



## *Juan Ramón Jiménez, de la crisis religiosa al modernismo teológico*

ARIANNA FIORE

Cuando Juan Ramón Jiménez teorizó la estrecha correlación entre el modernismo religioso y el modernismo literario ya habían pasado muchos años desde cuando la crisis de fin de siglo había sacudido el panorama cultural y espiritual internacional. Podríamos decir que la tormenta modernista se había apagado definitivamente. Pero concretamente, ¿podía considerarse una situación resuelta y acabada? En los años cuarenta y cincuenta, cuando Juan Ramón entra personalmente en el debate, se estaba asistiendo en realidad al momento de mayor vigor de la polémica. Críticos e historiadores de la literatura se habían dividido en dos tendencias opuestas sobre la interpretación del presente movimiento cultural: de una parte estaban los defensores del modernismo como único movimiento general de fin de siglo y de la otra los que apoyaban la existencia también de la Generación del 98, caracterizada por preocupaciones históricas según ellos ausentes en el modernismo, movi-

miento interesado exclusivamente en la esfera estética<sup>1</sup>. Esta proliferación de teorías y respectivos alineamientos de los intelectuales fue probablemente la razón que indujo a Juan Ramón a una reflexión y a una toma de posición para proponer su peculiar punto de vista, al mismo tiempo de poeta y de protagonista, de los años explicados ahora en calidad de teórico: él quería, de alguna forma, poner el punto final a la discusión. Veremos que el eje alrededor del cual rueda su defensa del modernismo fue la crisis espiritual, verdadero punto crucial de la modernidad finisecular.

“Il faut être absolument modernes”, había dicho Rimbaud, y el joven poeta de Moguer había prontamente respondido al llamamiento, moviendo los primeros pasos de su experiencia artística propia en el interior del marco modernista y del simbolismo<sup>2</sup>. La crisis espiritual que sacude al joven Juan Ramón Jiménez fue individual y epocal, y se quedó como una constante a la que volvería a lo largo de su vida, elaborando una personalísima evolución del concepto de Dios o, como hubiera escrito el poeta, del dios con minúscula:

[...] la evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentros con una idea de dios. Al final de mi primera época, hacia mis 28 años, dios se me apareció como una mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos 40 años, pasó dios por mi como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone

- 1 Véase por ejemplo el ensayo de Ricardo Gullón, “La invención del 98”, en Ricardo Gullón, *La invención del 98 y otros ensayos*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 7-19.
- 2 Gilbert Azam sostiene que el modernismo englobaría las coordinadas vitales del poeta de Moguer: “De hecho, su nacimiento en el año 1881 se sitúa en los orígenes de esta corriente y su muerte, en el año 1958, acontece en un clima espiritual atormentado por el recuerdo de aquellos que desaparecieron y por un recelo siempre al acecho” en Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, p. 236. La influencia del modernismo en Juan Ramón Jiménez será de todas formas definitiva, como afirma el mismo poeta en una carta a Graciela Palau de Nemes: “Hacia 1898-99, sobre mi de Bécquer, Rosalía de Castro llega Rubén Darfo. Los primeros versos que leí de él tuvieron la virtud de trasladarme a un oasis poético del que ya no salí nunca”, en Juan Ramón Jiménez, *Cartas. Antología*, ed. Francisco Garfías, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 295.

las otras dos, se me ha atesorado dios como un hallazgo, como una realidad de lo verdadero suficiente y justo. Si en la primera época fue éstasis de amor, y en la segunda avidez de eternidad, en esta tercera es necesidad de conciencia interior y ambiente en lo limitado de nuestro moderado nombre. Hoy concreto yo lo divino como una conciencia única, justa, universal de la belleza que está dentro de nosotros y fuera también y al mismo tiempo. Porque nos une, nos unifica a todos, la conciencia del hombre cultivado sería una forma de deísmo bastante. Y esta conciencia tercera integra el amor contemplativo y el heroísmo eterno y los supera en totalidad<sup>3</sup>.

Dios visto como hilo conductor de una existencia por lo tanto pero, de todas formas, es siempre un Dios problemático, en continua mutación con el sí en devenir, un Dios continuamente puesto en discusión, que necesita una reelaboración, una re-construcción estética e inmanente. Gilbert Azam individua la especificidad del concepto del Dios juanramoniano respecto al de los demás escritores modernistas de la época propio en el valor estético que él le atribuye:

No obstante, la originalidad de Juan Ramón se pone de manifiesto no en el carácter más radical de su pensamiento en materia de “religión poética”, así como en el valor altamente estético que

3 La edición a la que nos referiremos en el presente trabajo es Juan Ramón Jiménez, *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*, Madrid, Taurus, 1981, p. 170-172. La primera edición de la obra es de 1949, edición a cargo del mismo autor en la que había juntado veintinueve poesías. En 1964 Antonio Sánchez Barbudo publicó una nueva versión a la que añadió otras diecinueve poesías (*Dios deseado y deseante: animal de fondo con numerosos poemas inéditos*, Madrid, Aguilar). En 2008 fue publicada una nueva edición (edición crítica y facsimilar a cargo de Rocío Bejarano y Joaquín Llansó, Madrid, Akam, 2008) que cuenta con cincuenta y ocho poesías más el inédito juanramoniano *Hasta tu nombre*. Para profundizar la relación entre el concepto de lo sacro y la evolución poética en Juan Ramón, se aconseja la lectura de Armando López Castro, “Lo sacro en Juan Ramón Jiménez”, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 539-540, mayo-junio 1995, pp. 23-42.

adquieren en él la idea de lucha y la de Dios. Por lo general, su originalidad procede, pues, de la cristalización en una obra de arte, de toda aquella corriente espiritual descrita y condenada por la encíclica *Pascendi dominici gregis*<sup>4</sup>.

Todavía en 1949, en una larga carta dirigida a Juan Guerrero Ruiz, Juan Ramón volvía otra vez a su personalísima idea de Dios:

Mí querido Juan: muchas gracias por su carta última que he recibido hoy y que contesto hoy mismo. Yo, como lo he dicho tantas veces, creo, y he creído siempre en un dios en inmanencia, y nada más. Y creo también que si yo me creara una imagen definida de ese dios, fuera del sentimiento bello de mi conciencia, sería una ofensa para él, porque entonces yo podría ser dios y él no podría ser igual que yo. Siendo él mi dios en conciencia llena de belleza, creo que se sentirá a gusto porque mi conciencia lo nombra como inmanente. No olvide usted, querido Juan, que yo llevo 67 años pensando y sintiendo ese dios en mi vocación poética nunca decaída. Esto, me parece que también le gustará a dios. Y desde esos años de pleno sentir y pensar, yo le diría a usted que fuese más cristiano y menos católico, digo, menos ritual y supersticioso, menos teatral y cotidiano y más espiritual, ideal y sencillo como yo pretendo ser y como fué Cristo. Y como no es el Papa ni la Iglesia. Cristo creo yo que fué el hombre mejor, que ya es bastante y si resucitara como hombre mejor, esté usted seguro que vendría a verme a mí aquí a Riverdale y no al Papa en Roma ni a ningún católico de los que yo conozco, esos que se figuran que ellos son los mejores seres del mundo, pero ellos solos, no los budistas, los protestantes, todos los que tienen un ideal que los católicos no son capaces de respetar aunque ese ideal sea eviden-

4 Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., pp. 240-253.

temente más verdadero que el de ellos. [...] Todas las cosas de la vida debemos hacerlas con amor y por amor al prójimo también cuando el prójimo quiere ser amable y amado, porque dios está en el prójimo y recibe el amor que le damos al prójimo. Que cada prójimo tenga a su dios es lo natural, ya que dios es una palabra, un nombre que se pone a lo que dios es y cada uno puede creer que es lo que es a su manera. Y el prójimo si tiene conciencia es digno de tanto respeto como dios. Cuando no tiene conciencia debe tratarse como se trata a una cosa, un árbol, por ejemplo, y esto no quiere decir que el trato deba ser desagradable. Yo suelo ser bueno con el prójimo y si a veces he sido duro lo he sido por defensa propia, como lo sería con un animalito venenoso. Usted está en el secreto de algunos casos. [...] 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. Las relijiones, lo dijo Goethe ¡y qué bien dicho! son ideales colectivos para acoger a quienes no tienen un ideal propio. El ideal propio es la salvación del hombre en dios, en gracia, en conciencia. No hay dios superior a la conciencia porque en último caso la conciencia es la que encuentra a dios<sup>5</sup>.

Sin embargo, si en Juan Ramón Jiménez el inicio de la crisis espiritual coincide cronológicamente con la afirmación de la inspiración poética de la época modernista, solo en un segundo momento, después de más de treinta años, el poeta uniría racionalmente las dos experiencias, el modernismo literario y

5 Carta del 18 de octubre de 1949 publicada en *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 376-378, 1981. La presente misiva había sido parcialmente publicada en Carlos del Saz-Orozco, *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966. Según Saz-Orozco, además, esta carta no habría sido enviada.

el modernismo teológico, sistematizando y colocando en un telón de fondo general su experiencia y la de los demás intelectuales, desde el papel oficial del profesor y del crítico literario. Esta conciencia de la contemporaneidad de las dos crisis, la epocal-cultural y la espiritual, no fue por lo tanto una precoz intuición del joven poeta sino más bien un resultado obtenido a posteriori, fruto de una larga reflexión que se produjo y se elaboró a lo largo de los años. El paso del tiempo y la proliferación de interpretaciones en su parecer engañosas, le consintieron una mayor objetividad y distancia y lo animaron a intervenir. Como afirma Ricardo Gullón, durante la época modernista el poeta no tuvo de hecho ninguna conciencia de la estrecha interrelación que se produjo entre las diversas realidades de la crisis de fin de siglo, que como sabemos fue social, científica, teológica, literaria y artística. O sea, percibió fuerte y al mismo tiempo inconcientemente la influencia de la crisis religiosa y la exigencia de reforma espiritual, que se respiraba en Europa mucho más que en España, por ejemplo a través de la lectura del abate Loisy. Aunque, como veremos, Juan Ramón reconstruirá solo muchos años más tarde y con algunas imprecisiones el momento de la recepción de las doctrinas de Loisy y de la filosofía nietzschiana, es indudablemente cierto que movió sus primeros pasos en el mundo de las letras sacudido y rodeado por una profunda exigencia de transformación que implicó todos los ámbitos de la existencia que, en su particular caso, fueron esencialmente el literario e y el espiritual.

Bien es sabido que en España el modernismo teológico no tuvo la misma repercusión a la que asistieron en cambio otros países de la cuenca del Mediterráneo. En España además no hubo ningún Loisy y ni siquiera sería correcto afirmar que el modernismo religioso español creó tantas preocupaciones al Vaticano, como bien demuestran los profundos estudios de Alfonso Botti y de Feliciano Montero<sup>6</sup>: en la península ibérica ningún religioso fue

6 Véanse Alfonso Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987 y el ensayo de Alfonso Botti, "Istanze di riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna. Una messa a punto storica e storiografica", en Alfonso Botti, Rocco Cerrato, *Il Modernismo tra Cristianità e Secolarizzazione*, Atti del Convegno Internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997, Urbino, QuattroVenti, 2000, pp. 357-410, obra que cuenta también

excomulgado por la Santa Se por adherirse a las doctrinas modernistas. La España eclesiástica parecía quererse mantener alejada del debate, lejana y distante, y no solo geográficamente. A pesar de las evidentes simpatías por los nuevos aires de novedades llevadas por el modernismo, en la península ibérica no hubo ningún Fogazzaro, aunque la espiritualidad y el antidogmatismo de Unamuno, poeta íntimamente trágico y religioso, difícilmente se pueden leer como exentas de una crisis individual y epocal, que no podía no sacudir en las raíces el ámbito del teológico<sup>7</sup>.

Concentrémonos por un momento en algunos matices. Los intelectuales, sobre todo las nuevas generaciones de los intelectuales<sup>8</sup>, pertenecían a una España mucho más europea que castiza. Si alguien había empezado a “europeizar España”, tratando de realizar aquel cambio revolucionario tan auspicado para llegar a la necesaria modernización de los espíritus y de la moral común, estos habían sido ellos, los miembros de aquella “bohémienne” española que había traspasado los confines de la península ibérica para ir a conocer las realidades transpirenaicas, no solo teniendo intensa correspondencia con las

con el estudio de Feliciano Montero “El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias de “Modernismo social”, (pp. 411-442). En éste, el autor evidencia la existencia, aunque minoritaria, de una tradición católica reformadora en el ámbito social y político y estudia el impacto del modernismo en el mundo católico español utilizando fuentes católicas.

- 7 De Unamuno Juan Ramón Jiménez dirá: “Unámuno no es un místico, si misticismo significa y se entiende como entrega a Dios. Es teólogo más que místico. *El Cristo de Velázquez* es un libro mitológico, porque los mitos están llenos de dioses; la teología y la mitología se parecen”, en Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, Madrid, Taurus, 1958, pp. 71-72.
- 8 El término hoy puede parecer común, aunque en aquella época tenía un significado mucho más profundo. Fue utilizado por primera vez como sustantivo en Rusia y después llegó a España desde Francia, donde se había difundido tras el affaire Dreyfus. “Así vemos que no sólo debemos a los jóvenes de 1898 la penetración en la lengua castellana del término “intelectual”, sino también que fue la primera generación española que tenía una conciencia clara de su papel rector en la vanguardia política y social”, en E. Inman Fox, “1898 y el origen de los ‘intelectuales’”, in *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, Espulgues de Llobregat, Ariel, 1975, pp. 23-24. Sin embargo Juan Marichal, en un ensayo contenido en el mismo volumen que acabamos de citar, opina que en España la generación de los intelectuales se hizo activa solo a partir de 1909, cuando el caso Ferrer asumió la importancia que en 1898 había tenido el caso Dreyfus en Francia, cuando las personas más comprometidas del país se reunieron para protestar, unidos como potencia política. (Juan Marichal, “La ‘generación de los intelectuales’ y la política (1909-1914)”.

principales personalidades de la cultura sino también viajando, entrando directamente en contacto con las mejores novedades que había más allá de los confines ibéricos. Juan Ramón Jiménez, en una carta de 1952, subrayó a José Luis Cano la fuerte interconexión de la nueva generación de escritores españoles con las principales novedades europeas:

La división honrada entre grupos de una generación sería por sus influencias y sus consecuencias, sobre todo. Lo que se llama generación del 98 procede de europeos como Nietzsche, Schopenhauer, Ibsen (Ganivet y Unamuno), Gorkj (Baroja), Anatole France (Azorín), etc., y a la que se llama modernista, que lo es como la otra, vendría de Poe, de Baudelaire, de Verlaine, de Mallarmé, etc, pero también de los otros europeos citados<sup>9</sup>.

Con la aparición del nuevo siglo y la llegada de la modernidad, los jóvenes intelectuales españoles empezaron a partir, a pasar en el extranjero largas temporadas, a conocer, a discutir, y sobre todo, cuando regresaban a España, a difundir lo aprendido. España estaba cambiando, empezaba a convertirse en un país al que muchos querían viajar y que muchos deseaban conocer. Son cronológicamente cercanas entre ellas la experiencia de Ángel Ganivet en el norte de Europa y el viaje de Rubén Darío a España, la Francia de Juan Ramón Jiménez y de Antonio Machado y los contactos de Unamuno con Inglaterra y Alemania, país en el que vivirá algunos años después también Ortega y Gasset. España se estaba acercando a Europa, estaba asumiendo conciencia de que se encontraba en Europa. Sentía la necesidad de confrontarse con el espíritu renovador que en muchos lugares, y también en parte en la península ibérica, agitaba muchas conciencias. No olvidemos además que no fueron solo los jóvenes intelectuales a pasar las fronteras: la exigencia de reforma,

9 Carta de Juan Ramón Jiménez a José Luis Cano, del 1 de octubre de 1952, en Juan Ramón Jiménez, *Cartas. Antología*, ed. Francisco Garfías, cit., pp. 309-310.



la corriente renovadora, llegaba a España a través de lecturas teorías nuevas, revistas, ecos de condenas del Índice.

Al mismo tiempo en la península ibérica se registraba también una reacción de signo opuesto, de tipo conservador, la exigencia de alzar barricadas contra la posible llegada de la herejía modernista que llevaba a la necesidad de fortalecer la identidad nacional, que en España, recordémoslo, era también profundamente religiosa. Se combatía la renovación con el fortalecimiento de la tradición y con la condena de la modernidad, oponiendo fuertes resistencias a los impulsos de renovación<sup>10</sup>. La difusión de las ideas modernistas en España se realizaba obviamente casi exclusivamente fuera de los círculos más hortodoxos y tradicionales: aunque hubo tentativas de renovación en el interior de la Iglesia (no olvidemos por ejemplo la figura del Padre Arinterro), sería incorrecto afirmar que éstos tuvieron en España un fuerte séquito.

Lo mismo se puede decir para el mundo de la cultura. La décimotercera edición del Diccionario de la Real Academia definía el concepto de modernismo en negativo, concentrando su radio de acción exclusivamente en el ámbito estético: “Afición excesiva a las cosas modernas con menosprecio de las antiguas, especialmente en artes y literatura”<sup>11</sup>. La definición de 1899 ponía al reparo importantes sectores del saber como por ejemplo la ciencia y la teología, que en la realidad eran fuertemente sacudidos por la exigencia de cambio y modernidad. Podemos interpretar este silencio “académico” como una tentativa, por parte de uno de los órganos culturales más oficiales de la España, de limitar la entidad del movimiento epocal circunscribiendo a las solas artes, ante todo la literatura, esta tendencia revolucionaria al renovamiento, al cambio, a la insumisión hacia las viejas reglas. Como si con una definición limitata a la sola estética se hubiera podido circunscribir en la realidad el amplio margen de acción del fenómeno modernista y limitar de alguna forma los posibles daños. Solo en 1925 el Diccionario incluiría también

10 El ensayo de Feliciano Montero evidencia también como la Iglesia española estuvo atenta y fue partícipe de las novedades y de las polémicas surgidas en España; de esta atención nace la voluntad de mantenerse alejada de los vientos secesionistas denunciados por la Encíclica de 1907.

11 <http://www.archive.org/stream/diccionariodelal00realuoft#page/684/mode/2up>

la religión entre los intereses del modernismo y de los modernistas<sup>12</sup>. En realidad oficialmente, por lo menos en el momento más intenso de la crisis modernista, se negaba el surgir de la crisis espiritual.

¿Qué estaba ocurriendo en el mundo de la cultura, que la definición oficial de 1899 acusaba haberse dejado seducir por el viento devastador de la modernidad? ¿Eran tan distintas entre ellas la estética y la espiritualidad en una España que hasta aquel momento había sido siempre firmemente católica? En realidad, al menos en las nuevas generaciones, el afán de modernización incluía entre sus intereses también la esfera religiosa, llegando a convertirse en puente e intérprete de exigencias de renovación que en los demás ámbitos de la sociedad no se percibían. Uno de los ejemplos más paradigmáticos es el caso de Unamuno, a propósito del cual Juan Ramón afirmó:

Insisto en considerar a Unamuno como el más grande de los modernistas, por lo teológico de su modernismo. Y en él no hay nelumbos. Hay una inquietud nueva que se manifiesta en toda su obra, como en la de los restantes modernistas<sup>13</sup>.

Los intelectuales españoles, aun no queriendo cambiar la Iglesia católica, advirtieron que sus inquietudes no encontraban ninguna respuesta en los dogmas, en la doctrina y en las sagradas escrituras. El Dios que ellos estaban buscando se encontraba lejos, en la pureza de los orígenes: a veces esto los empujó a ampliar la mirada yendo un poco más allá de lo admitido, a veces a mirar hacia otra parte y a encontrar la respuesta buscada en formas de espiritualidad alternativa. Obviamente, ambas las modalidades preveían un alejamiento, una separación, e incluso, a veces, una despedida de la tradición católica ortodoxa anteriormente recordada. No podía dejar de representar un

12 Véase Richard A. Cardwell, La “genealogía” del modernismo juanramoniano, en Cristóbal Cuevas García (coord.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 84.

13 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 113.

momento crítico de ruptura hacia sus propias raíces. Juan Ramón, por ejemplo, encontró su paraíso perdido en la poesía.

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? No que yo haga poesía religiosa usual; al revés, lo poético lo considero como profundamente religioso, esa religión inmanente sin credo absoluto que yo siempre he profesado<sup>14</sup>.

Volvemos a encontrar la misma concepción poética en un comentario que el poeta hizo en 1953 en el *Cantar del alma que se goza de amar a Dios por fe*, la bella lírica de San Juan de la Cruz:

-Este poema- indica —se refiere a la Eucaristía, pero cuanto dice lo mismo puede aplicarse a la poesía, a la verdad y a la belleza. Es un ejemplo de poesía inefable. Díez Canedo y otros críticos piensan que lo indecible no existe, pero si hay palabra para designarlo es porque ciertamente expresa con ella algo real, algo existente.

Poesía inefable existe. La poesía es una tentativa de aproximarse a lo absoluto, por medio de símbolos. Lo universal es lo propio; lo de cada uno elevado a la absoluto. Qué es Dios sino un temblor que tenemos dentro, una inmanencia de lo inefable? Los místicos lo hacen, o al menos intentan hacerlo, y lo mismo procura a su manera cada cual, interpretándolo a su modo.

Platón en Fedro dice que el poeta es el poseído; el poseído por un dios, malo o bueno: por dios o por el demonio. La poesía, en

14 Juan Ramón Jiménez, *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*, cit., p. 170.

su concepto, debe ser sacra, alada y graciosa, y el reino propio de la poesía es el misterio y el encanto<sup>15</sup>.

En el presente estudio nos proponemos volver sobre la cuestión del modernismo literario y del modernismo teológico profundizando dos aspectos de la biografía juanramoniana, la crisis espiritual vivida por el poeta durante la época modernista como evento individual y generacional y la sucesiva reflexión en el movimiento modernista que Juan Ramón condujo en los años cincuenta, con el fin de echar luz sobre el papel del modernismo teológico en la aventura humana y artística del poeta de Moguer<sup>16</sup>.

Cuando nació Juan Ramón Jiménez, en 1881, el positivismo, que había proclamado el valor del progreso y de la ciencia por encima de cualquier otra cosa, se advertía como algo que estaba llegando a su término<sup>17</sup>. La nueva época, caracterizada por una ansiedad de cambio y de renovamiento en cada ámbito del saber, era determinada por una vuelta a la religiosidad, a menudo determinada por una más o menos decidida intransigencia hacia los cánones tradicionales o, si queremos, por una más o menos fuerte heterodoxia. El modernismo creía en el progreso pero al mismo tiempo rechazaba la vieja perspectiva materialista de raíz positivista; la búsqueda de la modernidad tenía que realizarse también en ámbito espiritual. Se empezaba a notar una

15 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., pp. 107-108.

16 Azam ofrece una interpretación análoga en su fundamental ensayo sobre la obra de Juan Ramón Jiménez: "Estamos, pues, en condiciones de poder trazar aquí otra directriz para situar a Juan Ramón en la historia de la espiritualidad, es decir, en un ámbito en el que, en definitiva, las principales preocupaciones del individuo se hallan en el punto de convergencia de los grandes movimientos históricos del pensamiento humano. Esta línea toma sus raíces en el Colegio del Puerto de Santa María, pasa por el Ateneo y por la Institución Libre de Enseñanza y desemboca en el libro del abate Loisy. Dicho sea de otra forma, se trata del debate entre la ortodoxia cristiana y las doctrinas heterodoxas", en Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., p. 257.

17 Ricardo Gullón en el prólogo al curso sobre el modernismo de Juan Ramón Jiménez explica con claridad que aunque el positivismo fue una de las causas inspiradoras del modernismo, la reacción fue una fuerte oposición hacia los valores racionales propuestos por él, y muchos intelectuales, entre los cuales José Martí, Miguel de Unamuno y Juan Ramón Jiménez, llegaron a originales y peculiares formas de neoespiritualismo.

profunda sed de idealismo<sup>18</sup>. La crisis de fin de siglo veía por lo tanto la ciencia y la espiritualidad proceder a la par y ya no en condición de recíproca exclusión. Era necesario de hecho reformar no solo la ciencia, la sociedad y las instituciones sino también, y sobre todo, la propia personal relación con la espiritualidad. Según los jóvenes intelectuales modernistas, además, la Iglesia cristiana romana católica y apostólica, era inevitablemente, y a pesar suyo, uno de los organismos que más necesitaba el renovamiento. El ansiedad de renovamiento en ámbito espiritual es perceptible también en Juan Ramón Jiménez, aunque en manera totalmente subjetiva: el poeta nunca defendió exigencias de reforma de la institución católica sino que, insatisfecho de las respuestas que ésta le podía dar, llegó a elaborar una propia espiritualidad personal en la que encontrar cobijo.

Ya desde sus primeros años el poeta fue sacudido por una fuerte inquietud interior. Su primera fase fue panteísta: Juan Ramón encuentra a Dios en la belleza del mundo, en la poesía. Pronto se realiza el primer cambio: Dios ya no está en todas las cosas sino que el poeta consigue dentro de sí mismo ir más allá, actuando un movimiento contrario, ya que según él, en un segundo momento, todas las cosas se encuentran en Dios<sup>19</sup>. El paso siguiente representa una síntesis de las dos fases atravesadas precedentemente: la esencia de la religiosidad acaba coincidiendo con el ideal supremo del poeta, la poesía. En la personalísima forma de panenteísmo juanramoniano la poesía es por lo tanto el fin último de todas las cosas, una poesía creadora de un mundo para un poeta íntimamente y profundamente místico:

18 Juan Ramón Jiménez escribió: “La sociedad moderna es un gran organismo material; se traga a los seres; os digiere penosamente es su vientre ayudada por el jugo aurífero, y los arroja al esterioren excrementos nauseabundos [...] Ahí no puede existir parte alguna de idealismo”, en Juan Ramón Jiménez, “Rejas de oro” (Impresiones), en *Libros de prosa*, Madrid, 1969, p. 219, cita sacada de Richard A. Cardwell, *La “genealogía” del modernismo juanramoniano*, en Cristóbal Cuevas García (coord.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, cit., p. 103.

19 “Las obras de arte traen, como Prometeo, a la tierra un rayo de la belleza infinita; son una viva y progresiva revelación de la divinidad entre los hombres. Es bello lo que en su límite y género es semejante a Dios y refleja en sí con carácter individual la construcción del mundo, en unidad, en oposición, en armonía”, en Karl Christian Krause, *Ideal de la humanidad para la vida*, Madrid, 2º ed., 1871, p. 55.

No que yo haga poesía religiosa usual; al revés, lo poético lo considero como profundamente religioso, esa religión inmanente sin credo absoluto que yo siempre he profesado. [...] es decir, que la evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de dios<sup>20</sup>.

La juanramoniana es una espiritualidad intensa, vivida pero siempre, ya desde los primeros años hasta los últimos, en el lema de la heterodoxia, fuera de los cánones eclesiásticos y de los dogmas tradicionales. Entre las causas de esta particular inclinación espiritual encontramos la misma índole personal del poeta pero también el signo de la época atravesada en estos años de formación, que él mismo poeta definirá época o siglo modernista.

Juan Ramón Jiménez había nacido en una familia poco interesada en los problemas de la fe. Recibió la primera formación en el Colegio jesuítico de Puerto Santa María, donde ingresó en 1890 y del cual salió seis años más tarde con una sólida formación a costas. La educación en instituciones guiadas por los jesuitas entraba en el estatus perseguido para los hijos de las familias acomodadas, y todos los niños de cierta extracción social eran destinados a compartir esta experiencia. El poeta, que pertenecía a una familia burguesa de prósperos y ricos comerciantes, aun siendo íntimamente caracterizada por un espíritu profundamente agnóstico, recibió una típica y canónica formación católica de tipo conservador porque así requerían las costumbres sociales. Juan Ramón, tímido y reservado, no llegó nunca a gritar “abajo los jesuitas!”, como hizo Azorín en el estreno de la *Electra* de Galdós, cuando aún estaba invadido por el furor anarquista. Sin embargo, pensando en los años de la infancia, solía referirse aludiendo al ambiente de los jesuitas a imágenes y sensaciones de inquietud: “el colejo de los jesuitas, con su paño morado constante de muerte”<sup>21</sup>. En 1907, en el pleno de la tormenta modernista, recordará así la época de la infancia:

20 Juan Ramón Jiménez, *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*, cit., pp. 170-171.

21 JRJ, *Una risa inexplicable*, in JRJ, *Selección de prosa lírica*, Edición de Francisco Javier Blasco Pascual, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, p. 318.

De estos dulces años recuerdo bien que jugaba muy poco y que era gran amigo de la soledad; las solemnidades, las visitas, las iglesias me daban miedo.

[...] Los once años entraron, de luto, en el colegio que tienen los jesuitas en el Puerto de Santa María; fui tristón, porque ya dejaba atrás algún sentimentalismo: la ventana por donde veía llover sobre el jardín, mi bosque, el sol poniente de mi calle<sup>22</sup>.

Metáforicamente, para el poeta, el periodo del colegio representó no un nido alentador en el que encontrar cobijo, sino más bien un freno inhibitorio para su precoz sensibilidad artística: “me veo con mi fantasía infantil asesinada y enlutada por la enseñanza jesuítica”<sup>23</sup>. Indudablemente, ya desde la edad más tierna, existe en Juan Ramón un sentido de molestia y de rechazo hacia las figuras institucionales que encarnan la tradición, entre las cuales se cuentan la Iglesia y el Ejército y los símbolos de la cultura española más convencionales y estereotipados: “horror instintivo tanto por el apólogo, como por la Iglesia, a la Guardia Civil, los toreros y el acordeón” escribió años más tarde en *Platero y yo*.

La espiritualidad de Juan Ramón no tarda mucho en alejarse de la doctrina que le habían inculcado en el colegio de los jesuitas. Su percepción de la religiosidad parece a todos los efectos completamente desenganchada de la doctrina, es íntimamente modernista. Según Francisco Javier Blasco Pascual a este periodo ya de por sí bastante crítico (entendiendo por crisis un sentido de renovación epocal) remontan las primeras lecturas del poeta y atribuye el origen de su alejamiento de la ortodoxia católica y el inicio de la crisis espi-

22 Juan Ramón Jiménez, *Autobiografía*, en “Renacimiento”, II, 1907, p. 422. La nota autobiográfica sucesivamente ha sido recogida por Enrique Díez-Canedo (*Juan Ramón Jiménez en su obra*, México, El Colegio de México, 1944) y por Ricardo Gullón, que la ha añadido en su ensayo *Esbozo para un retrato* incluido en *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, (Buenos Aires Losada, 1960, pp. 9-35) que es la edición a la que nos referimos.

23 Carta de Juan Ramón Jiménez a Graciela Palau de Nemes, en Juan Ramón Jiménez, *Cartas. Antología*, ed. Francisco Garfias, cit., p. 295.

ritual que lo acompañará hasta el fin de sus días y el último de sus versos a la experiencia de la educación jesuítica.

[...] tenemos aquí, sucintamente esbozada, la clave afectiva de muchos de sus rechazos estéticos y, en concreto, la del rechazo del cristianismo tradicional. Fue “este horror instintivo a la Iglesia” el que determinó, en el choque del espíritu del poeta con el formalismo religioso de la enseñanza jesuita, la aparición de la crisis espiritual juanramoniana. En este clima de crisis, la lectura que el poeta hizo del *Kempis* deja una profunda huella en su espíritu y motiva su definitivo retraimiento. De los veintisiete párrafos que Juan Ramón subraya en *La Imitación*, quince versan sobre la vida contemplativa, como huida del mundo y preparación espiritual personal<sup>24</sup>.

A pesar del clima opresivo y de las inhibiciones que declaró haber sentido, el poeta empezó a manifestar su fantasía propio en los años transcurridos en el colegio de los jesuitas. Supo crearse un camino personal también en las lecturas canónicas previstas en la formación del colegio religioso: *la Imitación de Cristo* de Kempis (uno de los seis libros escolares que el poeta conservó)<sup>25</sup> llama su atención sobre todo en los pasajes en los que la vida contemplativa se lee como una manera para llevar adelante su propio camino de formación espiritual. El inicio de la escritura coincide entonces para el poeta con una implícita rebelión hacia la formación ortodoxa que estaba recibiendo y por lo tanto con el comienzo de su crisis religiosa, aunque esto se manifestará de forma más evidente solo más tarde, una vez terminado el ciclo de formación en el colegio.

24 Francisco Javier Blanco Pascual, *Poética de Juan Ramón*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, p. 62.

25 Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., pp. 66-67.



Venía a coincidir, pues, Juan Ramón, por la vía del Kempis, con el espíritu heterodoxo, intimista y personalista del movimiento religioso de la época. [...] Un estudio desinteresado de los materiales del poeta demuestra que la crisis surge en los últimos años de su estancia en el colegio o, justamente, a la salida de éste<sup>26</sup>.

La crítica juanramoniana no coincide en la datación de los orígenes de la crisis religiosa y de la llegada a una idea modernista de Dios. Según Blasco Pascual ésta, como hemos visto, habría surgido en el poeta justo en los últimos años de permanencia en el colegio, hacia 1896, presunto año de composición de *Plegaria*, que el mismo poeta afirmó haber redactado a la edad de quince años. 1896 es también el año en que Juan Ramón salió del colegio religioso y se matriculó en la Universidad de Sevilla. Contrario a esta hipótesis es Carlos de Saz-Orozco, propenso a pensar que la crisis religiosa se habría verificado en el poeta solo en 1903, entrando en contacto con el mundo krausista. Él no considera entonces la causa los contactos con el ambiente krausista que Juan Ramón realizó en 1896 durante la etapa sevillana<sup>27</sup>. También según Jorge

26 Francisco Javier Blasco Pascual, *Poética de Juan Ramón*, cit., pp. 62-63, a su vez remite a la lectura de Gilbert Azam, *L'Oeuvre de J. R. Jiménez*, París, Honoré Champion, 1980, p. 72. Francisco Garfías remonta a la lectura del *Kempis* la inclinación del poeta para la lectura de los poetas románticos (Francisco Garfías, *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, p. 24). Francisco Javier Blasco Pascual da mucha importancia al tema de las lecturas del poeta, y les atribuye parte de la responsabilidad de la crisis espiritual vivida por Juan Ramón Jiménez: “Encuentran resonancia adecuada todos estos elementos –y a ellos deberían añadirse las corrientes gnósticas y herméticas de raíz swedenborguista y la lectura que los simbolistas hacen de la filosofía platónica y plotiniana– en la crisis religiosa que se manifiesta en Juan Ramón Jiménez, constituyendo un “como misticismo que hallare dentro del propio espíritu, divinidad, altar y adorador. Creo que este aspecto de la biografía de Juan Ramón, al que sus biógrafos no han dado la atención que se merece, tiene especial importancia, porque en él está el origen de la escritura juanramoniana y porque, además, desde él se explica el criterio selectivo que rige las lecturas del poeta y su adscripción a una estética y a unas corrientes literarias que dan cabida y son respuesta a la misma crisis”, en Francisco Javier Blasco Pascual, *Poética de Juan Ramón*, cit., p. 65.

27 Carlos Saz-Orozco, *Desarrollo del concepto de Dios...*, cit.. Para el crítico, Juan Ramón Jiménez habría reflexionado sobre su estancia en el instituto jesuita en clave de rebelión hacia las imposiciones y el

Urrutia, que ha estudiado en numerosos ensayos la infancia y la adolescencia del poeta, la formación recibida por los religiosos de la Compañía de Jesús no tuvo ninguna responsabilidad en la crisis religiosa del poeta: el misticismo fue más bien una de las expresiones de su precoz e intensa sensibilidad, tanto que habría llegado a expresar la voluntad de entrar en la orden. Concuere da con Saz-Orozco y con Gilbert Azam en atribuir a los años modernistas la influencia del Kempis y de *La imitación de Cristo* (“creo que de su época modernista, puesto que la generación española del Modernismo descubrió el libro de Tomás de Kempis como modelo frente a la religiosidad oficial de la Iglesia-institución”)<sup>28</sup>. Urrutia subraya también cuánto la formación religiosa recibida en el instituto influyó en los contenidos de las primeras composiciones poéticas, dado que Juan Ramón escribe sus primeros versos poéticos propio en este periodo. Paralela a la influencia es también la rebelión hacia ella: Juan Ramón experimenta casi contemporáneamente el sentido de rebelión contra el dogmatismo, recibido gracias a la formación religiosa. Urrutia opina además que la formación krausista (que podríamos definir *institucionista*) del joven poeta no se habría realizado en los años sevillanos, y tampoco en 1903, como afirmado en cambio por Saz-Orozco, sino probablemente aún más tarde, solo una vez que el poeta había llegado a Madrid, probablemente cuando era huésped en la casa del doctor Simarro. El crítico desmiente entonces un lugar común según el cual Jiménez habría sido un frecuentador del ambiente krausista ya en el periodo sevillano (otoño 1896 - primavera 1900), cuando estudiaba derecho (carrera pronto abandonada) y pintura con Salvador Clemente, maestro que según los estudios biográficos lo introdujo en el ambiente del Ateneo de Sevilla, donde habría podido convivir con los *institucionistas* de la ciudad.

mundo de la religión solo en un segundo momento. Siguiendo esta línea él haría remontar *Plegaria* a 1899, año de su publicación en la revista *Vida nueva*, sin tener en cuenta la indicación de Juan Ramón Jiménez, que sostuvo haberla escrito con catorce años, en 1895.

28 Jorge Urrutia, “De la prehistoria de Juan Ramón Jiménez”, *Anuario de estudios filológicos*, vol. 9, 1986, pp. 317-329, p. 327. Véase también, a propósito del periodo sevillano del poeta, el ensayo de Jorge Urrutia *Sevilla en Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Excmo. Ayuntamiento, 1981.

Es lugar común que, desde su llegada a Sevilla, una vez acabados los estudios en el colegio San Luis Gonzaga que los jesuitas tienen en el Puerto de Santa María, por el otoño de 1896, hasta su primer viaje a Madrid, en la primavera de 1900, Juan Ramón Jiménez estudia pintura, y Filosofía y Letras, en Sevilla, frecuenta el Ateneo de dicha ciudad, convive con los krausistas sevillanos (recordemos que el krausismo es, según el poeta, fermento intelectual del modernismo español) y, por último, lee e imita a Gustavo Adolfo Bécquer y, pronto, a los nuevos poetas hispanoamericanos. La vida cultural sevillana de aquellos años finales del siglo XIX no parece afectarle demasiado y, en todo caso, la observa de lejos y sin integrarse, aunque se llegue a sentir, de algún modo, admitido y admirado por los literatos de la ciudad<sup>29</sup>.

El mismo poeta habría fomentado este lugar común, que habría enriquecido de datos improbables su biografía, a menudo deformada voluntariamente en el recuerdo:

Se afirma interesado por el krausismo desde su etapa sevillana, cuando pude demostrar en otra ocasión, que no fue así, sino que descubrió el krausismo más tarde y, probablemente, a través del doctor Simarro. Llega a decir que fue alumno del abuelo de los hermanos Machado, destacado krausista sevillano, cuando éste había muerto el año anterior de la llegada de Juan Ramón a Sevilla<sup>30</sup>.

29 Jorge Urrutia, “La prehistoria poética de Juan Ramón Jiménez: confusiones y diferencias”, en Cristóbal Cuevas García (coord.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, cit., p. 41. Véase también Jorge Urrutia, *Sevilla en Juan Ramón Jiménez*, cit.

30 Jorge Urrutia, “La prehistoria poética de Juan Ramón Jiménez: confusiones y diferencias”, en Cristóbal Cuevas García (coord.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, cit., p. 55.

El mismo hecho de volver sobre la propia autobiografía enriqueciéndola de datos no verdaderos pero verosímiles tuvo para Juan Ramón Jiménez un significado bien preciso: dando un preciso relieve a eventos que no se realizaron pero que hubieran podido hacerlo, relatándolos él mismo como reales, les confiere un valor aún más significativo. Esto ocurre cuando a posteriori el poeta anticipa en los años la influencia del krausismo, cita específicas lecturas, habla de filósofos y de encuentros, casi a querer remontar a aquel determinado periodo esas influencias, casi a querer fijar unos puntos firmes, quizás no verdaderos pero del todo verosímiles. Es seguramente importante relevar cuanto la rebelión hacia el dogma teológico tenga en común con el modernismo teológico: como subraya Ricardo Gullón, el krausismo español habría asignado una fundamental relevancia al libre albedrío del hombre y la independencia de su pensamiento, anticipando entonces la rebelión al dogma de la época modernista y oponiéndose a la igualmente dogmática –aunque de signo opuesto– fe en la ciencia profetizada por el positivismo<sup>31</sup>.

Los primeros experimentos poéticos y literarios de Juan Ramón se publicaron en *Vida Nueva*, revista que cuenta entre sus participantes a los jóvenes que se oponen a la vieja manera de entender la escritura, definiéndose por esto “modernistas”. En esta revista encontramos dos artículos en prosa que nos ayudan a entender el modernismo del poeta: la reseña *La copa del rey de Thule*, de Villaespesa, y la crítica a *Rejas de oro* de Timoteo Orbe. Como especifica Richard A. Cardwell en su ensayo dedicado al modernismo de Juan Ramón, “La formación discursiva [...] combina los discursos de la ciencia (evolucionismo y biología, con un dejo de psicología) y de la teología moral”<sup>32</sup>.

31 Ricardo Gullón, *Modernismo. Notas de un curso (1953)*, pp. 27-28 (introducción) “El positivismo constituyó uno de los estímulos originarios del modernismo, pero no lo dominó. Al revés: el modernismo suscitó una reacción contra las terminantes negaciones de la escuela positivista, y en Martí, Rubén, Unamuno, Juan Ramón... acabó derivando hacia peculiares formas de neoespiritualismo” (p. 28). Según Gilbert Azam el modernismo será una tentativa por parte de los liberales de mediar la intransigencia de la educación eclesiástica tradicional con las nuevas tendencias ortodoxas: “la aplicación de los métodos positivos a un sector hasta entonces considerado fuera de su competencia”, Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., p. 236.

32 Richard A. Cardwell, p. 90.

En estas publicaciones de fin y de principio de siglo el poeta reconoce entre sus tareas el deber de transmitir un mensaje de cambio que fuera al mismo tiempo espiritual, científico y político. Díaz Plaja insiste en la importancia de este primer periodo y subraya que algunas de las primeras líricas de Juan Ramón Jiménez fueron de tipo más marcadamente social (se podría recordar *Los amantes del miserable*, publicada en *Vida Nueva* el 3 de diciembre de 1899)<sup>33</sup>. El mismo interés demostrado hacia la obra de Ibsen sería además indicativo, no tanto por las reales intenciones de la obra de Ibsen, cuanto por la lectura y la interpretación que en España se hacía del dramaturgo noruego, donde se le consideraba como el principal artista anarquista, revolucionario del género y de la interpretación burguesa del arte dramático, algo como un profeta de la emancipación social. Hay traducciones de Ibsen en *Vida Nueva* del 7 de enero de 1900 firmadas por Juan Ramón Jiménez. Este dato juvenil del poeta no tiene que sorprender: en 1954 Juan Ramón recordaba que cuando tenía dieciocho años se manifestaba con sus coetáneos por las calles de Sevilla protestando contra la situación de las colonias y junto con ellos tiraba piedras a los militares listos para zarpar hacia Cuba<sup>34</sup>. En las líricas de este periodo Juan Ramón alterna todavía

“honda melancolía de primavera” con poemas sociales que él mismo calificó de “anarquistas” y con traducciones de la poesía

- 33 Según el poeta estos primeros experimentos poéticos dependen de la moda de la época, moda contestataria y en la que el tema social tenía un papel predominante. “El mismo dirá que era ‘poesía anarquista –así tocaba– que mis amigos aprendieron de memoria y que yo quisiera poder olvidar””, en Francisco Garfias, *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, p. 27.
- 34 Carta al director de Artes y Letras (Puerto Rico), publicada en Juan Ramón Jiménez, *Cartas literarias*, Barcelona, Bruguera, 1977, p. 261, dato recogido en Jorge Urrutia, *La prehistoria poética de Juan Ramón Jiménez: confusiones y diferencias*, en Cristóbal Cuevas García (ed.), *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, Barcelona, Anthropos, 1991, p. 47. En la misiva al decano de la Facultad de Humanidades, escrita como syllabus del curso que dio en 1953, Juan Ramón explicó esta fase anárquica juvenil en los siguientes términos: “Y, es claro, después del éxito de estas traducciones en verso “modernista”, me puse a escribir a la manera de Ibsen y a la manera de los fusilamientos de Montjuich, siendo yo el héroe, el anarquista condenado a muerte” (JRJ, *El Modernismo. Notas de curso (1953)*, ed. Jorge Urrutia, p. 7.

de Ibsen que el público de *Vida Nueva* acogía con entusiasmo; de la misma forma que el joven Maeztu al hacer sus primeros intentos poéticos, no duda en entregarse a la estética francesa y al decadentismo transpirenaico más ramplón<sup>35</sup>.

Entre los escritores que toman parte en el debate nacido en las páginas de la nueva revista hay que recordar también a Villaespesa, atraído por estos primeros experimentos poéticos de Juan Ramón, y a Rubén Darío, el vate modernista de la nueva generación de intelectuales<sup>36</sup>, que quedaron fascinados por las líricas del joven andaluz de Moguer, tanto que lo invitaron a Madrid, en el pleno centro del modernismo poético.

Un día, de nuevo en Moguer, con motivo de la publicación en *Vida Nueva* –con retrato mío y todo– de unas traducciones de Ibsen y de otro poema mío, anárquico y americanista, recibí una tarjeta postal de Villaespesa en la que me llamaba hermano y me invitaba a ir a Madrid a luchar con él por el Modernismo<sup>37</sup>.

Y entonces en el abril de 1900 Juan Ramón, con tan solo diecinueve años, llega a la capital, donde conoce a los artistas que la animan y el modernismo que representa su linfa vital; transcurre dos meses de pleno entusiasmo literario y cultural<sup>38</sup>. En el septiembre del mismo año salen sus dos primeros libros poéticos, *Ninfeas* y *Almas de violeta*. El tema de la religión queda una

35 Antonio Ramos-Gascón, *La revista "Germinal" y los planteamientos estéticos de la "gente nueva"*, en *La crisis de fin de siglo: ideología y literatura*, p. 125.

36 Recordemos que el 28 de noviembre de 1899 Rubén Darío había afirmado erróneamente que en España no se percibía ninguna influencia modernista. El artículo que contiene estas declaraciones se publicó el 28 de noviembre de 1899 en "La Nación" de Buenos Aires. En Ricardo Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1971, p. 20.

37 Juan Ramón Jiménez, *Elejía accidental por don Manuel Reina*, en Juan Ramón Jiménez, *La Corriente infinita. Crítica y evocación*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 48.

38 "Los poetas jóvenes comenzaban a sentir este influjo y adoptaban, poco a poco, los nuevos procedimientos. La intuición de los ritmos, el amor panteísta a la Naturaleza, todo un mundo fabuloso de paganas deidades, de estanques y de cisnes, de princesas y surtidores, irrumpía en

constante en sus versos, interpretado sin embargo en manera nueva respecto a cuanto visto hasta aquel momento, con una nueva sensibilidad, lejana de la tradición:

Doña Pura, allá en Moguer, leería con gozo estos ingenuos versos [“Solo”] que evocan el paisaje y la ermita de la Virgen de Montemayor, Patrona de Moguer. Este poema sería como un bálsamo en el hogar de don Víctor, en donde empezaban a escandalizarse con el tufillo heterodoxo de algunos escritos del joven poeta<sup>39</sup>.

En el verano de 1900 Juan Ramón vuelve a Moguer, donde lo sorprende la muerte del padre. El acontecimiento choca profundamente al joven poeta que cae en una grave depresión, tanto que siente la necesidad de ser ingresado en una clínica hospitalaria. En los recuerdos del poeta advertimos como en este periodo de fuerte crisis fueron indispensables para él el recurso a la ciencia (la medicina, la psiquiatría y la consulta de varios médicos) y a la religión, entendida con una acepción fuertemente mística:

Mientras, me sentí muy enfermo y tuve que volver a mi casa; la muerte de mi padre inundó mi alma de una preocupación sombría; de pronto, una noche sentí que me ahogaba y caí al suelo; este ataque se repitió en los siguientes días; tuve un profundo temor a una muerte repentina; sólo me tranquilizaba la presencia de un médico -¡qué paradoja!-. Me llené de un misticismo inquieto y avasallador; fui a las procesiones, rompí todo un libro -“Besos de oro”- de versos profanos (?); y me llevaron al Sanatorio de Casteò d’Andorte en Le Bouscat, Bordeaux<sup>40</sup>.

la poesía española al compás de cadenciosos alejandrinos y esdrújulos de efectos sorprendentes. Rubén lo invadía todo”, en Francisco Garfías, *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, p. 31.

39 Francisco Garfías, *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, p. 37.

40 Ricardo Gullón, *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, cit., p. 11.

El luto paterno será el primer episodio de una fragilidad nerviosa que obligaría al poeta a numerosos ingresos hospitalarios y a temporadas de depresión y de aislamiento. En la primavera de 1901 entró en una clínica francesa, el Sanatorio de Castel d'Andorte, en la zona de Burdeos, donde pasó un año. Esto le permitió conocer a los poetas simbolistas franceses. A finales de 1901 volvió a Madrid para ingresar en la clínica neuropática del Rosario, y allí se quedó hasta 1903: Juan Ramón, rodeado de blancas monjas, de una difundida sensibilidad religiosa y de la constante presencia de los médicos, en un “ambiente de convento y jardín”<sup>41</sup> exquisitamente modernista, vivió lo que más tarde definiría los mejores años de su vida. Fruto poético de este periodo es la colección *Arias tristes*, publicada en 1903. Es definitivamente un poeta, protegido por los médicos y por el aislamiento tranquilizador de la estructura en la que se encuentra ingresado, está rodeado de otros poetas y escritores, ensayistas, médicos, científicos e intelectuales, las *selectas minorías* tanto auspiciadas para el necesario renovamiento epocal<sup>42</sup>. Las lecturas realizadas en este periodo tuvieron mucha influencia en su formación, permitiéndole una fusión con la cultura europea de su tiempo. En esta nota que dirige a Cernuda (publicada muchos años después) recuerda aquel periodo:

De Hölderlin, segundo extremo de su estudio, escéptico Luis Cernuda, yo le diré a usted en dos palabras, que sí, que leí algunos de sus versos hacia 1902, y cómo los leí. Yo tuve en Madrid un maestro de alemán e inglés, mientras viví en el Sanatorio del Rosario (que no era del doctor Simarro, mi inolvidable maestro y amigo), el rubirrojo don Ángel del Pino Sardá, ácrata, krausista neto, gran admirador de don Julián Sanz del Río, y que había

41 Ibidem.

42 “Si Juan Ramón dedica su obra “a la minoría”, lo hace pensando en el grupo de reformadores a quien conoce y con el cual convive: institucionistas, residentes (de la Residencia de Estudiantes, inspirada y regida por Jiménez Fraud), poetas y escritores que se sienten atraídos por el pueblo y que reciben de él tanto, por lo menos, como ellos le entregan”, Ricardo Gullón, *Juan Ramón y el modernismo*, en Ricardo Gullón, *Direcciones del modernismo*, Madrid, Gredos, 1971, p. 57.



estudiado en Alemania. Don Ángel, cincuentón entonces, llevaba en el bolsillo, para sus discípulos más literarios, un librito de poemas copiados por su mano, de Lutero, Goethe, Schiller, y “Hölderlin”. Hölderlin y Lutero eran sus favoritos; y con su acendrada persuasión nos inculcó a sus tres discípulos el amor por la poesía alta del desventurado solitario, poesía que entonces no podía influir en mí, que andaba por los matices de Paul Verlaine, en lo extranjero<sup>43</sup>.

Juan Ramón nos quería informar que, a pesar de preferir a Verlaine, en 1902 conocía a Goethe, a Schiller, al Lutero de la Reforma y a “Hölderlin”, o sea que empezaba a echar luz sobre la ausencia de la divinidad, la fuga del divino que encontraría la muerte irremediable en el pensamiento de Nietzsche.

A principios de 1903, en plena época modernista, Juan Ramón se mudó a la casa del doctor Luis Simarro. Éste introdujo al joven poeta en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza y en el krausista, que probablemente el poeta ya había conocido en 1896 en Sevilla. El mismo poeta nos ayuda a reconstruir las influencias del periodo y en una nota dictada al amigo Juan Guerrero Ruiz afirma:

Vuelta a Madrid, y entonces dos años de vida con el doctor Simarro, que tiene en mí una gran influencia. [...] Con su vida

43 Encontramos estas informaciones en una polémica surgida muchos años más tarde. En el mes de julio de 1943, mientras se encontraba en Washington, Juan Ramón escribió una carta a Luis Cernuda en la que adelantaba algunas precisiones a propósito de un estudio publicado en la revista mexicana “El Hijo Pródigo”. El poeta sevillano había profundizado lo que Jiménez definía irónicamente “este discutido ser que soy yo”, suscitando la necesidad de aclarar el tema por parte del poeta de Moguer, empujado a puntualizar algunos aspectos sobre su persona y su formación poética que consideraba erróneos en el artículo de Cernuda. En esta autobiografía epistolar reflexiona largo y tendido sobre los autores que a lo largo del tiempo influyeron en él y en su obra y aclara con precisión fechas y periodos. Juan Ramón Jiménez, *A Luis Cernuda*, en Juan Ramón Jiménez, *La corriente infinita. Crítica y evocación*, Madrid, Aguilar, 1961, p. 173. Recientemente la carta a Luis Cernuda ha sido recogida en la antología epistolar de Juan Ramón Jiménez editada por Francisco Garfias (*Cartas. Antología*, cit., p. 233).

al lado de Simarro coincide la frecuentación constante de la Institución Libre de Enseñanza, que ejerce una gran influencia sobre él. Entonces es cuando tiene una gran amistad con don Francisco Giner de los Ríos, que dura hasta la muerte. En la biblioteca del doctor Simarro se nutre de lecturas científicas y filosóficas: Kant, Swedenborg, etc. [...]44.

El feliz paréntesis en la casa del amigo médico y las lecturas realizadas gracias a su preciosa guía, recurren a menudo en las memorias del poeta:

Don Luis Simarro me trataba como a un hijo. Me llevaba a ver personas agradables y venerables: Giner, Sala, Sorolla, Cosío; me llevaba libros, me leía a Voltaire, a Nietzsche, a Kant, a Wundt, a Spinoza, a Carducci45.

En estos años entonces, y gracias a la influencia del doctor Simarro, Juan Ramón entra en contacto con las ideas de Francisco Giner de los Ríos, el principal krausista español, que a causa de su heterodoxia había sido alejado de la docencia universitaria con dos disposiciones gubernativas, en 1867 y 1875. Pero, ¿cuánto influyó el krausismo en la espiritualidad y en la sensibilidad poética de Juan Ramón Jiménez? Podríamos intentar responder a estos interrogantes a través de las palabras del poeta, esta vez en calidad de profesor de literatura, cuando en 1953 teorizó su pertenencia como intelectual al movimiento teológico, científico y literario conocido con el nombre de modernismo.

La filosofía de Krause fue el fermento que operó sobre un grupo de españoles y les incitó a buscar nuevas formas de vida para sí y para su país, formulando un programa educativo y re-

44 Juan Guerrero Ruiz, *Juan Ramón de viva voz*, Madrid, Ínsula, 1961, pp. 69-70.

45 Juan Ramón Jiménez, *Sanatorio del retirado*, en *Selección de prosa lírica*, edición de Francisco Javier Blasco Pascual, Madrid, Espasa Calpe, 1990, p. 181.

generador. Don Francisco Giner, su más noble y grande heredero, vivió el krausismo apasionadamente, y no sería exagerado llamarle discípulo, más o menos remoto, del filósofo alemán. El impulso idealista procede de éste y en Giner se manifiesta como entrañable necesidad de transformar la vida española y el hombre español. [...]

Entre krausismo y positivismo no hay solamente divergencia, sino oposición; ésta desaparece cuando, por diferentes razones, se enfrentan al dogmatismo religioso y declaran que el hombre tiene el derecho y el deber de pensar por sí. Ahí se declara el nuevo espíritu<sup>46</sup>.

El recuerdo no debía alejarse mucho de la realidad: nunca como en estos años se oía tanto hablar de dogma. *L'Evengile i l'Eglise*, obra del padre Loisy publicada en 1902, ponía en tela de juicio la infalibilidad del dogma y daba pie a una reflexión sobre los deberes del clero y la necesidad de separar definitivamente la ciencia de la religión. En las conversaciones con Ricardo Gullón, que se realizaron contemporáneamente al desarrollo del curso sobre el modernismo, volvió sobre la influencia que habían tenido los krausistas en su formación:

-Yo me eduqué con krausistas –dice-. Estudié algún tiempo en Sevilla y no me licencié porque un incidente me obligó a abandonar la carrera. El krausismo era entonces lo que luego fué el modernismo. De don Federico de Castro se decía en tono ofensivo: “es un krausista”, y los compañeros de Universidad me preguntaban: “cómo tratas a ese krausista?” Les parecía que serlo era algo pecaminoso.

46 Juan Ramón Jiménez, *El modernismo: notas de un curso (1953)*, edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez, Madrid, Aguilar, 1962, p. 27.

Después, ya viviendo en Madrid, un jesuíta, el padre Oliver, me advertía: “No vayas a la Institución, que allí todos son krausistas”. Y el caso es que Giner era cristiano; sobre eso no hay duda, pues yo mismo se lo oí decir. En España, entonces, un krausista era un pedagogo sentimental. Krause había sido un filósofo idealista, un post-kantiano. Entre krausismo, o mejor dicho, entre krausistas españoles y modernismo hay alguna relación<sup>47</sup>.

En España seguir las doctrinas de Giner de los Ríos significaba no solo ser krausista, sino sobre todo ser un hombre moderno, con todas las contradicciones que el nuevo concepto de modernidad suponía: por una parte se quería transformar la sociedad mejorándola, reformándola desde las bases ya que se tenía la conciencia de formar parte de ella; por la otra (y aquí se reconoce la influencia del romanticismo), hay una tendencia a vivir este impulso de mejoramiento con un íntimo sentimiento de frustración y de fracaso, tanto que el acto de rebelión llevaba a un alejamiento de esta sociedad burguesa y vulgar, y a crear islas salvíficas de pura belleza estética, consteladas de cisnes, princesas, fuentes y aguas cristalinas. El mismo Juan Ramón Jiménez vivió esta contradictoria modernidad, este ser profundamente modernista, siendo herético en su poesía. En él este contraste interesó seguramente también la esfera religiosa, tema que no solo dominaba (como demuestran sus declaraciones a posteriori), sino que tuvo mucha influencia en él, como se ve en sus escritos del tiempo. En el arte de Juan Ramón, en 1902, la influencia del doctor Simarro y de la Institución Libre de Enseñanza es más que evidente.

Ahora Juan Ramón concibe el arte como una nueva religión que pueda restablecer en la sociedad un valor absoluto frente al fracaso de los valores ideales tradicionales; también como una fuerza evolucionista inconsciente, que actúa dentro de todas las esferas humanas y progresa inevitablemente hacia su última per-

47 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., pp. 57-58.

fección evolutiva, hasta actuar sobre el hombre mismo. Así, el arte pasa de ser una teología desplazada para ser una política secular, «la política poética» que será el lema de su poesía y sus prosas en 1940, en otro momento de crisis personal y nacional<sup>48</sup>.

El espíritu profundamente religioso de Juan Ramón Jiménez encontró entonces una correspondencia en la teosofía krausista. Los krausistas además se encontraban en línea de directa dependencia con los modernistas condenados por la *Pascendi*, igualmente atraídos por la ciencia y, al mismo tiempo, por una profunda inquietud religiosa.

Aún cuando llevaran el sello de los pensadores protestantes de Alemania, identificándose con el espíritu de libre examen que anima la Reforma, estos hombres son católicos, disidentes a buen seguro, o bien heterodoxos, si queremos utilizar la terminología de Menéndez Pelayo; no obstante, creen poder permanecer en el seno del catolicismo, de ahí que puedan explicarse sus reacciones y su desventura, abocadas finalmente a una ruptura irremediable<sup>49</sup>.

Gilbert Azam establece una relación directa entre la filosofía krausista de procedencia alemana, así como era percibida en España (donde es imposible ignorar la fuerte presencia de la tradición católica), y la crisis de fin de siglo:

Los krausistas españoles, al haber incorporado, con más o menos acierto, a su catolicismo el racionalismo y el pietismo que intentarían fusionar los pensadores alemanes, constituyen la vanguardia del gran movimiento espiritual de los primeros años del siglo XIX<sup>50</sup>.

48 Richard A. Cardwell, *Juan Ramón Jiménez y el modernismo: una nueva visión de conjunto*, en [http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/jrj/acerca/cardwell\\_03.htm](http://cvc.cervantes.es/literatura/escritores/jrj/acerca/cardwell_03.htm)

49 Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., p. 223.

50 Íbidem, p. 224.

Entre 1905 y 1911, tras la agudización de la enfermedad mental, el poeta volvió a Moguer donde mejoró su estado de salud. En septiembre de 1913, vuelto definitivamente a Madrid, se mudó a la Residencia de Estudiantes, cuyo director, Alberto Giménez Fraud, había traducido en 1910 *L'Évangile et l'Église* del abate Loisy. Juan Ramón se quedó allí hasta su salida para los Estados Unidos, donde se casó con Zenobia.

En cuanto al modernismo religioso, sus fechas se extienden desde mediados de la década de 1890 hasta aproximadamente 1915, cuando los escritos de Loisy, Tyrrell y otros, y revistas como *Rinnovamento* (1907-1909) o la *Revue Moderniste Internationale* (1910-1912) desaparecen o empiezan a caer en el olvido (Rivière, 1929: 94-171 y 522-49). La principal referencia temporal para el modernismo religioso sigue siendo la de 1907, año de la publicación del decreto o syllabus *Lamentabili sane* (3 de julio) y de la encíclica *Pascendi* (8 de septiembre), en los que Pío X exponía la incompatibilidad de las nuevas teorías con la ortodoxia de la Iglesia. En este sentido, y a pesar de las reacciones descalificadoras de Loisy y Tyrrell, lo cierto es que ambos escritos fueron realmente acertadas y vaticinadoras sistematizaciones del pensamiento modernista, y mostraban además la continuidad doctrinal entre Pío X y sus predecesores y, a través de ésta, los vínculos del modernismo religioso con el liberalismo ideológico<sup>51</sup>.

## LA REFLEXIÓN SOBRE EL MODERNISMO

---

Una carta del 18 de abril de 1904 nos permite saber con exactitud cuándo Unamuno recibió las obras del abate Loisy, que le había enviado González

<sup>51</sup> José María Martínez, *Modernismo literario y modernismo religioso: encuentros y desencuentros en Rubén Darío*. Cuad. CILHA [online], 2009, vol.10, n.1, pp. 100-118. ISSN 1852-9615.

Induráin<sup>52</sup>. Indudablemente la influencia de las obras de Loisy y de otros teólogos modernistas europeos tuvo un alcance mínimo en la península ibérica, que se había quedado alejada y sustancialmente sorda a los ecos renovadores de la Reforma protestante no tanto por una intransigente ortodoxia cuanto por un sustancial retraso del encuentro con las doctrinas positivistas. Según Azam, el modernismo teológico habría entrado en España a través de la filosofía, como se nota en el ejemplo paradigmático de Unamuno. Juan Ramón emprendió el renovamiento poético esteticista después de haber leído a Loisy y al mismo Unamuno, que en *El sentimiento trágico de la vida* expresó una posición crítica hacia el pensamiento del religioso heterodoxo. En los días de su curso sobre el modernismo, el 24 noviembre de 1953, Juan Ramón confesó a Ricardo Gullón qué había alejado su concepción de Dios de la del escritor vasco:

Yo soy una persona que busca a Dios, pero no como Unamuno. Yo no le circunscribo a Cristo, y en mi obra no le llamo así nunca. Yo digo “Dios” y lo veo de manera muy distinta a como lo veía Unamuno<sup>53</sup>.

Hemos visto que Unamuno entró en contacto con las obras del abate reformador, leyó sus libros y los criticó en su ensayo. ¿Y Juan Ramón Jiménez? ¿Cuándo conoció las ideas de reforma religiosa? ¿Antes o después de que la Iglesia Católica condenase sus obras y alejase de ella a sus pensadores?

Las primeras alusiones a esta cuestión aparecen en la carta de presentación del curso sobre el modernismo enviada por el poeta al rector de la universidad de Puerto Rico, por lo tanto antes de que el curso tuviese lugar. Explica Juan Ramón: “Cuando yo tenía 19 años, leí la palabra [modernismo] aplicada a Nietzsche, a Ibsen, a Bergson, por ejemplo, y leí, en casa del doctor Simarro,

52 Introducción a Juan Ramón Jiménez, *El modernismo: notas de un curso (1953)*, edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez, Madrid, Aguilar, 1962, p. 15.

53 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 92.

el libro de Alfred Loisy a los católicos franceses”<sup>54</sup>. Si el poeta afirma que tenía diecinueve años, tenía que ser el año 1907. La cuestión sin embargo sigue teniendo unas sombras. En las conversaciones con Ricardo Gullón el poeta enriquece con algunos detalles este recuerdo, cosa que ocurre en tres ocasiones distintas, que se presentan cada una con un mes de distancia de la anterior. La primera alusión es del 12 de octubre de 1953: el crítico toma nota en su diario de las confidencias del poeta, que recuerda cuando vivía en Madrid huésped del doctor Simarro a causa de la crisis nerviosa ocasionada por la repentina muerte del padre.

lunes, 12 de octubre [1953]

Sufrí un desequilibrio nervioso grande y estuve en tratamiento con el doctor Simarro.

Allí, en casa de éste, encontré los libros de Nietzsche en traducciones francesas y el libro del abbé Loisy. Esto ocurría hacia 1905 ó 1906.

Por la lectura de esos libros y otros pude darme cuenta de que Unamuno, conocedor de Nietzsche y traductor de Schopenhauer, era un modernista ideológico. Ya entonces lo atacaban los curas, por herético. El modernismo aquel desapareció, pero como dogma estético, como herejía poética, en las formas, permanece y opera de modo constante<sup>55</sup>.

Las lecturas de Loisy y de Nietzsche remontarían por lo tanto a 1905 o 1906, cuando aún no había sido decretada la pública condena de los modernistas de la Iglesia católica. El 12 de noviembre Juan Ramón Jiménez sin embargo sintió la necesidad de volver al mismo tema, añadiendo un detalle importante para una datación más precisa:

54 Juan Ramón Jiménez, *El Modernismo. Apuntes de curso (1953)*, p. 5.

55 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 58.



Jueves, 12 de noviembre [1953]

Yo viví, como usted sabe, durante algún tiempo, en casa del doctor Simarro, y conmigo, en aquellos días, Nicolás Achúcarro. Este compraba en la librería de Romo todas las novedades y gracias a él leí muchas cosas, entre ellas los libros de Nietzsche. Recuerdo que el día en que Ortega fué a despedirse, para marchar a Alemania, yo tenía conmigo dos libros: *Ecce homo*, de Nietzsche, y el libro del abate Loisy sobre el modernismo.

Fué una época de mucha inquietud espiritual. Iba a la Institución a visitar a Cossío y a Giner, pero allí había menos libro que en casa de Simarro. En realidad, los institucionistas eran gente con prejuicios: una especie de conservadores a la inglesa, poco amigos de novedades. En literatura alemana no había pasado de Goethe. Yo creo que Nietzsche no les parecía bastante serio<sup>56</sup>.

Y véase también lo que dijo un mes más tarde, el 10 de diciembre de 1953:

Yo entiendo que el modernismo significa sobre todo juventud y renovación. Aquí tengo las pruebas de un artículo sobre Ortega que va a publicarse en *Clavileño*, en el próximo número homenaje, y cuento cómo le conocí cuando fué a verme a casa de Simarro, acompañado por Pérez de Ayala. Y cuento también cómo entonces ya tenía en mi habitación el libro del abate Loisy sobre modernismo religioso<sup>57</sup>.

Como explica el poeta, en el número de noviembre-diciembre de 1953 de *Clavileño* se publicó un recuerdo suyo en memoria de Ortega, que había conocido en 1902. En éste, se concentra en el detalle de la visita que Ortega

56 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 78.

57 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 113.

le hizo en 1905, cuando fue a despedirse de él acompañado por Ramón Pérez de Ayala antes de partir para su primer viaje de estudios a Alemania:

Recuerdo que yo tenía en mis manos, cuando llegaron ellos, *Ecce homo*, de Nietzsche, y no olvido lo contento que se puso Ortega cuando lo vio, ya que él admiraba tanto al violento filósofo modernista. Tampoco he olvidado que el otro libro que tenía yo conmigo era del sacerdote Alfred Loisy, el teólogo también modernista, libro condenado por Roma por su herejismo religioso<sup>58</sup>.

En 1905 Pío X aún no había firmado la Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, hecho que ocurriría, como bien es sabido, dos años más tarde, en el mes de septiembre de 1907. Aunque el abate Loisy recibiría la excomunión solo el 7 de marzo de 1908, y por lo tanto después del decreto inquisitorial *Lamentabili sine exitu* de 1907 y de la ya mencionada encíclica, Juan Ramón Jiménez no podía ignorar la potencia de la ortodoxia contenida en la obra del religioso francés que afirma en sus numerosos recuerdos haber leído hacia 1905 o 1906: el 16 de diciembre de 1903 un decreto del Santo Oficio había puesto en el Índice las siguientes cinco obras: *La Religion d'Israel*, *Études évangéliques*, *L'Évangile et l'Église*, *Autor d'un petit livre* e *Le Quatrième Évangile*<sup>59</sup>. Según

58 Juan Ramón Jiménez, *Recuerdo a José Ortega y Gasset*, en *Revista de estudios orteguianos*, n. 6, 2003, p. 226. El artículo apareció por primera vez en *Clavileño*, (Madrid, n. 24, noviembre-diciembre de 1953, número monográfico dedicado a Ortega y Gasset). Sucesivamente ha sido recogido por Francisco Garfias en Juan Ramón Jiménez, *La corriente infinita. Crítica y evocación*, Madrid, Aguilar, 1961, pp. 153-167.

59 El mismo Loisy recordaba con cierta ironía el desfase temporal entre la puesta en el Índice de sus obras y la condena del movimiento modernista: “Dalla condanna di cinque delle mie opere da parte del Sant'Uffizio nel dicembre del 1903 si è spesso parlato di un sillabo, nel quale sarebbero enumerati i principali errori che, si dice, esse contengano. Senza dubbio la Santa Congregazione non si è affrettata a condannare gli errori in questione, perché ha aspettato quasi quattro anni per farlo”, A. Loisy, *Simplex réflexions sur le décret du Saint-Office Lamentabili sane exitu et sur l'encyclique Pascendi dominici gregis*, Ceffonds 1908, p. 5, en Claus Arnold, “*Lamentabili sane exitu (1907)*. Il magistero romano e l'esegesi di Alfred Loisy”, in Claus Arnold e Giovanni Vian (a

Juan Cózar Castañar el veto eclesiástico fue prácticamente inmediato: a la publicación francesa de las dos obras de Loisy, *L'Évangile et l'Église* y *Études évangéliques*, que se realizó el 10 de noviembre de 1902, ya en el enero de 1903 siguió la admonición a los fieles.

El 10 de noviembre de 1902 el editor Alphonse Picard ponía a la venta en el escaparate de su librería de París dos obras de Alfred Loisy: *L'Évangile et l'Église* y un conjunto de ensayos sobre temas bíblicos, *Études évangéliques*. A los pocos meses -enero de 1903- aparecía en el *Boletín de la archidiócesis de París* la prohibición de la lectura de estos dos libros a los feligreses de la diócesis. Pero Loisy no se arredra y en octubre de este último año publica otro librito rojo, *Autour d'un petit livre*, que aumentó las condenas episcopales ahora sumándose al arzobispo de París numerosos obispos franceses<sup>60</sup>.

Resumiendo: Juan Ramón Jiménez hace remontar a 1905 su lectura de una obra ya condenada delante de la sociedad católica francesa y además puesta oficialmente en el Índice por la Iglesia católica (1903) cuando, sin embargo, el abate Loisy aún no había sido excomulgado, y cuando el decreto *Lamentabili sane exitu* y la Encíclica *Pascendi* aún no habían decretado la condena del modernismo (hecho que ocurrió como es sabido en 1907).

La encíclica *Pascendi* dominici gregis ha querido, sin embargo, presentar un retrato compuesto del *modernista típico*, y si bien ninguna de las características del pensamiento sistematizado que describe y condena no podía dejar indiferentes a los “novadores”,

cura di), *La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze*, Roma, Viella, 2010, p. 45.

60 Juan Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002.

In: [http://www.cerdayrico.com/contraluz/numero02/04%20modernismo\\_teol.pdf](http://www.cerdayrico.com/contraluz/numero02/04%20modernismo_teol.pdf)

hay que reconocer que estos hombres, cuyos puntos predilectos son la exégesis y el dogmatismo, no se identificarán con la reconstitución de un movimiento homogéneo, propuesto por la encíclica. El barón Von Hügel, Houtin, Tyrrel, Loisy, advertirán la complejidad de una corriente, que, bajo el mismo vocablo, reagrupa a pensadores tan dispares<sup>61</sup>.

Juan Ramón habría podido leer *L'Évangile et l'Église* en francés visto que, como ya hemos afirmado, la obra fue traducida en español solo en 1910 por Alberto Giménez Fraud. Mayores dudas nos surgen sobre la correcta datación de la posible lectura de la obra de Nietzsche. Aunque Juan Ramón Jiménez quiere subrayar que las obras del filósofo circulaban con cierta facilidad en España en traducción francesa a pesar de la escasa difusión en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza, y que seguramente las habían leído Unamuno, Azorín y Ramiro de Maeztu, un cotejo de las fechas nos lleva a desmentir la afirmación del poeta. La primera traducción francesa de *Ecce homo* remonta a 1908, por lo que resulta imposible que Juan Ramón Jiménez la pudiese haber leído en 1905, fecha del viaje en Alemania de Ortega.

Este dato, a mayor razón, necesita una interpretación, justo por venir de propia mano del poeta. Juan Ramón Jiménez nos quiere informar que en 1905, en el pleno de la época modernista, él conocía a estos escritores y sus obras, tanto que lo repitió en distintas ocasiones. ¿Qué se quiere leer en esta nueva lectura de Juan Ramón Jiménez? ¿Una confusión cronológica? Podríamos suponer que Ortega hubiera podido ir a visitar al poeta de Moguer no a su partida sino a su vuelta, en 1908, cuando la obra de Nietzsche podía circular en traducción francesa y podía estar efectivamente en poder de Juan Ramón Jiménez. Este deslizamiento temporal nos permite afirmar que el poeta leyó a Nietzsche y a Loisy después de la excomunión de Pío X a los heterodoxos modernistas. Pero ¿qué puede esconderse detrás de esta evidente falta de coincidencia de fechas? ¿Es correcto interpretarla como una posición más

61 Gilbert Azam, *La obra de Juan Ramón Jiménez*, cit., p. 237.

prudente adoptada por el poeta hacia los renovadores del dogma católico? Quizás sea así. Pero a lo mejor Juan Ramón quería demostrar que los literatos modernistas estaban al corriente de la crisis religiosa en curso ya antes de la condena eclesiástica, y que la consideraban como uno de los aspectos de su época sacudida por reivindicaciones de renovamiento y modernidad. Aunque con intensidad y frecuencia diversa, ellos se opusieron a una Iglesia jerárquica y dogmática. Juan Ramón Jiménez, que no fue plenamente consciente de esto mientras la estaba viviendo, volvió a construir a posteriori su crisis religiosa apoyándose sobre textos fundamentales como los de Nietzsche y del abate Loisy, como sugiere Gullón:

Si Juan Ramón lo leyó, como asegura, en esa época (él lo afirmaba terminante y reiteradamente, y no hay razones para creer que el hecho no sea cierto, pues en aquella época se hablaba mucho del abate Loisy, era tema de actualidad) no parece que entonces relacionara la doctrina del clérigo francés con la renovación literaria de España e Hispanoamérica.

Tal vez intuyó que el Modernismo literario podía tener algún enlace con el Modernismo teológico, pero en realidad esta conexión no le parece evidente hasta mucho más tarde, hasta unos treinta años después. No digo que no lo advirtiera entonces, sino que la racionalización y comentario del Modernismo teológico no surge en la obra de Juan Ramón hasta época más tardía, quizá porque tarda en idear una teoría coherente sobre el problema<sup>62</sup>.

La afirmación de Juan Ramón Jiménez, más allá de su posible veracidad y por lo menos en el específico contexto analizado, avala la teoría propuesta por Luis de Llera, según el cual el modernismo español trató de conciliar la religión y los progresos del mundo moderno o “de cristianización de la moderni-

62 Ricardo Gullón, *Lecciones sobre Juan Ramón*, cit., p. 4.

dad y del progreso”, relevando una “vuelta a la iglesia primitiva por una parte y mayor importancia concedida a la experiencia religiosa de cada hombre”:

Pretendemos, pues, demostrar que la mayoría de los literatos modernistas no solamente sintieron la crisis religiosa sino que además conocieron indirecta o directamente alguna de las obras de los principales modernistas religiosos de Europa<sup>63</sup>.

Juan Ramón Jiménez entendió las relaciones entre modernismo literario y el modernismo teológico en una perspectiva más amplia, epocal, en la que se incluía a sí mismo como simple representante del movimiento, junto con los demás intelectuales de la época. Sostiene Gullón que Juan Ramón Jiménez empezó a reflexionar intensamente sobre el tema del Modernismo y sobre su haber sido un poeta modernista solo más tarde, hacia el inicio de los años cincuenta, aunque ya a partir de 1930 había empezado a dedicar a este tema algunas intervenciones públicas y ensayos<sup>64</sup>. El 23 de octubre de 1948 había dado una charla no programada en Argentina en el Colegio Libre de Estudios Superiores, titulada “El siglo modernista<sup>65</sup> .

63 Luis de Llera, *Religión y literatura en el Modernismo Español, 1902-1914*, Madrid, Actas, 1994, p. 66 y pp. 82-83.

64 El 18 de marzo de 1935 Juan Ramón Jiménez declaró en el periódico madrileño *La Voz*: “El modernismo no fue solamente una tendencia literaria: el modernismo fue una tendencia general. Alcanzó a todo. Creo que el nombre vino de Alemania, donde se producía un movimiento reformador por los curas llamados modernistas. Y aquí, en España, la gente nos puso ese nombre de modernistas por nuestra actitud. Porque lo que se llama modernismo no es cosa de escuela ni de forma, sino de actitud. Era el encuentro de nuevo con la belleza sepultada durante el siglo XIX por un tono general de poesía burguesa. Eso es el modernismo: un gran movimiento de entusiasmo y libertad hacia la belleza”, en la introducción de Ricardo Gullón a *El Modernismo. Notas de un curso (1953)*, cit., p. 17. Para profundizar la bibliografía sobre la polémica véase Richard A. Cardwell, “La ‘genealogía’ del modernismo juanramoniano”, en Cristóbal Cuevas García (ed.), *Juan Ramón Jiménez, poesía total y obra en marcha*, cit., p. 104, nota 11.

65 El ciclo de conferencias concertado con Sara Durán de Ortiz Basualdo, responsable de los *Anales de Buenos Aires*, preveía solo cuatro encuentros, y ninguno de estos era dedicado al modernismo. Ángel Crespo ilustra detenidamente las motivaciones que llevaron a Juan Ramón Jiménez a aceptar la invitación en Argentina y su feliz experiencia en el país latinoamericano, también a

El curso que Juan Ramón Jiménez dio en 1953 sobre el modernismo expresa la voluntad del poeta de volver sobre un tema que consideraba importante y al mismo tiempo quería poner definitivamente fin a una polémica que se estaba desarrollando en aquellos años. La causa de esta íntima exigencia especulativa había nacido, como recordábamos en las primeras páginas del presente ensayo, del surgimiento de algunas teorías críticas que interpretaban la Generación del 98 y la más propiamente modernista como dos entidades bien separadas, incluso, según unas cuantas teorías, contrapuestas, aunque en buena medida coincidentes cronológicamente. Estas teorías aducían como intereses específicos de la primera temas de tipo político, histórico y social, (la rebelión de los intelectuales españoles delante del Desastre de 1898 y de la demoralización nacional, que no participaron en la guerra y la interpretaron desde el punto de vista de intelectuales), mientras que los de la segunda habrían sido más estrictamente estéticos<sup>66</sup>. En cambio, el crítico Guillermo Díaz-Plaja llegó a afirmar además en su célebre ensayo que no solo había habido una separación entre modernismo y Generación del 98 en base a los específicos intereses de dos grupos de intelectuales, sino que entre modernismo religioso y modernismo literario no hubo casi ninguna influencia. En

través de artículos y entrevistas publicadas en la prensa de la época. Se trató de un acontecimiento absolutamente inédito en la vida del poeta, poco proclive a hablar en público y a seguir un plan de exposición pública tan vivaz e intenso. Además, cosa absolutamente insólita para el poeta, publicó un libro de poesía, *Animal de fondo*, sin el usual procedimiento de corrección y revisión que, como bien es sabido, solía hacer el poeta. Juan Ramón Jiménez, *Animal de fondo*, con la versión francesa de Lysandro Z. D. Galtier, prólogo de Ángel Crespo, Madrid, Taurus, 1981, pp. 9-59.

66 Nos estamos refiriendo especialmente a las teorías expresadas inicialmente por Valbuena Prat (1930), y después por Pedro Salinas en un curso universitario fechado 1934, titulado *El concepto de generación literaria aplicado a la del 98*, sobre las que volvió sucesivamente en dos ensayos: *El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus* y *El concepto de generación literaria aplicado a la del 98*, en *Literatura española. Siglo XX*, México, Editorial Séneca, pp. 15-41 y 43-58. Según Salinas, modernismo y Generación del 98 serían por lo tanto dos entidades distintas entre ellas. Juan Ramón Jiménez en su primera clase del curso sobre el modernismo citó en el específico la definición de Gabriel Maura, y de Azorín, que habría inventado la definición de Generación del 98 en 1913, el libro de Pedro Laín Entralgo (*La generación del Noventa y Ocho*, Madrid, 1945) y el ensayo de Guillermo Díaz Plaja, *Modernismo frente a Noventa y ocho*, (Madrid, Espasa-Calpe, 1951).

una carta a José Luis Cano, redactada el 1 de octubre de 1952, leemos todo el resentimiento sentido por Juan Ramón hacia las teorías de Guillermo Díaz Plaja y su concepción del modernismo:

Ahora vamos con el libro de Díaz Plaja, tan brocha gorda como todos los suyos. [...] Cuándo se querrá comprender que *el modernismo no fue ni es una escuela sino un movimiento jeneral de busca, de liberación, de restauración si se quiere*, en lo religioso, lo filosófico, lo literario y lo artístico, quel lleva más de medio siglo, que continuará en todo éste y *que equivale a un nuevo renacimiento*. La jeneración del 98, que no es tal jeneración, fue un grupo de los modernistas, que *Azorín* señaló arbitrariamente con ese nombre. Nietzsche, Ibsen, Bergson, el abate Loisy fueron llamados modernistas. Unamuno, *Azorín*, Baroja, etc... tan diferentes entre sí como los llamados exclusivamente modernistas, tuvieron orígenes europeos verdaderamente modernistas como los parnasianos y simbolistas de España. Parnasianos y simbolistas serían los nombres *de escuela* que corresponderían a los inspirados en Baudelaire, Verlaine, Rimbaud, etcétera, de toda Europa y América. En Francia sólo se aplicó el nombre “modernismo” a los curas que el abate Loisy presidía, no a los poetas ni a los escritores en jeneral. El parnasiasnismo y el simbolismo son escuelas que están dentro del modernismo universal<sup>67</sup>.

Respecto a estas opiniones el andaluz universal tenía una idea completamente distinta. Absolutamente convencido de la coincidencia de ambas tendencias, reaccionó a este tipo de interpretación en numerosas ocasiones públicas y privadas y, como hemos visto, la voluntad de aclarar lo llevó a dedicar al modernismo un curso universitario completo que dio en la Uni-

67 Carta de Juan Ramón Jiménez a José Luis Cano del 1 de octubre de 1952, en Juan Ramón Jiménez, *Cartas. Antología*, ed. Francisco Garfías, cit., p. 308-309.



versidad de Puerto Rico en el año académico 1953-1954 para los estudiantes del doctorado de la Facultad de Humanidades<sup>68</sup>.

El periodo del curso universitario sobre el modernismo fue para Juan Ramón Jiménez rico de estímulos: coincidió además con la estancia en Puerto Rico de Ricardo Gullón, *visiting professor* invitado en la misma universidad de Jiménez para redactar una monografía dedicada al modernismo del poeta de Moguer y recibir su ayuda<sup>69</sup>. Además del ensayo, el encuentro ofreció también otros dos frutos editoriales, ambos publicados póstumos. El primero de estos resultados es el ya citado *Conversaciones con Juan Ramón*, diario en el que Gullón hizo públicos los diálogos que había entablado con el poeta durante su estancia puertorriqueña, entre 1953 y 1955. Era costumbre que después de cenar en casa de Juan Ramón y Zenobia, el maestro y el discípulo se detuviesen en largas tertulias, a menudo dedicadas a la época modernista, a sus orígenes y a las peculiaridades de cada autor. El poeta recordaba y el discípulo escuchaba poniendo la máxima atención, anotando en un cuaderno para luego transcribir cada pensamiento del poeta una vez que volvía a su casa. El segundo fruto póstumo de la permanencia de Ricardo Gullón en Puerto Rico es la publicación de los apuntes del curso sobre el modernismo tenido por Juan Ramón, apuntes tomados por Zenobia Camprubí y por doña Gloria Arjona de Muñoz Lee y entregados sucesivamente a la imprenta en

68 Antes del curso sobre el modernismo, Juan Ramón Jiménez había profundizado el tema en algunos artículos: *La lengua de Valle Inclán*, en “El Sol” (07.01.1936); *Recuerdo al primer Villaespesa (1899-1901)*, en “El Sol” (10.05.1936); *Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea*, en “Nosotros” (Buenos Aires, marzo-abril 1940), *El Modernismo poético en España e Hispanoamérica*, en “Revista de América”, (Bogotá, abril 1946). Posterior al curso sobre el modernismo es *Entrevista con Proel*, en “La voz de Santander”, (18.03.1955). Para una mayor profundización véase Ángel Del Río, *Estudios sobre Literatura contemporánea española*, Madrid, Gredos, 1966. Sobre el modernismo del poeta de Moguer, véase también: Fabio Graffiedi, *Juan Ramón Jiménez e il Modernismo*, Roma, Bulzoni, 1996.

69 Inicialmente el ensayo habría tenido que titularse *El modernismo y Juan Ramón Jiménez* (en *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 13). Gracias a las sugerencias y a la sinergia con el poeta Ricardo Gullón publicó dos ensayos críticos en los que se acerca a su obra: *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez* (Buenos Aires, Losada, 1960) y *Direcciones del modernismo*, (Madrid, Gredos, 1963).

1962 (México, Aguilar) con un prólogo de Ricardo Gullón<sup>70</sup>. A menudo encontramos un reflejo de las reflexiones recopiladas por Gullón en su diario, también en los apuntes del curso que Juan Ramón daba en la Facultad de Humanidades. Probablemente las noches de *tertulia* para el poeta eran una fuente de estímulos, de sugerencias que desarrollaría luego con sus alumnos o una oportunidad para volver sobre el tema enfrentado en clase con otra perspectiva gracias a la ayuda del amigo crítico literario.

El poeta de Moguer no había sido el primero en ocuparse del modernismo a nivel teórico en esta específica dirección: en 1934 la *Antología de la poesía española e hispanoamericana (1882-1932)* de Federico de Onís partía justo del mismo presupuesto del que partiría veinte años después el poeta, profundizando el peso del componente religioso en el interior del movimiento de fin de siglo.

El Modernismo es la forma hispánica de la crisis universal de las letras y del espíritu, que inicia hacia 1885 y llega hasta la disolución del siglo XIX y que se había de manifestar en el arte, la ciencia, la religión, la política y gradualmente en los demás aspectos de la vida entera, con todos los caracteres, por lo tanto, de un hondo cambio histórico cuyo proceso continúa hoy<sup>71</sup>.

Diez años antes que Juan Ramón, también Enrique Díez-Canedo había afirmado: “El modernismo es más que una escuela: es una época; y su influjo sale del campo literario para ejercerse en todos los aspectos de la vida”<sup>72</sup>. Juan Ramón partió justo de esta definición retomándola en los mismos términos y a la vez corrigiéndola: “El movimiento modernista no [es una] escuela; bajo él

70 Existen dos ediciones de la obra: Juan Ramón Jiménez, *El modernismo: notas de un curso (1953)*, edición, prólogo y notas de Ricardo Gullón y Eugenio Fernández Méndez, cit. y Juan Ramón Jiménez, *El modernismo: apuntes de curso (1953)*, con introducción de Jorge Urrutia, Madrid, Visor, 1999.

71 Federico de Onís, *Sobre el concepto de Modernismo*, en Hornero Castillo [ed.], *Estudios críticos sobre el modernismo*, Madrid, Gredos, 1987, p. 3.

72 Enrique Díez-Canedo, *Juan Ramón Jiménez en su obra*, México, El Colegio de México, 1944, p. 9.

caben todas las ideologías y sensibilidades”<sup>73</sup>. Estas son las primeras palabras pronunciadas delante de su clase el 21 de enero de 1953, primer día de clase.

El curso había sido anticipado por una carta al rector de la Facultad de Humanidades de Puerto Rico, Sebastián González García, titulada precisamente *El siglo XX, siglo modernista*, en la que ilustra el programa del curso que quería dar. El documento se compone a su vez de dos partes, tituladas *El modernismo, segundo Renacimiento* (nombre que resalta el auspicio de reforma) y *Nota complementaria*, parte que a su vez se compone de los dos siguientes párrafos: “El Modernismo, segundo Renacimiento” y “Los que influyeron en mí”. En la primera de estas dos partes, Juan Ramón Jiménez define la motivación de su curso, aludiendo todo lo afirmado precedentemente, o sea reconociendo que éste responde a una exigencia de claridad después de algunos errores de la crítica que atribuían al modernismo una única preocupación, la estética, y a la Generación del 98 intereses sociales y éticos. Según el poeta, en cambio, esta última no sería nada más que una “hijuela del modernismo jeneral”<sup>74</sup>:

Contradice las críticas jenerales que han sustentado el error de considerar el modernismo como una cuestión poética y no como lo que fue y sigue siendo: un movimiento jeneral teológico, científico y 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 y otros<sup>75</sup>.

El 6 de octubre de 1953, interrogado por Ricardo Gullón sobre los orígenes del modernismo, el poeta respondió inicialmente con una inédita interpretación: “El modernismo no es un movimiento literario, ni una escuela, sino una época. Como el Renacimiento, se pertenece al modernismo como se es del Renacimiento: quíerese o no se quiera”<sup>76</sup>. En segundo lugar definió

<sup>73</sup> Juan Ramón Jiménez, *El Modernismo. Apuntes de curso (1953)*, ed. Jorge Urrutia, p. 11.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>76</sup> Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., pp. 49-50.

dónde se habría verificado el nacimiento del movimiento modernista y con qué objetivo:

El modernismo empieza en Alemania, en lo religioso, y es una tentativa conjunta de teólogos católicos, protestantes y judíos para unir el dogma con los adelantos de la ciencia. El dogma que, naturalmente, no es la doctrina. Nada tienen que ver los dogmas marianos, nacidos en la Edad Media, con la doctrina evangélica<sup>77</sup>.

Según Juan Ramón, habría sido esta la razón gracias a la cual se puede considerar a Unamuno como el primer modernista español, porque su formación, contrariamente a cuanto ocurría con muchos intelectuales de la época, no era francesa sino más bien alemana e inglesa. En la carta al rector el poeta-teórico define el concepto de modernismo focalizándose sobre todo en la fuerte componente religiosa asumida por el movimiento ya desde sus orígenes y en su evolución:

Nombre dado a un movimiento teológico de católicos, protestantes y judíos, que empieza en Alemania a mediados del siglo XIX. A fines del XIX y principios del XX, continuó este movimiento dentro de la Iglesia Católica, y pretendía entonces unir el dogma a la crítica moderna de la Biblia. Algunos jefes, especialmente Tyrrel, inglés y Loisy, francés, fueron condenados por la censura eclesiástica. En 1907, Pío X publicó su encíclica *Pascendi gregis* contra este movimiento. Esta tendencia modernista ha continuado luego entre judíos y protestantes que se apoyan en los descubrimientos científicos modernos<sup>78</sup>.

<sup>77</sup> Íbidem.

<sup>78</sup> Juan Ramón Jiménez, *El Modernismo. Apuntes de curso (1953)*, ed. Jorge Urrutia, cit., p. 5.

Se puede encontrar una análoga reflexión también en las reflexiones que comparte en esta temporada con Ricardo Gullón: vuelve sobre el tema de los orígenes de la época modernista, intentando profundizar el modernismo francés y en general el modernismo religioso. La teoría de Juan Ramón era que entre las teorías del abate Loisy y de Tyrrel y la teología alemana de tendencia renovadora –protestante y hebraica en primer lugar, pero también católica- había una relación de contigüidad con el modernismo español e hispanoamericano.

En Francia no hay modernistas salvo el abbé Loisy, Alfred Loisy, cuyo libro es de 1900.

Deberá usted leer –sigue- las Encíclicas sobre el modernismo religioso. Creo que son de Pío X. Están traducidas al español y editadas en Barcelona. El modernismo religioso se inicia a mediados del siglo XIX, pero hasta el final de la centuria no cuaja en el movimiento de teólogos de las tres religiones, según acabo de hablarle. Ibsen y Nietzsche están en el comienzo del modernismo; en el modernismo ideológico y no en el estético. Los orígenes en España son los que le digo, aunque en Hispanoamérica puedan aparecer mezclados de otros elementos<sup>79</sup>.

Este tema fue explicado en la clase del 17 de febrero de 1953, cuando Juan Ramón vuelve con una síntesis sobre los orígenes de la palabra modernismo. Se detiene en esta situación en la Encíclica *Pascendi* y en sus repercusiones:

Repito que el modernismo, el movimiento modernista, empezó en Alemania a mediados del siglo XIX y se acentuó mucho a fines del siglo XIX. Fue muy importante entre los teólogos que empezaron ese movimiento. La idea era unir los dogmas católicos con los descubrimientos científicos modernos; y el Papa Pío

79 Ricardo Gullón, *Conversaciones con Juan Ramón*, cit., p. 50.

X publicó, divulgó una Encíclica excomulgando a todo ese grupo. Esa Encíclica la tienen ustedes en la biblioteca en una serie de Encíclicas modernas de Papas, que está en la Biblioteca: la Encíclica *Pascendi Gregis* del Papa Pío X contra el modernismo en general, no solamente contra el teológico, sino el literario, contra todo el modernismo. [...]

Ese movimiento pasó a Francia, por los teólogos, y hay un famoso teólogo francés, el Padre Loisy, Alfred Loisy, el Abate Loisy, que fue también excomulgado, y de ahí pasó a los Estados Unidos. En los Estados Unidos dio lugar a otro movimiento paralelo y contrario llamado el Fundamentalismo, que sostenía los dogmas por encima de todo<sup>80</sup>.

También en el inicio del segundo curso universitario, en agosto de 1953, Juan Ramón volvió otra vez sobre el tema de los orígenes del modernismo, insistiendo sobre el fuerte componente religioso.

Esto es, el movimiento modernista empieza por teólogos, en Alemania, a mitad del siglo XIX. Teólogos protestantes, católicos, judíos, inician un movimiento de protesta algo semejante a lo que Lutero, en otra época, hizo cuando la reforma, contra Roma. Es decir, los teólogos modernistas dicen: Nosotros queremos unir los dogmas, los dogmas de la Biblia, con los descubrimientos científicos contemporáneos; queremos unir la teología con la ciencia moderna. No queremos seguir eternamente por Santo Tomás, etc...hablando de los cielos, de los arcángeles, etc. sin un fundamento. Además, eso no sirve nada, en sí, para la religión. Es decir, el dogma ése: los ángeles son masculinos o femeninos, el dogma ése no influye en la doctrina. Entonces, la idea del teólogo modernista, que luego se llamó modernista,

80 Juan Ramón Jiménez, *El Modernismo. Notas de un curso (1953)*, ed. Jorge Urrutia, cit., p. 74.

es ésta: unir en lo posible los dogmas con los descubrimientos modernos. Que eso se pueda, que sean compatibles la doctrina de Cristo y la ciencia contemporánea, son cosas que no tienen nada que ver<sup>81</sup>.

Juan Ramón considera necesario regresar también sobre la cuestión de la importancia de las obras del abate Loisy para el modernismo, incluyendo el español:

Así empieza el modernismo, y eso pasa a Italia y a Francia, primero que a ningún otro país. En Francia el clero modernista tiene una extraordinaria resonancia. Hay un abate, el abate Alfredo, Alfredo Loisy, que no hay que confundir, porque a veces yo he dado una clase y alguien se ha levantado y me ha dicho: ese era el Padre Loison, Jacinto Loison; no, por Dios, no confundamos el abate Alfred Loisy, L-o-i-s-y, con i latina y a final y griega, con el abate Jacinto Loison, que eso es otra cosa. Fue muy popular también en Francia pero no tiene nada que ver con el modernismo. El abate Loisy, Loisy. Este abate publicó, allá por el año 1903, un libro que yo tuve en mis manos y leí en esa época, en Madrid, y el mismo movimiento se propagó por Francia y por Italia. Entonces el Papa Pío X escribió la Encíclica contra el modernismo teológico que pueden ustedes ver en la Biblioteca, porque aquí, en la Biblioteca, hay un libro de las encíclicas de los Papas durante los siglos XIX y XX. De modo que ahí está la encíclica del modernismo. A quien le interese, puede verla.

Eso pasa luego a los Estados Unidos. Yo no voy a hablar de teología, ¿verdad? Es que éste es el precedente del modernismo. El nombre modernismo empieza ahí .

81 *Íbidem*, pp. 184-185.

Según Juan Cózar Castañar, Juan Ramón Jiménez representaría por lo tanto plenamente el modernista de la *Pascendi*, por su concepción de una imagen de Dios absolutamente panteísta, totalmente identificable con la perfección de la palabra poética. La crisis de la modernidad por lo tanto habría atravesado y sacudido también las raíces del mundo eclesiástico para luego irradiarse a todos los demás aspectos involucrados en el aire de renovamiento.

Si desde su juventud de enfermo convaleciente ya había penetrado en el pensamiento de Loisy, ¿cómo no iba a afirmar que el origen del Modernismo es teológico? Según Juan Ramón Jiménez, los eclesiásticos son los primeros que comienzan a sentir el zarandeo de la modernidad en sus métodos, en sus ideas, en sus instituciones; luego esa modernidad aparecerá en el arte, en la literatura, en el pensamiento todo. [...] <sup>82</sup>.

82 Juan Cózar Castañar, *Modernismo teológico y modernismo literario. Cinco ejemplos españoles*, Madrid, BAC, 2002.