

Empero, este Dios de Machado no es afirmado por él a la manera tradicional de la teología en las religiones abrahámicas, como creador, gobernante y juzgador del mundo. Cabe sospechar que en este Dios de la tradición Machado no logró creer: que vio en él un ídolo, una «invención judía», «sacrílega», y «absurda» escribe Martín, lo cual permite comprender el elogio que dedica a la última voluntad de Valle-Inclán en orden a ser enterrado civilmente: en ella ve Machado —obsérvese— «un rasgo profundamente religioso» del escritor gallego. El Dios de Machado es, antes que creador, gobernante o juez, el que sacia la sed de otredad que padecemos, lo que equivale a decir que es el *Interlocutor* del diálogo que se despliega en nuestro tiempo vivido o, dicho de otro modo, que El es la raíz de la segunda persona del singular: el *Tú* absoluto. Oigamos a Machado-Martín: «Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre, es una otredad muy otra, una otredad inmanente (quisiera destacar: «inmanente»), algo terrible como ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí —en el corazón del hombre, donde se toca y padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como un *tú de todos*, objeto de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* —la superfluidad no es pensable como atributo divino— sino un *Tú que es El*».

El *Tú* que Dios funda, para Antonio Machado, la posibilidad de otros *tús* como mis prójimos. Se sitúa más allá de ellos (y por esto, precisamente, es la sed que de El tenemos «metafísica»), aunque El se haga presente y manifiesto en tales *tús* y por ellos, como el *Significado* de los signos que ellos son en mi vivir. Mas como, a la vez y reciprocamente, yo soy un signo de Dios para los demás, todos pasamos a ser, en este sentido de la filiación del signo respecto del significado, hijos suyos, «hijosdalgo», escribe Machado, y, en virtud de esto, *hermanos*.

La filosofía religiosa de Antonio Machado se nos revela, así, como un cristianismo heterodoxo, que implica «el triunfo de las virtudes fraternas sobre las patriarcales» —son palabras suyas. Tal es la fraternidad que instaura Cristo, un Cristo que no es Rey, sino, a fuer de hijo de Dios, como nosotros lo somos, nuestro hermano; tal también es la «nueva fe» que se ha iniciado ya, en palabras de Machado: «el cristianismo del porvenir».

5

El foco filosófico que es Antonio Machado, en esta perspectiva, puede ser aproximado a otros, contemporáneos suyos, con los que no ha sido frecuente, sin embargo, compararlo.

Me refiero a diversos pensadores hebreos formados en la Academia para la Ciencia Judía, que Hermann Cohen fundara en Berlín, tras su retiro de Marburgo, en noviembre de 1913. Entre ellos, habría que destacar a Ferdinand Ebner, a Rudolf Ehrenberg, a Franz Rosenzweig y algunos otros. Pero, por sobre todos ellos, por meritorios que sean, se destaca la figura de Martin Buber, en particular por su libro *Yo y Tú*, publicado en 1923.

Basta leer algunos pasajes de este libro para que se advierta su íntimo parentesco con otros de Antonio Machado. «Cada Tú particular abre una perspectiva hacia el Tú eterno, escribe Buber: mediante cada Tú particular, la palabra primordial (*Yo-Tú*) se dirige al Tú eterno. A través de esa relación del Tú de todos los seres, se realizan o dejan de realizarse las relaciones entre ellos; el Tú innato se realiza en cada relación y no se consume en ninguna. Sólo se consume plenamente en la relación directa con el único Tú que, por su naturaleza, jamás se deja convertir en *Ello*». Señala Buber que se han dado muchos nombres al Tú eterno, los cuales han entrado luego al lenguaje del *Ello*: «Los hombres se han sentido más y más empujados a reflexionar sobre su Tú eterno y a hablarle como a un *Ello*. Pero todos los nombres de Dios son santificados, porque al pronunciarlos no solamente se habla de El, sino también se le habla». Agrega, por fin: «Muchos hombres quisieran prohibir el empleo del vocablo Dios, porque se ha abusado de él demasiado. En verdad, es la más gravosamente cargada de todas las palabras que el hombre emplea, pero por esta misma razón es la más imperecedera y la más indispensable de todas... Pues quien pronuncia la palabra de Dios cuando está todo lleno del Tú, sea cual fuere la ilusión que lo sostiene, se dirige al verdadero Tú de su vida, al que ningún otro Tú limita y con el que está en una relación que envuelve a todos los demás».

En la misma dirección de Buber, escribió Gabriel Marcel por aquellos años que Dios es el Tú supremo y que no es legítimo pensar lo divino «como un objeto, como una fuerza de la naturaleza» de donde su tajante afirmación: «Cuando se habla de Dios, no es de Dios de quien se habla».

Por fin, habría que situar a Mikhail Bakhtin en esta misma familia de pensadores, en cuanto destaca lo *exotópico* (según la traducción que Tzvetan Todorov ofrece de la palabra rusa *vnenakhodimost*) que hay inevitablemente en nosotros y funda en ello el *principio dialógico* en virtud del cual un yo sólo es tal en función de su relación con un Tú que sabe de él. Es conocida la admiración que Bakhtin profesaba por Buber, a quien no vacila en proclamar como el filósofo mayor de nuestro tiempo. Una cierta afinidad de pensamiento entre Bakhtin y Buber puede atribuirse a que el maestro e iniciador de aquél, Matvei Isaevich Kagan, había sido, al igual que el propio Buber, discípulo en Alemania de Hermann Cohen.

No procede aquí poner de resalto otra gran figura del pensamiento dialógico, Emmanuel Lévinas, puesto que la expresión de su pensamiento más personal en esta dirección es posterior a la muerte de Antonio Machado.

Lo que sí cabe subrayar es que, sean cuales fueren las diferencias entre todos estos autores, se da, por cierto, entre ellos, una comunidad, no sólo de búsqueda, sino de hallazgo.

Puesto que no hay testimonio de que Antonio Machado hubiese estudiado o leído a Buber, a Marcel o a Bakhtin, parece legítimo concluir, que él llegó al principio dialógico, que denominó «la heterogeneidad del ser» con independencia de ellos. El ser es heterogéneo, en efecto, según Antonio Machado, porque es diádico, porque es la tensión polar del Yo y del Tú, porque es diálogo entre estos polos.

Afirmar la originalidad filosófica de Antonio Machado no ha de ser, con todo, negación de que recibiera influjos. Pienso, desde luego, que desarrolló su pensamiento como una tentativa de superar el antagonismo trágico de Unamuno (o tengo por delante la muerte como aniquilación de mi existencia, y es lo que parece verdadero, o puedo contar con una supervivencia en otro mundo, en otro tiempo, y es lo que espero) en busca de una tercera vía. La tragedia unamuniana —ser o no ser después de la muerte— es expresada por Machado mediante la comparación del flujo del vivir con una melodía: «No hay trozo melódico que no esté virtualmente acabado y complicado ya con el recuerdo. Y este constante acabar que no se acaba es —mientras dura— el mayor encanto de la música, aunque no esté exento de inquietud. Pero el encanto de la música es para quien la escucha...; mas el encanto de la vida, el de esta melodía que se oye a sí misma —si alguno tiene—, ha de ser para quien la vive, y su encanto melódico, que es el de su acabamiento, se complica con el terror de la mudez».

Es probable que Antonio Machado advirtiera que, si la muerte se ha de entender como aniquilación, no puede ella ser tenida por mudez puesto que el mudo falta. Ello le habría llevado a fijar su atención en la eventual virtud totalizadora del anverso positivo de este acabamiento, esto es, del morir, que clausura el tiempo del vivir y constituye mi vida, mi «alma plena»: «fogata de frontera/ que ilumina las hondas cicatrices».

Cabe admitir, además, al menos como posibilidad, que Antonio Machado hubiese quedado fuertemente impresionado por la interpretación y exposición que de la filosofía de Berkeley hiciera Henri Bergson. En «La intuición filosófica», ensayo recogido en *El pensamiento y lo moviente*, se lee esto: «Si Dios imprime en cada uno de nosotros percepciones o, como dice Berkeley, «ideas», el ser que recoge estas percepciones o, más bien, que va al encuentro de ellas, es lo contrario de una idea; es una voluntad, por lo demás incesantemente limitada por la voluntad divina. El punto de conjunción de estas dos voluntades es, precisamente, lo que llamamos materia. Pues si el *percipi* es pasividad pura, el *percipere* es pura actividad. Por tanto, espíritu humano, materia, espíritu divino, se convierten en términos que no podemos enunciar sino en función el uno del otro». Y más adelante: «Me parece que Berkeley ve la materia como una delgada película transparente situada entre el hombre y Dios. Conserva su transparencia en tanto que los filósofos no se ocupan de ella, y entonces Dios se muestra al trasluz. Pero apenas los metafísicos, o bien el sentido común, en lo que tiene de metafísico, la tocan, de inmediato la película se empaña y oscurece, se hace opaca y se constituye en pantalla: pues palabras tales como Sustancia, Fuerza, Extensión abstracta, etc., se introducen ante ella y la recubren como de una capa de polvo que nos impide ver a Dios por transparencia. Esta imagen es apenas indicada por Berkeley mismo, sigue Bergson, si bien escribió que «nosotros levantamos la polvareda y nos lamentamos luego de no ver». Pero hay otra comparación, evocada por el filósofo a menudo, que es la trasposición auditiva de la imagen visual que acabo de describir: según ella (y aquí cita Bergson palabras de Berkeley), la materia sería «una lengua en que Dios nos habla».

El principio dialógico aparece, en estos pasajes de Bergson sobre Berkeley, considerablemente ampliado: las imágenes mediadoras entre el Tú de Dios y yo no son sólo, según ellos, las otras personas, los *Tús* de los demás, sino también sus cuerpos y, en general, la materia.

¿Leyó Machado este libro de Bergson publicado en 1934? Es probable, aunque no sea legítimo afirmarlo con certeza. Mas cabe considerar que «La intuición filosófica», incluida en tal libro como ensayo, había sido antes una conferencia que Bergson pronunció en Bolonia en abril de 1911, esto es, precisamente durante el período en que Antonio Machado seguía sus cursos del Collège de France.

Encontramos, en suma, un concierto de grandes voces de este siglo que afirman el sujeto en diálogo, superando, de este modo, tanto el subjetivismo idealizante como la reducción del *yo soy* a objeto que está en el mundo. Pero, al tiempo que Buber, Marcel, Bakhtin y Bergson como lector de Berkeley, sostienen esta posición sin pérdida y a veces en búsqueda de la adhesión a alguna de las religiones europeas —hebraísmo, catolicismo, cristianismo griego ortodoxo—, Antonio Machado la adopta en actividad de ruptura con ellas y, por ende, de innovación religiosa. Acaso nuestro gran poeta metafísico, que con tanto fervor había leído *El sentimiento trágico de la vida* en 1913, fuese especialmente sensible a la dificultad, que Unamuno destaca, de conciliar el principio de causalidad en la naturaleza, erigido en la categoría fundamental del pensamiento científico moderno, con la causalidad sobrenatural, que habría de tener su centro en un Dios tenido por creador y organizador del mundo. La actitud filosófica de Antonio Machado parece consistir, en efecto, en abandonar la causalidad a las ciencias y en sustituir, de este modo, el Dios causal que en ellas se proyecta, ya sea como su fundamento, ya como proveedor de las explicaciones que les faltan, por el Dios dialogal y expresivo.

6

Lo que ahora se ha afirmado nos abre el acceso hacia uno de los mayores problemas que presenta el estudio del pensamiento de Antonio Machado: su relación con la filosofía de Leibniz, en quien aquél veía «el filósofo del porvenir». ¿Qué puede ser aquello que en Leibniz tanto interesó a Machado? El *appetitus* monádico, desde luego, si se le entiende, según indica Pedro Cerezo Galán, como ímpetu erótico hacia lo ajeno. Mas, en la medida en que se vea en Dios el creador y, en este sentido, la causa de mí mismo y del mundo de que formo parte, surgen obstáculos infranqueables para la aproximación de Machado a Leibniz. Como ha dicho Sánchez Barbudo, en un juicio que Cerezo Galán reproduce y aprueba, «la mónada de Martín... es la mónada de Leibniz sin Dios, y todas las demás diferencias derivan de esta diferencia fundamental». Sin embargo, la mónada leibniziana pierde su sentido desde que Dios le falta, puesto que con ello cesa la comunicación con otras mónadas, que sólo por mediación de Dios es concebida por Leibniz.