

Del Modernismo al Post-Modernismo con Juan Ramón Jiménez

En varias circunstancias, recuerdos, conferencias, clases universitarias, Juan Ramón Jiménez ve en el Modernismo no sólo un movimiento estético, sino más profundamente una crisis de la espiritualidad que culmina con la promulgación de la encíclica *Pascendi dominici gregis*, el 8 de septiembre de 1907. Así declara al profesor Ricardo Gullón:

“El modernismo empieza en Alemania a mediados del siglo XIX, en lo religioso, y es una tentativa conjunta de teólogos católicos, protestantes y judíos para unir el dogma con los adelantos de la ciencia...” (1)

Establece pues una relación entre la corriente literaria y la teológica que llevan el mismo nombre, pero la crítica no ha prestado hasta hoy una suficiente atención a ese juicio juanramoniano, reduciéndolo a una ocurrencia tardía o limitando el alcance teológico de una poesía en la que sólo se quiere valorar una actitud esteticista. Pensamos, sin embargo, que el poeta no se equivocó; en efecto, el hecho de que se trate de una afirmación tardía no le quita su importancia y son imprescindibles en Juan Ramón los fenómenos de larga resonancia psicológica y de permanente “revivir”. Además la revelación que el poeta buscaba al principio en el estado lírico se sitúa durante la madurez en el conocimiento, de tipo intelectual y metafísico, del ser pleno y gustoso que irradia todas las cosas. Pero por un progresivo y constante ahondamiento de la experiencia poética, Juan Ramón en su tercera época ya no se contenta con la revelación del ser metafísico, sino que quiere alcanzar el ser personal de Dios por la poesía convertida en verdadera mística natural. Así es como el poeta a lo largo de su vida crea un lazo orgánico entre su primer modernismo literario y su último pensamiento religioso, también modernista como vamos a ver.

Ahora bien, Juan Ramón no es un teólogo *stricto sensu* aunque su obra ofrece numerosos conceptos teológicos que no constituyen un sistema

estructurado por un método riguroso. En cambio, se desarrollan según una línea que a pesar del punteado coincide con la orientación general y los principios de la teología modernista, tal como la manifiestan los textos de A. Loisy, Sabatier, von Hügel, Tyrrel o los de *Pascendi dominici gregis*. El dios de Juan Ramón, por consiguiente, no es una invención desarraigada de esteta sino el "hallazgo" de un pensamiento religioso, heterodoxo por lo cierto, pero auténtico en sus adelantos y su finalidad, dentro del ambiente espiritual vigente en la época.

El lirismo español se perpetúa y se regenera en la crisis modernista considerada en su totalidad estética, ética y religiosa. Unamuno pudiera reivindicar este papel si el filósofo en él no venciera al poeta; Antonio Machado también, si su búsqueda de Dios no se interrumpiera bruscamente. Así, sobre Juan Ramón solo, recae el mérito de promover esta experiencia hasta sus últimas consecuencias. Las *Notas de ANIMAL DE FONDO* confirman nuestro planteamiento del problema, ya que Juan Ramón distingue en su vida tres períodos de marcada índole religiosa: la primera época, en la que Dios se le manifiesta en una mutua entrega del yo y de la naturaleza al nivel de la sensibilidad, se acaba hacia los veintiocho años; la segunda, que se extiende hasta los cuarenta años, revela un fenómeno más intelectual. En la tercera, por fin, Dios se descubre como hallazgo de la verdad realizada en una conciencia universal, dentro y fuera del poeta a la vez. Se puede aceptar ahora la hipótesis de un pensamiento modernista en Juan Ramón; sus declaraciones, comparadas con las páginas más relevantes de esta teología, ilustrarán nuestro tema y tendrán un valor demostrativo.

* * *

Al distinguir las diversas dimensiones de la espiritualidad modernista, la encíclica *Pascendi dominici gregis* efectúa una división algo artificial en lo que, no obstante, forma un todo indivisible y una actitud global. Así los comentarios van sucesivamente dedicados al filósofo, al creyente, al teólogo, al crítico, al apologista y al reformador. Se pueden encontrar en Juan Ramón esos mismos aspectos con leves diferencias debidas sobre todo al hecho de que busca a Dios desde su realidad de hombre y poeta.

En primer lugar, los Modernistas dan como axioma de su filosofía religiosa un agnosticismo en el cual la razón humana, encerrada en el círculo de los fenómenos, ya no tiene la posibilidad de superarlos. No es capaz de elevarse hasta Dios, ni de reconocer su existencia a través de las criaturas. Dios no es, por consiguiente, un objeto de ciencia ni una persona histórica, de modo que los motivos de credibilidad, la revelación exterior y la teología natural son repudiados pura y simplemente. Este enfoque es también el de Juan Ramón cuando escribe:

"Dios es hoy para mí la conversión del hombre en una conciencia justa, una conciencia con los atributos supuestos en dios". (2)

Los Modernistas destacan pues un fondo de agnosticismo y aun de ateísmo científico e histórico. Huyendo de toda interpretación providen-

cialista, explican la historia fuera de Dios. Para ellos, en efecto, la ciencia debe ser atea y limitarse a los fenómenos. Sobre este particular Juan Ramón piensa como ellos:

“...pero (ya dueños de nuestra edad), podemos aspirar también o además a ideales particulares, religiones personales: ciencia, poesía, arte, que no sean necesariamente consuelo de carencias ni ansia de cosas distintas, sino raíz de nuestras alas, paz y gozo; vocaciones fundadas en el concepto más presente de belleza y verdad...” (3)

Veremos más adelante, con algunos textos del poeta que comparemos con los libros más significativos del abad Loisy, cuáles son las consecuencias de esta doctrina respecto a la persona del Salvador, a los misterios de su vida y muerte, a su resurrección y ascensión. Por el momento, notamos sólo que el agnosticismo es un factor negativo en el pensamiento modernista; el elemento positivo estriba en el principio de inmanencia vital. Natural o sobrenatural, la religión como cualquier otro fenómeno, exige una explicación. Las ideas de Stein, que Juan Ramón pudo leer en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, se reducen a un estudio del origen psíquico y del carácter sociológico de esa función espiritual (4). Ese concepto, tantas veces reiterado por los Institucionistas, se encuentra bajo la pluma de Ira A. Howart: “La religión es el deseo efectivo de estar en las debidas relaciones con el Poder que se manifiesta en el Universo” (5); ¿No será evidente que no se puede buscar otra explicación después de rechazar la teología natural, los motivos de credibilidad y toda revelación exterior?

“Si creemos en lo natural podemos creer en dios. Una naturaleza hecha por Dios sería artificial. Si queremos un dios hay que buscarlo en la naturaleza, en nosotros, los naturales”. (6)

Para Juan Ramón como para los teólogos modernistas, hay que buscar esta explicación en el hombre mismo y cómo la religión es una forma de vida, en la vida misma del hombre. He aquí lo que escribe Loisy sobre el asunto en una carta al P. Salmeria, el 22 de abril de 1910:

“...que el principio de la evolución mundial no sea inmanente al mundo, sino transcendente hasta poseer la totalidad infinita de su ser independientemente del universo que hubiera creado por un capricho muy relativamente benévolo, es lo que la razón nos demuestra y aun empieza a concebir con mucha dificultad.

La consideración científica de la naturaleza no nos ofrece un mejor conocimiento de “la gloria de Dios”, en el sentido del salmista: sólo nos muestra una inmensidad de fuerzas, un océano de vida, que de ningún modo rige una voluntad exterior a su masa: tienen en sí como una voluntad difusa, cierto espíritu latente en cada átomo; llevan en sí su propia ley y se diría que la dictan al mismo tiempo que la sufren.

Dicho esto, el cristianismo no puede considerarse como una revelación con valor absoluto. Sus dogmas han sido revelados en el sentido muy material, filosófica y psicológicamente ininteligible, en el que se entiende de ordinario. Su función en el progreso humano es determinable. Representó la religión por antonomasia. Pero la inmutabilidad del dogma y la infabilidad de la Iglesia son otra cosa que la religión cristiana. Se verán en ellas cada día más, conceptos teológicos cuya relación con la realidad se pierde poco a poco, y que se han convertido en obstáculo a todo progreso intelectual. Los dogmas tienen su razón de ser como símbolos que nos animan a cumplir nuestro deber". (7)

La experiencia de Juan Ramón se identifica aquí con la del teólogo, puesto que para él es innegable también que todo fenómeno vital tiene como primer estímulo una necesidad y como primera manifestación, ese impulso del corazón llamado sentimiento:

"A ti, mi Dios deseado y deseante, sólo puedo llegar por fe, fe de niño o fe de viejo". (8)

En este sentimiento, pues, reside la fe; pero también, con ella y en ella, la revelación, ya que Dios es simultáneamente revelador y revelado, y que toda religión es a la vez natural y sobrenatural; según la perspectiva. La conciencia religiosa se convierte de esta manera en norma universal a la que todo ha de sujetarse, hasta la autoridad suprema en sus tres manifestaciones: doctrina, culto, disciplina. No de otro modo explica Juan Ramón los principios y las deformaciones de la fe, antes de eludir la teología y el rito católicos:

"No hacen falta más templos ni para la Conciencia ni para nada. La Conciencia está en nosotros, templo somos nosotros todos, y el universo con nosotros. Tenemos nuestro dios, es decir, nuestro Amor conciente dentro. Por amor conciente todos somos dioses, en parte, de todos y de todo y todo no es más que nosotros todos". (9)

Así nacieron las religiones, eflorescencias de una necesidad natural y de este sentimiento. La católica se sitúa del todo en el mismo plano que las demás; su cuna fue la conciencia de Jesucristo; ahí surgió del principio de la inmanencia vital. Pero ese examen de los orígenes de la fe y de la revelación al que nos convida el poeta de Moguer, sería incompleto sin un breve análisis de las implicaciones histórico-críticas inherentes a tales conceptos: lo incognoscible en su relación con un fenómeno, engendra la fe que a su vez se extiende al fenómeno mismo y lo penetra de su propia vida. La Encíclica escribe muy bien las dos consecuencias que proceden de ello y, al mismo tiempo, nos permite comprender mejor el progreso del pensamiento teológico juanramoniano:

"In persona Christi, aiunt, scientia atque historia nil praeter hominen offendunt. Ergo, vi primi canonis ex agnosticismo deduc-

ti, ex ejus historia quidquid divinum redolet delendum est. Pórró, vi alterius canonis, Christi persona historica transfigurata est a fide: ergo subducendum ab ea quidquid ipsan evehit supra conditiones historica. Demun, vi tertii canonis, eadem persona Christi a fide defigurata est: ergo removenda sunt ab illa sermones, acta; quidquid, uno verbo, ingenio, statui, educationi ejus, loco ac tempori quibus vixit, minime respondent". (10)

Por su parte, el dogma sólo es una fórmula esencial a la fe, ya que la revelación no puede ser verdadera sin una clara definición de Dios en la conciencia. Para entender bien su índole, es preciso notar que la finalidad de las fórmulas consiste en facilitar al creyente los medios que necesita para tomar conciencia de su fe. Respecto a ésta, sólo son signos inadecuados a su objeto, que solemos llamar símbolos y, respecto al creyente, meros vehículos. Juan Ramón escribe sobre este tema:

"La poesía es una tentativa de acercarse a lo absoluto, por medio de símbolos". (11)

Ahora bien, las fórmulas religiosas no contienen la verdad absoluta. Esa cita de Juan Ramón lo prueba claramente. Y como lo absoluto tiene aspectos infinitos bajo los cuales puede manifestarse, como por otra parte el creyente puede pasar por situaciones muy diferentes, los dogmas sufren las mismas vicisitudes y los mismos cambios. Para Juan Ramón, en efecto, no sólo pueden cambiar, sino que deben hacerlo. Eso también es lo que afirman sin descanso los teólogos modernistas. Para ser verdaderamente religiosas y salir de la especulación teológica, las fórmulas tienen que vivir de la vida misma del sentimiento religioso. Este punto es capital y se deduce del principio de la inmanencia vital. Hace falta, sin embargo, que el sentimiento, después de modificarlas con esmero, las integre vitalmente. Este parecer es muchas veces el de Juan Ramón, pero hay que reconocerlo, se muestra muy a menudo mucho más radical y rechaza rotundamente los dogmas. Así critica el misterio de la Encarnación de Cristo:

"La idea de la Iglesia Católica sobre el nacimiento de Jesucristo es la contradicción más ridícula... Si dios ha creado al hombre y la mujer con órganos sexuales para la reproducción, es decir, si en realidad la mujer y el hombre son dos órganos complementarios con alteraciones, pechos, brazos, ojos, boca, piernas que ayudan al propósito, ¿cómo Cristo, un hijo de dios hecho hombre, podía avergozarse de nacer de mujer y hombre y no se avergüenza (pobre San Jorge, (qué papelito) de una especie de adulterio entre un ángel y una mujer; es como en las mitologías paganas, cisne y mujer, etc". (12)

Con estos argumentos, se puede ver cómo el poeta se rebela y desfigura la teología. En el caso mencionado, la doctrina católica sobre el naci-

miento virginal de Cristo no considera al ángel como causa fisiológica de la concepción. El ángel sólo es un mensajero que anuncia a la Virgen que concebirá de modo sobrenatural, sin que esto permita tachar de vergonzosa la unión física entre el hombre y la mujer. Por otra parte, el poeta no desconocía la teología católica que admite el nacimiento virginal de Cristo y enseña que la unión carnal ha sido elevada a la dignidad de sacramento. Mas su actitud constituye un excelente ejemplo de un tópico modernista: la fórmula primitiva siempre debe ser aceptada y aprobada por el corazón. Unamuno, en quien Juan Ramón ve el primer modernista español, de tipo ideológico, se ha calificado muchas veces de filósofo "cordial", indicando así que para él también el asentimiento afectivo era indispensable a las fórmulas religiosas (13). Para perdurar, éstas tienen que ser modificadas. Cuando esta adaptación se interrumpe, se vacían de su contenido primitivo. La sola solución posible consiste, pues, en cambiarlas y darles una nueva expresión conforme al contenido actual del "revivir". Juan Ramón habla de esa variabilidad del dogma de modo irónico:

"Sí, yo creo.

Yo creo en dios, sí. Dios quiere decir origen, principio. Y ¿cómo no he de creer en un principio, un origen?

Pero no lo venero con idolatría, lo quiero como a un viejo abuelo de abuelos, pero sin barba ni raya enmedio". (14)

En Juan Ramón, por consiguiente, el creyente no se distingue del filósofo o del crítico. Si ve en la realidad divina un objeto de fe, esta realidad sólo existe en su alma, es decir como objeto de su sentimiento y de sus afirmaciones, lo que, al fin y al cabo, rebasa el mundo fenomenal. No le interesa saber si Dios existe fuera del sentimiento y de las afirmaciones, ni fuera de la naturaleza y de la poesía. Prescinde totalmente de ello. Si buscamos ahora sobre qué se apoya su certidumbre, podrá contestarnos con los teólogos modernistas que sobre la experiencia individual, poética en su caso. Así se separa de los racionalistas y se acerca a la doctrina de los protestantes y de los místicos. Además esta actitud se aclara del modo siguiente: si se penetra en el sentimiento religioso, se descubre en él cierto movimiento del corazón por el cual el hombre alcanza directamente la realidad misma de Dios. De ahí un conocimiento existencial mucho más fuerte que todo conocimiento intelectual o metafísico. Llegado a este punto, el poeta afirma categóricamente la supremacía de su papel creador:

"Como mi poetización es trabajar en dios, y como dios no se me acabará nunca, se me acabará mi poesía.

Que será, después de este vivir mío, dios incompleto, dios abandonado, dios dejado por mí, ruido divino de mí, de mi hombre sucesivo, recreador constante de la belleza de Dios". (15)

Esa captación intuitiva y cordial de la realidad de Dios es una verdadera experiencia religiosa, superior a todas las experiencias intelectuales, aunque la razón sea indispensable para conseguir una formulación co-

recta y comunicable de lo intuido. El poeta la vive en el profundo centro de su conciencia, de tal modo que la introspección del yo más íntimo desemboca en la revelación de Dios. Indiqué en otro estudio (16) que ese paso de la psicología a la metafísica o teosofía caracterizaba a los krausistas y que esta confusión de los planos inmanente y trascendente constituía una actitud premodernista. Pero aquí se trata de algo más; estamos en pleno subjetivismo al estilo de Schleiermacher y en un contexto específicamente religioso y no filosófico.

Este proceso, los teólogos lo trasladan también a la tradición, oral o escrita, que para ellos es la comunicación a los demás, por la predicación y la fórmula conceptual, de alguna experiencia original. De esta manera se propagan entre los pueblos y de una generación a otra las experiencias religiosas. Ahora bien, es preciso notar que en Juan Ramón se confunden con la experiencia lírica. Por tanto el poeta es a la vez el creyente en cuyo corazón nace el sentimiento religioso, y el que expresa y comunica este sentimiento. Se entiende, pues, por qué afirma que entre la teología modernista y el modernismo literario existen lazos muy estrechos. Para él, la experiencia y la función del teólogo y del creyente se reúnen en el poeta, místico sin Dios, cuya vocación consiste en expresar sus "hallazgos" y vivencias, y en revelar a la muchedumbre de los hombres "el hasta qué punto divino" puede llegar lo natural:

"En España, país hondamente realista y falsamente religioso en conjunto, católico más que cristiano, eclesiástico que espiritual, país de raíces y ples más que de alas, la verdadera poesía, la única lírica escrita posible la iniciaron, con el sentir del pueblo, los escasos y extraños místicos, cuyo paisaje era la peña adusta y el cielo maravilloso. La intentaron, como era natural, volando. Por eso la mejor lírica española ha sido y es fatalmente mística, con dios o sin él, ya que el poeta, vuelvo a decirlo de otro modo, es un místico sin dios necesario..." (17)

Sin embargo, esta comunicación tiene fortunas muy diversas: ya se arraiga, ya desaparece, dando la medida de su autenticidad: según los modernistas, si una religión perdura, eso significa que es verdadera; en el caso contrario, no perduraría. Esta página de Loisy lo evidencia:

"Es casi inútil preguntarse si el Judaísmo no pudiera cumplir por sí mismo la obra del Cristianismo. Lo que el Judaísmo podía hacer, lo hizo. Una sociedad religiosa tan fuertemente estructurada no era verdaderamente libre de transformarse en otra sociedad que hubiera tenido el mismo símbolo de fe, los mismos principios morales; sin las mismas costumbres caducas y el mismo espíritu particularista..." (18)

Se puede comparar esta página de Loisy con un texto de Juan Ramón que naturalmente patentiza las preocupaciones estéticas de un poeta

y al mismo tiempo las de un hombre que busca la verdad de la religión y de Dios:

“¿Ningún hombre se da cuenta de que la poesía es el término último encontrado hasta hoy, el que lo culmina todo? Si religión, insisto en esto, es más que retórica, dios no es más que poesía; si filosofía es más que conceptismo, verdad no es más que poesía. Conocidos la verdad y dios, queda siempre inédita la poesía”. (19)

Podemos ahora darnos cuenta de las relaciones que la espiritualidad modernista establece entre la fe y la ciencia o la historia. En primer lugar, sus objetos son totalmente ajenos unos a otros. La ciencia pertenece a los fenómenos, la fe a todo lo divino. Así los conflictos resultan teóricamente imposibles. Pese a la Encíclica, las posiciones son menos claras; en una carta del 23 de junio de 1907, Loisy hace este comentario:

“Si me ocurrió insistir muchas veces sobre la distinción, a lo demás muy real, del dominio científico, hasta tal punto que pareciera suprimir toda comunicación entre las dos, era para indicar a cierta teología, eso es a la teología escolástica y tradicional, que no tenía el derecho de censurar con soberanía todo el trabajo del espíritu humano”. (20)

Para mostrar hasta qué punto el pensamiento juanramoniano se funde en los moldes teológicos modernistas, quisiéramos dar aquí estas líneas del poeta:

“Dios para mí es origen y no hombre ejemplo ni redentor de hombres. Dios es lo esencial infinito y es la belleza y verdad abstractas del universo. Y yo amo a este dios como a la luz del sol, la mirada de una mujer encantadora o la gracia del niño. En modo alguno como nada relacionado con un código de moralidad ni de ninguna otra idea práctica. La moral reside para mí en la belleza y la verdad y obra sin leyes. Mi dios no es legal.” (21)

O esta aclaración aún:

“Nuestro Dios, esto es, el dios mío hombre, hombre de este planeta tierra con esta atmósfera de aire, quiere decir, me parece a mí, la conciencia superior que un hombre igual o parecido a mí crea con su sensibilidad y su inteligencia más o menos claripensante, clarisintiente. Dios, para mí, quiere decir conciencia universal presente e íntima; como un gran diamante de innumerables facetas en las que todos podemos espejarnos lo nuestro diferente o igual, con semejante luz; entendernos por encima de todo lo demás; digo por encima, porque todo lo demás no puede ser sino el fundamento de este Dios.” (22)

Así la evolución religiosa debe seguir la evolución intelectual y moral. El estudio de la idea de Dios y de su desarrollo pertenece a la ciencia y a la filosofía. Este modo de ver es constante en Juan Ramón y trasluce en sus aforismos. Se ha de considerar en relación con el problema teológico más delicado, el de la razón y de la fe.

* * *

A la afirmación filosófica del principio de la inmanencia se añade un simbolismo teológico que coincide exactamente con la poesía, puesto que el papel del poeta, cuando crea los símbolos, consiste en ligar los diferentes planos de la realidad. La Encíclica no proclama otra cosa:

“...cum symbola talia sint respectu objecti, respectu autem credentis sint instrumenta, cavendum primum, credenti, ne ipsi formulae ut formula est plus nimio inhaereat, sed illa utendum unice ut absolutae adhaerescat veritati, quam formula reteggit simul at tegit nititurque exprimere, quin unquam assequatur. Addunt praeterea, formulas ejusmodi esse a credente adhibendas quatenus ipsum juverint; ad commodum enim datae sunt non ad impedimentum: incolumi utique honore qui, ex sociali respectu, debetur formulis, quas publicum magisterium aptas ad communem conscientiam exprimendam judicavit, quamdiu scilicet idem magisterium secus quidpiam non edixerit.” (23).

El teólogo modernista adapta pues al creyente los principios del simbolismo como los de la inmanencia. Juan Ramón, por su parte, tiene conciencia del papel y del poder propios de los símbolos y escribe particularmente:

“Dios está dentro de nosotros, en inmanencia absoluta. Pero cada poeta místico ha expresado su dios de modo diferente. Esto quiere decir que ninguna es la verdad absoluta. Porque la poesía como dios son, insisto, la expresión de lo inefable, lo indecible, y sólo se puede expresar por rodeos, alusiones, símbolos. Y la poesía es como la religión, belleza de símbolos, no verdad.” (24).

Como se acaba de ver, era inevitable que Juan Ramón no trasladara al poeta el papel que los teólogos atribuyen a la Iglesia. La reflexión más radical sobre el problema de Dios lleva en sí una pregunta sobre el sentido mismo del lenguaje utilizado para hablar de El. Los instrumentos conceptuales de la metafísica tradicional ya no son válidos. Juan Ramón sabe que Dios se sitúa más allá de las captaciones racionales y que los símbolos poéticos son más adecuados que el sistema ideológico más elaborado:

“Mi obra poética es mi conciencia sucesiva del universo.

La conciencia total del universo es dios, o dios es la conciencia del universo total. Entonces mi dios es mi obra porque mi obra es mi conciencia.

Y si yo trabajo cada día en mi obra creadora, estoy trabajando cada día, tengo cada día puestas mis manos en dios, mi dios, dán-

dole forma a mi dios.

Dios entonces es mi forma." (25).

La experiencia del poeta es indisociable del lenguaje; el prodigio de la palabra poética en el caso de la mística sobrenatural cristiana de San Juan de la Cruz es ligada, al contrario, a una experiencia infusa del lenguaje que se emparenta con el modo de la unión mística misma: se trata de una concepción virginal de la palabra humana, análoga a la del Verbo, Palabra de Dios encarnada en el Cristo: de ahí, la presencia en el místico cristiano, que compone una obra de poeta, de la Biblia como fuente de símbolos expresivos de lo inefable divino; de ahí, también, la referencia a la que, la primera, concibió virginalmente esta Palabra como su fruto. Juan Ramón, como todos los poetas españoles de su generación, fue fascinado por este prodigio; pero es evidente que su modernismo ya no pasaba por este camino de pasividad propio de la experiencia sobrenatural infusa de la Palabra creadora. En cambio, su originalidad reside en la invención de una verdadera mística natural en la que el poeta, porque es creador de lenguaje, va a descubrir en el lenguaje la presencia inmanente del Dios aprendido, de niño, en Moguer, y recrearlo activamente por medio de la palabra poética. No palabra infusa como en San Juan, sino palabra creada. Esta mística natural, de ningún modo incompatible con elementos extrínsecos, alcanzó sin duda su mayor amplitud en 1948, durante el viaje de Juan Ramón a Argentina, y se comprende mejor ahora porque la búsqueda de "un dios posible por la poesía" aflora tardíamente a la conciencia del poeta:

"El milagro de mi español lo obró la República Argentina... Cuando llegamos al puerto de Buenos Aires y oí gritar mi nombre: ¡Juan Ramón, Juan Ramón!, a un grupo de muchachas y muchachos, me sentí respañol, español renacido, revivido, salido de la tierra del desterrado, desenterrado, con mi piedra de mi Fuente-piña en el bolsillo del pecho. ¡El grito, la lengua española; el grito en lengua española, el grito! Y tan andaluz, lo más español para mí de España, ocho siglos de cultivo oriental, Andalucía... Aquella misma noche yo hablaba español por todo mi cuerpo con mi alma... Y por esta lengua de mi madre, la sonrisa mutua, el abrazo, la efusión. Allí se mecía como en Andalucía. Era la seguridad de un convencimiento, un reconocimiento que se prolongará ya en esta existencia americana mía mientras yo viva. No soy ahora un deslenguado ni un desterrado, sino un conterrado, y por ese volver a lenguarse, he encontrado a Dios en la conciencia de lo bello, lo que hubiera sido imposible no oyendo hablar en mi español..." (26)

Esta confesión, tan extraordinaria y conmovedora, aclara el sentido de la inmanencia en los Modernistas. Para unos, Dios está más presente en el hombre que el hombre a sí mismo; descubrimos aquí el significado

del “niñodios” de Juan Ramón. Para otros, la acción de Dios se confunde con la de la naturaleza, lo que suprime el orden sobrenatural e implica una interpretación panteísta. El poeta también hace suya esta tendencia, porque si no declara que todo es Dios, profesa sin embargo un panenteísmo bastante vago donde lo divino y lo natural se unen en un monismo irreductible.

Respecto a la institución de los sacramentos y de la Iglesia, Juan Ramón se acerca mucho a Loisy y a los demás Modernistas para quienes los sacramentos y la Iglesia no han sido creados inmediatamente por Jesucristo, sino de modo indirecto, puesto que las conciencias cristianas han sido movidas por la conciencia del Salvador como la masa por la levadura. Según el mismo procedimiento, la divinidad reconocida a los orígenes de las instituciones sacramental y eclesial, puede otorgarse a la Sagrada Escritura. Las conciencias individuales, por el principio de permanencia vital, proceden de un primer creyente, Jesucristo para los Católicos.

Para volver a los problemas eclesiales, los Modernistas notan que la Iglesia tiene también relaciones con otras sociedades y culturas. Las reglas son las mismas que para la ciencia y la fe; así la Iglesia y el Estado son independientes uno de otro, dada la diversidad de sus fines, espirituales para la Iglesia, temporales para el Estado. No obstante, Juan Ramón cede a la pasión anticlerical para vilipendiar muy violentamente el poder político de la Iglesia:

“Yo tengo pronosticado hace tiempo que el Papa se vendrá a New York con sus Irlandeses.

Mussolini, hombre inteligente y soberbio, que purgó sus fantasías de lo segundo, ahorcado bocabajo con su inspiradora general, dio ya el golpe de gracia al Papa libertándolo de su prisión castellana y haciéndolo banquero. Desde entonces Cristo ya no fue pobre ni preso y perdió su prestigio cristiano de sencillez y rebeldía.

Además, el partido católico, dominado por los Irlandeses, es muy poderoso en Estados Unidos, tanto que en 1936 decidió con su amenaza de no reelegirlo, que Roosevelt no ayudase a España contra los Alemanes y los Italianos; lo que trajo, como yo dije en la comida que nos dio el semanario *The New Republic* de New York, la segunda guerra grande; una verdad que estaba anunciada en el libro *Mien Kampf* de Hitler, que por lo visto no habían leído los periodistas norteamericanos.

Sí, el Papa vendrá a New York y podrá pasar temporadas en Puerto Rico, donde parece que aumentan las disensiones católicas gradualmente...” (27)

Importa subrayar aquí que el pensamiento del poeta no se superpone exactamente con el de los Modernistas y que, en este punto preciso como en general, se caracteriza por una marcada tendencia a la seculariza-

ción. Claro está que esa diferencia de perspectivas se debe a las condiciones de difusión del modernismo en cada país; si en Francia se propaga por las altas esferas culturales eclesiásticas, en España sólo interesa a los universitarios y a los intelectuales laicos. Pero en Juan Ramón la secularización no es únicamente la consecuencia de una sociología diferente, sino una voluntad de promover cierta conciencia de Dios, sin religión y sobre todo sin las tradicionales estructuras eclesiales. Los Modernistas tienen un punto de vista muchas veces más moderado: cuando lo divino y lo humano van mezclados, ellos los separan; lo humano vuelve a la historia y lo divino a la fe. De ahí la distinción entre el Cristo de la historia y el Cristo de la fe, la Iglesia de la historia y la Iglesia de la fe, etc... Además ese elemento humano restituído a la historia ha sido transfigurado y situado encima de las condiciones históricas. Cabe quitarle pues todo lo añadido por la fe. Así hay que apartar de la figura de Jesucristo cuanto no parece conforme con la psicología. Por fin, se censura lo que está en la esfera histórica, si la lógica de los hechos o la condición natural de las personas lo exige. Jesús, por ejemplo, nunca pronunció palabras que no fueran comprendidas por la muchedumbre que lo seguía. Por lo tanto, las alegorías que se encuentran en sus discursos deben restituirse a la fe. Para llevar a cabo ese trabajo crítico, hay que estudiar el carácter del hombre, su situación en el grupo social y su educación. Juan Ramón acepta este método, pero todo indica que va más allá del afán exegético para proponer una concepción más ambiciosa: para él la humanidad, llegada a su mayor desarrollo, puede y debe vivir sin la tutela de un Dios; el poeta rechaza por un lado el fideísmo puro y por otro la dicotomización de fe y experiencia aceptando la integración de ambas como un todo; en fin, ninguna parte de la fe cristiana, ni siquiera el concepto de Dios, debe ser dispensada de reexamen y reconceptualización fundamentales. El texto siguiente podría ser una ilustración de la muerte de Dios en Jesucristo para parafrasear el título de un libro del P. Cardonnel, teólogo francés de tendencia radical:

“Si Jesús el surgido Cristo no fue un dios fue mucho más que un dios, porque siendo hombre hizo más que lo que hiciera ningún otro dios.

Si hubiera sido un dios no hubiera tenido importancia ninguna lo que hizo. Y además fue, por lo que dijo en su palabra sencilla y justa, el más grande de los poetas. Más poeta que usted, Ernesto Renan.

Dice usted, Renan, en su *Vida de Jesús*, que Jesús fue mucho para hombre y poco para dios.” (28)

En la exégesis modernista se deduce por el método histórico-crítico que entre los dos Cristos mencionados, uno es real; el otro, el de la fe, nunca ha existido en la realidad; el primero vivió en un punto del tiempo y del espacio; el segundo, sólo en las piadosas meditaciones del creyente, como el Cristo que nos presenta el Evangelio de San Juan. En resumen, los diversos juicios de Juan Ramón sobre el nacimiento de Cristo y su divinidad, sobre la inmanencia de Dios y el origen de las religiones, o

aun sobre el dogma y la Iglesia parten todos de una espiritualidad modernista. Por eso, *Pascendi Dominici Gregis* lo atañe tanto como a Loisy y demás teólogos. Hay en el poeta un fondo de subjetivismo idealista, de simbolismo, de criticismo agnóstico y de historicismo propio de la teología nueva. La Encíclica quiso llegar a las raíces del mal y mostrar que el método crítico de los Modernistas no es tan científico como parece. Sin embargo, hay que reconocerlo: el teólogo francés es más racionalista y positivista que los Españoles, aunque no se pueden negar las influencias spencerianas en Unamuno; pero éstas no deben disimular que el modernismo del filósofo salmantino tiene orígenes luteranos más que cientifistas. Su crítica de la ortodoxia católica no desconoce los argumentos que podían facilitarle la historia, la psicología y la filología, es decir todos los medios de la exégesis moderna. A pesar de todo, descansa esencialmente en la primacía de la fe como experiencia portadora de un conocimiento existencial y trasrracional. Más cerca del raciovitalismo orteguiano que de Unamuno, Juan Ramón declara varias veces a Ricardo Gullón y en su curso universitario que el modernismo teológico es un ensayo para conciliar la ciencia y la fe. En esta perspectiva, prefigura tentativas como la de Teilhard de Chardin. No obstante, el poeta no usa siempre de mucho rigor en su crítica y confunde en cierta circunstancia a Jesús el Nazareno con un Jesús Aneo mencionado por Flavio Josefa en *La Guerra de los Judíos*.

Tampoco Juan Ramón es un apologista. Su obra no se erige en defensa de la religión, sino que exalta la poesía donde el sentimiento poético más profundo se sustituye al sentimiento religioso. Por fin, en cuanto al reformador que está en todo Modernista, he aquí lo que Juan Ramón pudo leer en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*:

“La religión no debe quedarse fuera de la crítica de las condiciones sociales de nuestro tiempo, ni rehusar hasta el intento del más pequeño esfuerzo de acción.” (29)

Ya sabemos que, por su parte, el poeta había exaltado en el Cristianismo la defensa de los pobres y denunciado en el Catolicismo una religión para las clases privilegiadas.

* * *

Terminado el análisis de todas las facetas del modernismo teológico, podemos concluir que la obra poética de Juan Ramón constituye una plasmación estética de ese movimiento espiritual. Esto significa que ella corre dos riesgos: el de verse reducida a mero objeto artístico reservado a la contemplación de una minoría, y, en segundo lugar, el de suscitar el desprecio de los críticos por ambicionar un alcance filosófico-religioso sin ser una teología de veras. Claro está que Juan Ramón no tiene el método ni el rigor de un especialista en las cosas de Dios; es un poeta y, como tal, asume las preocupaciones de su tiempo. Dicho esto, manifiesta constantemente lo que Leo R. Cole llama “el instinto religioso”, mientras su espiritualidad presenta un carácter auténticamente modernista: basada sobre los fundamentos que encontramos en Houtin, Fogazzaro, Tyrrel y en las cartas de Blondel a Laberthonnière, privilegia el inmanentismo y la permanencia vital así como los movimientos del corazón y de la subjetividad.

Hemos señalado que el modernismo teológico había sido el lugar donde el modernismo poético de Juan Ramón había encontrado a la vez una ocasión de renovarse y de superar el afán esteticista. Por eso, el dios de Juan Ramón no es una creación artística ni una nueva forma de paganismo; no nace de la inteligibilidad, sino de la afectividad, ligada a Moguer, al terruño, a la madre, a la lengua, en una palabra, a lo más entrañable en el hombre, es decir, a lo menos elaborado. Aquí está lo que nunca se ha notado aún: las resonancias teológicas de tipo modernista, cuyo papel acabamos de subrayar en la renovación de la lírica de Juan Ramón, son ellas mismas superadas en la fase final de su pensamiento.

Varias citas entre las que hemos hecho, muestran en efecto que la poesía es para él una religión y que, por así decirlo, es una religión sin dios; ella aparece muy temprano como un camino, un medio posible de conocimiento, o aún una vocación capaz de conducirnos hacia lo absoluto e inefable cuyo divino misterio no tiene nada que ver con el Dios de la ortodoxia católica; así es como esa religión, estética al principio, revela inmediatamente un carácter ético indisociable del afán creador. Una tan larga aplicación de todas las fuerzas físicas, morales, intelectuales y espirituales a la realización de ese ideal estético-ético sólo podía desembocar en una iluminación interior, una exploración de la subjetividad y una mística natural centrada en la conciencia humana. Aquí está el dios juanramoniano, un dios que se identifica con el poder del espíritu y el esfuerzo de los individuos para ensanchar cada día más los límites de la conciencia. Al Dios hecho hombre del Catolicismo tradicional, Juan Ramón contesta por el hombre hecho dios. Cuando el poeta llega a esta conclusión, ya no necesita una religión; los principios conductores de su vida brotan espontáneamente de su conciencia de ser dios y están en perfecta adecuación con ella.

La convicción de que el hombre, llegado ya a ser "mayor de edad", tiene que aceptar una completa secularización y rechazar la religión entendida como separación entre este mundo y el otro; que asimismo ha de repudiar toda realidad trascendente y el pensamiento metafísico o la teología filosófica que intenta fundamentarla o aun la ya inútil y superflua hipótesis: Dios a la vez como explicación del universo y como tutela de la vida humana; esta convicción es la de los teólogos post-modernistas llamados teólogos radicales o de "la muerte de Dios". Caracteriza particularmente a Bonhoeffer. Para él como para Juan Ramón, una desmitologización es necesaria y como el poeta vio en Jesús el "hombre para los otros", el hombre para los demás. No se trata de que Dios esté arriba o abajo, fuera o dentro, presente o ausente: es que ya no existe porque murió, o mejor dicho, porque para nosotros no hay sino Jesús. La reducción de la teología a cristología es total y la encontramos en Altizer, Hamilton, van Buren, Braun y Robinson. Hemos visto a lo largo de este estudio que la actitud de Juan Ramón prefiguraba estas nuevas teologías y que, a su modo de ver, Jesús era el hombre libre cuya libertad es contagiosa y libera a los demás por puro amor. Como los teólogos enumerados aquí, el poeta no lo diviniza al modo greco-romano y la cristología es reducida, a su vez, a antropología.

La obra de Juan Ramón nos permite definir el estatuto del poeta y su papel profético en la civilización contemporánea. El problema es el de saber si el Cristianismo puede defender su originalidad, lo que equivale a defenderse respecto a la utilización que hace de él cualquier grupo en la sociedad o un poeta como Juan Ramón Jiménez. Hoy día, la literatura y las expresiones cristianas nos proporcionan un repertorio cultural o toman un carácter estético. Ellas son tanto más atractivas y cómodas que cada lector puede usarlas a su antojo. Pero al separarse de su fuente, eso es, de la institución eclesial, dejan al poeta libre de interpretar los mitos y de situar aquel discurso en la línea del tiempo. Esta ruptura con el magisterio de la Iglesia, que antes censuraba todos los escritos religiosos, libera las virtudes fundamentales que son la fe, la esperanza y el amor. No vamos a demostrar aquí que Juan Ramón las posee en sumo grado; lo que queremos señalar, es que el poeta desempeña un papel de revitalización de las tres dimensiones esenciales del Cristianismo en condiciones y con recursos tales que se puede hablar de una completa secularización de lo religioso. El ambiente teológico modernista le hizo vislumbrar poco a poco que las codificaciones de la fe formaban una nueva mitología; pero él fue mucho más lejos y abrió rumbos desconocidos, verdaderamente post-modernistas, indicando que la experiencia religiosa pertenecía a lo vivido y era una realidad antropomórfica. El poeta comprendió que estábamos, en este siglo XX, en una situación de divorcio entre la racionalización de la sociedad con sus leyes, su economía, su cultura, etc... y el riesgo que permitirá a cada individuo hacerse hombre mayor y dar un sentido a su vida. En esta quiebra, más o menos estrecha según la época y el grupo social, se desarrolla la misión del vate: "El poeta de espíritu, escribe Juan Ramón, el que comprende a todos los hombres y se comprende a sí mismo (en una iluminación total de dentro, que traspase y haga transparente lo material), es el único hombre que puede en cada instante ver, ordenar y dirigir la vida." (30)

Juan Ramón considera, pues, que su vocación es elaborar un nuevo sentido a la existencia de los hombres y, si su pensamiento se emparenta con las teologías de "la muerte de Dios", tiene sin embargo el raro mérito de situar al hombre en un medio divino que no es sino su proyección en lo absoluto.

GILBERT AZAM

NOTAS

- (1) Ricardo Gullón, **Conversaciones con Juan Ramón** (Madrid, Taurus Ediciones, año 1958) p. 50.
- (2) Agradecemos a Francisco H. Pinzón, sobrino del poeta, el habernos facilitado un cuaderno de 95 textos inéditos recopilados por él; n.º 47.
- (3) J. R. J., **El trabajo gustoso**, «La razón heroica», Aguilar, México, 1961, p. 126.
- (4) **Boletín de la Institución libre de Enseñanza**, T. 32, 1908, p. 83.
- (5) **Boletín de la Institución Libre de Enseñanza**, T. 27, 1903, p. 254.
- (6) H. Pinzón, núm. 44.
- (7) A. Loisy, **Mémoires**, éd. Emile Nourry, París, 1931, T. 2, p. 469.
- (8) J. R. J., **Dios deseado y deseante**, Aguilar, Madrid, 1964, p. 228.
- (9) H. Pinzón, núm. 52.
- (10) Pío X, **Actas**, «Pascendi Dominici Gregis», T. 3, p. 94.
- (11) Ricardo Gullón, op. cit., p. 108.
- (12) Nota manuscrita que se encuentra entre los papeles del **Diario**.
- (13) G. Azam, «La crise moderniste en Espagne», **Bulletin de Littérature Ecclésiastique**, Institut catholique de Toulouse, 1979.
- (14) H. Pinzón, núm. 76.
- (15) H. Pinzón, núm. 55.
- (16) G. Azam, «Valeur poétique et métaphysique du krausisme espagnol», in **Penseurs hétérodexes du monde hispanique**, publications de l'Université de Toulouse le Mirail, 1975.
- (17) Carlos del Saz-Orozco, **Dios en Juan Ramón**, Razón y fe, Madrid, p. 68.
- (18) A. Loisy, **La religión d'Israel**, 1906, p. 294.
- (19) H. Pinzón, núm. 20.
- (20) A. Loisy, **Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents**, 1908, p. 176.
- (21) H. Pinzón, núm. 2.
- (22) H. Pinzón, núm. 49.
- (23) Pío X, op. cit., p. 110.
- (24) H. Pinzón, núm. 81.
- (25) H. Pinzón, núm. 56.
- (26) J. R. J., **La corriente infinita**, Aguilar, México, p. 306-308.
- (27) Saz-Orozco, op. cit., p. 75.
- (28) H. Pinzón, núm. 82.
- (29) **Boletín de la Institución Libre de Enseñanza**, T. 30, 1906, p. 287.
- (30) J. R. J., **El trabajo gustoso**, op. cit., p. 119.