tercer y último momento es precisamente este reconocimiento de la soledad en uno mismo. Pues sólo de esta manera, en el *eros trágico*, podemos dar verdaderamente cuenta de la otredad. Pues sólo en este viaje de ida y vuelta podemos reconocer al otro en su ausencia. Lo podemos reconocer por nuestra propia soledad. De tal manera que en lo que se refiere a la otredad tendremos una realidad negativa. Una realidad que a la manera que queda planteada por Abel Martín –como pura concepción teórica- nos resultaría imposible de alcanzar.

Todo este camino en doble sentido que se nos presenta tendrá una mayor aclaración y repercusión conforme vayamos avanzando en la profundidad y alcance de la esta propuesta

⁵¹ OC, II, p. 675.

⁵² OC, II, p. 675.

⁵³ OC, II, p. 676.

poético-metafísica. Tanto sobre la heterogeneidad como sobre la fundación del conocimiento en este aspecto aparece reflejado en tres breves composiciones líricas⁵⁴. La primera de ella hace referencia a la heterogeneidad del ser:

La mujer
es el anverso del ser.

Las otras dos composiciones corresponden al tema del conocimiento:

Sin mujer
no hay engendrar ni saber.

Y la última composición, aunque también aparezca el tema del conocimiento en el trasfondo de su interpretación, parece «una especie de chiste antiplatónico»⁵⁵:

Sin el amor, las ideas
son como mujeres feas,
o copias dificultosas
de los cuerpos de las diosas.

Si para Platón la belleza individual de cada persona es participación de la Idea de Belleza, para Machado la belleza de la mujer, que no se desliga del amor, es la que permite el nacimiento de las ideas, del conocimiento. Aunque realmente lo que propicia el conocimiento no es la belleza femenina sino el fracaso amoroso.

Siguiendo con la estela marcada por el poema “Primavera” –donde se nos muestran los primeros albores del enamoramiento- tenemos que seguir adentrándonos en la evolución que está tornando el tema del amor dentro del ideario teórico de Abel Martín, por ello mismo vamos a pasar, con el poema “Guerra de amor”, a la teoría central del amor: la ausencia de la amada. Teoría que considera Barbudo que es trágica y que nos lleva a una heterogeneidad «sin objeto del ser, o de la substancia»⁵⁶. Él considera que esta teoría trágica del eros no tiene objeto, pero ¿cómo va a ser sin objeto? La heterogeneidad del ser –substancia- es una propuesta teórica de marcado carácter metafísico por lo que el objeto lo tiene que ser también. Esto es, su objeto también tiene que ser teórico, abstracto, metafísico. Cosa distinta es que cuando esta teoría pretende arraigarse en la realidad nos podemos encontrar con que este objeto teórico – que es la substancia- no puede llegar a darse de facto, ya que la ausencia de la amada –la cual

⁵⁴ Las tres composiciones aparecen en OC, II, p. 673.

⁵⁵ SÁNCHEZ BARBUDO A., *Los poemas de Antonio Machado: Los temas. El sentimiento y la expresión*, Lumen, Barcelona, 1976, p. 402.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 395.

en este contexto sí la consideramos como real- rompe con la transición de lo teórico a lo práctico, a la realidad. Quedándose de esta manera en pura especulación metafísica. Sin embargo, parece difícil dudar de que hay un objeto al cual se dirige la teoría. Aunque sea un objeto que en un primer momento se nos presenta abstracto y luego en la realidad se nos *revele* ausente, ya que no se puede teorizar sin objeto susceptible de ser teorizado.

Esta ausencia será la piedra angular en la que gire toda la potencialidad del análisis que nos llevará hasta el fracaso amoroso. Veamos, pues, esta pieza en estilo de soneto:

El tiempo que la barba me platea,
cavó mis ojos y agrandó mi frente,
va siendo en mí recuerdo transparente,
y mientras más al fondo, más clarea.
Miedo infantil, amor adolescente,
¡cuánto esta luz de otoño os hermosea!,
¡agrios caminos de la vida fea,
que también os doráis al sol de poniente!
¡Cómo en la fuente donde el agua mora
resalta en piedra una leyenda escrita:
al ábaco del tiempo falta una hora!
¡Y cómo aquella ausencia en una cita,
bajo los olmos de noviembre dora,
del fondo de mi historia resucita!⁵⁷

Si con el primer poema habíamos sido testigos indirectos del florecimiento del amor, es ahora, con este soneto, cuando vamos a apreciar la perturbadora realidad de la ausencia de la amada a su cita con el amante. Esta ausencia de la amada a la cita, aunque bien la podamos tomar literal, debemos considerarla como la soledad irremediable e irreparable en la que se encuentra inmerso Abel Martín; soledad, «o mejor, de pérdida de una compañía, de ausencia inesperada»⁵⁸ de la que, por cierto, no va a poder escapar y, por lo cual, jamás podrá llenar el vacío metafísico que le produce la misma. Si en el poema “Primavera” la amada acompaña, es compañera, vemos como ahora el sentimiento de amor es un sentimiento de ausencia. El profesor Sánchez Barbudo considera que para Martín es tan imposible llegar a alcanzar a la amada como lo era para el propio Machado. La justificación de la imposibilidad en Abel Martín se muestra «por su creencia en la unicidad de la substancia, sino también por su «subjetivismo», por su solipsismo; por ese no acabar de creer»⁵⁹. Si bien es cierto que Abel Martín cree en la unicidad de la substancia –como se ve desde el inicio de su propuesta monadológica- hay que

⁵⁷ OC, II, pp. 677-8.

⁵⁸ OC, II, p. 678.

⁵⁹ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Los poemas de Antonio Machado: Los temas. El sentimiento y la expresión*, Lumen, Barcelona, 1976, p. 394.

ver esta unicidad dentro de la perspectiva de la heterogeneidad de esta substancia que con tanto ahínco defiende el poeta-filósofo. Considero que aquí no nos encontramos frente a una creencia efectiva de la no-existencia real del otro - ¿por qué teorizar y reivindicar al otro si se encuentra enmarcado dentro de una creencia donde la cree imposible? -, sino que el problema con el que se enfrenta Machado es realizar una teoría referente a la otredad desde el margen teórico en que se sitúa Abel Martín. Aun así, y como veremos cuando nos enfrentemos a las coplas que siguen a estos sonetos, parece haber una cierta evolución coherente e interna dentro de la teoría del apócrifo; pasa de una unicidad de la substancia que termina aceptando la presencia del otro – aunque quizá no de manera teórica pero sí, y esto es indiscutible, de manera efectiva- dentro de uno mismo. Por tanto, tendremos una heterogeneidad dentro de la pretendida unicidad inicial.

Con este soneto el hombre, todo hombre, se va a descubrir en la «primera angustia erótica»⁶⁰. Este hecho, sin embargo, se puede ver desde dos perspectivas distintas. La primera de ellas es la herida existencial que causa este descubrimiento de la angustia, el cual llevará a una profunda introspección de sí mismo en aras de salir –al menos de intentarlo- de esta situación crucial en la que se encuentra. La otra perspectiva, y la que nos va a hacer avanzar en esta investigación, tiene un alcance gnoseológico. Dentro de esta perspectiva de conocimiento «el amor comienza a ser consciente de sí mismo. Va a surgir el objeto erótico [...] que se opone al amante»⁶¹. Esto es interesante porque del amor va a nacer de la autorreflexión propiciada por la ausencia causada por la amada; esto último nos va a llevar a tener muy presente lo *otro*, siendo esencial la heterogeneidad de la substancia, o del ser como aparece en otras ocasiones, que hemos mencionado con anterioridad que será imprescindible en la doctrina de Abel Martín. Dicho lo cual no cabe la menor duda de que para este apócrifo el amor es la fuente primordial del conocimiento, aunque tal vez más propiamente que el amor el conocimiento es iniciado por la ausencia del objeto erótico.

Quedaría un soneto, el cual se nos presenta sin nombre, para terminar de cerrar de manera lírica toda la compleja teoría sobre la otredad que nos presenta Abel Martín. En este poema el amante acepta la ausencia de la amada; acepta todo cuanto es ella y cuánto va a representar para consigo mismo:

Nel mezzo del cammin pasóme el pecho
la flecha de un amor intempestivo.
Que tuvo en el camino largo acecho
mostróme en lo certero el rayo vivo.

⁶⁰ OC, II, p. 678.

⁶¹ OC, II, p. 678.

Así un imán que, al atraer, repele
(¡oh claros ojos de mirar furtivo!),
amor que asombra, aguija, halaga y duele,
y más se ofrece cuanto más esquivo.
Si un grano del pensar arder pudiera,
no en el amante, en el amor, sería,
la más honda verdad lo que se viera;
y el espejo del amor se quebraría,
roto su encanto, y roto la pantera
de la lujuria el corazón tendría⁶².

Los seis últimos versos –que representan a los dos tercetos– de este soneto pueden considerarse como los más oscuros a la hora de su correcta interpretación. Por ello creo necesario valernos de la explicación que nos da Abel Martín inmediatamente después de estos versos. Aunque tan sólo haga mención a un verso, este hecho es, en cierta medida, aclaratorio ya que en los últimos versos es dónde parece que se encuentra la importancia del soneto. En el caso de que el espejo de amor pudiera llegar a romperse entonces «el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor, porque comenzaría a amar en la amada lo que, por esencia, no podrá reflejar nunca su propia imagen»⁶³. Esto es todo lo que nos dice Abel Martín respecto al soneto anterior. Podría parecer en un primer momento algo baladí, sin embargo, nos da muchas pistas sobre el devenir de la heterogeneidad del ser. Romper con el espejo en el que cada uno nos reflejamos es romper con el narcisismo que se enmascara dentro de un solipsismo amoroso. Al romper el espejo encontraríamos aquello que ya no es un ‘yo’ puro, sino que aparecería el ‘tú’. El ‘tú’ tendría una carga extra que es la de que no es únicamente aparental, sino que sería esencial. Barbudo, tratando sobre este soneto considera que aquí Machado trata de dos tipos de amor: «el primero: egoísta, lujurioso; y el segundo: que es el *verdadero*, cuando se ama realmente al otro como tal»⁶⁴. Por ello podemos decir que la *quiebra del espejo* sería una evolución trascendente del amor *falso* hacia el *verdadero*. Esta evolución interna se ha visto ya en algunas ocasiones con respecto a Machado que lejos de cambiar radicalmente de opinión o de teoría es más partidario de dejar entrever como sus ideas se van fraguando y van evolucionando.

Ni que decir que lo aquí plasmado no sería la postura definitiva del sevillano, pues una nota esencial de su personalidad es la de permanecer al margen de cualquier dogma inamovible.

⁶² OC, II, p. 679. La cursiva es del autor. De otro lado, la misma cursiva: *Nel mezzo del cammin di nostra vita* es el primer verso de la *Divina Comedia* de Dante. Por ello podemos considerar este soneto en honor al escritor florentino, así como también remarcar el tono renacentista que presenta el mismo.

⁶³ OC, II, p. 679-680.

⁶⁴ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Los poemas de Antonio Machado: Los temas. El sentimiento y la expresión*, Lumen, Barcelona, 1976, pp. 400-401. La cursiva es del autor.

Por otro lado, aquí también parece revelarse lo trágico del *eros*, esa imposibilidad de alcanzar a la amada pues como vemos se nos presenta de manera condicional; no se trata de una verdad a la que se pueda llegar ni un imperativo inapelable, sino que se trata de una condición que parece irrealizable por el ser humano: pensar el amor por y desde el mismo y puro amor. Esto quizá fuera la clave para entenderlo todo, sin embargo, ese grano del pensar no puede arder y tal vez nunca acabe de quebrarse el espejo.

Hay, por otra parte, un tercer soneto que completa la tríada junto a los de “Primavera” y “Guerra de amor”. Este tercer soneto en discordia lleva por título “Rosa de fuego” y reza como sigue:

Tejidos sois de primavera, amantes,
de tierra y agua y viento y sol tejidos.
La sierra en vuestros pechos jadeantes,
en los ojos los campos florecidos,
pasead vuestra mutua primavera,
y aún bebed sin temor la dulce leche
que os brinda hoy la lúbrica pantera,
antes que, torva, en el camino aceche.
Caminad, cuando el eje del planeta
se vence hacia el solsticio de verano,
verde el almendro y mustia la violeta,
cerca la sed y el hontanar cercano,
hacia la tarde del amor, completa,
con la rosa de fuego en vuestra mano⁶⁵.

El motivo por el que este soneto se ha quedado para el último lugar, se debe a que es el que menos carga filosófica presenta de todos en cuanto a la relación con la otredad se refiere. Cuando caminamos por las páginas del cancionero encontramos este soneto en el segundo lugar, lo que podríamos dar a entender, y así parece cuando lo examinamos, que es un poema de transición. Con “Primavera” teníamos los primeros vestigios del amor, donde la amada es compañera, mientras que en “Guerra de amor” la amada ya no es compañera, sino que su presencia está únicamente marcada por su ausencia inmanente y trascendental; en “Rosa de fuego” tan sólo encontramos la plenitud del amor anteriormente iniciado y justo antes de la caída de este sentimiento. Para Barbudo este soneto evoca a uno de los grandes temas del Renacimiento como es el amor en toda su pureza, *«antes de que el amor sea sólo lujuria»*⁶⁶. Considero que en estas líneas se encuentra el interés de este poema.

⁶⁵ OC, II, p. 677. Sin embargo, al pie del soneto este se inscribe *«Los complementarios, pág. 250»*, obra de Abel Martín.

⁶⁶ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Los poemas de Antonio Machado: Los temas. El sentimiento y la expresión*, p. 395. La cursiva es del autor.

Una vez hemos mencionado los tres sonetos que aparecen en el cancionero vamos a examinar tres coplas. Estas coplas hay que entenderlas de manera unitaria pues sólo examinándolas de esta manera podemos llegar a comprender el alcance que pretendía Machado otorgarles. Siendo además estas coplas un refuerzo para los sonetos anteriores, en especial a los referidos a la necesidad imperiosa que presenta Martín con respecto al otro. La primera de ellas se nos revela de la siguiente manera:

Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con los que veo.

Esta copla sería una especie de copla del último soneto visto más arriba como quiebra del espejo, como quiebra del narcisismo. Para Pablo Andrés Cobos esta primera copla es de clara inspiración leibniziana, más concretamente nos dirá que la copla es una especie de declaración de la visión que tiene Martín para con la mónada del filósofo alemán. Como ya se vio en el apartado dedicado al concepto de substancia de Martín, que las mónadas sean pluralidades es del todo inconcebible con para la caracterización de la substancia⁶⁷. Otras de las claves que da a entender que esta copla está *dedicada* a las mónadas de Leibniz se puede rastrear en el hecho de que el propio autor de la *Monadología* nos habla de que sus mónadas son espejo, tal y como queda indicado en la copla; sin embargo, como también aparece reflejado que sean espejo dan un resultado opaco o, lo que es lo mismo, ciego. Como ya se ha hablado las mónadas martinianas se diferencian claramente de las leibnizianas en que las primeras no son mero reflejo –pasividad- sino que son conciencias –actividad-. Una vez expuesto esta amalgama teórica, el autor Pablo Andrés Cobos, postula dos posibles interpretaciones para esta primera copla. En la primera interpretación nos habla de la imposibilidad de poder llegar –de cualquiera de las maneras- al otro de manera real, efectiva. Y esto es debido a que mis ojos no son capaces de ver fuera de sí mismos, esto es, existe un solipsismo radical de cual es imposible zafarse para salir (ni tan siquiera para mirar) al exterior.

La segunda también sería una imposibilidad. En este caso imposibilidad de que al mirar al exterior encuentre algún objeto real. Aunque esta interpretación pueda parecer similar a la anterior se nos presentan una serie de matizaciones que hacen que se pueda considerar como una interpretación real e independiente. En un primer momento ahora sí podemos mirar al

⁶⁷ Resulta cuanto menos curioso, y a examinar en el apartado que va destinado a la substancia, que el concepto de pluralidad sea inadecuado para el de substancia mientras que, por otro lado, nos intenta vender a bombo y platillo la heterogeneidad del ser. Por ello habría que dirimir muy bien cuál sería la diferencia, en el caso de que la hubiera, entre ser-substancia.

exterior, hecho que antes se nos revelaba imposible por el *solus ipse* antes mentado. De otro lado, apreciamos que ahora ya no hablamos de la imposibilidad de alcanzar –de una manera u otra, repito- a la amada, sino que ahora la radicalidad recae en este aspecto, pues lo que se me hace imposible de captar, al poder fijar mi mirada en el exterior, es cualquier objeto. De modo que lo que queda en suspenso ahora es el mundo. A la manera de Cartesio o de Berkeley, cada uno en su ámbito de pensamiento –el primero como padre del racionalismo mientras que el segundo se nos revela como un empirismo radical- nos mostraban la imposibilidad teórica del mundo exterior a nosotros mismos, lo que acrecentaba aún más el problema del solipsismo.

Quizá esta sea la copla que más repercusión y alcance teórico e interpretativo tenga, pasando a ser las otras dos coplas que nos quedan a examinar como una especie de predicados de la primera. La segunda soleá reza lo siguiente:

Gracias Petenera mía,
por tus ojos me he perdido:
era lo que yo quería.

Aquí vemos un estadio más profundo que la copla anterior. Si aquella representaba la imposibilidad –en cualquiera de las interpretaciones que hemos dado, aunque aquí para tener un hilo argumentativamente coherente nos vamos a valer de la primera interpretación- de la amada, en ésta vamos a tener la necesidad del amor, de la amada. Una necesidad imperiosa de *perdernos* en ella. En este momento Pablo Andrés Cobos trae a colación un poema de Machado [*Si un grano del pensar arder pudiera...*] para relacionarlo con la copla de Petenera. En mi interpretación de ambos poemas veo una asimilación muy forzada por parte de Pablo Andrés Cobos, a pesar de ello éste termina diciéndonos: «lo que parece translucirse es que, si amor y pensamiento se compatibilizan disolviendo la oposición del pensar y el ser, tendríamos el pensar en el ser y no necesitaríamos la nada para el no ser de lo pensado»⁶⁸. No estoy de acuerdo con esta afirmación y tampoco entiendo porque la trae a comentario para esta segunda copla, pues considero que si atendemos a la teoría de Martín el pensamiento no podría darse en el amor en cuanto tal, sino sólo en la imposibilidad de este. Además, si esta relación se diera –amor y pensamiento como plantea Pablo Andrés Cobos- la relación entre ser y pensar se mantendría intacta. Quedando así la teoría de Machado como una coda más a los postulados tradicionales de la filosofía. Sin embargo, ya vimos en su teoría del conocimiento, como esta relación ya es imposible. De tal modo que el pensamiento ya no se puede relacionar con el ser; al no poder

⁶⁸ COBOS, PABLO de A., *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Ínsula, Madrid, 1972, p. 39.

relacionarse con este ser no podemos pensar lo que es, sino lo que no es. Así que la relación necesaria en Machado es entre el no-ser y el pensar.

La tercer y última soleá en este cancionero nos dice lo que sigue:

Y en la cosa nunca vista
de tus ojos me he buscado;
en el ver con que me miras⁶⁹.

En esta copla el problema de la otredad, tan característico tanto en Martín como en Machado y Mairena, parece revelarse de una manera más clara y taxativa, así lo describe, de manera muy acertada a mi parecer, Pablo Andrés Cobos: «necesidad de *serme* en tu *serte*; me busco en tu mirada»⁷⁰. No explica nada más sobre esta tercera copla, más haciendo un balance de lo dicho sobre estas tres coplas obtenemos con claridad que el tema fundamental, y constituyente, de estas coplas es el de la otredad, el de la incesante y constante búsqueda del otro. Problemática que comienza precisamente con el desvelamiento por parte de Martín de estas tres coplas.

El *eros trágico* nos va a llevar la suposición especulativa de un ser heterogéneo en cuanto va a suponer un 'yo' y un 'tú'. Empero, antes de comenzar a desarrollar esta idea me gustaría poner sobre aviso un punto de vista sobre la substancia que sería el 'yo' que realiza una búsqueda iniciática hacia el 'tú'. Este punto de vista va a surgir sobre dos interpretaciones sobre el ser-substancia de Abel Martín, esto es, su mónada, que será la que nos lleve hasta la heterogeneidad de la misma. La primera interpretación es que Machado ha calificado de manera errónea su substancia pues una de sus características elementalmente constitutiva del mismo va a ser la ya citada *heterogeneidad del ser*, ya que si no fuera de esta manera no pasaría de ser una copia de la leibniziana. Esta heterogeneidad proviene del fracaso amoroso, consecuencia directa de la ausencia de la amada; esto es, la irremediable y necesaria ansia de otredad que posee el ser-ente martiniano. La segunda interpretación es que se trataría de una mónada –ahora lo interpretamos como una nomenclatura correcta a diferencia del punto anterior- donde nos encontramos con que ésta quiere dejar de serlo, sin embargo no puede dejar de ser lo que ya es propiamente de suyo, a saber: una mónada irremediabilmente solitaria que al no poder escapar de tal soledad se encuentra frente a frente con la nada: con su irreparable e irremediable fracaso

⁶⁹ OC, II. Las tres coplas aparecen en la p. 672.

⁷⁰ COBOS, PABLO de A., *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Ínsula, Madrid, 1972, p. 39. La cursiva es del autor.

amoroso –fruto de la ruptura del hilo de la otredad- que le conducirá a una angustia plenamente existencial.

Esta experiencia trágica del amor es una de las vías por las que se llega a la *heterogeneidad del ser*, que se va a convertir en la tesis central de la metafísica de Martín. Esta heterogeneidad del ser le viene más por la parte poética que filosófica al autor, pues la teorización de esta tesis pretende estar situada en contra de las grandes tradiciones y sistemas lógicos, que son cerrados y unívocos, donde sus leyes se mantienen rígidas y no se puede escapar de ellas ni argumentar nada que se encuentra fuera del alcance de estas leyes. Aquí es uno de los puntos donde se puede ver la relación que se va a mantener entre la filosofía y la poesía. Por un lado, tenemos la heterogeneidad del ser –que es un tema concerniente a la metafísica-, y, de otro lado, tenemos la poesía, la cual se nutre del amor que da origen a la diferencia. La poesía nace del amor, y éste trae consigo esperanzas e ilusiones, pero también desengaños y desesperanzas.

La realidad que nos presenta Martín no podría darse sin esta dialéctica sobre el amor. La necesidad de uno frente a otro en base al eros trágico crea la heterogeneidad, ésta nos muestra un mundo abierto a la sensibilidad (estética) y nos hace posicionarnos frente a una actitud (ética). Como contrapartida a esto nos encontramos con que este mismo *eros trágico* fue el impedimento que no pudo superar el metafísico sevillano, de modo que no logró alcanzar un nuevo modo de pensar la realidad. Lo que quería era escapar del pensamiento solipsista en el que se sentía atrapado, no lo logra trascender; se encuentra preso en este tipo de teoría de la realidad. Por ello fracasa en el intento de trascender del ‘yo’ al ‘tú’. Es por esto mismo que «tras el des-engaño del trascender surge el objeto erótico, el yo se encuentra solo y se angustia»⁷¹, toda esta angustia no hace más que avivar el sentimiento de *la nada* que se presenta en la existencia del hombre. A la finitud humana se le añade la «experiencia nadificadora del amor»⁷². De este modo la soledad se origina en la angustia de no estar con *lo otro* y estar solo sin poder llegar a alcanzar el ser de *lo otro*. De tal modo que «el amor no es un «sentir» (es decir, una función), sino un *acto* un «movimiento»»⁷³. De ahí el *eros trágico* porque no hay (imposibilidad) movimiento, en este caso el movimiento responde a la trascendencia.

⁷¹ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 209.

⁷² Ibid. p. 210.

⁷³ SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 203. La cursiva es de la edición.

El problema de la otredad no será un tema exclusivo del pensamiento de Machado, sino que, podemos hablar del problema de la otredad en otros autores contemporáneos al pensador español. A este respecto hay dos autores que destacan por encima del resto: Heidegger y Husserl, siendo este último al que más atención vayamos a presentar por ser el más cercano al pensamiento de Machado.

El caso de Heidegger merece ser señalado por alusiones de Machado hacia el filósofo alemán, habiendo que advertir, de otro lado, que la concepción circundante al problema de la otredad parece encontrarse en las antípodas el uno del otro. Heidegger al realizar la estructura ontológica de su *Dasein*, se enfrenta también al problema de la otredad, de los irremediables otros y la relación que estos tienen con el *Dasein*. Este sujeto ontológico heideggeriano es un “ser en el mundo”, y de la misma manera existen de manera circundante otros seres en el mundo. La cuestión que se suscita es en qué sentido habla el alemán de “los otros”, pues para él

“Los otros” no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente *no* se distingue uno mismo, entre los cuales es también uno. Este “ser ahí también” con ellos no tiene el carácter ontológico de un “co-ser ante los ojos” dentro de un mundo [...]. Este *concomitante* “ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con los otros. El mundo del “ser ahí” es un “mundo del con”. El “ser en” es “ser con” otros. El “ser en sí” intramundano de éstos es “ser ahí con”⁷⁴.

El ‘yo’ heideggeriano no sería otra cosa que mismidad, sin embargo, en el mundo circundante tiene que ser necesariamente un “ser con”, el cual se encuentra en relación con otros *Dasein* en la medida en que estos están en el mundo del *Dasein*, y, además, lo conforman. En efecto, para Heidegger “el otro” solo tiene alguna relevancia en el hecho de que sea parte, conformen, el mundo del *Dasein*, de la autenticidad de este. Pero esto, en ningún caso, puede darnos a entender que Heidegger pretendiera adentrarse en el estudio problemática de la otredad, sino tan solo dar cuenta de otros seres que se encuentran en el mundo. “El otro”, aunque tratado con carga existencial no es relevante en modo alguno para el *Dasein* como ser existencial. Este *Dasein*, por lo tanto, «se siente como arrojado en medio del mundo, es un ente esencialmente solitario. Los otros no cuentan mucho para él»⁷⁵. La importancia de traer a Heidegger a colación no es exclusivamente la de exponer su teoría, sino ver la consideración

⁷⁴ HEIDEGGER, M., *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1974, pp. 134-135.

⁷⁵ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Estudios sobre Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1959, pp. 222-223.

que Machado tiene de la misma. Arriba hemos expuesto el pensamiento de la otredad en Machado puesto en boca de su apócrifo Abel Martín, sin embargo, casi una década después de dicha exposición, en 1937, nos hablará de la teoría heideggeriana y lo hará por boca de su otro gran apócrifo: Juan de Mairena.

Un alemán llega hasta nosotros [...] trayéndonos a la metafísica de la mano para sentarla entre nosotros [...], en parte, de lo que él -el alemán a que aludo- llama das Man, el hombre anónimo y neutro, mejor todavía el *se* indefinido, sujeto frecuente de oraciones impersonales que a todos acompaña [...], viene Heidegger con su metafísica a buscar al hombre vulgar, antes que al estudiante de filosofía, al hombre cotidiano, y en la existencia de este *ser en el mundo (in-der-Welt-Sein)* pretende descubrir una nota *omnibus*, una vibración humana anterior a todo conocer: la inquietud existencial, el *a priori* emotivo por el cual muestra todo hombre su participación en el ser, adelantándose a toda presencia o aparición concreta que pueda pasivamente contemplar⁷⁶.

Con todo, Machado, en su disertación sobre el pensamiento del alemán no se queda ahí, sino que, más adelante, al tratar de establecer los pasos y la evolución de la teoría de Heidegger escribe:

del fastidio a la angustia, pasando por la *imagen espantosa de la muerte*; tal es *camino de perfección* que nos descubre Heidegger.

Mas este camino de perfección que puede empezar en la inquietud radical de nuestra existencia -le llamo camino de perfección para expresar de algún modo la tendencia moral, más que religiosa, que no abandona a Heidegger- no es menos substancial que el camino hacia abajo (*hodós kato*) de la existencia a la deriva, o que huye de sí misma (*uneigentliche Existenz*), el cual, bajo el influjo del *se* anónimo -*das Man*- tendemos a recorrer, huyendo de nosotros mismos, sin buscarnos por ellos en los demás. Cada cual deviene (*wird*) *otro*, y nadie *él mismo*, dice -si no recuerdo mal Heidegger-, con frase de intención, despectiva, que mi maestro no hubiera totalmente aprobado⁷⁷.

Asumimos, por tanto, que la postura de un pensador y la del otro no son ni tan siquiera parecidas. Más aún, en el caso de Machado vemos como habla, en especial al final de la cita anterior, con un tono despectivo sobre la concepción de “el otro” de Heidegger. En el texto

⁷⁶ JM II, pp. 89-90. La cursiva es de la edición.

⁷⁷ JM, II, pp. 90-91. La cursiva es de la edición.

antes citado nos encontramos con la siguiente nota a pie de página: «Heidegger no repara en que pretender llegar a ser -«werden»- otro es el único hondo afán que pueda agitar las entrañas del ser, según explicaba, o pretendía explicar, mi maestro Abel Martín»⁷⁸. Ante nos encontramos es ante dos posturas distintas, pues mientras que para el alemán “el otro” no es algo que pueda afectar significativamente a la existencia del *Dasein*, en el español encontramos como “el otro”, es un elemento fundamental para la consideración del *ser* en tanto que él mismo. Mientras que para Heidegger “el otro” no es más que un actor secundario en su análisis existencial, en Machado apreciamos como “el otro” no es un mero componente ontológico más, sino que, además, es también protagonista a la hora de analizar su propuesta monadológica.

Pasamos ahora a intentar establecer una posible relación en las posiciones entre Machado y Husserl. El español conocía tanto de la existencia de Husserl como de la fenomenología. Al respecto de ello escribe:

como escuela filosófica dominante aparece, en la Alemania de postguerra, la fenomenología, ya iniciada por Edmundo Husserl, un movimiento intuicionista, que pretende partir, como Bergson, de los datos inmediatos, originales, irreductibles de nuestra conciencia, y que alcanza con Heidegger, en nuestros días, un extremo acercamiento al bergsonismo⁷⁹.

En un momento anterior a este fragmento encontramos también por boca de Juan de Mairena, otra referencia a la fenomenología. A pesar de ser un fragmento más largo es necesaria la reproducción íntegra del mismo:

Juan de Mairena era un hombre de otro tiempo, intelectualmente formado en el descrédito de las filosofías románticas, los grandes rascacielos de las metafísicas postkantianas, y no había alcanzado, o no tuvo noticia, de este moderno resurgir de la fe platónico-escolástica en la realidad de los universales, en la posible intuición de las esencias, la *Wesenschau* [sic] de los fenomenólogos de Frigurgo. Mucho menos pudo alcanzar las últimas consecuencias del temporalismo bergsoniano, la fe en el valor ontológico de la existencia humana. Porque, de otro modo, hubiera tomado más en serio las fantasías poético-metafísicas de su maestro, Abel Martín. Y aquel *existo, luego soy*, con que su maestro pretendía nada menos que enmendar a

⁷⁸ JM, II, p. 91.

⁷⁹ JM, II, p. 88.

Descartes, le hubiera parecido algo más que una gedeonada, buena para sus clases de Retórica y Sofística⁸⁰.

Lo importante no es que lo referencie, sino establecer los puntos de diferencia y semejanza entre ambos. Como un punto de semejanza nos encontramos con la terminología, pues Husserl también utiliza la terminología de Leibniz: la mónada. Otro punto semejante, aunque no común sería el de una monadología como vía de escape del solipsismo. Sin embargo, como hemos dicho la semejanza es tan solo aparental. Pues Husserl iniciará sus *meditaciones* para intentar hacer ver cómo la teoría fenomenológica no sería un solipsismo trascendental, ya que esta era una de las objeciones que se vertían contra la fenomenología. La crítica, según el propio Husserl, dice que la fenomenología

no es capaz de ello [alcanzar un conocimiento objetivo] al partir del *ego* trascendental de la reducción fenomenológica y quedar ligada a él. Cae, sin querer reconocerlo, en un solipsismo trascendental, y el paso entero a la objetividad ajena y a la objetividad auténtica sólo le es posible gracias a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas⁸¹.

En Machado/Abel Martín, por el contrario, el solipsismo acaba siendo irremediable, aunque también pretende la mónada machadiana abandonar dicho estado. De otro lado, tenemos la concepción sobre las mónadas, estando Husserl más cerca de Leibniz, ya que este «llevaba razón cuando dice que es pensable una pluralidad infinita de mónadas y de grupos de mónadas»⁸². Esta apropiación le viene bien a Husserl para hablar de la comunidad monadológica intersubjetiva. Sin embargo, la mónada que encontramos en el pensamiento machadiano es, como ya se expuso, única y solitaria: una nueva diferencia más entre ambos autores.

Con todo, vamos a intentar exponer de manera breve la problemática acerca del otro en Husserl. Hay que tener en cuenta que la intencionalidad de la que va a hablar Husserl no es precisamente la teorizada por Brentano, sino que, tiene el tamiz del modelo metodológico de la fenomenología.

En esta señalada intencionalidad se constituye el sentido nuevo de ser que trasciende mi *ego* monádico en lo propio de él mismo, y se constituye en *ego*, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi «mónada». Pero el segundo

⁸⁰ JM, I, p. 237.

⁸¹ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986, p. 218.

⁸² *Ibid.*, p. 209.

ego no está ahí sin más, dado propiamente él mismo, sino que está constituido como *alter ego* [...]; el «otro» remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual⁸³.

El problema del otro es la experiencia del mismo, pues este sigue siendo un ser en el mundo. El término que emplea Husserl para esta experiencia del otro es en alemán *Einfühlung*, y que también suele traducirse por empatía, coexistencia con el otro. Podemos definir este término como ««participación afectiva y, por lo común, emotiva, de un sujeto humano en una realidad ajena al sujeto»»⁸⁴. Así, la experiencia del otro lo que nos causaría sería una participación afectiva, de tal forma que el otro no sería otro ser más dentro del mundo que nos circunda y en el cual nos relacionamos. Esto ocurre mediante la presentación.

La presentación supone como tal un núcleo de prestación. La presentación es una re-presentación unida por asociaciones a una presentación, a una percepción auténtica; pero es una re-presentación tal, que está fundida con la presentación en la función particular de co-percepción. Dicho con otras palabras: ambas están tan fundidas, que se hallan en la comunidad funcional de una percepción que, en sí, presenta y apresenta a la vez y que, sin embargo, produce, para el objeto total, la conciencia de que está ahí mismo⁸⁵.

La relevancia de esto radica en que para Husserl toda percepción que sea externa tiene que ser de este tipo. Esta presentación haría las veces de modelo fenomenológico para establecer las percepciones ajenas al propio *ego*, quedando la endopatía reservada tan solo para la experiencia del otro. Con todo ya estamos en disposición de decir que en el pensador alemán el otro solo sirve para dar cuenta de la objetividad del conocimiento. La propuesta de Husserl a ser de corte trascendental denotaría una objetividad. Por lo tanto, en Husserl los otros no son una problemática, pues son tan solo medios para conseguir establecer un conocimiento que sea verdadero y objetivo. En Machado, por su parte, el otro es una auténtica problemática, la cual quedaría irresoluble *-eros trágico-* por la imposibilidad de trascendencia. El 'yo' machadiano sí que necesita de los otros para ser, para completarse.

Tras estos dos ejemplos contemporáneos a nuestro autor, y teniendo en consideración que el siglo XX ha sido un período de tiempo donde la otredad ha tenido un lugar relevante,

⁸³ Ibid., p. 154.

⁸⁴ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Vol. II, Ariel, Barcelona, 2012. p. 1008.

⁸⁵ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986, p. 187.

conseguimos establecer que la propuesta machadiana es a este respecto original, dando una perspectiva diferente tanto en los presupuestos de los que parte, así como a las conclusiones a las que llega. Aunque las respuestas no satisfagan, en el sentido de ser definitorias, no son menos relevantes a la hora de tener en cuenta la nueva vía que ante nosotros se nos abre. La otredad machadiana propone una búsqueda incesante del otro, esto es, la «salida cordial hacia el prójimo no se había podido realizar con el exclusivo esfuerzo de las luces de la razón en su actividad lógica»⁸⁶.

5.4 “Al gran cero”: una revisión en torno a la nada.

El problema de la nada ha sido recurrente a la largo de la historia de la filosofía, aunque esto no quiere decir que la mayor parte de los filósofos se hayan detenido con mayor o menor atino sobre esta cuestión. La nada, a pesar de que siempre haya estado presente como problemática de la especulación filosófica, ha estado, empero, a instancias de la cuestión acerca del *ser*. Problema que sí ha sido tratado con más detenimiento. Ya Bergson decía que «los filósofos apenas se han ocupado de la idea de la nada. Y ella es, sin embargo, el resorte oculto, el invisible motor del pensamiento filosófico»⁸⁷. Toda esta problemática la encontramos, en efecto, desde los mismos albores de la filosofía tal y como la entendemos. Desde la antigua Grecia comienza a ser un problema a tener en cuenta o, al menos, a sortear.

Podemos establecer tres grandes períodos a la hora de tratar con el problema de la nada. Como primer momento tenemos que señalar a los primeros filósofos, a aquellos que primero establecieron los cimientos de la metafísica en torno a la cuestión primordial del *ser*. Para estos la *nada* no dejaba de ser una negación, pues estaba relacionada directamente con el *ser*. El *ser*, por lo tanto, sería lo único a lo que el pensamiento puede llegar a aprehender, siendo la concepción de la negación de este *ser* un *no-ser*, pero siempre entendido éste como algo secundario, ya que, debido a las propias categorías con las que trabajaban los pensadores antiguos, no tenía sentido alguno pensar algo que sea una negación por sí misma, por lo que la nada, el *no-ser*, quedaba excluida a una mera relación de negación. El segundo gran momento alrededor del problema de la nada lo encontramos en el dogma católico, donde la nada alcanza

⁸⁶ GARCÍA CASTRO, J., M^a., *La filosofía poética en Antonio Machado*, Siruela, Madrid, 2013, p. 84.

⁸⁷ BERGSON, H., *La evolución creativa*, Aguilar, Obras Escogidas, p. 674-675.

cotas distintas al de la filosofía antigua. La significación de la nada cambiaría a partir de las Escrituras Sagradas del cristianismo, más concretamente en relación al Génesis. En este pasaje de la Biblia está de manera implícita que Dios creó el mundo *ex nihilo* (Génesis 1:1), por lo que podemos establecer de algún modo la existencia de la nada misma. Por otra parte, en Hebreros 11:3, leemos: “por la fe entendemos haber sido constituido el universo por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve fue hecho de lo que no se veía”. De tal manera que la conclusión a la que llegamos es que el ser, “lo que se ve”, se da a partir de la nada, “lo que no se veía”.

A pesar de todo en el cristianismo la nada sigue relegada a un segundo plano, pues en esta doctrina todo queda subyugado al *Ser Supremo*. Este *Ser* sería a su vez *absoluto* y todo lo que fuera de la participación de este ser o creación suya caería, a su vez, en la *nada absoluta*. Para el tercer momento tenemos que esperar demasiado tiempo, pues la concepción de la nada no vuelve a ser un problema de primer nivel en el ámbito filosófico hasta la llegada del siglo XX. Aunque podemos rastrear a un precursor en la rehabilitación de tal problema: Hegel. A pesar de que no podemos considerar a Hegel como un autor que ahonde en el tema, si es cierto que la influencia de éste será decisiva para la elaboración de las teorías de los autores posteriores. En especial si tenemos en cuenta la igualdad que él presenta entre el ser y la nada: «el ser puro es inmediato y simple, que por ello y precisamente en la misma medida es él la nada pura»⁸⁸.

Volviendo a centrar la atención en el pensamiento machadiano, el caso que nos ocupa aparecerá al final del *Cancionero apócrifo* de Abel Martín, más concretamente podemos establecer que la mayor parte de la carga filosófica al respecto de la nada aparecerá en un soneto. En este soneto vamos a encontrar de manera más fehaciente, el gran problema en la filosofía metafísica de Abel Martín: la Nada. Este soneto titulado “Al gran cero”, dice así:

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 ausencia de la amada.
Fiat umbra! Brotó el pensar humano.
y el huevo universal alzó, vacío,
ya sin color, dessubstanciado 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 es el milagro del no ser cumplido,
brinda, poeta, un canto de frontera
a la muerte, al silencio y al olvido⁸⁹. ({XV}, 692-693)

⁸⁸ HEGEL, G., W., F., *Ciencia de la lógica*, Vol I, Abada Editores/UAM Ediciones, Madrid, 2011, p. 231.

⁸⁹ La cursiva que aparece en el soneto es del autor, entendido este como Abel Martín.

Martín, respetando el principio de contradicción ya postulado por Aristóteles, niega la síntesis –incluso el tránsito– del ser al no-ser. Aunque no se trata de justificar la lógica aristotélica, sino que, más bien, se trata de realizar una reformulación haciendo hincapié en la concepción del tránsito. El tránsito implica movimiento, y éste es siempre cambio, mutabilidad. Es aquí donde tenemos que poner la atención, pues el ser al ser mutable es heterogéneo, en ningún caso puede presentarse como homogéneo y ya definido. Si el ser, como pensaban los eleáticos, era inmutable no podría darse el tránsito de ser a no ser, pues esto sería totalmente equívoco. El ser, por tanto, tendría siempre que *ser* en cuanto *es*. En efecto, si el ser transmutara lo haría para ser otro ser, pero nunca para ser un no ser del que es o del que ya haya sido ya que el pasado del ser es también, por su parte, ser, nunca será un no ser.

A pesar de esto «Abel Martín sostiene que, sin incurrir en contradicción, se puede afirmar que es el concepto del no ser la creación específicamente humana»⁹⁰. Para Machado el no ser es la nada, que no significa lo mismo que el que no-ser sea nada, pues el no ser *es*, y es la nada. «La novedad está en reconocer la *nada*, esto es, la experiencia de la nada, como fuente de la revelación del *ser*»⁹¹. Hay que añadir que Machado en algunas ocasiones utiliza indistintamente tanto el concepto de *no ser* como el de *nada*. Aunque en la más de las veces cuando hace referencia al primer término lo hará en clara alusión a la metafísica tradicional, reservando el término de *nada* para hablar de su propia categorización. A pesar de lo dicho en ocasiones la demarcación se vuelve confusa.

En el soneto anterior lo que se nos muestra es un carácter genealógico. Sin embargo, en Machado, una vez más, apreciamos tanto su ironía como su originalidad: en esta génesis lo que se instaura es la nada, en ningún caso el ser. La tradición judeo-cristiana es muy clara a este respecto, basten dos ejemplos de dos de las personas más influyentes del cristianismo para darnos cuenta de ello. En un primer momento nos encontramos con el *diálogo* de Agustín de Hipona con Dios donde le dice a éste que «hiciste algo y de la nada», y algo más adelante vuelve a repetir lo mismo, aunque con distinta fórmula: «hiciste de la nada el cielo y la tierra». Para el santo de Hipona había algo más con Dios en el origen: «existías Tú y otra cosa, la nada»⁹².

Unos siglos después nos encontramos otro gran teólogo, el Aquinate, que no cambia demasiado la propuesta: «como la generación del hombre se hace a partir del no ser que es no hombre, así también la creación, que es emanación de todo el ser, se hace a partir del *no ser* que

⁹⁰ OC, II, p. 692.

⁹¹ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, ed. Guadarrama, Madrid 1974, p.80. La cursiva es del autor.

⁹² HIPONA, AGUSTÍN DE, *Confesiones*, Ed. Católica, Madrid, 1979, pp. 512-513.

es la *nada*»⁹³. Para Abel Martín la nada no es meramente el virginal sustento de donde Dios saca al mundo, sino que es la propia nada una «creación divina [...] dicho de otro modo: Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral»⁹⁴. Esta idea es trascendente en Machado ya que años después seguía pensando de la misma manera, al menos así nos lo parece reflejar cuando nos menciona que «Dios sacó la Nada del mundo para que nosotros pudiéramos sacar el mundo de la nada»⁹⁵. Anteriormente a la cita que acabamos de exponer el segundo apócrifo machadiano, Juan de Mairena, ya había tratado dicha cuestión:

quienes sostenemos la imposibilidad de una creación ex nihilo, por razones teológicas y metafísicas, no por eso renunciamos a un Dios creador [...] Porque tan grande tarea como sería la de haber sacado el mundo de la nada es la que mi maestro atribuía a la divinidad: la de sacar la nada del mundo⁹⁶.

Como vemos la postura de Machado, defendida y expuesta por su primer gran apócrifo está en clara línea contrapuesta a la tradición.

Esta nada va a ser realmente necesaria pues será la que sustente la existencia del ser, pues el ser solo puede instaurarse sobre la nada *siendo*. Nos muestra, a modo de imagen poética, a este aspecto la visión de una pizarra negra⁹⁷ –que simbolizaría a la nada- en la cual se escribiría, se insertaría el ser. El ser sería, por lo tanto, como nuevas grafías que previamente no existían y son dependientes de la existencia de la pizarra (la nada), siendo estas la marca del ser. De tal modo que «las ideas no son, en efecto, las esencias mismas, sino su dibujo o contorno trazado sobre la negra pizarra del no ser. Hijas del amor, y, en cierto modo, del gran fracaso del amor»⁹⁸. Este aspecto es relevante pues otorga un nuevo cariz a la concepción de la nada, pues como vemos ya no puede ser un *no-ser*, sino que sería algo completamente distinto. El *no-ser*, como ya hemos visto, implicaría una negación, sin embargo, ahora, ante lo que nos enfrentamos no es a una negación, sino a una ausencia. Esta ausencia de la que aquí se trata tan solo tendría sentido si tenemos en cuenta al ser como heterogéneo, pues tal concepción no podría darse si consideramos el ser como algo pleno y absoluto. Esta heterogeneidad del ser, que viene pues mediada por la ausencia, nos remite a la ya mencionada teoría del *eros trágico* de Abel Martín.

⁹³ AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Teológica*, I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, c. 45^a1, artículo 1, p. 447.

⁹⁴ OC II, p. 693.

⁹⁵ JM II, p. 78.

⁹⁶ JM I, p. 358.

⁹⁷ OC, II, p. 690.

⁹⁸ OC II, p. 686.

De tal manera, que, a pesar, de no ser un autor sistemático, sí podemos ver una coherencia interna que se va anudando dentro del pensamiento machadiano.

Así, «es, en suma, la nada lo que nos hace mirar con extrañeza, y dicha extrañeza es lo que constituye la pregunta por el *ser*»⁹⁹. En el soneto se refleja que la teología de Abel Martín considera a Dios como creador de la nada, siendo al mismo tiempo esta nada el absoluto, pues como hemos visto el ser se da en la nada, y si todo se crea a partir de la nada la creación –de que es artífice el ser- se vuelve infinita, por falta de ser determinado y, como consecuencia, finito.

En efecto, la creación original de Dios es la nada, eso es lo que crea y nos regala a los hombres, pues teniendo la nada «posee la mente humana un concepto de totalidad»¹⁰⁰. Con esta dación de la nada lo que tenemos es lo que es; en cuanto «la suma de lo que no es, que sirva lógicamente de límite y frontera a la totalidad de cuanto es»¹⁰¹. Gracias a la nada, a este *milagro del no ser* tenemos conciencia de nosotros, por lo que llegamos a tener conciencia del ser, esto es, teniendo conciencia de nosotros mismos es cómo llegamos a tener conciencia del ser. Es decir, si solo somos capaces, como de hecho se hacía en la filosofía tradicional, de tener en cuenta solo una parte de la cuestión metafísica, no podríamos, en modo alguno intentar conocer en plenitud. Aquí se ve el poder creador de la nada respecto a la revelación del ser. En el soneto que estamos desgranando nos encontramos con los versos 3-4 donde tenemos una imagen poética de lo hasta aquí expuesto: “ya tuvo el día noche, y compañía/ tuvo el hombre en la ausencia de la amada”. Del verso 4 ya hemos hablado, aquí lo que nos interesaría sería el verso 3. En él encontramos la complementación noche/día. El ser lo iluminado estaría representado por el día, sin embargo, «gracias a la *noche* es posible percibir el día, lo creado, lo que es, pues si todo fuera día, sin el contraste necesario, no advertiríamos que era *día*, como no es posible pensar en el ser sin la nada»¹⁰². Esto nos llevará irremediamente a la heterogeneidad del ser. Del mismo modo también por mediación de la nada, al “cero integral” podemos tener conciencia del mundo en su totalidad, caracterizado como “huevo universal”.

Para una comprensión de la nada es fundamental la temporalización, así como la historicidad, a modo existencial, esto es, el tiempo vivencial de cada uno de nosotros. El tiempo hace amenazar la desaparición de las cosas, su pérdida, la ausencia de las mismas, y esto nos

⁹⁹ OC, I., p. 78.

¹⁰⁰ OC, II, p. 693.

¹⁰¹ OC II., p. 693.

¹⁰² BARBUDO SÁNCHEZ, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, Guadarrama, Madrid, 1974, p. 79.

asombra a la par que nos preocupa y nos hace reflexionar. Pero sobre este tema hablaremos con más detenimiento y amplitud en la parte del apócrifo Juan de Mairena como el gran apócrifo de la temporalidad.

El soneto, a pesar de la gran dificultad que supone su penetración significativa es altamente fértil. A partir de su dilucidación se extrae una de las tesis más originales de Antonio Machado, en boca de Abel Martín: la Nada como elemento metafísico determinante y constitutivo para el entendimiento del Ser. Ante esta extraña situación de relación entre la nada y el ser, es fácil y tentador realizar una búsqueda para ver de dónde procede esta conexión tan particular que nos presenta Antonio Machado. Por ello mismo, pero no con los mismos objetivos en mente, se mostrarán tres ejemplos de tres autores distintos, aunque contemporáneos y que creo serán suficientes para poder situar mejor el pensamiento del autor sevillano.

De un lado, vamos a tratar a un autor que influyó en el pensamiento de Machado, Henri Bergson. La exposición del pensador francés no será muy prolija debido a la falta de relevancia que el propio autor le otorga a la nada. Si el intuicionismo de Bergson nos lleva a la captación de una *realidad viva*, en continuo flujo o desarrollo, nos será fácil entender que los objetos del pensamiento no serán más que realidades parciales de una realidad disecado por el fluir del tiempo que nos recrea pequeñas instantáneas sucesivas de los momentos del ser. Sería este ser el que deberíamos de poder captar directamente por medio de nuestra intuición por una suerte de simpatía entre el objeto y el propio entendimiento del sujeto. Y aquí radicaría la nota relevante de este trasunto: la captación directa del ser, pues para Bergson «es preciso habituarse a pensar el Ser directamente»¹⁰³, siendo la nada tan sólo un *fantasma* que «se interpone entre él y nosotros»¹⁰⁴.

La nada sería para él sencillamente una relación mental que hacemos con respecto a la ausencia –ausencia de utilidad la califica- de las cosas, esto es, su negación, y que no hace más que ir del vacío a lo lleno al presuponer el entendimiento humano que la nada preexiste ante todas las cosas y que la realidad se encarga de llenar esos vacíos. Esto para Bergson tan sólo sería un fallo en nuestro entendimiento pues no tendría ningún fundamento el pesar o presuponer la categorización de nada, «ya que, si pudiéramos establecer que la idea de la nada,

¹⁰³ BERGSON, H, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, p. 694.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 694.

en el sentido en que la tomamos cuando la oponemos a la de existencia, es una pseudo-idea, los problemas que suscitan alrededor de sí se convertirían en pseudo-problemas»¹⁰⁵.

Aquí tendríamos sin atisbo alguno de duda lo que nada sería para Bergson, una pseudo-idea que tan sólo nos llevará a pseudo-problemas, siendo además la falta de consistencia argumentativa otro factor determinante para poder comprender el abandono de este carácter metafísico. De tal modo que para el francés era mucho más sencillo evitar los problemas ocasionados por la configuración y fundamentación de la nada no reparar en ella y fiarlo todo a la *captación* inmediata del Ser.

Quizá la obra más relevante de Heidegger a este respecto sea *¿Qué es metafísica?* Pues nos encontramos con una clara declaración de intenciones al versar la obra en torno a la cuestión de la nada, tema capital para la elaboración de una metafísica completa y profunda. Justo al comienzo nos muestra como la nada sí se tiene en consideración, sin embargo, el problema va a llegar en el momento de categorizar qué es exactamente, pues para él «la ciencia admite la nada, es decir, la abandona con indiferencia desde la altura como aquello *que no hay*.»¹⁰⁶ Esto implica que la nada es un *no*, una negación, sin embargo, para Heidegger «*la nada es más originaria que el no y que la negación*»¹⁰⁷. La importancia aquí radica en que la nada es cronológicamente anterior que la fundamentación de una negación o, lo que es lo mismo, «la nada es la fuente de la negación y no al contrario»; sin embargo, para continuar interrogándonos sobre la nada es preciso que ésta «*se nos dé*»¹⁰⁸, esto es, se nos presente o revele. Siguiendo los pasos del pensador alemán tendríamos que examinar ahora donde se nos revela la nada. Para éste se revela en el *temple*. «En un *temple* de ánimo que por su *más auténtico* sentido descubridor nos patentiza la nada»¹⁰⁹. Este temple de ánimo radical es la angustia, ya ésta «hace patente la nada»¹¹⁰. Lo que tendríamos sería la necesidad de la angustia para la aparición, al menos para que patentizar, la nada. El caso de Machado es muy otro. Pues en el sevillano sería la nada la que nos revelaría a nosotros mismos la angustia de un modo óptico/antropológico, donde lo constituyente sea el ente existente —el hombre de *carne y hueso*— que frente a su inmanente temporalismo, se revela su finitud, siendo esta en extremo radical la muerte, su *existencial* nada; surgiendo de esta manera su angustia.

¹⁰⁵ BERGSON, H. *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 676-677.

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica? Ser, verdad y fundamento*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986, p. 62. La cursiva es de la edición.

¹⁰⁷ Ibid., p. 64. La cursiva es de la edición.

¹⁰⁸ Ibid., p. 65. La cursiva es de la edición.

¹⁰⁹ Ibid., p. 69. La cursiva es de la edición.

¹¹⁰ Ibid., p. 70.

El último de los autores paradigmáticos en la relación entre la nada y ser caerá sobre otro pensador francés, en este caso la relación versará sobre la teoría de Jean-Paul Sartre - encontramos en la teoría machadiana una antelación de la sartriana-. En su obra *El ser y la nada* Sartre se preguntará «*la Nada ¿de dónde viene?*»¹¹¹. Para el tema que nos ocupa nos valdría con mostrar los postulados acerca de la nada mostrados al principio de la obra. Aquí teoriza Sartre que «la nada, si no está sostenida por el ser, se disipa *en tanto que nada*, y recaemos en el ser»¹¹², esto nos lleva irremediabilmente a considerar que «no se podía concebir la Nada *fuera del ser*»¹¹³. Con todo esto vemos como para Sartre no puede ser posible la Nada como original, sino que ésta es solo posible en dependiente relación con el Ser. La relación que establecerá Sartre nos resultará familiar con la relativa a Machado, pues para el francés la nada se encuentra asociada con la conciencia, ya que «en su acto fundamental la conciencia es consciente de un objeto como algo que es, y a la vez, consciente de sí misma como lo que no es el objeto»¹¹⁴. Así lo entendemos siguiendo las propias palabras de Sartre:

si el para-sí ha de ser la nada por la cual «hay» ser, no puede haber ser originalmente sino como totalidad. Así pues, el conocimiento es *el mundo*; para hablar como Heidegger: el mundo y, fuera de eso, *nada*. Sólo que esta «nada» no es originariamente aquello en que emerge la realidad humana. Esta «nada» es la realidad humana misma, como la negación radical por la cual el mundo se devela¹¹⁵.

Esto es, el conocimiento/la conciencia -entendida como ontología- tan sólo puede desvelarse por mediación de la nada. Sartre, continúa: «pero esta nada *no es nada*, sino la realidad humana captándose a sí misma como excluida por el ser y perpetuamente allende el ser»¹¹⁶. En otras palabras, «la nada viene al mundo por un ser que se interroga sobre la nada de su ser y que debe ser su propia nada»¹¹⁷. Sin duda alguna este ser que se interroga no puede ser otro que el ser humano, el cual sería, por lo tanto, el creador de la nada. Esto mismo es lo que propuso Machado unos años antes que el pensador francés, pues como se ha visto la creación que le es propia al humano es la nada. Pero no solo tenemos esta consideración, ya en los epígrafes anteriores se dejó ver esta concepción; aunque el lugar para llevar a cabo una relación plena no eran aquellos epígrafes, sino este. En ellos se vio la teoría machadiana por la cual el

¹¹¹ SARTRE, J-P, *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 58. La cursiva es de la edición.

¹¹² Ibid., p. 57. La cursiva es de la edición.

¹¹³ Ibid., p. 57. La cursiva es de la edición.

¹¹⁴ RICHMOND ELLIS, R., “Abel Martín y la teología negativa”, *Hoy es siempre todavía, Curso Internacional sobre Antonio Machado*, coord. Jordi Doménech, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 503.

¹¹⁵ SARTRE, J-P, *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 211. La cursiva es de la edición.

¹¹⁶ Ibid., p. 211. La cursiva es de la edición.

¹¹⁷ QUILES, I., *Sartre y su existencialismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 77.

surgir del autoconocimiento viene precedido por la ausencia del otro, por la nada, de tal modo que la conciencia a nivel ontológico queda registrada gracias a una nada original y primera que permite alcanzar el *ser* que es el ‘yo’. Pero este ser no es totalizador, homogéneo, ya que al ser *causado* por la nada ni puede ser pleno ni ser tampoco solitario, de tal manera que este ser tiene que devenir en heterogéneo.

Por otra parte, se establece una cohesión con el verso quinto de este poema: “*Fiat umbra!* Brotó el pensar humano”. Para Martín el pensamiento que surge a partir de esta sombra es el pensamiento homogeneizador, aquél que se posiciona en las antípodas de su verdadera concepción: el heterogéneo. De tal manera que vuelve a constatarse lo fundamental que es la concepción de la nada, cayendo en este caso la nada en los márgenes de la epistemología ya que para poder comprender –“pensar humano”- antes hemos de tener como requisito la existencia de la nada, pues ésta, que será nuestra negra pizarra, será la fundamental para que nosotros instauremos el ser dentro de ella. Creo, además, que dentro de esta teoría de la nada como punto de origen nos es posible hallar una teoría no-determinista. Esto sería así debido al hecho de que si lo primordial hubiese sido el ser, el hombre tan solo tendría que descubrir aquello que es y que siempre ha sido, arrastrándonos de esta manera hacia posiciones fuertemente deterministas¹¹⁸. Sin embargo, si en el origen se encuentra la nada entonces todo estaría por realizarse teniendo así el hombre un vasto dominio, cuasi inabarcable, en el cual poder instaurar un nuevo pensamiento. Un pensamiento que no esté marcado por una lógica homogeneizadora que nos muestre el camino de un ser inabarcable por nuestro pensamiento. Para Abel Martín este pensamiento homogeneizador «ni por casualidad puede coincidir con la pura heterogeneidad del ser»¹¹⁹, que no puede ser otro que «el pensar que necesita de la nada para pensar lo que es, porque, en realidad, piensa como *no siendo*»¹²⁰.

Si continuamos con el soneto “Al gran cero” podemos considerar que a simple vista es una composición lírica de carácter genealógico –o cosmológico- de difícil lectura. Considero que el propio Abel Martín comprendió que a pesar de su pensamiento metafísico-poético este poema era demasiado complejo, de modo que ha seguido del mismo nos da unas pequeñas notas de cómo él mismo concebía que debía de ser la interpretación correcta del mismo.

Ya desde el primer verso se deja ver la concepción teológica de Abel Martín: Dios como ser supremo y absoluto que es al mismo tiempo el creador de la nada. Siendo ésta la creación

¹¹⁸ Considero que esta teoría se podría ampliar a otros campos y no quedar tan sólo dentro de la epistemología.

¹¹⁹ OC, II, p. 693.

¹²⁰ OC, II, p. 693.

divina por excelencia en el argumentario martiniano, «Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integrales, es decir, el cero integrado por todas las negaciones de cuanto es».¹²¹ En *Cancionero apócrifo*, aparecido en 1928, Juan de Mairena, toma esta concepción de su maestro¹²² como punto de partida para su metafísica. La originalidad radica en proyectar la atención sobre la nada, dejando de lado de manera radical toda la concepción metafísica tradicional centrada en exclusiva sobre el ser. Sin embargo, no es lo único que es original en Machado, pues la idea de un Dios creador de la Nada no la he conseguido rastrear en ningún otro autor. Quizá, y tal como se vio en la concepción general de la teología que tenía el sevillano, pueda existir un paralelismo entre este Dios creador de la nada y el Dios unamuniano que es el que dotador de la inmortalidad. Mas con esto solamente no sería lícito aseverar que la idea del primero sea un derivado de la concepción del filósofo vasco. Por ello he de considerar que ambos postulados son sumamente relevantes, profundos y originales.

Hasta aquí lo que Martín nos desvela del encriptado poema, sin embargo, prácticamente ningún crítico se ha contenido a realizar su propia interpretación sobre el mismo, ya que como se puede comprobar las interpretaciones son de lo más variadas. Para muestra de cómo el poema se ha vuelto a re-interpretar de una manera hermenéutica tenemos, por ejemplo, la consideración y reflexión que nos ofrece Sánchez Barbudo.

Para el hispanista este soneto «no tiene mucho valor *como poesía*, pero merece ser comentado por el pensamiento que contiene [...] ya que lo que viene a decir es que la *nada* [...] es la causa del pensar filosófico, y también el fundamento de la poesía»¹²³. Siguiendo tanto la consideración de Barbudo como la ya expresada por Martín, creo que este pasaje lírico debe de ser tratado más como una filosofía poetizada que como un poema que pueda contener algún carácter filosófico. La importancia que tiene este soneto radica en la creación divina de la nada, pues de ésta nace tanto el pensamiento propio de la filosofía como el canto del poeta.

Barbudo realiza, en obra ya citada, un análisis pormenorizado de prácticamente todos los versos que componen el poema. No vamos a tratar aquí de hacer lo mismo que ya él mismo ha expuesto de manera brillante, para ello sería conveniente remitirse directamente dicha obra. Tan sólo trataremos de recopilar aquello que nos sea fundamental para una interpretación filosófica del poema. Lo primero que nos encontramos, y lo que ya hemos repetido por ser lo

¹²¹ OC, II, p. 693.

¹²² OC II, pp. 706-708.

¹²³ SÁNCHEZ BARBUDO, A., *Los poemas de Machado: Los temas. El sentimiento y la expresión*, Lumen, Barcelona, 1976 p. 407. La cursiva es del autor.

imprescindible, es la creación por parte del Ser absoluto –al que hemos catalogado como Dios-de la Nada; a raíz de este acontecimiento se nos presenta un juego de contrastes y de complementariedad con el par día/noche y hombre/amada. Especial atención considero que debe de otorgársele al último par, pues como vemos en el verso cuarto vuelve a ser tema recurrente la ausencia de la amada, que, como ya vimos, nos remite de manera irremediable a la heterogeneidad del ser por vía del *eros* trágico. Por lo que en el soneto puede verse como las teorías que han ido apareciendo en *De un Cancionero apócrifo*, tienen un hilo conector y una aparente armonía. Ésta es mi interpretación sobre estos versos la cual difiere de la argumentada por el profesor Sánchez Barbudo.

Para éste lo que representan estos versos son una «pequeña broma»¹²⁴, ya que tanto la ausencia de la amada como la compañía de la nada fueron los dos grandes temas que constituían la angustia de Machado. Más interesante a mi modo de ver es lo que para él representan los versos noveno y décimo: “Toma el cero integral, la hueca esfera, / que has de mirar, si lo has de ver, erguido”. Estos versos representan para él que tan sólo el hombre es consciente de la nada «y sólo en relación con ella brota el pensamiento»¹²⁵. Considero, aun estando de acuerdo con esta valoración, que es posible ir un paso más allá en torno a estos versos, especialmente atendiendo al verso décimo, cuando a modo casi de advertencia se nos dice: “si lo has de ver”. Si relacionamos esto con el argumentario anterior, esto es, que sólo el hombre es consciente de la nada podemos llegar a establecer –en mi opinión de manera lícita- una consideración que un año después, en 1927, plasmaría Heidegger en su *Ser y Tiempo*.

En esta obra Heidegger diferenciará a aquellos que son conscientes de la nada, en el sentido de finitud existencial del hombre de aquellos otros que no lo son¹²⁶. Si hacemos una comparativa entre el pensador español y el alemán en cuanto a su similitud y profundidad deberíamos de considerar al primero como un pensador original. Algunos autores como Sánchez Barbudo y Pedro Cerezo son capaces de rastrear algún parecido entre ambos autores, aunque este último encuentra un leve resquicio de similitud debido a que «ciertamente hay entre Machado y Heidegger una afinidad básica en la experiencia de la finitud y del ser en el tiempo, pero entre la intuición del poeta y el pensamiento del pensador hay, no obstante, algo inconmensurable. Este “algo” significa el problema del sentido del ser desde el horizonte del

¹²⁴ Ibid., p. 408.

¹²⁵ Ibid., p. 408.

¹²⁶ Para obtener una información completa al respecto ver los §§ 45-53. “El posible «ser total» del *dasein* y el «ser para (vuelto hacia) la muerte»”.

tiempo»¹²⁷. De tal manera que tanto Machado como Abel Martín tienen conciencia de la finitud del hombre en cuanto a su experiencia de la angustia que viene dada por la temporalidad.

Para terminar con este análisis, y siguiendo la estructura que presenta el propio soneto, hemos de remitirnos a los dos últimos versos: “brinda, poeta, un canto de frontera/ a la muerte, al silencio y al olvido”. Con estos versos se cierra este soneto tan rico filosóficamente. Para el hispanista es Dios quien le dice al poeta que cante tanto a la muerte, como al silencio y al olvido, ya que Él mismo le ha otorgado la nada que es, como se vio en el apartado dedicado a la filosofía de Abel Martín, el trasfondo sobre el que se sostiene la angustia por la finitud del hombre. Sin embargo, esta interpretación no la considero correcta y esto no es por un capricho ni por una interpretación mía, sino que siguiendo la propia obra *De un Cancionero apócrifo* vemos como es Martín quién es la voz que compone y narra el soneto: «Abel Martín sostiene que, sin incurrir en contradicción, se puede afirmar que es el concepto del no ser la creación específicamente humana; y a él dedica un soneto con el cual cierra la primera sección de *Los Complementarios*»¹²⁸.

Con esta cita queda patente que el autor del soneto es Abel Martín, por lo tanto, el que de cierta forma es el incitador a que el poeta cante es el propio autor y no Dios. Por otro lado, me gustaría hacer una aclaración, la cual considero relevante tras la anterior cita. Hemos repetido que Dios es el creador de la nada de la cual brota el ser y ahora nos encontramos en la cita que el no ser es de humana creación. Aquí es la única vez que aparece la distinción entre los dos conceptos. Esta distinción será tema a tratar en la obra *Juan de Mairena*, sin embargo, y en aras de una mejor comprensión, hay que añadir que la nada sería la que nos remita, tras comprenderla, a la angustia y a la proyección de nuestra muerte por el mero hecho (¡nada más y nada menos!) que ser seres finitos. Mientras que el no-ser¹²⁹ sería lo opuesto al ser en la teoría más puramente filosófica que nos ha legado la tradición metafísica. De manera que este no-ser sería aquel que ya desde la Grecia clásica no podía ni tener existencia ni tan siquiera ser pensado en tanto que no es existente.

Aun pretendiendo dedicar este epígrafe exclusivamente a este soneto creo necesario hacer notar como los ecos del mismo se prolongan en otros poemas. Juan de Mairena en su *Cancionero apócrifo* de 1928 trae a colación de su metafísica –la cual aquí sólo cabe decir que

¹²⁷ CERREZO GALÁN, P, *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 212

¹²⁸ OC, II, p. 692. No se debe de confundir la obra de *Los Complementarios* de Abel Martín con el nombre que se le otorgó a las anotaciones y apuntes de Machado que recibieron el mismo nombre.

¹²⁹ La aparición del guion entre medias responde a facilitar tanto la atención como la aclaración que recibe este término que considero que debe de ir unido pues forma un solo concepto.

sigue en líneas generales las de su maestro, esto es, sobre la nada- un poema atribuido a Abel Martín en su obra *Los Complementarios*:

Borraste el ser; quedó la nada pura.
Muéstrame, ¡oh Dios!, la portentosa mano
que hizo la sombra: la pizarra oscura
donde se inscribe el pensamiento humano¹³⁰.

A reglón seguido y a modo de glosa Juan de Mairena remata de este modo:

Dijo Dios: Brote la nada.
Y alzó la mano derecha,
hasta ocultar su mirada.
Y quedó la nada hecha¹³¹.

Estos dos cuartetos, a pesar de que en un primer momento parecen más asequibles que el poema “Al gran cero”, encierran una significación que considero esencial: centrar la atención en el carácter genealógico del surgimiento de la nada.

¹³⁰ OC, II, p. 707.

¹³¹ OC, II, p. 707.

6. JUAN DE MAIRENA

De la misma manera que ocurría con Abel Martín no es mucho lo que en un primer momento sabemos sobre la figura de Juan de Mairena. A partir de la obra que recibe su nombre sabemos que era profesor de Gimnasia, aunque de manera extraoficial lo era también de Retórica y Sofística en la Escuela Popular de Sabiduría Superior. Poco más se sabe del posible origen real de este personaje apócrifo machadiano, tampoco debería de suponer esto ningún quebradero de cabeza, pues lo importante no es *quién* era, sino *qué* dijo. En relación a esto lo más que nos podemos acercar es lo que ya sabemos que Machado dijo sobre él, que era su *alter ego* de corte filosófico. De este autor apócrifo, lo primero que se nos revela es que fue

poeta, filósofo, retórico e inventor de una Máquina de Cantar. Nació en Sevilla (1865). Murió en Casariego de Tapia (1909). Es autor de una *Vida de Abel Martín*, de un *Arte poética*, de una colección de poesías: *Coplas mecánicas*, y de un tratado de metafísica: *Los siete reversos del ser*¹.

Esta Máquina de Cantar posteriormente se la otorgaría el propio Mairena a un autor por él creado, Jorge Meneses. También, la propia máquina cambiará su nombre inicial por el de Máquina de Trovar.

Sobre el pensamiento de este apócrifo es sobre quien más se ha escrito en relación tanto de Machado como de su primer apócrifo. Quizá el motivo de esto se halle en que su lenguaje no es tan oscuro como su antecesor, así como también las continuas referencias que a su maestro. Esto hace que mediante el estudio del segundo (Juan de Mairena) podamos sacar las teorías más generales del primero (Abel Martín). Al estudiar este autor volveremos a encontrarnos con postulados metafísicos, así como con el problema de la otredad, que pasará a ser reformulado como el del prójimo, ya que en Juan de Mairena podremos apreciar una evolución con respecto al pensamiento de Abel Martín. De otro lado, nos encontraremos ante nuevas teorías y puntos de vista distintos a los tratados hasta ahora, ya que trataremos temas concernientes a la estética y sobre todo a la ética todo ello tratado bajo una peculiar mirada sacada de una “metafísica de poeta”.

Es necesario tener presente la situación contextual del *Juan de Mairena*, pues la salida del mismo agosto de 1936 quedó eclipsada por el inicio de la Guerra Civil Española (17 de julio de 1936), lo que daría como resultado que la obra no tuviera la acogida que esta merecía. Esta

¹ OC, II, p. 695.

obra fue fraguada de manera concienzuda y medida pues «los textos que se recopilan en *Juan de Mairena* son, en su mayor parte, producto y etapa final de una prolongada evolución que llega a remontarse, en algunos casos, al principio de la estancia en Baeza (1912-1919) e, incluso, al periodo soriano (1907-1912)»². Esta obra, por otro lado, supuso la aglutinación de artículos aparecidos previamente en los periódicos del *Diario de Madrid* y *El Sol*. La primera aparición de este Juan de Mairena tuvo lugar el 5 de noviembre de 1934, en las páginas del *Diario de Madrid*, y llevaba por título: «Apuntes y recuerdos de Juan de Mairena». Sin embargo, «ocho meses más tarde, poro antes de la desaparición del *Diario de Madrid*, Machado ya había decidido pasarse a las páginas de *El Sol*»³, el éxito de lo escrito en estas páginas le llevaría a que su Juan de Mairena pasara de las páginas del periódico a ser una obra completa e independiente. Así, «el mismo día en que apareció la última colaboración del *Diario de Madrid*, el 24 de octubre de 1935, Machado firmaba con Espasa-Calpe el contrato de edición de un libro titulado *Conversaciones de Juan de Mairena con sus discípulos*»⁴, obra que luego pasaría a llamarse con el título que conocemos y que ha llegado a nuestros días: *Juan de Mairena: sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*.

6.1 Juan de Mairena: Machado da rienda suelta a su filosofía.

La obra *Juan de Mairena* supuso –lo supone todavía hoy día- un salto cualitativo en las letras hispanas. La aseveración puede resultar pretenciosa por mi parte, sin embargo, queda muy escueta cuando uno se sumerge en la obra en profundidad. Uno de los problemas que presenta *Juan de Mairena* es la borrosa frontera en la que se encuentra. Por un lado, para los filólogos es una obra con una alta carga filosófica; del otro, para los filósofos, no puede llegar a pertenecer a su ámbito al ser esta una obra fragmentaria, en ocasiones también aforística, paradójica y sin llegar a ninguna conclusión por vía eminentemente filosófica. La escritura fragmentaria nos puede parecer algo incómoda, incluso extraña, en una primera y superficial lectura, y esto es debido a que en los escritos canónicos de la filosofía se perseguía cierta unidad tanto en la estructura como en la escritura. La escritura fragmentaria no va da la mano de ningún sistema que pudiéramos calificar de unitario, pues esto no es lo que persigue. Lo que pretende,

² JM I, “Introducción”, p. 12.

³ Ibid., p. 16.

⁴ Ibid., p.17.

por el contrario, es «una pluralidad esencial»⁵, en la cual diversos temas y de distinta exposición y desarrollo tengan cabida bajo una misma obra. Por lo que a pesar de la existencia de «temas separados» la importancia radicaría en que «vayan unos hacia los otros y se comprendan según una interpretación única»⁶. En menor medida se nos presenta el lenguaje aforístico, el cual también podría entenderse como un método en el cual el pensamiento encuentra unos límites en los que darse y desarrollarse, «el aforismo es el poder que acota, que encierra»⁷. Como ejemplos de escritura aforística encontramos, entre otros a Baltasar Gracián o a F. Nietzsche. Tanto el lenguaje fragmentario como el aforístico en las más de las ocasiones borran sus propias barreras, sus propios límites, pues no tratan de efectuarse dentro de los estrechos trazados que supone seguir la unidad. En este caso, se pretende seguir una coherencia interna, de todo el conjunto, más que un proceso que pueda llegar a entenderse como unitario. Esto es debido a que dentro de la escritura fragmentaria tiene cabida la contradicción, en algunos casos, del propio pensamiento o en la relación a algunos temas. Aunque esta contradicción adquiera el carácter de aparente pues en la escritura fragmentaria la pesadez y estrechez de la lógica queda suspendida.

Esta escritura, que aquí es donde alcanza su cota más alta, tiene en el propio Machado un antecedente, tal y como señala Pedro Cerezo:

hay una constante voluntad de aforismo en Machado, bien patente en sus «Proverbios y cantares», que retorna intermitentemente en la prosa de Juan de Mairena, a veces con claros ecos de sentencias aparecidas antes en verso⁸.

Existe en lo aforístico, en lo fragmentario, una necesidad implícita de independencia hacia lo dogmático, pues a pesar de ser sentencias breves quedan alejadas de los postulados que nos llevan al inmovilismo intelectual, más bien ocurre lo contrario, tratan de asentarse en el devenir. Tanto es así que «la heterogeneidad del ser exige del pensamiento un ensayo en todas las direcciones posibles»⁹; no puede darse de otro modo, pues solo en un pensamiento fragmentario puede tener cabida una carga tan grande como la que pretendía el pensador sevillano transmitir.

⁵ BLANCHOT, M., “Nietzsche y la escritura fragmentaria”, p. 27. (Publicación original: “Nietzsche et l’écriture fragmentaire”, *La Nouvelle Revue française*, nº 168, París, diciembre 1966, pp. 967-983; nº 169, enero de 1967, pp. 19-32)

⁶ Ibid. p. 27.

⁷ Ibid., p. 28.

⁸ CEREZO, P., “Juan de Mairena: un Sócrates andaluz”, *Hoy es siempre todavía, Curso Internacional sobre Antonio Machado*, coord. Jordi Doménech, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 613.

⁹ Ibid., p. 612.

La obra, además, no presenta una estructura clásica dentro de los dictámenes de lo académico, también, debido a su lenguaje –popular, directo y claro- supone un rechazo para gran parte de los pocos filósofos que se han percatado de la existencia de la obra. De modo que Mairena, el apócrifo profesor-alumno, ha pasado desapercibido para casi la totalidad de los académicos.

La miscelánea de temas entreteljidos en la obra daría para varios estudios en profundidad de cada uno de ellos, lo que supondría un arduo trabajo de investigación pues muchos de los temas están candentes o podrían pertenecer a otros objetos de conocimiento estudiados o referidos por las grandes corrientes de las filosofías del siglo XX y del siglo XXI. Los temas más interesantes se presentan en forma filosófica: problemas gnoseológicos, metafísicos y éticos. De otro lado, una dialéctica que parece haber estado dejada de lado por los que han ostentado las más altas cuotas de representación en la historia de la filosofía: la relación entre ésta y la poesía. Relación iniciada en los propios orígenes de la filosofía, pero, que, finalmente se inclinó por el método filosófico por encima del de la poesía. Sin embargo, no nos vamos a centrar en todas las relaciones – tanto de unión como de discrepancias- que ha habido a lo largo de la historia de la filosofía, sino que simplemente vamos a tratar la peculiar manera que tiene Machado/Mairena de hacerlo. Sin mayores circunloquios comencemos el comentario a partir de la anterior consideración, a saber, la relación establecida entre la filosofía y la poesía o viceversa.

Mairena va a caracterizar *«la poesía como diálogo del hombre con el tiempo»*¹⁰. Comienza de esta manera estableciendo cuál es su postura, lo que nos llevará a una serie de implicaciones que no afectan solamente a la poesía. Lo que toma especial relevancia es el hecho de conectar al hombre con el tiempo, con su propia temporalidad, mediante la poesía. El hombre está irremediamente inserto e inmerso en el tiempo, por lo que no puede representarse fuera del mismo según el pensamiento de Mairena. Del mismo modo, la poesía –la cual supone siempre a un poeta que se encuentra detrás de ella- tiene que darse en el tiempo. Una de las características que tiene que tener un poeta es el de poder crear dentro del tiempo, hacerlo fuera de él sería poco más que hacer estanca la poesía, o lo que es lo mismo, hacer estanco al sentimiento y que la intuición sea hueca y caduca. Es necesario hacer ver que, tanto en Mairena como en el propio Machado, la temporalidad a la que se remite es solo alcanzable mediante el acto poético. Este acto, aunque en un primer momento resulte paradójico, lo que trata de hacer

¹⁰ JM I, p. 111. La cursiva es mía

es alejarse de las palabras. Más bien, lo que trataría sería realizar el camino inverso. Las palabras son conceptos, abstracciones y, por tanto, son plenamente homogeneizadoras. Lo importante sería tratar, en la medida de lo posible, de revertir el proceso homogeneizador. La revocación de tal efecto la podría llevar a cabo el poeta, no el filósofo, pues éste al especular tiende a homogeneizar. El poeta, por el contrario, canta al tiempo, al paso del mismo, por lo que el acto poético debería de revertir a ese origen cordial en que fueron proferidas las palabras. Esto es, las palabras nacen de la temporalidad experiencial del poeta, por ello son emotivas. Es precisamente esto lo que dotaría a las palabras del poeta, al acto poético en sí de temporalidad. En el acto poético se nos presenta «la salida hacia el encuentro de la realidad sin la mediación analítica del intelecto»¹¹.

El poeta al crear un poema está también descubriéndose a sí mismo. Sin embargo, esto tiene que ser rompedor con el pensamiento antiguo de cantar a los meros sentimientos individuales¹². Hay que huir de ello, crear una nueva “metafísica de poetas” que nos lleve a una nueva poética. Pues solamente en contacto con *lo otro*, que no importa que sea real o aparente, se puede crear un poeta que embriague a todas las nuevas sensibilidades. Este pensamiento, que es heterogéneo¹³ se opone al pensamiento homogéneo propio del pensamiento de corte lógico-deductivo. Éste lo quiere atraer todo, como una especie de vórtice lógico donde todo tenga que ser lo mismo y no haya espacio para el diálogo ni para el debate. Siguiendo esto podríamos interpretar que el pensamiento poético es el propio de la filosofía, mientras que el pensamiento lógico está más cercano del pensamiento dogmático y único que del filosófico.

Mairena hace algo más que exponer de modo teórico las reflexiones a las que llega –bien él sólo, bien en diálogos: tanto con sus alumnos como de manera anacrónica con su maestro–, sino que también va dando ejemplos que apoyen su tesis. En el caso de Mairena, considero que los ejemplos son explicativos, concretos e históricos que, en su maestro, pues éste en muchas ocasiones, para ejemplificar alguna idea, la ponía en forma de verso. Juan de Mairena, para hablar de poesía hace referencia a algunos poetas. De manera especial se refiere a la capacidad clarificadora de éstos para ver el futuro. Sin embargo, no todo es dejar el futuro en manos de la clarividencia de los poetas, porque ellos son capaces de verlo, pero desde la perspectiva, desde la lejanía. Aquí más que relacionar la poesía con la filosofía relaciona a los poetas con los filósofos. Y es que estos últimos, aunque son capaces de observar la realidad que se les presenta

¹¹ GARCÍA CASTRO, J. M.^a, *La filosofía poética de Antonio Machado*, Siruela, Madrid, 2013, p. 128.

¹² Más propio de los modernistas y donde Machado podría enmarcarse en su primer poemario: *Soledades. Galerías. Otros poemas*.

¹³ Recordemos una de las máximas de su maestro Abel Martín, a saber: la esencial heterogeneidad del ser.

en su época rara vez consiguen interpretarla correctamente a tiempo. Por lo general son las teorías posteriores las que suelen explicar mejor los tiempos pasados.

Hagamos una breve referencia al tema de la muerte -ya tratado con Heidegger-, pues como hemos visto con anterioridad la poesía se encuentra en íntima relación la temporalidad. La relevancia radica en que tanto la poesía como el hombre viven en la temporalidad, aunque habitan en ella de manera distinta. La poesía trata de aprehender el tiempo, pretende dejar su huella impresa en la magnitud temporal pretendiendo eternizarse en ella. No ocurre así con el hombre. Éste es finito, esto es, traspasado por la temporalidad. Vive dentro de ella, él toma conciencia de su propia vida, sabiendo plenamente que ostenta la posibilidad radical de la muerte. Es por este motivo por el que podemos traer a colación el tema de la muerte en relación a la reflexión sobre la poesía que hemos estado tratando en Mairena.

Por otro lado, Mairena nos remite a una máxima de Epicuro: «cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando está presente entonces nosotros no existimos»¹⁴, en la cual queda reflejada que no hay que tenerle miedo a la muerte pues ésta y nosotros no nos cruzaremos jamás, pues mientras uno es la otra no y cuando la otra es nosotros ya no somos. Un poema de *Soledades* de Machado refleja a la perfección esta relación sobre la concepción en torno a la muerte:

Daba el reloj las doce...y eran doce
golpes de azada en tierra...
...¡Mi hora! -grité-... El silencio
me respondió: - No temas;
tú no verás caer la última gota
que en la clepsidra tiembla.
Dormirás muchas horas todavía
sobre la orilla vieja,
y encontrarás una mañana pura
amarrada tu barca a otra ribera. (XXI)¹⁵

La anterior sentencia epicúrea (“cuando existimos nosotros...”) le parece a Mairena simplemente un juego sofisticado, donde lo que se hace es malabares con las palabras, pero sin llegar a realizar ningún verdadero ejercicio intelectual. De otro lado distingue, en torno al tema de la muerte, la poesía de la poética. Considerando que el tema en cuestión es propio de lo

¹⁴ EPICURO, “Epístola a Menecio” en *Obras Completas*, Cátedra, Madrid, 2012, p. 88.

¹⁵ OC, II, p. 444.

primero, pero no de lo segundo, pues esto simplemente debe de ser una teoría sobre y desde aquella.

Finaliza el querido profesor Mairena con otra distinción, la relativa a la muerte y a la inmortalidad¹⁶. Referido a la muerte nos advierte que no es un tema que les incumba dentro de sus clases de Retórica, pues de todo aquello que sea plenamente individual y subjetivo no se puede sacar una teoría de corte general. Del mismo modo parece entreverse que Machado, a través de su apócrifo, se queda en los umbrales de lo existencial de la muerte, aludiendo exclusivamente a la muerte como existencia individual silenciosa. La muerte es contrapuesta por la inmortalidad, la cual sí considera que es un tema que puede ser perfectamente tratado en sus clases. La valora de este modo porque puede ser considerada desde distintas perspectivas y es humanamente más propio pensar en esto que no en la aniquilación de uno mismo por parte de la muerte.

Como vemos las reflexiones en torno a la poética nos pueden llevar muy lejos, pues está llena de matices y preguntas por resolver, así como su alcance y profundidad. Mairena, después de tanto meditar no relaciona ahora los dos objetos que hemos ido tratando, de una manera u otra, como afines en según qué relaciones. Ahora va a dar un paso cualitativo, pues la relación ahora versará en la relación entre sujetos: convirtiendo a los poetas en filósofos y a éstos en aquéllos. En este apócrifo momento los poetas ya no cantarán al tiempo, sino a los grandes problemas y conceptos metafísicos; por su parte los filósofos dejarán este campo de pensamiento de lado para reflexionar sobre el tiempo. Queda marcado de esta manera cuáles son, para Mairena el lugar común fetiche de cada ámbito de experiencia vital. De esta manera tiene que ser el filósofo el que cree una metafísica que sea existencialista –o existenciaría, dependiendo del autor- que verse sobre el tiempo. Al ser este el tema central que tratará el filósofo será éste quien cante sobre la angustia, angustia que es profundamente poética, en cuanto a reflexión y canto se refiere, que nos arrastra en el ser y la nada. Machado parece ahora coger las riendas del texto al indicarnos que así era el pensamiento de Mairena, adelantando su pensamiento, por lo tanto, a autores como P. Valéry o M. Heidegger. Por lo que parece que nos quiere mostrar al profesor de Retórica a caballo entre estos dos grandes autores.

Para terminar atenderemos a la relación entre la poesía, la naturaleza y la expresión. Para Mairena, reflexión a la que le debe mucho a Machado, lo mágico de la poesía reside en las

¹⁶ Se podría considerar esto como una influencia de su “querido maestro” Unamuno, especialmente si tenemos en cuenta el capítulo tercero “hambre de inmortalidad” de su obra *Del sentimiento trágico de la vida*.

palabras. La formación de la concatenación de las mismas nos revela el poema final. Éste debe de tener un lenguaje que sea lo más claro y sencillo posible, sin ofrecer demasiados adornos. Podríamos decir que en este caso el poeta y el filósofo coinciden siendo para ambos la claridad una deferencia que tienen que cumplir para con los interlocutores.

Esto son sólo algunos de los puntos que he pretendido remarcar, soy consciente que he dejado otras cosas por el camino, sin embargo, considero que estas son algunas de las mejores ejemplificaciones teóricas de como Machado es capaz de llevarnos de unas reflexiones a otras andando de puntillas sobre el mismo hilo conductor. Me gustaría continuar el comentario con otra reflexión que me ha parecido muy fértil y sugerente: la relación entre ideas y creencias y como desde esta dialéctica se podría llegar a establecer una gnoseología original.

Una buena manera de comenzar este recorrido es partiendo de las propias palabras del autor: «por debajo de lo que se piensa está lo que se cree»¹⁷. Se está estableciendo de esta manera es una relación entre el pensar y la creencia¹⁸. Uno de los primeros momentos donde emplea esta distinción es al tratar sobre el llamado *argumento ontológico*¹⁹ de San Anselmo. Lo plantea desde su propio tiempo, donde este argumento ya ha sido refutado en más de una ocasión. Considera, empero, que, a pesar de los esfuerzos lógicos por destruir este argumento, a su vez también lógico, no es suficiente para descreer en la existencia de un Dios. Quedará clara la distinción ulterior que realiza Mairena entre un pensamiento lógico y una creencia. Kant ya marcó el camino a partir de su *Crítica de la razón pura*, donde por más que los argumentos lógicos no puedan llegar o queden en el ámbito de la insuficiencia, éstos no pueden entroncar en el mundo de las creencias. Dos consideraciones parecen ser las que extrae Mairena de su propio discurso. Por un lado, considera que tanto el argumento ontológico como sus teorías detractoras son ambas fruto de las creencias, pues que una creencia tenga un soporte o base deductiva o racional no la hace menos creencia.

De otro lado, parece entrever una especie de conspiración en contra de la prueba de la existencia de Dios (*argumento ontológico*), ya que considera que se trata más de una evidencia que de un razonamiento que siga a pies juntillas todas las implicaciones y consecuencias de la lógica. Por lo que sus detractores al no poder terminar con una evidencia como esta –Juan de Mairena incluso critica la crítica realizada en contra de la falacia de petición de principio–

¹⁷ JM, I, p. 250.

¹⁸ La relación entre ideas y creencias se volverá a ver de manera más extensa y específica en 6.3.2 “Ética dialogante”, corresponde al capítulo dedicado a la ética de Juan de Mairena.

¹⁹ Así llamado por el filósofo alemán I. Kant. Este argumento consistiría en pasar de la esfera de lo únicamente pensado a la esfera del existir, del ser. De ahí que se denomine ontológico.

tuvieron que entretener un argumento con verdad de evidencia en otro argumento con verdad lógica que fuera más sencillo de poder rebatir. Por lo que a Mairena respecta «Kant lo único que demuestra [...] es que él no cree en más intuición que la sensible, ni en otra existencia que la espacio-temporal»²⁰.

Resaltar que este pensamiento acompaña a Machado/Mairena en otros instantes, pues al tratar sobre la teología en las más de las ocasiones lo hace haciendo referencia a Aristóteles. El pensador sevillano mantuvo una posición crítica respecto al estagirita, aunque más correcto sería decir que la disputa la mantuvo con las consecuencias de las teorías metafísicas de éste. A Aristóteles la búsqueda de las primeras causas –fin y objetivo de la filosofía primera para Aristóteles- le llevó a establecer su famosa tesis acerca del Motor Inmóvil²¹. Aunque la caracterización original de este Motor ha sido de carácter teológico, debido a que lo nombra como *lo divino*, no se puede extraer que esta teoría pertenezca a la teología cristiana; ésta llegó muchos siglos después de la muerte del estagirita. Aquellos que establecieron que esta causa primera aristotélica se podía relacionar directamente con el Dios cristiano fueron los verdaderos causantes de corromper la tesis de Aristóteles. Esta hipótesis referente al Dios cristiano alcanzó sus cotas más altas con la escolástica y, posteriormente, con la corriente filosófica del racionalismo. De tal manera que establecer a Aristóteles como el causante de la intelectualización de Dios me parece tanto un anacronismo como una falta de entendimiento. Quizá a lo sumo Machado podía haber exculpado a Aristóteles de esta intelectualización y haberlo mandando al mismo lugar donde ya lo situó tiempo atrás Dante.

Sin pretender perder la cuestión que estamos analizando, a saber, la relación existente entre el pensar, o la idea, y las creencias, me gustaría entablar una comparativa con otro filósofo. Sabemos, por otros pasajes de esta obra y de otros escritos, que ni Mairena –ni Machado- son marxistas, mas lo que veo como una relación es con la terminología de este pensador. Pues la creencia maireniana sería la estructura marxista al tiempo que el pensar, que está por encima de la creencia que se posiciona en el fondo del alma humana, sería la superestructura. De tal modo y, siguiendo las distintas variaciones que contempla Marx, la superestructura –el pensar sobre algo- podría cambiar mientras que la creencia –la estructura marxista- permanecerá igual. Esto lo tomo como un ejercicio de clarificación personal, considero que el intento de dialéctica entre

²⁰ JM, I, p., 148.

²¹ No voy a entrar a explicar ni a desarrollar esta tesis, simplemente la miento para poder situar adecuadamente el contexto que ha propiciado la objeción de Machado.

distintas terminologías puede resultar fructífero para una mayor comprensión tanto de una parte como de la otra.

Expondré, de manera breve, uno de los temas más polémicos de la gnoseología presentada por Mairena. Concretamente versa sobre la representación. Juan de Mairena nos presenta que, de manera invariable, la realidad exterior se encuentra presente en nuestra conciencia o no se encuentra en ella. El argumento de Mairena es que se ha dado, por cierto, sin una reflexión profunda ulterior, esto es, de manera prácticamente acrítica, el cómo de las imágenes en la conciencia. Pues en la teoría de la representación, que aquí se muestra, las realidades se muestran en la conciencia como si ésta poseyera un espejo en el cual las realidades quedaran representadas para ser captadas por la conciencia. El problema ahora parece ser doble: el de la realidad misma como el de la representación de ella en mi conciencia. Ambos modos de *conocer* se presentan problemáticos. Juan de Mairena le otorga conciencia al espejo de la conciencia, lo que él mismo transcribe en: «una imagen en la conciencia es la conciencia de una imagen»²². Sin embargo, esto no se puede presentar como una identidad pues es clara la distinción existente entre los actos conscientes y la realidad exterior a nosotros. Advierte a sus futuros alumnos que vayan para poetas que estén tranquilos al respecto. Ellos no deberán lidiar con representaciones ni ningún tipo de mimesis. Ellos tendrán que trabajar con algo que no es menos problemático: las presencias y las ausencias. Con la realidad exterior al desnudo, con las puras intuiciones.

Seguimos relacionando lo expuesto más arriba sobre el recuerdo/olvido y su relación con la poesía-filosofía con la tesis gnoseológica machadiana. La relación que comienza realizando sobre la memoria y el recuerdo para hablarnos del tiempo pasado nos tiene que poner en atención en lo que anteriormente profesaba su maestro. Abel Martín nos puso en la pista del recuerdo por el camino del olvido. Argumentando que la única forma de recordar es haber olvidado previamente, ¿cómo sería si esto no fuera así? ¿Podríamos recordar algo que no lo hallamos olvidado previamente en los estancos más inmediatos de nuestra memoria? Dejemos, por el momento, esta reflexión para continuar con las clases del profesor Mairena. Para éste pensar en el recuerdo, pensar en el sentido de la gnoseología, es tan abstracto y complejo como sería hacerlo sobre lo venidero. Nada nos asegura que aquello que recordamos fuera de la manera que lo evocamos. Entraría aquí la temática de lo apócrifo en cuanto al tiempo pasado.

²²JM, I, p. 83.

Pues en muchas ocasiones no conseguimos acordarnos fidedignamente de un hecho en concreto.

¿Es por la debilidad de nuestra memoria? Quizá sea de ese modo. Sin embargo, en demasiadas ocasiones observamos el hecho de estar evocando algún recuerdo pasado y que un tercero interceda en la conversación para tratar de hacer ver al que habla que tal cosa no ocurrió exactamente como está siendo narrada. Otrosí, con esta intervención del tercero podría interceder un cuarto, por lo que acabaríamos remontándonos al infinito en la cuestión de la evocación del pasado. Mairena lo asemeja al porvenir porque es muy similar la manera que tenemos de conocer tanto uno como otro. Nos equipara al mismo nivel de contenido gnoseológico al pasado y al futuro, al tratar a ambos de inciertos. Quizá, veamos esto más claramente con el porvenir que por aquello que ha pasado. Ya que todos podemos dar por cierto y por sentado que el futuro es incognoscible y no es posible preverlo. Para Mairena con el pasado ocurre algo parecido. Esto es debido al hecho de que al evocar el pasado nunca lo hacemos de la misma manera, siempre aparecen detalles o conversaciones que se omiten o se añaden, llegando a formarse en cada evocación un tipo de pasado distinto; un pasado que podríamos calificar de apócrifo.

Pasamos a establecer lo que Mairena considera como los tres tipos de diálogos por antonomasia. Y lo hacemos porque la realidad que captamos es dependiente de la posición en torno al diálogo que mantengamos intersubjetivamente. Por un lado, nos encontramos a la dupla Sócrates-Platón. Donde se nos muestra un diálogo racional para lo razonable, es decir, un diálogo para el proceso de verdad cognoscible. De otro lado, está el Cristo. Con un diálogo fraternizador y cordial. Un diálogo basado en el amor para todos los hombres en comunión. Sobre este Machado escribe de manera lírica:

Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro²³.

En último lugar sitúa a dos grandes escritores: Shakespeare y Cervantes. Del primero habla como del gran creador de conciencias. Mientras que del segundo resalta la gran capacidad de quebrar el pensamiento homogéneo, que es el pensamiento de la lógica, de lo lógico para la construcción de un pensamiento heterogéneo. Esta construcción está encarnada en Don Quijote y en Sancho Panza. Las conversaciones entre estos personajes hacen más fácil la comprensión

²³ OC, II, en “Proverbios y cantares”, *Nuevas canciones*, número XLII, p. 634.

del calado teórico detrás de la heterogeneidad en tanto que es más claramente identificable las dos conciencias –de polos opuestos- predominantes en las conversaciones; alejada de las conversaciones donde uno es quien lleva todo el peso de su estructura quedando el otro relegado a un simple animador de la misma. Como vemos, la manera con la que nos enfrentamos al diálogo repercute en la manera que tenemos de entender la realidad, tanto la que nos rodea como la realidad del propio sujeto dialogante.

Continuando con la concepción de la creencia nos remitimos ahora a este texto del *Juan de Mairena*, al igual que ocurre en el capítulo LVI, comentado anteriormente, nos remite al concepto de creencia que posee el profesor Mairena. Nada que añadir al respecto –por tratarse de un tema que de una manera u otra nos ha aparecido a lo largo de los comentarios- salvo una cuestión. Mairena hablando a sus alumnos les dice lo siguiente

tampoco ha de entenderse que nuestras creencias sean, en general, más verdaderas que nuestras razones, sino que son más persistentes, más tenaces, más duraderas y que son ellas también –las creencias y por ende las hipótesis metafísicas- más fecundas en razones que las razones en creencias²⁴.

A raíz de este extracto de texto me asalta una duda: ¿considera Mairena la metafísica como una forma particular de creencia? La respuesta es un rotundo sí. Pero no solo a la metafísica -la cual se podría entender por ser la disciplina especulativa por excelencia en filosofía-, sino a cualquier tipo de pensamiento y esto lo podemos encontrar a raíz de la lectura de la *Crítica de la razón pura*, en ella leemos: «nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento a priori, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo»²⁵, es decir, que todo aquello que podemos llegar a conocer es porque *nosotros* lo hemos puesto ahí previamente. Es por ello que «Machado es consciente del carácter de «bucle» de todo conocimiento»²⁶, por lo que no nos sorprende la actitud escéptica que presenta Mairena al respecto del conocimiento:

la verdad es que si hay tautología, como yo creo, en el pensamiento kantiano, ésta puede cohonestarse por la fe, como todas las grandes tautologías que han hecho época. Lo cierto es que Kant creía en ciencia fisicomatemática como, casi seguramente, San Anselmo creía en Dios. No es menos cierto que cabe dudar de lo uno y de lo otro²⁷.

²⁴ JM, II, p. 79.

²⁵ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, op., cit., B XXIII, p. 23.

²⁶ MARTÍNEZ DE VELASCO, L., “De la fértil inactualidad filosófica de Antonio Machado” en *Hoy es siempre todavía. Curso Internacional sobre Antonio Machado*, ed. Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 629.

²⁷ JM, I, pp. 327-328.

En otro lugar, Mairena vuelve a insistir en la relación entre el escepticismo, por un lado, y la tautología gnoseológica, por otro:

del *folklore* andaluz se deduce un escepticismo extremado, de radio metafísico, que no ha de encontrar fácilmente el suelo firme para una filosofía constructiva. Sobre la duda de Hume, irrefutada, construye Kant su ingente tautología, que llama crítica, para poner a salvo la fe en la ciencia fisicomatemática²⁸.

En efecto, lo que Machado nos muestra aquí es un escepticismo tan propio de su condición que no podrá *crear* en los postulados kantianos que, según él, al menos en el ámbito de la defensa de esta ciencia, no es más que una tautología, un continuo dar círculos sobre sí mismo y que jamás encontrará otra salida que su ya impostada verdad. Como ya hemos visto esta problemática se nos muestra ya del lado de la re-presentación, lo mismo de que Kant hablaría en torno al conocimiento *a priori*. A Machado no se le escapa este problema del conocer, por lo que toda re-presentación supone precisamente eso, una vuelta o retorno a una presentación -aparecer- previa. Así, la única manera que encuentra Machado es recurrir a una voluntad de creencia, a una fe, como hemos visto que la llama en las citas anteriores. A tesón de los distintos tipos de creencias advierte Mairena:

en toda cuestión metafísica, aunque se plantee en el estadio de la lógica, hay siempre un conflicto de creencias encontradas. Porque todo es creer, amigos, y tan creencia es el *sí* como el *no*. Nada importante se refuta o se demuestra, aunque se pase de creer lo uno a creer lo otro²⁹.

En todo lo especulativo, que no es otra cosa que todo lo que atañe al pensar, es una cuestión de posicionarse a favor de una determinada creencia. A pesar de lo que pudiera parecer Mairena no es persona beligerante, sino que exhorta a sus alumnos no ya a combatir «ninguna creencia, sino que nos limitaríamos a buscar las nuestras»³⁰. No es difícil que esto sea de tal modo, si lo que hemos visto es que en todo pensar hay una creencia la cuestión no es eliminar las creencias, que sería eliminar el pensamiento, sino y, en el mejor de los casos, como se mostrará en la ética dialogante de Juan de Mairena, que estas creencias sean complementarias.

²⁸ JM, I, p. 258.

²⁹ JM, I, p. 148.

³⁰ JM, I, p. 271.

6.2 El Mairena metafísico: la nada y el ser.

Juan de Mairena se nos presenta con toda la humildad de la que es garante el propio Antonio Machado, tanto que ni siquiera una vez dio muestra de orgullo: «sed modestos: yo os aconsejo la modestia, o, por mejor decir: yo os aconsejo un orgullo modesto [...] ¿Comprendéis ahora por qué los grandes hombres solemos ser modestos?»³¹. No sería ni mucho menos ningún insolente, sino quizá tan sólo un irónico contradictorio. Sin embargo, la relevancia de este apartado es la de poder dar cuenta del alcance metafísico que podemos encontrar en esta obra prosística de Antonio Machado. Este apócrifo va a ser más rico en matices y en amplitud temática que su predecesor, Abel Martín; la metafísica será una de las partes más relevantes de Juan de Mairena. Destacar, al hilo de la modestia anterior, que Antonio Machado evoca siempre a Abel Martín cuando Juan de Mairena saca a colación algunos temas metafísicos. Considero que esto es debido al desapego que tenía Machado por todo lo académico, incluida, por supuesto, la filosofía académica, tan centrada en su pensamiento inmóvil y lógico que no es capaz de dejar paso a otras formas de pensamiento. De ahí que este apócrifo soñara «fundar en su tierra una Escuela Popular de Sabiduría. Renunció a este propósito cuando murió su maestro, a quién él destinaba la cátedra de Poética y Metafísica. Él se reservaba la cátedra de Sofística»³². La importancia de la cita anterior no radica en la “cesión” de la cátedra para su maestro, sino en la unión de las dos disciplinas: Poética y Metafísica, tan irreconciliables para la inmensa mayoría, pero tan ineludiblemente unidas en el pensamiento de Antonio Machado. De la síntesis de ambas disciplinas brotará una de las ideas más profundas y fructíferas que, en mi humilde parecer, salió de la pluma del pensador sevillano: una *metafísica de poeta*.

Para analizar esta *metafísica de poeta* considero que el grueso de esta teorización aparece en el *Cancionero apócrifo* de Juan de Mairena. Concretamente lo que se nos presenta bajo el epígrafe: “La metafísica de Juan de Mairena”. Aunque hay que advertir que esta metafísica no se presenta únicamente aquí, sino que en la obra en prosa *Juan de Mairena*, Machado va disseminando en algunas partes a lo largo de la obra.

Lo que a continuación vamos a mostrar como *metafísica* no es una idea originaria mía, ni tan siquiera cualquier otro podrá adjudicarse esta manera de entender el grueso teórico

³¹JM, I, p. 103.

³²JM, I, p. 267.

filosófico en el apócrifo Juan de Mairena. Y esto es así por el simple y llano motivo de que ya su propio autor así lo explicita

todo poeta –dice Juan de Mairena- supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya –implícita-, claro está –nunca explícita-, y el poeta tiene el deber de exponerla, por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que compone versos (*Los siete reversos*, pág. 192)³³.

A este respecto se puede entender lo expuesto por María Zambrano en *Los intelectuales en el drama de España*³⁴, ya que la pensadora malagueña «subrayará el deber que tiene todo poeta de presentar con claridad la pretensión de la verdad ofrecida por su poesía»³⁵. Esto mismo es lo que Machado pretendía hacer cuando nos teorizaba sobre la *metafísica de poeta*. El narrador omnisciente de este cancionero nos advierte que Juan de Mairena realiza su metafísica partiendo del «pensamiento de su maestro Abel Martín»³⁶. Y así lo vamos a hacer constatar en las páginas que siguen.

Este punto de partida lo debemos situar en las distintas concepciones teológicas que presentan ambos apócrifos. Para Juan de Mairena, Dios no va a ser el creador del mundo, tan solo de la nada. Así se presenta un matiz diferenciador con Abel Martín. Éste consideraba que la “verdadera” creación divina era la Nada, de la cual devenía todo ser, incluido el mundo³⁷. Sin embargo, como acabamos de ver para Mairena esto no tendría cabida dentro de su argumentación. Para Mairena, Dios es «el ser absoluto, único y real, más allá del cual nada es»³⁸. Ahora ni la nada ni el mundo van a responder a cuestiones genealógicas, ya que «el mundo es sólo un aspecto de la divinidad»³⁹, pero en ningún caso constituirían una creación de Dios, pues «hablar de una creación del mundo supondría suponer que Dios se creaba a sí mismo»⁴⁰.

³³ OC, II, p. 706. Tener en cuenta a propósito de la propia obra ficticia donde en principio está sacada la cita: *Los siete reversos*, hace referencia al que sería el nombre completo de la obra: *Los siete reversos del ser*. Estos reversos son lo que Abel Martín denominaba como “formas de la objetividad”. De relevancia es contraponer una teoría frente a la otra ya que el discípulo, Juan de Mairena, parece haber encontrado dos nuevas “formas de la objetividad”, además de otorgarles una novedosa nomenclatura.

³⁴ ZAMBRANO, M., *Obras Completas I*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015, p. 186 y ss.

³⁵ SÁNCHEZ ORANTOS, A., *La poesía que piensa: a la búsqueda de Dios en María Zambrano*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, p. 148.

³⁶ OC, II, p. 706.

³⁷ Para esto me remito a lo expuesto en 5.4 ““Al gran cero”: una revisión en torno a la nada”.”

³⁸ OC, II, p. 706.

³⁹ *Ibid.*, p. 706.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 706.

La importancia radica, como punto de partida en la conexión ser-aparecer, aunque el gran problema de la metafísica circunda en torno al no-ser.

Aquí se establece una concepción teológica panteísta mucho más explícita –también más cercana a la concepción puramente machadiana- que en Abel Martín. De otro lado, en este comienzo de la *metafísica de poeta* se puede establecer un paralelismo a su maestro. Ya que, si Abel Martín arranca su andadura metafísica partiendo de los postulados de Leibniz a propósito de las sustancias para, inmediatamente después, separarse del pensamiento del alemán y tomar/teorizar una andadura metafísica propia encontramos que Juan de Mairena realiza un viaje parecido. Su punto de partida será la metafísica de su maestro en torno a la dicotomía mundo-nada, pero alejándose de la perspectiva “creacionista” de su maestro y comenzar este nuevo apócrifo por una senda metafísica distinta.

Continúa Juan de Mairena la defensa de *su* idea: «siendo el mundo real, y la realidad única y divina, hablar de una creación del mundo equivaldría a suponer que Dios se creaba a sí mismo. Tampoco el ser, la divinidad, plantea ningún problema metafísico. Cuanto es aparece; cuanto aparece es»⁴¹. Acabamos de encontrar –aunque ya no nos debe asombrar- una nueva categoría metafísica en el pensamiento de Mairena: la relación entre el ser y el aparecer de éste, es decir, el ente.

La relación más inmediata en el pasado parece que la podemos encontrar en Hegel: «la esencia no se distingue del ser y no es la esencia sino porque *aparece* y esta determinación desarrollada es lo que constituye el *fenómeno*. Por consiguiente, la esencia no está ni antes ni después del fenómeno, pero en cuanto es la esencia que *existe*, la existencia es el fenómeno»⁴². Unos años después de esta consideración de Juan de Mairena podemos rastrear a otro autor con una idea similar. Esta similitud la encontramos en la figura de Sartre cuando nos asevera que «la apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: *es* la esencia»⁴³. De tal manera que nos sería lícito establecer una posición que pretende entroncar con el pasado y ser guía y garante de una permanencia en el futuro. El pasado al que aquí estamos haciendo referencia es el mismo en el que se encontraba su maestro, a saber: el idealismo. Este idealismo puramente teórico le impidió a Abel Martín salir del *solus ipse* en el que se encontraba. Ahora, en el presente de Juan de Mairena, aquellas concepciones teóricas quedan atrás, superadas por la fuerza reveladora de una filosofía más práctica que teórica. Al tiempo que podemos contemplar como el propio

⁴¹ OC, II, p. 706.

⁴² HEGEL, *Filosofía de la Lógica*, Claridad, Argentina, 2006, p. 139.

⁴³ SARTRE, J., P., *El Ser y la Nada*, Altaya, Barcelona, 1993, p. 16.

Machado se va a adelantar a los postulados existencialistas puestos en boga por la filosofía francesa del siglo XX.

Mairena/Machado romperán así con la tradición filosófica más ortodoxa. Quizá este autor no haya sido el primero en remarcar esta ruptura, pero sí hay que hacer notar su profunda originalidad. Podemos encontrar referido a esto tres ejemplos, tres modelos, que nos puedan servir para dar cuenta de lo que tratamos de mostrar. Ya no podremos hablar de un dualismo ontológico al modelo platónico. Tampoco se dará el caso de hablar del ser, el cual «se entiende de lo que es accidentalmente o de lo que es en sí»⁴⁴. Siendo éste atributo de los accidentes y recogiendo de éstos su nombre. De tal manera que el ser puede ser nombrado de tantas maneras como nombres tengan los accidentes en los que se da. Por lo tanto, el ser se nos presenta frente a sus formas de darse. Aquí nos estamos refiriendo a los aspectos y accidentes de éste, como lo pensaba Aristóteles. Apreciamos que sigue existiendo una separación entre el ser como una concepción universal, que bien puede ser tomada como primera o última, dependiendo de donde pongamos el foco de la investigación.

Nos encontramos también con otra referencia a un filósofo al que ya hemos aludido en más de una ocasión, Kant. Aquí nos hallamos también una clara separación. Frente a este autor es indudable el abismo que separa a ambos pensadores en torno a lo ontológico. La clásica división kantiana entre *nóumeno* y *fenómeno* quedaría decantada claramente al segundo término por parte de Machado. Por último, podríamos hablar de un contemporáneo del propio Antonio Machado, Martin Heidegger. Este es considerado para algunos como el último metafísico. En éste último también encontramos una distinción, una separación entre el ser y las formas de darse, en este caso categorizado como ente. El ser para este autor sería aquello que hace que el ente sea ente en cuanto tal, así como lo que el ente pueda significar. De otro lado, tendremos al propio ente “algo” que es, la consecuencia de aquello que se encuentra disponible gracias al ser, que hace que el ente sea.

Sin embargo, estas consideraciones sobre el ser y lo que aparece, o lo que se nos aparece, no terminan aquí, sino que continúa con la imposibilidad de distinguir lo real y lo aparente ya que «no es porque busque una realidad que huye y se oculta tras una apariencia, sino porque lo real es una apariencia infinita, una constante e inagotable posibilidad de aparecer»⁴⁵. La importancia de esta cita es el paso hacia adelante en su teoría. Pues ya no se trata de lo

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2013, Libro V, p. 159.

⁴⁵ OC, II, p. 707.

indiscernible de lo real y lo aparente, sino que el propio ser pasa a convertirse a una apariencia infinita. Inmediatamente se nos viene a la mente el comienzo de la obra magna de Schopenhauer, «el mundo es mi representación»⁴⁶. No es nada descabellado que se encuentre latente esta idea de Schopenhauer dentro de la *metafísica de poeta* que pretende establecer Mairena ya que en *Los Complementarios* podemos encontrar el hilo conductor de la teoría del apócrifo con el pensamiento del filósofo polaco, en un epígrafe titulado *Leibniz y Schopenhauer*, en el cual considera que éstos «son dos poetas, autores de dos poemas de gran estilo [...] la verdad de estas metafísicas no es filosófica, sino poética»⁴⁷. Considero que a raíz de esta última referencia es relevante por lo que respecta al punto de partida de los dos apócrifos, ya que podríamos suponer que Abel Martín tiene su punto de partida en Leibniz y Juan de Mairena en Schopenhauer. Y todo ello a pesar de que Machado considere de éstos que «de filósofos tienen muy poco»⁴⁸. Pareciendo que Machado, en boca de sus apócrifos, no considera que estos autores tengan una metafísica potente o, cuanto menos, decente. Por lo que podríamos decir que el verdadero punto de partida, según la concepción de Machado, es la poesía para alcanzar mediante ella una metafísica.

El problema de esta metafísica que está fraguando Juan de Mairena no va a residir, por tanto, en la problemática acontecida entre el ser y el aparecer, sino que la auténtica problemática recaerá sobre «lo que no es, lo que no aparece»⁴⁹. Pero esto lo considera tan solo –y digo tan solo por la diferencia que establece ahora Mairena entre el poeta y el filósofo- un problema propio de la filosofía. Para la filosofía, por lo tanto, el verdadero problema, que versaría sobre lo que no es, sobre aquello que ni tan siquiera aparece, de la filosofía sería lo que circunda a la nada. Pues la concepción metafísica de la nada es la del no-ser; la nada no puede darse en ningún tipo de aparecer; pues aquélla sería la exposición máxima del no-aparecer. Sin embargo, esta problemática tan solo afecta al filósofo pues el no-ser sería para el poeta un asombro «cuya significación debe explicar el filósofo»⁵⁰. Para este asombro que atañe al poeta va a hacer referencia al soneto “Al gran cero”, de su maestro Abel Martín, ya que, para éste, como para los demás poetas «el *no ser* es la creación divina, milagro del *ser que se es*»⁵¹. Para explicitar

⁴⁶ SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Gredos, Madrid, 2014, §1, p. 27.

⁴⁷ OC, III, p. 1196.

⁴⁸ OC, III, p. 1196.

⁴⁹ OC, II, p. 707.

⁵⁰ OC, II, p. 707.

⁵¹ OC, II, p. 707.

todo este alambicado armazón teórico metafísico el narrador del cancionero va a recurrir a un poema sacado de *Los Complementarios* de Abel Martín⁵²:

Borraste el ser; quedó la nada pura.
Muéstrame, ¡oh Dios!, la portentosa mano
que hizo la sombra; la pizarra oscura
donde se inscribe el pensamiento humano⁵³.

Breves, aunque significativos y reveladores, se nos muestran estos versos. De alguna manera nos servirán para tener una oda final a los dos últimos sonetos que aparecen en *Cancionero apócrifo* de Abel Martín. De otra, podemos apreciar como la relación del ser con la nada nos mostrará de manera explícita un nuevo aspecto: el del conocimiento o, al menos, el del pensar. Si nos retrotraemos más arriba podemos rastrear como el conocimiento en Martín viene precedido por el *eros trágico*. Ahora, sin embargo, podemos considerar que el pensamiento viene dado por la nada. La nada esta “pizarra oscura” será la constituyente de todo cuanto aparezca en ella, es decir, de todo ser que se forma en el pensamiento dejando su impronta sobre la nada. De tal manera –humildemente así lo considero- tenemos aquí una de las claves gnoseológicas de Machado. Lo considero de tal manera al examinar los procedimientos y palabras empleadas. En primer lugar, no considero que el “Dios” que aparece en el primer verso haga referencia alguna al Dios de cualesquiera de las religiones monoteístas, contemporáneas o pretéritas del propio autor, sino más bien hace referencia al *Deus* griego: a una referencia de ser supremo, pero sin ninguna carga teológica. A diferencia también de los griegos podemos decir que este *Deus* no viene de una personificación de la deidad, sino más bien de una falta en la referencia de esta deidad, más cercana a los planteamientos panteístas. Esta interpretación viene dada por la carga determinista que sería el suponer que el Dios teológico ha creado *algo*, en este supuesto la creación divina sería la nada. Al tiempo que este déficit en la determinación nos entroncaría con los dos últimos versos: los referidos al pensamiento. Como yo lo entiendo el inscribirse el pensamiento en la pizarra oscura será la clave de todo el poema. Pues la nada sería entonces la más excelsa posibilidad donde pueda darse el pensamiento. Esto quiere decir que, si esa *pizarra* estuviera ya utilizada, todo lo que se inscribiera encima terminaría siendo un borrón que no dejaría lugar a ningún conocimiento.

De otro lado, si no se hallara utilizada, pero existiera algún palimpsesto el resultado sería similar al anterior. De tal manera que si esa nada fuera infinita el pensamiento que se podría dar

⁵² No confundir esta obra, *Los Complementarios*, de Abel Martín con los escritos de Machado que han recibido el mismo nombre.

⁵³ OC, II, p. 707.

en ella también lo sería, así el pensar podría ser, efectivamente, heterogéneo. Aquí se relacionará lo expuesto anteriormente, ya que la existencia de un determinismo no ha lugar para que el ser se inscribiera en la nada, puesto que ésta ya estaría llena y pasaría de nada a ser. Un ser opaco y completo donde no se podría pensar ni modificar ese ser. De aquí que no sea posible un determinismo pues esto iría en contra de la concepción machadiana del pensar. Un pensamiento determinista no sería otro que el pensamiento homogeneizador –que quiere que todo sea lo mismo a nivel gnoseológico; que pretende que solo se puede pensar de una manera concreta-, que un pensamiento basado en la lógica.

A raíz del poema anterior adjudicado a Abel Martín, nos encontraremos, por parte de Juan de Mairena una glosa a su maestro,

Dijo Dios: Brote la nada.
Y alzó la mano derecha,
hasta ocultar su mirada.
Y quedó la nada hecha⁵⁴.

Queda patente, por tanto, que la clave metafísica de Juan de Mairena, como anteriormente su maestro, se va a encontrar en torno al concepto de la nada o, dicho de otra manera, en torno al no ser. Esto, nos avisa el narrador del cancionero «sólo contiene, como la metafísica de escuela, pensamiento puro; pero se diferencia de ella en no pretende definir el ser (no es, pues, ontología) sino su contrario»⁵⁵. Salvaría así, Juan de Mairena, uno de los grandes problemas históricos de la filosofía: el problema del ser. La teoría más antigua, por lo que hace referencia a los autores de la Grecia Clásica, y más ortodoxa –tanto por la inmovilidad de la concepción como por su larga duración en el tiempo- nos han mostrado como el ser consistirá en la ‘auténtica realidad’, en la positividad de la ontología; mientras que el no-ser, la nada, sería una la negatividad por excelencia de la ontología. De otra parte, como el aparecer sería tan solo, y a lo sumo, un aspecto donde el ser se puede manifestar. Pero en ningún caso se podría identificar con el ser mismo ni tampoco con la realidad. Así, aunque «el ser se entiende de muchas maneras», éstas siempre «se refieren a una misma cosa, a una misma naturaleza»⁵⁶, según la doctrina aristotélica, la cual será lo mismo que decir: la tradición antigua filosófica.

Del estudio de este ser en Aristóteles se encargará la “ciencia primera”, esto es, la metafísica. Por lo que también habrá que tener en cuenta en esta distinción tanto del ser como

⁵⁴ OC, II, p. 707.

⁵⁵ OC, II, p. 708.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2013, Libro IV, p. 116.

del hecho de que algo sea. Aunque esto quizá podría responder más a temas y problemáticas lingüísticas. Dejando estas consideraciones a un lado, pues se alejan del objeto final de esta tesis, considero más relevante hacer una breve revisión a la cuestión acerca sobre la pregunta del ser. Los primeros filósofos se preguntaron por el “ser de las cosas”, por aquel “ser” que podría ser hallado mediante la razón y que sería la “realidad última y verdadera”. Esta perspectiva teórica fue analizada, sistematizada y ampliada tanto por Platón como por Aristóteles, siendo este último, al menos así lo creo, el máximo exponente de esta teoría. Este autor tendría, como todos los filósofos que le precedieron y sus contemporáneos, que dilucidar qué tipo de ser es aquel que está detrás de la realidad última. Dicho de otra manera, se trataría de intentar hallar cuál sería y qué es el ser de las cosas. Con esta forma de entender y teorizar al ser queda patente que éste no está presente, no estaría, en terminología heideggeriana: a la mano. Por lo tanto, si este ser no se nos manifiesta de manera expresa es porque se encuentra oculto, se encontraría “detrás” de las manifestaciones de dicho ser, de su más inmediato aparecer. El contraste entre el ser y el aparecer se hace cada vez más abismal, lo que nos lleva directamente a una mayor imposibilidad de reconciliación entre ambos conceptos, pues se hacen excluyentes el uno del otro en base a la referencia que cada uno de ellos tendrá. Esta es la tendencia que se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía, que sería lo mismo que decir que es la que se ha mantenido como predominante a lo largo de la historia de la humanidad.

El cambio de la perspectiva, en tanto que la recepción del ser y lo que aparece, ya lo hemos visto anteriormente, en especial en autores como Hegel, el propio Machado y Sartre – posicionándolos de esta determinada manera por un mero orden temporal-. Otros autores también han tenido a bien tener en consideración esta peculiar relación entre el ser y el aparecer. Uno de los más relevantes quizá sea Edmund Husserl por tratarse del gran filósofo de la fenomenología. En él podemos encontrar, sin ir más lejos, esta afirmación: «para una fenomenología de la “verdadera realidad” es también absolutamente indispensable la fenomenología de la “*inane apariencia*”»⁵⁷. Siguiendo a Husserl nos sería lícito pensar que la realidad está patente en aquello que en una filosofía de corte ontológico desprecia: las apariencias. En las apariencias, en cualesquiera de ellas, se encuentran las distintas realidades. Encontramos similitud teórica de Husserl en autores como Whitehead o Mariano Iberico⁵⁸.

⁵⁷ HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962, § 151, p. 365. La cursiva es del autor.

⁵⁸ Mariano Iberico Rodríguez (1892-1974) fue un filósofo peruano. Su obra se centra en dos grandes pilares. Por un lado, la relación entre la metafísica y la estética y, de otro lado, la relación entre el ser y el aparecer.

En el primero de ellos encontraríamos una conformidad completa entre la realidad y la apariencia. Ya que sería la apariencia la manera de manifestarse que tiene la realidad a sí misma. Dicho de otro modo, tan sólo en las manifestaciones de una realidad –de este ser- es donde existe la posibilidad de aprehender dicho ser⁵⁹. En el caso del segundo autor, el peruano Mariano Iberico, encontraremos la llamada “doctrina de las apariciones”⁶⁰. Para el peruano que el ser deje de pertenecer a sí mismo. De esta manera la aparición ya no sería, en terminología husserliana “fútil apariencia”, sino que en este caso se puede interpretar la apariencia como lo que *es*.

Como se puede ver a lo largo de este apartado la idea del ser y el aparecer no es de exclusividad machadiana. Sin embargo, habría que advertir que el trato que este autor le otorga a lo que podríamos llamar pseudo-problema filosófico de la ontología es para tenerlo en consideración. Pues Machado/Mairena cerrando el abismo entre el ser y aparecer cierra también la problemática ontológica que circunda a estas consideraciones. Así puede emplear la mayoría de sus esfuerzos teóricos en lo que él considera el verdadero problema de la filosofía: el del no ser, el de la nada. Pues la nada, entendida por Mairena, que lo recoge de su maestro al tiempo que va a pertenecer a Machado, es ahora el fundamento del ser, invirtiendo de esta manera la relación negación-positivo. La nada sería ahora lo positivo, el fundamento y lo constituido; el ser sería la negatividad de la nada en cuanto que es lo que se va constituyendo en las entrañas de la nada. Machado/Mairena dará un paso más allá en esta nueva forma de entender la relación ser-nada que podemos rastrear hasta Hegel:

*la noción del ser es la primera y más vacía entre todas; pero su misma falta de contenido engendra un desarrollo progresivo de determinaciones, en que la lógica sé presenta como ciencia del pensamiento y ciencia del ser al mismo tiempo. El ser, vacío de todo contenido, es en efecto idéntico a la nada; pero en esta identidad de términos contradictorios, el ser-nada indeterminado se determina, y tenemos así el devenir, negación de la nada que era negación del ser*⁶¹.

En la *Ciencia de la lógica* Hegel nos va a desvelar las categorizaciones que, para él, tienen que ostentar estas tres concepciones. En un primer lugar nos encontramos con el ser:

⁵⁹ WHITEHEAD, A., *Adventures of Ideas*, The MacMillian Company, 1969.

⁶⁰ IBERICO, M., *La filosofía de la aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Heraldo Editores, Perú, 2022.

⁶¹ HEGEL, G., *Ciencia de la Lógica*, “Prólogo” de Rodolfo Mondolfo, Solar, Colombia, 1982, p. 5. La cursiva pertenece a la edición.

Ser, puro ser: sin ninguna otra determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido, cualquiera que fuere, puesto como diferente en él, o por el cual fuere puesto como diferente de otro, dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad puras. - Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien, él es sólo este puro vacío intuir mismo. Tampoco hay algo que pensar dentro de él, o bien, él es justamente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada⁶².

Siguiendo el mismo orden propuesto por Hegel en la búsqueda de esa dialéctica entre el ser y la nada nos topamos ahora con la clarificación que ésta última concepción tendrá para el pensador alemán

nada, la pura nada; es la simple igualdad consigo misma, perfecta vaciedad, carencia de determinación y contenido; indiferencialidad dentro de ella misma. - En la medida en que pueden mencionarse aquí intuir y pensar, vale entonces como diferencia de algo o que nada sea intuido o pensado. Nada intuir o nada pensar tiene pues una significación; nada es [nada hay] dentro de nuestro intuir o pensar; o, más bien, ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir y pensar que el puro ser. - Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es⁶³.

Y, para terminar, nos encontraríamos la dialéctica en base al devenir, el cual supondrá en Hegel la unidad del ser y la nada, expondrá que

el puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa. Lo que constituye la verdad no es ni el ser ni la nada, sino aquello que no traspasa, sino que ha traspasado, vale decir el ser [traspasado] en la nada y la nada [traspasada] en el ser. Pero al mismo tiempo la verdad no es su indistinción, sino el que *ellos no son lo mismo*, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un

⁶² HEGEL, G., *Ciencia de la lógica*, ed. Félix Duque, Abada editores, Madrid, 2011, p. 225.

⁶³ *Ibid.*, p. 226.

movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente⁶⁴.

De esta manera quedaría patentado, al menos en Hegel, esta nueva norma a seguir en la tradición de la filosofía en base a la inversión de la relación en torno al ser y la nada que había imperado en la tradición filosófica ortodoxa. Machado parece, así, un alumno aventajado del último gran idealista en la historia de la filosofía. Pero quizá, yendo un poco más allá que el propio filósofo de Stuttgart. En la primera concepción de esta relación entre el ser y la nada, la de Abel Martín, podríamos encontrar más ecos hegelianos que en la categorización, la de Juan de Mairena, que aquí nos ocupa. Juan de Mairena ya había superado el idealismo en que cual había quedado atrapado su maestro, de tal manera que también había superado cualquier idealismo pretérito, cualquier idealismo propio del siglo XIX. Juan de Mairena, un apócrifo más práctico que teórico, había superado *el problema del ser* en tanto que, como hemos evidenciado con anterioridad, sigue la teoría de que el ser *es* todo lo que se *aparece*. Sin embargo, aún le queda mucho camino por recorrer teniendo en cuenta que no se ha resuelto la gran problemática de la filosofía: la metafísica, donde estaría establecida la nada, «y le cuadra, en verdad, el nombre de metafísica: ciencia de lo que está más allá del ser, es decir, más allá de la física»⁶⁵.

A pesar de estas páginas queda todavía por decir que no sólo aparecen estas consideraciones en torno al ser y a la nada en el *Cancionero apócrifo* de Juan de Mairena antes citado. Sino que podemos encontrar varias referencias en la obra prosística machadiana *Juan de Mairena*. En el fragmento número seis⁶⁶, *Contra los contrarios*, del capítulo XVII versa sobre la Nada. La oposición Ser-Nada aparece aquí claramente marcada por un matiz, el de los contrarios. En el argumentario de Mairena la Nada no tiene contrario en ninguna parte y el ser carece de contrario, esto es, parte del principio de identidad para establecer cuáles serían los contrarios del ser y el papel que tiene el concepto de “Nada” con respecto al ser y al no-ser. En todo caso, siguiendo esta argumentación el contrario al ser sería el no-ser. Habría que ver en este caso si el no-ser y la Nada se identificarían La Nada tendría que comenzar a ser algo para poder llegar a considerarse como el contrario del ser.

⁶⁴ Ibid., p. 41. La cursiva pertenece a la edición.

⁶⁵ OCII, p. 708.

⁶⁶ JM, I, p. 163.

Continuando con la poesía introduce a su maestro Abel Martín. No lo hace tanto para referirse a una posible tesis sobre poética sino para sacar a la palestra algunos temas de la poesía de su maestro. Para Abel Martín el amor sólo puede comenzar en el recuerdo, paso previo del olvido. Pues si no se ha llegado a olvidar no se puede recordar correctamente. Establece el olvido como valor poético, pero también como uno de los puntos metafísicos de los siete reversos del ser, aspectos de la Nada o formas del gran Cero. Así que el olvido, que es un aspecto de la Nada, nace del amor. De modo, que el amor comienza verdaderamente como una parte de la Nada. El amor martiniano, que recordamos que es trágico, sólo se puede ver abocado a la Nada, esto puede llegar a ser así por dos motivos. El primero haría referencia a la ausencia, a ese amor que no se puede alcanzar por no estar, por no llegar a ser. La no-presencia de la amada no puede otra cosa que vacío: una Nada. De otro lado, nos encontramos con la Nada como olvido, pues éste, junto con el silencio, nos dará la muestra de muerte, la más radical Nada. Por ello, solo de este olvido se puede generar recuerdo, de la misma manera que el ser germina, en la teoría de Abel Martín gracias a la *presencia* de la Nada.

A continuación, pasa Mairena a justificarse en nombre de su maestro, Abel Martín, por lo que va a exponer. Esto lo hace, por cierto, con bastante frecuencia ya que siendo el pensamiento maireniano fragmentario y escéptico, siempre que va a presentar una hipótesis más segura y/o profunda de lo acostumbrado en Mairena lo hace en nombre de su maestro. Lo que nos va a comenzar mostrando Mairena es la que él considera que fue la verdadera filosofía a la que se dedicaba su maestro: la meditación sobre lo poético. A raíz de esto veremos una reflexión, en Abel Martín, aunque en boca de Juan de Mairena, que aúna la filosofía con la poesía. Ésta, por un lado, es una realidad absoluta, pues es vital, experiencial e intuitiva; nada que ver con ningún tipo de carga teórica que pueda ser dependiente de un razonar a la postre traicionero. El poeta, concluye Mairena, cree haber estado pensando todo el tiempo sobre la nada, que es el mirar del mirar mismo, una evidencia, que termina siendo el gran acto creador. Un acto negativo donde se descubre la nada de la cual parte lo demás⁶⁷.

En otro momento continúa la exposición de las meditaciones sobre la poética que tenía Abel Martín. En este caso, y como veremos más adelante, va a estar estrechamente relacionada la meditación poética con el tema de la nada. Comienza reflexionando acerca del pensamiento

⁶⁷ Como ya vimos en el apartado esta misma investigación al respecto de la nada en Abel Martín.

tradicional occidental, el cual siempre ha tendido hacia las verdades unitarias, universales y absolutas dejando de lado para ello todo lo aparential. Dicho de otro modo: el pensamiento homogeneizador ha sido el triunfal en todas las épocas de la historia desde el tándem Parménides-Platón.

En el poeta las cosas no se producen de la misma manera pues un verdadero poeta –el cual sería la persona que sigue las meditaciones sobre poética de Martín- está más apegado a sus propias vivencias e intuiciones, alejado de grandes conceptos, como vimos en el capítulo anterior. Para el poeta el ser de lo poético es su zona de confort, mientras este ser esté no habrá problemas para el poeta. Sin embargo, no todo va a ser tan sencillo en el meditar del poeta, pues se va a topar con la nada. En la nada no existe el ser poético, de hecho, la única existencia que nos encontramos en la nada es la nada misma. Esta nada, además de estar sólo ella misma, crea una angustia en el poeta. Le causa una doble sensación que la hace atractiva y repulsiva al mismo tiempo, pues es un acto intelectual de admiración al tiempo que es la gran causa de la extrañeza en la reflexión del poeta.

Aquí puede verse como el tema de la Nada entra en relación muy pronto en este comentario; en primer lugar, porque la relación de ésta con el ser me parece uno de los puntos clave dentro de la filosofía de Machado. Además, ya hicimos una relación de algunos problemas de la filosofía relacionándolos con la poesía. En el caso concreto al que me estoy refiriendo, el de la Nada, se mostraba con anterioridad cuando Machado dirigía las consecuencias de su pensamiento hacia los sujetos; consideraba que en un momento dado los filósofos revertirían en poetas y éstos, a su vez, en aquéllos. Nos habla Mairena sobre el Caos al tiempo que nos remite a un poema de su maestro sobre el tema. En este poema filosófico de Abel Martín nos encontramos con una concepción de Génesis algo distinta a como nos lo presenta la Biblia, por lo que podemos decir que se trata de un *Génesis apócrifo*. En tal nacimiento del mundo nos vuelve a remitir a su teoría sobre la gran creación de Dios, a diferencia del Génesis aquí se nos muestra como Dios creó la Nada.

Terminaremos este comentario sobre la Nada hablando sobre la objetividad relacionada con el criterio de verdad. Contrario a la idea de que cada uno, por su cuenta e intelecto, puede llegar a alcanzar una verdad absoluta, Mairena nos muestra que sí es posible concluir una verdad que tenga carácter de objetividad para todos. Esta idea, más bien, esta verdad es la Nada. La Nada se nos presentaría, dentro de una metafísica existencialista, como una verdad objetiva y

universal. La Nada, como ya sabemos, es la genuina creación divina. A raíz de ella –por la germinación del Ser en ella- todo se crea, al mismo tiempo que todo retorna a ella cuando un Ser Existente deja de ser. De modo que, *mutatis mutandi*, podríamos establecer una relación – que sirva más de ejemplificación aclaratoria que de certeza análoga- entre la Nada, de la cual todo parte y todo vuelve a revertir, con el concepto cíclico del tiempo en la Grecia clásica.

6.3 Ética en Juan de Mairena

Introducimos ahora la ética que podemos encontrar con respecto a Juan de Mairena. Sobre este punto estimo oportuno una doble precisión. La primera de ellas es sobre el por qué realizar un capítulo aparte. El motivo se debe a la otra parte de la doble precisión antes anunciada. Es debido a que no solamente vamos a tratar al respecto de la ética lo expuesto por Juan de Mairena, sino que también vamos a rastrear la relación que guarda con los propios escritos del apocrifador Antonio Machado. Como en este aspecto seguiremos una de la faceta de la lógica machadiana, ir de lo uno a lo otro, he considerado, para mayor claridad, realizar un capítulo individual.

Vamos a mostrar la relevancia que adquiere el prójimo en este autor (apócrifo), pues me parece una de las mejores formas de poder llegar a comprender la profundidad y el alcance de toda la reflexión ulterior que plantea. “Nadie es más que nadie”, este va a ser el lema fundamental y fundante sobre esta cuestión. Sentencia que se puede relacionar con la categorización del prójimo de M. Scheler: «el prójimo es, en cuanto ser humano, en cuanto ser vivo, igual en valor a ti; el prójimo existe verdadera y auténticamente como tú; valor ajeno es igual a valor propio»⁶⁸.

Para el filósofo sevillano la condición intrínseca del hombre, del *ser* hombre es igual para todos. Él es consciente de que en determinadas circunstancias unas personas pueden encontrarse por delante de otras. Esto es debido a que, según Juan de Mairena, «a nadie le es dado aventajarse a todos sino en circunstancias muy limitadas de lugar y tiempo»⁶⁹; sin embargo, como se aprecia, sería algo tan residual, tan anecdótico que no tendría que considerarse como una tónica general, ni a nivel práctico ni a nivel teórico, sino más bien como una circunstancia

⁶⁸ SCHELER, M., *Esencias y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 104.

⁶⁹ JM, I, p. 345.

contingente y asilada. Lo que quedará intacto, fuera de toda duda, es la carga ontológica del ser humano, siendo esto lo importante. Pues nadie puede llegar a ser más que nadie en tanto en cuanto todas las personas somos ontológicamente iguales: *ser* humano. Existe un dicho popular que nos dice que la muerte iguala tanto a ricos como a pobres. Machado da un paso más allá en el más acá, situando en la vida la igualdad de los hombres, igualdad inapelable debido a su condición ontológica. Esta carga ontológica, por otro lado, se nos mostrará en la finitud y en la temporalidad característica de este *ser* humano. Importante tener en cuenta que la máxima expresión ética, al menos como un inicio, lo encontramos debido a la desesperación que produce en los ínferos de cualquier hombre saberse sometido a esta condición. Pero este ser humano no está solo en el mundo. Juan de Mairena había abandonado el solipsismo teórico de su maestro y, ahora, le otorga toda la veracidad práctica al *otro*, al prójimo. Debido a esto nos encontraremos a lo largo de este capítulo una síntesis ética entre Sócrates y Cristo, una ética dialogante.

6.3.1 A la ética por la estética

Este enunciado no es una mera pose del autor, sino que se trata es de una actitud esencial; de un posicionamiento vital, si se prefiere. «A la ética por la estética»⁷⁰ es una afirmación proferida por el propio Juan de Mairena. Con esta propuesta Antonio Machado pone de manifiesto que toda corriente artística, sea la que sea, tiene un marcado carácter humano. Pero no solo es esto lo que nos muestra, sino que podemos realizar una asimilación ética de la estética. Esto es, toda creación estética tiene que estar, de una u otra manera, conectada con una escala de valores, con alguna consideración ética.

Aquí convendría no perder de vista lo expuesto en el capítulo referente a la estética, donde nos encontramos lo que Antonio Machado considera en lo respecto a esta. A modo de síntesis podemos reunir la fundamentación estética bajo el concepto de sentimentalidad. Por considerar la sentimentalidad algo más propio de los postulados y alcances estéticos que aquello que es tocante a la sensibilidad. Esta sentimentalidad, si se entiende bajo el ámbito de la ética, va a atender a una doble vertiente: una interior, que hará referencia a una posición individual; y, otra, que se encuentra referida al prójimo. Antes de continuar considero de importancia establecer dónde va a situar el pensador sevillano el origen de la ética. El camino para llegar a ella es la

⁷⁰ JM, I, p. 107.

estética, la sentimentalidad. Teniendo esto presente empezaremos por la primera de las variantes postuladas más arriba, la de corte introspectivo. En el caso de uno mismo, de sí mismo como un yo, esta sentimentalidad va a hacer referencia al propio sujeto como ser finito, como ser consciente de su muerte. Este conocimiento de la propia muerte, que tiene como sustento el conocimiento intrínseco del que se sabe finito en el tiempo, dará lugar al descontento, siendo este «la única base de nuestra ética»⁷¹. Esto no debería de llevarnos a equívocos y plantear la ética machadiana como un alegato donde la voz principal sea un canto a la desesperanza. Nada más lejos de la realidad. El descontento hay que entenderlo dentro de los parámetros de un posicionamiento vital. Machado nos dará algunas muestras de en qué va a consistir este descontento, esta insatisfacción. Una de estas muestras es sabernos finitos, tener conocimiento de la muerte⁷².

El filósofo sevillano planteará una cuestión que, aunque no sea en su plenitud original, sí nos dará un nuevo enfoque. Las cuestiones relativas en torno a la muerte han ido apareciendo, aunque ni abordada ni tratada de manera profusa, a lo largo de la historia. Sin embargo, Machado va a considerar que «pocos la miran de frente». Mención especial le merecen los filósofos, pues estos «suelen mirarla de soslayo, cuando no esquivarla»⁷³. Pero no solo el hecho de saber que en cualquier momento moriremos es lo causante de esta insatisfacción. Machado, de nuevo por boca de Juan de Mairena, nos deja otro motivo con el cuál poder entender de dónde viene este descontento que aquí se está exponiendo. De igual modo que antes hemos remitido a la estética, ahora deberíamos retrotraernos a otra teoría, en este caso de Abel Martín, maestro de Mairena: la heterogeneidad del ser.

En el capítulo dedicado a Abel Martín pudimos ver la relación existente entre el eros trágico, la heterogeneidad del ser y el origen del conocimiento, así como la imposibilidad de saciar el ansia de otredad que experimenta el uno, el yo. En lo tocante a la ética, en Juan de Mairena, la heterogeneidad del ser va a hacer referencia a uno mismo. Aunque no se explicita dicha heterogeneidad es, sin duda, el pensamiento que se encuentra latente. Don Antonio Machado, de nuevo por boca de su apócrifo, nos pone sobre aviso al respecto del orgullo modesto, ya que, en su opinión

poca cosa es el hombre y, sin embargo, mirad vosotros si encontráis algo que sea más que el hombre, algo, sobre todo, que aspire como el hombre a ser más de lo que

⁷¹ JM, II, p. 110.

⁷² JM, II, p. 110.

⁷³ JM, II, p. 110.

es. Del ser saben todos los seres, hombres y lagartijas; del *deber ser* lo que no se es solo tratan los hombres...⁷⁴.

Esta cuestión la considero de suprema importancia. Pues es un punto fundamental en el pensamiento ético machadiano. La insatisfacción, en este sentido, está referida a la importancia que tiene el hombre de trascenderse a sí mismo, de desear ser otro; pero otro que uno mismo. Es decir, no se trata de ser otra persona que no se sea uno mismo, sino que la importancia radica en el hecho del perfeccionamiento de uno mismo, un perfeccionamiento que está fundamentado en la ética: en ese *deber ser*. Sobre esto nos indica Juan de Mairena, haciendo referencia a Abel Martín que

el hombre es el único animal que quiere salvarse, sin confiar por ello en el curso de la Naturaleza. Todas las potencias de su espíritu tienden a ello, se enderezan a este fin. El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofística lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada como autosuficiente, sino como nostalgia de lo otro, paciente de una incurable alteridad⁷⁵.

Para dar a entender esta diferencia zoológica entre el hombre y otros animales recurre a la concepción propia de cada ser, donde nosotros, los seres humanos, tendemos siempre a esta última concepción del *deber ser*, la de nuestra heterogeneidad con respecto a nuestro propio ser. En el ser humano habita

una esencial disconformidad consigo mismo que lo impulse a desear ser otro que es, de acuerdo con el hombre, aspire a mejorar la condición de su propia vida [...] Reparad en que, como decía mi maestro, sólo el pensamiento del hombre, a juzgar por su propia conducta, ha alcanzado esa categoría supra-lógica del deber ser o *tener que ser lo que no se es*⁷⁶.

Este *deber ser* se encuentra orientado a eso mismo, a un continuo perfeccionamiento o pulimento de lo que uno es, no quedarse estancado ir en continuo movimiento, en un devenir basado en un comportamiento vital, en un comportamiento eminentemente ético. Sin embargo, y, como se irá demostrando conforme avance el desarrollo de este capítulo en su plenitud, «no es, pues, la metafísica la que construye una ética, sino inversamente, el postulado metafísico

⁷⁴ JM, II, p. 110. Tanto la cursiva como los puntos suspensivos son del propio autor.

⁷⁵ JM, I, p. 323.

⁷⁶ JM, I, pp. 323-324. La cursiva es de la edición.

machadiano depende de una creencia cordial»⁷⁷.

La consideración de este *deber ser*, en y como base de la ética, nos transporta hacia postulados de una ética normativa y, ésta, a su vez, nos hace volver la mirada hacia Kant. El pensador alemán, al que ya hemos aludido en más de una ocasión, es una de las lecturas recurrentes de Antonio Machado y eso, quiérase o no, se nota en esta propuesta ética. Para Machado «Kant significa, por otra parte, lo incondicionado de la norma moral, y esta idea libera a Machado de la versión pragmática/utilitarista del problema de la cultura burguesa»⁷⁸. La burguesía es la que va a encarnar el espíritu del “señoritismo”, la cual tendrá una ética utilitarista tan denostada por el pensador sevillano. Para él sería inaceptable una

concepción pragmatista de la conciencia como actividad utilitaria, que elige cuanto a la vida le interesa, y el mundo externo como producto de selección. Porque el acto de elegir supone una previa conciencia de lo que se toma y de lo que se deja. La conciencia como criba o cenaguero de lo real, es la más zurda y zapatera de todas las concepciones de la conciencia⁷⁹.

Mas esta crítica no termina aquí, pues además la considera como «una actividad privada, de puro utilitaria y egoísta»⁸⁰. Propuesta que se encuentra en las antípodas de su concepción sobre el pueblo, posicionándose aquella propuesta mucho más cercana al elitismo. También se puede ver esta postura a favor de la norma moral en el comentario que Machado hace a las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset. En dicho comentario menciona a la moral utilitaria, a la cual sitúa su origen en el mundo anglosajón, y, de tal manera, la introduce como una característica de los ingleses en cuanto a su deferencia por el entendimiento exclusivamente utilitario de la moral. A continuación, nos indicará Machado que «para Ortega y Gasset, como para todos cuentos tenemos un fondo de educación kantiana, la idea de utilidad y de moral son perfectamente antagónicas»⁸¹. Mas todavía, continúa, estableciendo una delimitación para un esbozo de definición de moral, ya que ésta «es para nosotros aquel conjunto de victorias que a lo largo del tiempo ha obtenido el hombre sobre la utilidad, es decir, sobre lo inmediato e incompleto, sobre todo aquello que tiende a desuniversalizarnos o desintegrarnos de nuestro propio universo»⁸².

⁷⁷ CERZEZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 233.

⁷⁸ Ibid., p. 290.

⁷⁹ JM, I, pp. 196-197.

⁸⁰ JM, I, p. 275.

⁸¹ OC, III, p. 1563.

⁸² OC, III, p. 1563.

La tendencia ética a evitar, como ha quedado comprobado, es la de la concepción utilitarista. No solo hay que evitar esta concepción por la confusión al transformar, cuando no directamente eliminar la división, la categorización entre fines y medios, perdiendo tanto la ética como el hombre su dimensión, dignidad y orientación. Si no, y acaso esto puede ser de un grado capital, por la huida que pretende Machado del solipsismo. El utilitarismo, como ha quedado expuesto, tiene como una característica indisociable el individualismo, lo que nos remite a una la teoría de la mónada cerrada y autosuficiente, la cual jamás tendrá espacio, ni tan siquiera como un postulado, para el prójimo. De aquí entresaca Machado la necesidad de postular una nueva propuesta ética que se aleja de la concepción moral imperante. Lo que está en juego es si es posible una nueva forma de entendimiento, una nueva forma de proceder, para abandonar tanto el solipsismo como su posición ética fetiche: el utilitarismo. Para ello Machado realiza una locución brillante donde parte de la mónada aislada para ofrecerle una nueva posición, una nueva realidad, donde aquella ya no se encuentre, o deje de poder entenderse como solitaria, abriéndole una posibilidad de comunicabilidad con el prójimo. Lo hace partiendo de la idea de que «la concepción del alma humana como entelequia o como mónada cerrada y autosuficiente, ese fruto maduro y tardía de la sofística griega, y la fe solipsista que la acompaña, se encontrarán un día en pugna con la terrible revelación del Cristo:

el alma del hombre no es una entelequia, porque su fin, su telos, no está en sí misma. Su origen, tampoco. Como mónada filial y fraterna se nos muestra en intuición compleja el yo cristiano, incapaz de bastarse a sí mismo, de encerrarse en sí mismo, rico de alteridad absoluta; como revelación muy honda de la incurable «otredad de lo uno», o, según expresión de mi maestro, «de la esencial heterogeneidad del ser»⁸³.

El giro que da paso entre una mónada solitaria y una mónada filiar acontece con la revelación del Cristo. Mejor sería decir que la figura de éste será la que le proporcionará el sustento necesario para establecer un vínculo, un lazo que se nos revela con una antigüedad y calado suficiente en occidente, entre todas aquellas mónadas que, de manera puramente lógica, no tienen otra opción que morar en el solipsismo. Esta nueva concepción monadológica que nos presenta Machado lleva aparejada otra característica: la mónada ahora es fraternal. Terminología esta última a la que se puede llegar, al menos, por dos vías. La primera de ellas es la teológica. Esta vía podría, quizá, parecer la más afín a este postulado pues, al fin y al cabo, la referencia a el Cristo es lo suficientemente clara como para tratarla como un simple sesgo de

⁸³ JM, I, pp. 288-289.

la teoría ética. Tal vez, y como se vio en el apartado referido a Abel Martín sobre la otredad, en su teoría del *eros trágico*, al ser las mónadas los instrumentos lógicos del pensamiento insuficientes para dar cuenta del prójimo, Machado tuvo que recurrir a otra fuente. En la religión cristiana, todos somos hijos de la misma entidad espiritual, por lo que esta característica extrínseca a nosotros mismos nos iguala como hermandad, como fraternidad.

La segunda de las vías que podemos apreciar, aunque más dependiente del léxico, es una vía secular. Pues esto va directamente referido a que hermano puede entenderse como una relación de semejanza, en este caso una semejanza de mónadas. De este modo, cualquiera de las dos vías que utilicemos, nos encontramos ante la perspectiva de una igualdad. Igualdad que se vio en su máxima exposición en Juan de Mairena cuando este declama aquello de «*nadie es más que nadie*»⁸⁴. Esta máxima, unida a lo anteriormente expuesto, se nos revela como una suerte de integración igualitaria de todos los seres humanos en un mismo plano ontológico. Con todo ello se trata de llegar a una universalidad y plenitud de todos los hombres, en terminología machadiana: llegar a una conciencia universal.

Este recurso alógico que acabamos de ver no debemos de considerarlo como una respuesta a la incapacidad lógica de satisfacer el problema del prójimo. No se trata, en caso alguno, de un exabrupto sacado de una imagería tardía, sino que ya lo encontramos en una misiva dirigida a su *maestro* Unamuno, fechada en Baeza en enero de 1918. En dicha carta Machado ya saca a relucir los “universales del corazón”, enfrentándolos a los “universales de la razón”. Sobre estos universales advierte en tono interrogativo que

entonces, ¿a qué vino Cristo al mundo? Él nos reveló los universales que no son de naturaleza lógica, los nuevos caminos de corazón a corazón por donde se marcha tan seguro como de un sentimiento a otro, y la verdadera realidad de las ideas, su contenido cordial, su vitalidad⁸⁵.

Pero esto no es la única parte de la carta a la que hace referencia Antonio Machado a la relación que él establece entre el Cristo y una concepción particular de comunión monadológica. Esta relación la establece como algo anterior al enunciado del nuevo universal, en él establece que

mi hermano no es creación mía ni trozo alguno de mí mismo; para amarlo he de poner mi amor en él y no en mí; él es igual a mí, pero es otro que yo, la semejanza

⁸⁴ JM I, p. 345.

⁸⁵ PDD, p. 427.

no proviene de nosotros sino del padre que nos engendró. Yo no tengo derecho a convertir a mi prójimo en un espejo para verme y adorarme a mí mismo, este narcisismo es anticristiano; mi hermano es un espejo, es una realidad tan plena como la mía, pero que no soy yo y a la cual debo amar con olvido de mí mismo⁸⁶.

De lo expuesto, considero que se pueden sacar, al menos, tres consideraciones relevantes. La primera de ellas vendría remitida directamente al 'yo'. Al 'yo' que se proyecta desde sí mismo. A un 'yo' puramente idealista. Es a esta concepción del 'yo' a la que se refiere cuando anuncia que el *otro*, de manera inviable, puede proceder de uno mismo. Si el *otro*, el 'tú', procediera del 'yo', es evidente que no podría ser más que una proyección del 'yo'. Ardua tarea sería por lo tanto la identificación de otra cosa que no fuera un yo mismo. Si esto se diera así deberíamos de admitir la imposibilidad de la otredad, el impedimento teórico para salir del subjetivismo exacerbado que nos lleva al solipsismo. Mas aún, al advertirnos esto también se nos presenta que el *otro* pueda, no ya ser una creación mía, sino una parte de mí, como una suerte de panteísmo intersubjetivo. Esto nos podría llevar a la cuestión de que el conocimiento del *otro*, del 'tú', dependería de un análisis introspectivo de uno mismo. Si el *otro* depende directamente de mí, conociendo mi conciencia podría, de hecho, no sería algo condicional sino un hecho, conocer al *otro* en tanto en cuanto no sería más que yo mismo.

La segunda consecuencia que podemos extraer de la cita anterior viene referida a aquello que anunciamos más arriba a propósito de la significación, o significaciones, a que el término fraternal hacía referencia. Una de ellas, como recordamos, era una vía teológica. Vía esta que coge más peso si la relacionamos de manera directa con la cita más reciente. De tal manera que el garante de la existencia del prójimo, así como la igualdad que acontece entre ellos -lo que podemos entender como igualdad ontológica-, es Dios, como Padre común a todos nosotros.

La tercera y última consideración que aquí traigo me parece la más interesante por cuanto supone una apertura teórica. Esta última es la que hace referencia al prójimo como espejo de uno mismo, así como la relación establecida entre narcisismo y el anticristianismo.

Consideración esta última que, aunque aparezca arriba como una apreciación, tiene un recorrido bastante más amplio de lo que en una primera lectura podría parecer. Será en el término narcisismo donde comience desarrollando la amplitud de la teoría. El narcisismo no será otra cosa que una de las caras, a pesar de que también se podría interpretar como característica, que tenga el subjetivismo. Poquísimas cosas nos recordaran tanto al amor propio

⁸⁶ Ibid., p. 427.

y ensimismación con uno mismo como el mito de Narciso, donde un sujeto se enamora perdidamente de su propia imagen llevándolo a trágico final. Igual de trágico, al menos, le parecería a Machado la exacerbación subjetivista. Mas no solo por este motivo considero relevante dicho término, sino porque «la desintegración del yo es la última consecuencia de la afirmación exclusiva del sujeto individual. Este termina por convertirse en sus propias imágenes, en sus propios espejos. La desintegración narcisista del yo es, a su vez, la expresión poética de la crisis de la concepción burguesa»⁸⁷. La caída del narcisismo, caída que viene provocada por el intento excesivo de centrarse en sí mismo, tiene una vertiente estética, la cual lleva emparejada otra cuestión ética. Pues ahora, y siendo el narcisismo la excusa ideal para adentrarnos en ello, tocará hacer mención de todo lo que se ha ido vislumbrando a lo largo de estas páginas. Esto supondrá una tensión que podemos ver entre el individuo, el cual así podemos entenderlo como mónada solitaria y, el resto de individuos, que tendremos que extender más allá de un único prójimo y tratarlo(s) como colectividad, como una sociedad.

Si comenzamos con la primera parte del binomio (individuo/colectivo) nos encontramos con un sujeto solitario, autosuficiente e individualista. Este espíritu, como bien se ha señalado va a corresponder al del señorito. El señorito, aunque ha Machado le guste hablar de “señoritismo”, va a ser el que va a encarnar el espíritu burgués. Un espíritu en decadencia, un espíritu de moral caduca pues solo va a representarse a sí mismo. «La alusión al señoritismo y a la figura del señorito es frecuente en la obra de don Antonio y siempre con la intención crítica y con sentido contrario al que le da Ortega y Gasset cuando habla del hombre-masa como «señorito satisfecho»»⁸⁸. Si José Ortega y Gasset va a considerar a la masa como vulgar, como pagada de sí misma y como un colectivo capaz de pedir cuantos derechos considere suyos sin tener presente la obligación de deber alguno, en Antonio Machado encontramos una permutación de esta concepción.

El pensador sevillano va a equiparar el espíritu burgués del señorito con el elitismo. «La verdad es que, como decía Juan de Mairena, no hay señoritos, sino más bien «señoritismo», una forma entre varias, de hombría degradada, un estilo peculiar de no ser hombre, que puede observarse a veces en individuos de diversas clases sociales»⁸⁹. No considero oportuno seguir profundizando en este aspecto pues ya existe un epígrafe entero dedicado a la concepción que Machado tenía sobre la sociedad y conceptos tales como el de *élite*, *masa* o *aristocracia*. Tan

⁸⁷ ZARAGOZA SUCH, F., *Lectura ética de Antonio Machado*, Editora Región de Murcia, 1982, p. 257.

⁸⁸ MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J., *Antonio Machado un pensador poético*, op., cit., p. 121.

⁸⁹ JM, II, p. 59.

solo ha sido traído a colación para dar paso a la otra parte del binomio: la sociedad, el colectivo. A este respecto habría que advertir que «la perspectiva desde la que enjuicia Machado la estética subjetivista reside en la confrontación de su experiencia con una concepción del mundo en crisis, la concepción burguesa, y con el alborar -o el renacer- de una concepción humanista, socialista, cristiana, fundada en la comunicabilidad racional y en la fraternidad cordial»⁹⁰.

Esta comunicabilidad es importante al ser la relación que encontramos entre la ética y la estética. Aunque más que la comunicabilidad será la ausencia de la misma la que será la decisiva. Comunicabilidad que la podemos interpretar en dos corrientes distintas. Una de ellas será el asunto que circunde el epígrafe siguiente: el diálogo. La otra vertiente, la que aquí trataremos de argumentar, tendrá como base la poesía como método irrenunciable de comunicabilidad.

Esta idea de la comunicación y del diálogo llevaba en el magín de Machado bastante tiempo. Pero la relevancia radica en que, en su primera obra poética, de corte simbolista, la ausencia de comunicabilidad era la nota dominante en su estética. Nota estética que cambió en su segunda obra poética, *Campos de Castilla*, donde lo objetivo-genérico se impone a lo subjetivo-individual. En el prólogo a este último libro, fechado en la misma fecha que el anterior (1917), el propio autor nos indica que en la salida de la obra *Campos de Castilla* (1912), «ya era, además, muy otra mi ideología»⁹¹.

Lo relevante aparece casi al final de este prólogo, cuando en una confesión de índole geneática compositiva, profiere: «mis romances no emanan de las heroicas gestas, sino del pueblo que las compuso y de la tierra donde se cantaron; mis romances miran a lo elemental humano»⁹². Sobre esto mismo responde Antonio Machado en una encuesta organizada por Cipriano Rivas Cherif. En dicha encuesta responde sobre su próximo libro⁹³ que «será, en gran parte, de coplas que no pretenden imitar la manera popular [...], sino coplas donde se contiene cuánto hay de mí en común con el alma que canta piensa el pueblo»⁹⁴.

La realidad estética de la comunicabilidad, como acabamos de ver, ha cambiado en la mente del pensador español. De un monólogo como mónada solitaria a una mónada social y poética donde, según propia confesión, no hace más que recoger aquello que es lo propio del

⁹⁰ ZARAGOZA SUCH, F., *Lectura ética de Antonio Machado*, Editora Región de Murcia, 1982, p. 257.

⁹¹ OC, III, 1593.

⁹² OC, III, 1594.

⁹³ La publicación de la encuesta está fechada en 1920, por lo que la siguiente obra original en salir de Antonio Machado sería *Nuevas Canciones*.

⁹⁴ OC, III, p. 1616.

pueblo. Lo que a este le pertenece, tanto en origen como en esencia. Este cambio estético va a suponer un cambio histórico, entendido este como un cambio de sentimentalidad. Una transición que dará paso a un sentimiento de colectividad -esto que recoge poéticamente Machado del pueblo-, desde una posición simbólica e individualista. La mejor manera de representar este cambio poético, que recoja la nueva sentimentalidad, será recogida en las páginas donde aparece un nuevo sentir poético puesto en boca de Jorge Meneses. Un apócrifo de un apócrifo o un apócrifo de segundo grado, ya que este Jorge Meneses es un apócrifo que nace de la creación de Juan de Mairena, apócrifo por excelencia de Antonio Machado.

La tensión antes mentada entre el individuo y la sociedad será lo que encontramos en la propuesta de una *Máquina de trovar*, inventada, según parece, por este apócrifo maireniano. El telón de fondo que tendremos será la crisis poética heredada, es decir, la que es propia del romanticismo, donde tan solo están en juego el pulso sentimental individual. Sobre esta lírica, a la que califica de moderna, como contraposición a una lírica que será la del porvenir, acentúa que «es acaso un lujo [...] del individualismo burgués, basado en la propiedad privada»⁹⁵. Como ya se ha ido repitiendo en varias ocasiones el subjetivismo y la lírica aún todavía de su tiempo -moderna-, van de la mano; con la consiguiente relación basada en que tal tipo de lírica se encuentra emparentada con el sentimiento burgués, con el espíritu de “señoritismo”. Este tipo de lírica «es casi un insulto a la afonía cordial de la masa»⁹⁶. Continúa, como queriendo desprenderse de todo aquello que todavía queda de lírica moderna, con el cambio que ya, al menos para él ya es un hecho, comienza a vislumbrarse. Para él el procedimiento de creación lírica, que es un tipo de estética, un tipo de sentimentalidad, debe de requerir que «todo sentimiento se orient[e] hacia valores universales, o que pretender serlo»⁹⁷. Esto tiene que ser así por el motivo de que «cuando el sentimiento acorta su radio y no trasciende del yo aislado, acotado, vedado al prójimo, acaba por empobrecerse»⁹⁸. Esto, por el momento, es solo el marco histórico y teórico que se comienza a exponer al inicio de la conversación mantenida entre Juan de Mairena y Jorge Meneses. El empobrecimiento de la lírica vendría como consecuencia del sentimiento, de la ausencia de éste, pues «no hay sentimiento verdadero sin empatía [...]. Un corazón solitario [...] no es un corazón; porque nadie siente si no es capaz de sentir con otro»⁹⁹.

En este diálogo el prójimo, así como el sentimiento que trasciende hacia él, será la

⁹⁵ OC, II, p. 709.

⁹⁶ OC, II, p. 709.

⁹⁷ OC, II, p. 709.

⁹⁸ OC, II, p. 709.

⁹⁹ OC, II, pp. 709-710.

fundamentación para dar paso a una nueva lírica. El conocimiento de la imposibilidad de seguir por la senda individualista, no puede hacer más que lastrar a la lírica, en palabras del propio Antonio Machado: seguir manteniendo este tipo de lírica no haría más que empobrecerla, empequeñecerla. Llegando, incluso, a resquebrajar todos los cimientos de la lírica y consiguiendo terminar con ella. Pues una lírica, una sentimentalidad, que sea absolutamente incomunicable no merecería, bajo el parecer del sevillano, dicha catalogación. Antonio Machado, por boca de J. Meneses, realiza una labor profética al advertir la existencia de «una crisis sentimental que afectará a la lírica», el motivo que le otorga a esta crisis es con-sabido, así como el actor principal de dicha culpabilidad: el poeta, Pues este «pretende cantarse a sí mismo, porque no encuentra temas de comunión cordial, de verdadero sentimiento»¹⁰⁰.

El problema resulta de importancia para Machado. Las consideraciones, así como las consecuencias y sus posibles soluciones son uno de los temas centrales no solo en esta relación estética-ética que ahora estamos planteando, sino que salpica en prácticamente la totalidad de sus teorías. La relación se establece más clara al considerar, junto a Jorge Meneses, que todo aquello que no es comunicable, o aquello que tiende poco a poco a no serlo -como en el caso presente la lírica-, terminaría «por no ser nada. Una nueva poesía supone una nueva sentimentalidad, y ésta, a su vez, nuevos valores»¹⁰¹. Es en este preciso momento donde hará su aparición la ya anunciada *Máquina de trovar* proyectada por el apócrifo de segundo orden, o grado. Sin embargo, y esto me parece adecuado puntualizarlo, no se trata de una “máquina” definitiva. No lo es no por no estar terminada o porque necesite algunos aspectos a retocar. No lo es en el sentido de finalidad, la proyección de la “máquina” se hace en el contexto de una transición, como un paso. Lo que esta “máquina” hará será intentar paliar las deficiencias de la lírica moderna, pero tan solo mientras no lleguen esos nuevos valores tan reclamados por Machado, los cuales, por ende, traerán una nueva lírica, una lírica cordial que sea capaz de comulgar con una sentimentalidad genérica, y no tan solo, con una sentimentalidad individual.

Al menos esto mismo es lo que podemos concluir de esta “máquina”, modesta en opinión de su creador y que de ninguna manera «pretende sustituir ni suplantar al poeta (aunque con ventaja suplir al maestro de retórica), sino registrar de una manera objetiva el estado emotivo, sentimental, de un grupo humano»¹⁰². Ante esta original propuesta de Meneses, Juan de Mairena, sorprendido y desconcertado ante tan artefacto, le interroga sobre el modo de este

¹⁰⁰ OC, II, p. 710.

¹⁰¹ OC, II, p. 710.

¹⁰² OC, II, p. 711.

registro de sentimentalidad, llegándole a decir si este registro es de corte cuantitativo. Meneses, como no puede ser de otra manera, le responde de manera negativa, pues no se trata de un registro en cifras, «sino que nos da su expresión [de la sentimentalidad colectiva] objetiva, completamente desindividualizada»¹⁰³. El mecanismo propio de esta *Máquina de trovar* no es de nuestro interés para este apartado. La relevancia, como se ha habré podido apreciar, radica en el hecho de una comunión entre la estética y la ética, donde una nueva lírica, alejada del predominio subjetivista, lleva aparejada una nueva sentimentalidad, unos valores nuevos. Estos valores deberán acoger en su seno una sentimentalidad mucho más abierta, integradora y aperturista hacia el prójimo. El cambio de sentimentalidad será tal cuando se pase del interés de unos valores netamente individuales al interés de lo genérico, que sea causa de reflexión de una sentimentalidad que no sea la exclusivamente individual.

La poesía, que según hemos visto tiene que tomarle el pulso al sentir genérico, tiene que provenir, entonces, del pueblo. ¿Cómo considera, entonces, Antonio Machado que esto debe de hacerse? La respuesta, la encontraremos en una concepción donde combinará distintos aspectos. Para él una posible solución la encontraríamos en un arte proletario. Para él «todo arte verdadero será arte proletario. Quiero decir que todo arte trabaja siempre para la prole de Adán. Lo difícil será crear un arte para señoritos, que no ha existido jamás»¹⁰⁴.

A pesar de las connotaciones políticas que esta terminología pueda llegar a tener, no quiere expresar más que aquello que previamente hemos anunciado. Un arte, una lírica, que emane y vuelva posteriormente al pueblo. No habría mucho más que añadir a esta máxima maireniana: «la verdadera poesía la hace el pueblo»¹⁰⁵. Ésta, por lo tanto, tendría que ser la auténtica vocación y fuente de inspiración del poeta: el pueblo. Al menos para Machado este parecía ser la ocupación inevitable del auténtico escritor. Lo importante sería devolverle al pueblo tanto como él nos ha dado, de ahí la reiteración y deseo de escribir para él:

deseoso de escribir para el pueblo, aprendí de él cuanto pudo [...]. Escribir para el pueblo es llamarse Cervantes en España; Shakespeare, en Inglaterra; Tolstoi, en Rusia. Es el milagro de los genios de la palabra. Por eso yo no he pasado de folklorista, aprendiz, a mi modo, de saber popular. Siempre que advirtáis un tono seguro en mis palabras, pensad que estoy enseñando algo que creo haber aprendido

¹⁰³ OC, II, p. 711.

¹⁰⁴ JM, II, p. 15.

¹⁰⁵ JM, I, p. 355.

del pueblo¹⁰⁶.

A pesar de todo lo expuesto hasta ahora no podemos más que advertir una constitución ética que será la clave para toda posterior consideración, tanto teórica como práctica. Del mismo modo la relevancia del pueblo es sumamente capital. Pues en la consideración que tendrá Antonio Machado del pueblo (estética) entresacará el valor y el alcance del prójimo, así como las relaciones que se han de mantener de manera intersubjetiva (ética). Teniendo en consideración que éstas relaciones se encuentran basadas en el abandono de las expresiones subjetivistas y adoptando por otro modo: el diálogo. Por todo ello

para Machado-Mairena la poesía más grande es aquella que resulta la expresión de un pueblo. Lo que a partir de su experiencia y de su confrontación ideológica valora Machado es, sobre todo, el sentido de la fraternidad humana [...]. Sólo el pueblo es capaz de autentificar aquel sentido que, por lo demás, es un valor ético sustentado en la creencia de la igualdad esencial entre los hombres y en el poder universalmente comunicativo de la razón¹⁰⁷.

6.3.2 Ética dialogante

La relación que antes hemos intentado establecer alcanza aquí un nuevo horizonte. Si arriba hemos postulado una correlación entre la estética y la ética, ahora lo que vamos a tener es un nuevo postulado: una lírica comunista. Esta lírica será también entendida como una “lírica del futuro”; de otro lado, es importante establecer un estrechamiento de los términos, pues Machado al referirse a esta lírica lo hace en el sentido de comunitaria. Pero, ¿qué será esta lírica comunista?

La fundamentación metafísica de una lírica comunista le lleva a nuestro ilustre poeta a afirmar: 1) la existencia de una pluralidad de prójimos o espíritus; 2) que estos espíritus no son mónadas cerradas, incomunicables y autosuficientes; 3) que existe una realidad espiritual, trascendente a las almas individuales, en las cuales éstas pueden comulgar¹⁰⁸.

¹⁰⁶ JM, II, pp. 18-19.

¹⁰⁷ ZARAGOZA SUCH, F., *Lectura ética de Antonio Machado*, Editora Región de Murcia, Murcia, 1982, p. 258-259.

¹⁰⁸ ABELLÁN, J., L., *El filósofo “Antonio Machado”*, Pre-textos, Valencia, 1995, p. 83.

Una de los elementos fundamentales para esta lírica comunista es la existencia del prójimo, a la manera en que anteriormente quedó establecido un esbozo del mismo. Antonio Machado da un paso más allá en lo que a la relación del comunismo se refiere, pues, además, hila de manera brillante todo aquello que tiene esta teoría de la ética. Para ello necesitamos un planteamiento que anude el ‘yo’ y el ‘tú’. Para ello Machado sostiene que

un comunismo ateo -decía mi maestro- será siempre fenómeno social muy de superficie. El ateísmo es una posición esencialmente individualista: la del hombre que toma como tipo de evidencia el de su propio existir, con lo cual inaugura el reino de la nada, más allá de las fronteras de su yo. Este hombre, o no cree en Dios, o se cree Dios, que viene a ser lo mismo. Tampoco este hombre cree en su prójimo, en la realidad absoluta de su vecino. Para ambas cosas carece de la visión o evidencia del otro, de una fuerte intuición de otredad, sin la cual no se pasa del yo al tú¹⁰⁹.

El planteamiento es sumamente original, no solo por asimilar el comunismo (comunitarismo) a su teoría ética, sino porque desde estos presupuestos va a realizar el armazón teórico que el propio Machado necesita. La superación del solipsismo que termina decantándose por la existencia del prójimo. Así como el diseño para establecer una nueva fe, una “fe comunitarista” que, a continuación, será entendida y teorizada como una “fe cordial” de raíz eminentemente cristiana. Esta transición parece darse debido al hecho de que en Machado «Dios aparece como objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunidad humana»¹¹⁰. Todo esto, como ya se vislumbra se debe al progresivo abandono del solipsismo que encontramos a lo largo de la teoría machadiana, acercándonos a una posición de heterogeneidad inevitable. Esto se advierte cuando utilizando la nomenclatura de Abel Martín se nos plantea que a una «mónada autosuficiente no le hable usted de comunión, ni de comunidad, ni aun de comunismo»¹¹¹. Sin embargo, el pensamiento de Antonio Machado se encuentra siempre orientado hacia un futuro, hacia la esperanza -acaso incierto- de un porvenir vigoroso que se sacuda con fuerza los errores del pasado, es por ello que es capaz de brindarnos un futuro apócrifo en forma de profecía. Según pone en boca de Juan de Mairena «cuando llegue [...] el inevitable San Martín al solus ipse, porque el hombre crea en su prójimo, el yo en el tú, y el ojo que ve en el ojo que mira, puede haber comunión y aún comunismo»¹¹².

Por lo tanto, una vez establecida la existencia, al menos en lo respectivo a la *praxis*, del

¹⁰⁹ JM, I, pp. 251-252.

¹¹⁰ JM, I, p. 252.

¹¹¹ Ibid., p. 252.

¹¹² JM I, p. 252.

prójimo -entendiendo y respetando una realidad y cordialidad intersubjetiva- nos hallamos ante el siguiente estadio de la teoría machadiana, estadio, por otro lado, consecuentemente lógico: el diálogo. El lenguaje, es lo más propio del hombre. Si consideramos, tal y como ahora lo estamos haciendo, la existencia del prójimo, el lenguaje se convierte en el vehículo idóneo para la conexión entre ambos. Hay que tener en cuenta que, para Machado, «no se trata de un diálogo didáctico, ni meramente heurístico, al modo de la mayéutica socrática, sino diálogo de creencias, que en su misma tensión contraria acaban denunciando su complementariedad»¹¹³. De aquí se pueden sacar, al menos, dos aspectos: lo que significa la creencia y el significado que le otorga a las ideas. Al menos tratar de entender cómo pueden, en el caso de que esto sea posible, la complementación entre las ideas y las creencias¹¹⁴. Con el significado que Antonio Machado les otorga a ambas se podrá entender mejor lo que éste quiere proponer. Aunque la importancia, al contrario de otros autores -la mayoría que encontramos en la filosofía- se decantará por una posición de defender las creencias, pues éstas serán capitales para la fundamentación de la ética dialogante machadiana.

Las ideas van a formar parte del mundo de la lógica, de la esfera del pensamiento y del ser, de la homogeneización. «Las ideas, en el sentido que daba a esta palabra Juan de Mairena, son objetos de intuición intelectual y se dan en el reino de lo discursivamente impensable»¹¹⁵. Al fin y al cabo, las ideas, tal y como aquí se nos muestran por boca del apócrifo machadiano, no son más, ni menos, que las objetivaciones de lo absoluto del ser, siendo «su valor de objeto que se ve con el intelecto»¹¹⁶, aquello que se considera relevante en torno a las ideas. No se trata, por lo tanto, de tan solo el rastro que nos deja una mecánica del entendimiento, sino que las ideas deben ser aprehensibles por la intuición intelectual.

Las creencias, por el contrario, vendrán a formar parte del mundo heterogéneo, de aquello que no se considera inamovible en base al pensamiento. Será la expresión del pensar propia del escepticismo. Tan solo aquel que sea un verdadero escéptico, aborrecedor de cualquier dogma sujeto a una homogeneización del pensar podrá andar en el terreno de la creencia. Para ello en una de sus lecciones en la Escuela Popular de Sabiduría Superior, Mairena las habla a sus alumnos de la siguiente manera: «nosotros no combatiríamos ninguna creencia, sino que nos

¹¹³ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*. Universidad de Almería, Almería, 2012, p. 265.

¹¹⁴ La concepción de una relación, como es la yuxtapuesta en este caso, entre ideas y creencias, o, viceversa, tiene un fuerte arraigo de resonancia orteguiana. Véase como modelos, por ejemplo, las obras orteguianas: *Ideas y creencias e Historia como sistema*.

¹¹⁵ JM, II, p. 116.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 116.

limitaríamos a buscar las nuestras»¹¹⁷. De lo único que se trata es de ampliar las reflexiones personales, alejarse de las ideas prefijadas, las cuales no se pueden pensar, puesto que no son criticables. La base, por lo tanto, de un pensamiento libre tan solo puede darse en las creencias. En los pensamientos que se encuentren alejados de las ideas. A esto es precisamente a lo que hacía referencia Juan de Mairena al referirse a su maestro, cuando éste decía: «pensar es deambular de calle en calleja, de calleja en callejón, hasta dar en un callejón sin salida. Llegados a este callejón pensamos que la gracia *estaría* en salir de él. Y entonces es cuando se busca la puerta al campo»¹¹⁸. Este callejón sin salida del cual deseamos salir no es otro que la lógica, cuyos caminos nos llevarían siempre a unos problemas irresolubles siguiendo sus propios medios, los de las ideas pre-fijadas y pre-concebidas. Lo importante, como vemos se encuentra en el campo de la mera creencia.

A pesar de todo lo anterior el pensamiento de Machado es varío y trata siempre de dar una vuelta de tuerca más a sus propios postulados. Es por ello que en algún momento consigue hacer una y la misma cosa, las ideas y las creencias. Así, en un primer momento recurrirá al famoso argumento ontológico para, posteriormente, retroceder a Platón y dar una visión clarificadora de aquello que pretende mostrar. Según Machado,

Platón creía que las cosas sensibles eran copias más o menos borrosas de las ideas, las cuales eran a su vez, los verdaderos originales. Vosotros [habla Juan de Mairena a sus alumnos] creéis [sic] lo contrario; para vosotros lo borroso y descolorido son las ideas¹¹⁹.

¿Qué es lo que nos encontramos aquí? Una relación de cualquier creencia que es capaz, como en el caso del divino Platón, de llegar a convertirse en una idea, en algo inmutable, en el ser pensado. Mas, no nos encontramos exclusivamente con esto, sino que hay algo más: la aparición de las creencias últimas. Las creencias últimas serían las sustentadoras de las metafísicas. Es decir, cada creencia es la base de una metafísica. O, dicho de otro modo, la metafísica es, según Machado/Mairena una simple creencia, ni más ni menos. La diferencia estribaría en que la metafísica quedaría ataviada en imposiciones lógicas¹²⁰. De todo ello es fácil advertir de la importancia que le otorga el pensador sevillano a la reflexión en torno a la creencia. Tanto es así que considera que sería una cuarta *Crítica*, «para seguir consecuentemente a Kant, que sería de la de la *Pura creencia*, llegaría en su *Dialéctica Trascendental* a

¹¹⁷ JM, I, p. 271.

¹¹⁸ JM, I, p. 166.

¹¹⁹ JM, I, p. 147.

¹²⁰ JM, I, p. 286.

descubrirnos acaso el carácter antinómico, no ya de la razón, sino de la fe, a revelarnos el gran problema del Sí y el No, como objetos, no de conocimiento, sino de creencia»¹²¹.

Aquí estamos dando un paso más el cual, al mismo tiempo, va tornándose sobre sí para dar un pleno sentido a todo lo que se está exponiendo. Pues aquí tenemos las creencias últimas plenamente emparentadas con la metafísica. Sería prudente aventurarnos a que este Sí y No, en mayúsculas, van a hacer referencia al gran problema metafísico que Machado ha ido planteando: el de la relación entre el Ser (Sí) y la Nada (No). La creencia, aunque sea creencia última, tiene carácter heterogéneo, de complementariedad. Para esta complementariedad será necesario el diálogo con el prójimo. Las relaciones comunicativas ya no están sustentadas en la primacía de un conocimiento absoluto; «lo que persigue este diálogo no es la verdad objetiva, sino la veracidad personal y la fluidez comunicativa entre creencias opuestas»¹²². La significación de esto estriba en que «las creencias últimas se dan en pares de contrarios [...]». Las diferencias aquí no son últimamente de argumento, capaz de dilucidarse por la razón, sino de compromiso ontológico y de actitud ético-existencial»¹²³.

No solo en el momento citado más arriba por don Antonio Machado se esta idea de esta nueva *crítica* kantiana. Unos años después, continúa nuestro poeta-filósofo con esta cuestión en torno a las creencias:

porque Kant no escribió una cuarta *Crítica* [...], una *Crítica de la pura creencia*, la distinción entre el saber y el creer [...]. Tampoco hemos de confundir la creencia con la mera opinión sobre las cosas del hombre ingenuamente realista. Lo que constituye una creencia verdadera -decía mi maestro- es la casi imposibilidad de creer otra cosa, su hondo arraigo en nuestra conciencia¹²⁴.

Aquí Machado/Mairena nos da una serie de anotaciones más precisas sobre lo que debería haber sido esta apócrifa crítica kantiana. La creencia, siguiendo lo citado, sería una suerte de comunión entre el saber y la mera y vana opinión. Una creencia que se presume irrenunciable. Esta creencia parece estar mucho más cerca, como aventuramos más arriba, de la posición orteguiana sobre la creencia:

en la creencia es está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros [...]. Conviene, pues, que dejemos este término –

¹²¹ JM, I, p. 359. La cursiva es de la edición.

¹²² CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 271.

¹²³ Ibid., p. 269.

¹²⁴ JM, II, pp. 81-82.

“ideas”- para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo¹²⁵.

Antes hemos mencionado como las preguntas servían para poner en común distintas realidades personales, creencias de cada cual. Don Antonio Machado nos ofrece, en este sentido, una teoría entre lo que él va a considerar como “ideas” y aquello que va a tomar como “creencias”.

Este posicionamiento a favor de las creencias, y en detrimento de las ideas, tiene una connotación que se aleja de los postulados propios de los diálogos platónicos, esto éstos más próximos a la concepción de idea que ostenta Antonio Machado. Las creencias se encuentran cercanas a un diálogo donde la heterogeneidad del ser tenga cabida. Surgiendo y nutriéndose el diálogo de la tensión mantenida entre iguales, cuyas creencias subjetivas son las que están puestas en juego. De tal modo que

a diferencia del diálogo socrático/platónico, que se afana tras el acuerdo objetivo, imposible entre creencias, este otro busca la recíproca fecundación. Explora así la diferencia última, irreductible en el orden de la pura creencia, y trata de que cada creencia se deje tocar por su contraria, tomando así la conciencia de su propio límite constitutivo¹²⁶.

Para este tipo diálogo de corte ético que propone Machado, para esta verdadera apertura a la heterogeneidad, va a tener como modelos a dos personajes de relevancia en la historia, al menos, de occidente. Y, como ya queda adelantado en la cita anterior, los modelos que tienen en mente Antonio Machado son: Sócrates, como adalid del diálogo de raíz racional y, de otro lado, la figura del Cristo, como el máximo exponente del diálogo del corazón, de un diálogo cordial.

Y a ambas raíces se remite Mairena: la socrático/platónica, que es de índole intelectual, y la cristiana o cordial. Razón y corazón tienen, pues, ámbitos peculiares y propios de dialogicidad. En uno se trata de dar cuenta y comprometerse en un debate de razones; en el otro, de abrirse cordialmente al otro, en su diferencia y radical alteridad. Pero esto significa que además de los universales de la razón, descubiertos por el socratismo, ya se llamen ideas o normas comunes, se dan los

¹²⁵ ORTEGA y GASSET, J., *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, pp. 19-21.

¹²⁶ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 270.

otros universales del sentimiento, pertenecientes al *ordo amoris*, de que habló Scheler, que es de estirpe cristiana¹²⁷.

Esta otra universalidad de la que nos habla, si tenemos en cuenta un orden cronológico donde en un primer momento nos encontramos con el universal de la razón encarnado en Sócrates, aparece encarnada en la figura del Cristo. Para Machado, «triunfa Sócrates de la sofística protagórica, alumbrando el camino que conduce a la idea, a una obligada comunión intelectual entre los hombres, triunfa el Cristo de una sofística erótica, que fatiga las almas del mundo pagano, descubriendo otra suerte de universalidad: la del amor»¹²⁸. Como vemos Machado los empareja como a los dos pilares que van a sustentar su ética dialogante. Innegable es el valor que al diálogo le otorga Platón para plasmar todo el alcance y la fuerza de su filosofía. Por otro lado, tendremos a el Cristo cuyas predicaciones estaban basadas en su palabra, en el diálogo con los demás. Infatigables dialogadores son ambos.

En lo referente al diálogo son las preguntas las que son la parte más relevante del mismo, las cuales expresan las necesidades y exigencias propias de lo común de la humanidad. Bien pudiendo ser lo común racional (Sócrates), o bien, lo común cordial (el Cristo). Machado, unirá la importancia del diálogo con uno de los temas por excelencia de la llamada Generación del '98: el problema de España. Ante esto espeta Mairena a sus alumnos: «en España no se dialoga porque nadie pregunta, como no sea para responderse a sí mismo»¹²⁹. Se refuerza, una vez más la importancia del diálogo como un punto fundamental para la superación del solipsismo.

De otro lado, nos encontramos con la propia pregunta. Ésta va a tener su razón de ser en sí misma, ya que siendo Machado/Mairena adeptos al escepticismo no podríamos esperar que, en la consecución de la pregunta, esto es en la respuesta, recayera la relevancia de esta. La importancia, por lo tanto, recae irremediabilmente en la pregunta, en el hecho de preguntar. Esto responde a dos motivos: una incesante búsqueda sobre aquello que podamos conocer y la necesaria existencia del otro, de un prójimo con el que dialogar y poner en cuestión nuestras propias creencias. En este último aspecto la influencia socrática sobre el pensador sevillano es más que notoria. Ante todo, no perdamos de vista la relación pregunta-diálogo, ya que si

preguntar es interpelar al otro y dejarse interpelar por él en cuestiones que nos conciernen a ambos y que requieren del entendimiento en común. Es claro que sobre los hechos no hay diálogo, sino intuiciones y verificaciones; es decir, evidencias. El

¹²⁷ Ibid., p. 265. La cursiva es del autor.

¹²⁸ JM, I, p. 154.

¹²⁹ JM, I, p. 310

diálogo comienza en la zona umbrosa de las ideas, interpretaciones, valores y creencias. Y aquí lo decisivo es disponer de buenas preguntas, de esas que fuerzan a pensar¹³⁰.

Las preguntas no solo son unidireccionales, dirigidas por y para el diálogo con el prójimo, sino que también tienen un carácter introspectivo. Siendo una suerte de análisis de cada sí. Al menos de este sentido lo plantea Machado en una nota escrita en *Los Complementarios*, cuando él mismo nos advierte que «nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he escrito la contraria»¹³¹. Se trata, ahora, de una tensión interna con uno mismo. Ese afán de trascenderse, un pensamiento dogmático jamás puede generar un avance en el conocimiento. Machado, en la misma nota que acabamos de ver hace una evaluación sobre el proceso de corregir sus composiciones líricas. A este respecto nos advierte que solo «hay dos maneras de corregir: una es borrar; otra, hacer de nuevo»¹³². Esta forma de proceder que tiene el autor para con sus composiciones líricas, es la misma que encontramos en torno a su procedimiento introspectivo del pensamiento. En palabras de P. Cerezo lo que Machado trata de representar es un «pensar a la contra, incluso contra sí mismo, abriendo así el diálogo interior del pensamiento [...]. Des-pensar o de-saber lo mal sabido, re-pensar lo ya pensado, tras-pensar lo aún no hollado por el pensamiento»¹³³. De tal manera que el procedimiento dialógico no solo afecta a efectos intersubjetivos, sino que también obliga a cada de las partes del diálogo a re-pensar de manera continuada. A exigirse a sí mismos, pues el mayor enemigo que se puede encontrar en torno al diálogo, es aquel pensamiento que se encuentra satisfecho de sí mismo. Pensamiento que no se cuestiona ni su veracidad ni su alcance, pues el mismo se exime de tal tarea. Pero, ¿acaso podemos llamar algo de esta índole “pensamiento”?

Me parece un claro ejemplo de este tipo de diálogo, como tensión y como modelo contrario de creencias, los diálogos establecidos entre Don Quijote y Sancho Panza, siendo estos magnífica imagen de conciencias, creencias, contrarias que, a su vez, se complementan. Pero no hace simplemente esto, sino que lo relaciona directamente con el que podría ser considerado como el mejor creador de soliloquios de la literatura universal. Esto tiene tanta trascendencia que para Machado «el diálogo en Shakespeare es un diálogo entre solitarios, hombres que, a fin de cuentas, cada uno ha de bastarse a sí mismo; de ningún modo se busca allí lo genérico [humano], sino que la razón se pierde en los vericuetos de la psique

¹³⁰ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 266.

¹³¹ OC, III, p. 1188.

¹³² Ibid., p. 1188.

¹³³ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 267.

individual»¹³⁴. Lo que representa Shakespeare en cuanto al diálogo no es más que un acervo de subjetividad, una mónada completamente cerrada que se basta a sí misma. Una mónada, por lo tanto, desinteresada hasta todo punto de otredad, de la heterogeneidad y complementariedad de lo cada una de sus propias conciencias le suponen. Como ya podemos imaginar este modelo de conversación, el soliloquio, no es el que tiene Antonio Machado en mente. Sin embargo, no esta forma de diálogo no la encuentra totalmente denostada, ni mucho menos es despreciada, por el sevillano. Él considera que este diálogo interno es imprescindible para la tensión que cada uno mantiene consigo mismo, el diálogo del en-sí es indispensable para poder re-pensar aquello que previamente ha devenido en pensamiento. Por ello nos advierte que «el fondo de cada conciencia se expresaría siempre mejor que en el diálogo en un monólogo»¹³⁵.

Por otro lado, para poder establecer una comunicación basada en creencias opuestas, es necesario un tipo de diálogo totalmente distinto al planteado hasta ahora. Lo que necesitaríamos es un diálogo en el cual puedan ser aceptadas, contrapuestas y, por supuesto, complementadas, las creencias que en él se producen. Para don Antonio Machado no hay mejor ejemplo que el que podemos contemplar en *El Quijote*, pues

cuando llegamos a Cervantes, quiero decir al *Quijote*, el diálogo cambia totalmente de clima. Es casi seguro que Don Quijote y Sancho no hace cosa más importante que -aun para ellos mismos-, a fin de cuentas, que conversar el uno con el otro [...]. Aquí ya no se persiguen razones a través de la selva psíquica, ya no interesa tanto la homogeneidad de la lógica como la heterogeneidad de las conciencias [...]. Y aquí nos aparece el diálogo entre dos mónadas autosuficientes y, no obstante, afanosas de complementariedad, en cierto sentido, creadoras y tan afirmadoras de su propio ser como inclinadas a una inasequible alteridad¹³⁶.

Parece que Machado ha dado con aquello que desde la genealogía de su apócrifo Abel Martín andaba buscando: una manera efectiva de trascendencia, que trate de borrar las fronteras, acaso sea mejor llamarlo límite, de la otredad. La complementariedad teniendo como base el diálogo la encuentra como forma idónea de romper con la teoría de unas mónadas autosuficientes. Éstas, ahora, están ávidas de complementariedad como resultado de comprender, y asimilar, la conciencia del prójimo, conciencia ésta que se puede dar, de hecho, así suele ocurrir cuando acontece un pensamiento propio, contraria a mi propia conciencia. De

¹³⁴ JM, II, p. 104.

¹³⁵ Ibid., p. 104.

¹³⁶ Ibid., p. 104.

tal modo que

lo que persigue este diálogo no es la verdad objetiva, sino la veracidad personal y la fluidez comunicativa entre las conciencias opuestas [...]. De este modo, la experiencia del pensar, lejos de servir a la lógica del poder, de la razón identificadora y polemista, podía fundamentar una nueva actitud: el *éthos* de la paz, que fue en verdad la lección única, obsesiva, heroica sin proponérselo, de Machado/Mairena¹³⁷.

No resulta baladí, mas es de suma relevancia, la introducción de este *éthos* de la paz. Precisamente en él es donde vamos a encontrar, no solo una resolución al problema -acaso irresoluble desde una perspectiva eminentemente lógica-, sino que además es el nexo que le servirá a Antonio Machado entre la ética y la política.

¹³⁷ CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos*, op., cit., p. 271.

7. PENSAMIENTO POLÍTICO: ENTRE LA REPÚBLICA Y LA MUERTE

En pocos lugares puede resultar tan necesario un marco contextual que alrededor del pensamiento de un autor, ya que la situación que circunda las condiciones de existencia de cualquier autor en cualquier tiempo dejará profunda huella en su quehacer reflexivo. De la misma manera ocurre con Antonio Machado quien vivirá entre dos orillas temporales: la del siglo XIX y la del XX. Tiempos convulsos e inciertos, tiempos de revolución y de guerras, fueron los años que te tocaron vivir al poeta sevillano. El acontecimiento más relevante a nivel internación lo supuso la I Guerra Mundial (1914-1918), la II Guerra Mundial no la vivirá por escasamente un año de vida. Sin embargo, la situación en España era, cuanto menos, más inestable e incierta, ya que en apenas cuarenta años el país vio el llamado “Desastre del ‘98”, donde estallarían por añicos los escasos sueños de imperio que le quedaban al país; la situación de una dictadura militar por parte de Miguel Primo de Rivera (1923-1930). La caída de la dictadura se llevaría por delante el derrocamiento popular de la monarquía borbónica en España, con el consecuente advenimiento de la II República (1931-1939). Finalmente, un golpe de estado llevaría a España a una cruenta Guerra Civil (1936-1939) que terminaría venciendo el bando sublevado, llevando a España a una nueva dictadura hasta la muerte del dictador Francisco Franco en 1975. Antonio Machado no llegaría a vivir esto último, pues su vida exhaló su último aliento el 22 de febrero de 1939, ya en el exilio en Collioure (Francia).

Es en esta época, sobre todo en los tres últimos años de vida de Machado, cuando éste pone al servicio del pueblo toda su pluma, esto es, tanto la prosa como la poesía. El pensamiento tanto ético como estético se ven cristalizados de una manera más concisa en el pensamiento político.

De otro lado, será precisamente el pensamiento político machadiano el que dará paso, por parte de María Zambrano, de la concepción de *razón poética*. En 1937 saldría *La Guerra*, último libro publicado en vida de Machado, esta obra recopilaba siete textos escritos entre agosto 1936 (Madrid) y mayo 1937 (Valencia): “Los milicianos de 1936”, “El crimen fue en Granada”, “Apuntes”, “Meditación del día”, “Carta a David Vigodsky”, “Al escultor Emiliano Barral” y “Discurso a las juventudes socialistas”. En un comentario a esta obra titulado “*La Guerra* de Antonio Machado” es donde aparece la concepción zambraniana antes citada. A raíz de la dignidad e integridad que presenta Machado sobre el tema de la muerte, a propósito de un comentario de este sobre Heidegger, Zambrano nos dice: «de esta entereza humana arranca la

unidad moral, poética y filosófica de la poesía de Machado»¹. Pero esto es tan solo el preámbulo que utiliza la pensadora malagueña para introducirnos en otros temas machadianos, como la otredad, lo que la llevará al erotismo que, finalmente, desembocará en la *razón poética*. La propia autora va exponiendo esta evolución así:

Y tal vez el suicidio del estoico signifique una amorosa aniquilación del yo, para que lo otro, la realidad, comience a existir plenamente.

[...]. Porque es Machado en nuestra lírica un poeta erótico, honda y serenamente erótico.

[...]. El pensamiento científico, descualificador, desubjetivador, anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible que el poeta ama y de la que no puede ni quiere desprenderse. El pensar poético, dice Machado, se da «entre realidades, no entre sombras; entre intuiciones, no entre conceptos». El concepto se obtiene a fuerza de negaciones, y «el poeta no renuncia a nada ni pretende degradar ninguna apariencia».

[...]. Razón poética, de honda raíz de amor².

Son estas las razones que hacen precisar un contexto social y político que nos permitan entender mejor la profundidad y el alcance del pensamiento político en la figura de Antonio Machado.

7.1. Proclamación de la II República

Dos días después de la celebración de las elecciones, el día 14 de abril, fue proclamada de manera popular la II República española. En nuestro contexto, el mismo día del 14 de abril de 1931, en la Casa del Pueblo de Segovia, tiene lugar una respaldada manifestación donde Antonio Machado se encuentra a la cabeza. Lleva demasiado tiempo esperando este acontecer político como para no estar presente o, al menos, para no representar un papel activo. Junto al poeta se encuentran algunos miembros y compañeros de la Asociación al Servicio de la República. El recorrido de esta manifestación llegaría hasta el Ayuntamiento de Segovia. En el balcón central del mismo se pronuncia un discurso y se alza la bandera republicana en el balcón

¹ ZAMBRANO, M., *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Presentación de Jesús Moreno Sanz, Trotta, Madrid, 1998, p. 176

² *Ibid.*, p. 177

de dicho Ayuntamiento. El camino republicano daba comienzo.

Como se ha dicho, Antonio Machado va a tomar un papel activo por lo que, en 1937, seis años después de este acontecimiento, lo recordará a través de Juan de Mairena, bajo el epígrafe: “Lo que hubiera dicho Mairena el 14 de abril de 1937”

hoy hace seis años que fue proclamada la segunda República española. Yo no diré que esta república lleve seis años de vida; porque, entre disolución de las ya inmortales Cortes Constituyentes y el triunfo en las urnas del Frente Popular, hay muchos días sombríos de restauración picaresca, que no me atrevo a llamar republicanos³ [...].

Vivimos hoy, 14 de abril de 1937, tan ahincados en el presente y tan ansiosamente asomados a la atalaya del porvenir que, al volver nuestros ojos a lo pasado, nos aparece aquel día de 1931 [...].

¡Aquellas horas, Dios mío, tejidas todas ellas con el más puro lino de la esperanza, cuando *unos pocos viejos republicanos* izamos la bandera tricolor en el Ayuntamiento de Segovia!.. Recordemos, acerquemos otra vez aquellas horas a *nuestro* corazón. Con las primeras hojas de los chopos y las últimas flores de los almendros, la primavera traía a *nuestra* República de la mano [...].

Fue aquel un día de júbilo en Segovia. Pronto supimos que lo fue en toda España⁴.

Estas palabras, las cuales hacen aluden claramente a la biografía de Antonio Machado, parecen indicarnos el papel de Machado en Segovia el día de la proclamación de la II República española, así como también nos muestra sus sentimientos de aquel día ahora recordado. Bajo el título “Recuerdos. El 14 de abril de 1931 en Segovia”, escrito en 1937, encontramos alguna variante en la evocación del advenimiento de la II República, sobre este día nos dice,

era un precioso día de sol. Con las primeras hojas de los chopos y las últimas flores de los almendros llegaba, al fin, la segunda y gloriosa República Española [...].

Fue un día profundamente alegre -muchos que éramos viejos no recordábamos otro más alegre-, un día maravilloso en que la naturaleza y la historia parecían fundirse para vibrar juntas en el alma de los poetas y en los labios de los niños.

³ Se refiere al Bienio Negro o Bienio Derechista, de noviembre de 1933 a febrero de 1936

⁴ JM II, pp. 39-41. Las cursivas son mías.

Mi amigo Antonio Ballesteros y yo izamos en el Ayuntamiento [de Segovia] la bandera tricolor. Se cantó la Marsellesa; sonaron los compases del Himno de Riego [...]. La República había venido por sus cabales, de un modo perfecto, como resultado de unas elecciones. Todo un régimen caía sin sangre, para asombro del mundo [...]. La República era salía de las urnas acabada y perfecta, como Minerva de la cabeza de Júpiter⁵.

Sin embargo, estos recuerdos parecen entrar en contradicción con una epistolar conservada entre él y Pilar de Valderrama (*Guiomar*), del 15 de abril de 1931, en ella parece indicarnos un papel mucho más sobrio, pues como el mismo le expone a Pilar de Valderrama,

recibí tu carta, diosa mía, el miércoles a mi vuelta de Segovia, después de tres días de trajín e insomnio por los sucesos políticos. Fuimos unos cuantos republicanos platónicos los encargados de mantener el orden y ejercer el gobierno interino de la ciudad. He aquí toda la intervención de tu poeta en el nuevo régimen, del cual he de permanecer tan alejado como del viejo⁶.

Parece que, a tenor de estos dos testimonios, nos encontramos ante dos formas de traer a la memoria el advenimiento de la II República española de maneras distintas. Hay que advertir, al menos, dos motivos que pueden llevar a entender mejor las pequeñas alteraciones entre una forma de narrar un recuerdo u otro. Uno de estos motivos viene marcado por el tiempo transcurrido de uno y de otro escrito. La carta a Pilar de Valderrama está fechada el 15 de abril de 1931, un solo día después de los acontecimientos. Sin embargo, el fragmento de *Juan de Mairena* tiene fecha de publicación en mayo de 1937. La mirada cambia, la sentimentalidad también varía. Necesariamente ligado al tiempo hay que añadirle la situación de contexto tanto de la epistolar como del artículo publicado en *Hora de España*. El contexto político-social que en el que se escribe la carta es al comienzo, tan al comienzo que casi podríamos estar legitimados a decir que no ha nacido aún el nuevo régimen político español, por lo que nos encontramos son expectativas, esperanza y cautela. Ciertamente es que este era un acontecimiento esperado por Antonio Machado, quizá el mayor acontecimiento que pudiera esperar que ocurriese un “viejo” republicano como él. Sin embargo, la prudencia congénita del poeta no le permite ceder a la algarabía ni a los aspavientos. Además, habría que añadir, la poca o ninguna inclinación que sentía Pilar de Valderrama ante la llegada del nuevo régimen político. Por lo que la precaución de Machado a exponerle a su *diosa* sus sentimientos férreamente republicanos

⁵ OC, IV, p, 2183-2184.

⁶ Citado en Ian Gibson, *Los últimos caminos de Machado. De Collioure a Sevilla*, Planeta, 2019, p. 86.

se ve radicalmente contenida por miedo a cualquier exabrupto por parte de ella, lo cual podría acarrear una pérdida de su relación. Machado, por supuesto, no estaba dispuesto a ello. Aunque «la realidad es que durante todos estos años [los de la II República] el compromiso con la causa republicana fue total y cualquier manifiesto que se publicase en defensa de la República iba firmado por él cuando no encabezado»⁷.

El contexto en que aparece el fragmento de *Juan de Mairena* es completamente distinto. Nos encontramos en mayo de 1937, cuando la guerra civil estaba más próxima a cumplir un año que a su extinción. Antonio Machado ya no encuentra en el mantenimiento de la república un sustrato que podíamos clasificar de romántico –“republicanos platónicos”-, sino, que la encuentra, la entiende, como un elemento necesario contra los golpistas.

España se encuentra dividida en dos, partida en las dos Españas. Hay que tomar partido. La neutralidad no puede tener cabida; el inmovilismo sería una forma de legitimación para con los golpistas al gobierno legítimo republicano. Antonio Machado no duda en ponerse, como ya lo había hecho en otras ocasiones y en contextos completamente distintos (en el ámbito de la ética o de la estética), a favor del pueblo. En estos momentos la identificación Pueblo-República es inquebrantable e irrevocable y la defensa del uno es la defensa de la otra y viceversa.

Si nos situamos en clave política y social de estos años merece una mención ineludible las llamas Misiones Pedagógicas⁸ puestas en marcha por el Gobierno Provisional en mayo de 1931. Machado será uno de los promotores de estas misiones. Tanto es así que dentro de la comisión fundadora del Patronato de las Misiones Pedagógicas el poeta sevillano fue nombrado vocal. Dentro de las Misiones Pedagógicas sería el encargado de la organización del aspecto conocido como “Teatro del Pueblo”. Este teatro del pueblo tenía como objetivo acercar obras de teatro a los distintos rincones de España donde ya no solo no es que no existiría un teatro en el mismo, sino que, además, la mayoría de los habitantes de aquellas zonas de España no habían tenido siquiera un acceso a la educación. Para que esta tarea fuera llevada de la mejor manera posible «el 19 de marzo de 1932 se publica una orden gubernamental autorizándole a residir en Madrid durante el resto del curso para poder colaborar con las Misiones Pedagógicas»⁹. Por fin,

⁷ MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, La Vela, Granada, 2017, p. 5

⁸ Las Misiones Pedagógicas estuvieron vigentes en España desde 1931 hasta 1936. El objetivo de las misiones era de carácter formativo ya que lo que perseguía era instruir y acercar la cultura a la población española, haciendo especial hincapié en los entornos rurales -que por aquellos años consistía la mayor parte del territorio. Dentro de los proyectos de las Misiones Pedagógicas no solo se verá reflejado el teatro del pueblo, sino, también, se verían proyectados para recorrer la geografía española bibliotecas y museos.

⁹ GIBSON, I., *Los últimos caminos de Machado. De Collioure a Sevilla*, Planeta, 2019, p. 91

Antonio Machado podría estar en Madrid, al menos, lo que restaba de curso. Sin embargo, y a pesar de la orden gubernamental, su cátedra la sigue teniendo en Segovia, ya son trece años los que lleva en aquella ciudad, desde que llegó el 25 de noviembre de 1919. No está, empero, todo perdido, pues para agosto de ese mismo 1932 se entera de la creación de nuevos Institutos de Secundaria que se abrirán para el siguiente curso en Madrid. Es por ello que Machado «hace constar su deseo de conseguir la cátedra de Lengua Francesa en uno de ellos. Son excelentes sus credenciales académicas, literarias y políticas, y aquel septiembre es designado titular del Instituto Calderón de la Barca»¹⁰ (antes en el paseo Areneras, ahora en la calle Alberto Aguilera) en Madrid por mediación del Ministerio de Instrucción Pública, regido en aquel momento por Fernando de los Ríos. Machado tomará posesión en su nuevo lugar de trabajo hacia el 15 de septiembre de 1932.

En el ámbito político las cosas no irán tan bien como la faceta profesional del poeta, pues en el Madrid de 1932 los ánimos están caldeados. Algunos sectores tratan de desestabilizar al gobierno vigente. Por otro lado, los enfrentamientos sociales son cada vez más frecuentes, incluidos enfrentamientos, armas de fuego mediante, entre carlistas y socialistas. La cuestión religiosa y la del ejército merecen, al menos, una mención. Ambas facciones, tan unidas al manejo de los hilos del Estado español desde demasiado tiempo, toman una oposición constante frente al gobierno republicano. Se intenta apartar a militares golpistas como Emilio Mola o José Millán-Astray. En el mes de agosto del año 1932 se aborta un golpe de estado, cuyo instigador, el general Sanjurjo, es detenido y condenado a cadena perpetua. Dentro de los militares que darán el golpe de estado contra la República en 1936 se encuentran estos tres.

Un mes más tarde, en septiembre de 1932, se aprueba de una forma bastante acelerada por parte del Parlamento, el Estatuto de Autonomía de Cataluña. Machado junto a otros pensadores, entre los que se encuentran, por ejemplo, Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset, están en contra de dicho estatuto. «Antonio Machado tenía una concepción regionalista del estado y las ansias autonomistas excesivas e independentistas no las veía con buenos ojos»¹¹. Al menos es lo que puede verse tanto en la correspondencia del autor como lo aparecido en su obra *Juan de Mairena* en el capítulo LV. En su correspondencia se puede encontrar una carta dirigida a Pilar de Valderrama, donde trata directamente de la cuestión de Cataluña, sobre esta cuestión escribe que

¹⁰ GIBSON, I., *Los últimos caminos de Machado. De Collioure a Sevilla*, Planeta, 2019, p. 93.

¹¹ MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, La Vela, Granada, 2017, p. 18.

es muy desagradable. En esto no me doy por sorprendido, porque el mismo día que supe el golpe de mano de los catalanes, lo dije: «Los catalanes no nos han ayudado a traer la República, pero ellos serán los que se la lleven». Y, en efecto, contra esta República, donde no faltan hombres de buena fe, milita Cataluña. Creo con don Miguel de Unamuno que el Estatuto es, en lo referente a Hacienda, un verdadero atraco, y en lo tocante a enseñanza algo verdaderamente intolerable. Creo, sin embargo, que todavía cabe una reacción a favor de España, que no conceda a Cataluña sino lo justo: una moderada autonomía, y nada más¹².

En cuanto al capítulo LV de Juan de Mairena ya el título que encabeza al fragmento es bastante clarificador: “el regionalismo de Juan de Mairena”. En este fragmento no aparece una declaración directa sobre la cuestión catalana, sino que aparece una cuestión más amplia, pues trata sobre cualquier tipo de regionalismo que pudiera ocasionarse en España. Ciertamente es que este escrito pertenece a tiempos posteriores (1937) que la carta citada anteriormente (1932). De otro lado, hay que decir que el tono también varía, pues ahora aparece bajo el estilo del apócrifo machadiano.

De aquellos que se dicen ser gallegos, catalanes, vascos, extremeños, castellanos, etc., antes que españoles, desconfiad siempre. Suelen ser españoles incompletos, insuficientes, de quienes nada grande puede esperarse¹³.

Machado, republicano tanto por herencia como por convicción, como se ha podido comprobar, no ve con buenos ojos algunas medidas emprendidas en los primeros años de la República. No considero que se trate de un pensamiento dirigido hacia una cuestión de centralismo político por parte del pensador sevillano, sino, más bien, la cuestión versaría sobre que una excesiva autonomía podría desvirtuar la idea de unión, de pertenencia a un mismo estado. Quizá la clave se encuentre en este aspecto más que en una oposición plena y en exclusividad frente al *Estatut*, sino que, sobre todo por las palabras vertidas en *Juan de Mairena* hace extensivo a cualquier sentimiento de pertenencia regional que deje en detrimento la sentimentalidad de una pertenencia más amplia, de corte estatal.

El comienzo del año de 1933, en lo que se refiere a su aspecto político, trajo todavía otro acontecimiento de mayor calado quizá que los ya mencionados. Uno a nivel nacional, el otro, a nivel internacional. El suceso nacional tuvo lugar el 12 de enero en Casas Viejas, provincia

¹² Machado, A., *Cartas a Pilar*, (Ed.) Giancarlo Depretis, Anaya y Mario Muchnik, Madrid, 1994. Citado en MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, La Vela, Granada, 2017, p. 17-18.

¹³ JM II, p. 45.

de Cádiz. El acontecimiento internacional será posiblemente el de mayor trascendencia en la primera mitad del siglo XX, la subida de Adolf Hitler al poder el 30 de enero de 1933. Nos centraremos, tan solo, en la cuestión de política nacional. En Casas Viejas, el día 11 de enero, alrededor de quinientos anarquistas proclamarán el comunismo libertario¹⁴, hartos de vivir en la precaria situación que vivían y viendo que el Gobierno no hacía nada por ellos. Rodearían la casa-cuartel de la Guardia Civil, tras un intercambio de disparos un sargento y un guardia resultarían muertos. Los acontecimientos posteriores serían conocidos como los sucesos o la matanza de Casas Viejas.

El día 12 de enero llegó al pueblo un fuerte contingente de la Benemérita y de la Guardia de Asalto al mando de un capitán de Artillería, de nombre Manuel Rojas Feigespán. Por orden de éste se incendió la choza donde se había refugiado un grupo de revoltosos. Dos hombres que salieron corriendo fueron abatidos por una ráfaga de metralleta. Los demás murieron entre las llamas. Al día siguiente, Rojas ordenó fusilar a doce anarquistas¹⁵.

Estos hechos supusieron uno de los momentos más trágicos y decisivos del primer bienio de la II República, pues supuso una crisis política en el gobierno y también una pérdida de apoyos sociales al mismo. Tanto es así que supuso la caída del gobierno de corte republicano-socialista presidido por don Manuel Azaña. El gobierno no resistió al desgaste y se convocaron elecciones generales para el 19 de noviembre de 1933, siendo estas las primeras elecciones en la historia de España en que la mujer podía ejercer su derecho al voto. En esta ocasión las elecciones fueron ganadas por la coalición electoral de la derecha, la izquierda, por su parte, se presentó desunida.

Pero, ¿qué pasó realmente en los sucesos de Casas Viejas? Aparece una leyenda negra en torno a la actuación republicana, encabezada por su presidente: Azaña. Los medios afines a la derecha comienzan a propagar una *fake news* -hecho que como vemos no pertenece solo a nuestros días- en las que se narra que el propio Azaña habría mandado dar “tiros a la barriga” a los anarquistas gaditanos. Este hecho parece bastante improbable, sin embargo, el mensaje caló en parte de la población y sirvió como arma arrojadiza en contra del gobierno. Aunque el caso se investigó la lentitud y trabas administrativas no hicieron más que acrecentar esta leyenda

¹⁴ Movimiento que aboga por la conjunción del anarquismo y el comunismo. Parte de los presupuestos de abolir el estado, el capitalismo, el trabajo asalariado y la propiedad privada -esta última teniendo la salvedad de la propiedad personal. También tendremos la propuesta de un comunitarismo en lo referente a los medios de producción, así como una democracia directa y consejos horizontales de trabajadores en el ámbito laboral.

¹⁵ GIBSON, I., *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*, Santillana, Madrid, 2006, pp. 542-543.

negra en torno a la figura de Manuel Azaña y, en consecuencia, de la representación de la izquierda en la II República.

7.2. “III República”

Tras la victoria del Frente Popular el 16 de febrero de 1936 da comienzo lo que Machado va a denominar como “III República”. En efecto, la “III República” está constituida por la llegada al gobierno del llamado Frente Popular, una coalición de la mayoría de los partidos de izquierdas. Antes de estas elecciones, el 19 de enero, Machado, por boca de Juan de Mairena, ya hablaba de una III República, en un artículo para el diario *El Sol*:

«¿Qué hubiera pensado Juan de Mairena de esta segunda República -hoy agonizante-, que no aparece en ninguna de sus profecías?», se pregunta después de unas consideraciones sobre Maquiavelo («agonizante» porque el poeta espera que salga de las urnas, después del «bienio negro», una «Tercera República» democrática). Y contesta: «Él hubiera dicho, cuando se inauguraba: ¡Ojo al sedicente republicanismo histórico, ese fantasma de la primera República! Porque los enemigos de esta segunda habrán de utilizarlo, como los griegos utilizaron aquel caballo de madera, en cuyo hueco vientre penetraron en Troya los que habían de abrir sus puertas y adueñarse de la ciudadela»¹⁶.

Lo que parece dejar entrever aquí Machado es un tercer modelo republicano que subsane los problemas que han surgido de las dos elecciones anteriores. Un modelo que pueda perpetuarse más en el tiempo que los dos modelos anteriores, al menos, esa era su esperanza. Un modelo, por lo demás, formado por “verdaderos” republicanos, no por gobernantes que se opongan a ella o, que, directamente, quieran acabar con la aventura republicana española.

En otro texto que, al parecer, iba destinado para la conmemoración del sexto aniversario de la proclamación de la Segunda República, aparece de nuevo esta idea de la “III República”. Este escrito aparece citado en la biografía del poeta sevillano realizada por Ian Gibson. Ahí, se nos dice que no se llegó a editar en vida de Machado. Nos situamos en 1937 y se presenta como una muestra resumida de los años transcurridos desde 1931 hasta el mismo 1937. Tras un breve resumen de los primeros pasos de la república, nos emplaza al que considera como el inicio de ese tercer modelo republicano que tiene en mente.

¹⁶ GIBSON, I., *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*, Santillana, Madrid, 2006, p. 578.

Pero la traición fracasó dentro de casa, porque el pueblo, despierto y vigilante, la había advertido. Y surgió la República actual, la más gloriosa de las tres [...]; surgió la tercera República Española como triunfo en las urnas del Frente Popular. Volvían los mismos hombres de 1931, obedientes al pueblo, cuya voluntad legítimamente representaban.

Tras esto, hace una mención al golpe de estado por parte de los militares insurrectos, esto lo considera

uno de los hechos más cobardes que registra la historia. Los militares rebeldes volvieron contra el pueblo todas las armas que el pueblo había puesto en sus manos para defender a la nación [...]. Vendieron España. Pero la fortaleza de la tercera República sigue en pie. Hoy la defiende el pueblo contra los traidores de dentro y los invasores de fuera, porque la República, que empezó siendo una noble experiencia española, es hoy España misma¹⁷.

A pesar de la fecha en la que se enmarca este escrito de lo que no podemos tener ninguna duda es de lo que significa para él esta “III República”. La defensa férrea de la misma se verá en el siguiente epígrafe, pues para Machado esta nueva República será la que se identifica con el gobierno legítimo. Será con esta República con la que él mismo partirá al exilio y también con ella será con la que morirá.

Por supuesto que todo esto del tercer modelo republicano no eran más que elucubraciones del pensador sevillano pues tras las elecciones del 16 de febrero en las que ganaría el Frente Popular no se dio ningún cambio a lo que al derecho o la forma política se refiere. Tal vez esta “III República” tiene más que ver con el compromiso, con el ideal republicano que jamás abandonaría Machado. También hay que advertir que esta victoria del Frente Popular creó en las clases populares un deseo, en algunos casos exacerbado, orientado a las transformaciones que España necesitaba. En especial aquellas dirigidas al ámbito político, social y económico. Ámbitos, todos ellos, que en numerosas ocasiones se encontraban entrelazados. Lo cierto es que, al menos a nivel gubernamental, no hubo más que una propuesta de recuperar los presupuestos aparecidos en la Constitución de 1931, “la República de los republicanos”, como se solía decir entonces. Sin embargo, ni el programa ni el proyecto del propio Frente Popular tenía una clara y manifiesta marca revolucionaria.

Poco o nada pudo llegar a hacer realmente el nuevo gobierno salido de las elecciones de

¹⁷ Ibid., p. 626-627

1936 salvo revertir las políticas inmediatamente anteriores e intentar, en la medida de lo posible, recuperar aquellas que ya se iniciaron con el primer bienio republicano. Los acontecimientos, por otra parte, no llegaron a salir como nadie esperaba, pues tan solo unos meses después, y tras un golpe de estado por parte de algunos militares facciosos, daría comienzo una cruenta guerra civil en nuestro territorio. Una guerra civil que no llegó a ver finalizada don Antonio Machado, pues la muerte le sobrevino unos meses antes, cuando ya se encontraba en una condición existencial de exiliado. A pesar de ello podemos admitir que fue una de las personas que más sintió y mejor expresó los horrores y sentires de esa guerra.

7.3. La Guerra civil, la muerte

1936 no es solo el año de la sublevación militar iniciada el 17 de julio, sino que, además, fue el año de la publicación de *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo*, el cual sería el título completo de lo que se conocerá solo con el nombre de *Juan de Mairena*. Con todo se puede encontrar un segundo volumen de *Juan de Mairena* en el cual se encuentran los artículos que Machado fue publicando una vez iniciada la guerra civil española. Escritos publicados en los periódicos como *Hora de España* (1937-1938) y *La Vanguardia* (1938), así como en otros lugares como *Madrid. Cuadernos de la Casa de la Cultura* (1937) y *Servicio Español de Información* (1937-1938). También aparecen en este segundo volumen algunos artículos de antes de la guerra civil, los cuales resultarían para este epígrafe de una menor relevancia. Las citas, por tanto, que giren en torno al apócrifo machadiano serán de este segundo volumen. Sin embargo, no me gustaría dejar pasar la ocasión para hablar del que sería el volumen publicado en aquel fatídico y cardinal año de 1936.

Gran parte de la filosofía machadiana puede extraerse de la obra *Juan de Mairena*. La guerra civil eclipsó la salida de esta obra, así como lo sugerente y profundo de su contenido, casi por completo. Por este motivo habrá que esperar alrededor de treinta años para que en España volviera a editarse esta obra, aparecida en la edición de Edicusa (1970-1972), la cual aparecerá bajo el nombre de *Antonio Machado. Antología de su prosa*. De manera autónoma habrá que esperar a 1973 para que Espasa-Calpe vuelva a editar esta obra fundamental de la literatura española del siglo XX. Tal vez esta sea una de las causas por las que la veta prosística de Machado fuera fagocitada por la poética, de tal modo que es más complicado sacar del imaginario popular esa figura de un A. Machado exclusivamente poeta.

Es ahora cuando podemos continuar con las cuestiones políticas que atañen a don Antonio Machado durante la guerra civil española. Bajo el título *Prosas sueltas de la guerra {1936-*

1939} encontramos algunos artículos y entrevistas que son de una especial relevancia, pues en este momento trataremos de aquellos que conciernen a los primeros pasos de la guerra. En estas *prosas*, en las que podemos encontrar tanto artículos como entrevistas, se muestra el pensamiento del autor al desnudo, esto es, sin ambages, desposeída su pluma de artificiosa literatura.

En los primeros días de la rebelión militar, Madrid tuvo la intuición inmediata del enemigo, la revelación de toda la fuerza con que había de medirse. Cómo y por qué el pueblo, precisamente el pueblo madrileño, era el menos sorprendido por la tradición fascista, y el más dispuesto a combatirla, es algo que los historiadores del porvenir nos explicarán, acaso, algún día. El hecho de que la decisión de pelear hasta morir fue algo perfectamente maduro en el alma del pueblo.

[...]. En opinión de muchos, asistimos, por aquellos días, ya para siempre gloriosos, a uno de esos milagros de la voluntad popular [...]. Y hemos de reconocer que el milagro se hizo en Madrid sin aparato mágico, sin apariencias sobrenaturales, como una empresa perfectamente humana¹⁸.

Aquí tenemos la que sería una interpretación un tanto idealizada¹⁹ de los primeros días de la guerra civil y de cómo se vivieron en la capital española. Anteriormente encontramos otro artículo que podríamos tomarlo como correlato del citado, pues se escribió en agosto de 1936, cuando la guerra se acababa de iniciar. Se puede dar como correlato, ya no solo por la cercanía temporal de ambos artículos, sino, además, por el contenido, pues en este artículo titulado “Madrid frunce el ceño (Los milicianos de 1936)”, encontramos de nuevo una mención al pueblo de Madrid, a ese pueblo que en este contexto de guerra ha pasado a ser soldado. Nos dice que estos hombres, los reclutas, son «pueblo en armas», ya que «estos milicianos parecen capitanes, tanto es el noble señorío de sus rostros». Todo esto se debe al hecho de que

cuando una gran ciudad -como Madrid en estos días- vive una experiencia trágica, cambia totalmente de fisionomía, y en ella advertimos un extraño fenómeno, compensador de muchas amarguras: la súbita desaparición del señorito [...]. [El señorito] desaparece -literalmente-, se borra, lo borra la tragedia humana. Lo borra el hombre. La verdad es que, como decía Jorge Manrique, no hay señoritos, sino más bien «señoritismo», una forma, entre varias, de hombría degradada, un estilo peculiar

¹⁸ OC, IV, p. 2162

¹⁹ Idealizada con respecto a la voluntad popular que se resiste a caer en manos, a las primeras de cambio, de los que serían los enemigos del pueblo -los militares que se levantaron en armas contra él. Machado, deja a un lado, los horrores propios de cualquier conflicto bélico al hacer referencia a estos primeros compases de la guerra.

de no ser hombre, que puede observarse, a veces, en individuos de diversas clases sociales²⁰.

Aquí vuelve a aparecer una diferencia fundamental que ya se vio en la estética y en la ética machadiana, la que consiste en la oposición pueblo/señorito. Ahora, sin embargo, dentro de cada concepto, podemos apreciar unos nuevos matices, unas variantes que hacen que a nivel conceptual estos dos términos aumenten en riqueza. Por su parte Antonio Machado, en este mismo artículo continúa con su diferenciación anterior, en este caso, con la disertación acerca del “señoritismo”.

Entre nosotros, españoles, nada señoritos por naturaleza, el señoritismo es una enfermedad epidérmica [...]. El señoritismo llevo implícita una estimativa errónea y servil, que antepone los hechos sociales más de superficie -signos de clase, hábitos e indumentos- a los valores propiamente dichos, religiosos y humanos. El señoritismo ignora, se complace en ignorar -jesuíticamente- la insuperable dignidad del hombre. El pueblo, en cambio, la conoce y la afirma, en ella tiene su cimiento más firme la ética popular²¹.

Esta ética popular, como ya se vio, responde al adagio castellano: “nadie es más que nadie”. Es fácil notar, tras estas primeras citas, como los ámbitos de la ética, la estética y la política se encuentran plenamente relacionados en la ideología machadiana. Todo ello a pesar de no ser un autor sistemático, pero aún con todo, no se encuentra reñido con la coherencia interna de su pensamiento.

En el estallido de la guerra civil Antonio Machado se encontraba en Madrid con el resto de su familia, a excepción del hermano mayor de los Machado, Manuel, al que la guerra le había sorprendido en Burgos²². Es en este trágico momento, el de la quiebra, el del abismo insondable de la guerra en el que se tiene que tomar partido. No se puede permanecer indiferente ante un golpe de estado que precipitó una guerra. O se está con el bando golpista o con el gobierno legítimo al que se intenta derrocar. Antonio Machado desde el primer momento no titubeó y se posicionó, una vez más, del lado del gobierno republicano. El símbolo de la resistencia será Madrid, un Madrid plenamente identificado con el alma del pueblo español, un Madrid resistente y combativo frente a las fuerzas enemigas extranjeras y, sobre todo, frente a

²⁰ OC, IV, p. 2163.

²¹ OC, IV, p. 2164.

²² Al hermano mayor de los Machado el estallido de la guerra le sorprendió en Burgos; se encontraba celebrando la onomástica de su cuñada Carmen. Los hermanos jamás volverían a encontrarse.

los traidores internos. Sin embargo, el avance irremediable de la guerra civil continuo y los golpistas fueron ganando cada vez más terreno. La sede del gobierno sita en Madrid tuvo que huir de la capital. Esta decisión no tardó demasiado en llegar, apenas contaba la contienda con cuatro meses desde su inicio. El 6 de noviembre de 1936 el gobierno de Largo Caballero trasladaría el gobierno republicano desde Madrid hasta Valencia, convirtiéndose esta por un tiempo -hasta el 31 de octubre de 1937- en la residencia de la sede del gobierno republicano.

Al inicio de la guerra civil, el 20 de julio de 1936, comienza la actividad de uno de los regimientos militares más famosos dentro del contexto de la guerra civil: el 5º Regimiento de Milicias Populares, más conocido como *Quinto Regimiento*. La fundación del mismo estuvo a cargo de Enrique Castro Delgado, aunque este a las pocas semanas dejaría el Quinto Regimiento en las manos de Vittorio Vidali (Carlos Contreras). La composición de este regimiento estaba principalmente integrada por las MAOC (Milicias Antifascistas Obreras y Campesinas), que no dejaba de ser una organización paramilitar del Partido Comunista de España. Además de las MOAC encontramos en menor medida e influencia otras brigadas, columnas y batallones que fueron poco a poco haciendo cada vez más robusto el grueso del Quinto Regimiento, el cual llegó a tener unos 20.000 voluntarios afiliados. Al mismo tiempo, en los albores de la guerra, en julio de 1936, la sublevación militar fracasa en Madrid. Los milicianos a los que hace referencia Antonio Machado, serán los soldados del pueblo y será sobre sus hombros donde verdaderamente se deposite el poder de la república una vez que los órganos del gobierno abandonen la capital.

La consigna de los sublevados era, en un primer momento, sencilla: tomar la capital. Sin embargo, la entrada en ella no fue tan sencilla por la resistencia del pueblo madrileño. Ya en agosto de 1936 las tropas africanistas avanzan hacia Madrid partiendo de Sevilla. La resistencia que estas tropas se encontrarían será la de una desorganizada milicia republicana. Quizá Badajoz pueda considerarse como una excepcionalidad de la organización y resistencia republicana pero que, finalmente, también terminó cayendo en manos de los golpistas en uno de los sucesos más cruentos hacia la población civil en la guerra. Las columnas africanistas en noviembre se encuentran ya a las puertas de Madrid, por como habían ido las campañas bélicas hasta este momento la caída de Madrid parecía una evidencia, que la capital resistiera a la entrada de los golpistas correspondía más a un ideal romántico que a una realidad. Por ello, Largo Caballero, quien no confiaba en la defensa de la ciudad, huye junto con el gobierno hacia el Levante el 6 de noviembre, Manuel Azaña presidente de la República lo había hecho antes, el 22 de octubre, rumbo a Barcelona. Al frente de cumplir con la misión de defender Madrid

quedaba el general José Miaja que pasó a ser la máxima autoridad militar y política de la capital. A los dos días comenzará la batalla por Madrid, la cual durará prácticamente todo el mes de noviembre. En este primer momento, la victoria -si acaso puede llamarse así- cae del lado republicano.

Será en este contexto cuando el Quinto Regimiento antes referido tome una cierta relevancia. Pues para en el intento de tomar Madrid las tropas golpistas bombardean la ciudad, es bajo esta circunstancia cuando el gobierno decide proteger las obras artísticas del Museo del Prado. El gobierno en un primer momento decidió proteger las obras artísticas, pero después tomó la decisión de evacuarlas de la ciudad. Ante el asedio de Madrid el primer destino fue Valencia, el segundo destino fue Figueres. Este cambio se correspondió con el cambio de sede del gobierno republicano. Posteriormente las obras de arte llegarían a un nuevo destino: Ginebra. Allí fueron entregadas a la Sociedad de Naciones para su custodia y protección. Aunque finalmente las obras fueron devueltas en 1939 al gobierno de Franco. El Quinto Regimiento sería el encargado de custodiar y transportar las obras de arte desde Madrid hasta Valencia. El Quinto Regimiento no solo se encargaría de este traslado, sino que también se encargaría de la realización de otro. El Quinto Regimiento también fue el encargado de la evacuación de algunas personalidades de la cultura, entre ellos Antonio Machado. Aunque el pensador al igual que las obras tuvo una evacuación forzada, pues en sus propias palabras dirá:

yo no me hubiera marchado [de Madrid]; estoy viejo y enfermo. Pero quería luchar a vuestro lado. Quería terminar una vida que he llevado dignamente, muriendo con dignidad. Y esto solo podría conseguirlo cayendo a vuestro lado, luchando por la causa justa como vosotros hacéis²³.

En una entrevista titulada “Nuestro Reportajes. Unos minutos con el eximio poeta Antonio Machado” firmada por José Luis para *Fragua Social*, vuelva a hacer hincapié en la misma idea tras agradecerle el gesto al gobierno y confesar que si no llega a ser por la intervención del gobierno él, junto con toda su familia seguiría allí. El poeta se confiesa aludiendo a que

consciente de que por mi edad y por mi salud quebrantada no podía colaborar directamente en lo que significa la defensa de la ciudad, creía como un deber ineludible permanecer al lado de los que luchan, para compartir con ellos las

²³ OC, IV, p. 2166

penalidades de aquel asedio²⁴.

Al poco del estallido de la guerra civil, el 31 de julio de 1936, algunos intelectuales firmaron el primer manifiesto a favor de la República, mostrando, a su vez, el rechazo a la guerra. Este manifiesto llevaba por título: “En apoyo del Gobierno de la República y del Pueblo”. Entre los firmantes se encontraban nombres de la talla del propio Antonio Machado, José Ortega y Gasset, Ramón Pérez de Ayala, Juan Ramón Jiménez o Ramón Menéndez Pidal.

A principios de noviembre no solo abandonaría Madrid el gobierno republicano, sino que, a principios del mismo mes también se trasladarían a Valencia los altos cargos del gobierno, representados en su mayoría en la Junta para la Ampliación de Estudios. Tras estas movilizaciones los intelectuales que aún quedaban en Madrid, la mayoría y que, aguantaron y soportaron los bombardeos de la ciudad en la “Batalla de Madrid” recibirían orden del gobierno para trasladarse también a Valencia.

La organización encargada de transmitirle a Antonio Machado que debía abandonar la ciudad quedó a cargo de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, la cual tuvo su creación en París en 1935, tras la celebración del congreso de Escritores Antifascistas. Fue Rafael Alberti, junto con León Felipe y el periodista soviético Koltzov, los encargados de transmitirle al poeta la invitación para abandonar la capital. En un primer momento Machado declina la invitación, sin embargo, al final termina cediendo. El motivo de tal cambio de parecer lo encontramos motivado por su familia, a la que en cierta manera se sentía él mismo como su protector. A este mismo hecho alude José Machado en sus *recuerdos*, en ellos nos dice que

en un principio se niega terminantemente a dejar su querida ciudad; pero lo que al fin le decide a partir es el imperativo moral -ya sabéis que su bondad era tan grande como su inteligencia- de poner a salvo a su anciana madre, a sus hermanos y a las niñas que hay en la casa, sus sobrinas, a las que quiere como un padre.

Ha llegado el gran sacrificio de arrancarse de Madrid, este Madrid que tan profundamente arraigado estaba en él²⁵.

Este mismo acontecimiento también será narrado un tiempo después desde el otro lado de los protagonistas, desde la remembranza del propio Rafael Alberti, el cual lo recordaba así:

²⁴ OC, IV, pp. 2172-2173

²⁵ MACHADO, J, *Últimas soledades del poeta Antonio Machado: (recuerdos de su hermano José)*, ed. de la Torre, Madrid, 1999, p. 123

salió Machado grande y lento, y tras él, como la sombra fina de una rama, su anciana madre. No se comprendía bien cómo de aquella frágil, diminuta mujer pudo brotar roble tan alto. La casa lo mismo que cualquiera, rica o pobre, de aquellos días de Madrid, estaba helada. Machado nos escuchó concentrado y triste. No creía él, nos dijo al fin, que hubiera llegado el momento de abandonar la capital. Se resistía a marchar. Hubo que hacerle una segunda visita. Después de insistirle aceptó. Pero insinuando, casi rosado de pudor, con aquella dignidad y gravedad suyas, salir también con sus hermanos Joaquín y José. «No tiene usted que indicarlo; el Quinto Regimiento le lleva con toda su familia». «Pero es que mis hermanos tienen hijos». «Muy bien, don Antonio». «Ocho, entre los dos matrimonios», creo que dijo»²⁶.

Teniendo en cuenta ambos testimonios no nos es difícil de apreciar que el encuentro al que se refiere José Machado es la segunda visita que realizará Rafael Alberti a Antonio Machado.

Al poco tiempo de llegar Machado a Valencia realiza el poeta una serie de declaraciones en la Casa de la Cultura de dicha ciudad. Se pueden destacar cinco ideas claramente diferenciadas de estas afirmaciones. Quizá las dos primeras ideas son las que más fuerza tienen al tiempo que, las otras tres ideas quedan ya expuestas, al menos en lo esencial, en las dos primeras. La *primera* de estas ideas hace referencia al *fascismo* y a la fuerza de este, aunque lo peculiar no sea la fuerza bélica -o simplemente la fuerza bruta- que este presenta, sino la “*fuerza de la incultura*”. Para el sevillano la guerra -cuyos culpables de la misma no son dudosos ni se encuentra en un punto equidistante- siempre se posiciona contra la cultura, contra todo aquel espíritu que el pueblo pueda dar u ofrecer. *El pueblo, por su parte, será la salvaguarda de la cultura*, del espíritu creador que este pueda otorgar a las artes. Lo que parece tener en mente es una posición que él mismo defendió a ultranza: el folclore, la influencia clave y decisiva del pueblo en cualquier reminiscencia cultural. De otro lado, puede tener también en mente los recientes bombardeos de la ciudad de Madrid y los consiguientes traslados de las obras de arte para evitar, así, que estas fueran destruidas por esta “fuerza de la incultura” propia del fascismo.

La segunda gran idea es la posición y el objetivo del intelectual frente a la situación que se está viviendo en España. Machado, una vez más no se anda con ambages ni con ambigüedades, si la cultura, como hemos visto, es uno de los objetivos militares de los fascistas los intelectuales, en unión con el pueblo, tienen que defenderla. *El intelectual «ha de combatir*

²⁶ ALBERTI, R., “Imagen primera y sucesiva de Antonio Machado”, *Sur*, 1943, nº 108. Citado en MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, La Vela, Granada, 2017, p. 106

ha de ser miliciano»²⁷. No solo es esta una misión del intelectual español, sino que, además, los intelectuales internacionales también están del lado de la república española, están del lado del pueblo español, debido al mismo motivo aludido en la primera idea, «porque el intelectual es el representante inmediato de la cultura»²⁸.

Finalmente, como cierre de estas declaraciones algo apresuradas y escindas, la sentencia fundamental del pensador se hace extensible a los demás, como una suerte de declaración universal sobre el sentir del intelectual, tanto patrio como foráneo. Y es que para él «hoy estamos a disposición del Ministerio de Instrucción Pública como milicianos del Estado español, popular, democrático y republicano»²⁹.

Alude Machado al forzado peregrinaje, de Madrid a Valencia, casi un año más tarde, cuando ya se encuentra instalado en Villa Amparo en Rocafort, a unos escasos 20 kilómetros de la capital del Turia. Realiza Machado, el 17 de julio de 1937, una relación de cuatro puntos a propósito de la disolución de la “Casa de la Cultura”.

La primera idea *-palabra* como él las llama en la introducción- hace referencia precisamente al traslado, nos dice: «yo he sido evacuado de Madrid por el Gobierno de nuestra gloriosa República [sic], entre el primer grupo de intelectuales -24 de noviembre de 1936- que vino a Valencia, y bajo custodia del Quinto Regimiento»³⁰. Este hecho le produce a Machado un profundo orgullo, sin que podamos considerar al autor en ninguna manera vanidoso. Quizá, se trate más de orgullo en tanto que reconocimiento a su obra; también, por supuesto, por el hecho de poner a salvo a su familia.

La segunda idea es que no ha «sido objeto de ninguna presión de partido por parte del ministerio de Instrucción Pública ni de ningún otro órgano del Estado»³¹. Con estas palabras parece querer aclarar algún tipo de malentendido propiciado por alguna publicación donde sus palabras se hayan sacado de contexto. O, bien, que otra persona haya puesto en boca del propio Machado algo que él jamás dijera. No sabemos cuál es el motivo real para tal declaración, sin embargo, a nivel historiográfico es algo fundamental y elemental. Estas declaraciones no son baladíes en forma alguna, sino que, da por cerrada la posición de Machado. Ya no solo la posición, si no también, y acaso esto es si cabe más relevante su lucidez mental al declararlo.

²⁷ OC, IV, p. 2170. La cursiva es mía.

²⁸ OC, IV, pp. 2170-2171.

²⁹ OC, IV, p. 2171.

³⁰ OC, IV, p. 2194. La palabra “República” aparece de esta manera sin indicaciones de que el propio Machado la haya escrito de tal manera. Al no tener los manuscritos originales tan solo hago constar cómo aparece.

³¹ OC, IV, p. 2195

En efecto, se borran de una manera tajante cualquier especulación -sobre todo las acaecidas tras su muerte- sobre la posición política de don Antonio Machado.

La tercera de las ideas viene a colación con la segunda: la posición política de Machado. De esta nos dice que él es «un viejo republicano para quien la voluntad del pueblo es sagrada»³². Se apresura a decir, además, que a pesar de haber estado siempre posicionada frente a otros gobiernos que no representaban la voluntad popular -alude de esta manera a los sucesivos gobiernos tanto de la época de la regente María Cristina, como de Alfonso XIII, atendiendo, por supuesto, a la dictadura militar de Miguel Primo de Rivera-, sin embargo, no ocurre lo mismo con este gobierno el cual sí «[a] representa plena y legítimamente en los momentos más trágicos de la vida española», por ello mismo termina apostillando con algo que él mismo considera un deber ineludible de todos aquellos que se posicionan no ya a favor de la república sino en contra de aquellos que quieren terminar con ella: «profeso y aconsejo la más estricta disciplina»³³, evidentemente, para con el Gobierno y para todos aquellos que lo defienden.

Tras estas tres ideas nos encontramos con una cuarta *palabra* que puede hacer las veces de resumen de las otras. Una vez más apreciamos el paso adelante que da el pensador sevillano ante el contexto vivido. Otra plena declaración de intenciones: «de ningún modo puedo simpatizar con campañas políticas que pretendan mermar el prestigio del Gobierno actual»³⁴. Queda claro, una vez, más la posición política de Machado, así como a quién señala como enemigo del Gobierno actual. Si pudiéramos ser capaces de sacar estas declaraciones fuera del contexto bélico en las cuales están proferidas no encontraríamos que, bajo ninguna otra circunstancia, estas fueran de otro modo. Antonio Machado fue un “viejo republicano” y murió siendo un republicano que se situó al lado del pueblo, al cual consideraba, por encima de todo, sagrado. En definitiva, el posicionamiento político de Machado va a situar al “pueblo” como al sujeto político por antonomasia, su visión al “pueblo” como el garante de la sabiduría y cultura de toda nación, por ello mismo todo lo que pretenda acabar con él, así como con la herencia del mismo, deberá ser combatido.

En toda esta época, aparecen tres ideas recurrentes dentro del pensamiento político machadiano: la lucha contra las fuerzas fascistas externas, así como la lucha contra los traidores internos; la convicción de que los intelectuales tienen que permanecer del lado del gobierno republicano y hacer la guerra desde su pluma; y, por último, la identificación del pueblo con la

³² OC, IV, p. 2195

³³ OC, IV, p. 2195

³⁴ OC, IV, p. 2195

propia República y con todo aquello que tenga que ver con la cultura.

Además, se tendría que tener en cuenta otra cuestión que Antonio Machado, por boca de su apócrifo Mairena, pone sobre la palestra. Es una cuestión que, aun teniendo su génesis en la guerra civil, podríamos situarla, si se quiere, en un plano mucho más amplio por su carácter teórico, se trata de la oposición entre belicismo y pacifismo. Esta dicotomía resulta una propuesta harto polémica, pues nos encontramos en plena guerra civil. El contexto que lo tocó vivir a Machado fue, tanto a nivel nacional como internacional, fértil para poder pensar -no con la necesaria distancia ni con una contemplación suficiente- en el belicismo, así como en el que podría considerarse su más férrea oposición: el pacifismo. Con todo, Machado va dejándonos en distintos artículos publicados entre los años de 1936 y 1939, distintas reflexiones en torno a estas ideas. En la digresión machadiana no nos aparecen las ideas diferenciadas, es decir, no se realiza el análisis de una por un lado y, de la otra, por el otro, sino que, se presentan ambas a la vez para darle así un mayor énfasis a la oposición entre ellas.

Ambas ideas, pacifismo y belicismo, guerra y paz, las somete como una suerte de creencia subjetiva, que, en el caso de las naciones-estado, la subjetividad tan solo depende de la creencia de quien gobierna, al margen de la sentimentalidad que respecto a una posición política u otra pueda tener el pueblo. Es por ello que se lo plantea como una cuestión casi de fe cuando nos dice «si yo creyera que había venido a este mundo a pelear; que todo en esta vida, esencialmente batallona, nos era concedido a título de botín de guerra, ya no sería pacifista»³⁵. Sin embargo, lo importante no sería su creencia, sino el hecho o los hechos del mundo ya que «*superbundan* en nuestro mundo occidental las convicciones bélicas, de aquellos para el que el tempo de Jano³⁶ nunca debería cerrarse. Para estos hombres, la cultura misma es, fundamentalmente, polémica: arte de agredir y defenderse»³⁷. Se trata de que «hay que conocer y apreciar la diversidad y la dignidad de los hombres, que son necesariamente iguales, apreciar la pluralidad de las culturas y la voluntad de convivencia, concebida como algo diferente que una relación de fuerzas antagónicas»³⁸.

³⁵ JM II, p. 52

³⁶ «Jano era una de las divinidades más antiguas del panteón romano. Una leyenda cuenta que evitó la invasión de los sabinos. Cuando éstos estaban a punto de conquistar la ciudadela romana, Jano hizo brotar un surtidor de agua caliente que los puso en fuga. En conmemoración de este milagro, y para que el dios pudiese acudir en cualquier momento en auxilio del ejército romano, era tradición dejar abiertas las puertas del templo en tiempo de guerra. Sólo se cerraban en los escasos periodos de paz que vivió el Imperio». Citado en *Juan de Mairena II*, edición de Antonio Fernández Ferrer.

³⁷ JM II, p. 52

³⁸ GIL NOVALES, A., «La ética de Antonio Machado», *Hoy es siempre todavía*, Curso Internacional sobre Antonio Machado, coord. Jordi Doménech, Renacimiento, Sevilla, 2006, p. 466.

Machado parece derribar el argumento orteguiano sobre la guerra: «el pacifista ve en la guerra un daño, un crimen o un vicio. Pero olvida que, antes que eso y por encima de eso, la guerra es un enorme esfuerzo que hacen los hombres para resolver ciertos conflictos [...]. La guerra es una genial y formidable técnica de vida y para la vida»³⁹. Machado toma esta supuesta resolución de conflictos que tiene la guerra como una mera convicción, como una creencia. Es decir, se está convencido de que la mejor forma para resolver conflictos es mediante una postura bélica y, por ende, mediante una acción bélica. La “convicción” es, por un lado, un intento de legitimar una creencia envolviéndola en una pretendida racionalidad. Esta creencia, esta convicción, sería meramente subjetiva y, al tiempo, se la pretende sumamente meditada. Para Ortega, según hemos visto la guerra no deja de ser un invento del hombre con un carácter técnico, mientras que para Machado la guerra, no deja de ser una convicción de los hombres, una mera creencia; son anclaje alguno en lo racional. Las ideas orteguianas en torno al belicismo y al pacifismo nos servirán de guía para ir contraponiendo estas ideas a las propias de Machado.

En la época a la que le tocó vivir a Machado encontramos una especie de “sentimentalidad” belicosa, una suerte de metafísica de la guerra que, según veremos, queda encarnada en Alemania, según el autor. Es por ello mismo que propone sustituir esa metafísica por otra nueva, porque

sin una metafísica de la paz, como la intentada por mi maestro [habla Mairena refiriéndose a Abel Martín], que nos lleve a una idea del mundo esencialmente armónica, y en la cual los supremos valores se revelen en la contemplación, y de ningún modo sean un producto de actividades cinéticas; sin una ciencia positiva que no acepte como verdad averiguada la virtud del asesinato para el mejoramiento de la especie humana, ¿creéis que hay motivo alguno que nos obligue a ser pacifistas?⁴⁰

A pesar de todo, la cuestión anterior que se plantea Machado parece ser demasiado ambigua, sobre todo al introducir una reminiscencia ya presupuesta y pretendidamente conocida como es la teoría de la metafísica de la paz de Abel Martín. Aquí, a lo largo de esta investigación sobre el pensamiento machadiano no nos hemos encontrado en ningún momento con esta idea. Con todo, podemos llegar a imaginar a qué pretende referirse el autor. Es probable que el propio Machado haya hecho algo de trampa a la hora de exponer esta supuesta “metafísica de la paz” por obra de Abel Martín, tal y como se nos indica. Sabemos que el propio

³⁹ ORTEGA y GASSET, J., *La rebelión de las masas*, Gredos, Madrid, 2014, p. 421.

⁴⁰ JM II, p. 53.

Mairena pone en boca de su maestro las cuestiones más profundas, las más filosóficas propiamente dichas, de tal manera que al mencionar una cuestión de índole metafísica la achaca a su maestro. No sería algo tan descabellado si tenemos en consideración la teoría de la otredad de Abel Martín que nacía del eros trágico y de la imposibilidad de trascendencia hacia el otro. Es tal vez aquí dónde mejor puede verse en la obra de Martín la pretendida armonía que aparece en la cita anterior. Pues si echamos la vista atrás nos encontramos con las mónadas de Abel Martín, las cuales tienden a intentar el trascender a ellas mismas, en ese intento trágico de llegar al otro. En efecto, esto es lo más cercano que podemos encontrar en la obra de Abel Martín en lo referente a esta “metafísica de la paz”, aunque como ya se ha mencionado no aparece dicho nombre en toda la teorización anterior.

Otra posible solución pasaría por entender la referencia a Abel Martín tan solo como un recurso literario, un *sermocinatio*. Si nos quedamos con esta segunda opción podemos ver como la teoría de la “metafísica de la paz” se encuentra más alejada de Abel Martín y más cercana a Juan de Mairena y al propio Antonio Machado. En el capítulo dedicado a la ética ya se vio de qué manera podría ser posible la unión o, cuanto menos, la comunión de un grupo de personas basado, sobre todo, en la propia concepción de dignidad del ser humano, así como por medio del diálogo. Pero, nos encontramos dicha idea en la parte ética de Machado, además, posteriormente se verá un apartado más de corte político que propiamente ético, el cual consistirá en establecer el viraje que Antonio Machado realiza desde el intimismo hasta lo colectivo. La única manera de pretender hacer esto es abogando, por supuesto, por una “metafísica de la paz”. Podemos entender, por lo tanto, que esta metafísica «el objetivo común de la vieja ontología martiniana y de la sofística de Mairena»⁴¹. De lo que trata es de un comportamiento de corte cívico basado tanto en la educación como en el diálogo entre todos los agentes de una sociedad.

Uno de los problemas tratados por Machado consistirá en la relación entre la guerra y la paz. Dicho de otra manera, existe una dualidad que se presenta como la dicotomía guerra/paz. La guerra, más atendiendo al contexto, se le presupone inevitable; mientras que la paz, por su lado, aparece como una idea, como una propuesta vacía.

Cuando la paz está hueca, horra de todo contenido religioso, metafísico, ético, etc., y la guerra cargada de razones polémicas, de motivos para guerrear, apoyada en una religión y una metafísica y una moral, y hasta una ciencia de combate, ¿qué podrá la

⁴¹ CARRILLO BURGOS, A., J., “La voz de las repúblicas en Antonio Machado”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, nº49, 2010, p. 79.

paz contra la guerra? El pacifismo entonces sólo querrá decir: miedo a los terribles estragos de la guerra⁴².

En contraposición con lo anterior, aquí se nos presenta un Antonio Machado algo más consternado, quizá la importancia radique en que la cuestión bélica tenga un respaldo teórico mayor que la *simple* paz. Tal vez, lo cinético, la propia acción en sí tenga algo que ver en todo esto, ya que podría entenderse como una cadena causal donde efecto y causa se van retroalimentando. Por su parte, la paz se encuentra, según el autor, más en relación con la quietud, con la contemplación. Si Machado en la década de los años treinta del siglo pasado veía el problema existente entre la acción y la quietud mucho más abrumadora encontramos esta escisión en nuestros días, donde la vorágine cinética lo ha devorado absolutamente todo. La primacía de lo inmediato deja en el ostracismo a cualquier intento de establecer un momento de contemplación, el cual va unido a una reflexión. Lo bélico, en este caso, al encontrarse completamente inmerso en la esfera de lo dinámico no puede, de ninguna manera, establecerse como reflexivo. Por su parte, al tener subsumida esta esfera al ámbito de la contemplación, al espacio de la reflexión, de la paz, tampoco podría ser pensado. Ambas, por lo tanto, en este marco bélico desde el que piensa y observa el propio Machado tenderán a lo irracional.

Sin embargo, a pesar de la coyuntura histórica en la que se encuentra inmerso el autor, podemos ver que todavía queda, al menos, un hálito de esperanza. La esperanza vuelve a estar dónde ya, desde los tiempos de Abel Martín, parecía encontrarse: en el prójimo. De esto nos dará buena cuenta las enseñanzas de Juan de Mairena.

No diréis, amigos míos, que os preparo en modo alguno para la guerra, ni a que a ella os azuzo y animo como anticipado jaleador de vuestras hazañas. Contra el célebre latinajo [*si vis pacem para bellum*], yo enseño: *si queréis paz, prepárate a vivir en paz con todo el mundo*. Mas si la guerra viene, porque no está en vuestra mano evitarla, ¿qué será de nosotros -me diréis- los preparados para la paz? Os contesto: si la guerra viene vosotros también tomaréis partido sin vacilar por los mejores, que nunca serán los que la hayan provocado, y al lado de ellos sabréis morir con una elegancia que nunca serán capaces los hombres de vocación peleona⁴³.

Esta no parece, en definitiva, una mala propuesta. Aunque es cierto que la carga argumental que aquí se nos muestra no sea la más prolija, más bien se trata de un posicionamiento que se inclina antes por la paz que por la guerra. En este sentido abogar y

⁴² JM, II, p. 66.

⁴³ JM, II, p. 72. La cursiva es del autor.

educar por lo primero parece ser la clave de lo que Machado pretende. Hay que tener también en cuenta que lo que se está buscando no es, en absoluto, una voluntad de paz que se mantenga en cualquier condición como inquebrantable. En la cita anterior se ve claramente como ante aquellos que provocan la guerra no se puede permanecer en la quietud, sino que hay que entrar en acción con ellos. En el caso de la guerra civil española está bastante claro a quiénes se refiere Machado como los provocadores e instigadores de la guerra y, por ende, del lado de quienes hay que posicionarse.

Como acabamos de ver no consiste todo en una voluntad de paz inquebrantable, como bien nos señala, una vez más, Juan de Mairena.

Aunque os he hablado y os hablaré mucho contra la guerra -sigue conversando Mairena con sus alumnos- no quiero dejar de advertiros que *la paz a ultranza*, que es, al fin, el mantenimiento de una paz asentada en parte sobre las iniquidades de la guerra, es una fórmula hueca, que acaso coincide con las guerras más catastróficas de la historia. Porque una *paz a todo trance* tendría su más inequívoca reducción al absurdo ante este inevitable dilema: o cruzarnos de brazos ante la iniquidad, o guerrear por la justicia, si eligiéramos el primero de ellos dos términos. ¿Quién duda que, en este caso, todos los hombres bien nacidos serían guerreros, y pacifistas todos los sinvergüenzas que pueblan el planeta? La paz como finalidad suprema no es menos absurda que la guerra por fuerza misma. Ambas posiciones tienden a despojarse de todo su contenido espiritual, ambas conducen a la muerte, sin eliminar la lucha entre fieras⁴⁴.

7.3 De lo íntimo a lo colectivo: del ‘yo’ al ‘nosotros’.

Desde la publicación de *Soledades*, el poeta-filósofo sevillano va abandonando de manera progresiva el intimismo. Este abandono, unido al contexto social de las primeras décadas del siglo XX, harán que el pensamiento de Machado se acerque cada vez más hacia una postura de compromiso social. Tras el intimismo que presenta Machado, el propio autor pretende dar un salto cualitativo, un salto trascendental que iría desde el “yo fundamental” hacia el “tú esencial”, culminando en un “nosotros” de carácter social y cordial. En un primer momento, nos encontramos con *Soledades* (1903) -poemario que después se refundaría en *Soledades, Galerías*

⁴⁴ JM, II, p. 115.

y otros poemas (1907), con algunas nuevas composiciones.

La influencia en Machado tanto del simbolismo francés como del propio romanticismo - influencia esta última que se alargará no solo a nivel estético-literario, sino que también le valdrá de punto de partida para toda una teoría filosófica-, es bastante clara, fuerte y evidente en los primeros años de la andadura literaria del sevillano. Es por ello que no nos debe de sorprender que su primer poemario bebiera directamente de estas fuentes. Tanto es así que el propio autor lo dejó por escrito en el año 1917, con motivo del “Prólogo” a *Soledades*:

pensaba yo que el elemento poético no era la palabra por su valor fónico, ni el color, ni la línea, ni un complejo de sensaciones, sino una honda palpitación del espíritu; lo que pone el alma, si es que algo pone, o lo que dice, si es que algo dice, con voz propia, en respuesta animada al contacto del mundo. Y aun pensaba que el hombre puede sorprender algunas palabras de un íntimo monólogo, distinguiendo la voz viva de los ecos inertes; que puede también mirando hacia dentro, vislumbrar las ideas cordiales, los universales del sentimiento [...]. Tal era mi estética de entonces⁴⁵.

Aquí, a nivel de retrospectiva, nos encontramos con sus intenciones y pensamientos en los albores del siglo XX todavía muy influenciado por la corriente general del siglo XIX: el romanticismo. En estos momentos se encuentra aún encerrado en sí mismo, se trata, por lo tanto, de este monólogo al que él mismo hace referencia. En efecto, el monólogo no deja de ser un soliloquio, un diálogo con un mismo, es un *monologar*, pues es la mónada única y solitaria es la que dialoga consigo misma en su perpetua cerrazón.

De esta cita anterior todavía es posible sacar alguna idea relevante más, pues precisamente una vez puestas las bases de este subjetivismo feroz al que se aferró el autor podemos llegar a otra idea. Posiblemente por efecto de haber sido este prólogo escrito trece años después de la publicación del poemario y haber pasado ya el filtro y cambio que supuso la composición y aparición de *Campos de Castilla*, se vislumbra una apertura hacia un cambio, un pequeño proceso de abandono de aquella estética primigenia del autor. Es decir, deja ver que no solo hay un mónada solitaria y ajena a cuanto le rodea, sino que en cierta manera es plenamente consciente tanto del mundo exterior al suyo como de la existencia de otros distintos de él. Todo esto se aprecia mejor cuando nos habla de su voz propia como “respuesta animada al contacto del mundo”. El mundo, la afirmación de su existencia ya es sumamente relevante, pues sería toda una declaración. No se trata ya, de un mundo propio, personal e íntimo, sino que asume

⁴⁵ OC, III, p. 1593

otra realidad distinta de la suya propia: la de un mundo que le es ajeno y en el que está en contacto con él, como algo ineludible. “Otro” mundo, quizá la expansión del suyo propio, existe y tiene que dar cuenta de ello, por lo tanto, la apertura comienza, el cascarón metafórico en el que creía encontrarse termina por romperse. Pero no solo se trata del mundo, sino también de los otros que no soy yo. Esto es lo que parece entreverse con la idea de los “universales del sentimiento”. ¿De qué valdría buscar unos universales si tan solo me encuentro yo encerrado en mí mismo? Está claro que la sola idea de los “universales del sentimiento” implica un abandono del “yo”; una posición aperturista. No se trata, por supuesto, de una perspectiva radical machadiana que pudiera llevarle a un solipsismo, sino más bien se trata de un comienzo, de un partir de uno mismo pues se presupone el conocimiento de uno mucho más válido y fiable que el conocimiento sobre lo ajeno. Sin embargo, el romanticismo con su voz propia y su ensimismamiento torpedeó cualquier intento de abandono de una postura subjetiva a otra de corte intersubjetiva.

Estos “universales del sentimiento” pueden tener su eco en el *maestro* de Antonio Machado, Miguel de Unamuno, cuando este nos dice que «solo en soledad nos encontramos; y al encontrarnos a nosotros mismos, encontramos en nosotros mismos a todos nuestros hermanos en soledad»⁴⁶. En el caso de Unamuno encontramos que la soledad, el soliloquio, el puro subjetivismo no es solo el camino o el inicio, sino también la meta. En Unamuno no hay una pretensión a salir de la soledad, el caso de Antonio Machado es distinto. En el caso de este último la soledad finisecular heredada es solo el comienzo para llegar a una suerte de síntesis dialéctica que dé como resultado de un “yo” y un “tú” a un “nosotros”. Aquellos “universales” a los que se hace referencia son una pretendida objetividad, eso sí, partiendo de una subjetividad.

Dos años después (1919) del “Prólogo” de *Soledades* vemos un avance mucho más sustancial. En el prólogo de la segunda edición de *Soledades, Galerías y otros poemas* vemos una valoración hacia lo social mucho más amplia y pensada, donde el abandono de todo rastro de intimismo y exacerbada postura subjetivista es mucho más evidente.

Sobre su estética anterior, impregnada como vimos del acaecido siglo XIX nos dirá que «la ideología dominante era esencialmente subjetivista; el arte se atomizaba, y el poeta [...], sólo pretendía cantarse a sí mismo»⁴⁷. A continuación, deja atrás ese pasado del que él mismo

⁴⁶ UNAMUNO, M., *Soledad en Obras Completas* Vol. III, Vergara, Barcelona, 1970, p. 882

⁴⁷ OC, III, p. 1603.

formó parte y se adentra en el futuro, al menos, en una apreciación de un futuro que es más un deseo que una realidad. Este deseo proyectado hacia el futuro tiene que ver con un empeño que tiene que ser común, con una tarea que muestre y haga ver que la introspección, tanto lírica como metafísica, tiene que abandonar su origen y orientarse hacia otros, hacia todos, pues el futuro tiene que ser compartido mediante la cordialidad.

La génesis del intimismo machadiano no es solo la influencia del romanticismo, sino, también, la figura solitaria del propio Antonio Machado. En su propia biografía podemos seguir el rastro de, al menos, dos amores frustrados. El primero de ellos es el de su esposa Leonor Izquierdo, muerta a los pocos meses de estar casada con el poeta. De otro lado, tenemos a su amor de madurez, Pilar de Valderrama (*Guiomar*). Estos dos fracasos amorosos concuerdan con la idea de la mónada solitaria de Abel Martín que, a pesar de tener sed de alteridad, de trascender de sí, no puede hacerlo, quedando de esta manera nuevamente recluida en sí misma. Esto es lo que podemos encontrar en un origen, aunque esto mismo no es lo más importante, es tan solo una relación de hechos entre la biografía del autor y su propia teoría.

El abandono de la soledad a la que irremediamente se va arrastrado el autor comienza a cambiar con la aparición -aunque lo propio sería decir con la composición- de *Campos de Castilla* (1912). Esto supuso el salto cualitativo entre las galerías del alma del poeta y la exteriorización de los sentimientos encarnados en las tierras sorianas. En el prólogo escrito por él mismo en el año de 1917, nos habla de cómo fue el proceso de cambio. Al menos, eso es lo que podemos llegar a entender. Hay que tener en cuenta que este *proceso* está escrito desde el recuerdo, pues habían pasado cinco años desde la publicación del poemario a la aparición de este prólogo. En él nos dice

somos víctimas -pensaba yo- de un doble espejismo. Si miramos afuera y procuramos penetrar en las cosas, nuestro mundo externo pierde en solidez, y acaba por disipárenos cuando llegamos a creer que no existe por sí, sino por nosotros. Pero si, convencidos de la íntima realidad, miramos adentro, entonces todo nos parece venir de fuera, y es nuestro mundo interior, nosotros mismos, lo que se desvanece. ¿Qué hacer, entonces?⁴⁸

En efecto, el mundo exterior que en apariencia es una realidad no nos deja de parecer una mera representación si miramos hacia afuera de nosotros, pues, según esto, consideramos que todo lo exterior depende del interior, de nosotros. Aunque, como advierte el autor el efecto

⁴⁸ OC, III, p. 1594.

ocurre también a la inversa: si miramos al interior, a nosotros, se pierde solidez y todo parece ser venido de lo externo a nosotros. También es relevante, la pregunta de clara reminiscencia kantiana con la que se cierra la anterior cita. Machado se sabe en un cruce de caminos, entre el pasado y el futuro, entre lo conservador o el intentar hallar algo más que, por lo pronto, todavía no ha podido encontrar.

Del mismo modo esto se vio en el apartado dedicado al *eros trágico* de Abel Martín, la salida del solipsismo en el que se encuentra el apócrifo es bastante complejo debido, entre otros motivos, a la circularidad ya no de los argumentos sino de las consecuencias de su teoría erótica a la hora de tratar de dar cuenta del objeto erótico, de la alteridad. El problema de la postura idealista y subjetivista de Abel Martín, es que, a pesar del intento de trascender, tras el fracaso amoroso se vuelve de nuevo a sí mismo, al auto-(re)conocimiento, el cual solo tendría lugar por la acción de “tú”; es por ello, que tras el momento de egolatría no queda más remedio que reconocer también a la alteridad. La manera que encontró Antonio Machado para abandonar el solipsismo no fue por obra de Abel Martín, sino del discípulo de este, Juan de Mairena, a través fundamentalmente de una ética dialogizada, donde de manera irremediable se precisa de un “yo” y de un “tú”.

Lo que importa, lo que comienza a imponerse cada vez con mayor fuerza es la trascendencia de un “tú”, muy por encima de la inmanencia de un “yo”, cada vez más claro el primero, cada vez más borroso el segundo. Machado, tras romper con todo lo que él había sido, todo lo que había defendido y escrito se confiesa: «confía en la alteridad y en la fraternidad social»⁴⁹. Es por ello que Machado pasa «del erotismo contingente a la necesidad del amor fraterno y de la comunión social que logra con la alteridad»⁵⁰; el objetivo parece más que claro, pasar de un subjetivismo a un intersubjetivismo.

El cambio, no es solo a nivel filosófico -en toda la amplitud y vertientes del término- sino que también a nivel político pues nos encontraremos con un Machado más allegado al socialismo y, en algunos momentos, incluso más cerca de un comunismo o comunitarismo allende del pensamiento marxista, pues Machado entenderá el comunismo como una «comunión cordial entre los hombres»⁵¹. El cambio de una *nueva sentimentalidad* ya está en marcha, y será la última nueva sentimentalidad que el poeta-filósofo pudo aportar a la

⁴⁹ AUBERT, P., *Gotas de sangre jacobina. Antonio Machado y la política*, Renacimiento, Sevilla, 2020, p. 143

⁵⁰ *Ibid.*, p. 144.

⁵¹ OC, III, p. 1805.

humanidad.

En “Problemas de la lírica”, dentro del cuaderno de *Los Complementarios* vemos ya ese cambio de sentimentalidad.

El sentimiento no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con materiales del mundo exterior. Hay siempre en él una colaboración del tú, es decir, de otros sujetos. [...]. Mi sentimiento ante el mundo exterior [...], no surge sin una atmósfera cordial. Mi sentimiento no es, en suma, exclusivamente mío, sino más bien *nuestro*. [...]. Para expresar mi sentir tengo el lenguaje. Pero el lenguaje es ya mucho *menos mío* que mi sentimiento. Por de pronto, he de adquirirlo, aprenderlo de los demás. Antes de *ser nuestro*, porque *mío* exclusivamente no lo será nunca, era de *ellos*, de ese mundo que no es ni objetivo ni subjetivo [...], del mundo *de los otros yo*⁵².

Podemos apreciar como el cambio es más que notorio, así como las implicaciones que en las distintas aristas del pensamiento machadiano supone. Por un lado, tenemos su vertiente lírica, donde el subjetivismo inicial queda completamente abandonado. En el apartado ético y estético el *otro* sujeto es ya una realidad al que no podemos obviar ni teorizar al margen. A nivel político también encontramos que la primacía del colectivo sobre el sujeto es ya una cuestión inquebrantable, una cuestión casi de fe, de ciega voluntad, en la teoría del autor.

De lo que se trata es de «una visión del sentimiento de raíz cívica, fraternal y empática que nos permite hablar ya en Machado de un profundo humanismo solidario en su lírica», esto es debido a que «el sentimiento del poeta no es un estado de ánimo personal sino colectivo»⁵³. En efecto, el sentimiento no es ya una posesión en exclusiva del poeta que pretende, sin ningún éxito, por cierto, hacer de este un universal, algo objetivable. El sentimiento es compartido, pertenece al *nosotros*.

Otra implicación que no debería de pasar desapercibida sería la cuestión del lenguaje como hecho social. En la cita anterior Machado realiza una disertación breve pero concisa acerca de que el lenguaje no puede ser nunca privado, sino que siempre tendrá una génesis en los otros. Esto, por un lado, podría remitirnos a la vertiente folclórica de su carácter, y que es a la vez heredada por su rama paterna, especialmente. También, sin embargo, podemos remitirnos a otro filósofo del que ya hemos hablado: L. Wittgenstein. Aunque el origen, alcance y

⁵² OC, III, p. 1310. La cursiva es de la edición.

⁵³ MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, La Vela, Granada, 2017, p. 139.

consecuencias de las motivaciones de Wittgenstein sean distintas a las de Machado encontramos en la expresión del primero una relación en torno a la idea de que las sensaciones, su significado y su lenguaje no pueden ser privados. Para ello vamos a remitirnos al párrafo 243 de las *Investigaciones filosóficas*, allí nos encontramos con lo siguiente:

se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos [...]. ¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas -sus sentimientos, estados de ánimo, etcétera- para su uso propio? [...]. Las palabras de ese lenguaje deben referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje⁵⁴.

Continuando con Antonio Machado no solo encontramos este cambio de paradigma que va desde al “yo” al “nosotros” pasando por el “tú” en este breve ensayo de los “Problemas de la lírica”, sino que también nos aparece en sus composiciones poéticas, así como en su *Juan de Mairena*.

Quizá, a nivel lírico donde más y mejor se pueda apreciar al tránsito del “yo” hacia el “tú” sea en los “Proverbios y cantares” de *Nuevas Canciones*, los cuales, por cierto, están dedicados a Don José Ortega y Gasset. Desde la primera composición vemos el abandono del “yo”, pues ya resuena la importancia del reconocimiento de uno mismo en la mirada del otro,

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve. (CLXI, I, OC, II, p. 626)

También, prácticamente a continuación, arremete contra su antigua forma de pensar, contra su ya abandonada estética,

Todo narcisismo
es un vicio feo,
y ya viejo vicio. (CLXI, III, OC, II, 626)

Tras esto las composiciones complementarias entre ellas, donde aparece la necesidad de establecer junto “yo” al necesario “tú”, se van siguiendo una tras otra. Entre ellas podemos encontrar:

Mas busca en tu espejo al otro, /al otro que va contigo. (CLXI, IV, OC, II, p. 627). Busca

⁵⁴ WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Gredos, Madrid, 2015. Ed. Bilingüe, p. 199.

a tu complementario, / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario (CLXI, XV, OC, II, p. 629).

Una de las composiciones más contundentes a este respecto y que no deja lugar a ninguna duda es la que nos dice: No es yo fundamental/ eso que busca el poeta, /sino el tú esencial. (CLXI, XXXVI, OC, II, p. 633).

Por otro lado, tenemos la denostación al intimismo, a la voluntaria soledad impuesta por el propio idealismo subjetivista, el cual, además, está en estrecha relación con una búsqueda de conocimiento, con una búsqueda de la verdad: En mi soledad/ he visto cosas muy claras, / que no son verdad. (CLXI, XVII, OC, II p. 629). Así como también: ¿Tú verdad? No, la Verdad, / y ven conmigo a buscarla. /La tuya guárdatela. (CLXI, LXXXV, OC, II, p. 643).

Por último, es importante, dar cuenta de que la presencia e importancia del *otro*, del prójimo es ya de importancia capital para el pensamiento y el desarrollo del mismo del autor sevillano. Enseña el Cristo: a tu prójimo/ amarás como a ti mismo, / mas nunca olvides que es otro. (CLXI, XLII, OC, p. 634). De ahí, que, en soledad, siendo mónada jamás -y aquí encontramos una increíble paradoja- se podrá ser uno mismo, sino que, muy por el contrario, será precisa la presencia siempre del *otro*, del *otro que yo*. Poned atención:/ un corazón solitario/ no es un corazón. (CLXI, LXVI, OC, II, p. 639).

No solo en su lírica o a nivel ensayístico se deja ver la nueva realidad que está fraguando Antonio Machado, sino que también se deja ver en aquella curiosa miscelánea prosística protagonizada por su apócrifo más famoso: Juan de Mairena. Aquí, también encontramos la relación con el prójimo dentro de esa dicotomía yo/otro: «lo natural en el hombre es estar siempre en compañía más o menos íntima de sí mismo, y sólo algunas veces acompañado de su prójimo»⁵⁵. Más adelante reitera la misma idea: «lo natural en el hombre es buscarse en su vecino, en su prójimo»⁵⁶. En el mismo capítulo de la cita inmediatamente anterior, aparece otra referencia que engloba prácticamente todos los conceptos e ideas que hemos venido tratando hasta ahora en el tema de la alteridad, un sencillo y breve párrafo donde todo encaja a la perfección, dando una visión global, bastante precisa y certera a mi parecer, de todo aquello que el autor quiere exponer y transmitir.

Es en la soledad campesina donde el hombre deja de vivir entre espejos. Ciertamente que a un solipsismo bien entendido la apariencia de nuestro prójimo no debe inquietar,

⁵⁵ JM, I, p. 178.

⁵⁶ JM, I, p. 218.

pues ella va englobada en nuestra mónada [...] ¡Tantos ojos como nos miran, y que no serían ojos si no nos viesan!⁵⁷

Aun todavía, y siguiendo con la idea anterior, continua Mairena: «cuando le llegue [...], el inevitable San Martín al *solus ipse*, porque el hombre crea en su prójimo, el yo en el tú, y el ojo que ve en el ojo que mira, puede haber comunión y aun comunismo»⁵⁸. Aquí reside una nueva idea de política, la de la comunión entre todos, entre *nosotros*, en esa forma tan particularista que tiene Machado sobre el comunismo, sobre la política de lo colectivo.

Es de esta manera como Antonio Machado llega a una teoría política que tiene como base a lo colectivo, a la suma de los integrantes de la misma. Es posible que su concepción no sea original, pues entroncaría con una vieja tradición la cual podemos rastrear hasta Aristóteles, pero lo que sí es original es el camino tomado por el autor. Un camino que como hemos visto no abarca en exclusiva a la política, sino que conecta de manera coherente con las otras vertientes de su pensamiento.

7.3.1 Comunismo y socialismo

El adjetivo comunista no es el que mejor se le pueda otorgar a don Antonio Machado, no al menos como se ha venido entiendo el comunismo y cómo ha ido evolucionando desde la Revolución Rusa de 1917 hasta nuestros días. Es preciso recordar que Machado ya había hablado de comunismo antes del contexto bélico que sufrió España con la Guerra Civil, de la misma manera hay que tener presente que la muerte le sobrevino a Machado en febrero de 1939. Con todos estos datos ya puestos de sobre aviso, podemos ser más precisos a la hora de establecer que, aunque no sea el adjetivo que más le convenga al pensador sevillano, quizá sí sean estas dos corrientes políticas: la del comunismo y la del socialismo, las que mejor puedan definir su adhesión política.

Retomemos la idea de un comunismo como una forma de comunitarismo, como una “comunión cordial” entre los hombres. Con esta idea es con la que se podría dar comienzo a resolver el problema de qué sería una lírica comunista. Una vez indicado aquello que es podríamos dar paso a ver si esa lírica comunista pudiera darse. Para ello lo primero sería darle un fundamento metafísico, recordemos que cada poeta debe de tener su metafísica, en el que

⁵⁷ JM, I, p. 220.

⁵⁸ JM I, p. 253.

poder sustentarse. Antonio Machado da cuenta de tres elementos para ello

1.º) Que existe un prójimo, una pluralidad de espíritus, otras puras intimidades semejantes a las nuestras; 2.º) Que estos espíritus no son mónadas cerradas, incomunicables y autosuficientes, múltiples soledades que se cantan y escuchan a sí mismas; 3.º) Que existe una realidad espiritual, trascendente a las almas individuales, en la cual éstas pudieran comulgar⁵⁹.

El pueblo que considera que puede reunir estos elementos es el pueblo ruso, debido no ya a la Revolución de octubre -la cual no se puede negar que esté latente en el pensamiento de Machado a la hora de escribir esto, sino debido al sentimiento religioso del pueblo ruso. Sentimiento que entiende a la perfección el mensaje de fraternidad entre los hombres; idea proveniente del cristianismo. Para Machado «el corazón del hombre era para él la mónada fraterna, que por esencia no puede cantar sola, ni bastarse a sí misma, ni afirmarse son afirmar a su prójimo»⁶⁰. Sin embargo, tras la cita Revolución Rusia se alejó de los Evangelios y se dejó emponzoñar por las ideas de Karl Marx. Pero no solo el pueblo ruso ahora alaba a Marx, sino que también, profetiza un arte proletario. Sin embargo, Machado -aunque más bien se trata de la voz de Juan de Mairena- no ve tan claro que esto pueda darse en la Rusia actual, pues «hay razones suficientes para no esperar de la Rusia actual el arte comunista de inspiración cristiana, la poesía de comunión fraterna que aludíamos. Pero hay razones más hondas para no creer demasiado en el marxismo ruso y para esperar ese arte y esa poesía de la Rusia de mañana»⁶¹. Con todo, la voz de Mairena es la voz del pasado, es la voz de los primeros albores de una Rusia comunista; ahora (estamos hablando de 1934 cuando Machado escribió este breve ensayo) Rusia se posiciona como el bastión de la fraternidad frente al individualismo incipiente de occidente. Esta es la palabra fundamental, como ya sabemos, la palabra fraternidad. Solo mediante la creencia del alcance de dicha palabra dentro de la Rusia soviética «se presiente una reacuñación cordial del marxismo por el alma rusa, que pueda ser cantora lírica y comunista en el sentido humano y profundo de que antes hablamos»⁶².

En un texto posterior el autor da al traste con el proyecto de un arte proletario em unas declaraciones que realiza en una entrevista para el periodista Alardo Prats. Allí es más tajante - en las entrevistas Machado era mucho más contundente y directo que cuando escribía-, pues en ellas nos dice que «la poesía jamás podrá tener un fin político, y en general, el arte. No puede

⁵⁹ OC, III, p. 1805.

⁶⁰ OC, III, p. 1806.

⁶¹ OC, III, p. 1806.

⁶² OC, III, p. 1807.

haber un arte proletario ni un arte fascista»⁶³. En estas nos encontramos, ante la posibilidad todavía abierta de qué tiene que hacer el arte, es decir, si el arte tiene que tener una carga política o tiene el deber de posicionarse políticamente. Aunque en las dos citas mencionadas anteriormente parece tratarse más bien de un problema de clarificación de los términos.

Recordando la estética machadiana podemos encontrarnos como la cultura nace irremediamente del pueblo para volver nuevamente en él. El pueblo es el que forja la cultura que canaliza en los artistas y estos, a su vez, tienen la obligación -entendiendo esta obligación como algo moral- de volver a entregarla al pueblo. Como si del pueblo surgiera una cultura en bruto y el artista, en este caso el poeta, fuera una especie de moldeador de esa cultura en bruto para trabajar con ella y destilar de ella lo mejor y más esencial. En esta dirección apunta el discurso que Antonio Machado pronunció en Valencia en 1937 en la sesión de clausura del Congreso Internacional de Escritores, cuyo título ya de por sí nos muestra esta intención: “El poeta y el pueblo”. En este discurso hace una alusión a una pregunta que alguien le hizo al insigne poeta: “¿piensa usted que el poeta debe escribir para el pueblo, o permanecer encerrado en su *torre de marfil* [...] consagrado a una actividad aristocrática, en esferas de la cultura sólo accesibles a una minoría selecta?”. A continuación, Machado daría la respuesta que al parecer profirió a la pregunta:

escribir para el pueblo -decía mi maestro, ¡qué más quisiera yo! Deseoso de escribir para el pueblo, aprendí de él cuanto pude, mucho menos -claro está- de lo que él sabe. Escribir para el pueblo es, de pronto, escribir para el hombre de nuestra raza, de nuestra tierra de nuestra habla [...]. Y es mucho más, porque escribir para el pueblo nos obliga a rebasar las fronteras de nuestra patria; es escribir también para los hombres de otras razas, de otras tierras y de otras razas⁶⁴.

Tras esto realiza una breve lista con tres autores a los que considera representativos de estos escritores del pueblo: Cervantes en España, Shakespeare en Inglaterra y Tolstoi en Rusia. Vuelve, una vez más, a hacer hincapié en la importancia del pueblo en la génesis de lo cultural, «en España casi todo lo grande es obra del pueblo o para el pueblo, cómo en España lo esencialmente aristocrático, en cierto modo, es popular». Confiesa el autor que estas palabras fueron escritas al poco de comenzar la guerra (1937) como una justificación de su «fe democrática», por su inquebrantable «creencia en la superioridad del pueblo sobre las clases

⁶³ OC, III, p. 1812.

⁶⁴ OC, IV, p. 2198.

privilegiadas»⁶⁵.

Una vez más podemos apreciar la coherencia del pensamiento machadiano en lo tocante a la estrecha relación que existe entre la estética, la ética la política. Los años en los que se encuadra la Guerra Civil española, que coincide por lo demás con los últimos años del defenestrado pensador, son muy fecundos en lo tocante a su posicionamiento político.

Con respecto al socialismo encontramos, como en casi todos los aspectos del pensamiento de Antonio Machado, algunas reflexiones sueltas que, como una suerte de teselas debemos de unir para formar todo el mosaico que se esconde tras ellas. La referencia más clara que nos encontramos en torno al socialismo la encontramos en unas breves líneas fechadas el 3 de octubre de 1936 aparecidas en el semanario *Ahora*. En estas declaraciones se aprecia el sincero posicionamiento del autor al confesar que «no soy un verdadero socialista y, además, no soy joven; pero, sin embargo, el socialismo es la gran esperanza humana ineludible en nuestros días, y toda superación del socialismo lleva implícita su previa realización»⁶⁶. A pesar de la brevedad de la cita la carga es inmensa. Es importante tener en cuenta que no se presenta a sí mismo como un socialista, al menos no como uno “verdadero”. Con esto nos quiere decir que él mismo no se considera como un adepto al pensamiento socialista, aunque eso no implica que se posicione lejos o en contra de esta ideología. Hay que recordar que el propio Machado acudió a algunos mítines de Pablo Iglesias y que quedó sumamente impresionado. Esto lo podemos extraer en especial de un escrito de guerra publicado el periódico *La Vanguardia*, bajo el título “Desde el mirador de la guerra. Lo que recuerdo yo de Pablo Iglesias”. Machado, como él mismo reconoce, tenía trece años -fue hacia el año de 1888- la primera vez que escuchó a hablar a Pablo Iglesias. Sobre este vago recuerdo nos dice

de lo único que puedo responder es de la emoción que en mi alma iban despertando las palabras encendidas de Pablo Iglesias. Al escucharle hacía yo la única honda reflexión que sobre la oratoria puede hacer un niño: “Parece que es verdad lo que ese hombre dice». La voz de Pablo Iglesias tenía para mí el timbre inconfundible -e indefinible- de la verdad humana⁶⁷.

Continúa Machado evocando este primer recuerdo de la figura -aunque sobre todo rememora la voz- de Pablo Iglesias.

⁶⁵ OC, IV, pp. 2198-2199.

⁶⁶ OC, IV, p. 2166.

⁶⁷ OC, IV, p. 2478.

De todo el discurso, en que sonaba muchas veces el nombre de Marx y el de algunos otros pensadores no menos ilustres, que no podía yo entonces valorar -hoy acaso tampoco-, sacaba yo esta ingenua conclusión infantil: «El mundo en que vivo está mucho peor de lo que creía. Mi propia existencia de señorito pobre reposa, al fin, sobre una injusticia. ¡Cuántas existencias más pobres que la mía hay en el mundo, que ni siquiera pueden aspirar, como yo aspiro, a entreabrir algún día, por la propia mano, las puertas de la cultura de la gloria, de la riqueza misma! Todo mi caudal ciertamente, está en mi fantasía, mas no por ello deja de ser un privilegio que se debe a suerte más que a mérito propio⁶⁸.

El sevillano tuvo la ocasión de escuchar por segunda vez al fundador del PSOE en una fecha que no queda precisada en el texto, aunque por el contexto la podemos situar en el año de 1917, tras la huelga general de agosto de ese mismo año. Lo situamos en este año porque en esta segunda oportunidad de escuchar al fundador del PSOE fue debido a una manifestación por la «*amnistía* para los ilustres encarcelados de Cartagena»⁶⁹. Entre estos “ilustres” encarcelados encontramos a Largo Caballero, Julián Besteiro o Andrés Saborit. Al terminar la manifestación Pablo Iglesias tomó la palabra, volviendo a quedar esta grabada en el recuerdo de Machado: «la voz del orador, algo parda y enronquecida, con aliento difícil de fuelle viejo, era todavía -para mí, al menos- la voz del compañero Iglesias, porque en ella aún vibraba aquel su acento inconfundible de humanidad auténtica»⁷⁰. La impresión que le causó Pablo Iglesias, como vemos, acompañó durante toda la vida a Antonio Machado. Tal vez por conocer de primera mano la oratoria de Pablo Iglesias, aunque no solo por esto, Machado habla de que él no es un socialista auténtico, que no es lo mismo que convencido.

No queda solo ahí la reflexión que podemos hacer de la cita sobre el socialismo. Añade, a continuación que ya no es joven. Esto quizá pueda ser malinterpretado, pues no se trata, nada más lejos de la realidad, de un giro conservador en la postura de Machado en las palpitaciones finales de su vida, no. De lo que se trata es de una arenga a la juventud, pues es esta la que tiene que nutrir y hacer avanzar al socialismo. Se trata, en efecto, de un apartarse del camino, pues los de su generación considera que ya han hecho suficiente, para que entre sangre nueva en aras de una completa renovación política y social. Eso es lo que se desprende de sus propias palabras: «siempre pensé que la renovación de nuestra vieja España comenzaría por una estrecha cooperación del esfuerzo juvenil férreamente disciplinado. Confío en vosotros que sois la

⁶⁸ OC, IV, p. 2479.

⁶⁹ OC, IV, p. 2480.

⁷⁰ OC, IV, p. 2480.

juventud con que he soñado hace muchos años»⁷¹. Esta alabanza hacia la juventud y el socialismo no queda solo vertida en estas líneas. Fechado en mayo de 1937, aunque la fecha puede no ser la correcta, da un discurso a las Juventudes Socialistas Unificadas (comunistas) - es el momento de la ruptura de las Juventudes Socialistas por parte de Santiago Carrillo-, donde vuelve a poner en relación a los jóvenes, al socialismo y, además, vuelve a mencionar su no conformidad con el dogma del comunismo de corte marxista. Ciertamente es que, como hemos visto, Antonio Machado no se declaraba socialista, aunque sí existe una alabanza hacia dicha tendencia política. En un primer lugar emplaza a los jóvenes a ser precisamente eso, jóvenes. Los insta a que lo sean realmente y que intenten no caer en lo que considera una educación perversa, a saber: «*procura ser viejo lo antes posible*»⁷².

La relación que se establece aquí es la de la juventud y la disciplina, teniendo en cuenta la circunstancia cuasi vital de la guerra civil. Esto es debido a que «la disciplina es una virtud esencialmente juvenil»⁷³. Es por este mismo motivo por lo que Machado asegura que confía plenamente en los valores de esta juventud, en esta juventud socialista. Solo cuando se tiene juventud se está plenamente abierto al futuro, al porvenir. Un porvenir que no ha de ser propio en exclusiva, a la manera individualista, sino que ha de ser colectivo, un futuro compartido. Es a esta juventud a la que considera como verdadera en contraposición a aquella que es prematuramente vieja. A esta última se la puede considerar como una juventud conservadora, arcaica, anclada en el más tosco pasado, de ahí su vejez apresurada. Es a estos mismos a los que considera como los traidores a la patria, ya que

son esos mismos jóvenes sin juventud los que hoy, ya maduros, mejor diré, ya podridos, levantan, en la retaguardia de sus ejércitos mercenarios, los estandartes de la reacción, los mismos que decidieron, fría y cobardemente vender a su patria y traicionar el porvenir de su pueblo. Son esos mismo también, aunque no siempre lo parezcan, los que hoy quisieran corromperos, sembrar la confusión y el desorden en vuestras filas, los enemigos de vuestra disciplina⁷⁴.

Más arriba hemos visto como el pensador sevillano no se considera un socialista auténtico, sin embargo, en este mismo escrito que estamos tratando sobre la alabanza de las Juventudes Socialistas Unificadas:

⁷¹ OC, IV, p. 2166.

⁷² OC, IV, p. 2189.

⁷³ OC, IV, p. 2190.

⁷⁴ OC, IV, p. 2190.

desde un punto de vista teórico, yo no soy marxista, no lo he sido nunca, es muy posible que no lo sea jamás [...]. Tal vez porque soy demasiado romántico, por el influjo, acaso de una educación demasiado idealista, me falta simpatía por la idea central del marxismo: me resisto a creer que el factor económico, cuya enorme importancia no desconozco, sea el más esencial de la vida humana y el gran motor de la historia⁷⁵.

Tras esto viene el posicionamiento a favor del socialismo, in

Veo, sin embargo, con entera claridad, que el Socialismo, en cuanto supone una manera de convivencia humana, basada en el trabajo, en la igualdad de los medios concedidos a todos para realizarlo, y en la abolición de los privilegios de clase, es una etapa inexcusable en el camino de la justicia; veo claramente que es ésa la gran experiencia humana de nuestros días, a que todos de algún modo debemos contribuir⁷⁶.

Con todo aquí no queda la última palabra del poeta, si es que acaso llegó a tener en algún momento algo así como un pensamiento definitivo, sobre la concepción del marxismo. En el mismo año de 1937 volvió a hablar sobre ello teniendo en este caso como contexto a la Rusia de su tiempo. Sirva este texto, por lo demás, para poner tierra de por medio entre dos ideologías contrapuestas: el fascismo, que quedaría representado por Berlín y Roma y, de otro lado, Moscú, como paradigma de la victoria del pueblo sobre la autoridad represiva de los zares. Antonio Machado alabará a Rusia, poniendo como ejemplo del porvenir para un futuro modelo de convivencia humana. Es por ello que Rusia, Moscú, «aunque salude con el puño cerrado, es la mano abierta y generosa, el corazón hospitalario para todos los hombres libres, que se afanan por crear una forma de convivencia humana [...]. Desde su gran revolución [...], Moscú vive consagrada a una labor constructora»⁷⁷. Como ya es recurrente en los escritos de estos años Machado alabará al ejército ruso, al cual colocará como el primero del mundo, cuya finalidad es responder «a la imperiosa necesidad de defensa que le imponen la muchedumbre y el encono de sus enemigos; porque contra Rusia militan las fuerzas al servicio de todos los injustos privilegios del mundo»⁷⁸.

Existe una clara alabanza a los dirigentes de esa *Gran República de Soviets*, algo muy propio de la época, ya que estos -Lenin y Stalin- se van ganando «la simpatía y el amor de los

⁷⁵ OC, IV, p. 2191.

⁷⁶ OC, IV, pp. 2191-2192.

⁷⁷ OC, IV, p. 2217.

⁷⁸ OC, IV, p. 2218.

pueblos; porque toda ella está consagrada a mejorar las condiciones de la vida humana»⁷⁹. Todas estas virtudes no son en exclusiva gracias a la Revolución de Octubre, ni tan siquiera gracias a la entrada del marxismo en el alma del pueblo ruso, ni, tampoco gracias a Lenin o a Stalin, no. Para el pensador sevillano toda la capacidad y alcance de la fraternidad, a su inmensa e innegable humanidad, en Rusia ya estaba, aunque de manera latente, en el corazón de los rusos incluso en la época despótica de los zares. Todo ello estaba ya implícito e incluso maduro, dentro de la grandiosa literatura rusa. Machado señala como los grandes culpables de ello a Dostoyevski, Turguénev y a Tolstoi.

Una vez más, y debido a su animadversión hacia el marxismo, intenta engranar al mismo tiempo esta corriente de pensamiento con la situación y la idiosincrasia del pueblo ruso.

Es muy posible, casi seguro, que el alma rusa no tenga, en el fondo y a la larga, demasiada empatía por el dogma central del marxismo, que es una fe materialista, una creencia en el hambre como único y decisivo motor de la historia. Pero el marxismo tiene para Rusia, como para todos los pueblos del mundo, un valor instrumental inapreciable [...]. A nadie debe extrañar que Rusia haya pretendido utilizar el marxismo en su mayor pureza, al ensayar la nueva forma de convivencia humana, de comunión cordial y fraterna, para enfrentarse con todos los problemas de índole económica que necesariamente habían de salirle al paso⁸⁰.

Lo que parece innegable es lo que representa Rusia: la fraternidad, el sentimiento cordial que tanto estaba buscando y proclamando el propio Antonio Machado, el problema es que esto no ocurría con la Rusia en aquel momento liderada por Stalin. Como hemos visto el autor se posiciona a favor del movimiento socialista y del comunismo, en tanto que este habría que entenderlo como una comunión cordial entre los hombres. Lo que no comparte de ninguna manera sería la tesis marxista del materialismo histórico. Sin embargo, la convicción de que la única manera de acabar con las injusticias, con el despotismo es la vía del socialismo y su transcendencia hacia un comunismo no-marxista, donde la fraternidad y la cordialidad tanto de los hombres como de los pueblos sea el pilar fundamental para una sociedad nueva, para una sociedad proyectada hacia un porvenir mejor.

Por todo ello el valor y el poder que tiene el pueblo es algo sumamente esencial. La

⁷⁹ OC, IV, p. 2218.

⁸⁰ OC, IV, pp. 2220-2221.

ansiada revolución no puede darse desde arriba⁸¹ sino que, para Machado, «la revolución es siempre desde abajo y la hace el pueblo»⁸². En otro texto, el cual una vez más vuelve a poner en boca de Mairena, reflexiona sobre esta misma de dónde tiene que darse la revolución. Pueblo y cultura regresan a estar en comunión en estas reflexiones.

¡Revolución desde arriba! Como si dijéramos -comentaba Mairena- renovación del árbol por la copa. Pero el árbol -añadía- se renueva por todas partes, y, muy especialmente por las raíces. Revolución desde abajo, me suena mejor. Claro que «revolución desde arriba» es un eufemismo desorientador y descaminante. Porque no se trata de renovar el árbol por la copa, sino, ¡por la corteza! Reparar en que esa *revolución desde arriba* estuvo siempre a cargo de los viejos, por un lado, y de las *juventudes*, por otro (conservadores, liberales, católicas, monárquicas, tradicionalistas, etc.), a cargo de la vejez, en suma. Y acabará un día por una *contrarrevolución desde abajo*, un plante popular, acompañado de una inevitable rebelión de menores⁸³.

⁸¹ Tesis propuesta por Antonio Maura (1853-1925) y Joaquín Costa (1846-1911). Maura fue el líder del partido conservador. Con esta tesis pretendía hacer una reforma política de corte regeneracionista en plena época de la Restauración borbónica. Lo que se pretendía era acallar las demandas del pueblo para acallar sus demandas.

⁸² OC, IV, p. 2165.

⁸³ OC, IV, pp. 2316-2317.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Damos por terminado este viaje por el pensamiento de Antonio Machado. Se ha conseguido darle una estructuración coherente a toda una serie de propuestas filosóficas que, en principio, se nos revelaban como dispersas. A lo largo de los siete capítulos creo haber logrado alcanzar los objetivos propuestos, aunque considero que se ha alcanzado más que eso.

Se ha comprobado como este autor responde a la cuestión nominal sobre ser considerado o no como *filósofo*, la respuesta, aunque clara, es tajante: sí, Antonio Machado fue filósofo. No sería de justicia obviar no solo esta investigación, sino tantos escritos que tenían como horizonte este propósito. Es por ello el momento de dejar de lado la foto fija de un Machado anclado únicamente en una labor poética. Nuestro autor merece codearse con otras tantas figuras filosóficas que engloban nuestra filosofía, es más, debe de tener un lugar privilegiado entre ellas. Esta taxatividad no responde a una cuestión menor, es una cuestión meditada y expuesta en estas páginas, pues en ellas han ido desfilando cuestiones fundamentales de la filosofía: metafísica, epistemología, ética o estética han sido algunos de los temas que aquí se han expuesto y se han tratado, siempre respetando las consideraciones propias del autor. Esto es, se ha intentado evitar cualquier tipo de hermenéutica que pueda contaminar el pensamiento del autor tal y como él mismo lo concibió. Aunque bien es cierto que en el caso de algunas cuestiones (como la valoración gnoseológica en Kant o Bergson, por poner algún ejemplo) se han tenido que completar bien con las ideas de los autores implicados, bien con estudios concretos y específicos sobre un determinado tema. Aún, así, no considero que esto sea suficiente para hablar de perturbación en lo referente al pensamiento de nuestro autor.

Antonio Machado, con su particular carácter y estilo de escritura, llegó a exponer y a desarrollar grandes cuestiones de índole filosófica, mas no sólo eso, sino que, incluso, llegó a adelantar en sus reflexiones a autores contemporáneos a él de la talla de Heidegger o Sartre, como se ha visto en lo referido tanto a la muerte, la temporalidad o la concepción ontológica de la Nada. Si comparamos el caso de Machado con el de su *maestro*, Miguel de Unamuno, esta cuestión del estilo no supone ningún obstáculo a la hora de la categorización del vasco como filósofo. Aunque es probable que todavía alguien se siga resistiendo pocos negarán que Unamuno es considerado como uno de los pensadores más fructíferos y versátiles del país. Con todo, la obra netamente filosófica de este autor se podría concentrar en su *De un sentimiento trágico de la vida*, y esto a pesar de que su producción fue ingente. Es preciso, en este punto y en esta obra, hacer un inciso para traer a colación las palabras que a esta obra le dedicó Machado

en una carta enviada en 1914 a Unamuno y que nos vienen al caso para ejemplificar y clarificar todo lo concerniente a la filosofía española:

¡Cuántas veces he leído su soberbio libro *Del sentimiento trágico en los hombres y en los pueblos* [sic]! Por cierto, que los filósofos de profesión, parece que no han reparado en él. Es, no obstante, una obra fundamental, tan española, tan nuestra que, a partir de ella, se puede hablar de una filosofía española, de esa filosofía tan arbitrariamente afirmada como negada, antes de su libro. Negada arbitrariamente, digo, porque ¿no es *La vida es sueño* obra tan filosófica como las Críticas de Kant? Y Teresa de Jesús, como V. dice, ha visto en su alma tan hondo como quién más. Filosofía, en efecto, difusa en nuestra literatura, pero viva en el alma española y que V., un vasco del siglo XX, realiza sacándola, a su vez, del fondo del alma. V. que tantas cosas bellas ha escrito, nos ha dado en ésta, su obra más íntima, más suya - cierto- pero al mismo tiempo más nuestra⁸⁴.

Siguiendo con la obra de Unamuno, la mayor parte de se puede clasificar en artículos periodísticos, algún ensayo, novelas y poemarios. Sin embargo, la producción filosófica, entendida esta como dentro de los cánones académicos, es tan escasa que casi es residual en el balance total de su basta producción. Aun así, tiene un puesto de honor en la historia de la filosofía española. Y esto, habiendo promovido una relación tan estrecha entre la filosofía y la poesía que parece que los límites entre ambas se difuminan, la siguiente afirmación se encuentra en el prólogo que el propio autor firma para su *Cancionero*: «entre todas ellas forman, creo, un poema de gran unidad, de la estrecha e íntima unidad que da la vida. Y son, me atrevo a afirmarlo, poesía y filosofía, si es que éstas se diferencian entre sí».⁸⁵

¿Qué es lo que ocurre, entonces, con Antonio Machado? Da la sensación que tal vez se le pida más para llegar a considerarlo como un pensador, o, en el peor de los casos, la pereza mental impide dejar de encasillarlo exclusivamente como poeta. Apartándolo de cualquier otra nomenclatura. Aún a día de hoy no he encontrado ningún argumento para que Machado no pueda llegar a ser comprendido y apreciado en su totalidad. Al contrario, existen muchos más estudios apoyando las distintas facetas del autor que estudios donde tan solo se le destierre a lo netamente poético.

En ningún momento Machado fue un revisor de teorías ajenas o un mero amanuense; lo

⁸⁴ PDD, p. 368.

⁸⁵ UNAMUNO, M., *Obras Completas V*, “Prólogo del autor” en *Cancionero*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2004, p. 64.

que refleja en sus escritos es un gran dominio y una originalidad poco revisada o valorada hasta ahora. En relación a esto hay que tener presente que a Machado se le ha solido achacar -repetido como un mantra hasta el punto de parecer una obviedad- la influencia de H. Bergson. Aquí no se ha pretendido deshacer el conocimiento que aquél tenía sobre éste, mas se ha establecido que no puede llegar a ser considerado como una influencia tan decisiva para decir que el pensamiento del español es simplemente bergsonismo. Tanto los capítulos primero y segundo, especialmente, se ha establecido una conexión más cerca a I. Kant, pareciendo, de otro lado, tener nuestro poeta un conocimiento más profundo del pensador alemán que del francés. Con Kant ocurre lo mismo que con Bergson, pese al conocimiento que Machado pudiera tener de los dos -y utilizamos solo a estos dos para ejemplificar esta argumentación- él siempre los utilizaría para impulsarse sobre ellos, esto es, para poder establecer una filosofía propia que, como todas las demás, siempre tienen un referente del cual partir en un principio. Por ello mismo, y una vez establecidas la influencia de cada uno de ellos, es más oportuno poder valorar en qué se distingue de ellos, pues no solo realiza remiendos de teorías ajenas, sino que teje un pensamiento que hace suyo y del cual surge toda una concepción filosófica que abarca diversas disciplinas.

Es de valorar y agradecer los grandes esfuerzos que algunos autores han dedicado tanto a la obra como al pensamiento de Machado, el problema reside en la aparente falta de trascendencia de estos mismos esfuerzos. La pretensión es la de complementar el pensamiento colectivo con esta *nueva* faceta del pensador sevillano, no se trata ni mucho menos de infravalorar su valor como uno de los grandes poetas del siglo XX -para algunos como Ángel González el mayor-, se trata de reivindicar esta otra. En ocasiones el problema es la falta de interés, en otros el poco alcance de miras, la incapacidad para poder comprender que la filosofía también se dice de muchas maneras.

En este caso la manera de decir de la filosofía será mediante el pensamiento poético, con un tipo de pensamiento que humaniza sin agotar con conceptos y abstracciones todo lo que de vitalmente humano tiene en su quehacer el pensamiento. Es dentro de esta concepción donde encontramos la vinculación más estrecha entre la filosofía y la poesía derrumbando, en muchos de las ocasiones, la barrera que acaso existe entre ellas. Lo que persigue -tanto este pensamiento poético como la relación entre la filosofía y la poesía- es volver a dotar al ser humano del poder de la creación, en el más profundo sentido de *poíesis*, como facultad humana para hacer o producir; esto tiene que ser la facultad vertebradora del pensamiento, esto, además, unido a la sensibilidad como expresión de este pensamiento alejándose de los borrosos contornos de

conceptos surgidos por abstracción de una razón que es meramente instrumental, técnica y lógica. Este *nuevo* pensamiento tiene un mayor alcance que el tradicional y racional, ya que esta razón clásica tiene como horizonte el *logos*, y, a su vez, se encuentra encadenado a las rigurosas paredes del proceder lógico. La ventaja del *nuevo* pensamiento es que no se encuentra atado, sus límites se amplían por este mismo motivo, haciendo que las grandes cuestiones extiendan su espectro, así como una nueva búsqueda en torno a las respuestas. Lo poético más que decir muestra, sugiere; lo que lo convierte en un avivador de conciencias pues hace que podamos tener mayor libertad a la hora de plantearnos estas cuestiones, enfrentarnos a ellas e intentar resolverlas.

Existe una cierta dureza y rigidez si tan solo entendemos la filosofía como esa disciplina que circunda al *ser*, la esencia misma de las cosas. Es difícil de asimilar que, tras más de dos milenios desde que Parménides iniciara tan aciago camino, nadie siguiendo en la práctica los mismos parámetros de cerrazón conceptual y homogénea que el de Elea haya podido desentrañar el misterio. Muchos han sido los que lo han intentado, otros incluso se han aventurado a ofrecer una respuesta que, por su parte, ha suscitado otras cuestiones en ocasiones muchos más apremiantes. Tal vez, se pueda entender mejor ahora cómo un cambio de método en el proceder filosófico pueda resultar de ayuda e, incluso, sea necesario. En Antonio Machado nos encontramos con uno de los abanderados en lo referido a este nuevo cambio de tendencia en la metodología. No hay más que apreciar cómo para el pensador sevillano el ser ya no es unívoco, éste pasa a ser varío, propiamente dicho el ser pasa a ser heterogéneo. Es ésta una de las aportaciones más diferenciales en la obra machadiana. Junto a ella se nos muestra otra nueva concepción respecto al ser, en este caso será la particular ontología de Abel Martín, donde el ser pasaría a ser una creación, a surgir, de la propia nada. Esto es, la metafísica de Machado no es solamente original, también pone en un serio aprieto a la metafísica tradicional al respecto de la teorización acerca del ser.

No hemos visto únicamente la relación entre la filosofía y la poesía, también hemos visto otros puntos que atañen directamente al carácter filosófico de Machado. Uno de los más llamativos es el que responde a la cuestión de la otredad, pues esta es presentada y desarrolla en dos momentos distintos, el del romántico Abel Martín y la perspectiva de Juan de Mairena. Para el decimonónico A. Martín es imposible escapar del solipsismo que presenta la frontera con el prójimo debido a que éste apócrifo tan solo utiliza argumentos lógicos para intentar lograr la tan ansiada transcendencia. La imposibilidad a la que se enfrenta será fundamental para comprender mejor las consecuencias que lleva aparejadas. Pues de esta imposibilidad surgió el

eros trágico, la ausencia y olvido de la nada con su pertinente autoconciencia, así como el primer momento de la nada antes expresada.

El testigo es recogido por Juan de Mairena, quien abandona los postulados lógicos para superar el solipsismo de una manera práctica, pues la superación nos llega con una ética de corte dialogante que tiene como paradigma a dos grandes ágrafos: Sócrates y Cristo. El prójimo ahora se nos presenta como una realidad inapelable, estableciendo en este momento una conexión íntima entre la sensibilidad estética, esta ética dialogante y el pensamiento político del propio autor. Como se aprecia la filosofía machadiana presenta un hilo conductor que hace las veces de guía donde aunar la obra fragmentaria y asistemática del autor. Esto es debido a que a pesar de que Machado no estructure su pensamiento como un sistema, sí es cierto que se puede establecer una fuerte coherencia interna entre todos sus escritos. Es cierto que no legó una gran obra filosófica sostenida y fundamentada férreos argumentos, tampoco era esta su intención, así como que no ha lugar para preguntarse el motivo de ello.

Esto nos lleva a pensar en un Machado reflexivo, en una meditación profunda con una idea muy clara de hacia dónde estaban enfocados pensamientos. Nada nos hace indicar que sus escritos fueran frutos de mera afición o capricho; la correspondencia entre ideas, así como la evolución de las mismas sugiere pensar en un Machado comprometido con su tiempo, tanto en los asuntos concernientes a su contexto político-social como a los temas más candentes de la filosofía contemporánea. Es más, trató de unir estas dos vertientes bajo la perspectiva de un razonamiento poético, lo que lo convierte, no huelga decirlo, en un pensar único en la historia de la filosofía española.

El propósito de los grandes objetivos planteados al inicio ha sido cubierto con creces, pero todavía podemos ser algo más ambiciosos, pues no nos contentamos con que a Antonio Machado se le empiece a considerar como un poeta y, por supuesto, como un filósofo. No es sólo de consideración de lo que se trata, también estamos hablando de reconocimiento. Esto último se nos antoja como una dificultad superior, es fácil admitir las ideas que promueven al Machado filósofo, pero es complicada su aceptación. Es decir, puede incomodar -más a extraños que a propios- la consideración de introducir esta faceta en los distintos departamentos académicos. Y no es por el hecho de que un autor se pueda estudiar en distintos departamentos que pertenezcan a instituciones académicas distintas, el problema es el mismo con la denominación filósofo en la persona de Antonio Machado. Sería interesante comprobar cómo se interpretaría esto en los departamentos de filología hispánica que, en principio, son los

grandes conocedores de Machado. ¿Ampliarían las explicaciones sobre este o seguirían centrándose en exclusividad en *Soledades y Campos de Castilla*? Es más fiable suponer lo segundo, escudándose en que la explicación de su faceta filosófica no es de su competencia, argumentando de esta manera una irresponsabilidad intelectual.

Acaso habrá que ver el comportamiento de los departamentos de filosofía teniendo en cuenta lo ya denostada que está el pensamiento español en las mismas. No faltaba más que ahora se tenga que introducir una figura tan controvertida -no para nosotros- en las facultades de Filosofía.

Que sirva esta investigación para tener presente que la filosofía española sigue todavía vigente y se sigue con interés. Que sirva, además, para entender que otra filosofía es posible y el método para llevarla a cabo pues esta metodología no se agota con este estudio; puede llegar a ser aplicada a otros autores. Es importante tener presente que todavía no está dicha la última palabra en lo referente a la filosofía de Antonio Machado, aunque aquí se ha tratado de realizar una sistematización y estructuración de la misma tratando de no contaminar las palabras y las reflexiones del propio autor.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- MACHADO A., *Campos de Castilla*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010.
- _____, *Juan de Mairena I y II*, Alianza, Biblioteca Machado, Madrid, 2009.
- _____, *Madrid (febrero 1937) y otros escritos inéditos*, ed. Jordi Doménech, Fundación CDESC, Santander, 2018.
- _____, *Prosas dispersas (1893-1936)*, edición de Jordi Doménech, Páginas de Espuma, Madrid, 2001
- _____, *Poesías Completas (I-IV)*, edición de Macrí, O., Chiappini, G., Madrid, Espasa-Calpe, 1988.

FUENTES SECUNDARIAS

A

- ABELLÁN, J, L., *El filósofo “Antonio Machado”*, Pre-Textos, Valencia, 1995
- _____, *Sociología del noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- ADORNO, T., W., *La actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991.
- AGAMBEN, G., *Teorías sobre la lírica*, Arco Libros, Madrid, 1999
- ALBORNOZ, Aurora de, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1967.
- AQUINO, TOMÁS DE, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001
- APOLINÁRIO LOURENÇO, A., *Identidad y alteridad en Fernando Pessoa y Antonio Machado. (Álvaro de Campos y Juan de Mairena)*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1997
- ARISTÓTELES, *Artes Poéticas*, Visor Libros, ed., de Aníbal González, Madrid, 2003
- _____, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2013

- AUBERT, P., *Gotas de sangre jacobina. Antonio Machado y la política*, Renacimiento, Sevilla, 2020

B

- BARJAU, E., *Antonio Machado: teoría y práctica del apócrifo*, Barcelona, Ariel, 1975.
- BARNES, J., *Los presocráticos*, Cátedra, Madrid, 2000.
- BECHTEL, W., *Filosofía de la mente: una panorámica para la ciencia cognitiva*, Madrid, Tecnos, 1991. Concretamente el capítulo 7, “Funcionalismo”, pp 150-185.
- BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- _____, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999
- _____, *Duración y simultaneidad. (A propósito de la teoría de Einstein)*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2004.
- _____, *La evolución creadora*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.

C

- CARVAJAL CORDÓN, J., *El problema de las categorías y la ontología crítica en Kant*, Universidad Complutense, Madrid, 1985.
- CEREZO GALÁN, P., *Antonio Machado en sus apócrifos. Una filosofía de poeta*, Almería, Universidad de Almería, 2012.
- _____, *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*, Gredos, Madrid, 1975.
- CERNUDA, L., *Estudios sobre poesía española contemporánea*, Renacimiento, Sevilla, 2019.
- CERVANTES, M., *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha. Parte I. Obras Completas I*, Ed. Aguilar, Madrid, 2003
- CICERÓN, *Disputaciones Tusculanas*, Gredos, Madrid, 2005.
- PABLO ANDRÉS COBOS, Pablo de A., *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*, Ínsula, Madrid, 1971.

- _____, *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Ínsula, Madrid, 1972.
- _____, *Sobre la muerte en Antonio Machado*, Ínsula, Madrid, 1972.

D

- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Gredos, presente edición RBA coleccionables, Vol. II, Madrid, 2014.
- DILTHEY, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, ed. de Eugenio Imaz, F.C.E, México, 1949.
- _____, *Teoría de la concepción del mundo*, traducción y comentario de Julián Marías, ed. *Revista de Occidente*, Madrid, 1944.
- DOMÉNECH, J., *Itinerario de Antonio Machado en sus escritos dispersos*, Fundación CDESC, Santander, 2019.

E

- EMPÍRICO, S., *Esbozos pirrónicos*, Introducción, Traducción y notas de Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego, Gredos, Madrid, 1993
- EPICURO, *Obras Completas*, Cátedra, Madrid, 2012

F

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, IV vols., Ariel, Barcelona, 2012.

G

- GADAMER, H-G., *Estética y hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 1998.
- GARCÍA CASTRO, J. M^a., *La filosofía poética de Antonio Machado*, Siruela, Madrid, 2013
- GARCÍA de CORTÁZAR, F., y GONZÁLEZ VESGA, J. M., *Breve historia de España*, Alianza, Barcelona, 1994

- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- _____, *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.
- _____, *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 2004
- GARRIDO CURIEL, F., *Antonio Machado: apuntes de filosofía*, Universidad de Granada, Granada, 2007.
- GARRIDO, M., “El pensamiento filosófico de Antonio Machado” en GARRIDO, M., ORRINGER, N., M., VALDÉS, L., M., VALDÉS., M. (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Madrid, ed. Cátedra, 2009.
- GIBSON, I., *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*, Santillana, Madrid, 2006
- GIBSON, I., *Los últimos caminos de Machado. De Collioure a Sevilla*, Planeta, 2019
- GONZÁLEZ, Á., *Antonio Machado*, Alfaguara, Madrid, 1999

H

- HEGEL, G., *Ciencia de la lógica*, ed. Félix Duque, Abada, Madrid, 2011.
- _____, *Ciencia de la lógica*, ediciones Solar, Colombia, 1982.
- _____, *Filosofía de la Lógica*, Claridad, Argentina, 2006.
- HEIDEGGER, M., *Arte y poesía*, FCE, México, 1999.
- _____, *El concepto del tiempo*, ed. Minima Trotta, Madrid, 2011.
- _____, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1980.
- _____, *¿Qué es metafísica? Ser, verdad y fundamento*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1986.
- _____, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996
- HIPONA, AGUSTÍN DE, *Confesiones*, Ed. Católica, Madrid, 1979
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962

I

- IBERICO, M., *La filosofía de la aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer*. Heraldo Editores, Perú, 2022.

J

- JUARISTI, J., *Miguel de Unamuno*, Taurus, Barcelona, 2015

K

- KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 2004.
- _____, *Crítica de la razón práctica*, ed. de Pedro Ribas, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Crítica de la razón pura*, Edición P. Ribas y J. L. Villacañas, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Lógica, un manual de lecciones*, ed. de María Jesús Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid, 2001.

L

- LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro* (Vol. 1), Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- LE ROY, E., *Bergson*, editorial Labor, Barcelona, 1928
- LEIBNIZ, G., W., *Monadología*, Gredos, Madrid, 2011.
- _____, *Principios sobre la naturaleza y la gracia*, ed. Porrúa, México, 1984.
- LÓPEZ CASTRO, A., *Un canto de frontera: escritos sobre Antonio Machado*, Devenir, Madrid, 2006.
- LOURENÇO, A., *Identidad y alteridad en Fernando Pessoa y Antonio Machado: (Álvaro de Campos y Juan de Mairena)*, Universidad de Salamanca, colección: Acta Salmanticensia. Estudios filológicos, 265, Salamanca, 1997.

M

- MACHADO, J., *Últimas soledades del poeta Antonio Machado: (recuerdos de su hermano José)*, ed. de la Torre, Madrid, 1999.
- MARTÍN, F., J., “Pensar en español”, en *Revista de Occidente*, nº 394, marzo 2014.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, J., *Antonio Machado. Un pensador poético: Meditaciones del Juan de Mairena*, Almuzara, Sevilla, 2019.
- MIRANDOLA, PICO DELLA, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial π, Colombia, 2006.
- MOYA, E., *Kant y las ciencias de la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- MORALES LOMAS, F., *Poética machadiana en tiempos convulsos. Antonio Machado durante la República y la Guerra Civil*, ed, La Vela, Granada, 2017.
- MURDOCH, I., *El fuego y el sol*, Siruela, Madrid, 2015.

N

- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Gredos, Madrid, 2014
- NICOL, E., *El problema de la filosofía hispánica*, FCE, México, 1998.
- NOVELLA SUÁREZ J., *La aventura del pensamiento español*, Sindéresis, Madrid, 2021.

O

- ORTEGA Y GASSET, J., *El hombre y la gente*, Austral Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- _____, *El tema de nuestro tiempo*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947
- _____, *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- _____, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1983.
- _____, *Historia como sistema*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.
- _____, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987.

- _____, *La rebelión de las masas*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, “Las dos metáforas (en el segundo centenario del nacimiento de Kant)”, *Obras Completas II*, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
- _____, *Meditaciones del Quijote*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *¿Qué es filosofía?*, Gredos, Madrid, 2014.

P

- PLATÓN, *República*, Alianza, Madrid, 2013.
- _____, *Ion*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *Fedro*, Gredos, Madrid, 2014.
- _____, *El Banquete*, Gredos, Madrid, 2014.

Q

- QUILES, I., *Sartre y su existencialismo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.

R

- RIBBANS, G., *Niebla y soledad: aspectos de Unamuno y Machado*, Gredos, Madrid, 1971.
- RUSSELL, B., *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1977

S

- SÁNCHEZ, J., A., *Antonio Machado y Kant*, Visor Libros, Madrid, 2022.
- SÁNCHEZ BARBUDO, A., *El pensamiento de Antonio Machado*, Guadarrama, Madrid 1974.
- _____, *Estudios sobre Galdós, Unamuno y Machado*, Guadarrama, Madrid, 1968.
- _____, *Los poemas de Antonio Machado: Los temas: El sentimiento y la expresión*, Lumen, Barcelona, 1969

- SÁNCHEZ ORANTOS, A., *La poesía que piensa: a la búsqueda de Dios en María Zambrano*, Universidad Pontífica Comillas, Madrid, 2017.
- SARTRE J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1973
- _____, *El ser y la nada*, Altaya, Barcelona, 1993
- SCHELER, M., *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005
- SCHLEGEL, F., *Poesía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1994
- SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Trotta, Madrid, 2009
- SOBEJANO, G., *Nietzsche en España: (1890-1970)*, Gredos, Madrid, 2004.
- SUANCES MARCOS, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Síntesis, Madrid, 2010.
- STEINER, G., *La poesía del pensamiento: del helenismo a Celan*, Fondo de Cultura Económica, Siruela, Buenos Aires, 2012

T

- TOLSTÓI, L., *El camino de la vida*, Acantilado, Barcelona, 2019
- TRIANA, J., *Unamuno, Valle-Inclán, Baroja, Machado, Azorín: La Generación del 98*, Editorial Nacional de Cuba, La Habana, 1965.

U

- UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Barcelona, 2011
- _____, *Obras Completas Vol. III*, Vergara, Barcelona, 1970
- _____, *Obras Completas Vol. V*, Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 2004.

V

- VALVERDE, J. M., *Antonio Machado*, Siglo XXI, México, 1983
- VILLACAÑAS, J., L., *La filosofía teórica de Kant: realismo empírico e Idealismo trascendental en el Criticismo. Los niveles de su uso y justificación*, Gules, Valencia, 1985

W

- WITTGENSTEIN, L., *Aforismos: cultura y valor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1995
- _____, WITTEGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, estudio, introducción y notas de Luis M. Valdés Villanueva Tecnos, Madrid, 2008.
- _____, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 2012
- _____, *Zettel*, Gredos, Madrid, 2015

Z

- ZAMBRANO, M., *Filosofía y poesía*, México, Fondo de cultura económica, sexta reimpresión, 2013
- _____, *Algunos lugares de la poesía*, Trotta, Madrid, 2007
- _____, *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económico, Madrid, 2005.
- _____, *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza, Madrid, 2002.
- _____, *Los bienaventurados*, Siruela, Madrid, 2004
- _____, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Presentación de Jesús Moreno Sanz, Trotta, Madrid, 1998
- _____, *Obras Completas I*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2015
- _____, *Poemas*, edición de Javier Sánchez Menéndez, La Isla de Sistolá, Sevilla, 2018.
- _____, *Unamuno*, Random House Mondadori, Barcelona, 2003

- ZARAGOZA SUCH, F., *Lectura ética de Antonio Machado*, Editora Región de Murcia, Murcia, 1982

NÚMEROS MONOGRÁFICOS

- Congreso Internacional: *Antonio Machado en Castilla y León*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2008.
- *Cuadernos para el diálogo*, XLIX, monográfico, noviembre de 1975.
- *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuesta a la crisis finisecular*. Madrid, 2012
- *Homenaje a Antonio Machado (1875-1975)*, de «Celtibería», número 49. Soria, 1975.

- *Hoy es siempre todavía, Curso Internacional sobre Antonio Machado*, coord. Jordi Doménech, Renacimiento, Sevilla, 2006.
- *Revista de Filosofía*, números 73-74, Madrid, 1960.
- VVAA, “Pensar en español”, *Arbor*, nº 734, CSIC, Madrid, noviembre-diciembre 2008.

WEBGRAFÍA

- <http://www.abelmartin.com/critica/merchan.html>
- ABELLÁN, J., L., “La filosofía de Antonio Machado y su teoría de lo apócrifo”, *El Basilisco*, nº7, mayo-junio, 1979. (<https://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas10707.pdf>)
- BLANCHOT, M., “Nietzsche y la escritura fragmentaria”, (publicación original: “Nietzsche et l’écriture fragmentaire”, *La Nouvelle Revue française*, nº 168, París, diciembre 1966, pp. 967-983; nº 169, enero de 1967 (<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4416003>))
- <http://revistas.ucm.es/ezproxy.uned.es/index.php/DICE/article/view/43637>
(SÁNCHEZ, J. A., “El tiempo en la poética de Antonio Machado”, *Dicenda. Cuadernos de Filosofía*, (Vol. 31) 2013, pp 189-212)
- LÁZARO CARRETER, F., “Ortega y la metáfora” en [Ortega y la metáfora \(1983\)](#) | [Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes \(cervantesvirtual.com\)](#)
- MÚÑOZ-ALONSO, LÓPEZ, G., “El concepto de duración: la duración como fundamento de la realidad y del sujeto” en *Revista General de Información y Documentación*, Vol. 6-1. Servicio de Publicaciones U.C.M. Madrid, 1996 (https://www.researchgate.net/profile/Gemma-Munoz-Alonso/publication/27575839_El_concepto_de_duracion_la_duracion_como_fundamento_de_la_realidad_y_del_sujeto/links/02e7e522dfa1ea3ee7000000/El-concepto-de-duracion-la-duracion-como-fundamento-de-la-realidad-y-del-sujeto.pdf)
- (YNDURAIN, D., “Los apócrifos de Antonio Machado (1902-1939)”, *Anuario de Estudios Filológicos*, Universidad de Extremadura, Vol. 9, 1986, pp. 349-362.)
<http://hdl.handle.net/10662/3359>

- REVILLA GUZMÁN, C., “Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant”, *Anales del seminario de metafísica*, nº XIX, Universidad Complutense de Madrid, 1984.
- (<https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM8484110195A/18204>)
- RUIZ STULL, M. “Intuición, la experiencia y el tiempo en el pensamiento de Bergson”. *Alpha* [online]. 2009, nº.29, pp.185-201. Disponible en: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012009002900013&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0718-2201. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012009002900013>.
- WHITEHEAD, A., *Adventures of Ideas*, The MacMillian Company, 1969 (https://ia801509.us.archive.org/35/items/in.ernet.dli.2015.506439/2015.506439.adventures-_text.pdf)
- <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0000965650&search=&lang=es>

ARTÍCULOS

- BAGUR TALTAVILL, J., “La Liga de Educación Política española como instrumento de nación: desde la autonomía hasta la reconversión y el fracaso (1913-1916)” en *Tales. Revista de filosofía*, nº5, 20015
- CARRILLO BURGOS, A., J., “La voz de las repúblicas en Antonio Machado”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, nº49, 2010
- CUARTANGO GUITIERREZ, R., “De una filosofía poetizante”, *Aurora* nº 11, 2010, ISSN: 1575-5045
- GAOS, J., “La filosofía de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas”, *Revista de Occidente*, nº 432, mayo 2017.
- GARCÍA-DIEGO y ORTIZ, J. A., “Antonio Machado Masón”, *Masonería, política y sociedad*, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Vol. 1, 1989.
- GAMONEDA, A., “Metáfora y ciencia”, *Revista de Occidente*, nº 422-423, julio-agosto 2016.
- LAFUENTE, I., M^a., “La idea de vida en Dilthey y Ortega”, *Contextos*, Universidad de León, III/5, 1985.
- MORGADO, N., “Las nociones kantianas de intuición y concepto en Antonio Machado”, *Revista Hispánica Moderna*; Dec 2003; 56, 2; Bibliografía de la Literatura

