

Antonio Machado, el pensador

Leído en el «Aula de Poesía española Antonio Machado» de Buenos Aires, el 8 de agosto de 1989.

La densidad filosófica, la precisión doctrinal que conforman el pensamiento de Antonio Machado —ciertamente uno de los más grandes poetas del último siglo— nos dan hoy materia para un escueto análisis, sin olvidar que su lírica, su obra poética, es también —o sobre todo— una metafísica.

Vamos a referirnos —muy brevemente si relacionamos la intensidad de su obra con nuestra disponibilidad de tiempo y capacidad— a su labor de ensayista, de pensador.

Desarrolla Machado estas excelsitudes transfigurándose en dos personalidades que son al fin sus complementos: dos maestros de su inventiva a quienes adjudica, por pudor o elegancia espiritual, el remanente torrencial de su talento: Abel Martín, metafísico y Juan de Mairena, profesor de retórica. Precisamente este maestro provinciano nos explica la estética machadiana; nos dice: «Todo poeta supone una metafísica; acaso cada poema debiera tener la suya —implícita, claro está, nunca explícita— y el poeta tiene el deber de exponerla por separado, en conceptos claros. La posibilidad de hacerlo distingue al verdadero poeta del mero señorito que escribe versos». Digamos algunas palabras sobre estas afirmaciones.

Fue para demostrarlas que Machado creó estos pensadores a los que situó uno a cada lado de su centro de radiación poética y su pensamiento, tal un anverso y reverso de su personalidad, como a él le hubiera gustado decir, que exponen, en conceptos claros y distintos, la filosofía, la metafísica, la teología contenidas en su lírica.

Las preocupaciones del pensador Antonio Machado giran, como en todo gran filósofo, en torno a escasos temas, aunque en ellos multiplica sus concepciones que son universales, prismáticas. Abel Martín anota cinco de esos temas de los cuales nos referiremos, en breve glosa, sólo a cuatro: «las formas de la objetividad», «de lo uno a lo otro», «lo universal cualificativo», y «de la esencial heterogeneidad del ser».

La objetividad o lo que llamamos el mundo exterior o la «realidad sensible», se corporiza en Machado en la doctrina de la sustancia que cobra sentido uniforme, ceñido, en su metafísica. La energía contenida en la sustancia —y aquí entendemos la sustancia como materia, según Aristóteles— es aquello que puede engendrar el movimiento confor-

me lo proclamaron los físicos desde Demócrito. En esta definición Abel Martín —que no por azar tiene en su nombre las mismas iniciales que Antonio Machado como si éste no quisiera desprenderse de la propiedad de su creación— va más allá del concepto cartesiano de la materia como «res extensa», inteligible. Para él la materia contiene la fuerza en estado de pureza inmóvil, quieta y activa, pero no por ello es rígida, sino que se halla en perpetuo cambio, unitaria y mudable, lo que nos arrima una reminiscencia heraclitana. Y ese cambio de la materia en su interior no es movimiento, para el que es preciso una relación espacial de aquí y allá y otra relación temporal de un antes y un después. Es mutación interior, cambio sin desplazamiento. A la actividad de esa pureza de la fuerza, Machado la llama conciencia. Ni el propio Demócrito, ni Leucipo, ni la escuela eleática, que recordemos, en sus intuiciones sobre la naturaleza de la materia, ni los físicos modernos hasta el mismo Heisenberg con la teoría de la indeterminación de la materia, habían antes osado decir que la fuerza que ésta genera es conciencia.

Ésta, la conciencia, es la que hace posible la captación del mundo sensible, las formas de la objetividad, su esencial e infinita heterogeneidad, según Martín. Toca así éste el problema fundamental del idealismo, cuyo predicado reza que la realidad exterior existe porque en el hombre existe ese instrumento de percatación, ese medio de aprehensión, ese espejo capaz de tomar y reflejar el exterior (y ésa es la calidad dinámica de la conciencia) la realidad en su esencial variabilidad. Porque lo esencial del ser es infinitamente variable, mutable, igual y diferente a sí mismo, que está siendo y dejando de ser en un tiempo que no se mide siquiera en fugaces instantes. Una metafísica más condicionante, y diríamos una teología casi herética, valga la contradicción, ha llegado a decirnos que hasta Dios existe por la existencia en el hombre de la conciencia captadora. Dios existe porque existe el hombre que lo piensa para él, en y para su conciencia, porque sin el hombre no tendría sentido el universo. Para Abel Martín no fue el hombre lo primero que hizo Dios, según aquel verso:

Cuando aquel *que se es* hizo la nada.

La primera creación de Dios, en consecuencia, fue la nada donde tiene sentido la creación del hombre, para buscar, para vivir a Dios. Para esta concepción parte Machado del idealismo hegeliano, pero no lo adopta sumisamente. Tampoco asocia su pensamiento a la doctrina de Leibniz en la concepción monadológica de la pluralidad de la sustancia, de la multiplicidad de mónadas. El universo, dice Machado, pensado como sustancia, supone una sola y única mónada que sería como el alma universal.

Para Machado la mónada leibniziana es, en consecuencia, espejo del universo como actividad conciente. Actividad conciente, añadimos nosotros, de su existencia y perduración, porque pensamos a la sustancia con vocación de ser, vocación incorruptible de permanecer, de seguir siendo lo que es. Resumamos: la sustancia como fuerza inmóvil, compacta, pero mudable en sí misma, que es fuerza pura, adviene como la conciencia universal: «el gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo», al decir del propio Martín. Ergo, la luz de la conciencia es sustancia.

El problema del conocimiento con la cuestión del ser, ejes de toda especulación metafísica, acució a Antonio Machado. Su posición idealista: conciencia como espejo del mun-

do, se subdivide en él en cinco variantes. La primera es la búsqueda de la objetividad, anhelo teñido de escepticismo, ya que piensa que la objetividad no es sino sólo pretensión de serlo. La segunda conlleva el desdén por el mundo de las ciencias, mundo de puras relaciones cuantitativas. La tercera es lo fenoménico, un orbe de actividades matemáticas, extrasubjetivas, el orbe de nuestra relación directa con las cosas... La cuarta es el mundo que representan otros objetos vitales. La quinta, acaso la más importante para un metafísico, es la que se refiere a un «otro real», el anverso del ser en el que se realiza toda plenitud ontológica, no a través de la gnosis, sino a través del amor, que es, en definitiva «la sed metafísica de lo esencialmente otro», obsesión machadiana del amor como aspiración, como negación, no instigado por la belleza física, sino que por vía de ésta podemos llegar a la contemplación de la belleza ideal que conducirá al bien y la verdad en la escala platónica, que viene a ser, en suma, el amor como etapa final del conocimiento. Éste, la forma más pura, más intrasubjetiva, no es otra cosa que el eros que conoce mejor que nada «lo otro». Esa realidad, esa «otredad» es poseída solamente por aquel que ama, aunque en el eros radique lo inalcanzable, lo que está más allá del amor, perfección cuya búsqueda nos llevará en definitiva a la nada del fracaso. Es el reclamo místico de aquella bellísima lira de San Juan de la Cruz:

Descubre tu presencia
y máteme tu vista y tu hermosura;
mira que la dolencia
de amor que no se cura
sino con la presencia y la figura.

Ésta es la tesis de la preocupación metafísica machadiana en «De lo esencialmente otro». Como en los períodos de mayor esplendor de la especulación filosófica, el pensamiento español —al que siempre se le ha reprochado una presunta despreocupación por el saber abstracto, por la precisión filosófica— en Machado ha estado dirigido a dos cuestiones fundamentales: la teoría del ser y la doctrina del conocimiento.

Hemos glosado, bien que someramente, su epistemología. Nos referiremos ahora, también sin mayores márgenes, a su concepción del ser, según se deriva de los apuntes del apócrifo Abel Martín en «De la esencial heterogeneidad del ser».

El enunciado machadiano muestra una colisión con el concepto eleático —Parménides— que nos asegura que todo está lleno de ser, que el ser «no es igualmente divisible, puesto que es todo él homogéneo». Había expresado anteriormente que el ser «es uno y continuo». El ser, consecuentemente, no tiene transformación, mutabilidad, nacimiento ni devenir. Para Martín, en cambio, el ser es conciencia activa, mudable, esencialmente heterogénea. En una osadía inconmensurable se atreve a variar el postulado parmenideano de la unidad e inmutabilidad del ser. Nos dice que «la concepción mecánica del mundo es el ser pensado como pura inercia, el ser que no es por sí, inmutable y en constante movimiento, un torbellino de cenizas que agita, no sabemos por qué ni para qué, la mano de Dios». Vincula el ser a la realidad del movimiento y se enfrenta a la vez a los heraclitanos, al «panta rhei», todo pasa de la famosa imagen del río, con el argumento de que para demostrar la mutabilidad del ser es preciso probar la irrealidad del movimiento. Inútil

habría sido la caminata de Zenón en torno a los sabios para demostrar la realidad del movimiento si con ello demostrara la mutabilidad del ser. Puntualicemos una esquemática síntesis del pensamiento machadiano:

1.—El ser es inmutable si se demuestra la realidad del movimiento.

2.—El movimiento es irreal con lo que se demostraría la mutabilidad del ser.

Sabemos, no obstante, que el movimiento es demostrable —Zenón tenía razón— y que el ser es inmutable —razón le asistía a Parménides—. Sobre estos dos axiomas diremos «pari paso», que se fundan la cultura occidental, la mecánica clásica y atómica occidentales, nuestra teología, ya que el *ser* único, absoluto, inmutable, continuo, homogéneo, es la representación de Dios en el paisaje universal. Todo está lleno de ser como afirma Parménides. Porque en el citado verso de Martín en *Los complementarios*: «Cuando el ser que se es hizo la nada» se está diciendo que Dios, antes que toda creación creó la nada, luego sabemos la llenó de universo y en él puso al hombre, su criatura dilecta.

Sumadas a los filósofos presocráticos, las vertientes alimenticias de su pensamiento surgen de cinco hontanares: de la doctrina monadológica de Leibniz, de la duda demoleadora y *recreadora* de Descartes, del panteísmo de Espinosa, del idealismo hegeliano, del criticismo kantiano de la razón, del conocimiento «a priori», que excluye la temporalidad y toda apodíctica.

No obstante sus abstracciones metafísicas, Machado no creó un sistema en el sentido técnico de la filosofía, aun cuando, en cambio, su poesía es un alto exponente de pensamiento, de saber filosófico, de estética. Sus juegos de pensamiento son eso, joyas mentales que muestran en su fulgor que la poesía y la metafísica, como dos gemas preciosas, están enhebradas en el mismo collar.

Con síntesis doctrinaria puso el pensador Antonio Machado la teología y la metafísica españolas en la más alta cota del pensamiento occidental de los siglos XVI al XX. No entraña esta afirmación ingratitud alguna con el gran siglo de la teología de Vitoria, Suárez y Vives.

Machado piensa la España real, dramática —trágica, mas bien—, que en su desesperación por su destino se enfrenta a Dios, blasfema o cae en estupor místico, la «España de la rabia y de la idea».

Por ello, por momentos en la abstracción metafísica y su drama existencial, se junta al pensamiento agónico de Miguel de Unamuno.

Por momentos en la agudeza retórica, en la elegancia barroca y conceptual, se apareja al maestro Ortega y Gasset.

Por momentos se iguala a Zubiri en sus especulaciones sobre la naturaleza, la historia y Dios.

Antonio Machado no fue precisamente un «señorito» que componía versos. Fue el gran pensador de la poesía y la vida, el gran poeta del pensamiento español.

Héctor Villanueva