

Una interpretación de los cancioneros apócrifos de Antonio Machado *

Juan MERCHÁN ALCALÁ
Colegio Cervantes de São Paulo

En 1926, un año antes de la aparición en Alemania de la, sin duda, obra de filosofía más importante del siglo XX, *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger, publicó Antonio Machado en la *Revista de Occidente* con el título de «Cancionero apócrifo» unos escritos que fueron ampliados en las *Poesías completas* de 1928, y en las ediciones sucesivas de años posteriores, ya con el nombre de «De un Cancionero apócrifo». Se vierten en ellos una serie de ideas especialmente difíciles de entender, sobre todo porque aparecen entremezcladas tres voces distintas —la de Abel Martín, un filósofo del siglo XIX; la de su discípulo Juan de Mairena, un profesor de retórica de principios del XX; y la del propio Machado—, lo que incluso ha llevado a pensar a algunos críticos que cada una de ellas expresa un punto de vista diferente.¹ Pero también resulta dificultosa su comprensión porque el mismo Mairena, comentando a su maestro, advierte que la «ideología de Abel Martín es, a veces, oscura, lo inevitable en una metafísica de poeta, donde no se definen previamente los términos empleados».² Y finalmente porque las ideas de Machado están girando en torno a ese «ser ahí», que Heidegger en 1927 convertiría en el centro de *El ser y el tiempo*; y si en 1961 ya advirtió Heidegger que «la palabra *Dasein* nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia» y que lo «que nosotros designamos con *Dasein* no aparece anteriormente en la historia de la filosofía»,³ con más motivo que en Nietzsche debemos suponer esa inconcreción significativa en Machado, que no era un filósofo sistemático. Las dificultades de comprensión de estos escritos de Machado resultan, pues, explicables e inevitables. Pero podemos afrontarlas si colocamos las ideas que se exponen en un orden algo diferente al original, si partimos del supuesto de que se está hablando de

* De la tesis doctoral inédita, *Un canto de frontera. La lógica poética de Antonio Machado*, Universidad de Almería, Departamento de Filología Española y Latina, 2003.

¹ Para Hugo Laitenberger, por ejemplo, «los tres apócrifos [Martín, Mairena y Zúñiga], poetas-filósofos inventados por Machado, representan un intento, basado en la recepción de la filosofía de Bergson, de reconstruir “tres momentos” característicos del desarrollo de la historia de las ideas de los siglos diecinueve y veinte» (H. Laitenberger, «Los apócrifos de Machado: consideraciones a una explicación coherente», *Ínsula*, n.º 506-507, febrero-marzo 1989, p. 46).

² A. Machado, «De un Cancionero apócrifo [1924-1936]» en *Poesía y prosa. II: Poesías completas*, ed. de Oreste Macrì, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, p. 687. Indicaremos con las notas los textos en donde aparecen las distintas voces. El lector puede apreciar sin problemas quién está hablando en cada momento (Martín, Mairena o Machado). Sin embargo, para nosotros no tiene mucha importancia porque consideramos que en el fondo se trata siempre de una única voz: la de Machado.

³ M. Heidegger, *Nietzsche*, I, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, pp. 228-29. El contenido de este libro son cursos universitarios y ensayos escritos entre los años 1936 y 1946.

un ente parecido al *Dasein* de Heidegger y si las completamos con los poemas que acompañan a la prosa y con algunos pensamientos expuestos con posterioridad en *Juan de Mairena*.

Abel Martín comienza hablando de la *esencia*. Con esa palabra «generalmente» quiere nombrar «lo absolutamente real, que, en su metafísica, pertenece al sujeto mismo, puesto que más allá de él no hay nada».⁴ Su comentarista y discípulo, Juan de Mairena, poco antes había advertido al lector de que Abel Martín es un filósofo decimonónico que «no ha superado, ni por un momento, el subjetivismo de su tiempo».⁵ Esas palabras de Martín y Mairena podrían llevarnos a pensar que el sujeto de Martín era el de la filosofía idealista romántica o el del vitalismo bergsoniano o nietzscheano. En el idealismo sólo tiene esencia (ser, verdad) lo que pertenece al sujeto racional humano; es el sujeto el que da ser, verdad, a las cosas. En el vitalismo toda verdad procede de la introspección que su sujeto intuitivo-instintivo realiza en su propia alma. Pero el sujeto de Martín no es ni el idealista ni el vitalista. Debemos tener en cuenta las siguientes palabras de Machado, dichas en 1935 y referidas a Mairena y Martín:

Juan de Mairena era un hombre de otro tiempo, intelectualmente formado en el descrédito de las filosofías románticas, los grandes rascacielos de las metafísicas poskantianas, 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 *Wesensschau* de los fenomenólogos de Friburgo. 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.⁶

Esas palabras de Mairena («las últimas consecuencias del temporalismo bergsoniano, la fe en el valor ontológico de la existencia humana») no pueden referirse más que a la ontología de Heidegger y confirman que el sujeto de Abel Martín no es otro que el existir humano. Eso dicen las palabras del propio Machado en 1932: «las ideas del poeta no son categorías formales, cápsulas lógicas, sino directas intuiciones del ser que deviene, de su propio existir».⁷ Y también lo señaló Ana Lucas en 1989: «la noción de sujeto en Machado se refiere al ser existencial, cuyo elemento constitutivo es el tiempo».⁸ Como el *Dasein* de Heidegger, el sujeto de Martín no tiene en realidad una sustancia, es decir, un fundamento estable. Si de sustancia se puede hablar, hay que suponerle una constantemente inestable y cambiante, no una hecha de antemano y fija. Si lo tuviéramos que expresar en el lenguaje de la metafísica tradicional, habría que decir que es la misma existencia, el mismo hombre, su propia sustancia.⁹ Por eso creemos que la afirmación de Mairena de que Abel Martín no había

⁴ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 687.

⁵ *Ibidem*, p. 685.

⁶ A. Machado, *Juan de Mairena*, en *Poesía y prosa*. IV: *Prosas completas (1936-1939)*, p. 2030.

⁷ A. Machado, «Poética», en *Poesía y prosa*. III: *Prosas completas (1893-1936)*, p. 1803.

⁸ A. Lucas, «Antonio Machado: la eternidad evanescente del tiempo recordado (estética y temporalidad)», en *Antonio Machado y la filosofía*, Madrid, Orígenes, 1989, p. 34.

⁹ «el hombre es en la medida en que ex-siste. Si empezamos por decir esto en el lenguaje de la tradición diremos que la ex-sistencia del hombre es su substancia. Es por eso por lo que en *Ser y*

salido del subjetivismo decimonónico lo único que quiere decir en realidad es que su sujeto, como el «ser ahí», es la única apertura del mundo, que sin él no hay mundo, que es el único ente que sabe sobre su ser y sobre el ser en general, el ente que deja ser a los demás entes en cuanto es «lo abierto» en que ellos se muestran.

Por «sustancia» entiende Martín «el ser que todo lo es al *serse* a sí mismo»; «cambia en cuanto es actividad constante, y permanece inmóvil, porque no existe energía que no sea él mismo, que le sea externa y pueda *moverle*».¹⁰ Y por sustancia ha entendido siempre la metafísica occidental lo que sirve de fundamento, aquello que está supuesto en todo conocer, por ejemplo el esquema racional humano para la filosofía racionalista. La sustancia, pues, es el sujeto, lo que está su-puesto en todo conocer. Pero, a diferencia del de Martín, el sujeto racional se concibe como un ser fijo y estable, algo que no cambia, inmutable y eterno. En realidad, no es un sujeto sino un objeto, algo visto desde fuera, como todos los objetos de razón, y al que se le puede trasladar de lugar, moverlo, en un espacio ideal, sin que cambie en absoluto. Un sujeto-objeto (el de Descartes y el de Spinoza) al que Martín contrapone la mónada de Leibniz. Como ella, la sustancia de Martín aparece continuamente activa, en continuo cambio, esté quieta o en movimiento, si entendemos por movimiento el cambio espacial; no tiene que buscar la verdad fuera sino indagando en su interior porque en ella está la realidad total; no es un espejo que reproduzca simplemente lo que hay fuera, sino «el universo mismo como actividad consciente: *el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo*». Pero «no sigue Abel Martín a Leibniz en la concepción de las mónadas como pluralidad de sustancias. El concepto de pluralidad es inadecuado a la sustancia». En realidad, «Cuando Leibniz —dice Abel Martín— supone multiplicidad de mónadas y pretende que cada una de ellas sea el espejo del universo, o una representación más o menos clara del universo entero, no piensa las mónadas como sustancias, 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 universo».¹¹

De la comparación entre la mónada de Leibniz y la sustancia de Martín tenemos que extraer varias conclusiones: 1) el hombre no puede ser pensado desde fuera como si se tratara de un objeto de razón más, 2) no tiene realidad (esencia, ser, verdad) nada de lo que pueda haber fuera del hombre mismo, ni siquiera los demás hombres, 3) el hombre no puede conocer nada si no es a partir de sí mismo, desde sí mismo y por sí mismo, 4) no hay más verdad que ese conocer suyo, 5) lo conocido, incluso lo conocido sobre él mismo, está mediatizado por la naturaleza del conocer, 6) su conocer es el único que tiene realidad, es decir, esencia, verdad, ser, 7) el problema ontológico es previo a cualquier otro problema;

tiempo vuelve a aparecer a menudo la frase: “La ‘sustancia’ del hombre es la existencia” (M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 36-37).

¹⁰ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 687.

¹¹ *Ibíd.*, p. 671.

así que preguntarse por su conocer es hacerse la pregunta eterna e inevitable por el ser: ¿qué es el ser?

«El ser es pensado por Martín como conciencia activa, quieta y mudable, esencialmente heterogénea, siempre sujeto, nunca objeto pasivo de energías extrañas».¹² Así pues, Martín ha identificado el ser con la conciencia de la sustancia. Como la misma sustancia, se trata de un conocer (una conciencia) que está transformándose de continuo y no puede ser pensado como algo que permanece siempre idéntico en dos momentos temporales distintos («quieta y mudable»); no es, como el conocer racional, objetivo, producto del acuerdo de diferentes conciencias, sino subjetivo, algo que sale de la propia sustancia («siempre sujeto, nunca objeto pasivo de energías extrañas»). No es un conocimiento homogéneo, como el puramente conceptual de las ciencias, sino heterogéneo.¹³ Ahora bien, ¿qué quiere decir Machado con esa palabra? Un conocer heterogéneo, en el sentido contrario a la homogeneización de las ciencias, sería un conocer de lo puramente cualitativo, disperso, sin fijeza alguna, algo imposible para el ser humano. En *Juan de Mairena* se explica la expresión a partir de la diferencia entre movimiento y cambio. El movimiento es un producto de la mente racional humana, que traslada de un punto a otro de un espacio ideal un objeto que en el traslado no sufre ningún cambio, sigue siendo el mismo que el del principio. El cambio es un producto de la intuición del propio ser humano, que se sabe distinto en dos momentos temporales distintos, aunque permanezca quieto espacialmente. No podemos dudar del cambio porque lo intuimos como una realidad inmediata; y no podemos dudar del movimiento porque lo pensamos como una realidad absoluta. De ello concluye Mairena: «Si el cambio es una realidad y el movimiento es otra, la realidad absoluta sería absolutamente heterogénea».¹⁴ Y si antes Martín había identificado *realidad* con *esencia* (es decir, con lo que tiene ser), si el ser es la conciencia de la sustancia, que el ser sea heterogéneo no puede querer decir otra cosa que la siguiente: el conocer humano tiene siempre una doble cara, la racional y la intuitiva. No es que el hombre «piense» en unos momentos e «intuya» en otros, sino que razón e intuición van siempre juntas, que es imposible separarlas. Cuando el hombre quiere pensar el cambio sustancial, inmediatamente lo convierte en un movimiento espacial: yo soy yo mismo, siempre el mismo, que ha evolucionado, que se ha trasladado de un lugar a otro en un espacio ideal. Si el hombre quisiera intuir, no pensar, el movimiento de las ciencias le sería también imposible: no puede verse a sí mismo en dos

¹² *Ibidem*, p. 687. Confróntense las palabras de Martín con estas otras de Vattimo referidas al *Dasein* de Heidegger: «El *Dasein* no puede a su vez ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; por otro lado, no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual todo “deriva” o “depende”: no es una simple presencia porque el *Dasein* no es otra cosa que proyecto; no es algo que sea y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como “base” estable de este proyectar» (G. Vattimo, *op. cit.*, p. 66).

¹³ Lo que quiera decir Machado con que el ser es heterogéneo nunca ha estado muy claro. Véanse las siguientes palabras de Eugenio Frutos: «El pensamiento de Machado en esta cuestión fundamental no es completamente claro, a mi juicio; o acaso no he logrado aún penetrarlo bien. Tal y como se expresa, la heterogeneidad parece referirse muchas veces a la efectiva existencia de distintos modos de ser; de modo que “el ser” se pluraliza en flexiones diversas; no es sólo que hay pluralidad de entes, sino que hay “varios” modos de ser» (E. Frutos, «El primer Bergson en Antonio Machado», *Revista de Filosofía*, XIX, 1960, p. 139).

¹⁴ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 1989.

momentos temporales distintos permaneciendo idéntico. Por eso, cuando Machado quiere expresar el problema con la lengua de todos no tiene más remedio que recurrir a las paradojas: «Siempre vendremos a parar a lo mismo: el movimiento es inmutable y el cambio es inmóvil».¹⁵

Cuando Heidegger dice que el ser es des-ocultación o que la verdad pertenece al error está aludiendo a una verdad que no se da nunca en estado puro sino siempre envuelta en el pensamiento y la poesía de la tradición occidental. Cuando Machado dice que el ser es heterogéneo está diciendo que la verdad es racional-intuitiva, que es imposible aislar la intuición de su envoltura racional. En el fondo, los dos están diciendo lo mismo. Para los dos lo importante son las intuiciones profundas que el hombre tiene sobre sí mismo,¹⁶ pero también coinciden en que las intuiciones se dan al hombre siempre a través del lenguaje y el pensamiento de la época que le ha tocado vivir, es decir, que están enmascaradas.

Machado, como buen filósofo, una vez establecido su punto de partida ontológico, lo lleva a otros aspectos de la realidad. Por ejemplo a la naturaleza de la sustancia. Cuando la definió más arriba Martín como el «ser que se es al serse a sí mismo» estaba diciendo que el hombre sólo tiene verdad, ser, sobre sí mismo a partir de su propio conocer, que ese conocer es el único ser, la única verdad. El hombre, pues, se da el ser a sí mismo. Y si el ser es heterogéneo, el ser que se da a sí mismo (la verdad de la sustancia) también ha de ser heterogéneo. Cuando el ser (la conciencia de la sustancia) se «ve» a sí mismo («analiza» la sustancia) se «ve» como «uno» y «vario» a la vez. La razón le dice que él es siempre el mismo y que todos los cambios que pueda sufrir son como los movimientos espaciales de las ciencias, en los que el objeto permanece idéntico antes y después. La intuición le dice que él es un continuo cambio, que nunca es el mismo en dos momentos distintos. Las dos visiones de la sustancia se dan siempre unidas y por eso la sustancia es, como el ser, heterogénea: una y varia. Por eso en *Juan de Mairena* se nos propone la siguiente definición: «Sustancia es aquello que si se moviese no podría cambiar, y porque cambia constantemente, lo encontramos siempre en el mismo sitio».¹⁷ Es decir: la sustancia, pensada racionalmente, es siempre la misma; puede moverse en un espacio ideal y, sin embargo, continuar siendo la misma. No pensada sino intuita, la sustancia de Martín no tiene por qué moverse; incluso sin hacerlo, cambia constantemente.

Si el cambio «es», a pesar de la lógica racional que lo niega, se abre la puerta para la aparición de «lo otro»:¹⁸ el hombre está proyectado continuamente sobre lo que va a ser en el

¹⁵ *Ibíd.*, p. 1989.

¹⁶ Dice a este respecto Juan de Mairena, dándole al «ser ahí», al existir humano, en este caso, el nombre de «vida»: «La vida [...], no es —fuera de los laboratorios— una idea, sino un objeto de conciencia inmediata, una turbia evidencia» (*ibíd.*, pp. 2115-16). Y el mismo Mairena hablando del movimiento y del cambio: «El movimiento no es para Martín nada esencial» («De un Cancionero apócrifo», *cit.*, p. 670).

¹⁷ A. Machado, *Juan de Mairena*, *cit.*, p. 2096.

¹⁸ Eugenio Frutos partió del mismo punto que nosotros en la consideración del asunto fundamental de lo «otro» en la obra de Machado, aunque luego su análisis tomara otra dirección: «La penetración profunda en nuestra interioridad nos remite siempre a algo que no somos, pero que

futuro y aspira a ser mejor, el hombre quiere ser otro, lo que enlaza el pensamiento de Machado con el krausismo de su ambiente familiar, lleno siempre de confianza en el progreso ilimitado del hombre:

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 racional, creía en *lo otro*, en «la esencial heterogeneidad del ser», como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece lo *uno*.¹⁹

Pero nosotros nos inclinamos más bien a creer en la dignidad del hombre, y a pensar que es lo más noble en él el más íntimo y potente resorte de su conducta. Porque esta misma desconfianza de su propio destino y esta incertidumbre de su pensamiento, de que carecen acaso otros animales, van en el hombre unidas a una voluntad de vivir que no es un deseo de perseverar en su propio ser, sino más bien de mejorarlo [...] El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano.²⁰

Con la posibilidad, negada por la razón, de lo otro de sí mismo, con la posibilidad de que el hombre sea, o pueda ser, «otro», se abre también la puerta de la posibilidad de lo otro en general y del otro en particular, como veremos más adelante. Ahora debemos seguir con las consecuencias derivadas del hecho de que el ser sea heterogéneo.

Si el ser es heterogéneo, también lo es el ser de las imágenes que emplea la lírica: ellas no son ni puramente intuitivas ni puramente conceptuales, sino que participan de ambas naturalezas:

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 en donde inscribirse.²¹

El poema es también una mezcla de lógica e intuición:

El poema sería ininteligible, inexistente para su propio autor, sin esas mismas leyes del pensar genérico, pues sólo merced a ellas puede el poeta captar el íntimo fluir de su con-

vamos a ser o aspiramos a ser. Es decir, nos remite a lo esencialmente “otro”. Nuestro humano modo de ser no se revela en la fijeza estática del ser parmenídeo, sino en la fluencia del ser heraclíteo. Vamos de lo que somos a lo que no somos y aspiramos fuertemente a no ser lo que somos» (E. Frutos, «La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado», *Revista de Filosofía*, n.º 69-70, abril-septiembre 1959, p. 279).

¹⁹ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 1917.

²⁰ *Ibidem*, p. 2097.

²¹ A. Machado, *Los complementarios*, en *Poesía y prosa. III: Prosas completas (1893-1936)*, cit., p. 1279.

ciencia, para convertirlo en objeto de su propio recreo [...] No es la lógica lo que el poema canta, sino la vida, aunque no es la vida la que da estructura al poema, sino la lógica.²²

A continuación, una vez definidas las palabras claves (esencia, sustancia, ser), pasa Martín a indagar en el problema del otro: «La conciencia, en el hombre, comienza por ser vida, espontaneidad; en este primer grado, no puede darse en ella ningún fruto de la cultura, es actividad ciega, aunque no mecánica, sino animada, animalidad, si se quiere».²³ Más tarde, «comienza a verse a sí misma como un turbio río y pretende purificarse».²⁴ ¿Qué ha ocurrido? Aunque Machado no lo diga explícitamente, se puede deducir por lo manifestado con anterioridad: la conciencia, en un segundo grado, se ve a sí misma, y a la sustancia de la que es actividad, como algo, en palabras propias de Machado, cambiante, inestable y finito, y en palabras de Heidegger, yecto, proyectado y situado en «encontrarse» diversos, en situaciones anímicas cambiantes. «Cree haber perdido la inocencia; mira como extraña su propia riqueza»;²⁵ es decir, lo heterogéneo de su naturaleza y de su conocimiento, su cambio continuo, sus mil caras diferentes.²⁶ Cree que la verdad no es él, que no puede estar en él, en una realidad tan inestable, cambiante y pasajera. Y comienza entonces la búsqueda de lo Otro, del objeto, de lo que está fuera de él, de algo a lo que se pueda asir, de aquello que sí será ahora —piensa— lo verdadero, aquello que tenga lo que a él le falta. En esos momentos, dice Martín: «Ni Dios está en el mundo, ni la verdad en la conciencia del hombre».²⁷

A continuación distingue entre «cinco formas de la objetividad»,²⁸ aunque Mairena, irónicamente, afirma que «en sus últimos escritos señala hasta veintisiete».²⁹ De ellas, «a cuatro diputa aparentes, es decir, apariencias de objetividad y, en realidad, actividades del sujeto mismo».³⁰ La primera es «la x constante del conocimiento»; la considera un «problema infinito» que «sólo tiene de objetiva la pretensión de serlo».³¹ Se refiere Machado —o Martín—, pues, a aquello de lo que el conocimiento es conocimiento, a la cosa en sí o *noúmeno*, inalcanzable para el hombre como bien señaló Kant en su día.

Otra apariencia de objetividad —sólo apariencia— es la del «mundo de nuestra representación», los fenómenos, que sólo son en el sujeto.³² Si los fenómenos pertenecen al sujeto, y no podemos saber si se corresponden con otras realidades exteriores a ellos mismos, está claro que su realidad objetiva es sólo un deseo del propio sujeto.

²² A. Machado, «Reflexiones sobre la lírica», en *ibídem*, pp. 1652-53.

²³ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», *cit.*, p. 688.

²⁴ *Ibídem*, p. 681.

²⁵ *Ibídem*, p. 688.

²⁶ «en la duración viva de nuestra psique este devenir es captado, y en él nuestra variedad interna, nuestra heterogeneidad. Mas esta heterogeneidad no es cambio pensado (lo que la homogeneizaría) ni fluencia pasivamente percibida, sino que nos es entrañablemente sentida. Lo que se siente —y angustia o inquieta— es nuestra “esencial otredad”, nuestro querer ser otro que el que somos» (E. Frutos, «El primer Bergson en Antonio Machado», *Revista de Filosofía*, XIX, 1960, p. 141).

²⁷ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», *cit.*, p. 688.

²⁸ *Ibídem*, p. 674.

²⁹ *Ibídem*, p. 689.

³⁰ *Ibídem*, p. 674.

³¹ *Ibídem*, p. 674.

³² *Ibídem*, p. 674.

La siguiente «corresponde al mundo que se representan otros sujetos vitales». Es un mundo distinto al de la representación de las cosas, el mundo de los demás, al que «se le reconoce por una vibración propia, por voces que pretendo distinguir de la mía». «Mas 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, la moneda de curso en cada grupo viviente».³³ Es decir, engendra las ideas comunes que unen a las colectividades humanas, el mundo de lo que Heidegger llamaba las «habladurías», una de las características existenciales del «ahí» cotidiano del «ser ahí». Tiene también pretensión de objetividad, pero en realidad, según Martín, pertenece al propio sujeto.³⁴ Heidegger era de la misma opinión. No son las habladurías algo externo al propio *Dasein*, algo «ante los ojos» que se le impone desde fuera, sino «la forma de ser del mismo “ser uno con otro”»,³⁵ una de las formas de ser del mismo *Dasein*.

El «mundo objetivo de las ciencias», la cuarta forma, es el resultado de eliminar las cualidades individuales de las cosas para homogeneizarlas; y también —lo que es más importante— las cualidades del propio sujeto, que, puesto ahora bajo la luz de las ciencias, aparece en el racionalismo mecánico como algo «inmutable y en constante movimiento, un torbellino de cenizas que agita, no sabemos por qué ni para qué, la mano de Dios».³⁶ Ésa era la sustancia de Descartes. Y cuando ya la mano divina se oculta, entonces la pura razón de Spinoza, el ser completamente racional y esquemático, consigue al fin eliminar todo lo mutable, inestable y finito que es el «ser ahí».³⁷ Por eso, para Martín, en ese momento de la historia de la filosofía, el de Spinoza, «el ser es ya pensado como aquello que absolutamente no es».³⁸ El ente al que Heidegger llamaba «ser ahí», del que Machado está hablando, sencillamente se «desea», es decir, pierde el ser, al verse a sí mismo como un objeto puramente racional. La filosofía racionalista, en su esfuerzo descualificador, ha llegado a «agotar el sujeto», a eliminarlo, pero no a «revelar objeto alguno, es decir, algo opuesto o distinto del sujeto».³⁹ Las ideas, los productos de la razón, «no son sino el alfabeto o conjunto de signos homogéneos que representan las esencias que integran el ser», un «dibujo o contorno trazado sobre la negra pizarra del no ser».⁴⁰ Es decir: trazado sobre el espacio y el tiempo ideales del sujeto kantiano, sobre las formas *a priori* de la sensibilidad.

Estas cuatro formas de una posible objetividad se han mostrado finalmente como lo que son: formas sólo aparentes de lo objetivo. La búsqueda de lo Otro ha resultado un comple-

³³ *Ibidem*, pp. 674-75.

³⁴ *Ibidem*, p. 674.

³⁵ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1989, p. 197.

³⁶ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 687.

³⁷ «El punto de partida [...] de la filosofía de Espinoza, en general, es que la verdad del pensamiento no consiste en la adecuación a una cosa exterior al pensamiento sino que reside en el pensamiento mismo» (F. Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, II, Madrid, Istmo, pp. 97-98).

³⁸ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 687.

³⁹ *Ibidem*, p. 674.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 686.

to fracaso. Pero un fracaso amoroso, porque ese intento de salida al exterior por parte del sujeto es en realidad un acto de amor, una búsqueda de la amada imposible:

En sueños se veía
reclinado en el pecho de su amada.
Gritó, en sueños: «¡Despierta, amada mía!»
Y él fue quien despertó; porque tenía
su propio corazón por almohada. (CLXVII [xiv])

«Hijas del amor, y en cierto modo, del gran fracaso del amor»,⁴¹ sólo han aparecido las ideas, pálidos reflejos del ser de lo Otro, creaciones del propio sujeto que sólo a él pertenecen. ¿Qué hay detrás de ellas, si con algo exterior a ellas mismas se corresponden? ¿En qué se concreta en la vida del hombre eso Otro metafísico? ¿Podrá llegar de algún modo el hombre a conocerlo o se trata de algo absolutamente inalcanzable? Según Jorge Guillén, en Machado ya desde «los primeros poemas [...] hay un impulso hacia lo otro inasequible». Ese «término adonde no se alcanza puede ser Dios o una mujer y también una soñada Nada».⁴²

La mujer es, en efecto, lo absolutamente otro del hombre, lo diferente; por eso, no por razones éticas, rechaza Martín el amor homosexual. Pero lo que logra en su afán amoroso el hombre es sólo una idea, la idea de «mujer», una creación del propio sujeto, no el ser verdadero de la mujer:

La mujer
es el anverso del ser. (CLXVII [iv])

Es decir: la mujer en general, la idea de mujer, «es el anverso del ser».

También la muerte puede verse como lo otro del hombre, lo contrario del ser, necesario para que el ser esté completo, según la lógica racional. Pero esa muerte es sólo una idea, con la que se puede jugar, como hacía Epicuro al decir que no debemos preocuparnos porque la muerte nunca llegará a nosotros: cuando la muerte es, nosotros ya no somos, y mientras somos la muerte todavía no es.

Dios, contemplado como un primer motor inmóvil a la manera aristotélica, puede ser tomado por el sujeto, siempre en continuo cambio y sintiéndose imperfecto, como lo inmutable, lo completo y perfecto, es decir, lo que no es él, lo otro, lo que a él le falta, el objeto amoroso. Pero ese Dios es también nada más que una idea, una creación propia producto de la desesperación humana.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 686.

⁴² J. Guillén, «Prólogo» a B. Sesé, *Antonio Machado (1875-1939). El hombre, el poeta, el pensador*, I, trad. de Soledad García Mouton, Madrid, Gredos, 1980, p. 10.

Ni la mujer, ni la muerte ni Dios: ninguna de esas formas concretas de lo Otro metafísico se ha mostrado asequible al conocer humano, pero tampoco, a pesar de todas las apariencias, el inmediato otro, el semejante:

Sólo un pensamiento pragmático, profundamente ilógico, puede afirmar la existencia de nuestro prójimo con el mismo grado de certeza que la existencia propia, y reconocer a la par que este prójimo nos aparece englobado en el mundo externo —mera creación de nuestro espíritu—, sin rasgo alguno que nos revele su heterogeneidad. Dicho en otra forma: si nada es en sí más que yo mismo, ¿qué modo hay de no decretar la irrealidad absoluta de nuestro prójimo?⁴³

El amor, que se ha mostrado desde un principio como un «súbito incremento del caudal de vida»,⁴⁴ ha llegado hasta sus límites. La amada no aparece. Todo ha sido un fracaso. Hay entonces un «sentimiento de soledad».⁴⁵ Pero el fracaso lleva consigo un premio: el descubrimiento de la heterogeneidad del ser. Tras la búsqueda infructuosa de la amada, «la conciencia vuelve sobre sí misma», pero no «para captarse como pura actividad consciente, sino sobre la corriente erótica que brota con ella de las mismas entrañas del ser».⁴⁶ No se trata, pues, de una vuelta, reflexión, de la conciencia racional sobre sí misma para autoanalizarse o «criticarse»; el ansia de conocimiento, el amor, no ha surgido de la conciencia racional sino del ser del «ser ahí», que utiliza esa conciencia racional y fracasa en su búsqueda del objeto, de la objetividad, de la amada. Pero, constatado ya ese fracaso, «conoce» que su ser no es algo homogéneo sino heterogéneo. La conciencia «reconoce su limitación y se ve a sí misma como tensión erótica, impulso hacia *lo otro* inasequible». «Descubre el amor como su propia impureza, digámoslo así, como su *otro inmanente*, y se le revela la esencial heterogeneidad de la sustancia».⁴⁷ La objetividad, como «proyección ilusoria del sujeto fuera de sí mismo», tiene, pues, algo positivo, pues con ella «se alcanza *conciencia* en su sentido propio, a saber o sospechar la propia heterogeneidad».⁴⁸ Y nosotros ya sabemos en qué consiste la heterogeneidad tanto del ser como de la sustancia.

En las cuatro formas analizadas de objetividad el objeto se ha mostrado inasequible. Las que han aparecido han sido las ideas, reflejos descoloridos de las esencias reales, no esas mismas esencias. «Mas existe —según Abel Martín— una quinta forma de la objetividad, mejor diremos una quinta 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».⁴⁹

El racionalismo radical de Spinoza había llegado a la consideración del hombre como una pura nada racional. En su filosofía la «conciencia llega, por ansia de lo otro, al límite de su

⁴³ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2068.

⁴⁴ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 673.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 678.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 685.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 685.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 685.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 675.

esfuerzo, a pensarse a sí misma como objeto total, a pensarse como no es, a *deseerse*». ⁵⁰ Puestos ya en ese límite, Martín se propone «devolver a *lo que es* su propia intimidad», ⁵¹ es decir, a darle otra vez el «ser» a lo «*deseído*» por la filosofía de Spinoza. Pero esa tarea no estará ya a cargo de la filosofía, «sólo puede ser consumada por la poesía». ⁵² Es, pues, precisamente, la objetividad que la poesía persigue esa quinta forma a la que Martín se refería antes:

Todas las formas de la objetividad, o apariencias de lo objetivo, son, con excepción del arte, productos de desobjetivación, tienden a formas espaciales y temporales puras: figuras, números, conceptos. ⁵³

En el arte, pues, y más concretamente en la poesía, tiene que actuar otra lógica diferente a la racional, una lógica tan temporal que, en el momento de la conclusión, las premisas ya deben haber cambiado de valor porque por ellas ya ha debido pasar también el tiempo; ⁵⁴ una lógica en la que no rija el principio de identidad, porque para demostrar que una cosa es idéntica a sí misma en dos momentos diferentes hay que pensarla dos veces, y por lo tanto son ya dos cosas distintas; ni tampoco el de contradicción, porque el ser de lo ente no tiene contrario (un libro, por ejemplo, no es lo contrario de un periódico sino otra cosa). ⁵⁵

«Ahora 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». ⁵⁶ Pero ello no quiere decir que se parta del «caos sensible de la animalidad», ⁵⁷ sino del fracaso amoroso de la búsqueda racional de la objetividad. Cuando a Martín le preguntaban «si la poesía aspiraba a expresar lo inmediato psíquico, [...] respondía: Sí y no». ⁵⁸ «Sólo después que el anhelo erótico ha creado las formas de la objetividad [...] puede el hombre llegar a la visión real de la conciencia, reintegrando a la pura unidad heterogénea las citadas formas o *reversos del ser*, a verse, a vivirse, a *serse* en plena y fecunda intimidad. [...] *nadie* —dice Martín— *logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es*». ⁵⁹

⁵⁰ *Ibidem*, p. 687.

⁵¹ *Ibidem*, p. 687.

⁵² *Ibidem*, p. 687.

⁵³ *Ibidem*, p. 690.

⁵⁴ A pesar del tono irónico que adopta Machado, obsérvese el parecido de su afirmación con las siguientes palabras de Pöggeler sobre la «lógica» de Heidegger: «En la interpretación ontológica, la lógica tradicional se muestra como una “lógica de lo presente” que no admite como lógicamente pensable sino aquello que, en los objetos, pueda seguir siendo llevado ante el pensar como lo constantemente presente en ellos, sin hacer entrar por tanto al tiempo y a la historia acontecida en el ser. El *logos* seguido por la fenomenología hermenéutica de Heidegger hace por el contrario la exégesis del entenderse de un ente cuyo ser cambia en la exégesis misma y que, de este modo, capta su ser o esencia como un *poder ser*, temporal e históricamente acontecido» (O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. y notas de Félix Duque, Madrid, Alianza, 1993, p. 326).

⁵⁵ Véase A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., pp. 2006-2007.

⁵⁶ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 688.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 688.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 688.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 689.

Borra las formas del cero,
torna a ver,
brotando de su venero,
las vivas aguas del ser. (CLXVII [xvii])

La lógica poética actúa, por lo tanto, después, no antes, del fracaso de la razón humana. Y se dará «entre realidades, no entre sombras; entre intuiciones, no entre conceptos».⁶⁰ Serán las intuiciones del poeta las que logren vislumbrar a través del velo de sombras que la razón previamente ha tendido sobre él, el ser verdadero de lo esencial humano y de los entes de alrededor. Las intuiciones, no los conceptos, serán los materiales sobre los que el poeta actúe. Intuiciones, como dice Mairena, sobre las que la poesía barroca era incapaz de avanzar —«en ninguno de los sentidos de esta palabra»—⁶¹ porque la poesía barroca actuaba sobre conceptos casi exclusivamente. Y esos sentidos de la palabra «intuiciones» son fundamentalmente dos: las intuiciones sensibles de Kant, es decir, las que se refieren a los fenómenos, objetos imprecisos, y las intuiciones del poeta o del filósofo sobre el existir humano, como aquellas que tuvo Kierkegaard. Por lo que a las primeras se refiere, para el poeta, ya desde Grecia, todo aquello que se muestra, que aparece, «es». «El ser poético [...] se revela o se vela, pero allí donde aparece, es».⁶² Las segundas, para «una filosofía que pretenda alcanzar el ser en la existencia del hombre»,⁶³ tienen que consistir, igual que las primeras, en un puro «ver», en una videncia. Así lo decía Mairena del propio existir cuando hablaba de él como de «una turbia evidencia», «un objeto de conciencia inmediata». El problema radica en la nada-razón, es decir, en la conceptualización desrealizadora que la razón lleva a cabo con las intuiciones. Sean éstas del tipo que sean, necesitan de la conceptualización para poder ser reconocidas.

¿Se ha alcanzado, pues, con la lógica poética la tan ansiada objetividad? En absoluto.⁶⁴ El ser humano, para conocer, en sentido estricto, necesita de ese «fondo espectral de imágenes genéricas y familiares», que son producto de la homogeneización, descualificación y desobjetivación que la razón lleva a cabo de todas las intuiciones singulares para convertirlas en un concepto, en algo que es ya una creación de la propia mente. Lo Otro real se ha esfumado. Ojalá el pensar racionalizante pudiera salir de sí mismo para iluminar el acto amoroso, para «ver», conocer, el «objeto» de amor, lo que se ha intuido sólo confusamente.⁶⁵ La verdad entonces estaría al alcance del hombre:

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 691.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 700.

⁶² A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2032.

⁶³ *Ibíd.*, p. 2077.

⁶⁴ «Nuestra lógica pretende ser la de un pensar poético, *heterogeneizante*, *inventor* o descubridor de lo real. Que nuestro propósito sea más o menos irrealizable, en nada amengua la dignidad de nuestro propósito» (A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2008).

⁶⁵ «El pensamiento poético [...] sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo» (*ibíd.*, p. 1963).

Si un grano del pensar arder pudiera,
no en el amante, en el amor, sería
la más honda verdad lo que se viera (CLXVII [xi])

Cuando Martín hablaba de la quinta forma de objetividad, aquella que se daba «en las fronteras del sujeto mismo», la llamó «una quinta pretensión a lo objetivo».⁶⁶ «Pretensión.» No se nos puede olvidar nunca la afirmación de Kant, según la cual «si son vacíos los conceptos sin intuiciones, también son ciegas las intuiciones sin los conceptos»,⁶⁷ y que el problema no está en las intuiciones, el «ser poético», sino en la nada-razón, es decir, en la conceptualización desrealizadora que la razón lleva a cabo de las intuiciones. Lo que el poeta «vislumbra», lo Otro real, es, en efecto, un «objeto», pero «no de conocimiento, sino de amor».⁶⁸ No se puede afirmar, es decir, «conocer», en sentido estricto, la presencia efectiva de ningún «objeto» fuera del sujeto mismo. Nuestros semejantes concretos, no ya la idea del otro, y una mujer concreta, no ya la idea de mujer, son intuiciones y pertenecen al mundo interno del poeta, son su material, pero ello no quiere decir que sean objetos de conocimiento. Mairena, delante de sus alumnos, se hacía las siguientes preguntas:

¿Puedo yo saber lo que pasa en el alma de mi vecino?
¿Sé yo, acaso, si existe el alma de mi vecino?
¿Cómo puedo saber yo si existe el alma de mi vecino?
¿No pudiera ser mi vecino un cuerpo sin alma?
Y, en último término, ¿quién me asegura que existe mi vecino?⁶⁹

Que el prójimo sea, en todo caso, objeto de amor, pero nunca de conocimiento, significa que es objeto de fe, de creencia.⁷⁰ Aunque su existencia no se pueda demostrar, sin embargo, «debemos creer en el alma de nuestro prójimo tanto, si fuera posible, como en la propia, de la cual no nos cabe dudar».⁷¹ Es al convertirlo en objeto, aunque sea objeto de amor, cuando al prójimo se le confiere la categoría de sujeto, y puede ya no sólo ser visto sino ver:

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve. (CLXI, i)

⁶⁶ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 675.

⁶⁷ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 1978.

⁶⁸ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 675.

⁶⁹ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2139.

⁷⁰ Según Cerezo, «En esto se cifra toda la filosofía del apócrifo Mairena. Puesto que no es posible vivir sin creer, la experiencia del pensamiento consiste en liberarse de las creencias inertes, de los tópicos y sistemas, del pensamiento maquinal y a propósito, para ganar, por propia cuenta y riesgo, las creencias vivas y fecundas, que nos hacen vivir» (P. Cerezo Galán, «El socratismo andaluz de Juan de Mairena y la experiencia del pensar», *Ínsula*, n.º 506-507, febrero-marzo 1989, p. 20).

⁷¹ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2139.

No es sujeto, sin embargo, y no puede ver, está ciego, el prójimo creado en el espejo de la razón, es decir, en la razón especulativa. Es un objeto falso, una creación del propio sujeto, que en realidad a quien ve es a sí mismo:

Mis ojos en el espejo
son ojos ciegos que miran
los ojos con que los veo. (CLXVII [i])

De cualquier modo, también las «verdades», los objetos, de la razón, su pretendida objetividad, son en el fondo el resultado de una creencia. Como dice Mairena: «Lo cierto es que Kant creía en la ciencia físico-matemática como, casi seguramente, san Anselmo creía en Dios».⁷² «En toda cuestión metafísica, aunque se plantee en el estadio de la lógica, hay siempre un conflicto de creencias encontradas. Porque todo es creer [...] y tan creencia es el sí como el no. Nada importante se refuta ni se demuestra, aunque se pase de creer lo uno a creer lo otro».⁷³

Dios, en la lógica poética, no será ya una idea, como la del Dios de Aristóteles, san Anselmo o Descartes, algo que, desde fuera, ha creado la realidad.⁷⁴ Dios se revela en el corazón del hombre como lo Otro absoluto, el Tú objeto de amor, no pensado sino sentido, intuido. Una vez que el hombre haya escapado del *solus ipse* y crea en la existencia de los demás, en el tú de los otros yos, podrá creer en lo que Mairena llama «Tú de todos», en el «objeto de comunión cordial»,⁷⁵ el punto de referencia de todos, el Él de todos. «Desde este punto de vista, Dios puede ser la *alteridad trascendente* a que todos miramos».⁷⁶

En esa misma lógica, la muerte deja también de ser una idea, para pasar a ser la muerte propia, «un tema que se vive más que se piensa; [...] que apenas hay modo de pensarlo sin desvivirlo. Es tema de poesía, o más bien de poetas».⁷⁷ De poetas; es decir, de cada uno de los poetas como hombres individuales, no de la poesía en general como actividad humana, para la cual la muerte es uno de sus temas favoritos.⁷⁸ Contra la opinión ingenua de que lo mejor es hacer poesía dejando a un lado los problemas abstrusos de la metafísica, hay que

⁷² Ibídem, p. 2101.

⁷³ Ibídem, p. 1963.

⁷⁴ «En la teología de Abel Martín es Dios definido como el ser absoluto, y, por ende, nada que sea puede ser su obra. Dios, como creador y conservador del mundo, le parece a Abel Martín una concepción judaica, tan sacrílega como absurda» (ibídem, p. 693).

⁷⁵ «Cuando le llegue, porque le llegará [...] 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 le mira, puede haber comunión y aun comunismo. Y para entonces estará Dios en puerta. Dios aparece como objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunidad humana» (ibídem, p. 2043).

⁷⁶ Ibídem, p. 2043.

⁷⁷ Ibídem, p. 2001.

⁷⁸ «Siempre que tengo noticia de la muerte de un poeta, me ocurre pensar: ¡Cuántas veces, por razón de su oficio, había este hombre mentado a la muerte, sin creer en ella! ¿Y qué habrá pensado ahora, al verla salir como figura final de su propia caja de sorpresas?» (ibídem, p. 2110).

recordar siempre que esos problemas no son de la poesía sino del hombre que la hace, un hombre que es siempre todos los hombres.⁷⁹

Pero si las intuiciones —las intuiciones sobre aquello que se muestra al hombre y las intuiciones sobre su ser, la vida, la muerte, el tiempo, etc.— poseen todas ellas las características inevitables, frente a los conceptos, de lo inmediato, lo fugaz, lo inaprehensible, ¿cómo captarlo con las palabras, si, como dice María Zambrano, toda «palabra requiere un alejamiento de la realidad a la que se refiere», si «quien habla, aunque sea de la más abigarrada multiplicidad, ya ha alcanzado alguna suerte de unidad, pues que embebido en el puro pasmo, prendido a lo que cambia y fluye, no acertaría a decir nada, aunque este decir sea un cantar?»⁸⁰ ¿Es posible llevar de modo exacto y fiel lo intuido al poema? Es evidente que no. Si la lógica poética «no admite supuestos, conceptos inmutables, sino realidades vivas, inmóviles, pero en perpetuo cambio»; si «los conceptos o las formas captoras de lo real no pueden ser rígidos, si han de adaptarse a la constante mutabilidad de lo real», está claro, como bien lo sabía Abel Martín, que la intuición humana «no tiene expresión posible en el lenguaje».⁸¹ Pero creía también que el poeta puede dar una intensa sensación de tiempo, del fluir temporal, y que «todo poema que no tenga muy marcado el acento temporal estará más cerca de lo lógico que de la lírica».⁸² Y «una intensa y profunda impresión del tiempo sólo nos la dan muy contados poetas. En España, por ejemplo, la encontramos en don Jorge Manrique, en el Romancero, en Bécquer, rara vez en nuestros poetas del siglo de oro».⁸³

Esos poetas, y todos los grandes de todas las épocas, hacen llegar hasta nosotros las intuiciones que necesitamos. Porque hay en el fondo de todo hombre un ansia de conocer la verdad de sí mismo. Y la busca, aunque habitualmente desvíe la mirada para no verla. Heidegger, en su camino, llegó a la serenidad, a la aceptación consciente de lo terrible de la vida humana, y a la consideración de ésta como un viaje que se comparte con los demás y nos une a ellos, siempre que se huya de los engaños e intente situarse el ser humano en su verdad. Machado ha llegado a la fe en la existencia del otro a partir de la constatación de la esencial heterogeneidad del ser, como un acto de amor. Sin necesidad de influencias de uno en el otro (ya dijimos que los escritos de Machado son de 1926 y *El ser y el tiempo* de 1927), sencillamente porque son ideas que necesariamente tenían que aflorar en esa época concreta, los dos han pasado por lo mismo: la imposibilidad de llegar hasta la verdad exclusivamente con la razón, la necesidad de poner el punto de mira de la filosofía y de la poesía en el existir humano, y de llegar a partir de ahí a la muerte propia como fundamento abismal del ser verdadero del «ser ahí», a la nada como parte del ser de los entes y al tiempo como esencia de la existencia.

⁷⁹ «Se nos dirá 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 problemas» (ibídem, p. 2029).

⁸⁰ M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, México, FCE, 1998, 4ª ed. (1ª ed., 1939), p. 21.

⁸¹ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 680.

⁸² Ibídem, p. 697.

⁸³ Ibídem, p. 698.

Pensaba Machado que tanto la actividad racional como la poética eran actos de amor, un ansia desesperada de búsqueda de la amada, de lo otro, de lo objetivo, y que la poética sólo podía darse después de que la racional era ya consciente de su fracaso. Es entonces cuando el poeta se da cuenta de que «ha estado pensando en la nada» —es decir, en el objeto que la razón proporciona—, «entretenido con ese hueso que le dio a roer la divinidad para que pudiera pasar el rato y engañar su hambre metafísica».⁸⁴ Se trata de un momento «de soledad y angustia [...] inevitable».⁸⁵ Pero el hombre, situado en medio de los entes, de la vida, de los conceptos, ha tenido, sin embargo, desde un primer momento, una honda inquietud, un contacto directo, pero confuso, con la muerte, con la nada: «ella se ha introducido en nuestra alma muy tempranamente, y apenas hay recuerdo infantil que no la contenga»:

Sobre la fuente, negro abejorro
pasa volando, zumba al volar,
cuando las niñas cantan en corro,
en los jardines del limonar.

Se oyó su bronco gruñir de abuelo
entre las claras voces sonar,
superflua nota de violoncelo,
en los jardines del limonar. [...]

Entre las cuatro blancas paredes,
cuando una mano cerró el balcón,
por los salones de sal-si-puedes
suena el rebato de su bordón.

Muda, en el techo, quieta, ¿dormida?,
la gruesa nota de angustia está;
y en la mañana verdiflorada
de un sueño niño volando va...⁸⁶

[Abel Martín. Revista de estudios sobre Antonio Machado](#)

Fecha de publicación: febrero 2009

URL del documento: <http://www.abelmartin.com/critica/merchan.html>

⁸⁴ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., pp. 2030-31.

⁸⁵ A. Machado, «De un Cancionero apócrifo», cit., p. 689.

⁸⁶ A. Machado, *Juan de Mairena*, cit., p. 2035.