

Amor, solipsismo y comunicación en *Juan de Mairena*

Hyon Kim

*Kingsborough Community College
City University of New York*

Es difícil clasificar *Juan de Mairena*¹; como nota A. Fernández Ferrer, por su contenido, está entre la literatura y la filosofía (11). Pero cabe calificar y distinguir la “filosofía” a la que Ferrer se refiere: es decir, a la filosofía continental² de los franceses y alemanes en la primera mitad del siglo XX, y no a la tradición analítica³ dominante en Inglaterra y los Estados Unidos. Por otro lado, por su forma fragmentada y de composición híbrida, *Juan de Mairena* es una síntesis de varios géneros de diálogos humorísticos cortos y monólogos, aforismos y versos cortos en los que el autor pregunta, señala, argumenta, instruye, corrige, reflexiona, explica, justifica y critica los pensamientos en relación a cómo debe ser la realidad humana, inductiva y deductivamente. En general, la obra trata inductivamente los personajes con referencia real ya sean filósofos, escritores, poetas, políticos, entre otros, es decir parte de lo que dijeron, y va formulando una conclusión; mientras trata deductivamente los temas y sentencias, es decir, concluye primero y va enlazando y justificando con cada ejemplo.

El denominador común de los temas, amor, solipsismo y comunicación, es el requerimiento de que exista otra persona tal como uno objetivamente. En este sentido, el solipsismo es el mayor problema a superar, dentro del cual amor y comunicación son posibles complementos realizables. La palabra solipsismo viene del latín *solus* (solo) *ipse* (yo); es la postura de que la mente de un ser humano individual no tiene suficiente prueba para creer que algo exista fuera de sí; es decir, la realidad objetiva viene a ser una proyección mental. Se pueden distinguir dos tipos de solipsismo: el “solipsismo epistemológico” y el “solipsismo metafísico” (Reese 719). El “solipsismo epistemológico” se asocia con el “solipsismo metafísico” como antecedente, y el segundo como su consecuente porque en el “solipsismo metafísico” la realidad consiste solamente de la mente que duda (Reese 719).

En este trabajo veré cómo surge y cómo trata el autor los temas del amor, solipsismo, y comunicación en *Juan de Mairena*. Primero hablaré sobre la obra *Juan de Mairena*, ¿quiénes son los personajes y a qué género pertenece? ¿De qué trata la obra? y ¿cómo y cuándo surge y por qué? Segundo, analizaré el tema del solipsismo según la historia de filosofía occidental para ver dónde se ubica Antonio Machado en relación con ella. Tercero, trataré de ver qué sentido tienen los temas del amor, solipsismo y comunicación dentro del pensamiento de Antonio Machado en *Juan de Mairena* a través del análisis del texto.

Juan de Mairena es una colección de artículos⁴ publicada en agosto de 1936, por la editorial Espasa-Calpe, con el título *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo* (Sesé 160). Ésta corresponde al tomo I de la edición de Antonio Fernández Ferrer que tiene de I a L capítulos, y “el número de trozos, apartados y fragmentos es 422” (Cobos 7). El segundo tomo de Ferrer reúne los que fueron publicados de 1937 a 1938 en *Hora de España, Madrid. Cuadernos de Casa de Cultura, Servicio*

Español de Información y La Vanguardia (Ferrer 9) y tiene 36 capítulos, de LI a LXXXVII, y consta de 231 fragmentos aproximadamente.

Como nota Antonio Fernández Ferrer, Juan de Mairena es el personaje principal apócrifo mientras Abel Martín (su maestro de metafísica apócrifo) va disminuyendo su presencia a lo largo de la lectura; sin embargo son inseparables tal como la relación intrínseca de Sócrates y de Platón en los diálogos de Platón, aunque allí Platón raramente habla: “Juan de Mairena es, en principio, mero apéndice de su maestro Martín; pero de forma progresiva, se convierte en el heterónimo principal. Los dos son personajes complementarios, imposible de deslindar totalmente”. (Ferrer 21). También como en los diálogos de Platón, no hay conclusión definitiva sobre los temas de los que se habla. La obra está escrita en forma de un diálogo cortado, que salta de una idea a otra precipitadamente, fragmentada y con una hibridez de forma. Antonio F. Ferrer describe de esta manera el uso del lenguaje en relación a cada personaje en su introducción a la obra en *Cátedra*:

Mairena cumple una función de contraste y clarificación con respecto a las teorías de Martín. Aquél se diferencia de éste por su intento de superar el solipsismo, por la búsqueda desesperada del prójimo y, ante todo por su irónica inquebrantable adhesión a la pirueta sofística. Su nivel es el retórico, coloquial, no el sistemático, que se le supone al maestro (aunque quede reducido a la evocación). Mairena es siempre desenvuelto, airoso, y lúdico, si bien en su proverbial desparpajo siempre anida una melancolía soterraña. Resta trascendencia metafísica a su maestro, cuyo lenguaje no puede evitar el tono excesivamente sesudo y decimonónico. (22)

Hay que calificar “las clarificaciones” que menciona Ferrer. No se trata de una explicación o demostración detallada y exhaustiva de lo que habla Martín, sino que la “aclaración” de Mairena se basa en dar una interpretación sintetizada, bastante objetiva que le sirve de apoyo para su propio argumento sobre los temas que trata, argumentos que en su totalidad buscaban sólo una cosa, la verdad del ser humano en todas las cosas:

Se podría decir que todo este libro –notas sueltas, diálogos humorísticos, reflexiones o meditaciones, evocaciones de lo que le decía a Juan de Mairena su maestro Abel Martín, extractos de las clases de Mairena...-- se encamina a un solo fin: acercarse a la verdad más posible, en todos los campos de la existencia del hombre. (Sesé163)

La obra comienza con una oración deductiva y un intercambio de diálogos entre Agamenón y El porquero:

La verdad es la verdad, dígala Agamenón o su porquero.
 Agamenón –Conforme.
 El porquero –No me convence. (Ferrer 75)

De esta manera pone en claro desde el principio la falsa influencia que puede ejercer la apariencia sobre la verdad, ya sean las apariencias basadas en la autoridad o institución, o tradiciones heredadas de ideología dogmática que se practica. Como Sócrates en los diálogos

de Platón, la meta de Juan de Mairena no es encontrar y revelar la verdad de cada cosa, sino su propósito es preguntar e indagar, y así despertar la facultad crítica del lector. Similarmente, el argumento del solipsismo de Mairena, aunque sigue las pautas de la historia de filosofía occidental, está utilizado con el fin de defender y promover la comunión del espíritu humano a base de fe y esperanza. En cierto modo, este fin de la colectividad de espíritus refleja de alguna manera lo que Kant llamó “the kingdom of ends” en su *Groundwork of Metaphysics of Morals*; allí Kant distingue de todas las cosas que existen que el ser humano no es un medio para un fin ulterior, sino es fin en sí⁵:

So far as rational agents are all subject to universal laws which they themselves make, they constitute a kingdom –that is, a state or commonwealth. So far as these laws bid them treat each other as ends in themselves, the kingdom so constituted is a kingdom of ends. (Kant 35-36)

Aquí, por “universal laws” Kant se refiere a la ley moral suprema, su máxima expresión siendo el “imperativo categórico”. Este razonamiento contrasta con la que Aristóteles propone en las primeras páginas de *The Nicomachean Ethics*, donde exhaustivamente analiza el fin de varias materias y cosas dentro de las actividades sociales y dice que “The science of all good for man is politics” (Aristóteles 1), en otras palabras, el fin de todas las actividades y cosas es la política, cual está dentro del límite de la razón.

Si analizamos detenidamente, *Juan de Mairena* refleja las lecturas y los autores que Antonio Machado admiraba y leía de filosofía y literatura, cuidadosamente incluyendo lo que más le atraía de cada autor, fuera la forma o el contenido. Aunque españolizada y puesta en forma coloquial, su manera de acumular ideas está nutrida de los filósofos del siglo XVIII y del XIX, de los románticos alemanes y franceses, pensadores de índole sintética como en el caso de Fichte, Hegel, Schopenhauer, Bergson entre otros, y su formulación de aforismos de Nietzsche, su manera de componer pero no su visión. Sus pensamientos son influidos por la epistemología proyectista de Schopenhauer a través de la voluntad, pero no de su ateísmo, también en la fuerza del espíritu de “élan vital” de Bergson, pero no de su metafísica; similarmente, adopta la crítica al dogma de Jesús y la actitud y metodología socrática de los diálogos de Platón. Así por un lado *Juan de Mairena* se relaciona y comparte el proyecto de la generación del 98 en el aspecto de tratar de fijar y promover lo que es ser español en el sentido de lo “castizo” de Unamuno, en su *En torno al casticismo*. Por otro lado, este enfoque específico en una región y una cultura se universaliza a través de la metafísica leibniziana de “mónada”. En este sentido el pensamiento de Antonio Machado en *Juan de Mairena* es diferente del pensamiento de Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas*, en que se preocupa por la gente común, y por eso su pensamiento está ligado al krausismo. Así por una parte cuestiona el racionalismo, el materialismo y se defiende contra la presunción o la vanidad, y por otro lado defiende y justifica el sentimiento colectivo del pueblo y la fe en la armonía espiritual. Juan de Mairena hace una síntesis de todos ellos para crear un conjunto de ideas que tratan de fomentar, elevar y purificar la relación humana, poniendo como lo más importante el espíritu y la dignidad humana. En parte, estas influencias se acomodan y se conforman a la orientación krausista⁶ que influye profundamente a los intelectuales españoles entre 1868 a 1936, año en que los miembros del grupo se dispersan por el inicio de la guerra civil. En este sentido, hay una preocupación por la cultura española, en guiar y extraer lo más sencillo y honesto: en otras palabras, lo más puro y verdadero. Esta síntesis está expresada en

un estilo de prosa madurado de Antonio Machado (Ferrer 13). Es decir, “la palabra se le acomoda al pensamiento” y “la expresión le cae en gracia” (Cobos 8). Según Sesé, Antonio Machado emplea dos tipos en el habla de Mairena; utiliza “el estilo enrevesado y hermético cuando comunica a sus oyentes recordando a su maestro Abel Martín. Por otro lado, utiliza el tono simple, coloquial “el tono de charla” (162):

Cuando se ponga de moda el hablar claro, ¡veremos!, como dicen en Aragón. Veremos lo que pasa cuando lo distinguido, lo aristocrático y lo verdadero hazañosos sea hacerse comprender de todo el mundo, sin decir demasiadas tonterías. Acaso veamos entonces que son muy pocos en el mundo los que pueden hablar, y menos todavía los que logran hacer oír. (Sesé 162)

El pensamiento de Juan de Mairena está entrañablemente ligado con su forma de ser. Varios estudiosos de Antonio Machado, entre ellos Antonio Fernández Ferrer y Bernardo Sesé, han comparado el personaje apócrifo Juan de Mairena con modelos reales (Ferrer 23). Por ejemplo “Adolfo Almazán, personalidad curiosa, farmacéutico y profesor de gimnasia en el Instituto...” (Ferrer 23). Otro es Francisco Giner de los Ríos, quien fue fundador de la Institución Libre de Enseñanza. Similarmente, se podría asociar con la personalidad de “Julián Sanz del Río, patriarca del krausismo español, que llegó a ser bautizado como el “Sócrates hispánico” (Ferrer 23). Pero el modelo más real teniendo en cuenta los rasgos y datos específicos es el propio autor, Antonio Machado de joven. Así cuenta el autor de Juan de Mairena en una entrevista anónima en 1938:

-¿Juan de Mairena? Sí... Es mi <<yo>> filósofo, que nació en épocas de mi juventud. A Juan de Mairena, modesto y sencillo, le placía dialogar conmigo a solas, en la recogida intimidad de mi gabinete de trabajo y comunicarme sus impresiones sobre todos los hechos... (Ferrer 24)

Aunque al principio fueron notas personales (como indica el propio autor), no se puede olvidar de que fueron arreglados para ser publicado en el *Diario de Madrid* con el título “Apuntes y recuerdos de Juan de Mairena” el 5 de noviembre de 1934, dos años antes de la guerra civil española, y posteriormente en la serie de artículos en *El Sol* “a partir del 17 de noviembre de 1935”, el último artículo de la serie saliendo en 28 de junio de 1936 (Sesé 160). Antonio Machado dice al respecto:

Aquellas impresiones que yo iba resumiendo día a día, constituían un breviarío íntimo, no destinado en modo alguno a la publicidad, hasta que un día..., un día saltaron desde mi despacho a las columnas de un periódico. Y desde entonces, Juan de Mairena --que algunas veces guarda sus fervorosos recuerdo para su viejo profesor Abel Martín--, se ha ido acostumbrando a comunicar al público sus impresiones sobre todos los temas... (Sesé 161-162)

Los apuntes personales se hacen contexto de la obra y también cumple con uno de los propósitos de la obra: “El Juan de Mairena de 1936 consigue admirablemente un propósito de Antonio Machado: comunicarse con los otros o, dicho de otro modo, vencer la heterogeneidad del ser o de las conciencias gracias a una palabra que sea accesible a todos” (Sesé 162).

Juan de Mairena no pretende proveer una solución ni conclusión concreta. Sus preguntas casuales y pensamientos cortados, no definitivos sobre los temas filosóficos y cotidianos tienen dos propósitos igualmente importantes. Primero, tiene raíces personales que se basan en la experiencia y curiosidad del autor en cuanto a cuestiones filosóficas. Luego, mediante los pensamientos expresados en la obra, el autor cumple con su obligación decimonónica de guiar, indirectamente en este caso, a través de los diálogos, a la población con relación a los eventos de su tiempo, de la creciente inestabilidad y fluctuación socio-política, y los cambios violentos como resultado de las guerras y la decadencia moral a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Por eso sus personajes son decimonónicos que participan ya proféticamente, o ya por la intención del autor de proveer una dialéctica mediante sus pensamientos:

...la intención de su creador era caracterizar a sus apócrifos como personajes decimonónicos, anclados a esa centuria que no acabó,...antes del inicio de la Primera Guerra Mundial. Son ajenos al nuevo siglo,...y sólo su capacidad profética, su habilidad prospectiva, los convierte en contemporáneos nuestros. (Ferrer 21)

Juan de Mairena no deja de ser una obra íntima y muy seria a la vez que explora las preocupaciones, atracciones e intereses del autor en relación a su concepción de la realidad y el porvenir del ser humano.

Lo irónico y lo paradójico de sus pensamientos están radicados en su concepción de la realidad misma del ser humano dada su condición, de su capacidad de ser ambas cosas, bueno y malo, y no ser ninguna a la vez. Juan de Mairena tiene la ventaja sobre los filósofos mencionados del siglo XVIII de conocer la filosofía kantiana, que aclara y define de manera tajante los problemas metafísicos, epistemológicos y morales promoviendo otra perspectiva con las tres críticas: *Crítica de la razón pura* (en la que plantea la imposibilidad de acceso al conocimiento metafísico), *Crítica del juicio* (en que se defiende y distingue nuestra capacidad estética de lo bello y lo sublime, y su validez universal) y *Crítica de la razón práctica* (en que se pregunta y reitera la problemática del ser humano ante la necesidad de un incentivo para llevar a cabo una acción moral). Por eso, dice que Kant debiera de haber escrito una cuarta crítica, la de la creencia para aclarar el origen y capacidad del saber y la creencia, y así beneficiarnos de su explicación:

Porque Kant no escribió una cuarta Crítica –concedemos que hizo bastante con las tres que dejó terminadas--, una *Crítica de la pura creencia*, la distinción entre el saber y el creer no ha trascendido más allá de la esfera teológica, y se encuentra aproximadamente como en los felices tiempos de John Duns Scotus. (Ferrer 81)

Aquí Juan de Mairena exagera un poco su opinión sobre la estática del desarrollo filosófico en cuanto a la distinción de la razón y fe. Primero, porque Kant tiene una obra llamada *La religión dentro de los límites de la razón* en que se aclara los fenómenos de la fe que se pueden entender a través de la razón y otros que no, y segundo porque Duns Scotus⁷ es del siglo XIII (Collinson 37), y aunque la filosofía moderna se ha preocupado más en descubrir

la composición del mundo sensible en términos matemáticos, la filosofía moral se ha desarrollado lenta pero firmemente.

Juan de Mairena, aunque es de naturaleza optimista, experimenta una creciente angustia y esto no se refleja tanto en su manera de ser pero sí en los temas que toca a lo largo de la obra. Su auto-conciencia y reconocimiento del existencialismo heideggeriano de que el hombre es “un ser para la muerte”, se unen en el personaje apócrifo y crean esa búsqueda incesante del prójimo a base de fe y no de la razón, ni de explicación sistemática para tolerar a sí mismo y superar el “Dasein”,⁸ nunca pudiendo llenar el vacío del alma, de la soledad, en un mundo explotado por la tecnología, la ciencia y la racionalidad calculada (Collinson 154). Por eso, como hemos visto, la sugerencia de una cuarta crítica, la de fe viene a ser una necesidad en que se deposita la esperanza de seguir siendo igual que la ironía y la paradoja vienen a ser un instrumento contra el mundo sistemático y mecanizado creado por la modernidad como forma de defensa humana y justificación ante la evidencia violenta de la historia. Así, los temas del amor, solipsismo y comunicación están unidos en *Juan de Mairena* para luchar en contra del materialismo y prestigio social, y en busca de un humanismo universal.

En la historia de la filosofía occidental, el “solipsismo epistemológico” fue tratado por varios pensadores notables, entre ellos San Agustín, Descartes, Hume, Berkeley, Royce, Bradley, Santayana, Perry y Wittgenstein. Aunque san Agustín lo trató para justificar su fe en la verdad como parte de la norma del juicio diciendo: si soy engañado, por lo menos debo existir para ser engañado (*Si fallor, sum*) (Reese 51), se podría decir que el solipsismo es una actitud⁹ esencialmente de la modernidad (a partir del siglo XVI) en que se trata de fundar una concepción nueva de la realidad con base científica. Es interesante notar que Juan de Mairena trata el solipsismo de la misma manera que lo trató San Agustín, es decir, relacionándolo con la fe. Pero en vez de justificar la fe en la verdad, Mairena trata de establecer y defender la fe en la dignidad humana. Claro, aquí la dignidad humana está íntimamente relacionado con lo que se llamó por la generación del 98, en especial Unamuno, lo verdaderamente español; pero también trasciende su prescripción de fin de siglo en Antonio Machado justamente porque él cree en el universalismo inductivo basado en la teoría metafísica de “mónada¹⁰” de Leibniz, y otras ideologías de pensadores críticos como Sócrates, Platón, Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Krause quienes criticaban tanto la práctica dogmática como también la tradición y el sistema que la movilizaba detrás.

El solipsismo está íntimamente ligado al escepticismo radical como lo fue en el caso de Descartes en la *Meditación*; allí Descartes, a través del método de la duda escapa del escepticismo radical y afirma su auto existencia con la conclusión: “Cogito ergo sum”. Su auto afirmación a base de auto conciencia crea, por otro lado, un problema mayor, de que es aún más difícil librarse, el del solipsismo. Este problema de la filosofía moderna¹¹, no ha sido solucionado hasta hoy día, en parte porque es diferente al requerimiento lógico-silogístico de la prueba intelectual de la retórica en el medioevo (en que, en su mayoría, se utilizaba para probar la existencia de Dios en términos lógico-lingüísticos, ya que se suponía que Dios existía de antemano) a partir del siglo XVI establecido por los filósofos matemáticos, la demostración se hace más rigurosa y sistemática; siendo G.E. Moore a principios del siglo XX uno de los últimos que sarcásticamente retomó las preguntas del escepticismo radical del mundo sensible diciendo que muchos de los problemas creados en la filosofía del

escepticismo radical no eran problemas genuinos filosóficos en relación a la realidad objetiva, sino problemas creados conceptualmente (Honderich 585), como las paradojas de Zeno para proteger o para atacar una teoría; varios filósofos las consideran como problemas ingeniosamente armados. Pero cabe notar, que uno de los propósitos principales de Descartes en la *Meditación*, al tratar de estos temas, era renovar el sistema de conocimiento, que hasta entonces estaba basado considerablemente en la teología y en la filosofía de Aristóteles a través de las explicaciones de filósofos escolásticos, con base matemática (de ahí su divulgación de *mathematis universalis*), siguiendo a sus precursores Francis Bacon, Galileo Galilei y Thomas Hobbes. En el tomo II, parte LIII Mairena opina al respecto:

Claro es que la duda que yo os aconsejo no es la duda metódica a que aluden los filósofos, recordando a Descartes. Una duda metódica será siempre pura *contradictio in adjecto*, como un círculo cuadrado, un metal de madera, un guardia de asalto, etcétera. ... Cuando leáis la obra de Descartes, el mayor padre de la filosofía, veréis cómo es la duda lo que no aparece en ella por ninguna parte. Descartes es fe madura en la ciencia matemática, sin la cual es casi seguro que no habría nunca filosofado. (Ferrer Tomo II, 25)

Lo que quiere decir Mairena de que la “duda metódica” es una contradicción en sí, es que la duda allí es un pretexto premeditado. Precisamente lo que motiva en el proceso de la duda es la certeza de probar que la epistemología basada en el dogma de la iglesia y su divulgación de conocimiento escolástico cuidadosamente interpretada para promover los credos de la iglesia son un impedimento para la fundación de una nueva epistemología basada en la certeza matemática. Por eso la explicación de Descartes debía de ser elaborada sistemática e irrefutablemente. En el caso de Juan de Mairena, éste no se inclina, como Descartes, a probar una metodología ni crear una filosofía sistemática. El solipsismo de Juan de Mairena consiste en que en su principio no haya comunicación entre dos seres conscientes o “mónadas” de por sí, presuponiendo que su maestro de metafísica, Abel Martín tenga razón. La “mónada” de Abel Martín, no es espejo como la de Leibniz, sino el “universo mismo como actividad consciente” (Cobos 234). Por consiguiente, “en Martín, uno necesita unirse, pues que son en la mónada sólo a única” (Cobos 234). Por eso dice hacia el final del capítulo I del tomo I:

El alma de cada hombre —cuenta Mairena que decía su maestro— pudiera ser una pura intimidad, una mónada sin puertas ni ventanas, dicho líricamente: una melodía que se canta y escucha a sí misma, sorda e indiferente a otras posibilidades --¿iguales?, ¿distintas?— que produzcan las otras almas. Se comprende lo inútil de una batuta directora. Habría que acudir a la genial hipótesis leibnitziana de la armonía preestablecida. Y habría que suponer una gran oreja interesada en escuchar una gran sinfonía. ¿Y por qué no una gran algarabía? (Ferrer Tomo I, 79-80)

Las últimas dos oraciones suponen la necesidad de un Dios que exista para poner en contacto, en comunicación a dos seres y una orden entre la gente; es decir, las “mónadas”, o en este caso las almas están desconectadas de por sí, y lo que une a ellos, la fuerza aglutinante, es Dios. Según Leibniz la interacción casual diaria viene a ser una consecuencia del arreglo de Dios (Collinson 71). Por eso dice Mairena en lo que sigue: “Dios existe o no existe. Cabe afirmarlo o negarlo, pero no dudarle” (Ferrer 80). Como se había señalado antes,

Mairena sigue el *solus ipse* del temprano medioevo de San Agustín y el silogismo escolástico de Tomas Aquinas del siglo XIII. Algo diferente a lo que proponía Aquinas, el crear una coexistencia armoniosa entre la razón y la fe en su *Summa Theologiae*, lo que propone Mairena es poner el alma encima de la razón. Por eso dice más adelante en el capítulo XV del tomo I:

La fe platónica en las ideas trascendentales salvó a Grecia del *solus ipse* en que la hubiera encerrado la sofística. La razón humana es pensamiento genérico. Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad del diálogo, la posible comunión mental entre los hombres. Conviene creer en las ideas platónicas, sin desvirtuar demasiado la interpretación tradicional del platonismo. Sin la absoluta trascendencia de las ideas, iguales para todos, intuíbles e indeformables por el pensamiento individual, la razón, como estructura común a una pluralidad de espíritus, no existiría, no tendría razón de existir. Dejemos a los filósofos que discutan el verdadero sentido del pensamiento platónico. Para nosotros lo esencial del platonismo es una fe en la realidad metafísica de la idea, que los siglos no han logrado destruir. (Ferrer 152-153)

Para Mairena de que podamos razonar ya afirma de por sí la existencia del otro porque la actividad de razonar asume pluralidad; es decir, razonar es un producto nacido de la interacción con el otro. Pero el razonamiento limita en la creencia sólo de lo que se puede demostrar. Cuando no se puede demostrar, como las ideas trascendentales, la razón rechaza. Por eso para Mairena la fe es superior a la razón porque es capaz de aceptar una *doxa*¹², es decir, una opinión, una creencia, una conjetura, una evaluación (Honderich 206). Wittgenstein en *Philosophical Investigation* demuestra claramente que por antonomasia un lenguaje es una formación plural, un resultado de los que hablan el idioma. Así concluyendo que no existe un lenguaje privado. Por consiguiente, podemos afirmar que en realidad Mairena no tiene duda de que el otro existe. Su duda se basa en la problemática de comunicación entre dos seres, problemática que causa conflicto y trae resultados desastrosos como las tres guerras que presencié Antonio Machado: la Guerra del 1898, la Primera Guerra Mundial y la que más le afectó a él, la Guerra Civil de España. También es escéptico a cualquier dogma, o sistema que impida utilizar la razón guiado por un sentimiento auténtico de fraternidad: lo que él lo llama “la esencial heterogeneidad del ser” (Ferrer 289).

De hecho, la razón es importante según Mairena para afirmar la existencia del otro, para vestir el pensamiento de acuerdo a una convención establecida y mantener un diálogo pero no es suficiente para una comunicación más profunda, para realmente sentir la presencia del otro y apreciarlo porque la razón no promete unión sino apenas tolerancia, no tiene consigo la fuerza que motiva ese entender esencial, básico, que descarta la cultura de los valores superficiales y puede ver casi en sí lo que vale el prójimo. Esto no quiere decir que la razón impida la unión, sino que es intrínsecamente insuficiente para superar la soledad del hombre. La razón justifica que el otro existe pero es incapaz de entender lo que siente por dentro, es incapaz de tener comunión a un nivel espiritual. Por eso recurre al amor, un compromiso del alma esencialmente espiritual que proviene de Dios, un compromiso que beneficia a todos y a cada uno, y resuelve los conflictos entre los seres humanos. Por eso

Mairena añade a su elogio de la fe platónica en capítulo XV del Tomo I que el amor es necesario para entender realmente lo que significa el otro:

Grande hazaña fue el platonismo –sigue hablando Mairena--, pero no suficiente para curar la soledad del hombre. Quien dialoga, ciertamente afirma a su vecino, al otro yo; todo manejo de razones –verdades o supuestos—implica convención entre sujetos, o visión común de un objeto ideal. Pero no basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana; ésta precisa también la comunión cordial, una convergencia de corazones en un mismo objeto de amor. (Ferrer 153)

Como señala Pablo de A. Cobos en *Juan de Mairena* “el amor es...sed metafísica de lo esencialmente otro” (70).

Así Juan de Mairena primero utiliza la duda de la existencia del otro para afirmar la razón, lo cual le permite afirmar que el otro existe. Segundo, su escepticismo sobre los límites de la razón lo lleva a buscar otro fin que lo afirme, y en el amor encuentra la solución de “la esencial heterogeneidad del ser”. La heterogeneidad tanto del género como del tema es importante en *Juan de Mairena* porque representa la visión del conjunto de la vida del ser humano, su condición total que equivale a la verdad: “como una colonia de Mónadas”, cada uno siendo único, diferente y autónomo del restos de la gente pero esencialmente unidos y reconoce a otra mónada tal como uno por una necesidad interior y mutua, así manifestando “la armonía espiritual”.

En conclusión los temas de amor, solipsismo y comunicación en *Juan de Mairena* están unidos progresivamente hacia un fin común: el de defender la dignidad humana y afirmar la verdad humana, así para alcanzar y lograr “la armonía espiritual”.

Notas

Duns Scotus fue un pensador original y crítico del siglo XIII (c. 1265-1308) quien distinguió y separó claramente cuestiones de fe y cuestiones de la razón. Atacó las influencias dogmáticas de San Agustín y Tomas Aquinas en el pensamiento moral, quienes fueron autoridades mayores en cuestiones de la creencia y fe en su tiempo. (Collinson 37).

¹ Machado, Antonio. *Juan de Mairena*. Tomo I, II. Edición de Antonio Fernández Ferrer. 5ta edición. Madrid: Cátedra, 2003.

² La orientación de filosofía caracterizada como trascendental “holoscópica y temática” (Reese 576) se desarrolla en Europa continental en el siglo XX, en especial por Husserl y sus sucesores, entre ellos Gabriel Marcel, Heidegger, Sartre, Maurice Merleau-Ponty, etc. que difiere en enfoque y tema del desarrollo de la filosofía en el mundo anglo-americano; a partir de 1945, el término se usa intercambiamente con “fenomenología” (Audi 180). Su desarrollo continúa y así también los términos para referirse a ella se van alterando, por ejemplo “fenomenología existencial”, y a partir de Heidegger “fenomenología hermenéutica”, la cual influyó los pensamientos de Gadamer y Ricoeur (Audi 180). Con la llegada del formalismo ruso y del estructuralismo checo hacia el final de la primera mitad del siglo XX en Francia, en combinación con las influencias de los pensamientos de Freud, Marx

y Nietzsche, la filosofía continental se dispersa por varias escuelas de pensamiento representados por intelectuales muy influyentes, entre ellos: Foucault, Barthes, Althusser, Derrida, como también los post-estructuralistas: Deleuze, Lyotard, Irigaray, Kristeva, etc. (Audi 181).

³ La filosofía analítica se inició con la llegada de Wittgenstein a Cambridge en 1912 y su colaboración con Bertrand Russell (Honderich 28). Se caracteriza por ser claro, específico, meroscópica. Subsecuentemente influye en el pensamiento del Círculo de Viena, y en 1936 el pensamiento lógico-positivista de A. J. Ayer. La filosofía analítica trata de resolver, o proveer una explicación a los problemas filosóficos mediante análisis lógico-lingüístico y verificación empírica.

⁴ Estos artículos habían sido publicados en periódicos y revistas desde noviembre del 1934 a junio del 1936. (Sesé 160).

⁵ Kant distingue en su filosofía moral que el ser humano no es un medio para llegar a un fin ulterior, sino es fin en sí (Kant 35-36).

⁶ Krausismo: “filosofía creada por el postkantiano alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), pero desarrollada y llevada a su máxima expresión práctica en España, gracias a su divulgador Julián Sanz del Río y la Institución Libre de Enseñanza dirigida por Francisco Giner de los Ríos (<http://es.Wikipedia.org/wiki/krausismo> 7/05/2006). Para un conocimiento más amplio consulte la obra *El krausismo español: Perfil de una aventura intelectual* del distinguido hispanista Juan López-Morillas. Esta escuela nace “alrededor del año 1840” cuando un grupo de juristas entre ellos Sanz del Río buscaban una doctrina política que dentro del liberalismo pudiera iniciar el proceso regenerador que necesitaba el país y contuviera en sí un elemento espiritual que no se encontraba en la formulación doctrinaria del liberalismo entonces en boga. Lo encuentran a través de la obra *Curso de Derecho Natural*, o Filosofía de Derecho de Heinrich Ahrens publicada en 1837 en Alemania y traducida al español en 1841 por Ruperto Navarro Zamorano, “donde expone que el fundamento del Derecho consiste en la ‘condicionalidad’: es decir, el conjunto de las condiciones exteriores de que depende el destino racional del hombre y la humanidad que ha de desarrollarse sistemáticamente como un orden universal de piedad, abnegación y altruismo, el cual se resume como “racionalismo armónico” o “panenteísmo” en la obra de Krause *Ideal de Humanidad para la vida* (Ibid). En Krause, “el conocimiento expresa la unión esencial en que el sujeto y el objeto se unen y quedan propiamente tales en su identidad” (Cobos 234).

⁸ El concepto fue inventado por Heidegger en su mágnam opus *Being and Time* –sustantivo formado de da-sein que literalmente significa existir allí, (<http://en.wikipedia.org/wiki/Dasein> 7/18/2006) pero se entiende mejor traducido como "la esencia del existir consiste en su existencia" según Julián Marías (<http://www.hottopos.com/mirand12/jms3heid.htm>). Lo pertinente del Dasein aquí es que dentro de la filosofía de Heidegger cada ser humano existe como parte de una comunidad, pero está aislado como individuo (Collinson 153).

⁹ El solipsismo como ha sido tratado por varios pensadores en la historia de la filosofía occidental, no puede ser considerado literalmente un problema. El solipsismo tiene más sentido como un motivo para rechazar, modificar, justificar o defender una ideología que vive y orienta la realidad. En este sentido el solipsismo es un instrumento ideológico de crítica a la realidad.

¹⁰ Para Leibniz la realidad consiste en un infinito número de “mónadas”, una sustancia autónoma, indivisible con potencial infinito que no es materia y que existe en forma de energía; según Leibniz, cada una de estas mónadas es diferente en relación al grado de conciencia que posee cada una, no habiendo dos idénticas. Leibniz desarrolla esta idea en detalle en su libro *Monadología* que fue publicado póstumamente. Leibniz se oponía al nacionalismo y creía en una sociedad universal con un sistema diseñado y mantenido por los intelectuales más destacados para resolver cualquier problema (Collinson 70-71). Sin duda el iluminismo del XVIII de Diderot tuvo mucha influencia de los pensamientos de Leibniz.

¹¹ La filosofía moderna retoma los problemas establecidos por la filosofía antigua, la presocrática, en especial de la escuela de Elea. Los miembros de este grupo llegaron a dudar de la existencia de la realidad sensible pero no del todo de la realidad material. Parménides, el más conocido de ellos y considerado padre del idealismo decía que la realidad sólo se podía entender en términos conceptuales-mentales (Descartes basa en parte en la duda establecida por Parménides). Con Platón, la filosofía griega cambia de rumbo y se enfoca principalmente en cuestiones éticas y sobre la realidad esencial pero no sobre cuestiones del mundo objetivo, al menos en los primeros diálogos platónicos que son considerados fieles al pensamiento socrático. Platón en *La República* pone la realidad material-sensible en un plan inferior en relación a la realidad final, ya sea en su epistemología a través de la teoría de la Forma, en que distingue lo actual y lo ideal (Part VII, P. 260), o ya sea en su teoría cosmogónica a través del Mito de Er y el capítulo que sigue en que explica descriptivamente sobre la estructura del universo. Así los realistas trascendentales creen como una copia la realidad sensible-material de la realidad trascendental, o sea del mundo de la Forma.

¹² Palabra griega que significa una opinión, una creencia, una conjetura, una evaluación. Según Honderich, esta noción es importante en la metodología filosófica de Aristóteles porque alude a una opinión aceptada por una mayoría de la gente o también una opinión pronunciada por una persona sensata sobre un caso o un problema que afecta a todos. Su equivalente en la filosofía moral moderna es la “intuición”, o en la filosofía de John Rawls “reflective equilibrium” (Honderich 206).

Obras citadas

- Ángeles, José. *Estudio sobre Antonio Machado*. Barcelona, Editorial Ariel: 1997.
 Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Oxford, Oxford University Press: 1986.
 Calinescu, Matei. *Five Faces of Modernity*. Durham: Duke University Press, 1987.
 Cahoon, Lawrence E. Ed. *From Modernism to Postmodernism*. Oxford: Blackwell Publishers: 1996.
 Cano, José Luis. *Machado*. Barcelona: Salvat Editores, 1985.

-
- Cobos, Pablo de A. *El pensamiento de Antonio Machado en Juan de Mairena*. Madrid: Ínsula, 1971.
- Collinson, Diane. *Fifty Major Philosophers*. New York: Routledge, 2002.
- Descartes, René. *Descartes: Selected Philosophical Writings*. Translated by Cottingham, Stoothoff, Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Figuro, Javier. *La España de la rabia y de la idea: conversación política exclusiva con la generación del 98*. Barcelona: Plaza & Janés Editores, 1997.
- Honderich, Ted. Ed. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kant, Immanuel. *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. Translated and analyzed by H. J. Patton. New York: Harper Torchbooks, 1964.
- Landesman, Charles. *An Introduction to Epistemology*. Cambridge: Blackwell Publishers: 1997.
- Machado, Antonio. *Juan de Mairena*. Tomo I, II. Edición de Antonio Fernández Ferrer. 5ta edición. Madrid: Cátedra, 2003.
- Moral, Rafael del. *Diccionario práctico del comentarios de textos literarios*. Madrid: Editorial Verbum, 1996.
- Paz, Octavio. *Children of the Mire*. Translated by Rachel Phillips. Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
- Plato. *The Republic*. Translated by Desmond Lee, 2nd Edition Revised. Middlesex: Penguin Books, 1986.
- Phillips, Allen W. *Temas del Modernismo Hispánico y otros estudios*. Madrid: Editorial Gredos, 1974.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. New York: Humanity Books, 1998.
- Sesé, Bernard. *Claves de Antonio Machado*. Colaboración y traducción de Soledad García Mouton. Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
- . *Antonio Machado (1875-1939): El hombre. El poeta. El pensador II*. Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- Zaragoza Such, Francisco. *Lectura ética de Antonio Machado*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 1982.