ANTONIO MACHADO: DEL SOLILOQUIO AL DIÁLOGO

El camino del soliloquio al diálogo, o lo que es lo mismo, de «yo fundamental» al «tú esencial», constituyó la experiencia de pensamiento de Antonio Machado. Del poeta, porque fue, ante todo, una experiencia lírica, esto es, cordial; pero también del pensador, que hizo sonar siempre en ella el diapasón meditativo. En cuanto camino de poeta/pensador transcurrió en el interior de la palabra, como la superación de la crisis de la palabra original y solitaria del alma, en las postrimerías de un tardío romanticismo, hacia la palabra integral, la que ya no es música ni pintura, sino «habla» (OPP, 893)[1], ejercicio viviente de comunicación. Esta aventura de pensamiento es consustancial al empeño machadiano por trascender el romanticismo, y puede inscribirse, por tanto, con pleno derecho, en lo que llamó, en cierta ocasión, con un punto de retórica, «el gran anábasis de las sombras románticas» (OPP, 947). En buena medida, así lo fue, pero como todo auténtico camino, es decir, no meramente metódico, sino experiencial, estuvo siempre de lo uno a lo otro, entre el yo y el tú, en ese espacio intermedio, que es, a la vez, distancia y comunicación: *alma*.

1. El soliloquio o diálogo interior

Un rasgo sobresaliente de la lírica machadiana —quizá el más característico— es su preferencia por el soliloquio o diálogo interior. El poeta habla consigo mismo; asiste al desdoblamiento interior de su yo en el contrapunto de voces, que se disputan su alma: la vanidad y la fe poética (XVIII), la desesperación y la esperanza (CLXI, 52), la razón y el corazón (CXXXVII, 7). Pero no se trata sólo de voces interiores. El diálogo interno se vuelve progresivo y universal, hasta confundirse

[1] Se cita por la edición Antonio Machado, *Obras. Poesía y Prosa* (ed. de Aurora de Albornoz y Guillermo de la Torre), Buenos Aires, Losada, 1973. Tan sólo para *Los Complementarios* se ha preferido la edición facsímil de Domingo Yndurain (Madrid, Taurus, 1971).

con el mundo. Se extiende a todo, sin dejar de ser soliloquio de un corazón solitario. El poeta dialoga con las cosas: la fuente (VI), el agua oculta (XIII), el viento (LXVIII); con todas las horas del alma: el alba (XXXIV), la tarde (XLI y XLIII), la noche (XXXVII); con los signos y claves del destino: el silencio (XXI), el ángel de los sueños (LXIII), la «voz querida» (LXIV), la muerte (XXIX), y hasta sueña en dialogar con Dios mismo, desde el fondo de su ensueño (CXXXVI, 21).

Este obsesivo soliloquio refleja estilísticamente el drama interior del alma, suspensa ante sí misma:

—«¿Qué es esta gota en el viento
que grita al mar: soy el mar?» (XIII)

—se pregunta el poeta en términos pascalianos—. Sí. La Lírica machadiana fue siempre, desde la primera hora, cavilosa y meditativa, de alma en sombra, que había sido tocada, como había dicho Unamuno, por las alas del ángel negro de la angustia. Lírica más que de visiones, de interrogaciones, que cavan, como cuchillos, en el fondo, íntimo y lejano a un tiempo, del yo: «...lo que está lejos/dentro del alma» (LXI). Este era su modo de ser romántico —recuerda Juan de Mairena—, no el visionario, sino el interrogativo (J.M., XLV, OPP, 556).

Desde su primer acorde, la lírica de Machado nace con vocación de autognosis, con el deseo de «sorprender algunas palabras del íntimo monólogo» (OPP, 51), como confiesa el poeta. El diálogo interior constituía la forma de su camino de conciencia, su esfuerzo de objetivación, y en él se deja reconocer la aspiración a la objetividad, que será el oriente de su aventura. Ya había enseñado Goethe que, entre la lírica subjetiva y la épica objetiva, el drama «aúna los poderes de ambas en igual grado»[2]. Y dramática quería ser en Machado esta representación de la historia del alma en búsqueda de sí misma:

—«Contigo siempre... Y avancé en mi sueño
por una larga, escueta galería» (LXIV).

Sueño/camino o camino/sueño como modo de alumbramiento interior, de penetración en el misterio del yo, donde debería estar para el romántico, el asiento de toda verdad. No es extraño, pues, que en los *Proverbios* el poeta se haya sorprendido a sí mismo en este gesto interrogativo:

«Lo han visto pasar en sueños,
buen cazador de sí mismo,
siempre al acecho» (CLXI, 69).

Pero es también, por otra parte, una lírica perpleja y dubitativa, y, en última instancia, escéptica. El soliloquio machadiano tiene el aire balbuciente del que no

[2] Apud M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp*, Oxford University Press, 1976, p. 243.

puede resolver el enigma —(«yo no sé», «no recuerdo», «yo no conozco»...)—, como si respondiese a la advertencia que hará más tarde Mairena: «la inseguridad es nuestra madre; nuestra musa es la desconfianza» (J.M., XLIV, OPP, 550).

Pero esto nos indica que ya se está de vuelta de la exaltación espiritual (Begeisterung) del trascendentalismo de la gran poesía romántica. En otras palabras, que el giro copernicano hacia la subjetividad parece haber tocado fondo, y allí encuentra su propio des-fondamiento. Lírica, pues, no de espíritu (Geist), sino de alma, esa húmeda y sombría zona de emociones, sentimientos y ensueños, que es pasión y pálpito, tiempo de conciencia y palabra en el tiempo. Pero las «revelaciones del ser en el tiempo» distan mucho de un apocalipsis de verdad. En el tiempo sólo hay un hombre perdido al aguardo de una única evidencia —la muerte—, mientras ensaya desesperantes posturas: el refugio de la ensoñación, la búsqueda desorientada, la exploración de signos del gran misterio, o la afirmación del sentido cordial, poético, frente al sin-sentido (XXXV).

Quizá el testimonio más elocuente de este clima de incertidumbre, que se resuelve al cabo en melancolía, sea el que podríamos llamar soliloquio primero:

> «Con el sabio amargo dijo: Vanidad de vanidades,
> todo es negra vanidad;
> y oyó otra voz que clamaba, alma de sus soledades:
> sólo eres tú, luz que fulges en el corazón, verdad» (XVIII).

La confesión es rigurosamente romántica. Se trata del hombre escindido. Frente a la verdad del conocimiento, se alza la otra verdad del corazón, que le ha sido revelada en la soledad, a la que llama Machado, muy a la romántica, «...la musa que el misterio/revela al alma en sílabas preciosas» (OPP, 39). También como en el romanticismo, la luz fulge en el fanal del alma. No la reverbera el mundo, sino que la proyecta el yo, como el único centro irradiante de sentido. Entre las metáforas de la conciencia, Machado, como buen romántico, ha preferido aquéllas, que manifiestan su carácter activo/imaginativo. Esta es fragua con sus yunques y crisoles (LXXVIII), faro (CXXXVI, 51) de luz única, colmena de ensueño (LX), lira, donde pulsa la mano del sembrador de estrellas (LXXXVIII). Metáforas todas ellas, como se advierte, de expresión, según la terminología de M.H. Abrams[3]; a lo sumo, de interacción (lira) y no de impresión, como la cámara oscura o la cera, propias del realismo metafísico. Incluso la metáfora del espejo, tan querida de Machado, aparece invertida en su sentido. No está en función imitativa o reflectante del mundo externo, sino expresiva/reflexiva.

Su cristal lo elabora el ensueño y en él desarrolla la conciencia su ley de refracción. Lo que entra en su espacio mágico se transforma en imagen; en imagen del yo. Espejo/Narciso que en todo encuentra la réplica de sí mismo. Lejos de mantener la contraposición entre el espejo y la lámpara, metáforas que definen, la

---

[3] Idem, pp. 48-53.

diferencia entre la epistemología clásica realista y la idealista moderna[4], Machado transforma el mismo espejo en lámpara o la lámpara interior en espejo reflectante. El espejo de fondo de tantos poemas machadianos no es más que el mismo fondo del alma, que recoge y recrea, a la vez, la escena según su proyección subjetiva.

Es cierto que el Romanticismo perseguía un milagro de transparencia, que haría del yo el lugar de la presencia pura. La soledad o la retracción del mundo ordinario era como el pulimento del alma; la condición de su vuelta interior a la raíz del ser, la *natura naturans,* que sólo se dejaba revelar en la lumbre de la imaginación creadora[5]. Desde este fondo, podía reconstituir el universo en su figura originaria. El lema de Keatz, «belleza es verdad» («Beauty is truth») expresaba el ideal trascendental de la revelación del ser en la visión poética. Ciertamente el yo romántico pretendía ser un yo fundamental. Todavía Machado era consciente de este propósito. En un poema dedicado precisamente a Miguel de Unamuno, quien había estimulado su voluntad de conciencia, Machado expresa la misma pretensión:

> «Pero, en tu alma de verdad poeta,
> sean puro cristal risas y lágrimas» (OPP, 32)

Pero este yo fundamental debía ser, por tanto, el yo universal, que dispone de la palabra del origen. Más allá del simbolismo, o mejor a su través, la lírica machadiana perseguía también los universales del sentimiento. Pero es justamente esta tarea la que entra en crisis tras la desintegración subjetivista del yo romántico. Machado era bien consciente de ello. En un apunte retrospectivo señala certeramente:

> «En la lírica de los románticos el lenguaje tiene todavía una función universal que cumplir: la expresión de la gran nostalgia de todas las almas. Pero, más tarde, en la época postromántica, tras la ruina del idealismo metafísico, lo que el poeta llama su mundo interior no trasciende de los estrechos límites de su conciencia psicológica» (OPP, 939).

No se hacía ilusiones al respecto. Si algo significa Machado es el intento de ser genuinamente romántico a destiempo y hasta a contracorriente de los efectos deletéreos del subjetivismo de fin de siglo. De ahí la perplejidad radical de su regreso a la interioridad. Este es el clima que deja traslucir su soliloquio. En el diálogo con el alba de primavera, símbolo del renacimiento, confiesa el poeta la impureza de un cristal, que no le permite alcanzar la memoria del origen:

> «Respondí a la mañana:
> Sólo tienen cristal los sueños míos.
> Yo no conozco el hada de mis sueños;
> no sé si está mi corazón florido» (XXXIV)

---

[4] Idem, p. 57.

[5] Idem, p. 131. Véase también C. M. Bowra, *The romantic Imagination*, Oxford University Press, 1969, pp. 1-24.

Se está poniendo en cuestión el principio de la autenticidad y hasta la posibilidad misma de un yo originario. Y es que como reconoce en otro momento, la opacidad temporal del propio ensueño es ineliminable:

«Nosotros exprimimos
la penumbra de un sueño en nuestro vaso» (XXVIII).

Habrá, pues, que esperar a la otra mañana pura, para saber qué encierra, al quebrarse, el vaso cristalino.

Pero el diálogo con la muerte queda igualmente incierto. El destino del yo es tan opaco como su origen. La muerte vuelve a amplificar el enigma:

«¿Eres la sed o el agua en mi camino?
Díme, virgen esquiva y compañera» (XXIX).

Al poeta no le queda otro recurso que consultar a su corazón en la soledad de la hora nocturna, de la que solía hacer el romántico un oráculo del inconsciente. Con acierto ha visto J. M. Valverde en el poema XXXVII de *Soledades,* la prueba de una crisis temprana de la sinceridad romántica en la lírica de Machado[6]. La sinceridad había sido en el Romanticismo un criterio de verdad. En una transposición del plano ético/religioso al ontológico, como indica Abrams, la sinceridad se convierte en sinónimo de verdad existencial y, por lo tanto, en garante de toda verdad[7]. ¿Y dónde cabe mayor sinceridad, y mayor prueba de realidad, que en la experiencia del sufrimiento? Esta era para el romántico la puerta de acceso al verdadero mundo sustancial. Pero ni siquiera en el dolor encuentra la noche un testimonio fidedigno:

«Pero en las hondas bóvedas del alma
no sé si el llanto es una voz o un eco» (XXXVII).

El fanal del alma se ha vuelto opaco, como si se hubiese enturbiado la luz que fulge en el corazón. En el «borroso laberinto de espejos» ha naufragado la aventura romántica del «yo fundamental» y con ello también el empeño por alcanzar la conciencia integral en la palabra solitaria del alma. En este sentido, puede afirmarse que la exploración poética del yo, desde el punto de vista de lo originario, se salda con un rotundo escepticismo:

«Incomprensibles, mudas
nada sabemos de las almas nuestras.
Las más hondas palabras
del sabio nos enseñan
lo que el silbar del viento cuando sopla
o el sonar de las aguas cuando ruedan» (LXXXVII).

---

[6] José María Valverde, *Antonio Machado*, México, Siglo XXI, 1975, p. 45.
[7] M. H. Abrams, *op. cit.*, pp. 318-9.

2. Hacia el «tú esencial»

En «*Campos de Castilla*» emprende Machado, como es opinión común, una nueva dirección de marcha, bien explícita, por lo demás, en su pretensión de escapar al «doble espejismo»: el externo o desvanecimiento del mundo como mero reflejo del yo, y el interno o desvanecimiento del yo en su interior laberinto. Frente a lo uno y lo otro, su alternativa será sencillamente «vivir, soñar nuestro sueño» (OPP, 52), esto es, comprometerse en destino y palabra con las cosas y los hombres en una historia común. Su lírica adquiere ahora cierta plasticidad épica —la épica humana de *Campos de Castilla,* como la ha llamado Oreste Macrí con acierto—, en estos «nuevos poemas de lo eterno humano, historias animadas», como los define el poeta, que aspiran a vivir «por sí mismas» (OPP, 52). Las galerías del alma se pueblan de nuevas figuras: el pastor, el labrador, el criminal, el loco, existencias humildes de hombres intrahistóricos, siempre con luz de fondo al campo abierto de Castilla. Parece como si el poeta hubiera encontrado, al fin, el camino hacia la objetividad.

Y, en efecto, la nueva obra se abre con un «Autorretrato», en el que se trasluce la tensión íntima de un soliloquio, que quiere trascenderse en diálogo efectivo:

> «Converso con el hombre que siempre va conmigo
> —quien habla a solas espera hablar a Dios un día—;
> mi soliloquio es plática con este buen amigo
> que me enseñó el secreto de la filantropía» (XCVII).

La paráfrasis «quien habla a solas espera hablar a Dios un día», aunque es una intuición peculiar del romanticismo, bien pudo habérsela inspirado al poeta el maestro Miguel de Unamuno, quien había hecho la apología de la soledad, como el espacio para el diálogo con Dios, que abre a la verdadera comunicación humana:

> «Sólo en la soledad, rota por ella la espesa costra que aísla a los unos de los otros y de Dios a todos, no tenemos secretos para Dios; sólo en la soledad alzamos nuestro corazón al Corazón del Universo; sólo en la soledad brota en nuestra alma el himno redentor de la confesión recíproca.»[8]

Pero, ¿tiene acaso el hombre el «secreto» de Dios? El poeta insiste en que, entre las voces, sólo debe escuchar una. Esta debe de ser la del «buen amigo», tal vez la misma «voz querida», que en la rima LXIV de *Soledades* le invitaba a ver el alma. Un proverbio posterior viene a aclarar que esta voz única es divina:

> «No desdeñéis la palabra;
> el mundo es ruidoso y mudo,
> poetas, sólo Dios habla» (CLXI, 44).

---

[8] Miguel de Unamuno, *Ensayos*, Madrid, Aguilar, 1966, I, p. 694.

Pero el recurso romántico a este Dios oráculo, se le ha vuelto también inaccesible. La confesión machadiana no puede ser más sincera:

«Ayer soñé que veía
a Dios y que a Dios hablaba;
y soñé que Dios me oía...
Después soñé que soñaba» (CXXXVI, 21).

¿A quién puede aludir, pues este «buen amigo», con quien conversa el poeta? ¿Quién es este «hombre», que le acompaña? ¿El fondo genérico de lo humano en el yo? ¿Acaso el mejor yo de uno mismo, que nos llama, según Heidegger, al poder-ser más propio de la existencia?[9] ¿O tal vez al «otro» inmanente en el yo, y que por lo mismo nos puede enseñar el secreto de la filantropía? El poema nada nos aclara al respecto, y nos deja más bien una lacerante pregunta: ¿Quien habla a Dios habla al hombre, o, a la inversa, sólo puede hablar verdaderamente a Dios quien ha aprendido a hablar con verdad al hombre? ¿O acaso en el fondo no sea discernible lo uno de lo otro? Dejemos, por el momento, abiertos, al modo machadiano, estos interrogantes.

Pero, con la muerte de Leonor, se comienza a ver claro en la dirección del «tú esencial». Nunca como ahora había sentido la necesidad de una palabra compartida ni el apremio hacia un diálogo, ¡ay!, ya imposible, que sólo es gesto e intención:

«No ves, Leonor, los álamos del río
con sus ramajes yertos?
Mira el Moncayo azul y blanco; dáme
tu mano y paseemos» (CXXI).

El otro tiene nombre y rostro, historia y figura, aun cuando falte su presencia. Se ha vuelto ahora radicalmente inmanente, sin perder por ello su alteridad radical.

La pérdida de su compañía, su voz y mano amigas, le dejaron sumido en una soledad, que ahora se denuncia en su radical miseria. No la soledad/vocación, en la que tenía el romántico su gloria y su imperio, sino la soledad/pasión:

«Soledad/sequedad./Tan pobre me estoy quedando/
que ya ni siquiera estoy/conmigo, ni sé si voy/
conmigo a solas viajando» (CXXVII).

Esta era la soledad efectiva, la soledad por la pérdida de un tú irrecuperable. Las galerías del alma estaban ahora más desiertas que nunca. Su interioridad se había abierto como la de un corazón herido.

De otro lado, y ya en el plano teórico, los apuntes de *Los Complementarios* muestran hasta qué punto Machado estaba poniendo en solfa el presupuesto del yo

[9] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1941, pr. 34, p. 163.

fundamental, que se le vuelve sospechoso de complicidad con el irracionalismo. En los años de Baeza menudean las reflexiones de fuerte tono crítico sobre la filosofía de Bergson, a cuya intuición inculpa de rendir «culto a las potencias tenebrosas y místicas del siglo XIX. De ella se pretende extraer —agrega con una punta de ironía— la luz que alumbra lo esencial» (C., 54-5). Esta sospecha se mantendrá inalterable, pues en el borrador del discurso para la Academia, vuelve críticamente sobre «la conciencia vital, que el filósofo pretende derivar del instinto» (OPP, 913).

El yo profundo bergsoniano, al que en el *Poema de un Día* había dedicado un elogio displicente —(«No está mal/este yo fundamental», CXXVIII)—, cede su prerrogativa al otro Yo teórico de la crítica kantiana, «el que nunca es cosa sino vidente de la cosa» (C., 156), es decir, in-objetivable. Fácilmente se advierte el interés ético de la reflexión machadiana. Lo que está en juego es la idea de libertad:

> «La intuición bergsoniana, derivada del instinto, no será nunca un instrumento de libertad, por ella seríamos esclavos de la ciega corriente vital. Sólo la inteligencia teórica es un principio de libertad (de libertad y de dominio)» (C., 56).

El apunte machadiano concluye con un «Sin embargo...» (C., 57). Tal como comenta con tino J. M. Valverde, «es el aviso de que esta actitud antibergsoniana no constituye tampoco ninguna optimista fe dogmática en el futuro valor de ese intelectualismo esencialista, sino una liquidación de la "fe negativa" del siglo XIX»[10]. Y en efecto, aunque Machado acierta al sospechar que «aparecerá, si es que ya no anda por el mundo», una «ideología antibergsoniana» (C., 57)[11], conoció muy tardíamente, como confiesa Mairena, el renacimiento de la intuición eidética del movimiento fenomenológico (J. M., XXX, OPP, 490). La prerrogativa de la inteligencia teórica no está en un presunto conocimiento eidético, sino, al modo kantiano, en la capacidad de tomar distancia sobre lo inmediato, para poder constituirlo objetivamente. El énfasis recae, por lo tanto, sobre una nueva experiencia de la libertad, del yo práctico, purgada de todo irracionalismo.

¿No le conduce este planteamiento a una posición escéptica? Sin duda. Y así lo reconoce Machado:

> «A mi juicio, el gran pecado de la filosofía moderna consiste en que nadie se atreve a ser escéptico» (C., 55).

Pero, como advierte finamente Valverde, «ese escepticismo, cada vez más hondo, es justamente lo que permite preparar las condiciones previas a una auténtica creencia, no basada en ideas, sino en el simple reconocimiento de que existe el prójimo, el otro»[12]. La alternativa al escepticismo metafísico, habría que

---

[10] J. M. Valverde, *op. cit.*, pp. 121-2.

[11] «Idea bergsoniana» transcribe (?) Domingo Yndurain en su edición, con un notorio contrasentido y en contra de toda evidencia documental (cfr. 30R en la edición facsímil).

[12] J. M. Valverde, *op. cit.*, p. 123.

buscarla de nuevo, al modo kantiano, en el orden práctico, en la nueva creencia cordial en la existencia en si del tú, de inspiración cristiana, tal como atestigua la carta a Unamuno (OPP, 1.024-5), y cuya expresión más concisa es, sin duda, la de los *Proverbios y Cantares:*

«No es el yo fundamental
eso que busca el poeta
sino el tú esencial» (CLXI, 36).

Esta es la exigencia que subyace, según creo, a la hipótesis metafísica de la heterogeneidad del ser, «el ser vario (no uno) cualitativamente distinto» (C., 43). Y, por tanto, el reconocimiento de la alteridad, la existencia en sí del otro:

> «Sólo existen, realmente, conciencias individuales, conciencias varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí» (C., 121).

Pero estas mónadas no son herméticas, sino abiertas eróticamente las unas a las otras, por la pasión de la alteridad.

Paralelamente, Machado se orienta hacia una teoría comunitarista del sentimiento:

> «El sentimiento —declara rotundamente— no es una creación del sujeto individual, una elaboración cordial del yo con los materiales del mundo externo. Hay siempre en él una colaboración del tú, es decir, de los otros sujetos» (C., 171).

Y, como el sentimiento, la palabra, que no nace de lo privado e íntimo, sino que adviene o sobreviene desde la esfera previa de lo común (C., 172). Y en la misma medida se aleja del planteamiento bergsoniano, que había visto siempre en las exigencias de la vida social, y en particular del lenguaje, el peligro de una refracción del yo fundamental en un yo de superficie[13].

A esta apertura del yo, como una herida de pasión, la llama Machado certeramente, amor, «la sed metafísica de lo esencialmente otro» (OPP, 323). Aquí está el punto de partida de la nueva metafísica martiniana, encerrada, como en su almendra poética, en la abismática soleá:

«Gracias, Petenera mía:
en tus ojos me he perdido;
era lo que yo quería» (OPP, 324).

---

[13] Henry Bergson, *Essai sur les données inmediates de la conscience* en *Oeuvres*, París, Ed. DuCentenaire, PUF, 1970, p. 85.

Perderse en los ojos de la Petenera es tanto como hacer añicos el espejo interior del yo. Reconocer que frente a él hay otro espejo, en el que puede abismarse.

> «Se diría —comenta Machado en *Reflexiones sobre la Lírica*— que Narciso ha perdido su espejo, con más exactitud, que el espejo de Narciso ha perdido su azogue, quiero decir, la fe en la impenetrable opacidad de lo otro, merced a la cual —y sólo por ella—, sería el mundo un puro fenómeno de reflexión» (OPP, 916).

El azogue no era más que el efecto de la interioridad, o si se prefiere, de la soledad del alma romántica, que, como recuerda Machado más tarde, «fue causa de su desesperanza y motivo de su orgullo» (OPP, 949). Pero es esta soledad la que entra ahora definitivamente en crisis. En un aforismo destruye Machado el privilegio de la soledad en el orden del conocimiento:

> «En mi soledad/he visto cosas muy claras/
> que no son verdad» (CLXI, 17).

En otros, nos pone en guardia contra el narcisismo (CLXI, 3) o nos advierte del contrasentido de un corazón solitario:

> «Poned atención:
> un corazón solitario
> no es un corazón» (CLXI, 66).

No. El verdadero corazón está abierto en una tensión erótica de trascendimiento, en su «impulso hacia *lo otro* inasequible» (OPP, 329). El tú es lo único que escapa a la apariencia del reflejo. Su mirada es «una representación inquietante», reconocerá más tarde Mairena (J. M., XXVII, OPP, 479). Es la de un yo, frente al mío, en su irreductible singularidad. Así se afirma en el primero de los *Proverbios y Cantares:*

> «El ojo que ves no es
> ojo porque tú lo veas,
> es ojo porque te ve» (CLXI, 1).

En la mirada de la Petenera naufraga la fe del solipsismo. En ella se abre ahora el único misterio, que no es el «yo», sino el «tú»:

> «Los ojos porque suspiras,
> sábelo bien,
> los ojos en que te miras
> son ojos porque te ven» (CLXI, 40).

La tensión erótica es la que ha hecho saltar la magia del espejo, como señala un comentario a las rimas eróticas de Abel Martín:

«Quiere decir que el amante renunciaría a cuanto es espejo en el amor, porque comenzaría a amar en la amada lo que, por esencia, no podrá nunca reflejar su propia imagen» (OPP, 324).

El «fantasma mala sombra», sobre el que tan finamente ironiza Mairena, deja paso al «tú esencial», así llamado porque trasciende toda apariencia u objetivación por medio de la imagen. Esencial en su alteridad y trascendencia incondicionadas:

«Enseña el Cristo: a tu prójimo
amarás como a ti mismo,
mas nunca olvides que es otro.
Dijo otra verdad:
busca al tú que nunca es tuyo,
ni puede serlo jamás» (CLXI, 42 y 43).

El «tú esencial» queda así caracterizado, desde el amante, por una triple exigencia: es el tú que se *necesita,* el que se *busca* y el que *nuca* se *alcanza.* Salta a la vista la asombrosa similitud entre este «tú» y el otro divino de la «Profesión de fe» (CXXXVII, 6). Y es que, con el tema de lo esencialmente otro, ha abierto Machado una experiencia poético/metafísica de alcance religioso, una nueva fe o creencia, que oponer a la racionalista del solipsismo. Nunca ha estado Machado más cerca del diálogo con Dios que tras la muerte de Leonor, cuando echa en falta en su soledad su «tú esencial», su verdadera compañía, que le ha sido arrebatada. Porque diálogo, o semilla de él, al menos, es la imprecación religiosa, entre queja resignada y grito de rebeldía:

«Señor, ya me quitaste lo que yo más quería.
Oye, otra vez, Dios mío, mi corazón clamar.
Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía.
Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar» (CXIX).

¿Aprendemos a hablar a Dios desde la pérdida del tú, del hombre concreto?... ¿no será, pues, hablando con el hombre, esforzándose en un diálogo inacabable, como se prepara el hombre para hablar con El?...

3. El diálogo de la complementariedad

Con la fe cordial ha puesto Machado la base de una efectiva relación dialógica. No es casual que el segundo de los *Proverbios y Cantares,* tras el reconocimiento de la trascendencia del tú, se centre sobre el diálogo:

«Para dialogar:
preguntad, primero;
después... escuchad» (CLXI, 2).

El tema de la «mirada», ligado a la metáfora del espejo, deja paso al de la «llamada», como más consonante con la relación intersubjetiva. Y, como fundamento de la nueva actitud, la convicción de que la verdad no se da en la soledad de la autoconciencia, sino en la comunicación:

«¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.
La tuya, guárdatela» (CLXI, 85).

Sin embargo —preciso es reconocerlo—, la metafísica trágica del apócrifo Abel Martín no supo estar a la altura de la intuición en la soleá a la Petenera o, tal vez, se quedó deliberadamente a su zaga, en el intento de buscar una tradición pensante, en la que poder inscribir su propio principio de la alteridad. Podría alegarse a este respecto, que la «heterogeneidad del ser» fue para él, como hombre que era del ochocientos, más una hipótesis metafísica que verdadera fe cordial. Tal vez que por jugar a la metafísica Machado no acabó por tomarse en serio las exigencias de la nueva posición. Me inclino a pensar más bien que Martín estaba casi exclusivamente interesado en hallar una comprensión de la práctica poética, es decir, del pensamiento cualitativo, concreto y mitopoyético, como revés del pensamiento lógico, y en este sentido no reparó lo suficiente en el nuevo horizonte.

El caso es que Martín hace de la imposibilidad de alcanzar el «tú» una lectura meramente negativa. Se queda confinado en el mundo de la imagen, que nace del fracaso del amor, y se complace, como buen onanista, en el objeto erótico, que, como todo objeto, es producto de una proyección subjetiva (OPP, 326). Se enreda, en fin, al modo del XIX, en un monismo idealista, de modo que, a la postre, el krausismo especulativo se impone a la inspiración cordial. Hay, sin duda, una contradicción, como apunta Donald Shaw, entre «la diversidad del ser y la existencia de una única mónada» [14], pues, en última instancia reduce la multiplicidad de las conciencias a no ser más que destellos y reverberaciones en el caleidoscopio del «gran ojo que todo lo ve al verse a sí mismo» (OPP, 316).

Pero cabe una lectura positiva, que vea en el fracaso del amor la condición de su perpetuo renacimiento, en un trance continuo de salida de sí. Esta posición era más coherente con la exigencia de la fe cordial. Si el segundo apócrifo, Juan de Mairena, no la llevó íntegramente a cabo, no fue, a mi juicio, porque «mantuviera su fe ochocentista» (OPP, 437), como supone Machado (pues en otros pasajes le atribuye la creencia en la existencia en sí del otro), sino, porque en la economía de los apócrifos, la tarea de Juan de Mairena, discípulo, al fin y al cabo, de Abel Martín, era la de perseguir, como buen sofista, al pensamiento lógico en su propia madriguera, y abrir así una nueva experiencia del pensar [15]. Pero el camino que emprende Mairena le conduce a la existencia dialógica.

---

[14] Donald Shaw, *La Generación del 98*, Madrid, Cátedra, 1985, p. 202.

[15] Véase mi artículo «El socratismo andaluz de Juan de Mairena y la experiencia del pensar», en *Insula* (1989), números 506-507, Madrid, pp. 19-21.

Podría añadirse —lo que, por lo demás, es cierto—, que a Machado/Mairena le faltaba una base intelectualista para el ejercicio dialógico del pensamiento. No creo, sin embargo, que sea ésta la razón fundamental. Su diálogo no pretendía ser un acuerdo de razones, sino un afronte de creencias. Como se sabe, Machado estaba convencido de la necesidad de completar la *Crítica* kantiana con una crítica de la creencia, pues «por debajo de lo que se piensa, está lo que se cree» (J. M., XXXIII, OPP, 500), como verdadero motor de la conducta, aparte de que «las creencias son más fecundas en razones que las razones en creencias» (CSD, OPP, 613). De la clase de Sofística a la de Metafísica «sólo podían pasar en formas de creencias últimas o de hipótesis inevitables, los conceptos que resistan a todas las baterías de una lógica implacable» (J. M., XXXVII, OPP, 520). Lo que hace suponer que lo propio de la clase de Metafísica era el ejercicio dialógico entre aquellas creencias últimas, irreductibles, en las que se encuentra el hombre. Pues las creencias, antes que en sistema, se dan en bipolaridades —«tan creencia es el sí como el no» recuerda Mairena—, aunque esta oposición, lejos de ser agónica, al modo de Unamuno, constituye más bien un juego de complementariedad, en el que cada creencia se afirma contra y, a la vez, reclama a su contraria y se deja invadir por ella. Ejemplos de esta profunda bipolaridad de las creencias estarían en la exigencia conjunta de la fe en el sentido y en el sin-sentido, que sostienen la vocación de la palabra[16]; o en otro orden de consideración, entre la identidad y la diferencia, sin las cuales no podría funcionar la razón. De ahí que el diálogo en que se interesa Machado, no lo sea tanto de razones, al modo socrático/platónico, como de creencias contrarias/complementarias, en su recíproca co-pertenencia. A la dialéctica lírica, como modo de aspiración a conciencia integral, sucede la nueva dialéctica existencial entre «conciencias varias y únicas, integrales e inconmensurables entre sí» (C., 121).

Pero esta comunicación en y por la alteridad del ser no pretende producir la identidad, sino explorar la diferencia. Quiero decir, que no busca el acuerdo objetivo, sino el juego de la complementariedad. Un apunte sugestivo en esta dirección podría verse en la dialéctica lírica de los sexos. En lo «eterno femenino» había encontrado Machado un testimonio único de la heterogeneidad del ser. Su apócrifo Abel Martín, «hombre erótico y mujeriego», según lo pinta su autor, se turba ante la presencia inquietante de la mujer, a la que dedica «un culto apasionado». Fruto de esta experiencia erótica son algunas de sus rimas:

«La mujer
es el anverso del ser» (OPP, 317).

o bien aquella otra, en la que se insinúa un diálogo existencial de complementariedad, en el que florece la vida y el conocimiento:

«Sin la mujer
no hay engendrar ni saber» (OPP, 318).

[16] Idem, p. 20.

Este modo, tan lírico, de entender la dialéctica intersubjetiva de los sexos es tan sólo una sugerencia. A la hora de aducir un modelo en apoyo de su intuición, Mairena se remite al diálogo cervantino:

> «Y aquí nos aparece el diálogo entre dos mónadas autosuficientes y, no obstante, afanosas de complementariedad, en cierto sentido, creadoras y tan afirmadoras de su propio ser como inclinadas a una inasequible alteridad» (CSD, XI, OPP, 628).

No se trata, empero, como en el de Shakespeare, de un «diálogo entre solitarios» (OPP, 628), en el que se superponen los monólogos o soliloquios sin interferirse. Don Quijote y Sancho conversan y se comunican, pese a la locura del caballero y al craso sentido común del escudero, como prueba una historia de fidelidades en común. Cada uno requiere y necesita del otro, no para afirmarse polémicamente frente a él, sino para apoyarse contra él, y despertar así, a lo largo de la plática, el otro yo de uno mismo. Idealismo y realismo, como creencias opuestas, no militan aquí con su panoplia de argumentos —aunque tampoco los excluyen—, sino como actitudes existenciales, que se pervierten en su aislamiento y se ahondan y fecundan en su comunicación. Incluso en su desacuerdo, Don Quijote y Sancho no dejan de comunicarse, es decir, de pro-vocarse en sus respectivas creencias y de con-vocarse en una interminable conversación. Cada uno se vuelve al otro, que le de-vuelve su otro, sin dejar de ser él. Pero cada uno, repuesto en su otro por el otro, ya se sabe diferente en sí mismo.

> «Pero aquí —precisa Machado— ya no se persiguen razones a través de la selva psíquica, ya no interesa tanto la homogeneidad de la lógica como la heterogeneidad de las conciencias. Entendámonos: la razón no huelga: es como cañamazo sobre el cual bordan con hilos desiguales el caballero y el criado» (CDS, XI, OPP, 628).

La metáfora de «bordar con hilos desiguales» es el modo de ganar el «logos variopinto», cualitativo o heterogéneo de Abel Martín para una praxis dialógica. Podría añadirse que el diálogo machadiano se sitúa entre la dialéctica cordial del Cristo y la socrático/platónica. Si con la primera tiene en común su aliento ético, con la segunda le une su aspiración a conciencia. Situado en la esfera del «alma», que no es ni cuerpo animado ni espíritu, explora un ámbito de experiencia pre-lógico o pre-reflexivo, en el que la razón hunde sus raíces. Si ésta es, pues, «hija del diálogo», como recuerda Mairena (J. M., VI, OPP, 403), más que madre suya, exige como su condición de posibilidad el previo estar abierto al otro y dejarse invadir por su diferencia, es decir, el reconocimiento de la heterogeneidad del ser, y la práctica afectiva e imaginativa de su exploración lúdica. El diálogo de la complementariedad proyecta así la ética de la dialéctica cordial en el orden del sentimiento y la imaginación, y abona, a la vez, la otra dialéctica socrático/platónica, al explicitar las creencias sustentadoras de sus razones. En definitiva, la participación en la verdad

acontece en este juego de la complementariedad en la misma trama de nuestras actitudes y perspectivas y el engarce de nuestras razones. Las creencias, cuando son genuinas e inevitables, no renuncian, en contacto con otras creencias, a dar razón de sí mismas, pero lejos de imponerse a las razones de la parte contraria, descubren en el diálogo su condición de *parte,* tan sólo parte, en el acontecer único de la verdad. Y es que, como defiende Merleau-Ponty, «el punto más alto de verdad sigue pues siendo tan sólo perspectiva y podemos comprobar, junto a la verdad por adecuación que sería la del algoritmo —si es que alguna vez el algoritmo puede llegar a desprenderse de la vida pensante que lo sostiene—, una verdad por transparencia, implicación y recuperación, una verdad en la que participamos, no porque estemos pensando *la misma cosa,* sino porque a cada uno, a nuestro modo, nos concierne y nos alcanza a todos»[17]. Así dialogaban Sancho y Don Quijote. No lograban, ni se lo proponían, estar de acuerdo, pero podían convivir, esto es, compartir un mundo, que estaban haciendo en común a través del juego de sus diferencias. No aspiraban a una identidad totalizadora de sus razones, sino al reconocimiento de su complementariedad. Al término del diálogo, no son *los mismos,* pero no se han vuelto lo *igual.*

Diálogo, pues, policéntrico, imantado por distintos campos gravitatorios, como una constelación de fuerzas, y esencialmente abierto, porque cada parte reclama a la otra, no para ser mediada por ella, sino para sentirse recíprocamente implicada en el acrecentamiento de la verdad común. En él la palabra está en trance emergente, constituyente, como una fuerza que aúna en el mismo juego de sus tensiones. Sólo en cuanto habla, alcanza la palabra, como quería Machado, la integridad de su sentido (OPP, 893). Porque hablar es destinarse a lo otro y al otro, y apalabrarse con él, comprometiéndose en un destino en común.

> «Con palabras hablamos a nuestro vecino, y cada cual se habla a sí mismo, y al Dios que a todos nos oye, y al propio Satanás que nos salga al paso» (J. M., XXI, OPP, 455).

Se diría que la aspiración a conciencia integral, que en otro tiempo se confiaba a la poesía, se transfiere ahora al habla como ejercicio viviente de comunicación. Palabra, por tanto, empeñada a y con un tú concreto, engarzada con él como el anillo, siempre abierto, de una alianza. El camino de pensamiento conducía así a Machado, al término de su aventura, a su convicción humanista fundamental:

> «Quien no habla a un hombre, no habla al hombre;
> quien no habla al hombre, no habla a nadie.»

A partir de ella se invierte el sentido del soliloquio del *Autorretrato.* La conversación interior con el hombre que va conmigo exige el diálogo efectivo con el tú concreto, y sólo a través de él se prepara el hombre para hablar a Dios un día.

---

[17] M. Merleau-Ponty, *La Prosa del Mundo*, Madrid, Taurus, 1971, p. 193.

Porque el Dios interior, desde esta metafísica de la alteridad, no es más que el *tú de todos,* principio inspirador de una comunicación viviente:

> «Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se 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» (J. M., XXXIII, OPP, 503).

Las consecuencias prácticas de este diálogo existencial son incalculables. De un lado, la fe cordial entraña un ethos altruista, de compasión y colaboración, diametralmente opuesto al egolátrico de la fe metafísica en el *solus ipse* (J. M., XXXVIII, OPP, 527). Si la razón identificadora genera un espíritu de poder/dominio, tanto en relación al orden natural como a la vida social, el cultivo de la diferencia posibilita, por el contrario, el descentramiento del yo y el ansia de trascendimiento, donde encuentra Machado el sentido genuino de la Etica. No sólo la razón es hija del diálogo, sino también la humanidad, porque sólo en tanto que somos un diálogo está completa —completándose mejor—, la figura total del hombre.

De otro lado, en la dimensión política, suponía una fecunda autentificación del ideal democrático, haciéndolo compatible con el espíritu de la «*arete*», exigencia y excelencia. No se trata, por tanto, de producir consensos, y mucho menos transacciones, que es una técnica de mercader, sino de mantener abierta la inteligencia de lo común, en el juego de las diferencias individuales. «Por muchas vueltas que le doy —decía Mairena— no hallo manera de sumar individuos» (J. M., I, OPP, 384). Ya se conoce la repugnancia que sentía Machado al concepto de «masa» —una creación de la burguesía—, y es de suponer que el término no le resultaría menos antipático en el contexto de cultura de masas o democracia de masas. La razón de este desapego a lo cuantitativo sociológico era la misma que tenía a lo cuantitativo lógico, como un vaciamiento del verdadero pensar. Su actitud no podía ser más explícita:

> «Sólo he de anticiparos que yo no creo en la posibilidad de una suma de valores cualitativos, porque ella implica una previa homogeneización, que supone, a su vez, una descualificación de estos mismos valores» (J. M., XXXVI, OPP, 516).

Lo cual, sin embargo, no implica un espíritu elitista, por aquello de que «nadie es más que nadie» —expresión del humanismo machadiano y de su fe democrática popular—; y, sobre todo, porque la excelencia o exigencia, que en el fondo es lo mismo, no es patrimonio de nadie. Pero cada uno tiene también su propio rostro, y no el rostro de nadie. Todas las voces son, pues, necesarias para cantar a coro, pero han de estar bien timbradas para no confundirse.

Por ambos motivos, el ético y el político, el diálogo de la complementariedad