

Los rasgos humanistas de Machado en *Juan de Mairena*

The humanistic features of Machado in *Juan de Mairena*

Óscar Barroso Fernández¹

Universidad de Granada (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2529-5506>

Recibido: 07-12-2020

Aceptado: 27-04-2021

Resumen

Se presentan los rasgos de la actitud humanista de Machado atendiendo a cómo quedaron plasmados en *Juan de Mairena*, pero también a cómo van emergiendo en el resto de su obra. Machado no hace un tratamiento unitario de la temática humanista, sino que esta se halla dispersa por sus escritos. Por ello ha sido necesario fijar un criterio que ayude a decantar sus líneas fundamentales, subrayando aquellos rasgos que permiten mostrar cómo este humanismo se sitúa más allá de las críticas procedentes de las formas de pensamiento antihumanistas desarrolladas en el siglo XX, tales como el esencialismo, el antropocentrismo, el mito progresista, el individualismo o el elitismo. El resultado final será el de un humanismo que defiende la dignidad del ser humano a partir de su constitutiva indignidad, el escepticismo esperanzado, el socialismo cordial y

¹ (barroso@ugr.es). Profesor Titular y director del Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Entre sus campos de interés destacan la filosofía española y las relaciones entre la antropología y la filosofía moral y política, con especial atención al problema del humanismo. Es autor del libro *Verdad y acción. Para pensar la praxis desde la inteligencia sentiente zubiriana* (Comares, 2002) y editor o coeditor de *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Comares, 2004), *Intelligenza senziente* (Bompiani, 2008, edición italiana de *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri), *La filosofía y su otro* (Editorial UGR, 2013), *El cuerpo y sus expresiones* (Editorial UGR, 2014), *Filosofías del Sur* (Fundación Larramendi, 2015), *Zizek Reloaded. Políticas de lo radical* (Akal, 2018). Entre sus publicaciones más recientes se encuentran: “El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault” (*Pensamiento*, 2020), “Verdad y ethos. Claves para un humanismo nihilista desde Zubiri” (*Quaestio*, 2021), “La definición barroca de lo real en Descartes a la luz de la metafísica suareciana” (*Anales del Seminario de Historia*, 2022) o “La complementariedad existencial de nihilismo y esperanza en Antonio Machado” (en *Parecidos razonables*, Peter Lang, 2022).

la cultura popular; y que convierten al poeta en uno de los intelectuales más sobresalientes de la República.

Palabras-clave: Machado, Juan de Mairena, humanismo, socialismo cordial, esperanza.

Abstract

The aim of this paper is to present the characteristics of Machado's humanistic attitude in *Juan de Mairena*, but also its appearance over his work. Due to the fact that Machado doesn't address this subject systematically, it is necessary to establish a criterion in order to clarify its main points. Consequently, we point out the traits that make this humanism not affected by the anti-humanistic criticisms of the 20th century: essentialism, anthropocentrism, the progressive myth, individualism or elitism. The final result will be a humanism that defends the human being's dignity from its constitutive indigence, the hopeful scepticism, the cordial socialism and the popular culture. Because of that Machado is one of the most outstanding intellectuals of the Republic.

Key-words: Machado, Juan de Mairena, humanism, cordial socialism, hope.

Si bien es cierto que el humanismo es nota característica de toda la obra de Machado, es posible observar una continua progresión que va de un humanismo de corte individualista y liberal a otro de factura fraternal que parte de la profunda fe en el pueblo. Este humanismo, que ha sido correctamente calificado como "socialista" (Cerezo 1975: 586-594), encuentra su plasmación madura en el apócrifo Juan de Mairena.

Nuestro objetivo es doble: por un lado, exponer los rasgos centrales del último humanismo machadiano; por otro, mostrar la profundidad de una propuesta que, rehuyendo "de toda palabrería humanista" (Fernández 1986: 46), es capaz de superar las graves críticas vertidas contra el humanismo en el siglo XX, principalmente, de la mano de Heidegger y Foucault (Morey 2019: 169-195). Entre dichas críticas, podemos destacar las siguientes: el esencialismo, concebido bien como instancia de distinción radical entre el ser humano y el resto de seres vivos, bien como posibilidad de establecer un núcleo invariable y universal de definición de lo humano; el antropocentrismo, máximamente expresado en la idea, de origen protagoriano, del *homo mensura*, singularizado en el mundo contemporáneo en el pragmatismo y el enseñoramiento del *homo faber* sobre el mundo; la creencia mítica en el progreso; o, en la forma concreta del humanismo liberal, el individualismo y el elitismo.

Desde el punto de vista metodológico, el referente fundamental de este trabajo estará constituido por los escritos en torno a Juan de Mairena, tanto al libro editado por el propio Machado en 1936 bajo el título *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor Apócrifo*, como a los diversos artículos publicados entre 1936 y 1939 en *Hora de España*, *Servicio Español de Información* y *La Vanguardia*². No obstante, acudiremos también al resto de la obra de Machado con el objetivo de mostrar cómo van fraguando en ella los elementos que configuran su concepción madura del humanismo.

1. Indigencia y dignidad humana

Siguiendo la estela de una de las estrategias fundamentales del humanismo, Machado subraya la diferencia esencial que hay entre el ser humano y el resto de seres vivos, pero lo hace desde una perspectiva ontológica e intramundana, es decir, abordando la singularidad humana tal como es vivenciada en la existencia y poniendo entre paréntesis cualquier recurso metafísico, en sentido trasmundano. Desde este punto de vista, escribe, “lo específicamente humano es creer en la muerte” (I: 77).

Es clara la influencia de Heidegger. Recordemos que para éste, la muerte aparecía como la posibilidad de ser más propia y radical del Dasein y, por ello, elemento desde el cual la esfera de lo posible alcanza su comprensión más adecuada. En este sentido, cuando Machado afirma que la creencia en la muerte es lo específicamente humano, también nos da a entender que sólo el hombre vive en la esfera de lo posible³. Lo posible se define como *lo que se espera* frente a *lo que es*. Por ello, la experiencia humana del mundo como experiencia de radical disconformidad nos hace únicos:

sólo el pensamiento del hombre (...) ha alcanzado esa categoría supra-lógica del deber ser o tener que ser lo que no se es, o esa idea del bien que el divino Platón encarama sobre la del ser mismo y de la cual afirma con profunda verdad que no hay copia en este bajo mundo (XLIV: 324).

² Dado que la mayor parte de las referencias de este trabajo proceden de *Juan de Mairena* (Machado 1986), citaré indicando directamente el número del capítulo. Como la edición manejada incluye 77 capítulos divididos en dos volúmenes (vol. I, del I al L; vol. II, del LI al LXXVII), el lector tendrá que tener en cuenta el capítulo correspondiente para saber en qué volumen se encuentran las páginas citadas.

³ Esta acepción positiva de la muerte –en tanto que de su vivencia auténtica depende el dinamismo de posibles y la creatividad humana–, implica una toma de distancia respecto a la caracterización unamuniana de la muerte desde el ansia de inmortalidad: “de todos los pensadores que hicieron de la muerte tema esencial de sus meditaciones, fue Unamuno quien menos habló de resignarse a ella” (Machado 1988: 2181). Machado observa también que Unamuno tiene una visión sobre la muerte radicalmente opuesta a la de Heidegger: “La vida, desde el principio hasta su término, es lucha contra la fatalidad de morir” (Machado 1988: 2250).

Desde aquí, Machado defenderá que la moral constituye un dominio exclusivo del ser humano:

Poca cosa es el hombre y, sin embargo, mirad vosotros si encontráis algo que sea más que el hombre, algo, sobre todo, que aspire como el hombre a ser más de lo que es. Del ser saben todos los seres, hombres y lagartijas; del *deber ser* lo que no se es, sólo tratan los hombres... (LVIII: 110)⁴.

La disconformidad no sólo es la condición de posibilidad de la vida moral, sino también el motor que alimenta el ansia humana de alteridad, de apertura radical o exposición a lo otro:

El hombre quiere ser otro. He aquí lo específicamente humano. Aunque su propia lógica y natural sofística lo encierren en la más estrecha concepción solipsística, su mónada solitaria no es nunca pensada como autosuficiente, sino como nostálgica de lo otro, paciente de una incurable alteridad (XLIV: 323).

La consecuencia inmediata de esta manera de entender la singularidad humana es un posicionamiento que está en las antípodas del tradicional y orgulloso enseñoramiento del ser humano sobre el resto de la existencia. Por ello Machado afirma que sólo se logrará una comprensión cabal del ser humano a través de una “metafísica de la humildad” (LX: 86), posibilitada por una creencia en la muerte que nos obliga a tomar constancia de la finitud e indigencia de la existencia humana.

Pero la humildad no es incompatible con el reconocimiento de la especial dignidad del animal humano; bien al contrario, ésta descansa precisamente en la conciencia de la incertidumbre y finitud de nuestra existencia:

la dignidad del hombre (...) 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 es el único animal que quiere salvarse, sin confiar para ello en el curso de la Naturaleza. Todas las potencias de su espíritu tienden a ello, se enderezan a este fin (XLIV: 323).

⁴ Parece claro que cuando Machado se refiere al “deber ser” kantiano, modifica sustancialmente su sentido, enfatizando el humanista, extraño al imperativo categórico. En este sentido, Cerezo ha visto certeramente que Machado “vincula el deber ser con el *Faktum* universal del ‘descontento’ (...), condición del que se sabe mortal, esto es, limitado y vulnerable, y en cuanto tal vive en la tensión constitutiva entre la tarea infinita y universal de su razón y su tiempo concreto y finito. El reverso del descontento es, pues, la aspiración con su tensión de perfectibilidad” (Cerezo 2012: 298-299). Perfectibilidad que siempre está en el lugar de lo “imaginado” y no de lo “real” (Machado 1988: 1998). Por lo demás, y como consecuencia de la apertura machadiana a una alteridad radical que analizaremos más adelante, esta perfectibilidad no puede ser conceptualizada desde la subjetividad monádica, “sino como una implicación recíproca de las diferencias, en un juego de fecundación e impregnación” (Cerezo 2012: 300).

Y dado que la indigencia existencial es la cosa mejor repartida entre los seres humanos, no hay razones para establecer diferencias en los valores de sus vidas. Machado logra con ello asegurar el carácter universal e isomorfo de la dignidad humana, como muestra el proverbio castellano “Nadie es más que nadie” y que interpreta de la siguiente forma: “Esto quiere decir cuánto es difícil aventajarse a todos, porque, por mucho que un hombre valga, nunca tendrá valor más alto que el de ser hombre” (VI: 103).

Por último, la comprensión humilde de la singularidad humana permite a Machado dar un nuevo sentido a la idea del *homo mensura*. Como sabemos, no puede ser ya expresión del dominio del hombre sobre el mundo, sino una especie de artificio a través del cual aquél intenta mitigar los efectos negativos de su radical indigencia. Estamos, por tanto, ante una apropiación estrictamente existencial de Protágoras, que toma explícita distancia de otras interpretaciones, como la del *homo faber* y la filosofía que lo legitima: el pragmatismo (XIII: 139).

2. La lectura humanista de Heidegger

La referencia a un humanismo interpretado desde la constitutiva indigencia del ser humano tiene claras resonancias heideggerianas⁵, y si bien es cierto que muchos de los matices de tal humanismo son en Machado anteriores a la lectura e influencia de Heidegger, no lo es menos que son múltiples las referencias a las ideas centrales de *Ser y tiempo* en Juan de Mairena, hasta el extremo de que el capítulo LXI, en el que ahora nos vamos a centrar, tiene por objeto el análisis de las ideas fundamentales de esta obra.

Machado fue consciente de la importancia de Heidegger y especialmente sensible a la repercusión que habría de tener en el contexto español: pronostica que sus ideas encontrarán aquí “una honda quiescencia, un asentimiento de creencia o de fondo” (LXI: 92). También es claro que al leer a Heidegger sintió una profunda sintonía con respecto a su propia insistencia en la posibilidad del poeta filósofo y del pensar poético: “Y para penetrar en el ser, no hay otro

⁵ Plantear una lectura humanista de Heidegger puede parecer inadecuado a tenor de la contundente crítica que desarrolló en su *Carta sobre el humanismo*, pero autores como Pedro Cerezo (1991: 58-79) han mostrado cómo a partir de Heidegger puede formularse un humanismo de la indigencia, alternativo al humanismo prometéico imperante desde la Ilustración. Por su parte, Roberto Esposito ha apuntado a otra lectura humanista de Heidegger que también resulta afín a Machado: Heidegger rechazaría el humanismo porque no pone al ser humano a suficiente altura al pensarlo a partir de la *animalitas* y no desde su efectiva *humanitas*. Es preciso expulsar de la definición de lo humano el fenómeno de la simple vida que nos une a todos los vivientes. Hay una distancia insalvable entre la esfera del ser-en-el-mundo y la esfera biológica: “para comprender la realidad humana más profundamente de cuanto lo hizo nunca el humanismo, es necesario pensarla fuera del horizonte común que comparte con aquello que solamente vive” (Esposito 2009: 158). El supuesto antihumanismo de Heidegger resulta ser, en realidad, un *hiperhumanismo*.

portillo que el de la existencia del hombre, el ser en el mundo y en el tiempo... Tal es la nota profundamente lírica que llevará a los poetas a la filosofía de Heidegger, como las mariposas a la luz” (LXI: 96).

Pero para los propósitos del presente trabajo, lo más interesante es el calado existencial y humanista de la interpretación: “Nos vamos a enfrentar con un nuevo humanismo, tan humilde y tristón como profundamente zambullido en el tiempo...” (LXI: 98); un tiempo “finito y limitado”, aunque no por ello pierde su profundidad ontológica, en tanto que es en él donde la existencia humana se encuentra a sí misma. De nuevo, la sintonía entre el poeta y el filósofo era obvia: “para penetrar y hacer cordialmente suya esta filosofía de Heidegger, Mairena, por lo que tenía (...) de *poeta del tiempo* (...), estaba muy preparado” (LXI: 89).

Una lectura humanista de Heidegger debía subrayar especialmente la temática de la *autenticidad*:

Mas la existencia que se encuentra a sí misma (*eigentliche Existenz*), que ya no huye ni se dispersa en el mundo, es lo que la angustia nos revela. Es la existencia humana, limitada, finita y humillada, pero total, lo que surge en nuestra existencia mundana, es la existencia en sí misma en trance de alcanzar su acabamiento (LXI: 94-5).

Debía proponer, además, una lectura más ética que ontológica: “Del fastidio a la angustia, pasando por la *imagen espantosa de la muerte*; tal es *camino de perfección* que nos descubre Heidegger” (LXI: 90).

Machado pudo, a través de Heidegger, lograr una reconciliación final entre filosofía y poesía. Efectivamente, con el pensador alemán se superaba la tendencia predominante en la tradición filosófica a escamotear el problema de la muerte: “Por una vez intenta un filósofo (...) darnos un cierto consuelo del morir con la muerte misma, como si dijéramos, con su esencia lógica, al margen de toda promesa de reposo o de vida mejor” (LXI: 94). No trata, por lo tanto, solo de pensar existencialmente la muerte, sino de hacerlo sin escapar a la radical finitud e inmanencia de la vida. En este sentido, si bien es cierto que Unamuno se había anticipado a Heidegger en el descubrimiento del valor existencial de la angustia, no lo es menos que Machado sintió más sintonía con la “*decisión resignada*” que implicaba en Heidegger, que con la rebeldía a que conducía en Unamuno.

Pero el acuerdo con Heidegger tampoco es total. La progresiva profundización en la problemática de la alteridad obligó a Machado a tomar distancia de lo que interpretó como cierto residuo de subjetivismo individualista. En este sentido, en referencia a la *caída*, escribe:

el camino hacia abajo (*hodós Kato*) de la existencia a la deriva, que huye de sí misma (*uneigentliche Existenz*), el cual, bajo el influjo del *se* anónimo –*das*

Man– tendemos a recorrer, huyendo de nosotros mismos, sin buscarnos por ello en los demás. Cada cual deviene (*wird*) otro, y nadie *él mismo*, dice –si no recuerdo mal– Heidegger, con frase de intención despectiva que mi maestro no hubiera totalmente aprobado (LXI: 91).

Y dado que Machado no distingue entre el problema de la alteridad y el de la diferencia (Cerezo 2012: 114), encontrará en Heidegger no sólo residuos subjetivistas, sino también eleáticos. Dicho de otra forma, considerará que la filosofía de Heidegger se encuentra aún demasiado sumida en el paradigma de la identidad: “Heidegger no repara en que pretender llegar a ser –‘*werden*’– otro es el único hondo afán que pueda agitar las entrañas del ser, según explicaba, o pretendía explicar, mi maestro Abel Martín” (LXI: 91).

Dicho sea de paso, creo que la manera en que Machado pensó la alteridad y la diferencia permite decir que se adelantó en varias décadas a las ideas centrales de la *philosophie de la différence*. El siguiente pasaje constituye, a mi juicio, una buena prueba de ello:

De lo uno a lo otro es el gran tema de la metafísica. Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana. Identidad = realidad, como si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, uno y lo mismo. Pero lo otro no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en lo otro, en ‘La esencial Heterogeneidad del ser’, como si dijéramos en la incurable otredad que padece lo uno (II: 85).

Machado también observó que, dada la querencia de identidad propia de la razón lógica, una metafísica de la diferencia encontraría mayor acomodo en aquél pensar poético que María Zambrano elevaría a concepto:

El pensamiento poético, que quiere ser creador, no realiza ecuaciones, sino diferencias esenciales, irreductibles; sólo en contacto con lo otro, real o aparente, puede ser fecundo. Al pensamiento lógico o matemático, que es pensamiento homogeneizador, a última hora pensar de la nada, se opone el pensamiento poético, esencialmente heterogeneizador (XIV: 145).

3. El hombre universal y elemental: escepticismo y esperanza

En el primer apartado hemos mostrado que la referencia machadiana a la esencial diferencia del ser humano respecto del animal no puede ser entendida como postulación de una entidad metafísica; pero todavía hay que aclarar si Machado sostenía, a tenor de su defensa del “hombre fundamental y

elemental y el que está más cerca del hombre universal y eterno” (LVII: 64), un esencialismo universalista. Son varias las razones que harían inverosímil tal lectura.

En primer lugar, ya nos alerta de ello el hecho de que Machado se niegue a pensar la universalidad humana de forma prioritaria desde la razón. A este respecto, escribía en 1922: “hay otra forma de universalidad, que no la expresa el pensamiento abstracto, que no es hija de la dialéctica sino del amor, que no es de fuente helénica sino cristiana: se llama fraternidad humana, y fue la gran revelación de Cristo” (Machado 2019: 254). Este planteamiento se enriquecerá, como veremos más adelante, en *Juan de Mairena*. Baste por ahora indicar que la comunión que define la universalidad humana en Machado no es de ideas sino de corazones.

En segundo lugar, esta universalidad está pensada contra la idea uniformada, descualificada, cosificada, numérica y, por lo tanto, estadísticamente controlable de la humanidad: la idea, tan característica de los tiempos de Machado, del hombre masa.

En tercer lugar, es claro que la obra de Machado repele una idea de humanidad acabada, meta del universalismo racionalista. Para constatarlo solo hay que traer a la memoria los famosos versos del “Caminante” (Machado 1988: 575). El ser humano universal y eterno es, al mismo tiempo y de forma ciertamente paradójica, concreto e histórico.

También en este sentido hay que entender la defensa machadiana del escepticismo como expresión de la “experiencia abismal de la vida como enigma” (Cerezo 1975: 162). No se trata, por lo tanto, de un escepticismo metodológico, ni siquiera epistemológico, sino concebido como actitud existencial; un escepticismo radical pero, al mismo tiempo, no dogmático: “Yo os aconsejo, más bien, una posición escéptica frente al escepticismo” (XVII: 161). Escepticismo dogmático e inauténtico sería aquel que afirma que la verdad no existe⁶.

El escepticismo machadiano no conduce a un nihilismo improductivo, sino que, al contrario, constituye el motivo que permite abrir las puertas a la *esperanza*.

Desde la firme defensa de esta esperanza, Machado —en una carta a Unamuno de 1921 (Machado 1988: 1218-20) y en referencia al contexto de la restauración— atacará con dureza al sentimiento melancólico, al que define como “una vileza de fondo”, “falta de moral” y “resignación cobarde que se disfraza de superioridad para la comprensión”. Machado pondrá especial atención en no confundir esta melancolía con una *desorientación* que juzga

⁶ Ya en 1903, en una “Carta abierta a Unamuno”, Machado ofrecía una primera formulación de esta actitud: “hay dos medios de seguro engaño: y es el primero pensar que todo sea lo que parece ser; y el segundo pensar lo contrario” (Machado 2009: 85).

bastante corriente en su época y que se apodera de tantos “hombres de buena voluntad descaminados y descaminantes”.

La desorientación nos pone sobre la pista de una fe optimista en Machado: aun la penuria que su tiempo arrastraba y a la que la Generación del 98 fue tan sensible, no dudó en torno a la vigencia de los grandes valores de la humanidad⁷. Tal es el sentido de las siguientes líneas, que aparecen al principio de *Los Complementarios* y que fueron escritas tras la experiencia dramática de la Gran Guerra:

Cierto que las inmutables estrellas que orientan el alma humana: amor, justicia, conocimiento, libertad, no han desaparecido. Se pregunta no más por la validez de las cartas marinas que el hombre había trazado para su propio navegar, bajo el impasible esplendor de esas inasequibles constelaciones (Machado 1988: 1202).

Pero si lo que fallan son las cartas y no las estrellas, sigue habiendo lugar para la esperanza, para seguir apostando por un futuro de emancipación y liberación, tal como muestra el lema “Hoy es siempre todavía” (Machado 1988: 627). Lema libre de toda ingenuidad, ya que la esperanza está en lucha con unos enemigos siempre al acecho: “La inseguridad, la incertidumbre, la desconfianza, son acaso nuestras únicas verdades” (XLIV: 322). A ellas se une un descontento que aparece como “la única base de nuestra ética” (LXIII: 110). Por ello, la esperanza es algo que debe ser cuidado. Machado lo expresa a través de la interpretación que hace de la expresión española “abrigar la esperanza”: “La verdad es que todos abrigamos alguna, temerosos de que se nos hiele” (XLV: 329).

Esta esperanza tampoco cae en un progresismo huero, ya que Machado renuncia a la idea del tiempo indefinido, y de algún modo inmortal, que subyace

⁷ En cualquier caso, estos valores no constituían para Machado un *a priori*, sino un logro histórico y, por lo tanto, algo que no estaba definitivamente asegurado. Dicho esto, lo cierto es que confiaba en que la superioridad de tales valores respecto a sus contrarios implicaba una garantía de conservación. A este respecto, es muy interesante el escrito de 1916 “España y la Guerra” (Machado 2009: 218-225). A mitad de la I Guerra Mundial, Machado no duda en la derrota de Alemania, y no por incapacidad bélica, ya que contaba con una maquinaria y una ferocidad guerrera muy superiores a Francia; pero, escribe Machado, esta última “le supera infinitamente en energía, que saca del fondo del alma francesa y de la atmósfera espiritual que las almas libres de otras naciones forman en torno a ella” (se refiere a la Inglaterra liberal de Locke, de la que “bebieron Montesquieu y Rousseau”). Machado ve en la contienda dos órdenes de valoración. Por un lado, “el espíritu de la libertad y la universalidad, que tuvo su expresión suprema en la gran Revolución”, o, también, “el ideal platónico o (...) cristiano, que lleva a las naciones, como a los individuos, a vivir para la justicia ligados por el amor”; al fin y al cabo “Francia defiende en esta guerra el ideal humano más hondo y, por lo tanto, más universal”. Por otro lado, el “ideal germánico”, preparado por una literatura guerrera, de la que Nietzsche sería gran responsable, y que, en realidad, teniendo “muy poco de idealista, es bárbaramente pragmática”. Machado se refiere a la “esterilidad espiritual” de una Alemania en la que prima “un excesivo desarrollo de la técnica, del trabajo especializado, una civilización asaz mecánica y desalmada”, en las antípodas de la “agilidad espiritual de la Alemania romántica”.

a la creencia en el progreso acumulativo e indefinido propia del *Homo faber*, quien, para comprender la experiencia social e histórica del ser humano, toma como referente único el avance en la verdad científica, técnica y económica⁸.

La esperanza machadiana en el tiempo no es dependiente de la escatología secularizada que sustenta el mito del progreso, sino de la constatación de su radical plasticidad; tan radical, que afecta no sólo al presente y el futuro sino también al pasado. Ello hace que Machado recurra a algo tan sorprendente como el “arte de profetizar el pasado” (XXIV: 204), y que exige que nos deshagamos de la tendencia a pensar el tiempo pasado como una realidad consumada y externa a nosotros mismos. Cuando caemos en la cuenta de que el pasado sólo tiene existencia en la conciencia humana, su plasticidad se nos hace evidente de forma inmediata:

Mas, para nosotros, lo pasado es lo que vive en la memoria de alguien, y en cuanto actúa en una conciencia, por ende incorporado a un presente, y en constante función de porvenir. Visto así (...), lo pasado es materia de infinita plasticidad, apta para recibir las más variadas formas. Por eso (...) os aconsejo una incursión en vuestro pasado vivo, que por sí mismo se modifica, y que vosotros debéis, con plena conciencia, corregir, aumentar, depurar, someter a nueva estructura, hasta convertirlo en una verdadera creación vuestra. A este pasado llamo yo apócrifo, para distinguirlo del otro, del pasado irreparable que investiga la historia y que sería el auténtico: el pasado que pasó o pasado propiamente dicho (XXVIII: 221-2).

Hay que añadir que la plasticidad del pasado no pende sólo de su ser de conciencia, sino también del carácter unitario de tal conciencia:

Pero si lo miramos más de cerca, veremos que el *devenir* es *uno* y que es su *totalidad* (porvenir-presente-pasado) lo sometido al constante cambio. También es cierto que, como el punto de mira y los puntos de referencia varían de continuo –cuantitativa y cualitativamente–, ningún acontecimiento de nuestro pasado ha de aparecernos dos veces como exactamente el mismo. De suerte que ni el porvenir está escrito en ninguna parte, ni el pasado tampoco (LXII: 100).

⁸ Machado, en carta dirigida a Ortega en 1914, cita su “Vieja y nueva política” (Machado 1988: 1552-6): “en historia, vivir no es dejarse vivir, sino ocuparse muy seriamente y muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio” (...) “Es ilusión pueril creer que está garantizada en alguna parte la eternidad de los pueblos”. Y reflexionando sobre estas palabras de Ortega, escribe: “Nuestro punto de partida ha de ser una irresignación desesperada ante el destino; nuestra empresa, luchar a brazo partido con lo irremediable, y nuestro esfuerzo el necesario para vencerlo. ¿Confianza? Ninguna. Fe, sí; fe en nuestra voluntad, es decir en la única fuerza capaz de obrar lo milagroso. ¿Que es absurdo acometer el milagro? No. Lo absurdo es esperarlos de las nubes”. La inacción parte tanto de este “grosero optimismo” como del pesimismo contrario. Y en la causa que defiende Machado, el escepticismo no será incompatible con el engarce en lo real: “toda realidad es revolucionaria en un mundo de ficciones”.

4. Socialismo cordial y abierto versus individualismo y comunitarismo identitarios

Para comprender bien en qué consiste el singular humanismo socialista de Machado, hemos de insistir en la apertura radical de alteridad hacia la que evoluciona su pensamiento desde un subjetivismo inicial de corte romántico⁹.

El tema de la alteridad aparece con toda su fuerza ya en Abel Martín. En *De un cancionero apócrifo* (1924-1936), Juan de Mairena, discípulo apócrifo, nos presenta un breve estudio de la obra filosófica de su maestro en el que la conciencia, como actividad reflexiva, es definida como una vuelta sobre sí cuando se agota el impulso “por alcanzar el objeto trascendente”; pero entonces, continúa Machado, esta conciencia “reconoce su limitación y se ve a sí misma, como tensión erótica, impulso hacia *lo otro inasequible*” (Machado 1988: 685)¹⁰.

Aunque con Abel Martín, Machado ha dado un salto fundamental hacia la alteridad, lo cierto es que el otro, el tú, aparece todavía como algo imposible de alcanzar. El solipsismo será definitivamente superado en *Juan de Mairena* cuando, gracias a la insistencia en la *fe cordial*, las cuestiones de la alteridad y el importante papel que desempeña en la construcción de la autoidentidad sean conceptuadas más desde el punto de vista ético que desde el metafísico: “El hombre moderno busca en el campo la soledad, cosa muy poco natural. Alguien dirá que se busca a sí mismo. Pero lo natural en el hombre es buscarse en su vecino, en su prójimo, como dice Unamuno” (XXVII: 218).

La referencia a Unamuno es ya indicio de que el amor al prójimo tiene un trasfondo cristiano, pero enseguida Machado subrayará las diferencias respecto al planteamiento de su maestro. En primer lugar, en ningún caso hemos de entender que se trata de elegir entre fe y razón, porque lo cierto es que también el solipsismo metafísico pende de un acto de fe¹¹. Pero, en

⁹ Cerezo lo ha expresado como el paso “del soliloquio al diálogo” y del “yo fundamental” al “tú esencial”; también como el fracaso de “la palabra original y solitaria alma” y la consecuente apertura hacia la “la palabra integral” de la comunicación (Cerezo 2012: 73).

¹⁰ Machado profundiza en el asunto mostrando cómo la alteridad va ganando fuerza a través de las distintas fases de la conciencia. De esta forma, y en un movimiento que recuerda a la dialéctica hegeliana, sólo se alcanza la plena autoconciencia transitando por lo otro trascendente. En primer lugar, la conciencia aparece como actividad ciega, es decir, como vida y espontaneidad sin cultura. En segundo lugar, viéndose a sí misma como un río turbio, pretende purificarse: “lo otro inmanente comienza a ser pensado como trascendente, como objeto de conocimiento y amor” (Machado 1988: 688), y este sentimiento de trascendencia de lo otro produce, a su vez, una disposición afectiva angustiada de absoluta soledad. Por último, sólo una vez que el anhelo erótico ha creado las formas de la objetividad, logra el ser humano “llegar a la visión integral de la conciencia” (Machado 1988: 689). Por ello, concluye Machado en el través de Abel Martín: “*Más nadie logrará ser el que es, si antes no logra pensarse como no es*” (Machado 1988: 689).

¹¹ Por lo demás, se trata de un acto de fe que Machado se tomará muy en serio. El problema del amor al prójimo parece depender de la solución de un problema previo, a saber, el de su existencia. Efectivamente, aunque la argumentación que concluye en la inexistencia del prójimo podría no ser verdadera, lo cierto es que no tiene nada de absurda: “es la conclusión inevitable y perfectamente

tal caso, el solipsismo solo puede ser superado desde un salto de fe inverso al de la metafísica: exigencia de amor fraternal frente a *solus ipse*. Se trata de oponer al alma humana concebida como entequeia o mónada cerrada y autosuficiente, la idea cristiana de que tal alma, en tanto que no le pertenece ni su origen ni su *telos* o fin, no puede ser una entequeia. De esta forma, el “ama a tu prójimo como a ti mismo” acabará implicando una “fe altruista, una creencia en la realidad absoluta, en la existencia en sí del otro yo” (XXXVIII: 287) y la apuesta por el carácter filial y fraternal de la mónada humana desde la constatación de su insuficiencia constitutiva.

En segundo lugar, Machado subrayará la distancia que hay entre la auténtica fe cristiana y la fe o filosofía católica “que pretende enterrar al Cristo en Aristóteles” (LIII: 29) y acaba sacrificando lo moral en favor de lo trascendente. Pero esto implica que lo que activa la fe cristiana en Machado no es, como en Unamuno, el ansia de salvación personal.

Por otro lado, aunque la fe cordial tiene las raíces plantadas en el cristianismo, será reevaluada desde una óptica comunista. Machado observa una profunda sintonía entre el cristianismo evangélico y el comunismo. De hecho, considerará que comunismo y ateísmo —en tanto que este último implica una actitud soberbia que encierra a los sujetos en sí mismos— son realidades incompatibles:

Un comunismo ateo —decía mi maestro— será siempre fenómeno social muy de superficie. El ateísmo es una posición esencialmente individualista: la del hombre que toma como tipo de evidencia el de su propio existir, con lo cual inaugura el reino de la nada, más allá de las fronteras de su yo. Este hombre, o no cree en Dios, o se cree Dios, que viene a ser lo mismo. Tampoco este hombre cree en su prójimo, en la realidad absoluta de su vecino. Para ambas cosas carece de la visión o evidencia de lo otro, de una fuerte intuición de otredad, sin la cual no se pasa del yo al tú (XXXIII: 251-2).

El cristianismo ha de servir también para superar las tendencias autoritarias del socialismo. Efectivamente, Machado considera que con Marx “Europa, apenas cristianizada, retrocede al Viejo Testamento” (IV: 96)¹². En cambio, un socialismo cristianizado “(...) proclama la hermandad de los hombres, emancipada de los vínculos de la sangre y de los bienes de la tierra; el triunfo de las virtudes fraternas sobre las patriarcales” (IV: 96).

lógica de todo subjetivismo extremado. (...) cualquier posición filosófica —sensualista o racionalista— que ponga en duda la existencia real del mundo externo convierte *eo ipso* en problemática la de nuestro prójimo” (XXXVIII: 285).

¹² Es exagerado considerar que afirmaciones como estas constituyen una muestra de antisemitismo por parte de Machado (cf. de Blas 2017: 308); máxime cuando la crítica que desarrolla es, como hemos visto, extensible al catolicismo.

Es de resaltar que Machado no pierde la fe cordial incluso en las circunstancias más dramáticas. Prueba de ello son las páginas que redactó en el verano de 1938 para que fueran leídas en la Conferencia Universal de Acción por la Paz contra el bombardeo de ciudades abiertas; aunque la vivencia de la Guerra Civil le hará subrayar la enorme distancia que hay entre el verdadero amor al prójimo –basado en una fraternidad horizontal– y el amor exclusivo al ser querido –mera extensión del egoísta amor a sí mismo–¹³:

se puede ser *lo que se llama* un buen padre, un buen hijo, un buen esposo, y hasta un excelente vecino, y realizar las faenas más abominables, esos viles asesinatos de niños, enfermos, mujeres y acianos, los crímenes de lesa humanidad que la guerra palia y la llamada guerra *totalitaria* pretende cohonestar (LXXXII: 206).

Por supuesto, Machado no pretende restar valor a los “afectos profundos” que encontramos en el amor al ser querido, familiar o amigo, pero advierte de dos peligros. En primer lugar, la actitud reduccionista que cae en el error de creer que todas las formas de convivencia humana pueden ser interpretadas desde este modelo de amor. En segundo lugar, la tendencia egoísta a ahogar en él el verdadero amor cordial: “La familia (...) tiende a encerrarse en un contorno arisco y a constituirse en entidad polémica, en la cual el egoísmo aparece más acusado que el mero individuo” (LXXXII: 27). Teniendo en cuenta, además, que lo que ocurre con la familia, alcanza rasgos progresivamente más graves, e incluso genocidas, cuando se refiere a las tribus, ciudades, naciones o razas: “Tienden los hombres a homicidios en masa cada vez mayores” (LXXXII: 207).

Las trágicas circunstancias obligan a Machado a tratar el asunto con máxima seriedad y profundidad, mostrando que un análisis adecuado impide el fácil recurso a lo irracional. Por ello afirma que el peligro del amor egoísta e identitario “es tan perfectamente lógico como profundamente monstruoso”

¹³ Estas ideas se remontan al menos a comienzos de 1918. En carta a Unamuno (Machado 1988: 1599-1602), Machado ofrece la siguiente interpretación de su *Abel Sánchez*: por un lado “la envidia: el odio a nuestro prójimo por amor a nosotros mismos” o “el amor del hombre a sí mismo y a su prole”, representados en Caín; por otro, “la gran lucha del hombre para crear el sentimiento de la fraternidad, que culmina en Jesús”. Machado considera que la filosofía moderna olvidó esta enseñanza básica del cristianismo, y ello hace necesario construir un universalismo distinto al que esta promovió: Cristo “nos reveló valores universales que no son de naturaleza lógica, los nuevos caminos de corazón a corazón por donde se marcha tan seguro como de un entendimiento a otro, y la verdadera realidad de las ideas, su contenido cordial, su vitalidad”. Y continua: “Guerra a la naturaleza, este es el mandato de Cristo a la naturaleza en sentido material, a la suma de elementos y de fuerzas ciegas que constituyen nuestro mundo, y a la naturaleza lógica, que excluye por definición la realidad de las ideas últimas: la inmortalidad, la libertad, Dios, el fondo mismo de nuestras almas”. A ello dice Machado que se referían sus versos: “Confiamos / en que no será verdad / nada de lo que pensamos”. Esperamos que no sea verdad el “pensar desustanciado y frío (...) que se mueve entre relaciones”; el pensar puramente conceptual “que no puede probar nada de cuanto alienta en nuestro corazón. El corazón y la cabeza no se avienen, pero nosotros hemos de tomar partido. Yo me quedo con el piso de abajo. // ¡Guerra a Caín y viva el Cristo!”.

(LXXXII: 207). El origen del problema está en la racionalización y totalización de algo que

no es el sentido fraterno de la vida, el amor de hombre a hombre y, capaz de libertad y de superación de sus fatalidades zoológicas, sino estas fatalidades mismas, a saber: el egoísmo genésico y la voluntad de perdurar en el tiempo, con desdén de toda espiritualidad, su apego al interés material de la especie y, sobre todo, su capacidad para la pugna biológica y para el trabajo puramente cinético (LXXXII: 207-8).

Como afirmábamos ya al principio de este trabajo, Machado considera que lo esencialmente humano está más allá de sus rasgos y comportamientos zoológicos. Por ello, la reducción biológica –o, más ampliamente, el realismo que inunda la cultura occidental en su totalidad– conlleva la pérdida de los atributos propiamente humanos.

La solución pasará por una actitud que, sin negar la realidad de unas tendencias cuyas consecuencias son trágicamente obvias, se resista a asumirlas como una fatalidad infranqueable. Se trata de luchar heroica y esperanzadamente contra ellas con el objetivo de contrarrestar su peso. En esta lucha, la mejor estrategia consistirá en potenciar otras tendencias que también están inscritas en nuestro ser, como “la amorosa, la ascética, la contemplativa, la espiritual” (LXXXII: 208); tendencias desde las que solemos construir nuestros mejores ideales, pero cuya realización nos resulta hartamente difícil.

Al socialismo cordial de Machado le es inherente también la defensa de una actitud comunicativa y dialogante que pretende ir más allá del propio Sócrates: “no basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana; esta precisa también la comunicación cordial, una convergencia de corazones en un mismo objeto de amor” (XV: 153). En todo caso, no se trata de enfrentar la dialéctica socrática y la cordialidad cristiana, sino de mostrar la complementariedad que hay entre ellas en tanto que expresan funciones elementales del diálogo que se requieren mutuamente. Para Machado, el diálogo cervantino ejemplifica, en las figuras de Sancho y don Quijote, la síntesis sublime de ambas funciones: “con sus dos grandes múnadas de ventanas abiertas, sus dos conciencias integrales, y, no obstante complementarias, que caminan y que dialogan” (XXXII: 249).

Machado no quiere destacar tanto la dimensión racional del diálogo como el carácter esencialmente dialogante de la razón. De hecho, la razón se deforma cuando marcha disgregada en individuos encerrados en sí mismos o enfrenados unos con otros:

La razón humana no es hija, como algunos creen, de las disputas entre los hombres, sino del diálogo amoroso en que se busca la comunión por el intelecto en verdades, absolutas o relativas, pero que, en el peor caso, son independientes

del humor individual. Tomar partido es no sólo renunciar a las razones de vuestros adversarios, sino también a las vuestras; abolir el diálogo, renunciar, en suma, a la razón humana (VI: 106).

Porque la razón es dialógica, concluye Machado, “las razones no se transmiten, se engendran, por cooperación, en el diálogo” (VIII: 115). La filosofía constituye un buen ejemplo de ello, permitiendo, además, destacar la dimensión autocrítica de aquél: “Sólo el pensamiento filosófico parece tener alguna nobleza. Porque él se engendra, ya en el diálogo amoroso que supone la dignidad pensante de nuestro prójimo, ya en la pelea del hombre consigo mismo” (Cerezo XVIII: 169).

Cerezo ha mostrado cómo, gracias a esta última característica, el diálogo machadiano se distancia del consensualismo hegemónico en la actualidad. Efectivamente, estamos ante un diálogo que no tiene por finalidad la búsqueda de acuerdos, sino “el juego de la complementariedad”; dicho de otra manera, un diálogo que “no pretende producir la identidad, sino explorar la diferencia” (Cerezo 2014: 93). Con ello observamos que la diferencia no constituye sólo el núcleo ontológico de la filosofía de Machado, sino también la esencia de su ética: el cultivo de la diferencia aparece como antídoto al afán de dominio, convirtiéndose en motor de encarnación del ideal democrático.

5. Cultura y pedagogía populares

Queda la referencia al humanismo en su sentido más originario: el renacentista, especialmente sensible a lo cultura y pedagógico. Es precisamente aquí donde de una manera más clara se percibe la evolución en Machado: desde las premisas más próximas a la Institución de Libre Enseñanza en la que fue educado y que incluía ciertos aires elitistas, a una cultura y una pedagogía que toman como eje al pueblo y que alcanza su máxima manifestación en *Juan de Mairena* (Valverde 2013: 19).

En el aspecto cultural, esta evolución se manifiesta especialmente en la forma singular en que Machado defiende lo folklórico respecto a cómo lo hacía su padre. Sin duda, la sensibilidad de Demófilo hacia el tema debió influir en el hijo, pero entre la mirada de ambos había una diferencia fundamental. Demófilo defendió lo folklórico desde una mirada distanciada y erudita que, a la postre, suponía una cultura más elevada: aquella desde la que se producía la mirada misma (Pfeilstetter 2017). Por supuesto, también para Machado era posible reflexionar y realizar un trabajo consciente sobre el folklore, pero este nunca debía confundirse con la mera erudición, sino que consistiría en una elevación creadora del folklore. En este punto, de nuevo Machado recurre al *Quijote* como ejemplo: “Sin la asimilación y el dominio de una lengua madura

de ciencia y conciencia popular, ni la obra inmortal ni nada equivalente pudo escribirse” (XXII: 193).

El folklore constituye la raíz vida de la cultura, por ello, escribe Machado, no es “un estudio de las reminiscencias de viejas culturas” (XII: 133) sino, al modo de la intrahistoria de Unamuno, “cultura viva y creadora de un pueblo de quien había mucho que aprender” (XII: 134)¹⁴. El folklore es “saber popular”, es decir, “lo que el pueblo sabe, tal como lo sabe; lo que el pueblo piensa y siente, tal como lo siente y piensa, y así como lo expresa y plasma en la lengua que él, más que nadie, ha contribuido a formar” (XXII: 193)¹⁵.

Como avanzaba antes, esta exaltación del folklore va de la mano de la crítica del elitismo cultural. Machado rechaza el chantaje que autores como Nietzsche u Ortega habían convertido en lugar común. Según este, o bien la cultura está dirigida *a* y *por* un grupo selecto, o bien estará condenada a su degradación. La posición de Machado al respecto es tan radical que rechaza tajantemente el chantaje elitista incluso en el hipotético caso en el que el dilema que plantea fuera verdadero, ya que entonces tendríamos que asumir la degradación de la cultura en favor de su democratización:

nada parece que deba aconsejarnos la defensa de la cultura como privilegio de casta, considerarla como un depósito de energía cerrado, y olvidar que, a fin de cuentas, lo propio de toda energía es difundirse y que, en el peor caso, la entropía o nirvana cultural tendríamos que aceptarlo por inevitable (XVII: 162).

Pero esto ocurriría sólo en una situación hipotética que Machado considera falsa: “lo espiritual es lo esencialmente reversible, lo que al propagarse ni se degrada ni se disipa, sino que se acrecienta” (XVII: 162). La democratización

¹⁴ Es de resaltar que Machado valora especialmente el folklore andaluz, en cuya profundidad encuentra un profundo temple filosófico: “Del folklore andaluz se deduce un escepticismo extremado, de radio metafísico, que no ha de encontrar fácilmente el suelo firme para una filosofía constructiva. Sobre la duda de Hume, irrefutada, construye Kant su ingente tautología, que llama crítica, para poner a salvo la fe en la ciencia fisicomatemática; y los anglosajones construyen su utilitarismo pragmatista, para cohonstar la conducta de un pueblo de presa. Es evidente que nosotros no hubiéramos construido nada sobre esa arena movediza, y con tan fútiles pretextos, mucho menos. Mas ello no es un signo de inferioridad que pueda arredramos para emprender el camino de la filosofía” (XXXIV: 258-9).

¹⁵ En la evolución de Machado en la manera de entender la cultura, es especialmente significativo un artículo de 1913, “Sobre pedagogía” (Machado 2009: 183-7), donde consideraba que “el estudio de la vida española caía dentro del dominio del folklore”. Por ello se tomaba muy en serio el consejo de Manuel Cossío de que era “preciso enviar los mejores maestros a las últimas escuelas” para educarlas. Pero ya entonces Machado se veía obligado a corregir: “no basta enviar maestros; es preciso enviar también investigadores del alma campesina, hombres que vayan no sólo a enseñar, sino a aprender”. Es precisamente aquí donde aparece la necesidad de estudiar el folklore: “no hay una cultura, sino varias, y (...) el cerebro más refractario a ésta pudiera ser ávido de aquélla”. Machado considera que los más grandes creadores son “investigadores del alma popular” y que la más “alta virtud” de los genios del 98 estaba en la “intensa y directa observación de la vida española”. Machado aún no ha llegado al extremo de entender que es en el folklore donde está la auténtica cultura, pero sí que la valora, y no desde un punto de vista meramente erudito, en tanto que en ella ve nuestro pasado “vivo en el presente de nuestra raza”.

de la cultura no produce su merma sino, al contrario, su enriquecimiento. En realidad, es el intento elitista de preservarla lo que amenaza con acabar liquidándola: “sólo se pierde lo que se guarda, sólo se gana lo que se da” (LVII: 63)¹⁶. Por ello, la cultura tampoco coincide con lo museístico; esa especie de tesoro que debe ser protegido y del que participamos en una relación externa y artificial.

La clave de bóveda de esta interpretación de la cultura está en concebirla no como un fin en sí misma sino como algo que está completamente al servicio del ser humano: “tampoco es el hombre para la cultura, sino la cultura para el hombre” (LVII: 63). Dicho de otra forma: la cultura es un medio que ha de servir al fin de “aumentar en el mundo el humano tesoro de conciencia vigilante” (LII: 22).

En línea con esta cultura viva, democrática y popular, Machado proyectará sus ideas pedagógicas a través de Mairena en su “Escuela Popular de Sabiduría Superior”¹⁷. En el capítulo XXXVI se nos ofrece su caracterización general. En primer lugar, no puede tener como sujeto educativo ni a la elite ni a la masa, sino a aquél que más arriba hemos denominado “hombre universal y elemental”. En segundo lugar, y desde la asunción de un sano antipragmatismo, responderá a un interés formativo antes que instructivo, es decir, no tendrá como objetivo principal la adquisición de capacidades profesionales, ni siquiera el conocimiento especializado de las elevadas verdades científicas, sino el enriquecimiento de la persona para que sea capaz de encontrar sus propias creencias y de criticar las falsas. En tercer lugar, inculcará una dosis adecuada de escepticismo no dogmático y practicará las virtudes del cinismo, en especial, el fomento de la autocrítica. En conclusión, esta escuela obedecerá al fin último de “adelantarnos por la inteligencia a devolver su dignidad de hombre al animal humano” (XXXVI: 272). En referencia al magisterio de Francisco Giner, Machado apostará por una metodología basada en el diálogo con el objetivo de que estimule el alma de los alumnos para que aprendan a pensar por sí mismos (Machado 2009: 216).

A modo de conclusión: Machado, intelectual

El análisis de los rasgos fundamentales del humanismo en Machado nos permite observar cómo en él –y en medida creciente a lo largo de su vida– se anudan el intelectual y el poeta. Obviamente, las propias circunstancias

¹⁶ Esta idea aparece ya en 1905 en un escrito sobre Unamuno. De él dice de éste que “sabe cómo el espíritu es de suyo altruista, y que sólo se pierde cuando se guarda” (Machado 2009: 101). Aquí el espíritu hace referencia a la esfera cultural y Unamuno es considerado “único sabio verdaderamente popular” (Machado 2009: 99).

¹⁷ Cf. Gallud (2018) para una profundización en las ideas pedagógicas de Machado.

históricas empujaban a ello, y Machado hizo de este empuje un profundo compromiso con la República, del que sus últimos escritos sobre Juan de Mairena constituyen fidedigna prueba¹⁸.

Cuatro meses después del comienzo de la guerra, en la Casa de la Cultura de Valencia (Machado 1988: 2168-2172), Machado propone una definición del intelectual. En este sentido, afirma: “Ante esta contienda el intelectual no puede inhibirse. Su mundo está en peligro. Ha de combatir, ser miliciano”. Obviamente, se trata de un combate espiritual: ha de “ser miliciano, más con un destino cultural”. Y dado que quien defiende la cultura es el pueblo, el intelectual ha de ponerse *junto a él*; pero no para ejercer de guía –ya que también “el porvenir lo defiende el pueblo” (Machado 1988: 2170)–, sino para continuar “la obra de la cultura popular” (Machado 1988: 2171).

Tal comprensión de la función del intelectual era perfectamente compatible con su espíritu anti-elitista: su lugar sólo podía estar junto al hombre elemental universal. Machado lo expresa en forma de aforismo: “El que no habla a un hombre, no habla al hombre; el que no habla al hombre, no habla a nadie” (XLIV: 353). Pero en cuanto el intelectual habla al hombre elemental y universal, se desvanece también cualquier pretensión de autoridad. Bien al contrario, el intelectual aprende del pueblo mucho más de lo que él puede enseñarle. En este preciso sentido, consideraba Machado que Cervantes, Shakespeare o Tolstoi fueron intelectuales: si bien es cierto que escribían para el pueblo, sólo lo podían hacer en tanto que aprehendían de él (LVII: 57).

Machado consideraba que sólo desde esta manera de ejercer la función intelectual era posible el compromiso firme. Por ello se refiere con dureza al pseudointelectual que sintiéndose autoridad y pareciendo estar muy seguro de lo que dice, habla de forma concluyente y dogmática; farsantes que “en las horas pacíficas se venden por filósofos y ejercen una cierta matonería intelectual, que asusta a los pobres de espíritu, sin provecho de nadie; y en tiempos de combate se dicen siempre *au dessus de la mêlée*” (LV: 42).

Por último, y frente a esta impostura, Machado hace una defensa de la función intelectual como forma de vida, como un *ethos*. En este preciso sentido, escribía Max Aub: “Si Unamuno es un *modo de sentir* y Ortega un *modo de pensar*, Antonio Machado es un *modo de ser*” (Aub 1966: 259).

En conclusión, la figura de Machado como intelectual debe servir para dejar finalmente atrás la interpretación literaria o puramente esteticista que

¹⁸ De hecho, este compromiso sirvió como acicate para el desarrollo final que Machado hizo de la fe cordial (Heaney 2018: 249). En todo caso, hay que constatar que el compromiso fue más allá de los últimos escritos de su apócrifo: “Meticuloso y activo gregario, con la grandeza de su paciente humildad, firmó manifiestos, contestó entrevistas y encuestas, espolé a los combatientes en las efemérides de la Propaganda y celebró mítines, como el de Valencia evocado por Bergamín: ‘Le rodeaba una inmensa muchedumbre. Parecía que subía al cadalso. Mas no ahogaba su voz...’. Persona íntegra, aunque gravemente enfermo, asumió hasta el final su sacrificio por la sociedad” (Macri 1988: 44).

muchos eruditos de la época franquista—liderados por Dámaso Alonso—hicieron de Machado y según la cual sus apócrifos son señal de la irreversible crisis creativa del poeta, cuya voz lírica desfallecería “por el peso de la cavilación filosófica” (Cerezo 1975: 11)¹⁹. Bien al contrario, Abel Martín y, sobre todo, Juan de Mairena, completan la genial obra de Machado y le dan su coherencia última. Quizás, en este sentido y liberado de toda lectura moralista (Martínez 2019: 138), sea “a la ética por la estética” (VI: 107) el aforismo que mejor describe la intencionalidad última de su obra.

¹⁹ Ciertamente, no podemos ignorar la tendencia al silencio poético en el último Machado, pero este se explica por su fuerte compromiso intelectual. Machado se siente testigo de una época terrible, respecto a la cual lo poético aparece como una preocupación menor e incluso como algo funcional. No es de extrañar que entre los pocos poemas que escribió en la época de la guerra, se encuentre el conmemorativo de la muerte de García Lorca, “El crimen fue en Granada” (Machado 1988: 828; cf. Walters 2018: 237).

Bibliografía:

- M. Aub (1966), *Manual de historia de la literatura*, Pormaca, México.
- A. de Blas (2017), “Nacionalismo y patriotismo en la obra de Antonio Machado”, en *Historia y Política*, 38, 289-314.
- P. Cerezo, (1975), *Palabra en el tiempo*, Gredos, Madrid.
- (1991), “De la existencia ética a la ética originaria” [en VV.AA. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Ediciones del Serbal, Barcelona].
- (2012), *Antonio Machado en sus apócrifos*, Universidad de Almería.
- R. Esposito (2009), *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Herder, Barcelona.
- A. Fernández (1986), “Introducción” [en *Juan de Mairena I*, Cátedra, Madrid, 9-71].
- E. Gallud (2018), “Antonio Machado: conocimiento y lógica”, en *Éndoxa*, 42, 389-408.
- J. Heaney (2018), “‘agitarse entre creencias contradictorias’ / ‘out of the quarrel with ourselves’: Republican Theory in the Writings of Antonio Machado and W. B. Yeats”, en *Bulletin of Spanish Studies*, 95, 239-253
- A. Machado (1986), *Juan de Mairena*, 2 vols., Cátedra, Madrid.
- A. Machado (1988), *Poesía y prosa*, 4 vols., Espasa Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid.
- A. Machado (2009), *Escritos dispersos (1893-1936)*, Ediciones Octaedro, Barcelona.
- O. Macri (1988), “Introducción” [en A. Machado, *Poesía y prosa*, vol. 1, Espasa Calpe / Fundación Antonio Machado, Madrid].
- J. Martínez (2019), *Antonio Machado, un pensador poético*, Almuzara, Murcia.
- M. Morey (2019), *El hombre como argumento*, Editorial Universidad de Granada.
- R. Pfeilstetter (2017), “Demófilo, folklore and contemporary Spanish anthropology. Readings of Antonio Machado y Álvarez (1846-1893)”, en *Cesky Lid*, 104(1), 99-111.
- J. M. Valverde (2013), *Antonio Machado*, Siglo XXI, Madrid.
- D. Gareth Walters (2018), “Antonio Machado’s ‘Late Style’”, en *Bulletin of Spanish Studies*, 95:2-3, 223-237.