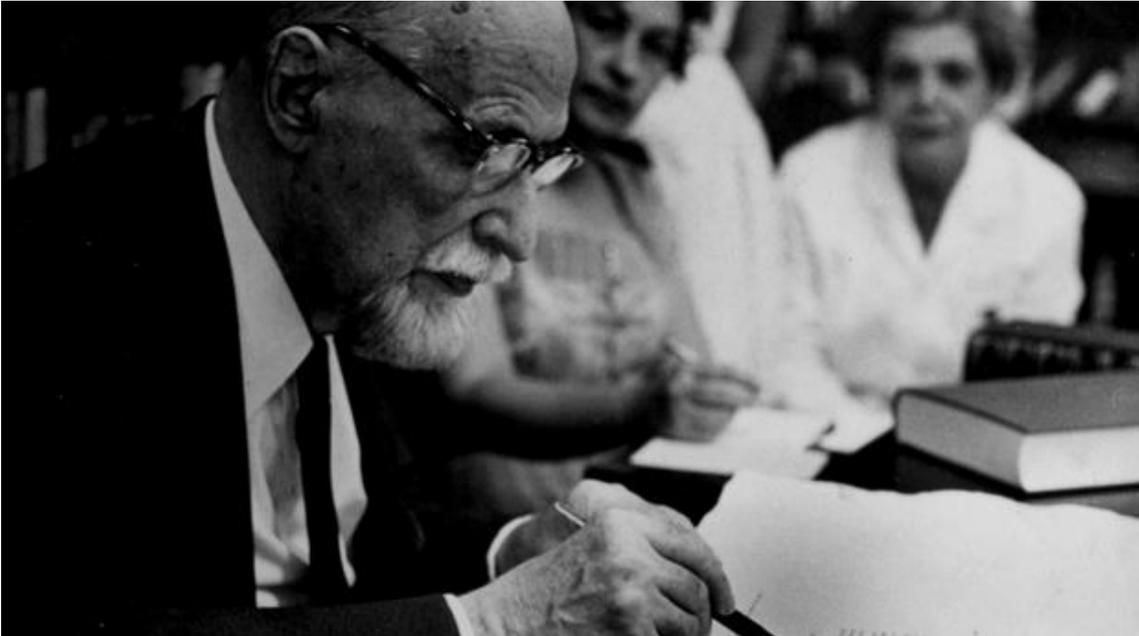


La idea de Dios en la etapa suficiente o verdadera de Juan

Ramón Jiménez

Carlos Fernández Martín



Trabajo Fin de Grado, Universidad
de Sevilla.

Departamento: Metafísica y
corrientes actuales de la filosofía.

Tutor del trabajo: Manuel Barrios
Casares

Grado de Filosofía, curso 2022 –
2023

Resumen

El siguiente trabajo constituye una tentativa de aproximación al dios último de J. R. J. Para ello partiré de la fe platónica por las ideas como fe compartida por el poeta hacia aquello que presente eterno, tal las ideas mismas, su dios. Regido a lo largo de su vida por perseguir la belleza, en la confianza de que de ella emanan ideas como la verdad y la justicia, será también imprescindible indagar en la influencia del modernismo religioso y del krausismo cuanto constituyen, unidos, una misma dirección y sentido de libertad hacia el arte y, asimismo, por ello, representan el basamento fundamental en que se erige el dios juanramoniano. Para el de Moguer la poesía es un símbolo supremo, o debe serlo, de libertad y de belleza. Su aspiración a ellas le conducirá a vivir experiencias místicas, que desembocan en un dios poético. Bello, justo, verdadero. Aunque solo sea por amor, quizás el único dios posible de la poesía.

Abstract

The following work constitutes an attempt to approach Juan Ramón Jiménez's ultimate god. For this I will part from the Platonic faith in Ideas and the faith shared by the poet towards what he senses as eternal, as are the ideas themselves, his god. Governed throughout his life by pursuing beauty, in the confidence that ideas such as truth and justice emanate from there, it will also be essential to investigate the influence of religious modernism and Krausism as they constitute, united, the same direction and sense of freedom towards art and, also, therefore, represent the fundamental base on which Juan Ramón's god is erected. For Moguer, poetry is a supreme symbol, or should be, of freedom and beauty. His aspiration to them will lead him to live mystical experiences, which lead to a poetic god. Beautiful, fair, true. If only for love, perhaps the only possible god in poetry.

Palabras clave: Ideas platónicas, modernismo, krausismo, panteísmo, panenteísmo, poesía pura, Dios.

Keywords: Platonic's ideas, modernism, krausism, pantheism, panentheism, pure poetry, God.

ÍNDICE

1. La sed de lo absoluto: aproximación al sedimento de la filosofía platónica en el último dios de J. R. J.....	P. 7
2. Del eros platónico al dios deseado y deseante juanramoniano. Esbozo de la educación sentimental e intelectual del poeta de Moguer.....	P. 12
2.1 <i>A modo de preámbulo: la complejidad de desentrañar el concepto de dios último juanramoniano.....</i>	<i>P. 12</i>
2.2 <i>El modernismo y su vinculación con el krausismo en aras de la Modernidad España. Hacia otras espiritualidades.....</i>	<i>P. 15</i>
2.3 <i>Aproximación a la influencia del krausismo en el dios último juanramoniano...P.</i>	<i>18</i>
2.4 <i>El ejemplo moral de Giner de los Ríos y el dios estético y ético de J. R. J.....P.</i>	<i>23</i>
3. El papel del símbolo en la mística juanramoniana.....	P. 25
3.1 <i>La mediación de los símbolos.....</i>	<i>P. 25</i>
3.2 <i>La genuina mística juanramoniana y el simbolismo.....</i>	<i>P. 29</i>
4. El dios poético de J. R. J.....	P. 32
4.1 <i>Juan Ramón Jiménez, un poeta puro.....</i>	<i>P. 32</i>
4.2 <i>Contra el mito de la torre de marfil.....</i>	<i>P. 36</i>
4.3 <i>Un dios de, por y para la poesía.....</i>	<i>P. 38</i>
5. Conclusiones.....	P. 40
Bibliografía	P. 43

“La poesía, como dios, como el amor, es sólo fe”

Juan Ramón Jiménez

1. La sed de lo absoluto: aproximación al sedimento de la filosofía platónica en el último dios de J. R. J

“Soy, fui y seré platónico.”

J. R. J

Es sabido que, a día de hoy, los diálogos de Platón continúan abarcando un mar hermenéutico en que cohabitan tantas posibilidades o aristas como conforma el variable poliedro de la existencia humana, suponiendo así, como clásico ineludible, un estímulo inagotable en la historia del pensamiento. No solo, ahora bien, en lo que compete a un *lógos* racionalista o analítico, entendiendo los diálogos como sugerentes muestras de magisterio argumental, casi siempre encarnado, como protagonista, por un irónico y mordaz Sócrates, sino también a la manera de una filosofía literariamente bella, sobrevolada constantemente por la presencia esquiva y misteriosa de lo divino.

En la tradición filosófica de Occidente, Platón fue uno de los primeros filósofos –si bien, al menos, de los que conservamos un fecundo testimonio escrito¹ –que cristalizaron en su filosofía la antigua pero perenne inclinación humana de preguntar por una suerte de *más allá* de la realidad inmediata, concreta, práctica o utilitaria del ser humano consigo y con el mundo. No obstante, la genialidad del pensador ateniense no residió en concebir este *más allá* por el que el ser humano se interroga en tanto sustrato emocional de fe a usanza de divinidades hesiódicas y homéricas², sino más bien cuanto a cuestiones con carácter estrictamente gnoseológico se refiere.

Así, en uno de los diálogos más esclarecedores del procedimiento discursivo del ateniense, *Menón*³, el filósofo griego arguye en boca de Sócrates que cuando el ser humano piensa descubre verdades en sí mismo anteriores a cualquier experiencia vivida. Ahondando más en el diálogo, Sócrates conversa con Menón –un joven de elevado estatus económico y social interesado en la filosofía –en torno a si es posible la virtud y el conocimiento tanto de la virtud misma como del conocimiento en general, y, con el

¹ LLEDÓ ÍÑIGO, E.: “Introducción general” en PLATÓN: *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, 2021, p. 7.

² Lo cual no significa que los mitos de Hesíodo, por un lado, y los de Homero, de otro, no ofreciesen explicaciones, es decir, modalidades del *logos*, sobre el ser humano y el mundo. Sin embargo, sí es cierto que estas no albergaban la densidad de razonamientos que pusieron de relieve, en un sentido netamente filosófico, los diálogos de Platón.

³ “Quizás en ningún otro diálogo como en el *Menón* logró Platón concentrar, en un espacio tan reducido, y sin quitar soltura ni vivacidad al contenido, una formulación tan lúcida como ajustada de algunas de las que serán sus principales tesis”. J. OLIVIERI, FRANCISCO.: “Introducción” en PLATÓN: *Diálogos II*. Barcelona, Gredos, 2022, p. 275.

objeto de dilucidar dichas cuestiones, Sócrates recurre al asidero intelectual del mito, en concreto a uno de raíz pitagórica, la transmigración de almas, a fin de explicarle a su interlocutor que el conocimiento no consiste más que en un proceso de emerger a la memoria lo que, por naturaleza, a ella subyace: *“El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido;”*⁴.

En función de esta parábola de carácter mítico y metafórico, se aprecia con facilidad como Platón atribuye al conocimiento un rasgo antropológico ineludible, el alma, aquella dimensión del ser humano que persiste en el tiempo, que no cambia, más en todo caso, que de cuerpo, *naciendo* una y otra vez.

Con ello, Platón no defiende en absoluto la reencarnación sucesiva del alma en otros cuerpos. Más bien señala que el alma es la parte humana que puede alumbrar lo eterno que pervive o cohabita en ella, como garante indispensable de la posibilidad de conocer, de lo que se desprende, en forma obvia, que el conocimiento está ligado a la eternidad. Es decir, el conocimiento es tal porque, según Platón, permanece. Y este es el objeto por el que se pregunta de continuo el filósofo griego, ¿qué es, frente a la disparidad de opiniones de los sofistas, de un lado, y los poetas por otro, aquello que es verdad siempre?

Volviendo a las palabras de Sócrates:

*de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que (el alma) recuerde, no solo la virtud, sino el resto de cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender –, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en su búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia*⁵.

Dicho esto, el sempiterno protagonista de Platón sugiere a Menón que haga venir en su presencia a uno de sus esclavos para realizarle una serie de preguntas y demostrar al joven de Tesalia la verdad de dicho aserto. Con este propósito, mediante la

⁴ PLATÓN.: “Menón” en PLATÓN, LLEDÓ ÍÑIGO, E (editor): *Diálogos II*, Barcelona, Gredos, 2022, p. 302.

⁵ *Ibid.*: p. 302.

concatenación de ciertos interrogantes, Sócrates logra que el esclavo logre comprender *quasi* por sí solo porque el doble de un cuadrado no es el cuádruple del mismo aunque así pueda parecer a simple vista⁶.

El fenómeno extraño es que el esclavo conozca de un modo misterioso la solución del problema, como si únicamente le hubiese bastado un puñado de palabras para resolverlo. Es, por tanto, como si la verdad intrínseca a las matemáticas –el axioma, por ejemplo, de que un cuadrado tiene cuatro lados iguales y cuatro ángulos rectos – confluyese en una única especie de verdad previa a la experiencia –siguiendo el ejemplo, la definición de cuadrado –, tal si la verdad misma reposase o estuviese latente en la conciencia desde que el ser humano nace, solo a la espera de que el pensamiento se ponga en marcha.

Esta verdad ínsita, consustancial al ser humano, es la que Platón terminará por asociar –ya en su etapa de madurez intelectual⁷ –con el concepto de *eide*, en castellano, ideas. Esto es, la verdad como requisito necesario de las mismas.

La teoría de las ideas platónicas procede de la pretensión parmenidea por la búsqueda del Ser. El principio de identidad de Parménides, según el cual una cosa es esa cosa y no otra, por ejemplo, un cuadrado es un cuadrado y no un triángulo, es en Platón un requisito indispensable de la verdad asociada a las ideas. Es verdad, pues, que un cuadrado es un cuadrado y no un triángulo. La identidad en que se *mueven* las ideas se da en un plano racional o inteligible del ser humano. A diferencia de la materialidad fugaz de lo ente, el ser de las ideas es eterno, omnipresente, omnipotente, imperecedero, inmutable, etc. Tal el Ser de Parménides.

Sin embargo, el núcleo de la filosofía platónica por la cual el alma se eleva hacia el conocimiento inmutable e imperecedero de la ideas como representaciones del *más allá* por el que el ser humano se pregunta, es que estas no se infieren unívoca y exclusivamente de ámbitos como las matemáticas o la lógica, de las que tan solo se puede predicar una aséptica verdad o falsedad en sus procedimientos y resoluciones; sino que también se infieren de asuntos humanos como la ética, la moral o la política:

⁶ Ibidem.: p. 305 –306.

⁷ LLEDO ÍÑIGO, E.: “Introducción general” en PLATÓN: *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, 2021, p. 52.

dimensiones de las que se desgajan preguntas tales que es el bien o la justicia; justicia o bien que son también ideas que Platón aspiraba a materializar en la *polis* de su época a fin de mejorar la convivencia entre los ciudadanos.

Por ello, volviendo al razonamiento expuesto sintéticamente en *Menón*, podemos concluir, de la mano del filósofo Carlos Fernández Liria, que, ante la verdad de un cuadrado y, por tanto, ante la verdad misma de las ideas, todos somos iguales. También un esclavo⁸.

Para Platón lo fundamental es educar al ser humano en la contemplación y asimilación de las ideas como las realidades más altas y perfectas a que las personas deben aspirar. Este es, en mi opinión, el eje pedagógico y humanista en que pueden incardinarse, cuanto síntesis de un proyecto metafísico, político y social, las ideas platónicas; las ideas contempladas no como relativas a un mundo extra espaciotemporal, referidas a una realidad trascendente e inefable, sino más bien como aspiración puramente humana.

Desde este punto de vista, y como señala Emilio Lledó, las ideas platónicas pueden ser leídas hoy día como realidades intrínsecas al complejo mecanismo de la conciencia: “...es posible que las Ideas platónicas encuentren su asiento en el entramado de la mente, el lenguaje y los deseos”⁹.

En vistas, pues, de esta posible interpretación, es también legítimo rastrear en la aspiración humana por hallar las ideas una raíz o simiente mística, un impulso hacia las ideas mismas, por fundirse con ellas, y, en este sentido, puede establecerse una relación entre las ideas platónicas y el último dios juanramoniano.

Si las ideas aspiran al *todo* del ser desde un punto de vista parmenideo, este *todo* estaría, con Lledó, implícito en la conciencia. Y este *todo* o *más allá* recibe, en Juan Ramón, el nombre de Dios, solo posible de alcanzar, también, a través de la conciencia:

Yo no creo necesario que nuestro Dios esté fuera de nuestro mundo ni, sobre todo, de nosotros hombres...Nuestro Dios, esto es, el dios mío hombre, hombre de este planeta con atmósfera de aire, quiere decir, me parece a mí, la conciencia

⁸ FERNÁNDEZ LIRIA, C.: *En defensa del populismo*. Madrid, Catarata, 2016, p. 29.

⁹ LLEDO ÍÑIGO, E.: “Introducción general” en Platón: *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, 2021, p. 105.

superior que un hombre igual o parecido a mí crea con su sensibilidad y su inteligencia más o menos claripensante, clarisintiente”¹⁰.

Según Juan Ramón, lo absoluto que toma el nombre de Dios¹¹, como pudiera en Platón tomar el de ideas, constituye una aspiración o anhelo del alma humana y, en este aspecto, tanto las ideas como dios son reductos de fe a que el ser humano se aferra en su existencia.

Ahora bien, para que el ser humano alcance las ideas o a dios, se debe dar previamente un interés, una especie de movimiento de seducción. Al respecto Platón pensaba, como puede repararse en su diálogo *El banquete*, que el *eros* es digno de ser alabado si y solo si nos conduce a amar de forma bella y buena, esto es, si aquello que lo mueve aproxima al ser humano a las ideas y estas, indefectiblemente, a que sea mejor persona¹². De nuevo, en palabras del platónico y platonista madrileño, Lledó:

La teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano. Pero este dinamismo no tiene sentido si no se proyecta hacia un ideal concreto y si no va motivado por el deseo de conocer. Amar para entender¹³.

Para el filósofo ateniense el amor que guía al ser humano hacia las ideas es bello, puesto que lo dirige un propósito, un fin, virtuoso: las ideas mismas. En cambio, según Juan Ramón, el amor –que es, por otra parte, para él, desde un punto de vista emocional, sinónimo de poesía –es algo que ya implica de por sí, contenido en el mismo, las ideas platónicas.

En cualquier caso, tanto para Platón como para el de Moguer, el amor comporta una fehaciente e ineludible dimensión moral. La diferencia más radical y evidente entre ambos es que mientras para Platón el amor que mueve hacia las ideas requiere de una

¹⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.; “Las dos eternidades de cada hombre” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *La corriente infinita*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 325.

¹¹ “...el Dios del hombre es en verdad un medio que el hombre ha inventado o confirmado para poder comunicarse y entenderse con lo absoluto” RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “*El trabajo gustoso*”. México, Aguilar, 1961, p. 38.

¹² PLATÓN., “El banquete” en PLATÓN, GARCÍA GUAL, C y GORRI ALEGRE, A (editores): *Diálogos*, Barcelona, Gredos, 2017, p. 173.

¹³ LLEDO ÍÑIGO, E.: “Introducción general” en PLATÓN: *Diálogos I*. Barcelona, Gredos, 2021, p. 103.

educación netamente filosófica, según Juan Ramón es la poesía la fuente de conocimiento por antonomasia. De tal modo, escribe el poeta que “*La poesía es el centro verdadero, el nido secreto en donde están, trinidad suprema e indivisible, aunque haya en el mundo quienes crean otra cosa: el bien, la verdad y la belleza*”¹⁴. Es decir, la idea de bien, la idea de verdad y la idea de belleza. Las principales ideas platónicas.

Sea, pues, mediante la filosofía o a través de la poesía, en cualquier caso ambas son vías de acceso, más que a Dios o a las ideas, al alma humana que aspira a ambas en cuanto son, muy resumidas pero ciertamente, soportes de sentido a la existencia.

Por un lado, Platón trata de ejercitar el alma para que las personas no se dejen absorber por la relatividad de las opiniones, a fin de que los seres humanos puedan dejar a quienes les suceden, según van de generación en generación, algo cercano a la verdad, a la belleza y a la justicia. Una sociedad, en definitiva, mejor. Del mismo modo, Juan Ramón piensa que Dios supone la culminación de nuestro total ascender¹⁵, la elevación del alma hacia la verdad, la belleza y la justicia que hacen mejores a las personas y que la vida valga la pena de ser vivida. Al margen de la edad, la raza o el sexo, como señala Carlos Fernández Liria, ante la verdad misma de las ideas todos somos iguales¹⁶. Y, desde esta perspectiva, tanto la aspiración platónica de las ideas como el afán juanramoniano por dios manifiestan las huellas de un subyacente y velado humanismo, inexcusable para continuar el análisis de la religiosidad en el poeta de Moguer.

2. Del eros platónico al dios deseado y deseante juanramoniano. Esbozo de la educación sentimental e intelectual del poeta de Moguer

“Sentimental es el ser naturalmente intelectual.”

J. R. J

2.1 A modo de preámbulo: la complejidad de desentrañar el concepto de dios último juanramoniano

¹⁴ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Estética y ética estética” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *Estética y ética estética*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 236.

¹⁵ “Dios sería...el término del aspirar de todos, de nuestro total ascender” ” RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “*El trabajo gustoso*”. México, Aguilar, 1961, p. 63.

¹⁶ FERNÁNDEZ LIRIA, C.: *En defensa del populismo*. Madrid, Catarata, 2016, p. 29.

J. R. J vivencia y entiende la poesía tal un acto de fe¹⁷, que, en calidad de ello, lleva implícito un anhelo de unidad de sentido: una modalidad del *lógos* que el poeta expresa y sintetiza simbólicamente en una de las estrofas a mi modo de ver más deslumbrantes de su libro *Dios deseado y deseante*: “*El dios que es siempre al fin, / el dios creado y recreado y recreado, / por gracia y sin esfuerzo. / El dios. El nombre conseguido de los nombres*”¹⁸.

Paralelamente, esta búsqueda de sentido se puede apreciar también cuando el poeta de Moguer señala, en el prefacio que escribe a su poema en prosa *Espacio*, que “*la escritura de un poeta, como su vivir, es un poema*”¹⁹; es decir, uno solo, que fuese capaz de aunar el devenir caótico de la vida en un orden de coherencia emocional y reflexiva; un poema, también, tal y como sugiere en su conferencia *El trabajo gustoso*, que ni siquiera requeriría de ser escrito, sino sencillamente vivido, manifestado con amor en aquello que se hace.

En tal disertación –impartida ya en el exilio, en concreto en el año 1936 en Puerto Rico –, J. R. deja entrever que la poesía no es equiparable ni reducible al ejercicio o acto de escribir poemas, sí a una actitud vital determinada. No es, de este modo, en la percepción del poeta, un registro literario más, como el relato corto, el teatro o la novela, sino más todavía un eje de coordenadas morales y espirituales según el cual moverse, estar y sobre todo ser en el mundo. Hasta este punto de algidez pasional llega la devoción de Juan Ramón por el arte poético que es la vida, no sin rozar una actitud cuando menos estética:

Mi sueño infantil y mi conciencia madura..., me aseguran que la paz, y quiero advertir que no me estoy refiriendo sólo a la paz interior, metafísica, sensual,

¹⁷ “Lo poético lo considero como profundamente religioso, esa religión inmanente sin credo absoluto que yo siempre he profesado” RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 271.

¹⁸ *Ibid.*: p. 279.

¹⁹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Espacio” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 103.

*mística, sino a la paz ambiente, objetiva y propicia a todos los seres, está y debemos buscarla, por la belleza y la verdad de la vida, en la poesía*²⁰.

En base a esta consideración, J. R traza algunos esbozos poéticos de personas que conoció, por muy brevemente que fuera, pero que dejaron en él una huella imborrable – véase, por ejemplo, *el jardinero sevillano*²¹ o *el mecánico malagueño*²² –, pues vio en ellos cualidades ligadas al amor, a la sensibilidad, a la delicadeza, que verdaderamente admiraba y creía útiles en la educación sentimental del ser humano unida al progresivo avance democrático, ético y justo de las sociedades.

En *El trabajo gustoso*, Juan Ramón estipula que el trabajo de todo ser humano tiene que estar sustentado en esta concepción de la poesía como dimensión vital, amorosa. Y, en este punto, emplea el adjetivo gustoso como pilar clave en materia de libertad humana, en lo referido a garantizar un trabajo digno a cualquier persona por el hecho de serlo; una labor que no presente un carácter forzado e impositivo, sino que sea capaz, por el contrario, de aportar un remanso de satisfacción y crecimiento personal óptimo en base a las cualidades determinadas de cada persona: “*Trabajar a gusto es armonía física y moral, es poesía libre, es paz ambiente. Fusión, armonía, unidad poética: resumen de la paz*”²³.

Dicho lo cual, en los primeros poemas que escribiera, Juan Ramón vivió el amor como una fuente de éxtasis continuo, sin detenerse todavía en pensar más pausadamente sus implicaciones tanto morales y sociales que hemos mencionado anteriormente, como metafísicas y espirituales. No será sino hasta lo que el propio J. R denominó como su tercera crisis religiosa y poética²⁴, es decir, cuando alcanza a su dios deseado y

²⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “El trabajo gustoso” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 18.

²¹ *Ibíd.*; p. 24.

²² *Ibíd.*; p. 28.

²³ *Ibíd.*; p. 21.

²⁴ “*Al final de mi primera época, hacia mis 28 años, dios se me apareció como en mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos 40 años, pasó dios por mí como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone las otras dos, se me ha atesorado dios como un hallazgo, como una realidad de lo verdadero suficiente y justo. Si en la primera fue éxtasis de amor, y en la segunda avidez de eternidad, en esta tercera es necesidad de conciencia interior y ambiente en lo limitado de nuestra morada de hombre*” en RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 271 –272.

Y también, Juan Ramón escribió al respecto de sus crisis religiosas –poéticas: “*Tres veces en mi vida, a mis 19 años, a mis 33 años, a mis 49 años (cada 15, aproximadamente) salí de mi costumbre lírica conseguida a explorar con el ánimo libre del universo poético. Tres revoluciones íntimas, tres renovaciones propias, tres renacimientos míos. Las tres he vuelto, más convencido cada vez, del*

deseante, que el moguereno universal asimila el amor no como un exiguo éxtasis carente de hondura reflexiva, sino como un fin en sí mismo, imprescindible en la educación de la sensibilidad y la inteligencia del género humano.

En lo referido a la educación, considero importante subrayar que Juan Ramón la entiende como una *paideia* que gira en torno a la búsqueda de las ideas platónicas de verdad, belleza y justicia, a que he aludido en el anterior apartado. Desde el punto de vista del poeta, el amor es una condición suficiente y necesaria para que cualquier persona logre hallar, en el camino de la vida, a su ser potencialmente más perfecto, al sumo aristócrata de su ser²⁵, a su ser en dios, tanto individual como socialmente. Ahora bien, en lo que respecta a la vivencia individual y espiritual del poeta, el amor como *fuerza* o *impulso* de la sensibilidad alcanza en él la condición de una suerte de hipostasis poética –metafísica genuina, en la cual el amor, la poesía y dios dialogan como un todo indisoluble.

Comprender, por tanto, más hondamente a qué dios apela el moguereno universal implica continuar elucidando el influjo metafísico de su pensamiento; pero también el sedimento ético y estético del mismo. En este punto, la premisa fundamental es que Juan Ramón es poeta, no filósofo; de lo cual se deriva, sumado a su difícil personalidad y a un cierto afán polemista unido a esta, una complejidad añadida, puesto que muchas veces la dimensión metafísica, tanto como la estética y a su vez la ética, quedan entreveradas en pos de una noción de amor en torno a la cual las diferencias que introduce el ejercicio riguroso de la filosofía se disuelven a favor de una unidad de sentido existencial y subjetivo.

2.2 *El modernismo y su vinculación con el krausismo en aras de la modernidad española. Hacia otras espiritualidades.*

Apunta el catedrático de literatura Javier Ciordia, en su artículo *La poesía de Juan Ramón y su trasfondo filosófico*, que el krausismo y el modernismo se interrelacionan en torno a una concepción de libertad hacia la belleza que forma y da sentido al último

dinamismo al éxtasis: a la paz, a la meditación, a la sencillez, al orden, pero con las sienas sentidas de un verdor y un oro distintos siempre, alrededor de un nuevo tesoro de los ojos” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; ANDRÉS GARCÍA, C: *Psicopatología y espiritualidad en la Vida y Obra de Juan Ramón Jiménez*, Universidad de Murcia, 2027, p. 225.

²⁵ “Somos aristócratas por ascender o querer ascender a un ser que todos debemos estar creando, porque estamos aspirando a crear y creando nuestro yo superior, nuestro mejor descendiente” en RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Aristocracia y democracia” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 62.

dios juanramoniano²⁶. De modo similar, otro estudioso de la obra juanramoniana, Francisco Javier Blasco Pascual, sostiene, en su libro *La poética de Juan Ramón*, que es el krausismo el núcleo de partida para entender la evolución del poeta de Moguer desde un neomisticismo modernista fundido con el influjo metafísico, espiritual y religioso del krausismo que desemboca, todo ello, en el hallazgo de su *dios deseado y deseante*²⁷.

Asimismo, en esta ligazón krausista –modernista como punto inexcusable en el análisis del dios juanramoniano se posiciona el conocido y prestigioso filósofo madrileño José Luis Abellán. En un apartado que dedica a Juan Ramón en uno de sus libros de la saga *Historia crítica del pensamiento español*, este historiador de las ideas escribe que las influencias religiosas y metafísicas que el poeta recibe son, fundamentalmente, dos: el krausismo español, y el modernismo teológico²⁸.

De hecho, fue el propio J. R quien mencionó, ya en los últimos años de su vida, en una de sus conversaciones con el crítico literario y ensayista Ricardo Gullón, aludiendo a su primera juventud en Sevilla, que “*el krausismo era entonces lo que luego fue el modernismo*”²⁹. En términos generales, ambos movimientos fueron para Jiménez sendas imperecederas en su trayectoria como escritor, a tal punto que es ilustrativo al respecto el ímprobo interés que manifestó el poeta por el modernismo en las clases que impartió sobre el mismo en Puerto Rico en el año 1953, recogidas en el libro editado por Gullón y Eugenio Fernández Méndez, *El modernismo (Notas de un curso)*. Y es llamativo fundamentalmente porque, al margen de una cuestión de intendencia puramente académica, coincide este interés y análisis por el modernismo con el encuentro de su último dios.

En aquellas clases, J. R inscribe el modernismo en el proceso de la modernidad española –como lleva a cabo, por otra parte, el ensayista Federico de Onís, a quien Juan Ramón toma de referencia en sus clases –, concretamente en la búsqueda del ser

²⁶ Ciordia, J.: “La poesía de Juan Ramón y su trasfondo filosófico”. Ceiba: Año 8 Núm. 1 [Segunda Época] Agosto 2008 –Mayo 2009, (8-23).

²⁷ BLASCO PASCUAL, F. J.; “*La poética de Juan Ramón*”, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, p. 106-107- 222.

²⁸ ABELLÁN, JOSÉ LUIS: “El concepto de poesía pura: una aproximación filosófica a Juan Ramón Jiménez” en JOSÉ LUIS ABELLÁN.; “*Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (5/2)*”, Madrid, ESPASA-CALPE S.A., 1989, p. 60.

²⁹ GULLÓN, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Sibila, Fundación BBVA, 2008, p. 46.

humano de nuevos cauces espirituales ajenos a la concepción de un dios gélido, todopoderoso, trascendente e indiferente a la voluntad y a la moral humanas.

En sus palabras, el modernismo fue *un segundo Renacimiento*³⁰, esto es, un movimiento no solo estético y literario, sino humanista, teológico, social, científico y, en definitiva, original e innovador. Asimismo escribe que su versión del modernismo es distinta a la de la crítica generalizada de su época:

*Contradice las críticas generales que han sustentado el error de considerar el modernismo como una cuestión poética y no como lo que fue y sigue siendo: un movimiento general teológico, científico, literario, que en lo teológico, su intención primera, comenzó a mediados del siglo XIX en Alemania y se propagó a distintos países, Francia, Rusia, Estados Unidos*³¹.

Y también matizaba:

*Es muy importante también señalar que el Modernismo tiene un origen teológico y que la poesía llamada modernista, es decir, la parnasiana y la simbolista, pretendían y Rubén Darío lo dice, unir la tradición, española en este caso (léase el dogma) a las innovaciones formales (léase, descubrimientos científicos modernos)*³².

Según Juan Ramón hay dos modalidades del modernismo español: por un lado, el modernismo teológico, el cual adscribe a lo que denomina como modernismo estético, referido, esencialmente, a la cuestión espiritual –poética, y, por otro, el modernismo ideológico, atribuyendo a este último el interés de tipo más filosófico y social por el contexto español y americano por parte de muchos literatos y pensadores.

En términos de Rubén Darío –a quien J. R siempre tiene en mente cuando piensa en el movimiento modernista –, el modernismo fue, más que una cuestión de formas, una cuestión de ideas³³, de cambios profundos y no de vanos ornamentos esteticistas y superficiales.

³⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.; “El modernismo” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GULLÓN, R y FERNÁNDEZ MÉNDEZ, E. (editores): *El modernismo*, México, Aguilar, 1962, p. 49.

³¹ *Ibíd.*: p. 50.

³² *Ibíd.*, p. 53.

³³ DARÍO, RUBÉN.: “El modernismo” en RUBÉN DARÍO; ZAVALA IRIS, M (editora): *El modernismo y otros ensayos*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 57.

Es, por tanto, en base a esta aclaración del poeta nicaragüense que puede entenderse la incidencia del krausismo en el modernismo español, más que en el americano –como lo denominaba el propio Darío –: el krausismo como una de las corrientes de pensamiento más innovadoras y progresistas de la mitad del siglo XIX en España.

Desde el punto de vista de J. R., el modernismo fue un movimiento ecléctico que conjugó diferentes puntos de vista, siendo uno de ellos el enlace que he expuesto con la modernidad española que encarnaba el krausismo, en lo referido, si bien, y en lo que aquí respecta, a la autonomía del individuo por hallar nuevas espiritualidades, abiertas a una mayor libertad que el catolicismo imperante de la época.

2.3 Aproximación a la influencia del krausismo en el dios último juanramoniano

No es labor fácil hacer una aproximación al krausismo, debido principalmente a los diversos cauces interpretativos en que discurre. Desde una perspectiva amplia, fue un movimiento filosófico rico y plural, que adquirió su consolidación material en España, como proyecto de regeneración educativa, mediante la Institución libre de Enseñanza en el año 1876 fundada por Francisco Giner de los Ríos.

En una España a la zaga del crisol moderno Europeo, atrasada por las estructuras de poder feudal del Antiguo Régimen, la monarquía absoluta, el clero, y la nobleza terrateniente, el krausismo supuso un golpe de proa a dicho rumbo social, económico y político, una regeneración fuertemente ligada a las ideas liberales que venían sedimentándose en España desde finales de siglo XVIII. Sobre todo en lo concerniente a la canalización de emergentes inquietudes religiosas, espirituales y metafísicas desligadas de las restricciones impositivas del dogma católico tan arraigado en la mentalidad española de la época.

El krausismo fue, en primer término, la recepción que algunos intelectuales decimonónicos, con Sanz del Río a la cabeza³⁴, hicieron de la filosofía del pensador germano Karl Christian Friedrich Krause, cuyo sistema filosófico sirvió también a aquellos de puente hacia los conceptos y sistemas metafísicos que orbitaban en derredor del amplio espectro del idealismo alemán. De hecho, con el término krausismo por lo

³⁴ “Con Sanz del Río se inicia la típica andadura hispana del krausismo. Él supo dar a la filosofía de Krause una orientación totalmente nueva y en muchos puntos alejada de la interpretación europea que hicieron Ahrens y Tiberguien” JIMÉNEZ GARCÍA, A.: *El krausismo y la Institución libre de Enseñanza*, Madrid, EDICIONES PEDAGÓGICAS, 2002, p. 67.

general no se alude al armazón teórico de Krause, sino a la acogida que del mismo llevaron a cabo e interpretaron parte de la intelectualidad española de mitad del XIX y albores del XX. Es imprescindible, por tanto, partir de la premisa de que no es igual la filosofía de Krause que la recepción española del krausismo, desde la interpretación de Sanz del Río al krausismo de Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón o Giner de los Ríos, entre otros. Así, entre los nombres citados, tampoco fue el mismo tipo de krausismo el que se predicaba³⁵; de aquí la dificultad de establecer una definición clara y concreta de lo que fue este fenómeno filosófico y pedagógico español.

Sin embargo, a pesar de la *multivocidad* de krausismos existentes, hay conceptos que son ineludibles en cualquiera de ellos. Uno es el panenteísmo, doctrina teológica que propugna, *grosso modo*, el Ser de un dios trascendente, en tanto que ser supremo respecto a los demás seres, a la par que inmanente. De tal modo, de lo último se infiere que el ser humano podría aproximarse a dios por medio de su conciencia, si bien, en cuanto ser distinto, sin identificarse totalmente con el mismo; si acaso aspirar –en terminología que de Krause hace Sanz del Río –a una suerte de *estado* armónico en que las oposiciones inherentes a las personas (véase, por ejemplo, el problema alma/cuerpo, o el papel del ser humano en la historia como dimensión que lo trasciende), se disuelven a favor de sí mismas en Dios.

Otro concepto derivado del panenteísmo es el sistema armónico de Krause, en que las categorías de las sustancias están contenidas en Dios como ser supremo. Según Krause, hay cuatro categorías esenciales: la naturaleza, el espíritu, la humanidad, y Dios. Mientras que las tres primeras son sustancias de carácter relativo, la tercera, Dios, las contiene pero, a su vez, las supera como sustancia absoluta³⁶.

La humanidad es el Ser en que tanto la sustancia de la naturaleza, que tiene que ver con el carácter dominante de lo infinito que refleja ella misma, con la sustancia del espíritu, que refiere a lo absoluto de la existencia libre, se equilibran y armonizan. Y el espíritu, la naturaleza, y la humanidad como síntesis de la dialéctica entre los dos anteriores, formarían el mundo que se desarrolla en Dios.

³⁵ *Ibíd.*; p. 28.

³⁶ *Ibidem.*; p. 47.

Respecto al panenteísmo, Juan Ramón se considera, no como tal, sino más bien panteísta³⁷. De cualquier modo, tanto el panenteísmo como el panteísmo colocan al Ser en el yo, pero mientras que el panteísmo coloca al yo fuera de sí, en la sustancia de Dios, como si el mundo y el ser humano solo admitiesen la luz de una única sustancia, Dios mismo, el panenteísmo trata de atribuir al yo su propia sustancia que, aunque contenida en Dios, es diferente a ella. El panenteísmo es, resumidamente, de este modo, un intento de rescatar el peso ontológico del yo, de otorgar al yo una mayor *libertad* que un panteísmo de tipo más determinista, en que todo es Dios, todo, sustancia infinita.

En lo que concierne a Juan Ramón, el de Moguer reclama para sí, en relación a su dios, una identidad distinta, tal y como puede apreciarse nítidamente en el fragmento primero de su poema *Espacio*:

*Los dioses no tuvieron más sustancia que la que tengo yo. Yo tengo, como ellos, la sustancia de todo lo vivido y de todo lo porvenir. No soy presente sólo, sino fuga raudal de cabo a fin. Y lo que veo, a un lado y a otro, en esta fuga (rosas, restos de alas, sombra, luz) es sólo mío, recuerdo y ansía míos, presentimiento, olvido. ¿Quién sabe más que yo, quién, qué hombre o qué dios, puede, ha podido, podrá decirme a mí qué es mi vida y mi muerte, qué no es?*³⁸.

Leído este extracto, pareciese que el poeta apuesta, consciente o inconscientemente, más por la dualidad reconciliadora del panenteísmo que por un panteísmo *globalizante*. Al igual que el panenteísmo krausista, que intenta colocar el yo en el yo mismo, haciendo hincapié en la identidad del ser individual humano, Juan Ramón apuesta por su yo. Más aún, J. R reivindica una identidad no meramente para sí, distinta e igual a Dios, sino todavía más, superior a este. En este sentido, el afán de trascendencia que se trasluce en el último Juan Ramón es de tal envergadura que considero acertada, si bien, aunque sea a modo parcial y no si carga irónica, la nomenclatura que José Luis Abellán atribuyó al pensamiento juanramoniano, tachándolo de *panyoísta*³⁹.

³⁷ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; ALEGRE HEITZMAN, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, TUSQUETS, 2019, p. 271.

³⁸ *Ibid.*; p. 104.

³⁹ LUIS ABELLÁN, J: “El concepto de poesía pura: una aproximación filosófica a Juan Ramón Jiménez” en JOSÉ LUIS ABELLÁN.: *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (5/2)*, Madrid, ESPASA –CALPE S.A, 1989, p.65.

Frente a un idealismo absoluto que disolviera al sujeto en una vorágine de totalidad – que no es el caso estricto del panteísmo por el que intuyo siente afinidad el poeta –, el de Moguer se aferra a un idealismo de corte más subjetivista, neorromántico, que, de tal modo, colinda más con el panenteísmo que con el panteísmo.

En todo idealismo el papel del yo es fundamental. Pero, a diferencia del rigor conceptual y analítico que presuponen los sistemas idealistas del siglo XIX, J. R. concibe la metafísica, no como pretensión de sistema, sino de forma más reduccionista en base a la etimología del término, como aquello que va más allá de la *physis* y que está contenido de por sí, como ideal, en todo ser humano.

Juan Ramón no distingue tampoco con precisión analítica entre el concepto de idea y el de ideal, que, en cambio, la filosofía krausista sí distingue. La metafísica krausista concibe el ideal como concepto puente entre la idea en tanto que relativa a la teoría analítica y el ideal cuanto al plano de la aplicación se refiere. En el ideal se presupone una especie de *voluntad* humana inherente al mismo. Mientras que la idea apela a un estatismo netamente teórico. Siendo más preciso, no es tanto que la idea sea relativa a una teoría *pasiva* y el ideal al plano de la acción, sino que el ideal es algo así como la virtualidad pragmática de la idea contenida en Dios. Es, con una metáfora, la idea motorizada. En movimiento. Concepto este que guarda relación con la dialéctica del krausismo y, también, con la vocación histórica del hegelianismo en que las ideas están avocadas a la acción, a materializarse.

En la versión que de Krause hace Sanz del Río, este último escribe:

...Una idea encierra en sí un mundo de segundos conocimientos y aplicaciones...Por esto pasa la idea en un segundo estado a convertirse en Ideal, esto es, en direcciones y formas ejemplares determinadas conforma a la idea primera...Tiene, pues, la palabra Ideal un sentido práctico para la realización en el tiempo de una idea primera...⁴⁰.

Y, al respecto, aclara Antonio Jiménez García:

El ideal es, como acabamos de ver en Sanz del Río, el concepto –puente que permite el paso desde la especulación (la Analítica) a la aplicación (el Ideal de la humanidad para la vida. Y si la idea, en su origen, remite al formalismo kantiano, la

⁴⁰ SANZ DEL RÍO, J.; *Ideal de la humanidad para la vida*, Barcelona, Orbis, p. 60 –61.

*virtualidad práctica que encierra el concepto de ideal puede ser deudora del concepto de idea que, en el sentido hegeliano, deberá cumplir con un destino histórico conforme a su propia lógica predeterminada. Pero, por otro lado, el concepto de ideal se halla también emparentado con la concepción platónica de la idea como paradigma ejemplar de las cosas*⁴¹.

Con todo, el de Moguer piensa la metafísica intuitivamente, de forma dinámica y poetizada⁴², no tanto como sistema racional sino como arte directamente ligado con la vida; la metafísica en tanto que búsqueda de un ideal que sirva para la vida. Así, respecto al ideal escribe directamente, sin concesiones retórica – metafísicas: “Yo creo que el ideal pudiera consistir en hacer ideal la vida, exaltándonos, nivelándonos...que acaso el ideal sea sólo un secreto que merezcan los más enamorados”⁴³. Y añade:

*Porque yo respeto el ideal de cada persona cuando se ve que es un ideal y lo respeto porque creo que un ideal es lo mismo que otro y si no, no sería un ideal y todos los ideales nos llevan a Dios. Si todos tuviéramos un dios ideal interior propio todos seríamos felices y esa felicidad colectiva sería la divinidad verdadera, lo edénico*⁴⁴.

Dicho esto, tanto el ideal juanramoniano, como el ideal de la humanidad krausista, como la idea según Hegel, son ideales vinculados a una búsqueda del progreso.

Al respecto del ideal como movimiento hacia lo absoluto, y como apunta el catedrático de filosofía de Sevilla, Manuel Barrios Casares, “*El ser absoluto es algo originariamente unido frente al ámbito de la reflexión*”⁴⁵. Y este absoluto a que aspiró tanto Hegel, como Krause y Juan Ramón es, en palabras de este último, “*inmanencia en marcha*”⁴⁶. Que se transparenta, en J. R., en la conciencia, en el espíritu humano. Inmanencia en marcha, movida –diría Platón –por el eros. No obstante, mientras que en

⁴¹ JIMÉNEZ GARCÍA, A.: *El krausismo y la Institución libre de Enseñanza*, Madrid, EDICIONES PEDAGÓGICAS, p. 83.

⁴² “Yo creo que las artes (y las ciencias también) se dividen en artes de creación y artes de copia. Las de creación son, por ejemplo, la danza, la poesía y la metafísica escritas, más arte la metafísica que ciencia” RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía y literatura” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 27 y 38.

⁴³ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Quemarnos del todo” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 193 y 194.

⁴⁴ Esta cita juanramoniana ha sido extraída del artículo de ARIANNA FIORE: *Juan Ramón Jiménez, de la crisis religiosa al modernismo teológico*. p. 497.

⁴⁵ CASARES BARRIOS, M.: “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 143.

⁴⁶ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “La razón heroica” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 119.

el Hegel ya maduro, como también apunta Barrios, la dialéctica o la oposición no se supera en el absoluto⁴⁷, en el Dios del krausismo quedaría resuelta en virtud del racionalismo armónico, y en el dios juanramoniano mediante la poesía. Con Schelling, mediante el arte como ámbito de manifestación de la totalidad.

2.4 El ejemplo moral de Giner de los Ríos y el dios estético y ético juanramoniano

De todos los krausistas anteriormente mencionados, quien más deslumbró a J. R fue Giner de los Ríos, a quien, tras su muerte en el año 1915, el poeta de Moguer se propuso rendirle homenaje en un libro que, tras varios esbozos primerizos, terminó por titular *El andaluz de fuego*, expresión metafórica con que el poeta se refería al entusiasmo, dedicación y cuidado que el krausista malagueño volcaba constantemente en la docencia de los niños.

En una de las partes en prosa de este libro, escribe Jiménez que “*La pedagogía era en Francisco Giner la expresión natural de su poesía lírica íntima*”⁴⁸. Y continúa:

*Lo conocí a mis 21 años. Y aprendí entonces en él, en su acción de educar a los niños, parte de lo mejor de mi poesía, presencié en el jardín, en el comedor, en la clase, el bello espectáculo de su pedagogía íntima: un fruto ya sin árbol, maduro y lleno de semilla*⁴⁹.

Lo que contagió al poeta del entusiasmo que se manifiesta en las palabras dedicadas a Giner fue el krausismo que este encarnaba, en concreto el componente pedagógico, espiritual, social y reformador del mismo, contrario a la enseñanza que tanto le marcó en su infancia, cuando estuvo internado en el colegio de los jesuitas del Puerto de Santa María, del cual escribió: “*me veo con mi fantasía infantil asesinada y enlutada por la enseñanza jesuítica*”⁵⁰.

⁴⁷ “...Hegel desestimaré bien pronto la inmediatez de esta unificación, pasando a considerar que la contradicción no se supera totalmente en el absoluto” CASARES BARRIOS, M.: “Hegel: una interpretación del platonismo”, p. 147.

⁴⁸ RAMÓN JIMÉNEZ, J.; “La creación pedagógica lírica” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; DOMÍNGUEZ SÍO, M. J (editora): *Un andaluz de fuego (Francisco Giner de los Ríos)*, Huelva, Ediciones de la Fundación del Monte y la Fundación Juan Ramón Jiménez, 1998. p. 124.

⁴⁹ *Ibid.*; p. 124.

⁵⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.; “Cartas, Antología” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFÍAS F (editor): *Cartas, Antología*, Madrid, Espasa Calpe, p. 295.

Giner encarnaba un ejemplo moral que Juan Ramón quiso aplicar en su poesía, y también en la posterior idealización de dios, dios que alberga en sí dos dimensiones humanas en principio contradictorias entre sí: la ética, de un lado, y por otro, la estética.

El dios juanramoniano no es un dios en origen, previamente dado, sino un dios cuyo deseo es la libertad a que el ser humano debe aspirar en la vida. La conciencia de la libertad es una conciencia ética y justa. En cambio, la conciencia de la belleza no tiene porque estar supeditada a una moral determinada.

Lo que Juan Ramón percibe en Giner de los Ríos es la búsqueda de su persona por un punto medio entre ambas, cuya mediación sería el amor, la exaltación moderada de la sensibilidad.

J. R pensaba que el cultivo de la sensibilidad enriquece la inteligencia y extrae del ser humano su mejor versión de sí. Un concepto ilustrativo al respecto es el de aristocracia de intemperie, según el cual el aristócrata no es producto de un linaje de sangre supuestamente divina, sino el ser humano de mejores sentimientos:

La aristocracia verdadera, en España y donde quiera que exista, tiene necesariamente carácter religioso, sin sectarismo, entiéndase esto, que lo sectario no puede ser aristocrático. El aristócrata llega por sí mismo, y acaso por ejemplo ajeno tomado libremente, a las cualidades que suponemos en un santo o en un dios, un dios espiritual⁵¹.

Y prosigue:

Francisco Giner, el hombre más completo que he conocido en España, que traté tanto por bondad suya, y a quién se está olvidando tan de prisa por nuestras democracias (las aristocracias convencionales no lo estimaron nunca), fue un cumplido aristócrata⁵².

Para Juan Ramón, la razón que media entre la conciencia de la libertad racional e ilustrada y la reivindicación de la conciencia sensible en torno a la belleza romántica es la razón heroica. Este tipo de razón se rige por la idea o el ideal de belleza, directamente ligado al amor. En torno a esta concepción escribe:

⁵¹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Aristocracia y democracia” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 69.

⁵² *Ibíd.*; p. 69 –70.

*El romanticismo absoluto de cada vida es el sueño universal mejor soñado y entendido. El ejemplo mejor que el hombre, el pobre y grande hombre, puede dar en el mundo en que le ha tocado vivir, no es, creo yo, sino la superioridad por el amor jeneral consciente*⁵³.

Juan Ramón siempre fue un romántico. Para él, la belleza es superior a cualquier otra idea, puesto que la contiene. Si la vida es movida por el amor que aspira a la belleza, la verdad y la justicia se desprenden de aquella. Razón heroica, que encarnaba Giner, razón para la vida, regida por un dios estético y ético que contribuya al desarrollo de la mejor versión de uno mismo.

3. El papel del símbolo en la mística juanramoniana

“La poesía es un juego en que baja a jugar lo divino con lo humano”

J. R. J

*3.1 La mediación de los símbolos*⁵⁴

En las conversaciones que Juan Ramón mantuvo con Ricardo Gullón, cuando el ensayista y crítico literario estuvo invitado en calidad de profesor visitante en la Universidad de Puerto Rico, el de Moguer dejó dicho, en el libro que Gullón posteriormente publicó del referido coloquio amistoso que establecieron entre los años 1953 y 1955, que *“La poesía es una tentativa de aproximarse a lo absoluto por medio de los símbolos”*⁵⁵.

Por de pronto, en el curso de la siguiente argumentación cabe recordar que para J. R. J *“...Dios...es en verdad un medio que el hombre ha inventado o confirmado para poder comunicarse y entenderse con lo absoluto”*⁵⁶. Según El círculo Éranos, nombre bajo el cual se agrupaban un conjunto de investigadores y especialistas en el estudio de

⁵³ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “La razón heroica” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 138 –139.

⁵⁴ No es mi objetivo en este apartado llevar a cabo una catalogación de los distintos símbolos en la poesía del último Juan Ramón; solo, en cualquier caso, trazar algunas pinceladas que creo son suficientes para entender el marco temático.

⁵⁵ GULLÓN, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Sibila, Fundación BBVA, 2008, p. 87.

⁵⁶ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía y literatura” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *“El trabajo gustoso”*, México, Aguilar, 1961, p. 38.

las religiones, la funcionalidad del símbolo es *mediar* entre existencia y esencia⁵⁷. Dios sería, pues, desde este punto de vista, un símbolo que entrelaza la esencia que es lo absoluto y la existencia que aspira a dicha totalidad abarcadora, un vehículo de unión entre el estatismo inherente al concepto de Dios y el movimiento sucesivo en que se desenvuelve la existencia.

Durante toda su vida, J. R sintió a Dios en inmanencia⁵⁸ hasta, llevado quizá por su acentuado carácter narcisista, hacerlo suyo, propio, personal, aun intercambiable consigo mismo, Dios y su Yo, como si fuesen la misma *cosa*, mediante una amplia amalgama de símbolos. Un claro ejemplo de ello, intuitivo y accesible, es reparar en el título que otorga a su poema en prosa *Espacio*, un poema que responde, por otra parte, a la necesidad del poeta exilado por reconciliarse consigo, con todo un bagaje de pérdidas acumuladas, véase amigos, familiares, su amada tierra Moguer, etc., a través de ese canto a la belleza que fue siempre el poema.

Espacio es un símbolo de regeneración, de revitalización. Como si, mediante este, el poeta renaciese de nuevo al mundo. No refiere, así, a un espacio regido por leyes cósmicas, exteriores y ajenas al transcurso de lo humano. Este espacio estaría regido por leyes íntegramente simbólicas, cuyas coordenadas de acceso son el itinerario íntimo de la conciencia del poeta. En dos palabras, su vida. El espacio que abre y despliega Juan Ramón no es, de este modo, un todo homogéneo, un compendio de masas y vacío, sino que más bien presente roturas y desniveles en función de los acontecimientos de la vida, de su carga emocional y significativa. A la par, el tiempo asociado a este espacio no seguiría un curso lineal e irreversible, que se escapa, sirva la redundancia, para no volver; más bien, en todo caso, se replegaría sobre sí regresando:

“Y para recordar porque he vivido”, vengo a ti, río Hudson de mi mar. “Dulce como esa luz era el amor...Y por debajo de Washington Bridge (el puente más con más de esta New York) pasa el campo amarillo de mi infancia”. Infancia, niño vuelvo a ser y soy, perdido, tan mayor, en lo más grande. Leyenda inesperada:

⁵⁷ RECIO MIR, A.; *“Símbolos e imaginario último de Juan Ramón Jiménez”*, Huelva, Enebro, 2002, p. 44.

⁵⁸ *“Siempre, desde muy joven, creí, mejor, sentí en dios y a dios como una conciencia inmanente del Universo”* RAMÓN JIMÉNEZ, J.; *“Destino presidente”* en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *La corriente infinita*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 271.

*“dulce como esta luz era el amor”, y esta New York es igual a mi Moguer, es igual que Sevilla y que Madrid*⁵⁹.

Como se puede apreciar, en este fragmento se trasluce la experiencia de un rapto del tiempo natural a un tiempo detenido. Juan Ramón descende a la memoria, en concreto al campo amarillo de su infancia, porque siempre fue su espacio seguro. El poeta trata, con este poema, y pese a la distancia para con España, debido a la cruenta guerra aventada por el alzamiento militar del general Franco, de regresar sobre las huellas del tiempo, desandarlas para caminarlas nuevamente.

Otro símbolo de la poética juanramoniana es el mar, mar del que Juan Ramón extrajo consigo la intuición de la eternidad. En su conferencia *Poesía cerrada y poesía abierta*, el poeta escribe que todas sus eternidades se las debió al mar: *“La vida sin el mar no se comprende”; yo, por lo menos, no la comprendo, y todas mis eternidades se las debo a él;*”⁶⁰.

Para entender más aún el valor sentimental que J. R atribuye al mar, dejo aquí una estrofa de un poema muy ilustrativo:

*No sólo estás entre los hombres,
dios deseado; estás aquí también en este mar
(desierto más que nunca de hombres)
esperando su paso natural, mi paso,
porque el mar es, tan olvidado,
mundo nuestro de agua*⁶¹.

El mar es aquí, como se ve, un símbolo de trascendencia.

⁵⁹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Espacio” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 111.

⁶⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía abierta y poesía cerrada” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 85.

⁶¹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 285.

También, por otra parte, serán el fuego, la luz y el aire símbolos de lo eterno que el poeta siempre presintió en su relación con el mundo. Así pues, a modo de ejemplo, rescato la estrofa que sigue de su famoso poema “*El nombre conseguido de los nombres*”, en la que tanto el mar como el fuego y la luz sirven de símbolos para con la trascendencia hallada:

*Ahora puedo yo detener ya mi movimiento,
como la llama se detiene en ascua roja
con resplandor de aire inflamado azul,
en el ascua de mi perpetuo estar y ser;
ahora yo soy ya mi mar paralizado,
el mar que yo decía, mas no duro,
paralizado en olas de conciencia en la luz
y vivas hacia arriba todas, hacia arriba*⁶².

A diferencia de la clausura emocional que anteponen e imponen los conceptos, el símbolo conecta con todo un horizonte de vida que incluye per se el *mundo* patológico, neurótico, e incluso irracional de las emociones. Apela, de forma siempre mutable – puesto que el símbolo, a diferencia del signo, no posee un significado fijo –, a los fenómenos de la experiencia humana, a la existencia sumida en el continuo naufragio – valga la metáfora, aquí –de un mar sin concepto.

Esta última afirmación no significa que el símbolo no presente conceptos, sino, más bien, que los contiene y los supera, puesto que la vida humana es más que la racionalización de la propia vida, anterior a cualquier proceso de racionalización. Según Carl Jung, el ser humano emplea los símbolos “*para representar conceptos que no podemos definir o comprender del todo*”⁶³. Como, por ejemplo, a colación del fragmento anterior de *Espacio*, el paso del tiempo.

⁶² *Ibíd.*; p. 279.

⁶³ JUNG, G. C.: *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1992, p. 17.

En efecto, la poesía de Juan Ramón está anegada de símbolos. Todos ellos aluden a un ser que es el ser del yo, resguardado bajo la égida de la subjetividad neorromántica que caracterizó siempre la expresión poética del moguerense. No es, por ejemplo, el ser a que se dirige J. R. un ser deudor de la filosofía heideggeriana de lo existente. Ni tampoco de cualquier sistema metafísico idealista centrado en asir intelectivamente el Ser.

No es el Ser al modo filosófico de la metafísica idealista alemana lo que interesa a Juan Ramón. Es, en todo caso, su ser, el único modo en que el ser que es Dios se revela según el poeta, mediante el yo. Dios que es, en el poeta, el más óptimo ideal de la vida humana, a que todos debemos aspirar.

Al contacto con su dios, Jiménez recurre a emociones abstractas de su mundo propio. La voluntad de trascendencia patente en su segunda etapa poética, en libros tales *Piedra y cielo* o *Eternidades*, se manifiesta también en la última. Pero, en mi opinión, a diferencia de su segunda etapa, de marcado carácter intelectual, en la siguiente, suficiente o verdadera, no le imanta o atrae tanto la búsqueda de *el nombre exacto de las cosas*⁶⁴, apuntando así a las cosas mismas, como el nombre exacto de las cosas en su mundo íntimo y lírico, cómo cobran vida a través de la conciencia poética que guió y presidió su vida. En este sentido, son interesantes los siguientes versos del poema “*El nombre conseguido de los nombres*”, de su *Dios deseado y deseante*: *Todos los nombres que yo puse/ al universo que por ti me recreaba yo, /se me están convirtiendo en uno y en un dios*”⁶⁵.

3.2 La genuina mística juanramoniana y el simbolismo

Es indudable que el último Juan Ramón Jiménez es un poeta místico. Grosso modo aspira a fusionarse, a fundirse, con Dios. Empero, J. R. no es un místico en sentido estricto u ortodoxo. Respecto a esta matización son clarividentes las siguientes palabras de Francisco Blasco Pascual:

No parte Juan Ramón, como hacían los místicos, de un Dios trascendente, para llegar desde él a las criaturas. Arranca, por el contrario, de su propio yo, para crear

⁶⁴ Expresión característica de Juan Ramón Jiménez, procedente de un poema de su libro *Eternidades*.

⁶⁵ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 279.

*con lo inmanente a dicho y lo absoluto. Para él toda idea de Dios es una proyección ideal de la subjetividad*⁶⁶.

Según Blasco, la mística discurre por unos cauces espirituales previamente demarcados, mientras que Juan Ramón tratar de generar aquellos libremente “*ya que el poeta...es un místico sin dios necesario*”⁶⁷. El poeta de Moguer escribe poemas que son como sus oraciones íntimas, y para ello emplea símbolos a partir de los cuales, según pone de relieve el estudioso de las religiones Mircea Eliade, el mundo se vuelve susceptible de mostrar lo sagrado⁶⁸.

La poesía es una vía de ascensión simbólica a lo sagrado en Juan Ramón. De hecho, para Eliade, el objeto sagrado se muestra siempre como símbolo, transmutando la experiencia individual en experiencia espiritual, esto es, “*en aprehensión metafísica del mundo*”⁶⁹.

Para Juan Ramón la poesía no es religión, pero ello no la exime de ser un puente de comunicación con lo universal, lo sagrado o lo inefable. El símbolo ínsito a la forma poética suple un déficit ontológico, cuanto a los ojos de la razón o, más bien, la racionalidad o el racionalismo, las cosas no bastan como se suponen que son. Siendo más exacto, no es que el mundo presente carencias, sino que el ser humano, en tanto *homo religiosus* –en terminología de Eliade –ve correspondencias en las cosas con otras cosas, mas también con emociones, pensamientos o, en general, experiencias. A colación de este razonamiento señala Eliade que “*Un hombre exclusivamente racional es una mera abstracción; jamás se encuentra en la realidad. Todo ser humano está constituido a la vez por su actividad consciente y sus experiencias irracionales*”⁷⁰. Y este es el punto de partida para desglosar el símbolo, el hecho de que el ser humano no es razón pura. Al respecto, también es iluminadora la siguiente puntualización de J. R:

⁶⁶ BLASCO PASCUAL, F. J.; “*La poética de Juan Ramón*”, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1981, p. 113.

⁶⁷ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía y literatura” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 41.

⁶⁸ “...el símbolo no sólo hace “abierto” el mundo, sino que ayuda también al hombre religioso a acceder a lo universal” ELIADE, M.; “*Lo sagrado y lo profano*”, Barcelona, Austral editorial, 2018, p. 154.

⁶⁹ *Ibíd.*, p. 154.

⁷⁰ *Ibidem.*; p. 152.

*La poesía es lo único que se salva de la razón y que salva a la razón, porque es más hermosa y superior a ella, porque la supone, asimilada en lo que de autocrítica de destino lleva dentro la poesía, y la supera en todo lo demás*⁷¹.

En el libro *Símbolos e imaginario último de Juan Ramón Jiménez*, Ana Recio Mir lleva a cabo un recorrido por diferentes autores que han tratado el papel del símbolo y la conciencia religiosa. Uno de los que menciona, reconocido crítico literario, poeta y escritor, Carlos Bousoño, pone de manifiesto que el procedimiento de simbolización no fue creado por la escuela simbolista francesa, basada en la teoría de las correspondencias de Charles Baudelaire, sino que en España alcanzó un gran desarrollo anterior con la poesía del místico San Juan de la Cruz⁷².

De otro lado, también Juan Ramón, en sus clases sobre el modernismo en Puerto Rico en el año 1953 dictó a sus alumnos, en relación al simbolismo francés: “*Si éste influye en España, no hay que olvidar que a su vez la mística española es uno de los principales elementos del simbolismo francés*”⁷³. Y, a su vez, en una de las compilaciones que Francisco Garfias hizo sobre las distintas conferencias impartidas en el exilio por Juan Ramón, el poeta de Moguer dijo: “*...lo mejor del simbolismo es tan español, por el lado de los árabes y los místicos, que cualquiera puede comprobarlo*”⁷⁴.

Juan Ramón se consideraba a sí mismo continuador del simbolismo introducido en España por los árabes y místicos como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz, a quien admiraba profundamente. Con la publicación de *Diario de un poeta recién casado* en 1916, J. R pensaba que había inaugurado el simbolismo moderno en España. Partiendo de este hecho podría afirmarse en la misma estela que con el libro *Dios deseado y deseante*, que comenzó siendo *Animal de fondo*, publicado este, por vez primera, en el año 1949, el moguerense universal habría introducido en el panorama

⁷¹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía cerrada y poesía abierta” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 88.

⁷² *Ibíd.*; p. 36.

⁷³ RAMÓN JIMÉNEZ, J.; “El modernismo” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GULLÓN, R y FERNÁNDEZ MÉNDEZ, E. (editores): *El modernismo*, México, Aguilar, 1962, p. 101.

⁷⁴ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía cerrada y poesía abierta” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 100.

lirico español el misticismo simbolista moderno, en un intento de rescatar el vínculo con lo sagrado que la poesía y, en general, el arte, es capaz.

4. El dios poético de J. R. J

“Creo que la belleza es la única verdad del mundo”

J. R. J

4.1 Juan Ramón Jiménez, un poeta puro

La naturaleza del último dios juanramoniano es susceptible de diversas interpretaciones, no necesariamente antitéticas entre sí. Existen cinco versiones fundamentales: una de ellas, sostenida por Francisco Garfías, parte de un Juan Ramón que nunca dejó de ser cristiano y en quien se da una simbiosis virtuosa entre preceptos cristianos y la espiritualidad inherente a la actividad poética⁷⁵.

Otra lectura, a la que se adscribe Saz –Orozco, apuesta por el sedimento metafísico y espiritual procedente tanto del modernismo religioso como de la lectura que J. R. llevó a cabo de *románticos* como Goethe o Schiller e idealistas también alemanes tal Hegel, Krause o Schelling⁷⁶. En paralelo a esta última interpretación, pero distinta a ella, autores como Javier Ciordia o Francisco Blasco Pascual apuntan al bagaje krausista del dios juanramoniano; de lo cual puede inferirse, al menos como posibilidad, el poso de reminiscencias panenteísticas, en vez de panteístas, de dicho dios.

Otra arista interpretativa es la defendida por Ceferino Santos Escudero, quien subraya el orientalismo inherente al dios juanramoniano, debido a las traducciones que de Rabindranath Tagore hicieron Juan Ramón y Zenobia, traducción que posiblemente les hizo ahondar en el mundo filosófico y metafísico orientales, en concreto el hindú⁷⁷. Y la última perspectiva, en la que se enmarca el pensamiento, en torno, de Ricardo Gullón, y que creo más acertada o, al menos, primordial, de la que se pueden derivar otras, es la consideración de que el dios último juanramoniano es, esencialmente, un

⁷⁵ GARFIAS, F.; *La idea de Dios en Juan Ramón Jiménez*, Huelva, diputación provincial de Huelva, 2002.

⁷⁶ https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-panteismo-de-juan-ramon-poesia-y-belleza-en-la-obra-juanramoniana-1130367/html/1240cd25-54bf-4c0d-904f-869a2098fceb_70.html .

⁷⁷ *Ibíd.*; p. 7 –10.

dios poético. A este respecto conviene reparar en las siguientes palabras del poeta de Moguer:

“...Dios puede ser un poeta o un poeta puede ser dios. Y no se diga que el universo del poeta es menor que el de dios, ya que Dios suponemos que creó lo visible y reserva lo invisible para sí o para premiarnos, y el poeta prescinde de casi todo lo visible y tantea en lo invisible, regalándole lo que encuentre a quien lo desee”⁷⁸.

A lo largo de este trabajo de carácter marcadamente aproximativo he trazado huellas del fervor que el moguerense universal sintió y profesó siempre por la poesía. Baste, pues, este afán para pensar que fue inevitable que la pasión de Juan Ramón por la poesía desembocase en el hallazgo de un dios fundamentalmente poético, esto es, un dios de, por y para la belleza que es capaz de manifestar el arte de la expresión poética; un dios o divinidad que, a colación de la tríada platónica mencionada en el primer capítulo del ensayo, Verdad, Belleza, y Justicia, toma de raíz la belleza para llegar a las demás, es decir, del *eros* que se mueve mediante la intuición estética de la belleza para dar con otras ideas que, en virtud de lo bello, se constituyen como tales.

El dios de la belleza es, para J. R., un dios poético, puesto que la intuición estética demanda siempre palabras, *lógos*. El sumo dios de la belleza no es un dios al que se llegue tanto por cualquier disciplina artística, sino más aún y sobre todo mediante la poesía. Es como si el dios de la belleza estuviese imbricado de un misterioso lenguaje que aspiramos hacer nuestro. Y a ello se refiere J. R. J con el verso “*Dios. El nombre conseguido de los nombres*”⁷⁹, un dios que no necesita ser nombrado porque su nombre, el nombre, estaría *ya dicho* con su sola presencia, a modo de ejemplo, como la zarza ardiente que se apareció ante Moisés en el monte Sinaí⁸⁰.

El ser humano que aspira a Dios requiere de lenguaje, por lo que el arte sumo, ya digo, según Juan Ramón y en relación a lo absoluto, es un arte de palabras, poético. Con otra referencia bíblica, en concreto del libro del Génesis, “*Hágase la luz*”⁸¹, la luz del

⁷⁸ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía y literatura” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 38.

⁷⁹ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 279.

⁸⁰ “El éxodo”, *Sagrada Biblia*, Versión oficial de la conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, p. 102, 2016,

⁸¹ *Ibíd.*; “Libro del Génesis” p. 13.

poeta es la palabra; palabra o palabras que tratan, a través del ser humano, de no ser tales para subir a más; que aspiran a lo inefable. Según J. R. J.: “*Y éste es el drama poco pensado del poeta: que tiene que descifrar el secreto hermoso del mundo, cantando, y cantando de un modo sacro, gracioso y alado al mismo tiempo, como quiso Platón, siendo como es un hombre*”⁸².

En torno a la idea de belleza en términos platónicos, cabe decir que no es, para Juan Ramón, tan importante la idea reflexiva, sino la intuición que conduce a ella. Para Juan Ramón lo primordial es la educación de la sensibilidad humana, vinculada al buen encauzamiento de la intuición, para alcanzar la claridad de las ideas o los ideales intermediados por ella. La necesidad, también, por ende, de la imagen que despliega la palabra poética; la imagen como recurso de la inteligibilidad. Esto es lo que interesa a Juan Ramón. Pero no una inteligibilidad racionalizadora o racionalizante, desligada de las constancias del alma humana como el amor, la muerte o la soledad; sino una inteligibilidad más bien ligada a un plano simbólico de conocimiento, que supone una mediación entre la razón pura, la imagen, y lo inefable.

Por otro lado, mas en la misma línea argumentativa, es cierto que Juan Ramón se denominaba a sí un poeta místico y panteísta, y así lo indica en el prólogo a la versión definitiva de su *Dios deseado y deseante*: “*Para mí la poesía ha estado siempre íntimamente fundida con toda mi existencia y no ha sido poesía objetiva casi nunca. Y ¿cómo no había de estarlo en lo místico panteísta la forma suprema de lo bello para mí?*”⁸³.

Respecto al misticismo, creo es palpable o comprobable para cualquier sensibilidad apta y entrenada en los vericuetos de la poesía, sobre todo en los poemas de *Dios deseado y deseante*, y también en otros menos destacados de su última etapa. Ahora bien, en lo referido al panteísmo juanramoniano, el adjetivo panteísta, en su poesía, sí es discutible y matizable⁸⁴.

⁸² RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Poesía cerrada y poesía abierta” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 114 –115.

⁸³ ” RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Dios deseado y deseante” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; HEITZMAN ALEGRE, A (editor): *Lírica de una Atlántida*, Barcelona, Tusquets, 2019, p. 271.

⁸⁴ El tema del panteísmo en Juan Ramón ha sido brevemente apuntado en el tercer apartado del segundo capítulo.

Al margen, pues, de las consideraciones que he resumido al principio en torno a la naturaleza del dios juanramoniano, lo que creo es indudable, en función de la interpretación de Gullón de que se trataría, dicho dios, en primer y último término, de un dios netamente poético.

En este sentido, Juan Ramón fue un poeta puro. Pero no en un sentido formal que pudieran suscribir poetas como Jorge Guillén en España o Paul Valéry en Francia, sí en torno al concepto de pureza en poesía cuanto ámbito del existir que pretende *curarse* de la negatividad del mundo. Entiendo así, por poesía pura en J. R., a un acto de limpieza espiritual. Pero esto no significa que la poesía pura no pueda versar sobre experiencias lujuriosas, desagradables, de profundo dolor o desaliento, etc. Así dice Juan Ramón en uno de sus aforismos:

*Los críticos empezaron a decir, como siempre, las mayores tonterías sobre la pureza poesía, en este caso, confundiéndola con la castidad, con la moralidad, etc. No, nada de eso. La poesía pura puede ser, decía yo, todo lo demás si es pura; puede ser casta o lasciva, puede venir del estiércol o del diamante. Lo puro en poesía no tiene nada que ver con la moralidad*⁸⁵.

Con todo, esta concepción de poesía pura que J. R. suscribe hasta casi al final de sus días se vio truncada a raíz de fallecimiento de su esposa Zenobia Camprubí Aymar en el año 1956, muerte a partir de la cual el poeta dejó de escribir y la poesía, al igual que su vida, se volvió impura en el sentido de incurable, sumiéndose por vez final en un nuevo letargo depresivo para morir, muriendo el 29 de Mayo de 1958: *“Todo este entramado ideológico de pensamiento poético muy original y coherente consigo mismo (respecto a dios, al amor, a la poesía), se desmorona ante la muerte de Zenobia. El poeta grita ante su cadáver que Dios no existe, y que quiere morir”*⁸⁶.

Fue a partir del deceso de Zenobia que J. R. cuestionó radicalmente la creencia en su *Dios deseado y deseante*. Lo cual, en mi opinión, pone de relieve que el dios de Juan Ramón Jiménez fue por encima de todo un dios al amor, no como una vaga entelequia,

⁸⁵ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Estética y ética estética” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIAS, F (editor): *Estética y ética estética*, Madrid, Aguilar, 1967, p. 222.

⁸⁶ https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-panteismo-de-juan-ramon-poesia-y-belleza-en-la-obra-juanramoniana-1130367/html/1240cd25-54bf-4c0d-904f-869a2098fceb_70.html p. 1.

sino que encarnaba directamente Zenobia. Sin el amor a ella, y de ella a él, todas las demás características del dios juanramoniano se difuminan. La vida que Zenobia brindó al poeta de Moguer contribuyó a que Juan Ramón pudiera ensalzar el arte puro de la poesía, dedicarse a tiempo entero al arte poético y, en este sentido, la pureza guardaría relación con el modo de vida que llevó el moguerense, centrado exclusivamente en el arte de la expresión poética.

4.2 Contra el mito de la torre de marfil

Durante los años cincuenta, en España dominaba la corriente poética de la poesía social, consolidada con libros como *Ángel fieramente humano* de Blas de Otero, o *Las cartas boca arriba* de Gabriel Celaya. Posteriormente, sobre todo con la irrupción de Jaime Gil de Biedma en el panorama poético español, la poesía española se modernizó hasta derivar a lo que hoy día se conoce como poesía de la experiencia, encarnada hegemonicamente por Luis García Montero. A este respecto, a modo de somero apunte, pienso que la poesía de la experiencia es una redundancia en sí; toda poesía versa de experiencias, aunque sea acerca de una luz en una nube, o sobre el movimiento del mar. Sin embargo, al margen de esta apreciación, lo importante según creo es señalar que, mientras en la España de los años cincuenta primaba un tipo de poesía realista, marcadamente social, como consecuencia de la cruenta guerra civil y el franquismo, Juan Ramón, por vía libre, desligado como siempre de cualquier etiqueta generacional, generaba los cauces espirituales de una innovadora mística en poesía.

Frente a los poetas sociales, Jiménez optó por poner de manifiesto sus críticas a la sociedad por otros medios, siendo para él la poesía el reservorio de un ámbito íntimo, lírico, que cantar desde su subjetividad espiritual y *metafísicamente* sentimental más acendradas, ya presente, sin embargo, en algunos poemas de su primera etapa poética.

Pese a que Juan Ramón haya quedado en la historia de la literatura como un poeta emotivo e intimista, sería traicionar su memoria no reconocer en él un compromiso cívico y moral para con la época que le tocó vivir, velado en su obra, apenas tangible, pero manifiestamente patente en su repulsa al faccioso alzamiento militar encabezado por el general Franco contra la Segunda República Española y la consiguiente consolidación de la dictadura franquista. A diferencia de Antonio Machado, Juan Ramón no expresa en su obra la carga social contra las inclemencias que padece la sociedad de su época, pero este hecho no le exime en absoluto de haber formado parte

de los intelectuales posicionados en contra del atroz genocidio cometido por el bando nacional.

En el texto *Comprensión y justicia*, alegato que el poeta de Moguer realiza en defensa de la legitimidad del gobierno republicano en el año 1936, dejó escrito:

*Pido aquí y en todas partes simpatía y justicia, es decir, comprensión moral para el gobierno español, que representa a la República democrática ayudada por todo el Frente Popular, por la mayoría de los intelectuales y por muchos de los mismos elementos conservadores.*⁸⁷

Asimismo, en apoyo al posicionamiento moral del poeta, Antonio Machado escribió en el año 1937:

*Siempre pensé que Juan Ramón Jiménez, en España o fuera de España, allí donde se encontrase, estaría con nosotros, del lado de nuestra Gloriosa República. Y deseaba –porque nunca faltan malsines que gustan de enturbiar la conducta de los excelentes –que esta convicción mía ganase la conciencia de todos.*⁸⁸

El de Moguer fue un poeta lírico, intimista, pero no ajeno a la problemática social que le circundaba. Para el poeta, la poesía fue una forma de estar enamorado; pero este amor, en este caso, no tiene un contenido naif, vacío, sino más bien un bagaje reflexivo profundo, de compromiso con la época que le tocó vivir, pese a los *eslóganes* o estigmatizaciones personalistas y oportunistas que pregonaban lo contrario, por parte sobre todo de otros poetas que pretendían encerrar al poeta en una suerte de *torre de marfil* o calificándolo de *señorito de casino de pueblo* como dijo una vez Gil de Biedma⁸⁹.

Pese a estos roces tanto con algunos miembros de la generación poética del 27 –por ejemplo, con Jorge Guillén, Pedro Salinas, Cernuda, etc. – y de la generación del 50, la cual hizo el vacío a la poesía de Juan Ramón, lo que hay que destacar es que este fue uno de los poetas españoles más avezados en materia filosófica, con un sedimento cultural amplísimo, y comprometido con el signo democrático de su tiempo, puesto que además estuvo exiliado en América y América Latina por miedo a represalias.

⁸⁷ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Comprensión y justicia” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; CRESPO, A y GONZÁLES RÓDENAS, S (editores): *Guerra en España*, Granada, Point de Lunettes, 2009, p. 194.

⁸⁸ *Ibíd.*: p. 7.

⁸⁹ https://elpais.com/diario/2011/02/19/babelia/1298077937_850215.html

Dios no era, en consecuencia, un mero consuelo personal alejado por completo de la sociedad. En Juan Ramón, Dios contiene las huellas tanto de sí mismo como Dios que trasciende lo humano, como las huellas de ciertas ideas filosóficas, lecturas y reflexiones que remontan desde la influencia que ejerció en Juan Ramón, durante su juventud, el krausismo de la Institución libre de Enseñanza implícito en el paradigma modernista, así como las lecturas que realizó por su cuenta de los prerrománticos, románticos e idealistas alemanes como Goethe, Schiller, Heine, hasta Hegel Schelling o Krause.

4.3 *Un dios de, por y para, la poesía*

Al margen de las consideraciones que el de Moguer manifestó sobre la guerra civil española y la dictadura franquista, Juan Ramón también tomó posicionamiento como poeta en material social y política genérica. A su modo de ver, el ejercicio de la sensibilidad conlleva de por sí el desarrollo de la capacidad reflexiva. Asimismo, el fomento de ambas cualidades humana, la inteligencia sensitiva y la inteligencia analítica, aportan al ser humano autonomía y libertad. Y hace a las personas más iguales, puesto que todo lo humano podría resumirse, en lo que respecta a la vida, en pocas constancias del alma: la soledad, la muerte, el amor, la esperanza, etc. La sensibilidad y el raciocinio conducen, según el poeta, a que las personas se percaten de que todos somos, más o menos, iguales. Ahora bien, en sus palabras, más que mediante la inteligencia analítica o la capacidad netamente racional del ser humano, el poeta piensa que *“la igualdad humana se expresa de manera superior por el sentimiento”*⁹⁰. Para el de Moguer los sentimientos unen más entre las personas y también en materia de progreso colectivo humano que las ideas entendidas, eso sí, cabe matizar, como ideologías cerradas: *“parece evidente que las ideas no son en realidad, las malas ni las buenas, como no lo son las armas o los venenos; el malo o el bueno es el ideólogo que olvida su sentimiento”*⁹¹.

Como he explicitado anteriormente, J. R pensaba que el *mundo* de las emociones, dirigidas por ideales de libertad, de justicia, de fraternidad, de empatía, entra tantos otros nobles ideales, contribuían a hacer del ser humano su mejor versión de sí. Según

⁹⁰ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “La razón heroica” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 131.

⁹¹ *Ibíd.*: p. 132.

Jiménez, Dios sería el más alto ideal de vida a que cualquier persona podría aspirar en vida. Un dios, en consecuencia, que sintetice en sí todos los ideales mencionados.

El dios juanramoniano es un dios poético que es, a su vez, un dios del amor hacia las ideas platónicas o los ideales expuestos en el párrafo previo. Es un dios que también ama, puesto que el amor, la fe, es el único motor de la poesía. Que ama, por supuesto, pensaba Juan Ramón, la libertad. Respecto a ella, escribió el poeta:

Durante toda esta vida mía de libertad constante, he intentado comprender la verdad y la belleza, la belleza verdadera, esa belleza que está en todo, en lo llamado bello y en lo llamado feo...Mi libertad consiste en tomar de la vida y de la crítica de la vida lo que me parece mejor para mí, para todos, con la idea fija de aumentar cada día la calidad jeneral humana, sobre todo en la sensibilidad⁹².

Esta conexión entre la libertad y la sensibilidad le viene a J. R del krausismo, pero también del modernismo. En palabras de Iris M. Zavala, el modernismo fue una rebelión de la sentimentalidad que emergía a finales del siglo XIX: *“Rebelión esta modernista que, desde 1875 y sobre todo y definitivamente ya en 1888 (con la publicación de Azul, de Rubén Darío) irrumpió en la teología retórica y aristotélica en un gran “asalto a la razón””*⁹³.

El modernismo y el krausismo fueron movimientos unidos en el proceso de regeneración espiritual, cultural y social española desde mitad del siglo XIX y comienzos del XX, que tanto marcarían al poeta. Es claro que ambas corrientes coincidieron con el proceso de cifra la Modernidad Española⁹⁴. Krausismo y modernismo pueden ser comprendidos desde la Modernidad, más abarcadora que aquellos, en cuanto que paradigma, y es de este modo que lo entiende nuestro poeta; pero esto no significa que krausismo, modernismo, y Modernidad, sean términos equivalentes e intercambiables.

En cualquier caso, basta mencionar aquí que no hay una oposición radical entre la espiritualidad que emana del krausismo y el modernismo y el proceso racional de la Modernidad que también influye en el poeta, el humanismo razonable de las ideas.

⁹² RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “Alerta” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 211 –212.

⁹³ DARÍO, RUBÉN.: “El modernismo” en RUBÉN DARÍO; ZAVALA IRIS, M (editora): *“El modernismo y otros ensayos”*, Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 19.

⁹⁴ Este aspecto ha sido tratado más exhaustivamente en el capítulo 2.

En *Los hijos del limo. Del romanticismo a la vanguardia*, el poeta mexicano y ensayista Octavio Paz versó del modernismo en tanto que representaba un neorromanticismo que exaltó ante todo la subjetividad y libertad creativas del autor, de los poetas y escritores, apostando por una concepción del arte –el modernismo –en tanto que reflejo del absoluto que los artistas reclamaban para sí, para su ámbito:

El modernismo fue la respuesta al positivismo, la crítica de la sensibilidad y el corazón –también de los nervios –al empirismo y al cientismo positivista. En este sentido, su función histórica fue semejante a la reacción romántica en el alba del siglo XIX. El modernismo fue nuestro verdadero romanticismo y, como en el caso del simbolismo francés, su versión no fue una repetición, sino una metáfora: otro romanticismo⁹⁵.

Sin embargo, ya digo, esta pretensión romántica no es excluyente, en la mentalidad de Juan Ramón, de la defensa de un humanismo razonable. Y esta dicotomía se da reconciliada, así, en el anhelo metafísico de Juan Ramón. Un anhelo de carácter emocional, intuitivo. Poético. Pero no por ello exento, dicho Dios, de un sentido moral, de justicia o de libertad.

Al respecto de la idea de progreso, es el Dios de J. R un Dios sucesivo que va conformándose a medida del tiempo, de la intrahistoria de cada cual. Y en lo que compete a sí mismo, Juan Ramón dejó escrito:

Digo que creo en un Dios sucesivo; que, para mí, cielo es sucesión y poesía, poetización: poetizar, que es llegar, venir a ser yo cada día en una nueva visión y nueva expresión de mí mismo y del mundo que yo veo, mi mundo⁹⁶.

5. Conclusiones

Juan Ramón Jiménez fue un poeta de alto vuelo creativo y enorme originalidad a lo largo de su trayectoria poética. Desde sus primeros poemas sensitivos, anegados de una vagarosidad melancólica, pasando por su etapa intelectual, hasta dar con una poesía intuitivo –metafísica que rezuma, cuando no una clara ascensión mística, sí una experiencia de lo sagrado.

⁹⁵ PAZ, OCTAVIO.: *Los hijos del Limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1974, p. 110.

⁹⁶ RAMÓN JIMÉNEZ, J.: “La razón heroica” en JUAN RAMÓN JIMÉNEZ; GARFIA, F (editor): *El trabajo gustoso*, México, Aguilar, 1961, p. 131.

El poeta de Moguer fue creando y recreando a su dios durante su vida entera. En alusión a Hegel podría trazarse un vago paralelismo con este filósofo cuanto el dios juanramoniano es un dios final, que se auto despliega en la intrahistoria de cada cual, en cada ser humano que, para J. R., puede alcanzar lo absoluto mediante su conciencia.

Por otra parte, para Juan Ramón la poesía no es solo un vehículo con lo sagrado, sino también una vía de conocimiento. La razón de este conocimiento sería, en términos de María Zambrano, una razón íntegramente poética. Y dicha razón aplicada al último Juan Ramón sería la razón de un dios que es equivalente a lo absoluto: una razón que, en cuanto poética, es inefable. Una razón que apela a lo que Husserl denominó con la expresión “*el mundo de la vida*”.

A lo largo del trabajo he tratado de mostrar que el poeta de Moguer estuvo empeñado toda su vida en alcanzar la belleza, dios primero entre las *divinidades* eidéticas platónicas, la belleza, la verdad y la justicia. A su vez, en terminología krausista, la belleza como ideal se resuelve en dios, que disiparía la dialéctica implícita entre las sustancias del cosmos, también entre el alma y el cuerpo humanos.

Al igual que Platón se posicionó frente al relativismo moral de los sofistas, y ante el concepto de mimesis del arte de los poetas de su época como falsificaciones de la realidad verdadera, J. R rompió una lanza contra el relativismo poético que una parte de los poetas sociales trataban de imponer como corriente poética hegemónica. Frente a una versión de la poesía como actividad racionalizadora de la cosa pública, Jiménez reivindicó siempre una poesía en que la intuición por lo absoluto todavía estaba presente, una poesía en la cual bajase a jugar lo divino con lo humano.

Dios fue el nombre conseguido de toda su vida dedicada por y para la poesía. Dios, amor, poesía; lo mismo fue en el poeta. En una sola palabra: fe. La poesía como ámbito de limpieza espiritual, de sanación, y de tránsito de lo puramente cotidiano y mecánico de la rutina al ámbito de la vida invisible de cada cual. La poesía, pues, como la forma en que pensar la vida, para vivirla con fe. Frente al pesimismo de la inteligencia, la poesía como amor.

En mi opinión, Juan Ramón enseña a cantar con verdad la verdad variable del corazón. Y me parece que si todos y todas pudiésemos educarnos en acceder a esta misteriosa y difícil verdad aflorarían los sentimientos más nobles, puros, y generosos

del ser humano. Este es el aprendizaje que me deja huella. Aunque solo sea una cuestión de fe, quizás posiblemente ingenua. Pero también creo que la ingenuidad es un tipo de sabiduría de la vida, que puede apreciarse en los niños. Niño que siempre trató de ser Juan Ramón. Niño, símbolo de poesía y de amor. Niño o dios.

Bibliografía principal:

- Juan Ramón Jiménez: *La corriente infinita (crítica y evocación)*. Edición de Francisco Garfías, Madrid, Aguilar, 1961.
- Juan Ramón Jiménez: *El trabajo gustoso (conferencias)*. Edición de Francisco Garfías, México, Aguilar, 1961.
- Juan Ramón Jiménez: *Estética y ética estética*. Edición de Francisco Garfías, Madrid, Aguilar, 1967.
- Juan Ramón Jiménez: *El modernismo. Notas de un curso (1953)*. Edición de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez, México, Aguilar, 1962.
- Juan Ramón Jiménez: *Lírica de una Atlántida (1936 –1954)*. Edición de Alfonso Alegre Heitzman, Barcelona, Tusquets, 2019.
- Francisco Javier Blasco Pascual: *Poética de Juan Ramón*. Salamanca, ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.
- Ricardo Gullón: *Conversaciones con Juan Ramón*. Sevilla, Sibila, Fundación BBVA, 2008.

Bibliografía secundaria, revistas y recursos digitales:

Platón: *Diálogos I*. Edición de Julio Calonge, Emilio Lledó, y Carlos García Gual, Barcelona, Gredos, 2021.

- Platón: *Diálogos II*. Edición de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo, Barcelona, Gredos, 2022.
- Platón: *Diálogos. Apología de Sócrates/ Fedón/ Banquete/ Fedro*. Edición de Carlos García Gual y Antonio Alegre Gorri, Barcelona, Gredos, 2017.
- Carlos Fernández Liria: *En defensa del populismo*. Madrid, Catarata, 2016.
- Antonio Jiménez García: *El krausismo y la Institución libre de Enseñanza*. Madrid, ediciones pedagógicas, 2002.
- José Luis Abellán: *Historia crítica del pensamiento español. La crisis contemporánea (5/2)*. Madrid, ESPASA-CALPE S.A, 1989.
- Rubén Darío: *El modernismo y otros ensayos*. Edición de Iris Milagro Zavala, Madrid, Alianza editorial, 1989.
- Octavio Paz: *Los hijos del Limo. Del romanticismo a la vanguardia*, Barcelona, Seix Barral, 1974.
- Juan Ramón Jiménez: *Un andaluz de fuego (Francisco Giner de los Ríos)*. Edición de M. J. Domínguez Sío, Huelva, Ediciones de la Fundación del Monte y la Fundación Juan Ramón Jiménez, 1998.
- Juan Ramón Jiménez: *Cartas, Antología*. Edición de Francisco Garfías, Madrid, Espasa Calpe, 1992.

- Ana Recio Mir: *Símbolos e imaginario último de Juan Ramón Jiménez*. Huelva, Enebro, 2002.
- Francisco Garfias López: *La idea de dios en Juan Ramón Jiménez*. Huelva, diputación provincial de Huelva, 2002.
- Mircea Eliade: *Lo sagrado y lo profano*. Edición de Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona, Austral editorial, 2018.
- *La sagrada Biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2016.
- Carl Gustav Jung: *El hombre y sus símbolos*. Barcelona, Caralt, 1992.
- Javier Andrés García Castro: *Psicopatología y espiritualidad en la Vida y la Obra de Juan Ramón Jiménez*. Tesis doctoral dirigida por el doctor Javier Díez de Revenga Torres, Universidad de Murcia, 2017.
- Javier Ciordia. Artículo: *La poesía de Juan Ramón y su trasfondo filosófico*. Ceiba: Año 8 Núm. 1 [Segunda Época] Agosto 2008 –Mayo 2009.
- Manuel Barrios Casares. Artículo: *Hegel: una interpretación del platonismo*. 1995.
- Arianna Fiore: *Juan Ramón Jiménez, de la crisis religiosa al modernismo teológico*.
- https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-panteismo-de-juan-ramon-poesia-y-belleza-en-la-obra-juanramoniana-1130367/html/1240cd25-54bf-4c0d-904f-869a2098fceb_70.html
- https://elpais.com/diario/2011/02/19/babelia/1298077937_850215.html