

LA INFLUENCIA EN UNAMUNO DE UN POETA SEVILLANO

POR CARLOS A. LONGHURST

Ante todo quisiera expresar mi enorme agradecimiento a los señores académicos de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras por el honor que me han hecho al elegirme miembro correspondiente de esta distinguida e histórica institución. Es para mí una gran satisfacción y un placer estar aquí esta tarde para ofrecerles a ustedes mi disertación inaugural. Desde hace veinticinco o treinta años mi labor como investigador de la literatura española se ha centrado preferentemente en la heterogénea obra de Miguel de Unamuno, y hoy quisiera comentar algunos aspectos del pensamiento unamuniano desde una perspectiva un tanto heterodoxa, que no es ni vasca ni salmantina, sino más bien bética.

Sevilla ha sido madre de muchos poetas, algunos merecidamente famosos y otros olvidados o casi, a veces inmerecidamente. Uno de estos poetas semi-olvidados es Abel Martín, bisabuelo de otro poeta, Horacio Martín, ganador del Premio Nacional de poesía en 1978, y cuya obra fue dada a conocer por su amigo el también poeta y novelista Félix Grande. Abel Martín, que no obtuvo ningún premio pero que sí recibió un tributo de su paisano y también poeta, Juan de Mairena, nació en Sevilla en 1840 y murió en Madrid en 1898. Además de poeta fue filósofo, con cuatro

obras filosóficas en su haber, amén del más conocido volumen de poesías *Los complementarios*, publicado en 1884. Unamuno no nos dice cuándo se familiarizó con la obra de Abel Martín, veinticuatro años mayor que él, pero la coincidencia de ideas es reveladora. Comencemos por las principales ideas del poeta sevillano. Sostenía Abel Martín que el universo, incluida toda la sustancia de que consiste, se rige por la energía, cuya actividad es de alguna forma consciente (y no solo una energía ciega como en Schopenhauer). La sustancia es “el ser que todo lo es al *serse* a sí mismo” nos explica uno de los exégetas de Abel Martín. No es por lo tanto pura inercia, como en el universo de los físicos newtonianos, sino que se rige por actividad consciente (PP, 687)¹. Esta energía es la raíz de toda mutabilidad, con o sin movimiento espacial o desplazamiento, ya que el movimiento o cambio de lugar no es de por sí más que una forma de percibir por parte del ser humano. Lo fundamental es la transformación del universo por actividad consciente. Pues bien, empecemos por anotar que esta curiosa idea de un universo consciente de sí mismo se repite en Unamuno: “Creo que el Universo tiene una cierta conciencia como yo, por la manera como se conduce conmigo humanamente, y siento que una personalidad me envuelve” (OC, X, 430)². O por decirlo de otra forma, tanto Abel Martín como Unamuno sostienen que concebir un universo sin conciencia equivale a negar la nuestra.

Abel Martín propone que el universo se renueva a sí mismo constantemente por la actividad consciente de las mónadas de que se compone. Esto sugiere que el punto de partida de la filosofía de Abel Martín está en Leibniz, como dice su comentarista, pero de hecho Martín disiente de Leibniz en cuanto éste concibe las mónadas como pluralidad de sustancias. Para el filósofo sevillano las mónadas se reducen a una gran mónada, o espíritu universal,

1. Las referencias entre paréntesis provienen del tomo II de Antonio MACHADO, *Poesía y prosa*, edición crítica de Oreste Macrí, 4 tomos, Espasa Calpe, Madrid, 1989. De ahora en adelante, PP más la página del segundo tomo.

2. Las citas de Unamuno, con la referencia entre paréntesis, provienen de Miguel de UNAMUNO, *Obras completas*, edición a cargo de Ricardo Senabre, 10 tomos, Biblioteca Castro / Turner, Madrid, 1995-2009. De ahora en adelante, OC seguido del tomo y la página correspondientes.

fuente de todo el universo. ¿A quien recuerda este reducto filosófico? Evidentemente al holandés de origen portugués Baruch Spinoza, el cual para superar el dualismo cartesiano arguyó que la sustancia pensante y la sustancia espacial (*res cogitans* y *res extensa*) eran solo dos manifestaciones de una única sustancia, y esta única sustancia subyacente era la que verdaderamente regía el universo todo.

En Miguel de Unamuno se detecta ese mismísimo eco del famoso judío de Amsterdam. Cuando Unamuno dice, por ejemplo, que “nuestro espíritu es materia o no es nada” (OC, X, 312) está repitiendo la idea de que “la mente y el cuerpo son una y la misma sustancia, concebida ya como atributo del pensamiento, ya como atributo de la extensión” (Spinoza, *Ética*, 2ª Parte, Proposición 21). Unamuno, como Spinoza y como Abel Martín, se niega a separar cuerpo y espíritu porque, al contrario que René Descartes, no concibe su existencia sin su cuerpo. El espíritu como sustancia divina que vuelve a su origen tras la disolución del cuerpo de ninguna forma garantiza la perdurabilidad del individuo. Materia y espíritu, cuerpo y alma, tienen en el fondo que ser lo mismo. Tanto Abel Martín como Miguel de Unamuno son en cierto sentido monistas, aunque su idea de lo que constituye la materia es bastante flexible y desde luego no se limita al mundo físico. Abel Martín habla de la sustancia del universo como “actividad consciente” mientras que Unamuno dice que “lo que llamamos espíritu me parece mucho más material que lo que llamamos materia” (OC, VIII, 660), y también “¿Que sería un universo sin conciencia alguna que lo reflejase y lo conociese? [...] Para nosotros lo mismo que la nada” (OC, X, 421). En ambos se detecta un elemento de panpsiquismo, la idea de que hay una sustancia mental que está en la base de todo lo creado.

Según Abel Martín esta sustancia activa y transformadora del universo se revela en el ser humano en el sentimiento de *otredad* o identificación con otros, que Martín equipara con la capacidad de amor del ser humano. En sus poesías, ese otro, o sea esa capacidad de amor, está representada por la amada, la cual ya está en ciernes antes de que aparezca como objeto de amor. Pero en realidad la amada, o la contemplación del cuerpo femenino, no es más que un catalizador. “No es la belleza el gran incentivo

del amor,” –nos explica el comentarista de Abel Martín– “sino la sed metafísica de lo esencialmente otro” (PP, 679). El amor es, pues, una capacidad de extenderse, de transformarse. La *res extensa* cartesiana se convierte de nuevo en una energía, si no *res cogitans*, al menos *res sentiens*. Abel Martín deja muy claro que no se trata del amor de los místicos, a quienes él llama “frailecicos y monjucas tan inquietos como ignorantes” (PP, 677), pues estos se encierran en sí mismos en vez de permanecer abiertos, como quiere Martín, al mundo sensible y circundante. Recordemos que Unamuno, que llegaría a ser gran conocedor de la mística, y no solo de la española, comenzó también criticando a los místicos por desdeñar la ciencia empírica, por ser excesivamente sumisos ante las autoridades eclesiásticas, por practicar la auto-censura, por demostrar falta de compasión, por encerrarse en sus castillos interiores, por entregarse a un quietismo egoísta. Para Unamuno, como para Abel Martín, “cerrando los ojos y acantonándose en sí, se llega al impenetrable *individuo* átomo, uno por exclusión, mientras se enriquece la *persona* cuando se abre a todos y a todo” (OC, VIII, 171). Esto en *En torno al casticismo*, que se publica pocos años antes de la muerte de Abel Martín. Más adelante, en *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno ofrecerá una visión bastante más positiva del misticismo, pero aún insistirá en que hay que desenvolverse en comunidad por interacción con nuestros semejantes.

La coincidencia entre Abel Martín y Unamuno queda más clara si tenemos en cuenta que lo que ambos critican en el misticismo –y no solo en el misticismo sino en la reclusión y la clausura– es la búsqueda del amor divino fuera del mundo sensible y de la sociedad. Unamuno sobre todo insistió mucho en que el amor divino no es otra cosa que la sublimación del amor humano. Lo amado es siempre lo otro, lo que no somos ni tenemos, y el amor es, dice Martín, “impulso hacia lo otro” (PP, 685), o sea un querer trascender los límites que cada uno siente en sí mismo, o como escribe el comentarista de Martín “un esfuerzo desesperado del ser o sujeto absoluto por rebasar su propia frontera” (PP, 685). Y dice Unamuno: “El amor busca con furia, a través del amado, algo que está allende este, y como no lo halla se desespera” (OC, X, 381). Es el mismo sentimiento que expresa Abel Martín en uno de sus poemas:

¡Y como aquella ausencia en una cita,
bajo los olmos que noviembre dora,
del fondo de mi historia resucita!

A lo que comenta el mismo Martín: “La amada no accede a la cita; es en la cita ausencia. No se interprete esto en sentido literal” (PP, 678). Pues bien, esta amada simbólica y ausente, es la misma que aparece –o mejor dicho no aparece– en un poema de Unamuno. Cito solo tres de las siete estrofas:

Nunca tu cuerpo vi, jamás pudieron
mis ojos abrazarte,
ni nunca oí tu voz, siempre el silencio
leal y vigilante,
fue tu escudero.
[...]

Nunca te pude asir, siempre impalpable
sacudiste mis miembros,
haciendo palpar a mi cabeza
y al corazón dormir dentro del pecho.

Intangible, invisible, silenciosa,
¡oh reina de mis sueños!,
sé que me esperas mas allá,
ofreciéndome tranquilo y puro el seno. (OC, V, 915-916)

Ahí vemos, claro, la diferencia con los místicos, los cuales finalmente consiguen su anhelo; ni Abel Martín ni Unamuno consiguen esa anhelada revelación cognoscitiva o gnóstica, ese dios deseado y deseante como lo apeló otro poeta andaluz.

También merece tenerse en cuenta lo que dice otro poeta sevillano, veinticinco años más joven que Abel Martín, que fue discípulo y biógrafo de éste, a quien glosa con frecuencia y cuyas ideas a menudo reproduce. Funciona casi como un suplemento a Abel Martín, como la voz de su amo, y por ello nos es utilísimo a la hora de comparar sus ideas con las de Unamuno. Me refiero a Juan de Mairena, nacido en Sevilla en 1865 (y por tanto solo un año más joven que Unamuno). Mairena, en su imaginado diálogo con su igualmente imaginado poeta Jorge Meneses, insiste en la

idea de su maestro Abel Martín de que el verdadero sentimiento es el que va dirigido hacia otros seres. Está hablando de su concepto de poesía como sentimiento universal: “Cuando el sentimiento acorta su radio” –dice Meneses– “y no trasciende del yo aislado, acotado, vedado al prójimo, acaba por empobrecerse, y al fin canta de falsete [...]. En suma, no hay sentimiento verdadero sin simpatía [...]. Un corazón solitario no es un corazón; porque nadie siente si no es capaz de sentir con otro, con otros..., ¿por qué no con todos?” (PP, 709-710). Este sentimiento de solidaridad emotiva o empatía –sentimiento, no idea– que el Meneses de Mairena expresa inspirándose en Abel Martín es el mismo que Unamuno preconiza en *Del sentimiento trágico de la vida*, como ya hemos observado. “Amar es compadecer” (OC, X, 384), escribe Unamuno, es decir, de la pasión brota la *com-pasión*. Lo que buscamos es salvarnos de la nada, y eso solo lo podemos hacer a través de los demás seres. De ahí saca Unamuno su famosa doctrina de imposición mutua, el “darse a los demás para recogerse de ellos”, como él mismo la describe (OC, X, 488). O como también dice, “esta personalización del todo, del Universo, a que nos lleva el amor, la compasión, es la de una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que lo componen” (OC, X, 397). Esta idea de que todos y cada uno representamos el universo y nos sentimos unidos por el amor es exactamente la misma que en su tratado del amor *De lo uno a lo otro* había sostenido Abel Martín, el cual consideraba que “es precisamente el amor la autorrevelación de la esencial heterogeneidad de la sustancia única” (PP, 676), y la sustancia única es, como ya hemos visto, el universo, el todo, y lo heterogéneo somos nosotros, unidos por el amor. Los mismos perros y prácticamente los mismos collares.

Según Jorge Meneses la zona central de nuestra psique es el sentimiento, no el intelecto, y así se lo dice explícitamente a su creador, Juan de Mairena. Esto, que proviene de la idea abel-martiniana de que la lógica eleática, como la llama Abel Martín, o lógica científica que diríamos nosotros, es una lógica falsa porque es siempre la misma y no refleja la mutabilidad del ser, se da incontrovertiblemente en Unamuno, incluso yo diría que es lo más fundamental de su forma de pensar, de ese intento casi desesperado de superar los límites de la razón que no sabe res-

ponder a las preguntas más acuciantes. “No es posible” –escribe Abel Martín volviendo al mundo de la Grecia clásica al que luego se dedicará profesionalmente Unamuno– “un pensamiento heraclitano dentro de una lógica eleática” (PP, 680). Es decir, que el pensamiento que no refleje nuestra situación siempre cambiante, móvil, es engañoso o artificial. Por ello Abel Martín pretendió, siempre según su comentarista, “haber creado una forma lógica nueva, en la cual todo razonamiento debe adoptar la manera fluida de la intención” (PP, 680). Unamuno no llega a reivindicar una forma lógica nueva, pero sí una forma de pensar basada en “sentimientos alógicos” (no ilógicos), a lo cual añade que “lo que siento es una verdad, tan verdad por lo menos como lo que veo, toco, oigo y se me demuestra—yo creo que más verdad aún” (OC, X, 369). Esto viene a ser el equivalente de ese razonamiento intuitivo adaptado a la constante mutabilidad de la realidad humana preconizado por Abel Martín. Es más, si estudiamos con detenimiento lo que dijo Abel Martín veremos que prefigura la disputa de Unamuno con Ortega y Gasset y el consiguiente distanciamiento entre ambos. Para Abel Martín la lógica intemporal, la lógica científica, no tenía ningún valor pragmático, ya que “la forma lógica del pensamiento es aquello que no puede estar jamás al servicio de la vida. Su inutilidad, en el sentido vital, hace de ella el gran problema de la filosofía del porvenir” (PP, 681 n.). Anotemos esto: la razón al servicio de la vida es una inutilidad. No puede estar más claro: Abel Martín previó o predijo la discordia Unamuno-Ortega. Recordemos que Ortega rechazó el pensamiento cordial o afectivo de Unamuno, a quien llamó energúmeno en un notorio artículo de prensa, y más adelante, en contra del argumento de Unamuno de que la razón no apoya la vida, propuso su propia “razón vital” como la forma de pensamiento más relevante para el mundo moderno. Unamuno por su parte denunció la actitud de Ortega y arremetió contra él y su filosofía científico-europeísta en el último y pegadizo capítulo de *Del sentimiento trágico de la vida*, donde dice entre otras cosas que Europa ha sido convertida en una categoría metafísica en vez de geográfico-histórica, y que los místicos españoles, de quien Ortega se había burlado, valían más que Kant y que Descartes.

A Abel Martín le había ocurrido lo propio que a Unamuno: le habían criticado “las aparentes lagunas que alguien señaló en su expresión conceptual, la falta de congruencia entre las premisas y las consecuencias de su razonamiento” (PP, 680). *Mutatis mutandis*, esto es justo lo que se dijo del pensamiento unamuniano por parte de Ortega y sus secuaces, sin querer tener en cuenta que ambos poetas, el sevillano y el vasco, nos hablan en un lenguaje poético que pretende superar las limitaciones de una lógica atemporal y remota. La poesía, recordemos, es “palabra en el tiempo”. Unamuno, pues, se sitúa en la línea de Abel Martín al considerar la lógica, digamos la filosofía racionalista, como poco útil para la vida del ser humano. No es que ninguno de los dos deseché la lógica; pero la ven como algo que es de por sí mecánico, abstracto, inadecuada para el animal afectivo y angustiado que es el ser humano de los existencialistas desde Kierkegaard en adelante.

Para concluir este repaso, consideremos unos ejemplos de la poesía de estos poetas, los dos sevillanos y el vasco. En uno de sus poemas de *Los complementarios*, escribe Abel Martín:

Borraste el ser, quedó la nada pura.
 Muéstrame, ¡oh Dios!, la portentosa mano
 que hizo la sombra: la pizarra oscura
 donde se escribe el pensamiento humano. (PP, 707)

Ese pensamiento humano, nos explica Martín en su soneto “Al Gran Cero”, brota de la nada: “*Fiat umbra!* Brotó el pensar humano”, escribe el poeta invirtiendo los términos bíblicos. Entiéndase el discurrir, el pensamiento lógico homogeneizador, no el pensamiento poético que es puramente intuitivo. Un cuarto de siglo después escribía Juan de Mairena, glosando a su maestro:

Dijo Dios: Brote la nada.
 Y alzó su mano derecha
 hasta ocultar su mirada.
 Y quedó la nada hecha. (PP, 707)

La más grande creación del Dios que todo lo ve es la que creó con los ojos cerrados, es decir nosotros, hechos a la imagen

de Dios, nosotros los que no vemos porque vivimos en ese “fiat umbra”. Ese verso de Juan de Mairena que se refiere a la creación, “Dijo Dios: Brote la nada”, y esa “pizarra oscura” de Abel Martín, se convierten en Unamuno en su

Nada, nada, nada..., y nada oscura,
tiniebla que se cuaja en negro manto
para abrigarnos en la sepultura...,

pero canta la nada, ¡es un encanto!,
y con voz de silencio dice, pura,
a su Hacedor: «¡Tú, Santo, Santo, Santo!»

Pero la nada es todo; en el recodo
de cielo en que vivimos, nuestra gana
hoy se basta con nada, que mañana
le ha de dar el Señor buen acomodo. (OC, IV, 850)

En este poema de Unamuno, como en los de Abel Martín y Juan de Mairena, el creador de la Nada es de nuevo Dios. La Nada no es concebible por el hombre. Para nosotros las cosas que existen, existen porque se distinguen unas de otras. La totalidad no se distingue y por ello equivale a la Nada, que proviene solo de Dios. En otro poema escribe Unamuno:

Con puras palabras tejió Dios la Nada,
con puros senderos tejió la llanada. (OC, V, 525)

La metafísica de Unamuno, como la de los dos poetas sevillanos, es la metafísica de la Nada, o si se quiere la metafísica del no-ser, de lo que está más allá del ser, del existir. Esa Nada de Abel Martín recalcada por Juan de Mairena se convierte en uno de los temas más frecuentes en la poesía de Unamuno, sobre todo si añadimos las diversas variantes de la Nada como son el Todo, lo Uniforme, lo Infinito, lo Eterno, etc. El Todo y la Nada no son precisamente contrarios, sino que se atraen fatalmente:

¿Piedra o polvo ha de hacerse, al fin, el lodo
que es nuestro todo-nada? ¿El río mana
del hielo o de la nube? El río hermana
al todo-nada con la nada-todo. (OC, IV, 850)

o bien este otro:

¡Ay infinitud del punto!
¡Eternidad del momento!
¡El Todo a la Nada junto
y desecho el pensamiento! (OC, V, 624)

Es decir, que Todo y Nada, como las partículas de signo positivo y negativo de los físicos, se aniquilan mutuamente al encontrarse y desaparece el pensamiento humano, entiéndase el pensamiento conceptual que necesita tener separados estos conceptos. Esto que dice Unamuno es justo lo que había dicho Abel Martín en una bella paradoja:

Confiamos
en que no será verdad
nada de lo que pensamos. (PP, 691)

No se sabe muy bien si Abel Martín fue un poeta metido a filósofo o un filósofo metido a poeta; pero su discípulo Juan de Mairena dijo que “todo poeta supone una metafísica” (PP, 706). Y Unamuno por su parte declaró que “poeta y filósofo son hermanos gemelos, si es que no son la misma cosa” (OC, X, 280). De Abel Martín se ha dicho que su filosofía aparece tanto o más en su obra poética que en sus cuatro libros filosóficos, y que el soneto titulado “Primaveral” “le lleva al fondo de su propia metafísica” (PP, 676). De Unamuno podemos decir que toda su obra como pensador está imbuida de actitudes poéticas más que lógicas, y que él mismo declaró que lo que más le satisfacía, y lo que quisiera que sobreviviese de su extensa obra, era su poesía. Unamuno se consideraba a sí mismo poeta antes que filósofo, lo mismo que consideraba poetas a todos los grandes pensadores. Para él la poesía –recordemos que *poiesis* en griego quiere decir creatividad– era el esfuerzo por expresar la personalidad, con todas sus aspiraciones y frustraciones, mediante la palabra escrita, sin distinción de género: “Y voy yo, tal vez todo yo, con todo este mi universo, en cada una de mis obras; o por lo menos va en ellas lo esencial de mí, lo que me hace ser yo, mi esencia individual” (OC, X, 435). Esta misma idea de la autoexpresión creativa, de raigambre romántica, también está en Abel Martín: “El poeta

pretende hacer de ella [de la palabra, o sea de lo convencional] medio expresivo de lo psíquico individual”, escribió en su libro de estética *Lo universal cualitativo* (PP, 689-690). Este poeta sevillano, olvidado pero rescatado por un paisano suyo, reflejaba ya en su día varias ideas fundamentales que el profesor salmantino haría suyas.

Pero ya que hemos mencionado implícitamente a este otro sevillano, dejemos a un lado al interesantísimo pero mítico Abel Martín y centrémonos, a guisa de colofón, en el nada mítico Antonio Machado Ruiz, que por cierto se declaró a sí mismo discípulo de Abel Martín. Ya hace mucho tiempo que estudiosos como Aurora de Albornoz en su pionero libro *Presencia de Unamuno en Antonio Machado* (1968) y Geoffrey Ribbans en el igualmente novedoso *Niebla y soledad* (1971) pusieron de relieve lo que unía al vasco y al sevillano. Lo primero era naturalmente su amistad y su mutua admiración, algo que se revela claramente en su correspondencia. Lo segundo y más estudiado ha sido el impacto que el ya archiconocido Unamuno tuvo en la formación ideológica del poeta sevillano. Y no solo en la primera formación sino quizá también en el giro que da la poesía machadiana entre la primera edición de *Soledades* de 1903 y *Campos de Castilla* de 1912 (en que pasamos de una poesía predominantemente intimista a una centrada mucho más en el paisaje exterior). “Mi maestro es Unamuno” declara Machado en una nota biográfica de 1913; y se declara adicto a la filosofía de don Miguel en ese entrañable “Poema de un día” escrito en Baeza en 1913 (PP, 555). La influencia del maestro está bien documentada y no tiene nada de sorprendente; y si se empeñan ustedes, algunas de esas influencias de Abel Martín en Unamuno podrían incluso verse al revés. ¿Quiere esto decir que toda la influencia va en dirección de Unamuno a Machado? No, en absoluto. Hay otra manera de enfocar esta relación.

Unamuno le llevaba a Machado casi once años y había publicado bastante cuando este comienza a hacerlo. Sin embargo, como poeta Unamuno es posterior a Machado: su primer libro, *Poesías*, es de 1907 (el mismo año que la primera colección machadiana), y nada menos que el 82% de los poemas unamunianos son posteriores al *Cristo de Velázquez* que es de 1920. La pro-

ducción poética de Unamuno es mayormente de los seis años de su exilio, que va de marzo de 1924 a febrero de 1930; y más del 70% de los poemas unamunianos están en el *Cancionero*, escrito a partir de marzo de 1928, cuando Unamuno ya había pasado los sesenta y tres años. Para entonces Antonio Machado era mucho más conocido como poeta que Unamuno. Si Machado leyó los ensayos de Unamuno, es igualmente verdad que Unamuno leyó la poesía de Machado desde que este comenzó a publicar al final de los años 90 del siglo XIX, que *Campos de Castilla* le causó un fuerte impacto (Unamuno ya había citado “La tierra de Alvar-gonzález” en *Del sentimiento trágico de la vida*), y que siguió leyéndolo en las diversas revistas en que Machado publicaba sus versos antes de recogerlos en los tomos de *Poesías completas*. Aurora de Albornoz, tan buena conocedora tanto de Unamuno como de Machado, habló de lo que ella llamó un reflujo, es decir, de una idea que, siendo originalmente unamuniana, ha sido adaptada poéticamente por Machado, y al reconocerla Unamuno produce en él un nuevo brote. Indudablemente este reflujo existió; pero también hubo, me parece, una influencia directa y no solo de rebote. Veámoslo someramente.

En *De Fuerteventura a París* hay una cita expresa del poema machadiano “Por tierras de España” que había aparecido en *Campos de Castilla*: “un trozo de planeta / por donde cruza errante la sombra de Caín”, y varias más citas de estos versos, implícitas y explícitas, en otros poemas posteriores. Y si en esta misma colección Machado escribe un canto a la oscura y humilde encina, “siempre firme, siempre igual, / impasible, casta y buena, / ¡oh tú, robusta y serena, / eterna encina rural!”, encinas que dan cobijo y leña a los buenos aldeanos, (PP, 500-503), también Unamuno, años después, en su *Cancionero*, se dirigirá a esas mismas encinas protectoras o “matriarcales” como las llama él, “encinas de verdor perenne y prieto / que guardan el secreto / de madurez eterna de Castilla, / labrada maravilla / de sosiego copudo, / encinas silenciosas, / de corazón nervudo” (OC, V, 711). La misma idea de la encina que en Machado: árbol humilde pero de gran fortaleza que ha sido testigo del tiempo. Y lo mismo que encontramos en Machado muchos poemas dedicados a las montañas y ríos que le rodeaban sobre todo en Soria y Baeza –Moncayo,

Urbión, Aznaitín, sierra Mágina, sierra de Cazorla, sierra de Guadarrama, el Duero, el Guadalquivir—, encontramos en Unamuno poemas que nos hablan de la sierra de Guadarrama, de la de Gredos, de la Peña de Francia, del Pirineo occidental, del Tormes, del Nervión, del Duero, y sobre todo del monte Jaizquíbel y del río Bidasoa, que tan cerca los tuvo durante su largo exilio en Hendaya. Al igual que Machado en su casi exilio de Baeza, la soledad tal vez le hizo identificarse con el mundo natural de su entorno. En un poema de *Campos de Castilla* (la sección v de “Campos de Soria”) Machado se refiere a la nieve silenciosa que entierra al campo y los caminos: “cayendo está sobre una fosa” (PP, 513). En *Rimas de dentro* Unamuno dedicará todo un poema a esa “nieve silenciosa” que “poco a poco y con blandura / reposa sobre la tierra / y cobija a la llanura” (OC, IV, 581). O sea que lo que en Machado entierra, en Unamuno paradójicamente cobija y abriga. Pero hay más. En el poema de Machado la nieve enterró al arriero, hijo de la pareja de viejos que mantienen un lugar vacío junto al fuego por si algún día retorna el hijo desaparecido. La madre está hilando, y mientras hila (leemos) “La vieja mira al campo, cual si oyera / pasos sobre la nieve. Nadie pasa”. En un bello poema de 1928 Unamuno recupera, por así decirlo, a esa vieja que hila y espera al hijo desaparecido en una tormenta de nieve.

Al pie del molino de viento
hilaba la vieja su rueca,
miraba al sendero a lo lejos,
señero del cielo a la puerta.

Pasaban las horas de arreo,
pasaban las nubes a vela
quedaba tan solo el sendero,
hilaba su copo la vieja.

[. . .]

se alzaba hasta el cielo el sendero,
estrellas calzaban sus huellas,
dormían tranquilos los muertos
hilando sus sueños en tierra. (OC, V, 272)

Aparecen aquí las mismas ideas que en el poema de Machado: perder el sendero (perder la vida), enterrarse o soñar en la tierra, hilar en la rueca (sufrir los golpes de la fortuna), y sentir la ausencia de los muertos. La impronta machadiana me parece innegable.

Es sobre todo en la poesía aforística del *Cancionero* unamuniano donde la huella de Machado se deja sentir. Aquí, el eco de los “Proverbios y cantares” que Machado empieza a publicar a partir de 1909 se oye claramente. Veamos para terminar tres o cuatro ejemplos.

Todos conocemos eso de “Caminante, son tus huellas / el camino, y nada más; / caminante no hay camino, / se hace camino al andar. / Al andar se hace camino, / y al volver la vista atrás / se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar”, poema machadiano de 1917 (PP, 575). Es verdad que el concepto de abrirnos nuestro propio camino en la vida ya estaba en Unamuno, donde tal vez lo viese Antonio Machado; pero también lo es que del poemita machadiano hay ecos posteriores en Unamuno. Unamuno no repite sino que glosa, comenta o reacciona, como era habitual en él. En un poema del *Cancionero* hallamos la misma frase que en Machado, “camino y nada más” (OC, V, 543), precisamente para definir a la vida, que no es nada salvo un camino. En otro poema del *Cancionero* leemos que “No hay más cosa que el camino; / sé caminante, y harás / que según llegue el destino / vaya quedando detrás” (OC, V, 595). Y en *De Fuerteventura a París* vemos que ese machadiano “volver la vista atrás” hacia una senda irrecuperable se convierte en Unamuno en “Vuelve hacia atrás la vista, caminante, / verás lo que te queda de camino; / desde el oriente de tu cuna el sino / ilumina tu marcha hacia adelante” (OC, IV, 812), con lo que Unamuno nos da a entender que lo que hemos vivido es también lo que nos queda por vivir, pues pasado y futuro lo vivimos en un presente continuo, idea por lo demás enteramente machadiana, pues este nunca se cansó de repetir ese verso de “hoy es siempre todavía” que hallamos en varios poemitas de sus “Proverbios y cantares” (PP, 627, 633, 642) y en “De mi cartera” (PP, 664), idea que una vez más recoge Unamuno en el *Cancionero* cuando escribe “unce el ayer al mañana / todavía / [...] / aún no..., ya no..., y se aguarda / todavía / [...] / desde hoy ¡cómo se alarga! / todavía / ¡cuánto dura lo que pasa /

todavía!” (OC, V, 209). De nuevo, los collares han cambiado pero los perros son los mismos.

Hay casos verdaderamente curiosos. En un poema de *Rimas de dentro* (1923) Unamuno compara las lucubraciones intelectuales de la *Crítica de la razón pura* de Kant que el poeta ha colocado sobre la hierba con la rana que aparece croando en su ronda nocturna y se posa encima del libro, totalmente indiferente a las profundidades filosófico-verbales que tiene bajo las ancas. El poema es ingenioso pero no del todo original, ya que la idea está sacada de otro que Antonio Machado había publicado siete años antes en la revista *Cervantes* en 1916 (PP, 782-83 y notas 993). En el poema de Machado hay un caimán que sale del agua y tritura la imagen de Kant burlándose de sus conceptos y abstracciones: “Tus formas, tus principios y tus categorías / redes que el mar escupe, enjutas y vacías” (PP, 783), y este caimán se convierte en el poema de Unamuno en la rana rijosa que utiliza el tratado kantiano como banco para descansar de su cometido fisiológico. La idea es la misma en ambos poemas: lo artificial y escurridizo del mundo intelectual del hombre en comparación con el mundo inexorable de la naturaleza.

Muy conocida es la idea unamuniana del otro interior, de ese ser que observamos cuando volvemos la mirada hacia dentro pero que no sabemos hasta qué punto coincide con nosotros. Es enteramente posible que esta idea del desdoblamiento de la persona al intentar conocerse uno a sí mismo haya influido en Machado cuando este dice en su segunda colección de “Proverbios y cantares”: “mas busca en tu espejo al otro, / al otro que va contigo” (PP, 627). Pero Machado en varios de sus poemas aforísticos habla no solo del otro, sino del tú y del yo; del yo fundamental y del tú esencial (PP, 633); del tú que comparte la canción con él (PP, 636); de un tú “complementario / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario” (PP, 629). Y ante esta oscilación, o este vaivén machadiano entre el tú y el yo, responde Unamuno en el *Cancionero*: “¿Tú o yo? / Yo contigo, tú conmigo; / tú y yo. / Yo y tú hace el amigo; / no es más que uno; / te lo asegura Unamuno” (OC, V, 349).

En uno de los poemitas de “Proverbios y cantares”, tras su gira a lo largo del Guadalquivir, al llegar a la desembocadura, se dirige Machado al río y le dice: “Oh, Guadalquivir! / Te vi en Cazorla nacer, / hoy en Sanlúcar morir. Un borbollón de agua

clara / debajo de un pino verde / eras tú”, y termina preguntándole “¿sueñas con tu manantial?” (PP, 643-644). En el *Cancionero* unamuniano encontramos otro poemita del río que llega al mar añorando la montaña donde nació: “¡Qué claro, bebiendo cielo, / que baja el río a la mar! / Va soñando en la montaña / que el cielo quiso escalar; / se va soñando en su cuna / y en cielos de más allá” (OC, V, 839). Lo que en Machado era un río real, en un lugar igualmente real, se convierte en Unamuno en un río universal, en un río-símbolo que aspira a conocer su origen celestial, símbolo de anhelo de divinidad, de trascendencia. La misma imagen, pero más concreta en el poeta sevillano.

En el tema de la poesía, lo que es o debería ser este arte de escribir, hay todo un diálogo entre los dos poetas, pero de nuevo la influencia del más joven en el mayor es tan detectable o más que en dirección contraria. “Canto y cuento es la poesía. / Se canta una viva historia, / contando su melodía” (PP, 663), dice Machado en *De mi cartera*; y repite Unamuno en el *Cancionero*: “Voy a cantaros un cuento, / contaros una canción” (OC, V, 531). Cuando Unamuno escribió el prólogo a su *Cancionero* en 1928, el mismo año en que comenzó los casi 1800 poemas de que se compone esta vasta colección –prólogo por cierto que permaneció inédito y desconocido durante mucho tiempo– nos ofreció su propia definición de poesía: “la creación, la poesía, es palabra, no música ni pintura sino en cuanto estas hablan.” ¿Definición propia? No. Definición machadiana. “Ni mármol duro y eterno, / ni música ni pintura, / sino palabra en el tiempo” escribe Machado en “De mi cartera” (PP, 663). Unamuno lo dice en 1928. Machado lo había dicho en *Nuevas canciones*, que aparece en 1924 pero que recoge sus poesías de 1917 a 1920³. En esta definición existencial de la poesía, Machado se adelantó a su “maestro” en unos diez años.

A la luz de todas estas indudables concordancias, no parece exagerado afirmar que la personalísima creación del rebelde e idiosincrático vasco lleva una nada insignificante herencia sevillana en sus venas.

3. La frase “palabra que en el tiempo vive” aparece en un poema de Unamuno fechado el 31 de diciembre de 1922 (OC, V, 1082), y por lo tanto también posterior a la definición machadiana.