



1

EL conocimiento en Antonio Machado: una superación de Kant y Bergson

Por Marcelino VALIÑO VIDAL (*)

En este trabajo, nuestro intento es el de realizar una ordenación de algunos textos, aunque hay otros muchos en el poeta sevillano que pudieran traerse al respecto, que creo nos ofrecen un cuerpo sistemático de la concepción que Antonio Machado tiene del conocimiento humano. Quisiera advertir de antemano que, no obstante, el hecho de traer aquí principalmente textos en prosa, las ideas que se van a sistematizar tienen, por supuesto, un reflejo muy importante en toda su obra poética, razón por la que su valor no es tan sólo intrínseco, dependiente de lo que en tales ideas se nos diga, sino también extrínseco, dado su valor con relación a una interpretación más exacta del pensamiento poético de quien es hoy considerado como uno de los más grandes poetas de la literatura española de todos los tiempos.

Hay una afirmación que encontramos no pocas veces en los escritos machadianos, la afirmación de que el conocimiento es el resultado del fracaso del amor:

«En la metafísica intrasubjetiva de Abel Martín... es el conocimiento el premio del amor. Pero el amor, como tal, no encuentra objeto; dicho líricamente: la amada es imposible» (1).

Certeramente destaca Cerezo Galán esta explicación del conocimiento como fruto de la ausencia de la amada: «Sorprende, por su originalidad y su fuerza, una interpretación tan finamente poética, tan existencial y poco intelectualizada, del acto reflexivo» (2). Sin embargo, hay que señalar que no es esta la última palabra de Machado, ya que su concepción del conocimiento se pudiera considerar como dialéctica, por cuanto el conocimiento, por lo menos algún tipo de conocimiento —será el que don Antonio considere como resultado de lo que él llama actividad heterogeneizadora—, nos llevará al amor de otros yos reales, distintos del nuestro propio, lo que constituye un intento de superación del inmanentismo y del solipsismo presentes en casi toda la filosofía moderna, a partir de Descartes. En efecto, habla el poeta sevillano de ciertas formas de objetividad que parecen darnos el conocimiento de algo real, pero que en realidad son apariencias de objetividad, y así lo son todas nuestras representaciones, así como también las de otros vivientes, e incluso llega a considerar igualmente la ciencia, que intenta darnos el mundo en su objetividad, como una apariencia de objetividad. Pero entre estas formas de objetividad aparienciales, la última parece superar este carácter de aparencialidad que caracteriza a las otras:

«Mas existe —según Abel Martín— una quinta forma de la objetividad, mejor diremos una quinta pretensión a lo objetivo, que se da tan en las fronteras del sujeto mismo, que parece referirse a un otro real, objeto, no de conocimiento, sino de amor.

...A partir de este momento, el amor comienza a ser consciente de sí mismo. Va a surgir el objeto erótico —la amada para el amante, o viceversa—, que se opone al amante

así un imán que al atraer repele y que, lejos de confundirse con él, es siempre lo otro, lo inconfundible con el amante, lo impenetrable, no por definición, como la primera persona de la gramática, sino realmente (3).

Como vemos, los dos textos machadianos parecen contradecirse, pero en realidad existe entre ambos una tensión dialéctica que nos va a permitir especificar el pensamiento de don Antonio. En primer lugar, quiero señalar que el que aquí nos hable Machado de formas de objetividad es un modo de señalarnos como su pensamiento gnoseológico está inmerso dentro del pensamiento kantiano. Por supuesto, no es esta la única influencia que recibe de Kant, y así es claramente kantiana su concepción acerca del espacio y del tiempo, que, al igual que en el filósofo de Koenigsberg, son considerados por Machado a priori y como el fundamento del cualquier objetividad posible:

Todas las formas de objetividad, o apariencias de lo objetivo, son, con excepción del arte, productos de desobjetivización, tienden a formas espaciales y temporales puras: figuras, números, conceptos. Su objetividad quiere decir, entre todo, homogeneidad, descualificación de lo esencialmente cualitativo. Por eso, espacio y tiempo, límites del trabajo descualificador de lo sensible, son condiciones sine qua non de ellas, lógicamente previas o, como dice Kant, a priori. Sólo a este precio se consigue en la ciencia la objetividad, la ilusión del objeto, del ser que no es. El impulso hacia lo otro inasequible realiza un trabajo homogeneizador, crea la sombra del ser. Pensar es ahora descualificar, homogeneizar (4).

En el texto, se nos dice claramente que todas las formas de objetividad, aparenciales, se basan en la descualificación de lo cualitativo mediante las formas puras del espacio y del tiempo, que son a priori. También son llamados por A. Machado tales formas pseudorepresentaciones, «medios vacíos de cuerpos o de acontecimientos»:

(1) ANTONIO MACHADO: «Obras completas», según la recopilación de Aurora de Albornoz y Guillermo de la Torre. Ed. Losada, Buenos Aires, 1973, pág. 330. La misma idea en el soneto «Al Gran cero», págs. 335-336.

(2) CEREZO GALÁN: «Palabra en el tiempo» (Poesía y filosofía en Antonio Machado). Ed. Gredos, Madrid, 1975, pág. 286.

(*) Profesor Agregado de Filosofía del I.B. «Barriada del Palo» de Málaga.

(3) ANTONIO MACHADO: Op. cit., págs. 319 y 322-323.

(4) *Ibidem*, pág. 333.

Mediante la pseudorrepresentación espacio-homogéneo podemos inhibirnos de la intuición externa, suprimiendo los objetos corpóreos. Mediante la pseudorrepresentación tiempo-homogéneo reposa nuestra vida psíquica de su devenir, suprimiendo el continuo acontecer (esta supresión ha de entenderse como inhibición) (5).

Esta concepción del espacio y del tiempo como formas de homogeneización va a unirse con afirmaciones de tipo ontológico, y así nos encontramos con una serie de textos machadianos, en los que su autor nos habla del movimiento y del cambio (6), que o bien no han sido debidamente entendidos, o bien han sido considerados como un hábil juego de palabras, cuando la clave de la interpretación de los mismos está, una vez más, en la relación de esos textos con el pensamiento kantiano. En estos textos, Machado viene a afirmar la realidad del cambio y a considerar, por el contrario, como una apariencia el movimiento. La razón de esta afirmación la encontramos en el hecho de que don Antonio considera que mientras el movimiento, por exigir las pseudorrepresentaciones del espacio y del tiempo, cae bajo la lógica o pensamiento homogeneizador, el cambio es objeto de una intuición de tipo metafísico. Sin querernos salir del ámbito gnoseológico, que es el que ahora nos interesa concretar, tenemos que reconocer que Machado coincide con Kant en afirmar la capacidad que tiene el pensamiento humano de construir la objetividad, incluso la objetividad científica, aunque él la considera como algo apariencial, pero va además a afirmar que es posible la intuición de realidades de tipo metafísico. Por otra parte, esta vuelta a la metafísica nos la ha señalado el propio don Antonio en una pequeña poesía:

*Dicen que el ave divina
trocada en pobre gallina
por obra de las tijeras
de aquel sabio profesor
(fue Kant un esquilador
de las aves altaneras;
toda su filosofía
un sport de cetrería),
dicen que quiere saltar
las tapias del corralón
y volar,
otra vez, hacia Platón.
¡Hurra! ¡Sea!
¡Feliz será quién lo vea! (7)*

Con toda claridad se nos dice que la metafísica, esa ave hoy trocada en una pobre gallina, quiere saltar una vez más las limitaciones que le han puesto, y volar nuevamente hacia Platón, a las ideas metafísicas. No obstante, no hay que considerar que esta vuelta a Platón, significa en Machado el abandono de Kant, ya que para Machado «fue Kant el último filósofo de gran estilo» y «para encontrarle su igual es necesario recordar a Platón». Lo que sucede es que en Kant se quiso apoyar el positivismo, quien llegó a invocar al filósofo crítico como una autoridad contra la metafísica. Por ello, superado el positivismo, piensa don Antonio, hay que volver a Kant, pero no al sistemático, sino al Kant creador de un método del pensar sobre el estado actual del conocimiento (8). Así, pues, el quehacer filosófico de la metafísica, recortada en sus deseos de volar alto por la obra metodológica de Kant en la «Crítica de la Razón Pura», es reclamado por Machado en la anterior poesía, pero esta metafísica no es ya una metafísica ingenua, sino una metafísica crítica, una metafísica que tiene en cuenta el método plan-

teado por Kant en su investigación filosófica. Intentar precisar este método es clarificar lo que significa el escepticismo para Machado.

El escepticismo en nuestro autor no es el clásico de carácter dogmático, ya que si Machado reconoce la incapacidad del pensamiento humano para llegar al conocimiento de la verdad, no deduce que la verdad no existe, lo que sería una posición ilógica ya que al menos afirmaría tal verdad, sino tan sólo que el método lógico, lo que él llama pensamiento homogeneizador es incapaz de llevarnos a la verdad (9), a pesar de lo que considera don Antonio que tan sólo un escepticismo total, una duda integral capaz de llevarnos «a dudar del pensamiento propio cuando este lleva a callejones sin salida» es el único medio de indicarnos la «salida de esos callejones» (10). En efecto, Machado considera que sobre cualquier cuestión se puede plantear o su afirmación o su negación, es decir, todo es susceptible de recibir tanto el sí como el no, sin que podamos decidir por medio del pensamiento lógico cuál es la verdad, ya que tanto la tesis como la antítesis están equiponderadas en el fiel de la balanza. Sin embargo, el corazón, «por debajo de la antinomia lógica» (11), toma su partido y elige una creencia, a la que convierte en el postulado de su metafísica. La doctrina que en síntesis hemos expuesto sobre el escepticismo, aunque se encuentra a lo largo de toda la obra machadiana, tiene un magnífico resumen del mismo Machado en el capítulo XIV del Juan de Mairena de la época de la guerra. Señalaré que en esta concepción del escepticismo machadiano hay una superación de las contradicciones que caracterizan la paradoja unamuniana, a la par que con él continuaba consecuentemente a Kant en una cuarta crítica, la de la pura creencia, en cuya dialéctica trascendental se nos descubre el carácter antinómico no sólo de la razón, sino también de la fe, «al revelarnos el gran problema del Sí y del No, como objetos no de conocimiento, sino de creencia» (12).

Podemos sintetizar el pensamiento machadiano sobre la filosofía de Kant, y con él se puede decir que sobre toda la filosofía moderna que en Kant encuentra su síntesis y su desenvolvimiento, señalando que para don Antonio tal pensamiento parte del presupuesto gratuito de la posibilidad de la ciencia físico-matemática, ya que Kant creía en esa ciencia, cuando la verdad es que de ella se puede dudar de igual modo que se puede dudar de Dios (13), error que es considerado por Machado como el más grave de la filosofía occidental, desde Platón al mismo Kant, error que tiene en la época moderna su principal concreción en Descartes, pero de este error está libre el pensamiento machadiano, el único capaz de librarnos del escepticismo:

Fue Cartesio — creo haberlo demostrado más de una vez — un gran matemático que padecía el error propio de su oficio: la creencia en la indubitabilidad de la matemática y en la claridad de sus proposiciones, sin reparar en que si el hombre no pudiera dudar de las matemáticas, es decir, de su propio pensamiento, no hubiera nunca dudado de nada. De tamaño error, el más grave de la filosofía occidental, desde Platón a Kant, está perfectamente limpia mi enseñanza. Yo os enseño una duda sincera, nada metódica, por ende, pues si yo tuviera un método tendría un camino conducente a la verdad y mi duda sería pura simulación. Yo os enseño una duda integral, que no puede excluirse a sí misma, dejar de convertirse en objeto de duda, con lo cual os señalo la única posible salida del lóbrego callejón del escepticismo (14).

(5) *Ibidem*, págs. 797-798.

(6) *Ibidem*, págs. 315-316, 330 y 452-253.

(7) *Ibidem*, págs. 220-221.

(8) *Ibidem*, pág. 802.

(9) *Ibidem*, pág. 520.

(10) *Ibidem*, pág. 596.

(11) *Ibidem*, págs. 788-789.

(12) *Ibidem*, págs. 573-574.

(13) *Ibidem*, pág. 554.

(14) *Ibidem*, págs. 608-609.

Así pues, la aplicación del pensamiento lógico homogeneizador a la realidad, pensamiento que desde Descartes es principalmente matemático, esto es, la identificación entre el ser y el pensar (15), no es capaz de sacarnos del profundo escepticismo en que ha caído el pensamiento filosófico moderno. Pero, lo hemos visto, Antonio Machado afirma la necesidad de un planteamiento metafísico, el único capaz de clarificar los problemas más esenciales del ser humano:

Con fútiles pretextos, hemos abandonado la metafísica, el pensar humano que es el específicamente humano, abierto a la espontaneidad intelectual y a los cuestionarios infantiles, para seguir las líneas torcidas del dandysmo delicuescente o de una madurez embrutecida por la fatiga y el alcohol.

¡Bah! ¿Renunciaríamos a navegar, que es caminar entre las estrellas, porque las estrellas no pueden cogerse con la mano?

¡Oh fe del meditabundo!

¡Oh fe, después del pensar!

Sólo si viene un corazón al mundo

rebosa el vaso humano, se hincha el mar (16).

Ahora bien, se plantea aquí el problema de saber cuál es el instrumento o medio que nos permita llegar a esas entidades metafísicas, ya que todo el pensamiento filosófico metafísico ha afirmado la cognoscibilidad del ser al que se llegaba mediante la lógica de la identidad, lógica homogeneizadora como la llama Machado, pero que para este autor es, según hemos visto, un instrumento inválido. Antes de entrar en el estudio de los medios que Machado nos va a dar para llegar a ese conocimiento metafísico es necesario salir al paso de una posible objeción de irracionalismo, ya que, podría decirse, si Antonio Machado niega la validez de la lógica y de nuestro pensamiento para alcanzar la realidad metafísica, y afirma, en cambio, que tal realidad puede afirmarse, está clara la posición de su irracionalismo. No creo que esto pueda afirmarse, y así vemos como en la poesía que se encuentra en el anterior texto afirma claramente que la fe metafísica que él tiene es una fe que viene después del pensar, una fe que, como ya señalamos arriba, no es ingenua, sino crítica. Además, para que no nos queden dudas al respecto, en la continuación del texto en el que se encuentra la poesía que estamos considerando, escribe la siguiente recomendación:

Aconsejaba Juan de Mairena a sus alumnos la máxima tensión del pensamiento, el uso pleno y aun el abuso de la lógica. Antes de recusar por inservible o insuficiente un instrumento, hay que someterlo a todas las pruebas, agotar todos sus posibles oficios (17).

Nos encontramos, pues, con que no hay un rechazo total de la lógica, sino tan sólo el rechazo de la pretensión de convertirla en el único instrumento válido para la explicación de la realidad. Pero dicho esto, vemos como Machado afirma que la lógica es un instrumento necesario, siendo ella la que nos muestra todos los argumentos en pro y en contra de creencias que se nos muestran contradictorias. Para que sea suficiente necesita el completamiento por medio de otros métodos que Machado nos señala, a saber, el método del pensamiento heterogeneizante y el camino poético del sueño.

En primer lugar, tenemos que señalar que Machado nos habla en varias ocasiones de la existencia de dos clases de lógica distintas, la de la identidad y la temporal o poética, a la par que considera a esta última como la única lógica en la que se puede expresar y sistematizar el pensamiento poético y el metafísico. Nos señala Machado (18) que su pensa-

miento, en toda su manifestación integral, está expresado en su lírica, lo que nos indica como no debemos divorciar el pensamiento expresado por su poemas del que se contiene en sus escritos en prosa. Nos dice también que para la exposición de su doctrina creó, mediante su heterónimo Abel Martín, una lógica nueva, distinta de la clásica lógica intemporal, una lógica que se caracteriza por la falta de coherencia entre las premisas y la conclusión, falta de coherencia que no se le puede imputar a su autor, pues la misma se produce como consecuencia de querer expresar una realidad que es inexpressable por el pensamiento y el lenguaje lógico.



Antonio Machado.

gicos. Si, por ello, se intenta expresar tal realidad, el lenguaje que lo haga mostrará una radical incoherencia entre las premisas y las conclusiones, ya que las primeras tienen que evolucionar en el tiempo que corre desde su enunciación hasta que se llegue a la conclusión. En un nuevo texto (19) volvemos a encontrar esta falta de congruencia de la conclusión o conclusiones respecto a las premisas, como consecuencia del paso del tiempo, pues aquellas, en su ejemplificación, son más bien nietas que hijas de estas últimas, pero además añade una nueva característica al afirmarse que no es sólo el intelecto puro el que discurre en esta lógica temporal, ya que esta función es algo que corresponde al bloque psíquico en su totalidad, es decir, es toda la experiencia vital de la persona, concretada en sus sentimientos, voliciones e intelecciones, la que va a producir esa nueva lógica temporal o poética, la lógica capaz de darnos las intuiciones que nos muestren la realidad metafísica.

El segundo procedimiento de que nos habla Machado es el del camino poético del sueño. Diremos que soñar para Machado, en sus diversas variantes, no tiene el sentido ordinario de la «oniroscopia», aunque este sentido se encuentra también en el poeta sevillano, y así en el poema titulado «Recuerdos de sueño, fiebre y duermevela». El sueño tiene para don Antonio el significado principal de ponernos en relación con una realidad, una realidad soñada que se le da al poeta en ese estado de ensoñación, realidad que puede tener incluso un sentido metafísico, según aparece en el poema LX de la edición de Aurora de Albornoz:

¿Mi corazón se ha dormido?

Colmenares de mis sueños

¿ya no labráis? ¿Está seca

la noria del pensamiento,

los cangilones vacíos,

girando, de sombra llenos?

No, mi corazón no duerme.

Está despierto, despierto.

Ni duerme, ni sueña, mira,

(15) *Ibidem*, págs. 333-334.

(16) *Ibidem*, págs. 638-639.

(17) *Ibidem*, pág. 639.

(18) *Ibidem*, págs. 324-325.

(19) *Ibidem*, pág. 523.

*los claros ojos abiertos,
señas lejanas y escucha
a orillas del gran silencio.*

Se pregunta Machado, en primer lugar, si se ha dormido su corazón y precisamente, el corazón representa para él el núcleo del que procede la lógica heterogeneizante o poética, como una actividad distinta, y opuesta a veces, a la que procede del intelecto, o sea, opuesta a la de la lógica intemporal o de la identidad. Esta relación entre la razón y el corazón, con una clara superioridad por parte de éste, lo afirma don Antonio en una carta dirigida a Unamuno:

*Cofiamos
en que no será verdad
nada de lo que pensamos.*

Creo haber dicho en una copla; pero me refería al pensar que se mueve entre relaciones, entre límites, entre negaciones, al pensar por conceptos vacíos 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 (20).

Ese dormir del corazón es una expresión sinónima a la de que ya no labran los colmenares de sus sueños. Si este fuera el caso, la conclusión sería claramente la de la última interrogación que se contiene en los cuatro últimos versos de la primera estrofa, pues el que el corazón no sueña determinará el que el pensamiento carezca de núcleos significativos sobre los que pueda realizar su actividad lógica característica. No es este, empero, el caso, y en la segunda estrofa nos dice claramente que su corazón no duerme, sino que está despierto. Es verdad que expresamente se dice en esta misma estrofa que tampoco sueña, sino que mira, pero Machado, dominando una vez más el simbolismo de los términos, utiliza aquí el término soñar polisémicamente en dos significaciones distintas. Así, pues, el corazón no duerme, sino que mira, con el mirar ensoñador que caracteriza el sueño en don Antonio, esas señas lejanas que le llegan del gran silencio, del misterio, señas que tienen que proceder de alguna realidad, la cual no puede ser sino metafísica.

Acabamos de ver cómo las intuiciones que se nos dan en el método heterogeneizador y en el sueño nos ponen ante una realidad de tipo metafísica. Nos vamos a preguntar ahora si tales intuiciones pertenecen a la sensibilidad o al conocimiento intelectual, pregunta que para mí tienen una respuesta muy clara, a saber, que tales intuiciones pertenecen, según Machado, al orden intelectual, razón por la que me parece insostenible la interpretación de Cerezo Galán, quien considera que la intuición machadiana de la lógica de la heterogeneidad o cualificadora pertenece al orden sensible, aunque la distinga de una experiencia inmediata o ingenua (21).

Sabemos que en el planteamiento clásico del problema del conocimiento hay un primer nivel, que es el de la representación, aunque probablemente en Machado no podamos hablar de un conocimiento sensible contrapuesto a un conocimiento intelectual, ya que don Antonio parece hablar más bien del conocimiento como una unidad que realiza el individuo con el fin de explicarse las cosas y operar ante ellas. Pero Machado no habla solamente de un modo de conocer, y así nos habla también de conceptos e intuiciones, división que podemos considerar hecha a un segundo nivel de carácter más intelectual. Parece aceptar Machado en esta temática inicialmente el planteamiento que hace Bergson de la problemática existente entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento intelectual, aunque va a haber una diferencia importantísima que le permitirá a don Antonio superar el irracionalismo del filósofo francés, que es, además, explícitamente criticado por el poeta español:

La última filosofía que anda por el mundo se llama intuicionismo. Esto quiere decir que otra vez el pensamiento del hombre pretende intuir lo real, anclar en lo absoluto. Pero el intuicionismo moderno más que una filosofía inicial parece el término, una gran síntesis final del antiintelectualismo del pasado siglo. La inteligencia sólo puede pensar — según Bergson — la materia inerte, como si dijéramos las zurrapas del ser, y lo real, que es la vida (du vecu = l'absolu), sólo alcanzarse con ojos que no son los de la inteligencia, sino los de una conciencia vital, que el filósofo pretende derivar del instinto. En el camino hacia abajo del intelectualismo está Bergson, acaso en el límite. Para refutarlo habrá que volver de algún modo a Platón, a afirmar nuevamente la posición teórica del pensar (22).

Acabamos de ver como para Bergson, lo que Machado escribe de él ahora es comúnmente aceptado, el rico flujo vital puede adquirirse tan sólo por una intuición simpática del sujeto cognoscente, sin que pueda valer para este fin el conocimiento por medio de conceptos, pues por ser estos fijos e inmutables son incapaces de recoger la movilidad de la realidad, la corriente vital que recorre al ser. Pus bien, hemos visto como para Machado todo razonamiento de la lógica poética o temporal tiene que adoptar la forma fluida de la intuición por no ser posible un pensamiento heraclítico dentro de una lógica eleática, afirmando sin ambigüedades que la captación última de la realidad, por supuesto metafísica, no puede ser sino del orden intuitivo, debiéndose tener en cuenta las dificultades inherentes a un pensamiento que intente expresarnos lo intuido, puesto que tal pensamiento no tiene expresión posible en el lenguaje. Esta contraposición entre las dos clases de conocimiento la señala Machado en la siguiente poesía:

*Hay dos modos de conciencia:
una es luz, y otra paciencia.
Una estriba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿Cuál es mejor?
¿Conciencia de visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando a la arena,
muertos, los peces del mar? (23).*

Se nos dice aquí claramente que hay dos modos de conocimiento, dos modos de conciencia, y el que los mismos se an conciencia es algo que nos sirve para poder separarlos del conocimiento que Machado llama representación, ya que a éste se le niega la capacidad que tiene la conciencia de poder seleccionar o discriminar ante los estímulos (24), lo que a mi parecer invalida totalmente la anterior interpretación de Cerezo Galán. Los dos modos de conocer de que nos habla aquí don Antonio son la intuición, la luz que intenta alumbrar un poquito el hondo mar, ver los peces vivos y que no se pueden pescar, y la otra es la de formar conceptos, tarea de gran paciencia como la del pescador que con su caña o con su red tiene que esperar a que el pez caiga en ellas, y que, además, tiene el gran inconveniente de que los peces quedan sin vida, afirmaciones semejantes a las de Bergson, pero sin su irracionalismo, por cuanto las intuiciones pertenecen al igual que los conceptos, al orden intelectual. La importancia que tienen las intuiciones se dedu-

(20) *Ibidem*, pág. 1026.

(21) CEREZO GALÁN: Op. cit., págs. 354-355.

(22) A. MACHADO: Op. cit., pág. 913-914.

(23) *Ibidem*, págs. 219-220.

(24) *Ibidem*, págs. 800-801.

ce del hecho de que el hombre extiende su conocimiento conceptual sobre la totalidad de las cosas, el mar en el símbolo machadiano, pero su eficacia cognoscitiva es mínima, ya que al hombre, al sujeto cognoscente, se le escapa la viva realidad de las cosas:

*A la hora de la tarde
viene un gigante a pensar.
Junto al mar que mucho suena,
medita, sordo a la mar.
El no ve ni el mar ni el cielo
él sólo ve su pensar.
¡Gigante meditabundo
a la vera de la mar! (25).*

La idea que encontramos en esta poesía es que las grandes obras del pensamiento humano, simbolizadas en ese «gigante meditabundo» atento tan sólo a lo que su pensar le dice, olvidan lo que el sonido de la mar y el del cielo le están diciendo. Esta misma idea aparece en un poema de «Parábolas»:

*Cabeza meditadora
¡qué lejos se oye el zumbido
de la abeja libadora!
Echaste un velo de sombra
sobre el bello mundo, y vas
creyendo ver, porque mides
la sombra con un compás.
Mientras la abeja fabrica
melífica
con jugo de campo y sol,
yo voy echando verdades,
que nada son, vanidades
al fondo de mi crisol.
De la mar al percepto
del percepto al concepto,
del concepto a la idea
—¡Oh, la linda tarea!—
de la idea a la mar.
¡Y otra vez a empezar! (25).*

en donde se expone con claridad la contraposición entre la cabeza meditadora y la realidad que se encuentra lejos de ella, realidad representada por el lejano zumbido de la abeja libadora, contraponiéndose asimismo la labor realizada por esta abeja y las verdades de la cabeza meditadora, verdades que no son otra cosa que vanidades, vaciedades medidas en la sombra por un compás y existentes en el hombre pensante. Sin embargo, encontramos una nueva afirmación, ya que también nos describe ahora Machado de manera sucinta y clara el proceso cognoscitivo. Del todo del que surgen las cosas, de la mar, primeramente se forma el percepto o representación, luego el concepto del que se irá a la idea, y de ésta se vuelve a las cosas, a la mar, para volver a comenzar el ciclo, aunque tal vez sea necesario precisar la diferencia existente entre los conceptos y las ideas. Probablemente, mientras el término «concepto» tiene más bien un matiz subjetivo, siendo aquello que se forma por la actividad mental del sujeto, la idea tiene un matiz más objetivo, como la forma de universalidad que tiene el concepto general, según la sinonimia que encontramos en el artículo de don Antonio «Sobre literatura rusa»:

Por la razón se define al hombre; ante de razón le disputan las escuelas filosóficas intelectualistas desde Platón a Descartes. Es la razón la facultad de los conceptos generales, de las ideas; en ellas hay una forma de universalidad (27).

No obstante, si queda claramente afirmada la necesidad de las intuiciones para la comprensión de la realidad, esto es, para la superación del mero pensar del pensamiento ho-

mogeneizador, debe asimismo quedar clara la necesidad de los conceptos para estructurar las intuiciones en una obra de sólida arquitectura, pues el pensamiento cualificador y heterogeneizante actúa con una eficacia plena tras el uso y abuso de la lógica de la identidad homogeneizante, lo que Machado nos expone con su diaphanidad habitual en una carta dirigida al poeta gallego Valle-Inclán:

Téngole a usted por un poeta filósofo o lo contrario, por hombre capaz de ver y de someter sus intuiciones a normas racionales. Ambas cosas son, a mi entender, necesarias para realizar una obra sólida, con una íntima arquitectura, que responda a un plan ideal. Un cierto idealismo es necesario para que toda obra de arte se tenga en pie. Que nuestro espíritu intuya la misma realidad, o se limite a modelar la materia sensible, que las ideas sean innatas o adquiridas, siempre, creo yo, será preciso elevarse a las ideas, alcanzarlas y servirse de ellas con pleno dominio, so pena de producir un feto informe y monstruoso. Que la intuición —en el sentido bergsonian de íntima revelación de la vida— sea lo esencial en la obra de arte y aun en la del filósofo, cosa es que no dudo, pero no basta la intuición (28).

Así, pues, encontramos afirmada una distinción sin ambigüedad alguna dentro del conocimiento intelectual, en la que el conocimiento más claro es el que se realiza por medio de los conceptos, esto es, a través de la lógica de la identidad intemporal, pero el conocimiento que tiene más valor por cuanto nos permite conocer la vida misma en su fluir, es el intuitivo, el conocimiento que podemos adquirir por la lógica temporal cualificadora. Sin embargo, en esta lógica se nos exige el acoplamiento de las intuiciones y de los conceptos, según nos afirma don Antonio en una conversación desarrollada entre Juan de Mairena y su alumno el señor Rodríguez, en donde se recuerda una famosa frase de Kant en la «Crítica de la Razón Pura»:

Que son vacíos los conceptos sin intuiciones, y ciegas las intuiciones sin los conceptos. Es decir, que no hay manera de llenar un concepto sin la intuición, ni de poner ojos a la intuición sin encajarla en un concepto (29).

Ahora bien, el sentido con que aquí toma Machado el término intuición, que se deduce de todo el contexto anterior, es tal que significa a la vez una superación simultánea de los pensamientos al respecto de Kant y Bergson. En efecto, el intuicionismo de Machado es intelectualista, estando más cerca de Platón que de los dos filósofos anteriores. Por una parte, no acepta don Antonio el reduccionismo que Kant pretende hacer de la intuición a lo sensible, y así la intuición que él afirma es una intuición intelectual y metafísica. Además, por este carácter intelectual, Machado se opone asimismo al intuicionismo antiintelectualista de Bergson, pues si tal intuicionismo tiene el mérito de constituir una gran síntesis final de la filosofía del siglo XIX, también reduce la inteligencia a la mera función de captar la materia inerte, mientras que la captación de lo real, de la vida, tiene que hacerse para el filósofo francés por una vía irracional, cual sería la de una conciencia vital derivada del instinto. En cambio, la intuición que Machado afirma es una intuición capaz de producirse por los ojos de la inteligencia y cuyo objeto es la visión de unas ideas concebidas como objetos metafísicos, intuición que le va a llevar a una fe o creencia racionalista de tipo metafísico. Pero si por irracionalismo consideramos, de acuerdo con el significado más usual del término, la posición filosófica que niega a la razón la capacidad de explicar lo real, hay que concluir que o cambiamos el significado de dicho término o Machado no puede catalogarse en modo alguno como un pensador irracionalista.

(25) *Ibidem*, pág. 806.

(26) *Ibidem*, pág. 228.

(27) *Ibidem*, pág. 900.

(28) *Ibidem*, pág. 1033.

(29) *Ibidem*, págs. 443.