

LA VIRTUALIDAD FENOMENOLÓGICA Y LA PRIMERA POESÍA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

STEPHEN G.H. ROBERTS

Universidad de Nottingham

¿Qué es lo virtual? El *Diccionario de uso del español*, de María Moliner, nos dice que el adjetivo 'virtual' 'se aplica a un nombre para expresar que la cosa designada por él tiene en sí la posibilidad de ser lo que ese nombre significa, pero no lo es realmente'. Al definir lo virtual, por lo tanto, María Moliner hace una distinción entre lo real y lo posible, pero podríamos añadir otras distinciones, como las que van de lo verdadero a lo ficticio o de lo actual a lo imaginario. Lo virtual parece referirse a una realidad alternativa, una realidad distinta a la que asociamos con el mundo al que llamamos real, actual, verdadero u objetivo. Por lo tanto, lo virtual parece tener su sede en nuestro mundo interior, en el mundo mental donde representamos o transformamos al mundo exterior a través de nuestra capacidad de pensar, recordar, imaginar o soñar. De esta manera, nuestros actos mentales son actos virtuales. Otro aspecto de lo virtual es nuestra capacidad verbal, que transforma la experiencia del mundo en palabras y signos lingüísticos. Desde este punto de vista, la literatura, como toda forma de representación verbal, es una actividad virtual.

Tomemos como ejemplo, como un caso particular de virtualidad literaria, un poema de Juan Ramón Jiménez, el poema número 8 de *Arias tristes* (1903):

Pienso en ella tristemente,
y sobre el papel mi pluma
se desliza suavemente
ante el paisaje de bruma.

¿Por qué el alma llora tanto,
muerta para sus amores,
si sabe que hay otro llanto
temblando sobre las flores?

La tarde sueña, dormida
en la niebla flotadora:
daré niebla a mi alma herida
para ver si así no llora.

Todo el paisaje se esfuma;
¿en dónde está la alegría?
Si todo muere en la bruma
muera la esperanza mía.

Ya no pensaré en su traje
blanco, ni en sus ojos, quiero
dar mis besos al paisaje
que sabe por qué me muero...

Paisaje, guarda mi ensueño...
Ya sobre el papel mi pluma
deja una rima de sueño
ante el paisaje de bruma¹.

Este poema nos habla de lo virtual de dos maneras distintas. Primero, señala la virtualidad de toda literatura al revelar su propia condición virtual. Empieza con una *vignette* más o menos realista. En la primera estrofa, vemos al poeta pensando en su amada e intentando escribir un poema. El paisaje, lleno de bruma, está allí fuera, delante de sus ojos. Al final del poema, sin embargo, el poeta nos comunica que su pluma ha dejado sobre el papel una 'rima de sueño', esto es, el poema que ha escrito y que nosotros, los lectores, acabamos de leer. Nos está diciendo que ha verbalizado su experiencia y la ha dejado por escrito, convirtiéndola en un

¹ Jiménez. Juan Ramón. *Primeros libros de poesía*, Madrid: Aguilar, 1967, p. 218.

poema: incluso su situación en el mundo real, captada en la *vignette* realista inicial, se ha transformado en literatura, en realidad virtual.

Segundo, vemos también aspectos virtuales en la gradual transformación del paisaje. En la primera estrofa, el paisaje se presenta como un paisaje real, ubicado frente a los ojos del poeta. Poco a poco este paisaje real se va transformando en un *paysage d'âme*, un paisaje del alma típico de cierta poesía simbolista y modernista. Mientras que el yo poético presenta el paisaje en los primeros versos como una entidad fija y separada de él, este yo comienza en la segunda estrofa a notar que existe una identificación entre su alma y el paisaje, dado que ambos lloran: el alma derrama sus lágrimas y también parece que hay lágrimas (de lluvia o de bruma) sobre las flores. Esta identificación se intensifica en la tercera estrofa, donde el yo poético no sólo le atribuye al paisaje su propio estado de ánimo soñador y nebuloso sino que afirma su intención de introducir la niebla exterior en su propia alma para el consuelo de ésta. La identificación entre los dos términos es completa: el poema está describiendo no sólo un paisaje hecho del alma del yo poético sino también un alma hecha de paisaje. Tanto es así que la bruma de la cuarta estrofa existe real y simbólicamente en el paisaje y el alma a la vez, y el poeta puede afirmar en la quinta estrofa que el paisaje entiende mejor que nadie los sentimientos de su alma. Por esta razón, el poeta le encomienda su ensueño al paisaje y nos deja a nosotros con una simple 'rima de sueño'.

Al pasar por las etapas de separación, aproximación e identificación para terminar en una plena correlación entre los términos 'alma' y 'paisaje', este poema deja al descubierto el mismo mecanismo del *paysage d'âme*, proporcionándonos así un ejemplo de la gradual desrealización, la gradual virtualización del mundo llamado 'real' efectuada por la literatura en general y la poesía de Juan Ramón en particular. Ahora bien, ¿cómo podemos caracterizar la forma de lo virtual que vemos aquí alborear en la primera poesía de Juan Ramón Jiménez? Para poder empezar a contestar a esta pregunta, necesitamos primero hacer una digresión anacrónica a través de la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl. En lo que sigue, me voy a referir principalmente a las cinco Lecciones que Husserl dio en Göttingen en 1907 y que fueron publicadas, póstumamente, en 1950 bajo el título *La idea de la fenomenología*. Estas Lecciones representan la primera formulación de la fenomenología madura de Husserl, que fue expandida después en su libro *Ideas sobre una pura fenomenología y una filosofía fenomenológica* (1913).

Husserl comienza la Primera Lección de *La idea de la fenomenología* con una crítica de lo que llama la ‘actitud intelectual natural’², caracterizada por una creencia incuestionada en un mundo objetivo que existe ‘allí fuera’, independientemente de nuestra conciencia. Esta actitud es la de las ciencias naturales, las cuales creen que alcanzan certeramente sus objetos en el mundo llamado ‘objetivo’ y hacen uso de la lógica para irse adueñando de ellos (p. 27). Estas ciencias dan por sentado la posibilidad del conocimiento y no entienden que la relación entre el conocimiento y sus objetos, entre la conciencia y el mundo, ‘es la fuente de los problemas más hondos y difíciles’ (pp. 28-9). Lo que propone Husserl, en contraposición, es una teoría del conocimiento, que se constituye como base de la filosofía fenomenológica, cuya tarea consistiría en ‘resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento’ (pp. 31-2).

En la Segunda Lección, Husserl busca un firme punto de partida para su filosofía, y lo encuentra en Descartes. Incluso si juzgo que todo es dudoso, dice Husserl, no puedo dudar que estoy juzgando: ‘E igualmente para toda *cogitatio*. Perciba, me represente, juzgue, razone yo comoquiera que sea; sea lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto, de estos actos: en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello’ (p. 39). Según Husserl, podemos estar seguros de nuestros actos mentales (de percepción, imaginación o memoria) y de sus contenidos, los ‘fenómenos’: éstos se nos dan tal y como son y podemos aprender a verlos y a reflexionar sobre ellos. Así debemos evitar la suposición ciega, típica de la ‘actitud natural’, de que estos actos alcanzan objetos transcendentales pertenecientes al mundo llamado ‘real’ (p. 47). Por lo tanto, Husserl propone lo que llama una *epoché* o ‘reducción fenomenológica’, mediante la cual la ‘actitud natural’ y todas sus suposiciones acerca del mundo transcendente pueden ser puestas entre paréntesis, esto es, tratadas con indiferencia. Porque, como añade el mismo Husserl, ‘aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas transcendencias, crea yo o no en ella; éste no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego’ (p. 51).

² Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García-Baró, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 25.

La esfera donde actúa la fenomenología, repite Husserl al principio de la Tercera Lección, no es la esfera de lo trascendente, sino la de las *cogitationes* donde los objetos del mundo se nos manifiestan en los actos mentales bajo la forma de ‘fenómenos’ y donde podría surgir otro peligro que habrá que evitar: ‘Si dirijo la mirada, como hombre que piensa en la actitud natural, a la percepción que estoy viviendo, la apercibo al pronto y casi inevitablemente [...] en relación a mi yo; está ahí como vivencia de esta persona viviente, como estado suyo, como acto suyo’ (p. 54). Dado que ese ‘yo’ vive en el mundo llamado ‘real’ y que por lo tanto pertenece a la esfera trascendente, la esfera donde actúan las ciencias naturales y la psicología (p. 54), debemos evitar los errores de estas ciencias y efectuar otra *epojé*, otra ‘reducción fenomenológica’. Necesitamos, por lo tanto, situar a este yo trascendente entre paréntesis y, a lo más, tratarlo como otro fenómeno que aparece como objeto de nuestros actos mentales.

Así pues, por medio de estas dos *epojés*, que excluyen toda trascendencia relacionada o bien con el mundo, o bien con el yo, Husserl puede finalmente definir el objeto, la materia prima, de su análisis fenomenológico: ‘A todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto’ (p. 55). En las dos últimas Lecciones, Husserl propone una ‘reflexión eidética’, que permitirá a los fenomenólogos, por un lado, distinguir entre las ‘múltiples especies de fenómenos que abarca la amplia rúbrica de “conocimiento”’ (p. 67) y, por otro, estudiar la relación entre estas distintas especies de fenómenos para así descubrir la misma esencia del conocimiento (pp. 70-1).

Es importante aclarar que, al proponer sus dos *epojés*, Husserl no rechaza la existencia de un mundo objetivo o trascendente sino el que demos por sentado su existencia. Husserl afirma una y otra vez en *La idea de la fenomenología* que la gran cuestión fenomenológica es ‘la relación entre conocimiento y objeto’ (p. 90) y añade que ‘sólo en el conocimiento puede estudiarse la esencia del objeto en general’ (p. 89); así pues su análisis fenomenológico trata la forma en que el conocimiento de lo trascendente es posible (p. 48), o sea, la manera en que el conocimiento alcanza sus objetos (p. 44). En realidad, Husserl cree que existe una estrecha relación entre el conocimiento y sus objetos, entre la conciencia y el mundo, una relación que define en términos de intencionalidad. ‘Las vivencias cognoscitivas’, nos dice, ‘tienen una *intentio*; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto’ (p. 67); ‘el referirse a lo

transcendente, el mentarlo en este o aquel modo, es un carácter interno del fenómeno' (p. 57). La conciencia, por lo tanto, es siempre una *conciencia de* (el mundo), una relación intencional entre la conciencia y los objetos del mundo, mientras que el mundo es a su vez siempre un *mundo para* (la conciencia), un mundo cuyos objetos están dados y se nos manifiestan en la conciencia bajo la forma de fenómenos (pp. 103-4).

Y precisamente aquí se halla la originalidad de la fenomenología husserliana. Ésta nos reconduce a las cosas mismas tal y como se nos manifiestan en nuestra experiencia primaria e inmediata del mundo. Al hacer esto, Husserl cuestiona la división cartesiana entre conciencia y mundo, y afirma que las dos entidades existen en relación estrecha, la una con la otra: el mundo objetivo se engrana a nuestra conciencia mientras que la conciencia se abre hacia el mundo. En palabras de Richard Kearney, 'la maniobra más decisiva de la fenomenología fue resituar ese punto de contacto primario entre el hombre y el mundo, esa relación original que precede a la separación convencional de nuestra experiencia en los polos opuestos de sujeto y objeto. El *fenómeno* hacia el cual Husserl intenta redirigir nuestra atención filosófica es precisamente este punto de contacto o punto medio experiencial donde el sujeto está en relación primordial con el objeto y el objeto está en relación primordial con el sujeto'³. Por eso, Kearney añade, Husserl intentó demostrar que 'los dos polos de la objetividad y la subjetividad — los cuales la ciencia positiva segregaba en términos de una oposición polar— son en realidad inseparables, cada uno siendo co-determinado por el otro en una relación primordial. [...] La fenomenología parte de la convicción radical de que lo significativo no se encuentra únicamente ni en la mente ni en el mundo, sino en la relación intencional entre los dos'⁴. Éste es el punto de partida de toda la fenomenología, no sólo la husserliana sino también la heideggeriana, aunque es bien sabido que Martin Heidegger consideraba que Husserl siguió siendo demasiado cartesiano al poner tanto hincapié en la importancia de la conciencia. Pero es evidente que la fenomenología ontológica de Heidegger no habría sido posible sin los descubrimientos epistemológicos de su predecesor: Husserl le enseñó la frágil membrana

³ Kearney, Richard, *Modern Movements in European Philosophy*, second edition Manchester: Manchester University Press, 1994, p. 13 (la traducción es mía).

⁴ *Ibid.*, p. 15 (la traducción es mía).

que yace entre la conciencia y el mundo, y Heidegger la rompió en su búsqueda directa del Ser⁵.

Los primeros ecos de la fenomenología husserliana llegaron a España gracias a José Ortega y Gasset, quien hizo referencia a *Ideas sobre una pura fenomenología y una filosofía fenomenológica* en dos trabajos de 1913, 'Sensación, construcción e intuición' y 'Sobre el concepto de sensación'⁶. En el segundo de estos trabajos, Ortega, después de explicar la *epoché* husserliana, escribe que 'fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva' (p. 86), creando así una interesante equivalencia entre la fenomenología y la virtualidad que ha sido estudiada por Javier San Martín⁷. No hay duda de que las ideas husserlianas tuvieron una influencia decisiva sobre Ortega, quien sin embargo hizo todo lo que pudo para distanciarse de ellas. En el 'Prólogo para alemanes', escrito hacia 1934, Ortega se queja de que 'Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura', una conciencia que desrealiza la realidad porque no está realmente en contacto con el mundo, con las cosas mismas⁸. Más tarde, en 'Apuntes sobre el pensamiento', de 1941, Ortega añade que la fenomenología husserliana está más interesada en el estudio del conocimiento que en la vida, y pasa a caracterizar a Husserl como el último representante del idealismo filosófico, llegando incluso a afirmar que su propio concepto de 'razón vital' no tiene nada que ver con semejante idealismo fenomenológico⁹. Lo que dejan claro estos escritos es que, desde su primera obra filosófica, *Meditaciones del Quijote*, de 1914, Ortega había intentado definir una relación más inmediata entre la conciencia y el mundo o, para usar sus propios términos, entre su 'yo' y sus 'circunstancias'¹⁰, que la que creía haber encontrado en Husserl. Su lema había sido siempre 'partir de la vida como hecho primario y absoluto'¹¹ y,

⁵ Sobre Heidegger véase Moran, Dermot, *Introduction to Phenomenology*, Londres: Routledge, 2000, p. 192-247.

⁶ Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento*, Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1966, p. 99-117 y p. 73-98.

⁷ San Martín, Javier, *Fenomenología y cultura en Ortega*, Madrid: Tecnos, 1998, p. 52-90.

⁸ Ortega y Gasset, José, *Prólogo para alemanes*, Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1974, p. 61-71.

⁹ Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento*, *op. cit.*, p. 46-49.

¹⁰ Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, edición de Julián Marías, Madrid: Cátedra, 1998, p. 77.

¹¹ Ortega y Gasset, José, *Apuntes sobre el pensamiento*, *op. cit.*, p. 49.

de forma paralela pero no idéntica a Heidegger, había intentado superar a Husserl en su búsqueda del Ser a través de la vuelta a lo inmediato y momentáneo de la vida. De hecho, en una simple nota al pie de una de las páginas de su 'Pidiendo un Goethe desde dentro', de 1932, Ortega afirma que muchas de las ideas expuestas en el *Ser y tiempo* heideggeriano, incluyendo la vida como inquietud y futurición o la verdad como alétheia, ya habían aparecido con anterioridad en sus propios libros¹².

Ahora bien, gracias a los estudios de Javier Blasco¹³, entre otros, tenemos conocimiento sobre la influencia de las ideas de Ortega — sobre todo las expuestas en *Meditaciones del Quijote* — en la poesía filosófica y mística que Juan Ramón Jiménez escribiría a partir de 1914. En cuanto a su primera poesía, Richard Cardwell¹⁴ ha explorado de forma muy convincente la posible influencia sobre el joven Juan Ramón de Wilhelm Wundt (una figura cuya psicología fisiológica pecaría, desde la perspectiva husserliana, de las suposiciones de la 'actitud natural'), mientras que Mervyn Coke-Enguídanos¹⁵ ha considerado la influencia de Bergson. Pero lo que me interesa aquí no es rastrear las influencias directas sobre la primera poesía de Juan Ramón sino establecer paralelos entre la actitud que adopta en esta poesía y las premisas de la filosofía husserliana y así sugerir que, en cierto sentido, el joven Juan Ramón estaba ya predispuesto a recibir lo que podríamos llamar las ideas post-fenomenológicas de Ortega a partir de 1914.

Si volvemos ahora al poema con el cual empecé esta comunicación, podemos ver que de ninguna manera participa de la 'actitud natural' cuando describe la relación entre el yo poético y el mundo. Más bien enseña cómo el yo poético entra en una relación realmente primaria y espontánea con ese mundo, una relación que, usando las palabras de Kearney, 'precede a la separación convencional de nuestra experiencia en los polos opuestos de sujeto y objeto'¹⁶. El alma, esto es, la conciencia del poeta se abre hacia el mundo mientras que el mundo se ofrece de forma espontánea a su

¹² Ortega y Gasset, José, *Vives-Goethe*, Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*, 1973, p. 107-108.

¹³ Jiménez, Juan Ramón. *Antología poética*, edición e introducción de Javier Blasco, Madrid: Cátedra, 1989, p. 11-97.

¹⁴ Cardwell, Richard A., 'Poetry, Psychology, and Madness in *fin de siglo*, Spain: the Early Work of Juan Ramón Jiménez', *Romance Studies*, Vol. 17 (2), 1999.

¹⁵ Coke-Enguídanos, Mervyn, *Word and Work in the Poetry of Juan Ramón Jiménez*, London: Tamesis, 1982, p. 133-136.

¹⁶ Kearney, Richard, *op. cit.*, p. 13.

conciencia. La relación entre los dos es tan estrecha que la conciencia fluye hacia el mundo y el mundo se filtra en la conciencia. El sujeto y el objeto se hacen inseparables, incluso indistinguibles, cada uno siendo ‘co-determinado por el otro en una relación primordial’¹⁷.

Esta ‘relación primordial’ se hace aún más patente en otro poema de *Arias tristes*, el poema número 18:

Mi alma ha dejado su cuerpo
con las rosas, y callada
se ha perdido en los jardines
bajo la luna de lágrimas.

Quiso mi alma el secreto
de la arboleda fantástica;
llega... el secreto se ha ido
a otra arboleda lejana.

Y ya, sola entre la noche,
llena de desesperanza,
se entrega a todo, y es luna
y es árbol y sombra y agua.

Y se muere con la luna
entre luz divina y blanca,
y con el árbol suspira
con sus hojas sin fragancia,

y se deslíe en la sombra,
y solloza con el agua,
y, alma de todo el jardín,
sufre con toda mi alma.

Si alguien encuentra mi cuerpo
entre las rosas mañana

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

dirá quizás que me he muerto
a mi pobre enamorada¹⁸.

Este poema tan profundamente influenciado por San Juan de la Cruz está construido sobre una fantasía: la fantasía de que el cuerpo y el alma pueden separarse. La primera y la última estrofas sugieren que, de hacerse real, esta fantasía resultaría en la muerte o bien del cuerpo o bien del alma, si no de los dos. Pero, mientras dura la fantasía, el alma del poeta vaga por los jardines en pos del secreto de la arboleda fantástica; cuando no lo encuentra, se refugia en el paisaje y se convierte en luna, árbol, sombra y agua. De esta forma, el poema nos muestra cómo el paisaje se llena del alma del poeta y se convierte así literalmente en un paisaje del alma. Por otro lado, y al mismo tiempo, el alma, al entregarse a todo, se llena de paisaje, se convierte en el 'alma de todo el jardín', esto es, en el alma del paisaje, y todos los objetos de este paisaje —luna, árbol, sombra y agua— se convierten en objetos dentro de su alma. Así, éstos son capaces, como revelan las estrofas 4 y 5, de llevar y expresar los sentimientos del poeta: la agonía de la luna, los suspiros del árbol y los sollozos del agua son la agonía, los suspiros y los sollozos del alma del mismo poeta. Ahora bien, si reemplazamos los términos 'alma' y 'paisaje' con los de 'conciencia' y 'mundo',¹⁹ podemos ver que Juan Ramón está proponiendo una relación parecida a la de Husserl entre la conciencia y el mundo. Cada objeto de ese mundo aparece en su conciencia como un fenómeno que, en palabras de Kearney, es 'este punto de contacto o punto medio experiencial donde el sujeto está en relación primordial con el objeto y el objeto está en relación primordial con el sujeto'²⁰. Y estos fenómenos (la luna, el árbol, la sombra y el agua virtuales del poema) tienen una relación intencional con los objetos 'reales' a los cuales se refieren, puesto que la conciencia del poeta ve en estos objetos un vehículo para expresar sus sentimientos de desesperanza y tristeza. En suma, la relación que Juan Ramón establece entre el alma-conciencia y el paisaje-mundo en este poema enlaza directamente con los postulados de la fenomenología husserliana y, en este sentido, esta poesía temprana de Juan Ramón contiene lo que se podría llamar una tendencia proto-fenomenológica. Sin embargo, siempre existe otra posible lectura del poema, una lectura que

¹⁸ Jiménez, Juan Ramón, *Primeros libros de poesía*, op. cit., p. 281.

¹⁹ Es interesante notar que, para muchos filósofos y psicólogos decimonónicos (e incluso para el primer Husserl), los términos 'alma' y 'conciencia' eran casi intercambiables.

²⁰ Kearney, Richard, op. cit., p. 13.

toma la fantasía juanramoniana al pie de la letra: el alma-conciencia del poeta consigue pasar a través de la membrana que la separa del mundo y va en búsqueda directa del 'secreto/de la arboleda fantástica', o sea, del Ser. Desde esta lectura podríamos decir que este poema, de 1903, no sólo ofrece paralelos con las ideas de Husserl sino que también prefigura y anuncia las actitudes post-fenomenológicas típicas de la poesía tardía de Juan Ramón Jiménez.

Para concluir, quisiera decir que, al preparar esta comunicación, he sido muy consciente de que toda la poesía simbolista y post-simbolista, y no sólo la de Juan Ramón, puede verse en términos de una reacción en contra de la 'actitud natural' característica tanto de las ciencias naturales como del realismo y naturalismo decimonónicos. Por esta razón presento esta comunicación como una simple propuesta de trabajo y una invitación a rastrear los puntos de conexión entre escritores pioneros como Juan Ramón Jiménez y una filosofía tan importante para el siglo XX como la fenomenología.

