ANTONIO MACHADO "FILÓSOFO CRISTIANO"

Por *José Luis ABELLÁN*

Es evidente que estamos asistiendo en los últimos años a una revalorización de la obra de Machado, dentro de la cual ocupan lugar eminente sus prosas*, a las que, a pesar de todo, no se ha prestado atención hasta hace muy poco; tienen éstas casi siempre un carácter filosófico, que es el que aquí nos interesa por considerarlo verdaderamente valioso.

Los que se han ocupado de los escritos filosóficos de Machado manifiestan con frecuencia su carácter contradictorio, a veces oscuro, a veces hasta incomprensible; defectos que achacan a motivos diversos como tardía formación filosófica, ironía y escepticismo respecto de sus concepciones, timidez o falta de confianza en el valor filosófico de su pensamiento, carácter original e independiente de éste. No seremos nosotros quienes neguemos afirmaciones semejantes, con las que, en general y salvo matices, estamos de acuerdo. Pero creemos que no son punto de partida adecuado para la comprensión de sus prosas filosóficas. Machado poseía, a nuestro entender, una concepción filosófica más coherente y orgánica de lo que muchos piensan y más también, desde luego, de lo que él nos dejó entrever; para llegar a ella debemos tener la audacia que él no tuvo y llevar sus afirmaciones hasta las últimas consecuencias, procurando eludir las oscuridades o contradicciones que provengan de su desconfianza, de su timidez o de su ironía escéptica.

* En la elaboración del presente ensayo he utilizado las siguientes ediciones de las obras de Machado: *Juan de Mairena*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1957, 2 volúmenes (citado por la sigla J.M.); *Abel Martín, Cancionero de Juan de Mairena. Prosas varias.* Ed. Losada, Buenos Aires, 1953 (citado por la sigla A.M.); *Los complementarios*, E. Losada, Buenos Aires, 1957 (cito por la sigla C.).

El punto de partida fecundo y revelador nos parece que debe ser el mismo que en realidad Machado utilizó. No debemos engañarnos tampoco en esto, como lo han hecho algunos críticos, con los puntos de partida que él mismo se atribuye mediante los "filósofos apócrifos", que se inventó no se sabe bien si para ocultar o revelar su pensamiento, aunque parece que se trata en el fondo de un revelar ocultando.

El tema de meditación que sirve de origen a las reflexiones filosóficas de Machado es el subjetivismo del siglo XIX. "Individualismo —nos dice Machado[1]— se llama, en lo social y político, la nota específica del siglo XIX. La corriente individualista es un nuevo incremento de la subjetividad... Casi todo el siglo milita contra el objeto. Kant lo elimina en su ingente tautología, que esto significa la *revolución copernicana* que se le atribuye. Su análisis de la razón sólo revela la estructura ideal del sujeto cognoscente". Y más adelante vuelve sobre lo mismo: "Nunca se insistirá demasiado sobre el escepticismo y el solipsismo del ochocientos. Su pensamiento parte siempre del yo para tornar a él. Ninguna de sus metafísicas implica la realidad irreductible y absoluta del tú".

Todos los esfuerzos intelectuales de don Antonio, especialmente a través de sus apócrifos, van a consistir en el intento de superar lo que él llamaba el *solus ipse*, el subjetivismo filosófico al que no veía manera de escapar. Nuestra opinión es que lo logró de un modo original, anticipándose incluso a algunos de los pensadores más eminentes de nuestra época, aunque Machado a veces ni siquiera se atreviese a confesarlo así, por exceso de modestia, e incluso afirmase con frecuencia lo contrario, como cuando dice que "Abel Martin no ha superado, ni por un momento, el subjetivismo de su tiempo".

"El solipsismo podrá responder o no a una realidad absoluta, ser o no verdadero —dice Mairena a sus alumnos—; pero de absurdo no tiene un pelo. Es la conclusión inevitable y perfectamente lógica de todo subjetivismo extremado". El problema le preocupa a Mairena en la medida en que afecta a la existencia o no existencia del prójimo. "Si nada es en sí más que yo mismo ¿qué modo hay de no decretar la irrealidad absoluta de nuestro prójimo? Mi pensamiento os borra y expulsa de la existencia —de una existencia en sí— en

[1] C., 110-126.

compañía de esos mismos bancos en que asentáis vuestras posaderas. La cuestión es grave, vuelvo a deciros. Meditad sobre ella".[2]

El problema de la conciencia se le plantea a Machado desde las primeras páginas de *Juan de Mairena*, donde un agudo análisis de la *representación* le lleva a desvelar el equívoco que mantiene implícito. Hablar de representaciones de conciencia supone, en efecto, considerar a ésta como un espejo en la que se reflejan de manera más o menos fiel las imágenes de las cosas, lo que plantea a su vez la cuestión de su percepción consciente. Por supuesto, que un espejo refleje las cosas no quiere decir que sea consciente de ellas. Sin embargo, los filósofos han mantenido secularmente el equívoco de que "una imagen en la conciencia es la conciencia de una imagen". "De este modo se esquiva —nos dice don Antonio por boca de su apócrifo— el problema eterno, que plantea una evidencia del sentido común: el de la absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos".[3]

Este "problema eterno" no tiene solución ninguna desde el punto de vista lógico o, más exactamente, en la perspectiva de la lógica clásica, y a ponerlo en evidencia tienden casi siempre las explicaciones de Mairena en su cátedra de Retórica y Sofística. "Sólo un pensamiento pragmático, profundamente ilógico —nos dice— puede afirmar la existencia de nuestro prójimo con el mismo grado de certeza que la existencia propia".[4] Los frecuentes ejercicios de Sofística que Mairena solía proponer a sus alumnos, tienen este sentido de someterlo todo ante el Tribunal de la Lógica, hasta declarar su propia inanidad.

El fracaso de la conciencia en su aspiración a captar la última realidad produce el fenómeno de conocimiento, lo que llama Machado por boca de Abel Martín las "formas de la objetividad", que son naturalmente aparenciales; "considera toda objetividad propiamente dicha como una apariencia, un vano espejismo, una varia proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo". Es decir, que el profesor Martín parte de la conciencia como intencionalidad o —como él mismo dice— "pretenso conocer del conocer". Esa intencionalidad o "impulso por alcanzar el objeto trascendente" fracasa en cuanto aspira-

2 J.M., I, 182-3.
3 J.M., I, 13-14.
4 *Ibid.*, 183.

ción amorosa a captar la realidad, pero no en cuanto fenómeno cognoscitivo. "En la metafísica intrasubjetiva de Abel Martín —nos dice Machado— fracasa el amor, pero no el conocimiento, o, mejor dicho, es el conocimiento el premio del amor".[5] Sin duda, no le ha pasado desapercibido al lector la original concepción del conocimiento que aquí se propone. El conocimiento no es según esto, una captación intelectual de la realidad, sino simplemente el fenómeno de conciencia que se produce al fracasar precisamente ese intento de captación; en otras palabras, la imposibilidad de aprehender el objeto trascendente crea el objeto inmanente, lo que Martín llamaba *formas de la objetividad* y Mairena *reversos del ser.*

Es imposible seguir exponiendo el pensamiento de Machado sin echar de ver la profunda huella que la lectura de Kant había dejado en él, como se puede apreciar también en su noción de objetividad. "Entendemos por objetividad —nos dice— los puntos de coincidencia del pensar individual (del múltiple pensar individual) que forman el pensar genérico, la racionalidad".[6] Sin duda, en esta perspectiva, tiempo y espacio son los más importantes instrumentos de objetividad, aunque en sentido distinto del kantiano, pues para Machado ambos son formados *a posteriori;* por abstracción de los cuerpos extensos, el espacio, y de los acontecimientos, el tiempo. "Tiempo y espacio, como medios vacíos de cuerpos o de acontecimientos, tienen un valor negativo o, como veremos, limitativo, y provienen de la radical heterogeneidad del ser". En otras palabras, constituyen una homogeneización, necesaria para el pensamiento, de lo que en realidad es vario y múltiple. "La objetividad supone una constante *desubjetivización;* porque las conciencias individuales no pueden coincidir en el ser, esencialmente vario, sino en el *no ser.* Llamamos *no ser* al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas y a los conceptos vacíos de su núcleo intuitivo, al mundo cuantitativo, limpio de toda cualidad. Sin el tiempo y el espacio, el mundo ideal, hecho de puras negaciones, sería inconcebible".[7]

Me parece que a la luz de estas citas se comprende el por qué Mairena llamaba *reversos del ser* a lo que Martín denominaba *formas de la objetividad.* "Objetividad —nos vuelve a decir Machado en

[5] A.M., 24-25.
[6] C., 51.
[7] C., 51-52.

otro sitio[8]— es simplemente el reverso borroso y desteñido del ser... Sólo es común a todas las conciencias (individuales) el trabajo de desubjetivación, la actividad homogeneizadora, creadora de esas dos negaciones en que las conciencias coinciden: tiempo y espacio, bases del lenguaje y del pensamiento racional". Podemos establecer así una contraposición entre la heterogeneidad del ser y la homogeneidad del pensar, que le ha permitido a Machado afirmar, en diversas ocasiones, contra la sentencia clásica, que "el ser y el pensar no coinciden ni por casualidad".[9]

El pensamiento lógico descualificador, cuantitativo u homogeneizador produce el mundo objetivo de la Ciencia, cuyas entidades operativas son las figuras, los números, los conceptos. Pero la Ciencia, como se desprende de todo lo dicho, no consigue revelarnos objeto alguno, distinto del sujeto; señala simplemente el límite cognoscitivo del pensar interindividual o colectivo; o con palabras más del gusto machadiano, nos revela una de las caras del no ser, un *reverso del ser.*

En este punto se hace ya absolutamente necesario enfrentarnos con la noción que del ser tenía don Antonio, cuestión central, como es natural, de su filosofía, que parece fácil en principio, aunque se enreda cada vez más a medida que la estudiamos. Parte Machado de un monismo radical, en el que lo real, la sustancia, es considerada como algo constantemente activo, a lo que llama conciencia o también mónada, en recuerdo a las mónadas de Leibniz con las que se emparenta por su enorme dinamismo, su energía constitutiva, aunque se distingue de ella por su unidad. Ahora bien, esta *mutabilidad* no supone *movimiento;* dos cosas que Machado distingue con gran sutileza y profundidad. "El movimiento —nos dice— supone el espacio, es un cambio de lugar en él, que deja intacto el objeto móvil; no es un cambio real, sino aparente. Sólo se mueven las cosas que no cambian. Es decir, que sólo podemos percibir el movimiento de las cosas en cuanto en dos puntos distintos del espacio permanecen iguales a sí mismas. Su cambio real, íntimo, no puede ser percibido ni pensado como movimiento. La mutabilidad, o cambio sustancial, es, por el contrario, inespacial. Abel Martín confiesa que el cambio sustancial no puede ser pensado conceptualmente —pues todo

[8] C., 24-25.
[9] A.M., 30.

pensamiento conceptual supone el espacio—; pero sí intuido como el hecho más inmediato por el cual la *conciencia* o actividad pura de la sustancia, se reconoce a sí misma".[10]

En resumen: las dos notas constitutivas del ser para Machado son las de unidad, contra multiplicidad, y mutabilidad, contra movimiento. Este ser "no sería ni un espejo ni una representación del universo, sino el universo mismo como actividad consciente: el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo... El universo, pensado como sustancia, fuerza activa consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno. *(Anima tota in toto et qualibet totius parte)*".[11]

El ser es, pues, una sustancia única e integral, que se manifiesta en cada una de las conciencias individuales, tomando evidencia inmediata de su propia aparencialidad. "Esta mónada —nos dice Martín— puede ser pensada, por abstracción, en cualquiera de los infinitos puntos de la total esfera que constituye nuestra representación espacial del universo (representación grosera y aparencial), pero en cada uno de ellos sería una autoconciencia integral del universo entero".[12] En este punto el solipsismo se ha convertido en conciencialismo integral, donde conciencia individual y universal llegan a coincidir.

Me parece que ahora puede comprenderse, la razón por la que, aparte de la *Ciencia*, introduce Machado entre las *formas de la objetividad* otras muchas que pudieran extrañarnos en principio, como el *yo* de cada uno de nosotros, el *mundo fenoménico* de nuestras representaciones como seres vivos, el mundo de la representación de los *otros sujetos*, y sin duda otras muchas, pues ya nos dice el poeta que, aunque Abel Martín sólo cita cinco en su obra de Metafísica *De lo uno a lo otro*, en sus últimos escritos señala hasta veintisiete.[13] Estas cuatro formas de la objetividad son meramente aparenciales, es decir, no captan en realidad la esencia de ningún objeto, sino que permanecen —igual que en el caso del pensar homogeneizador, lógico o científico— como meros fenómenos de conciencia. Pero existe —nos dice Machado[14]— una quinta forma de objetividad, a la que llama

---

10 A.M., 9-10.
11 A.M., 11.
12 A.M., 11.
13 A.M., 28.
14 *Ibid.*, 13-14.

más bien pretensión a lo objetivo, "que se da tan en las fronteras del sujeto mismo que parece referirse a un *otro* real, objeto no de conocimiento, sino de amor". Se plantea así el problema del amor que es, sin duda, el más importante de la metafísica de Martín.

En los comentarios al *Cancionero apócrifo* de Abel Marín, Machado nos va poniendo en antecedentes de las inquietudes eróticas de aquél, al que califica de "hombre en extremo erótico, mujeriego, acaso también onanista, a quien la mujer inquieta y desazona, por presencia o ausencia"; todo lo cual le lleva a plantearse el problema fundamentalísimo de: ¿Cómo es posible el sujeto erótico?[15]

Un análisis del amor le lleva a darse cuenta de la evolución de éste, que comienza siempre "a revelarse como un súbito incremento del caudal de vida" y culmina con un sentimiento de ausencia de la amada en el que el amor toma conciencia de sí mismo. Surge así "el objeto erótico —la amada para el amante o viceversa—, que se opone al amante y qué, lejos de fundirse con él, es siempre lo *otro*, lo inconfundible con el amante, lo impenetrable, no por definición, como la primera y segunda persona de la gramática, sino realmente. Empieza entonces para algunos —románticos— el calvario erótico; para otros, la guerra erótica, con todos sus encantos y peligros, y para Abel Martín, poeta, hombre integral, todo ello reunido, más la sospecha de la esencial heterogeneidad de la sustancia".[16]

Todo este análisis le lleva, pues, a advertir que el verdadero origen del amor no es la contemplación o la belleza, sino "la sed metafísica de lo esencialmente otro".

Estamos en el punto capital de la filosofía machadiana que es precisamente aquel ante el cual todo solipsismo queda superado, aunque no lo reconozca así nuestro impenitente tímido. El amor, o mejor dicho el fracaso del amor, nos retrotrae aquí al elemento esencial de la conciencia, que "entonces reconoce su limitación y se ve a sí misma como tensión erótica, impulso hacia *lo otro* inasequible".[17] Así como el fracaso del conocimiento había producido las formas de la objetividad, el fracaso del amor nos revela *la irremediable otredad que padece lo uno*, lo que nos lleva a la *heterogeneidad del ser* o *conciencia integral*.

---

15 *Ibid.*, 12-14.
16 A.M., 18.
17 *Ibid.*, 24.

Esta doctrina de la heterogeneidad del ser ocupa un lugar muy importante en toda la obra de Machado, a la que constantemente se alude en los pasajes más diversos; con ella quiere expresarse la inagotable riqueza del ser o sustancia única, en la que entran *lo uno* y *lo otro;* de aquí el título —*De lo uno a lo otro*— de una de las obras filosóficas de Martín. Tras el pensamiento homogeneizador, la heterogeneidad trata 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".[18] Por eso esta doctrina, coincide, en realidad, con la *conciencia integral* que es lo que en última instancia propone la heterogeneidad: llegar a la conciencia universal de todas las cosas; tarea que sólo puede realizarse por un pensar nuevo que dé cabida a la intuición: el pensar poético.

La contraposición entre el pensamiento lógico y el poético, el homogeneizador y el heterogeneizador es mantenido por Machado a lo largo de toda su obra, aunque le da nombres distintos según lo exige el contexto; así nos habla, por ejemplo, de la "fe poética" contrapuesta a la "fe racional" (J. M., I, 15), de la metafísica o egolátrica contrapuesta a la cristiana o altruista (*Ibid.*, 184). Esta fe poética o cristiana es la que nos lleva a creer en la existencia del prójimo y del mundo exterior tal como nos lo manifiesta la intuición.

Ahora bien, para llegar a esta afirmación de la heterogeneidad del ser la conciencia ha de pasar por tres fases. En la primera, la conciencia es una actividad ciega. espontánea, en la que no se da ningún fruto de la cultura; la segunda es el momento erótico en que *lo otro* se piensa como trascendente, momento que acaba con su propio fracaso en un sentimiento de soledad y angustia, creando las formas de la objetividad. Por último, en la tercera fase, todo lo que nos parecía *otro* trascendente se reintegra a la pura unidad heterogénea o conciencia integral. Esta empresa —nos dice Machado— "sólo puede ser consumada por la poesía", a la que precisamente define Martín como "aspiración a la conciencia integral". "El poeta, como tal, no renuncia a nada, ni pretende degradar ninguna apariencia. Los colores del iris no son para él menos reales que las vibraciones del éter que paralelamente les acompañan; no son éstas

[18] *Ibid.*, 31.

menos *suyas* que aquéllas, ni el acto de ver menos sustancial que el de medir o contar los estremecimientos de la luz".[19]

Esta reintegración a la unidad es concebida por Abel Martín como un intento de volver a lo que es su propia *intimidad*, tarea que fue iniciada por Leibniz, nos dice, pero que sólo la poesía puede consumar. La intimidad es aquí concebida como categoría de una filosofía que no ha superado el subjetivismo, lo que plantea, a mi ver, la contradicción más aguda del pensamiento de Machado: por un lado, afirmando la realidad de *lo otro* mediante la heterogeneidad del ser; por otro lado, negando esa realidad al decir que Martín no ha superado el subjetivismo de su tiempo y que lo otro es inasequible y se mantiene en el círculo de la inmanencia.

He aquí un problema difícil de resolver, que proviene sin duda de la timidez machadiana en sus empresas filosóficas. El mismo Machado acepta la contradicción y nos dice que no admite conciliación alguna (J. M., I, 185). Por eso sin duda consideraba su filosofía como una metafísica de poeta para andar por casa (*Ibíd.*, 143); una metafísica que era en el fondo una "fe religiosa o poética", como hemos visto que la llamaba. No cabe duda que don Antonio no se atrevía a dar como filosofía lo que a él le parecían elucubraciones y creencias de poeta. Hoy en día, que tenemos el ejemplo de Heidegger a la vista, no nos hubiera extrañado, pero entonces a Machado le faltó audacia, sin que esto desmienta el hecho de que se adelantase a su tiempo en aspecto tan importante.

En definitiva nos parece que el monismo heterogeneizante de Machado no tiene ya nada que ver con el solipsismo de que partió, aunque él no dé a la creencia poética el valor de una auténtica metafísica. Su posición estaría ahora más cerca de un panteísmo del ser en que tanto nuestro yo y el de los demás como los objetos exteriores son meras manifestaciones del gran Todo universal. Así podemos interpretar sus frases: "Todo es por y en el sujeto, todo es actividad consciente, y para la conciencia integral nada es que no sea la conciencia misma... El ser es pensado por Martín como conciencia activa, quieta y mudable, esencialmente heterogénea, siempre sujeto, nunca objeto pasivo de energías extrañas" (A. M., 26).

Esta "fe poética" en que culmina el pensamiento de Machado se convierte en filosofía cuando deja de ser mera creencia y se con-

---

19 A.M., 27.

vierte en una forma lógica nueva, con la que penetrar en la heterogeneidad del ser y realizar la conciencia integral.

La lógica poética es, por tanto, un pensar cualificador, en el que "todo razonamiento debe adoptar la manera fluida de la intuición" (A. M., 19). Se trata de una lógica real que "no admite supuestos, conceptos inmutables, sino realidades vivas, inmóviles pero en perpetuo cambio. Los conceptos o formas captoras de lo real no pueden ser rígidos, ni han de adaptarse a la constante mutabilidad de lo real. Que esto no tiene expresión posible en el lenguaje, lo sabe Abel Martín" (A. M., 20), por eso trata de crear un peculiar "lenguaje poético", revelador del ser.

Esta lógica real, cuyo pensar se da entre realidades e intuiciones, no tiene nada que ver con la lógica clásica de la identidad, cuyo pensamiento se da entre sombras o conceptos, lo cual no quiere decir que no produzca la admiración de Martín, que la considera como "una creación milagrosa de la mente humana, aunque 'sólo sirva para andar por casa' " —como dice en otro lugar— y, por lo tanto, carezca de valor pragmático o vital.

La lógica poética, al pensar el ser cualitativamente, tiene una dialéctica peculiar donde no existen negaciones ni contrarios, puesto que ambos son simples creaciones artificiales de la mente humana, que carecen de respaldo en la realidad. "El ser carece de contrario, porque la Nada, su negación, necesitaría, para ser su contrario, comenzar por ser algo" (A. M., 31-M., I, 81).

Entramos así en el problema de las relaciones entre el Ser y la Nada, crucial en la "metafísica de poeta" de Juan de Mairena. El primero ya no necesita aclaración, puesto que sabemos que el Ser —el *ser que se es*, como dice Martín— se confunde con la conciencia integral o "Gran Pleno", suma de realidades y realidad suma. El hecho es que la realidad total y absoluta no puede concebirse sin su negación, es decir, que el Ser no puede pensarse sino como contrapuesto al No Ser, concepto de "creación específicamente humana" como nos dice Martín.

En otras palabras, la gran sombra de la Nada es "un milagro del ser, obrado por éste para pensarse en su totalidad". Por otro lado, Dios y el Ser se identifican en la teología de Abel Martín, puesto que el mundo no es más que una manifestación de Dios, no su creación. De aquí se deduce que la auténtica creación divina es la

nada. Así lo expone Machado: "Dios regala al hombre el gran cero, la nada o cero integral, es decir, el cero integrado por todas las negaciones de cuanto es. Así, posee la mente humana un concepto de totalidad, la suma de cuanto no es, que sirva lógicamente de límite y frontera a cuanto es" (A. M., 33).

¡Fiat umbra! Brotó el pensar humano,

nos dice en su soneto *Al gran cero*, poniendo Martín de manifiesto que la Nada es el conjunto de las negaciones con que se constituye el pensar homogeneizador, que se basa en la constante desubjetivación o desrealización. Por eso este pensar humano no coincide nunca con el ser; al contrario, se produce precisamente en una constante huida de él. Es evidente que en este sentido el pensamiento necesita de la nada para pensar lo que es, puesto que en realidad lo piensa como no siendo.

En esta perspectiva se inscribe la teoría machadiana de *las ideas*, producto del pensar homogeneizador y a las que considera —como las formas de la objetividad— "hijas del amor, del gran fracaso del amor". "Las ideas son el conjunto de signos homogéneos que representan las esencias que integran el ser, su dibujo o contorno sobre la negra pizarra del no ser".[20] No tienen, por tanto, ninguna realidad esencial, "son meros trasuntos o copias descoloridas de las esencias reales que integran el ser".[21]

El problema central de toda la metafísica, según se desprende de lo dicho hasta aquí, es el de la Nada. Dios, el ser, la realidad, cosas todas que coinciden, no plantean ningún problema metafísico, puesto que "cuanto es aparece y cuanto aparece es"; en este sentido, el trabajo de la ciencia consiste en descubrir nuevas apariencias o manifestaciones del ser, y si su tarea es infinita "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".[22]

"No hay problema del ser, de lo que aparece. Sólo lo que no es, lo que no aparece, puede constituir problema".

---

20 A.M., 25.
21 *Ibíd.*
22 A.M., 50.

Borraste el ser; quedó la nada pura.
Muéstrame ¡oh Dios! la portentosa mano
que hizo la sombra: la pizarra oscura
donde se escribe el pensamiento humano.

La Nada se presenta, pues, simbólicamente como un acto negativo de la divinidad, un guiño voluntario del ojo *que todo lo ve al verse a sí mismo.* Este guiño divino es fruto de la desrealización del ser que verifica el pensamiento humano —el pensamiento lógico u homogeneizador, se entiende, no el pensar poético o cualificador, que es ya divino. Por eso la metafísica de Mairena será la ciencia del no ser, de la absoluta irrealidad, de las varias formas del cero o reversos del ser. Machado se instala así en la línea de los más modernos ontólogos en que la preocupación esencial no es la ontológica, sino la meontológica (Meontología = Ciencia del No ser).

Naturalmente, don Antonio no se limitó sino a plantear el problema me-ontológico, aunque no pasara de aquí, lo que ya supone una buena hazaña. Por lo demás, ello le sirve para fundamentar su "metafísica de poeta", en que se inscribe su teoría de la lírica. La misión del poeta es precisamente superar la Nada, la oscura pizarra del no ser, para revelarnos la esencial y rica heterogeneidad del ser, lo cual sólo puede hacer sobre la base de la lógica poética que ha de fundamentar a su vez un lenguaje poético.

Este lenguaje poético ha de darnos una vivencia profunda del tiempo psíquico del poeta, buscando a la vez eternizar sus sentimientos; para ello ha de recurrir a imágenes que nos den la intuición más directa posible de las cosas. Por eso el poeta debe huir de todo pensamiento lógico y conceptual, manifestación de la nada, "ese hueso que le dio a roer la divinidad para que pudiera pasar el rato y engañar su hambre metafísica" (J. M., I, 141).

Machado, sin embargo, tuvo presente la crisis de la lírica en su tiempo. "La lírica moderna —nos dice— es acaso un lujo, un tanto abusivo, del hombre manchesteriano, del individualismo burgués, basado en la propiedad privada" (A. M., 52). Es una crisis que proviene del declinar del culto al yo y a la conciencia individual. Jorge Meneses, el poeta apócrifo, que se inventó Mairena, está convencido de la crisis de la lírica moderna, que traerá otra nueva donde el sujeto ya no será el individuo aislado, sino el grupo humano y

sus temas estarán vinculados a sentimientos populares o de comunicación cordial. La cuestión que se plantea entonces es la de la caracterización de esta lírica del futuro o lírica comunista (en el sentido de comunitaria), cuestión que nos lleva de la mano a un tema central del pensamiento de Machado: el tema del Cristo, al que sólo podremos abordar mediante un breve rodeo.

El problema de una lírica comunista a que acabamos de hacer alusión es planteado por Machado en los siguientes términos: "¿Cabe una comunión cordial entre los hombres, que nos permita cantar en coro, animados de un mismo sentir?"; planteamiento radical que le lleva, como es lógico, a hacer afirmaciones también radicales, con las que no se había atrevido hasta entonces.

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 comulgar (C., 146).

Estas tres afirmaciones de Machado son todo un programa filosófico que abandona la fe metafísica en el *solus ipse*, "propia de la sociedad individualista", y se instala en la fe comunista, única que hace posible la fraternidad entre los hombres. Con ella queda solventada de un solo golpe toda la problemática machadiana sobre si el subjetivismo queda o no superado en la metafísica de Abel Martín, aunque plantea otro problema de tanta envergadura como aquél: el problema de Dios, única realidad espiritual, trascendente a los individuos, en que todos ellos pueden comulgar.

El problema es agudo, porque lo que Machado sostiene es nada menos que la contradicción entre comunismo y ateísmo. "Un comunismo ateo —nos dice— será siempre un fenómeno social 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" (J. M., I, 153). Por el contrario, pensaba don Abel, "cuando llegue, porque le llegará, el inevitable San Martín al *solus ipse*, puede haber comunión y aún comunismo. Y para entonces estará Dios en

puerta. Dios aparece como objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunidad humana" (*Ibíd.*, 154).

Ahora bien, no olvidemos que este Dios de Machado no es el de la ortodoxia católica, ni siquiera el dios aristotélico, dios lógico por excelencia y tan absurdo, por tanto, como la lógica misma (J. M., II, 10). El Dios de Machado es el panteísta de la metafísica de Abel Martín, que se confunde, como recordaremos, con la conciencia integral o Gran Pleno. En este Dios, concebido como una gran conciencia, de la cual la nuestra forma parte, lo esencial sería el tiempo psíquico —no el matemático—, que con nuestra impaciencia o angustia se convierte en signo revelador de la gran nostalgia del No Ser que el *Ser Supremo* siente, o —con otras palabras— la gran nostalgia de lo Otro que padece lo Uno. "De esta forma —nos dice textualmente— asignaríamos a la divinidad una tarea inacabable —la de dejar de ser o trocarse en lo Otro—, que explicaría su eternidad" (J. M., I, 189). En este sentido, Machado considera a Dios como "la *alteridad trascendente* a que todos miramos" o, con palabras que también emplea, "un *tú de todos*, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego*, sino *Tú que es El*" (*Ibíd.*, 155).

Dios, pues, como objeto de comunión cordial entre los hombres, hace posible el comunismo, es decir, la fraternidad universal. Pero, en definitiva, ésta es la predicación de Cristo, que nos dice: "Sólo hay un Padre, padre de todos, que está en los cielos". Y este Padre divino es el que nos hace hermanos. Cristo, Hijo de Dios, Hermano del Hombre, es quien funda, para siempre, la comunión fraterna en el mismo objeto de amor. Por tanto, el verdadero comunismo es de origen y esencia cristiana; o quizá mejor, el comunismo es la auténtica y recta interpretación del cristianismo.

Hemos entrado en uno de los temas que más inquietó y preocupó a Antonio Machado a lo largo de su vida; tema que debemos tratar con tacto y discreción si no queremos desvirtuarlo. La primera referencia clara al mismo se nos da ya en Juan de Mairena, donde Sócrates y Cristo quedan enfrentados como símbolos máximos de las dos grandes tendencias universalistas del hombre. Sócrates como símbolo de la universalidad lógica o pensar genérico, y Cristo, símbolo de la universalidad cordial o sentir común.

El invento de la razón en la Atenas griega es un producto social del pensar común, gracias al cual el hombre descubre que "las nor-

mas y categorías de su entendimiento no son individuales, sino específicas, que revelan la común estructura del espíritu humano y que, por ello, hay verdades a que todos los hombres pueden elevarse porque son el fruto del pensar de todos: que existe una objetividad" (C., 140). Pero "no basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana; ésta precisa también la comunión cordial, una convergencia de corazones en un mismo objeto de amor. Tal fue la hazaña del Cristo, hazaña prometeica y, en cierto sentido, satánica" (J. M., I, 72).

Es necesario comprender en toda su originalidad y trascendencia el sentido de este Cristo de Machado, que nada tiene que ver —como él mismo nos dice— "con esas filosofías católicas, más o menos embozadamente eclesiásticas, con que hoy como ayer, se pretende enterar al Cristo en Aristóteles" (J. M., II, 73); tampoco tiene el Cristo de Machado mucho que ver con la Biblia, "cajón de sastre de la sabiduría semítica", pues en el pueblo hebreo encontramos, junto al repudio a la mujer estéril, la exaltación del patriarca, semental humano, donde el amor "no rebasa apenas las fronteras de la animalidad, cabalga sobre el eros genesíaco y no ha tomado aún la línea transversal, no es de hermano a hermano, sino de padre a hijo" (C., 141). Otra cosa sería ya el Cristo del Evangelio, donde la "castidad es ya superación del sentido biológico del amor, tregua de la sexualidad prolífica que haga posible la honda revelación del amor fraterno y la comunión cordial y el reconocimiento de un padre común supremo garantizador de la hermandad humana" (*Ibídem*); aunque, por otro lado, creía don Antonio, que "ni la investigación histórica, ni la interpretación de los textos dogmáticos han de aprovecharnos demasiado" (J. M., II, 73). "El cristianismo —será para nuestro poeta-filósofo— una de las grandes experiencias humanas" y, por tanto, sólo "una investigación de lo esencialmente cristiano en el alma del pueblo" nos daría una profunda apreciación de su significado (*Ibídem*).

La originalidad de este cristianismo machadiano no llega, sin embargo, a negar la divinidad de Cristo, lo que considera "de gusto deplorable y muestra de pensamiento superficial", aunque sí da a esta divinidad una interpretación peculiar. "O fue —nos dice—, como muchos piensan, el hijo de Dios, venido al mundo para expiar en la Cruz los pecados del hombre o, como pensamos los herejes

coleccionistas de excomuniones, el hijo del hombre que se hizo Dios para expiar en la Cruz los pecados de la divinidad. En este sentido prometeico y de vida blasfemia parece anunciarse el cristianismo futuro" (J. M., 145).

A pesar de estas afirmaciones, aparentemente audaces, Machado se mostraba casi siempre reacio a "sacar el Cristo a relucir, lo cual después de Nietzsche —decía—, parece cosa de mal gusto, propia de sacristanes o de filisteos, a muchos sabihondos, que no han reparado todavía en que los filisteos y los sacristanes no acostumbran a sacar el Cristo en función amorosa, sino para bendecir los cañones, las bombas incendiarias y los gases deletéreos" (J. M., II, 102). Por otro lado, Machado sabía también una cosa: que "el gran pecado que los pueblos no suelen perdonar es el que se atribuía a Sócrates, con razón o sin ella: el de introducir nuevos dioses. Claro es que entre los dioses nuevos hay que incluir a los viejos, que se tenían más o menos decorosamente jubilados" (J. M., I, 134). Sin embargo, sale don Antonio de toda indecisión con un desplante muy español: "Y si el Cristo vuelve, de un modo o de otro, ¿renegaremos de El porque también lo esperen los sacristanes?" (J. M., II, 145).

Con todo, no sabemos demasiadas cosas de este Cristo que Machado guardaba religiosamente en su alma y sólo lo sacaba en contadas y excepcionales ocasiones. Por éstas sabemos que era fundamentalmente un Cristo de escépticos o para escépticos. "Cristo —nos dice— volverá cuando le hayamos perdido totalmente el respeto; porque su humor y su estilo vital se avienen mal con la solemnidad del culto. Cierto que el Cristo se dejaba adorar, pero en el fondo le hacía poca gracia. Le estorbaba la divinidad —por eso quiso nacer y vivir entre los hombres— y si vuelve no debemos recordársela. Tampoco debemos recordarle la Cruz... Aquello debió ser algo horrible, en efecto. Pero ¡tantos siglos de crucifixión!... El quiso morir, sin duda, de una manera impresionante, pero ¡no tanto! Volverá el Cristo a nacer entre nosotros, los escépticos, que guardamos todavía un rescoldo de buena fe. Todo lo demás es ceniza; no sirve ya para la nueva hoguera" (J. M., II, 103).

El Cristo de Machado ha perdido el aspecto triste y trágico, tétrico y dramático; es un Cristo que ha aprendido a reír y a sonreír y ni siquiera se deja abrumar por los pecados del mundo. No pierde nunca el buen humor, ni el aspecto pacífico y bondadoso de su ros-

tro; está allí donde hay un corazón de intención limpia y libre; ni constituye Estados, ni funda iglesias, ni conquista imperios de ninguna clase; odia la guerra, el latín es uno de sus enemigos y sospechamos que de vez en cuando tomaba una copa de vino, mezclándose en las tabernas con los hombres del pueblo, mientras les predicaba orgullo a los humildes —en lugar de humildad a los poderosos, como hacía el otro— con palabras semejantes a éstas: "Acordaos, hombres, de que sois hijos de Dios; que por parte de padre sois alguien" (J. M., I, 188).

Este cristianismo espiritualista que defiende Machado, alejado totalmente del imperialismo católico y de la voluntad de poder de que la Iglesia ha hecho gala a lo largo de su historia, se emparenta con el sentido profundo de la literatura y el alma rusa, "maestra de cristianismo, que ha sabido captar lo especialmente cristiano; el sentido fraterno del amor, emancipado de los vínculos de la sangre" (A. M., 127).

Y en otro lugar nos dice: "Sólo en labios rusos esta palabra: *hermano*, tiene un tono sentimental de compasión y amor y una fuerza humana de simpatía que traspasa los límites de la familia, de la tribu, de la nación, una vibración cordial de radio infinito" (A. M., 121).

La admiración de Machado a Rusia se transparenta en párrafos como éste: "Rusia no es ya una entidad polémica, como lo fue la Rusia de los zares, cuya misión era imponer un dominio, conquistar por la fuerza una hegemonía entre naciones... la Rusia actual nace con la renuncia a todas las ambiciones del Imperio, rompiendo todas las cadenas, reconociendo la libre personalidad de todos los pueblos que la integran" (A.M., 119). En otras ocasiones habla sólo de Moscú, resumiendo "en ese claro nombre toda la vasta organización de la Rusia actual"[2], donde por primera vez una nación se ha propuesto "crear una forma de convivencia humana, que no tiene límites en sus fronteras". Moscú llena y simboliza de esta manera todas las aspiraciones de nuestro poeta que ve en esa ciudad "el corazón hospitalario para todos los hombres libres" *(Ibídem)*.

La tesis de Machado es, pues, que la gran revolución rusa es una revolución hondamente cristiana, como lo expone magníficamente en estas palabras de Mairena: "Roma es un poder del Occidente pragmático, un poder contra Cristo, que tiene del Cristo lo bastante para

defenderse de El. Entre Moscú, profundamente cristiano, y Roma, profundamente pagana, es Roma la que defiende al Cristo, como quien defiende la ternera para su vacuna. Moscú, en cambio, se inyecta de Carlos Marx. Pero cuando triunfe Moscú, no lo dudeis, habrá triunfado el Cristo" (J.M., II, 137).

Estas palabras, sin embargo, no deben engañarnos. Machado no fue marxista, al menos "desde un punto de vista teórico". En su *Discurso a las Juventudes Socialistas Unificadas* nos dice: "no lo he sido nunca (marxista), 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 esencial de la vida humana y el gran motor de la historia". El cristianismo de Machado, su aspiración a la fraternidad humana universal, le llevaba a una adhesión cordial por un socialismo no marxista, donde se ofrezca igualdad de oportunidades a los trabajadores, abolición de los privilegios de clase, justa distribución de los ingresos; socialismo que es, en definitiva, un comunismo cristiano cuya máxima aspiración es la realización de la justicia, en lucha contra todo materialismo.

En labios de Mairena pone don Antonio con frecuencia quejas y críticas al cinismo y pragmatismo contemporáneo. En este sentido, considera que el marxismo tiene una función ética muy precisa: la de revelarnos el fondo de epicureísmo que acompaña a nuestra civilización. Es su opinión que la cultura y la prosperidad material van de la mano, aunque llega un momento en que los pueblos que alcanzan un nivel de vida elevado se colocan al borde del suicidio. "Estos pueblos llegan a padecer una grave amnesia, olvidan el dolor humano, su civilización se superficializa, toma el sentido de la utilidad y del placer, olvidan esa tercera dimensión del alma humana: el fondo religioso de la vida; dejan a un lado los problemas esenciales y paralizan sin saberlo los íntimos resortes de su misma civilización" (C., 145).

Pero Machado no creyó que la gran revolución rusa tuviese ese sentido materialista. Por el contrario, pensaba que el alma rusa no había alcanzado simpatía por la fe materialista como dogma central del marxismo. Para él la Rusia de su tiempo, que era ya marxista, era también mucho más que marxista en su aspiración cristiana que

traspasa las fronteras y está al alcance de todos los pueblos. Hoy, nosotros, no podemos compartir las esperanzas de Machado que parecen definitivamente defraudadas, pero su Cristo escéptico y bondadoso, que predica orgullo a los humildes y funda la auténtica fraternidad humana, no ha perdido actualidad. Su inspiración debe servirnos para afrontar el materialismo económico que por todas partes nos acosa. Y si Rusia no ha sabido realizar este anhelo, motivo mayor para que nosotros, hombres contemporáneos, encaminemos nuestras energías a esa digna y necesaria meta.