





Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**DE LO SAGRADO Y LO RELIGIOSO
EN LOS POETAS DEL EXILIO ESPAÑOL DE
1939**

POR MÍRYAM VÍLCHEZ RUIZ

**UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA
TESIS DOCTORAL**

DIRECTOR: JOSÉ-RAMÓN LÓPEZ GARCÍA

BARCELONA, 2022

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
TESIS DOCTORAL

**DE LO SAGRADO Y LO RELIGIOSO
EN LOS POETAS DEL EXILIO ESPAÑOL DE
1939**

POR MÍRYAM VÍLCHEZ RUIZ

DIRECTOR: JOSÉ-RAMÓN LÓPEZ GARCÍA

BARCELONA, 2022

A MI MADRE, ISABEL RUIZ LÓPEZ,
MÁS ALLÁ DE LA MATERIA

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las cosas por las que estoy agradecida. Estos años de investigación han significado mucho para mí. Si alguien me hubiera preguntado, hace unos diez años, cómo pensaba que iba a ser mi vida, ni en el mejor de los escenarios hubiera imaginado ser capaz de llegar hasta este punto. Y, por ello, doy gracias al universo; y a mis padres, Isabel Ruiz López y José Antonio Vílchez Marfil, por haberme apoyado durante estos años.

También quisiera dar las gracias a mi director de tesis, José Ramón López García y a GEXEL. Gracias a la beca con la que he contado he podido llevar a cabo esta investigación, y eso ha sido de importancia capital para mí. A los profesores que he tenido durante mis años de universidad también quiero agradecerles todo lo que me han enseñado. Gracias a todos.

Desde luego, hay muchas personas que he hallado a lo largo de este camino que me han ayudado. Pero quisiera destacar aquellas que encontré durante mi estancia de investigación en México. En primer lugar, mi más sincero agradecimiento a James Valender, a quien tuve la suerte de conocer durante esos meses en El Colegio de México. Sr. Valender, le agradezco muchísimo su atención y su gran generosidad.

Una especial mención debo a las personas que trabajan en el Archivo Histórico de El Colegio de México. Muy en especial a la Dra. Rayo, quien tan bien me atendió y aconsejó durante todos aquellos días en el Archivo Histórico. Aunque no puedo menos que agradecer también a María Helena, Fernando y Angélica. Incluso en tiempos de pandemia, y con las grandes restricciones que teníamos que acatar todos, fueron muy amables y flexibles conmigo, para que pudiera tener acceso a todo el material y para que me diera tiempo a hacerlo todo. Muchas gracias.

Un recuerdo muy grato tengo de la Biblioteca y el Archivo del Fondo de Cultura Económica. Rodrigo y Uriel se portaron de maravilla conmigo. Pero a Antonieta y a Rosario les debo mucho. Gracias por haberme tratado tan bien y por haberme acogido como lo hicisteis, significó mucho para mí. Sobre todo, quiero agradecerle a Rosario Martínez Dalmau, su ayuda, su consejo y su amistad, que fueron esenciales para mí. Y, mucho más, cuando estás en un país en el que no conoces a nadie. Gracias a todos.

A Ariadna, de la Biblioteca del Ateneo Español de México, también quisiera remitirle mi agradecimiento.

A quienes realmente debo mucho es a mi familia de almas, de *persones boniques*: Carme, Miquel, Montse, Ferrán, Marta, Desy, Yoli. Millones de gracias por todo.

Pero si todo esto ha sido posible, ha sido gracias a mis maestras Caty Mari y Pepi Sillero: sin vosotras esto no hubiera, ni siquiera, empezado. Gracias por haberme enseñado tanto, tantísimo, tan bien y con tanto cariño. Gracias por enseñarme *a ver*, por mí misma, dónde estaba el camino. Y gracias por seguir haciéndolo.

Las palabras poseen una gran fuerza y un gran alcance. La de *maestro*

[...] se la reservamos a los que primeramente tuvieron a su cuidado nuestras inteligencias infantiles, enseñándonos *no algunas cosas*, sino *a ver las cosas* [...] más humildes en las categorías de nuestra sociedad, con estarles encomendadas la más noble función [...]. Y Maestro viene a ser, más que nadie, aquel que despertó en nosotros algo que dormía, aquel que nos ensanchó los horizontes del vivir y del pensar, aquel, en una palabra, que, tal vez sin enseñarnos nada concreto, nos puso en camino a descorrer, por nosotros mismos, algo que del velo nos cubre la propia personalidad, que nos hizo ver lo más conforme a nuestra naturaleza y nos decidió a seguirlo sin desmayo (*Boletín*, 1965: 3).

Por ello, con especial cariño, quiero agradecerle a mi gran maestra Pepi Sillero. Mi amiga, mi confidente, mi hombro sobre el que llorar... Gracias por estar a mi lado y guiarme tan bien. No solo me has enseñado muchísimo a lo largo de todos estos años, me has enseñado a *ver las cosas*. Me has enseñado a creer en mí misma y a apostar por mí. Le doy las gracias al universo por haberme puesto en tu camino. No sé qué hubiera sido de mí sin ti.

Y gracias, también, a las páginas que aquí comienzan, porque me han enseñado muchísimo. Me han permitido ver el mundo de otro modo, por completo distinto. Muchas gracias a Emilio Prados, a Luis Cernuda, a Manuel Altolaguirre, a José Bergamín y a José Moreno Villa. Por todo, GRACIAS.

ÍNDICE

ÍNDICE DE SIGLAS DE ARCHIVOS HISTÓRICOS	p. 10
INTRODUCCIÓN	p. 11
De espíritu y materia. Algunos conceptos previos.....	p. 19
CAPÍTULO I. FE Y CREENCIAS REVOLUCIONARIAS	p. 48
1.1. La crisis del espíritu	p. 52
1.2. La reforma ética del individuo. La educación	p. 72
1.3. La evolución en el estado de conciencia. Las ideas	p. 95
1.3.1. La modernización en el estado de conciencia. El exilio.....	p. 107
1.3.2. El principio del fin de una comprensión sobre lo religioso. María Zambrano	p. 118
1.4. La revolución espiritual. La religión frente a la humanidad	p. 130
1.4.1. La revolución de la conciencia. Antonio Machado	p. 146
1.4.2. Humanismo cristiano y humanismo comunista. Imbricaciones	p. 162
1.4.3. La muerte de Dios como punto de partida para las poéticas del exilio.....	p. 178
CAPÍTULO II. DE LAS BASES DE LA POÉTICA RELIGIOSA EN LA POESÍA DEL EXILIO	p. 195
2.1. De algunos límites entre el laicismo y la confesionalidad	p. 197
2.2. De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu.....	p. 206
2.3. Neomisticismo. De algunas reformulaciones en materia de creencias a través de la tradición mística.....	p. 221
2.3.1. Actualización de la mística a partir del culturalismo.....	p. 225
2.3.2. Ética, estética y poética neomística	p. 239

2.3.3. Recepción de san Juan de la Cruz en el exilio.

El Homenaje de 1942 p. 248

2.3.4. El camino hacia la Nada desde las fuentes místicas

del a-teísmo: el panteísmo y el panenteísmo p. 257

CAPÍTULO III. TEOGONÍAS SUBJETIVAS EN EL EXILIO “CADA POETA HA EXPRESADO SU DIOS DE FORMA DIFERENTE” p. 268

3.1. Emilio Prados y la evolución espiritual p. 278

3.1.1. *Mínima muerte* p. 301

3.1.2. *Jardín cerrado* p. 317

3.1.3. *Río natural* p. 340

3.2. Luis Cernuda y su a-teísmo p. 356

3.2.1. *Las Nubes* p. 376

3.2.2. *Como quien espera el Alba* p. 400

3.2.3. *Con las Horas contadas* p. 412

3.3. Lo espiritual en lo material en Manuel Altolaguirre p. 428

3.3.1. *Poemas de Las islas invitadas* p. 451

3.3.2. *Fin de un amor* p. 465

3.3.3. *Poemas en América* p. 480

3.4. José Bergamín y su evangelio de izquierdas p. 493

3.4.1. *Rimas* p. 517

3.4.2. *La claridad desierta* p. 541

3.4.3. *Apartada orilla* p. 564

3.5. La trascendencia de lo humano en José Moreno Villa p. 571

3.5.1. *Puerta severa* p. 601

3.5.2. *La noche del Verbo* p. 620

3.5.3. *Poemas escritos en América. 1938-1947* p. 637

CONCLUSIONES	p. 652
BIBLIOGRAFÍA	p. 662
APÉNDICES	p. 691
 Apéndice I. Entrevista al Dr. James Valender	p. 692
 Apéndice II. Selección de imágenes	p. 710
José Moreno Villa	p. 711
Emilio Prados	p. 713
Manuel Altolaguirre	p. 715
Juan Ramón Jiménez	p. 717

ÍNDICE DE SIGLAS DE ARCHIVOS HISTÓRICOS

AEM ATENEO ESPAÑOL DE MÉXICO (ARCHIVO HISTÓRICO Y BIBLIOTECA)

COLMEX EL COLEGIO DE MÉXICO (ARCHIVO HISTÓRICO)

- LA CASA DE ESPAÑA
- DANIEL COSSÍO VILLEGAS
- ALFONSO REYES
- MAX AUB
- JOSÉ GAOS POLA

FCE FONDO DE CULTURA ECONÓMICA (ARCHIVO HISTÓRICO Y BIBLIOTECA. MÉXICO)

INTRODUCCIÓN

Una de las mayores expresiones de libertad es creer. Creer en algo nos permite avanzar en la vida, con independencia de lo que ocurra a nuestro alrededor, o quizá precisamente gracias a ello. Creer nos sostiene en las épocas más oscuras y nos da la fuerza necesaria para seguir fijando nuestra mirada en el futuro, en lo que está por llegar, con la firme certeza de que será eso lo que nos mantendrá a flote, llegue lo que llegue y a pesar de los pesares.

Durante demasiados años esta palabra, *creer*, ha sido minusvalorada y vilipendiada porque se le ha asignado un determinado valor. Connotativamente *creer* entraña compartir o simpatizar con alguna religión, y, por ello, ha sido objeto del mismo rechazo que lo ha sido la propia religión. No es de extrañar. Sin embargo, creer también es un acto con el que expresar el pensamiento individual de cada uno; supone ser valiente con lo que piensas y con lo que sientes. Pero en una sociedad en la que, cada vez más, parece que debemos amoldarnos a unos patrones fijos de comportamiento o de forma de ser, dar expresión cabal a nuestra propia voz no siempre se comprende, no siempre encaja del todo bien. Ser uno mismo en ocasiones supone pagar un precio demasiado alto. Pero, en cualquier caso, vale la pena. Siempre vale la pena apostar por quién eres, por lo que eres y por lo que crees.

“De lo sagrado y lo religioso en los poetas del exilio español del 1939” es una expresión de libertad en lo que creo, de lo que siento cuando leo a los poetas del exilio español de 1939. Es una expresión de mi propia voz. Las horas de lectura, las horas al lado de estos poetas han sido un regalo y un gran aprendizaje para mí. “De lo sagrado y lo religioso en los poetas del exilio español de 1939” solo pretende aportar una lectura más sobre un tema que, por desgracia, no ha sido atendido como creo merece.

Creer en algo, en la vida, en el amor, en Dios o en aquello que eleve el estado de ánimo de cada uno, en todo caso, solo atañe al propio individuo. Es una decisión y una elección muy personal. Sentir una simpatía por alguna religión en concreto no significa que esta deba limitar tu capacidad de creer a las exigencias que esa misma religión delimita. El individuo, en tanto sujeto pensante y emancipado, puede escoger aquello que mejor conecte consigo mismo a medida que transita por las distintas etapas de la vida. Tomando como punto de partida este principio, a partir del exilio español de 1939 algunos poetas explorarán nuevas vías de continuidad con la cultura que habían dejado

atrás. Para ello, en muchos casos, tomarán el legado social, político e ideológico en el que habían sido educados, y que en algunos casos habían compartido, como sustento para explorar algunos límites. Y, justo, en este ejercicio de autoexploración y comprensión, algunas de las fronteras que cruzarán demostrarán que existen muchas formas de creer, incluso muchas formas distintas de creer en Dios.

En los últimos decenios del siglo XIX y, sobre todo, a partir de los albores del siglo XX, la sociedad empezó a acusar la separación de aquello que, hasta el momento, se había mantenido sin cambios realmente significativos. En España se empezó a sentir la necesidad real de separar religión de política, y, por ende, comenzaron a crearse nuevos puentes o rutas de acceso al pensamiento sobre lo Absoluto. La paulatina entrada de corrientes de pensamiento, en todos los ámbitos, que se alejaban de las estructuras todavía demasiado feudales brindaron la apertura a nuevos campos de comprensión y a nuevas formas de acceder a la idea de trascendencia. El relato católico se empezó a romper, y al mismo tiempo, dejó de poder aparentar que poseía el control sobre todo, todos y todas las cosas. En ese momento el ocaso del imperio del catolicismo en España se hizo real, lo que supuso una consecuente crisis del espíritu. Pero lejos de ser un problema, el transcurso de los acontecimientos se convirtió en la oportunidad idónea para repensar el sistema de las ideas sobre lo religioso y lo sagrado. Se trata del principio de la modernización de la conciencia.

El auge de las filosofías políticas de corte mucho más humanista, que buscan en buena medida restaurar la dignidad del ser humano y recuperar parte del terreno del que la religión se había apropiado, propiciaron la llegada de nuevas propuestas y de una nueva concepción del cuerpo, de lo terrenal y de lo humano. Con ello, como veremos a lo largo de las páginas de esta tesis doctoral, el concepto de Dios, la manera en que nos habían enseñado a comprender a Dios y a la religión, se quiebra; coincidiendo con la llegada de otras propuestas que intentan asumir el papel de dirigente político y religioso, que, hasta entonces, en España había asumido el catolicismo. De esta forma, durante el primer capítulo de esta tesis doctoral atenderemos este fenómeno desde un punto de vista sociohistórico, a nivel pedagógico y educativo, revisaremos las principales corrientes de pensamiento a nivel filosófico y filosófico-político, para después poder adentrarnos en algunas cuestiones más concretas que intervienen, directamente, en la configuración de esta nueva mirada sobre Dios y la trascendencia. Esta perspectiva general siempre fija su atención en la repercusión que tiene en la poesía del exilio de José Bergamín, José Moreno Villa, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre y Luis Cernuda.

Si bien se explican muchos conceptos que pueden ser comunes al desarrollo de esta materia de muchos otros pensadores e intelectuales exiliados, esta panorámica nace de la voluntad por llegar a poder comprender cómo la consecución de todos estos hechos interviene en la evolución, en materia de creencias, de los poetas del exilio español de 1939 señalados.

Uno de los puntos de partida, para poder componer el paulatino recorrido de la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia, es un momento de la historia de España que considero esencial en la apertura en materia de creencias: la reforma educativa y universitaria de la Institución Libre de Enseñanza. Veremos, de forma muy pormenorizada, los aspectos políticos, sociales e ideológicos que afectaron a la nueva apuesta formativa, pedagógica y universitaria que propuso esta organización. Más allá de la vinculación o desvinculación de los poetas con la Institución Libre de Enseñanza, el paso por España de esta pedagogía significó la posibilidad de construir un sistema educativo distinto al que había. Un método mucho más abierto, que, aunque tuviera un carácter en buena medida elitista, dejó un legado fundamental para la apertura en materia de creencias. Dentro de la herencia que legaron y que mayor incidencia tuvo en la proliferación del esplendor intelectual que después supondrá la llegada de la Segunda República a España, hay tres conceptos institucionistas destacables: la intuición, la tolerancia y el respeto. Gracias al impulso de esta bandera, es posible comprender las nuevas formas de acceder a lo religioso en España. Aunque se debe matizar que esto no significa que las nuevas propuestas se asentasen, por completo, dentro o desde posiciones institucionistas. Lo más importante es reparar en su empeño por que aflorasen el espíritu crítico e individual, en credo y pensamiento. Y ese es, a mi parecer, el principal camino para llegar a otra comprensión de lo religioso.

Cada poeta tiene una determinada relación con la cultura, una formación educativa y formal específica, además de unos principios personales bien distintos, por ende, la visión de lo religioso que exponen en su poesía de exilio depende del criterio de cada uno de ellos, exclusivamente. Ahora bien, el punto desde el que nacen estas propuestas tiene algunas similitudes. En primer lugar, y creo que es la más importante de todas, cada una de las propuestas individuales se basa en la necesidad de revisar los principios que habían conformado su horizonte de expectativas y su visión de la existencia. Necesitan *ver más allá*, es decir, necesitan revisar qué hay detrás o dentro de los acontecimientos sociales, políticos e históricos de los que fueron testigos. Y necesitan ir un paso adelante, para poder comprender y para poder comprenderse.

Analizar los fenómenos culturales de su tiempo fue algo connatural en todos ellos desde muchos años antes del exilio, incluso muchos años antes de la guerra civil, pero el exilio supuso un punto de inflexión. Una escisión sin retorno. Un despertar de conciencia. Este despertar, consecuentemente, lleva a los poetas del exilio español de 1939 a concebir a Dios de un modo diferente. Para algunos supondrá alejarse irremediabilmente de la religión —no necesariamente de Dios— y, en cambio, para otros supondrá afianzar algunas posiciones, aunque con algunos matices muy importantes. El exilio es para los poetas un punto de no retorno en materia de creencias. Su visión de la vida y de Dios cambia y se expande. Se rompen las estructuras limitantes con las que habían vivido una buena parte de su paso por este mundo y les induce a explorar otras vías de acceso, incluso vías de acceso paralelas a las que tenían. Si bien se trata de algo muy positivo, en el fondo se esconde un ejercicio terriblemente doloroso. Principalmente porque, en efecto, no hay vuelta atrás. Casi en ningún sentido. Lo que comprenden les llevará a acusar una doble distancia: la del exilio y la de la persona que dejaron atrás con ese exilio. Fue un proceso complejo y muy difícil de sobrellevar. Si en la actualidad pasar por algo así es muy difícil, en aquellos años tuvo que ser especialmente doloroso.

Hablar abiertamente de creencias en la actualidad significa convertirte en una *rara avis*, en el blanco de juicios, pensamientos y opiniones de otros que creen adivinar qué piensas sobre el tema. Aunque la mayoría de las veces solo se proyecta lo que piensa la persona que emite ese juicio, puesto que todos comprendemos con las herramientas y el conocimiento que tenemos. E insisto en que se trata de algo muy personal, pero es algo de lo que no deberíamos sentir miedo o vergüenza por expresar.

El núcleo del miedo a hablar de creencias públicamente es algo muy arraigado en la conciencia del ser humano, es algo difícil de detectar, pero que siempre te hace dudar ante emitir, o no, tu propia opinión al respecto. Durante los siglos de imposición católica hablar de religión, o de lo que para ti adquiere la categoría de sagrado, se limitaba, exclusivamente, a hablar de catolicismo. Y, por ende, quienes no pensarán —y creyeran— de ese modo en particular debían guardarse muy bien sus pensamientos para no ser perseguidos por las autoridades religiosas, que entonces también extendían su dominio al ámbito político, de forma simultánea. Hablar de religión a lo largo de los siglos ha sido un tema tabú que podía tener graves consecuencias para la vida de la persona que decidiera hacerlo, incluso podía significar perder la vida por ello. Siempre ha sido objeto de persecución. Y, consecuentemente, esto ha generado un miedo interno

muy profundo que se extendió en el inconsciente colectivo de la sociedad. Es algo grabado en la memoria innata de un modo muy intenso. Pero es aquí donde debemos preguntarnos ¿qué hay detrás de ese miedo? Y, sobre todo, ¿por qué tanto empeño en perseguir a quienes no creen del modo en que dictan las autoridades religiosas y gubernamentales?

La libertad, la verdadera libertad de conciencia, en credo y pensamiento es un derecho propio del ser humano, algo que le es dado por naturaleza, por nacimiento. Y si el sujeto es verdaderamente libre, quizá llegue, por sí mismo, a advertir la falacia orquestada desde los sectores dirigentes. Y eso es algo peligroso para ellos. No para el sujeto. Pero ser capaz de mantenerse en tus propias convicciones no es fácil, estamos sometidos a mucha presión. Y este es justo el lugar en el que reside el miedo.

El miedo, sin duda, es un mecanismo de defensa; por motivos obvios en este caso. Pero lo que esconde en realidad es la manipulación a la que se ha sometido a la sociedad en torno a la libertad de decidir, por uno mismo, qué cree, en qué cree y cómo cree. No tiene absolutamente nada de malo creer. En lo que sea, esa decisión solo le atañe al sujeto. No es motivo de vergüenza en ningún caso. A partir del siglo XX, al comenzar a decrecer el peso que la iglesia católica ejercía, proliferaron, como veremos, otras propuestas de corte político, filosófico y social que intentaron situarse al mismo nivel que asumía la potestad político-religiosa del catolicismo. Si bien es cierto que cimentaron la necesaria implantación de los derechos humanos inexistentes hasta aquel momento, también es necesario resaltar que, en materia de creencias, no contribuyeron en la búsqueda de una concordia, ni facilitaron la búsqueda de una solución a la crisis del espíritu. Ofrecían un relato que procuraba el bienestar del hombre, pero en el fondo, lo que hicieron fue construir un sistema que sustituyera al implantado. No supuso una alternativa real, tan solo se cambió de signo. La iglesia católica había apostado, durante siglos por la potestad del espíritu por encima de todo, denostando la materia, el cuerpo. Y, por el contrario, los distintos sistemas políticos que emergieron —y buena parte de los filosóficos— ofrecían la posibilidad de ensalzar la materia, a cambio de desechar, por completo, casi cualquier vinculación con el espíritu. En ambos casos, el individuo se sentía obligado a escoger. Espíritu o materia.

Hay dos grandes pensadores de la historia de la filosofía cuyo pensamiento incide, sobremanera, en el cambio que después podremos encontrar a través de la poesía del exilio: Friedrich Nietzsche y María Zambrano. En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche pronunció una de las máximas que mayor repercusión ha tenido en la historia de la

filosofía no solo europea, sino a nivel mundial. No es otra que la idea de “Dios ha muerto”. Se trata de un aspecto que analizaremos con mayor detenimiento, pero que, en esencia, anuncia la muerte del concepto de Dios en la historia, la muerte de la idea de aquello que Dios designa, tal y como lo conocíamos. De un modo análogo, María Zambrano también es esencial para comprender este fenómeno en la poesía del exilio español de 1939. A lo largo de toda su carrera filosófica, pero especialmente durante sus años de exilio, anunció la llegada de un cambio epistemológico, la llegada de un cambio completo de paradigma en la comprensión de Dios. María Zambrano supo analizar con suma sensibilidad y a un nivel muy profundo qué significaban la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia.

Gracias a la base que estas dos grandes ideas nos ofrecen, en el segundo capítulo teórico de esta tesis doctoral, “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio” analizaremos algunos conceptos fundamentales para comprender el alcance de la cosmovisión de lo religioso desde Occidente. La realidad, el conjunto de la existencia por así llamarlo, el *totum* desde la perspectiva que predomina en Occidente, está determinado, en buena medida, por la religión. Específicamente por algunos conceptos que son iguales a otras muchas religiones o credos, y que también se remontan a los orígenes de la era cristiana, donde se establecieron algunos principios que condicionan nuestra manera de entender el mundo y todo lo que este contiene. Así pues, analizaremos el alcance de esta herencia tan lejana y tan bien asentada en nuestra memoria cultural para determinar qué valores son los que evolucionan en el exilio. De este modo, hay tres conceptos principales, a saber, dualismo, salvificación y trascendencia, que no solo indican en la forma en que entendemos el mundo, sino en todo aquello que está relacionado con lo Absoluto. El peso de estos valores determina la cosmovisión de la realidad de Occidente, y parecen haber quedado fijados *in aeternum*.

Esta herencia es importantísima porque constituye la base con la que abordar cualquier ámbito de conocimiento, creencias incluidas. Pero, junto a ella, hay otro aspecto primordial en la comprensión de la poesía del exilio español de 1939: la mística. Tanto en el segundo capítulo, como en el tercer y último capítulo “Teogonías subjetivas en el exilio. ‘Cada poeta ha expresado su Dios de forma diferente’” la visión de la mística supone un referente muy importante. Pensar en lo Absoluto, o en Dios, a partir de la crisis del espíritu se convierte en algo inoperativo porque una buena parte de la manera en que les habían educado para comprender este concepto no podía sostenerse. En el exilio Emilio Prados, Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre, José Bergamín y José

Moreno Villa traducirán, en su poesía de exilio y en su propia obra, la asimilación de lo que para ellos supuso la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia. La mística, de este modo, les ofrecía un legado que les permitía seguir conectados con su herencia cultural y religiosa pero que, al mismo tiempo, también les ofrecía la posibilidad de abrir su visión, su campo de pensamiento. Si bien es cierto, como veremos, que cada poeta asume este legado de un modo específico, atendiendo a su propio criterio personal; también es de justicia señalar que contribuirán en la proliferación de nuevas propuestas en materia de creencias.

Es así como Emilio Prados nos ofrecerá una descripción de la evolución espiritual paso a paso en obras como *Mínima muerte*, *Jardín cerrado* y *Río natural*. Prados, quien supo consignar a su voz un sentido de la modernización de la conciencia muy propio, tuvo la capacidad y la valentía de hablar de creencias superando muchos límites en torno a la tradición. Su herencia cultural fomentará una visión de la mística española muy en sintonía con el trabajo espiritual actual.

Luis Cernuda transfiere la importancia asignada hasta el momento a Dios al hombre, quien, de este modo, asimila los dones divinos. *Las Nubes*, *Como quien espera el Alba* y *Con las Horas contadas* parten de una reflexión sobre la realidad y el deseo como búsqueda de trascendencia. Cernuda confiere al hombre la capacidad de decisión y elección sobre cómo debe interpretar estos referentes y, lo más importante, nos ofrecerá una maravillosa manera de enfrentar el cuerpo, lo corporal e, incluso, lo erótico de un modo sumamente elegante. Lo corporal será elevado a la categoría de lo divino.

Manuel Altolaguirre logra traducir en materia aquello que percibe espiritualmente. Su visión religiosa en el exilio se afianzará, cada vez más. A través de obras como *Poemas de Las islas invitadas*, *Fin de un amor* o *Poemas en América* nos hablará de su aproximación a la religión mediante la unión de las raíces divinas y terrenales. La pervivencia de lo culto y lo popular en el fondo místico adquirirá una gran presencia, y un nuevo sentido, logrando así mitigar los efectos negativos del catolicismo.

Con José Bergamín tendremos el honor de asistir a su voz más íntima y personal. El poeta sabrá desplazar su fuerte carácter reivindicativo a un medio poético que destaca por la naturalidad de la idea de Dios en el hombre. Tendremos ocasión de ver cómo conjuga lo político y lo religioso, ámbitos que eran connaturales al autor y de los que no podía prescindir. Llamaremos a esta confluencia su evangelio de izquierdas, puesto que nos ofrecerá un ejemplo práctico de cómo aunar política y religión desde la individualidad, desde el criterio personal, desde la pura necesidad personal. Su poesía,

el relato de su evolución de conciencia a través de la poesía, nos enseñará que es posible pensar filosóficamente la espiritualidad, convirtiendo el fuerte carácter que siempre mostró en otros ámbitos intelectuales en capacidad por expresar la profundidad de sus sentimientos. *Rimas*, *La claridad desierta* y *Apartada orilla* nos mostrarán la valentía por expresar sus pensamientos más profundos, su vulnerabilidad.

José Moreno Villa nos enseñará la grandeza de la sencillez, la suma importancia de la claridad y de la honestidad. *Puerta severa*, *La noche del Verbo* y *Poemas escritos en América. 1938-1947* demuestran que la capacidad de percibir y atender la interioridad es un signo capital para la evolución en conciencia, para el trabajo de espíritu y materia. José Moreno Villa nos hablará de la esencialidad del lenguaje, de la capacidad portentosa por comprender más allá de las palabras, y nos animará a conocer el verdadero sentido de las palabras, su sentido prístino. José Moreno Villa dignifica el amor por lo humano tras la comprensión de lo divino.

La poesía del exilio español de 1939, por ende, sienta un importante precedente sobre cómo expresar, de una manera auténtica y muy personal, lo trascendental. Los poetas del exilio tuvieron la capacidad de traducir en materia lo que sabían leer espiritualmente. “Lo sagrado y lo religioso en los poetas del exilio español de 1939” nos introduce a la comprensión de la interioridad.

DE ESPÍRITU Y MATERIA. ALGUNOS CONCEPTOS PREVIOS

En este apartado abordaremos algunos conceptos clave para entender la terminología empleada durante las páginas de esta tesis doctoral. Hay algunas nociones específicas que, dada la posible ambivalencia, presentamos a continuación para establecer la línea principal de argumentación que nos acompañará a lo largo de esta tesis doctoral.

Por ello, en primer lugar, creo necesario empezar aludiendo al mismo título de la tesis. “De lo sagrado y lo religioso en los poetas del exilio español de 1939” tiene la intención de señalar que, las páginas que aquí comienzan tratan sobre aquello que interviene en la construcción de la imagen de la trascendencia que tienen los poetas del exilio español de 1939 y que formulan a través de su poesía. Es “De lo sagrado y lo religioso” porque trataremos muchos aspectos que colindan con estos términos y que pueden comprenderse desde un ámbito que atañe a las creencias. Sin embargo, creo muy importante señalar que, en muchas ocasiones, el lenguaje, el sentido connotativo del lenguaje, reduce el alcance de la significación de aquello que queremos expresar mediante el uso de ciertos términos. A veces las palabras no son suficientes para contener el sentido que hay detrás de lo que percibimos a través de la intuición. Etimológicamente, la palabra *sagrado* es un derivado del latín *sacratus* “sagrado” y de *sacrare* “consagrar” (Corominas, 1974: 118) cuyo significado “aplica a las cosas que reciben culto religioso y a las dedicadas ritualmente al culto divino” (Moliner, 2007: 1084); pero también “se aplica hiperbólicamente a cualquier cosa merecedora de excepcional respeto” (Moliner, 2007: 1084). Esto supone que elevar a la categoría de sagrado alguna cosa, no necesariamente significa que deba estar relacionado con la religión. Con la expansión del cristianismo y del catolicismo, desde Occidente, sobre todo, asociamos perceptualmente las creencias a lo religioso. Pero vale la pena señalar que se trata de aspectos distintos cuyo alcance tampoco tienen nada que ver.

De forma paralela, por *religión* se entiende el “conjunto de creencias sobre Dios y lo que espera al hombre después de la muerte, y de los cultos y prácticas relacionados con esas creencias” o “cada sistema distinto de creencias y prácticas de esa clase” (Moliner, 2007: 988). Pero también, la “profesión y observancia de la doctrina religiosa” y la “obligación de conciencia, cumplimiento de un deber” (DRAE). El concepto de *religión* construye toda una serie de referentes que atañen a la idea de creer en algo más, de creer en algo que escapa a lo que observamos desde la materialidad

física y que, sin embargo, intuimos que podría estar ahí. Pero, y aquí está una de las claves, el alcance de la religión no queda limitado a eso, ni mucho menos. Durante siglos nos han repetido la idea de que la base queda reducida a esta idea, pero en realidad contempla múltiples aspectos que delimitan buena parte de la cosmovisión del ser humano en prácticamente cualquier esfera de la realidad y del pensamiento.

La religión es aquello que nos religa a la realidad en sus múltiples aspectos; es una dimensión del hombre que podría llamarse “religiosidad”, a diferencia de su aspecto sociológico (religionismo) y de su contenido intelectual (religiología). No debemos confundir religión con ninguna organización, cuya legitimidad no se contesta y cuyos límites tampoco debemos ignorar. La religión es más que sociología. La religión religa mi espíritu con mi alma y mi alma con mi cuerpo; me religa a mí con mis semejantes y con el mundo entero; me religa también con el espíritu, el Misterio, llámese divino o con cualquier otro equivalente homeomórfico. Pero esta descripción no sería verdadera si la religión se interpretase como ligazón que merma nuestra libertad. La religación religiosa es la conciencia de la religación. [...] Al ser consciente de mi religación, esta no me liga, no me ata, sino que me des-liga, me libera (Panikkar, 2008: 202).

Religarse con la idea de trascendencia, conectar de una forma innata con la idea de la divinidad o de aquello que el concepto de Dios designa es religión y, al mismo tiempo, no tiene nada que ver con la imagen de la religión, en tanto institución, que el sentido connotativo y asociativo nos remite. El trasfondo de la religión, por ende, por sí mismo, no es imposición. Es justo lo contrario, es libertad de credo y pensamiento.

El verdadero problema viene dado cuando una organización asume el control de cualquier ámbito de lo humano, denostando la libertad del individuo y anulando su capacidad de autonomía. Y este es justo el caso de lo que ocurrió con la religión católica en España. La organización, al traspasar los límites de lo que en sí era la religión, convirtió su credo en autoridad inapelable; desvirtuando, de este modo, el concepto desde el que nació. Es así como lo que en buena medida entendemos como religión católica, en realidad, alude principalmente a la teología católica. La red de infiltración ha sido tan profunda y tan bien orquestada que es muy difícil establecer dónde empieza el sentido original y dónde empieza el dominio. La presión se ha ejercido durante tantos siglos que ahora, y desde hace mucho tiempo, ambas líneas se confunden. El alcance de esta doctrina ha sido, y es, tan extenso y dilatado en España que prácticamente cualquier

ámbito social, político o estructural, de cualquier tipo, posee cierta esencia del catolicismo teológico.

La *teología* es el “tratado sistemático de la existencia y atributos de Dios” (Moliner, 2007: 1291), pero siempre bajo un criterio concreto. La teología basa su configuración de la realidad a través de la explicación de un texto sagrado directamente vinculado con la religión que profesa. Esto supone que desde esa misma religión se acuerda un sistema que determina qué puntos se convierten en universales e incuestionables. Según el diccionario etimológico analítico de Julio Cejador y Frauca, *rēlġio* significa también “escrúpulo, conciencia, religión, rito, temeroso de Dios con el valor de cuidadoso” (1926: 205). Luego, con la suma de todas estas ideas, podemos llegar a la conclusión de que la religión, en tanto concepto, adopta una perspectiva concreta de lo que supone creer y cómo se debe creer. Y, por lo menos en el caso del catolicismo, estas ideas son transmitidas, en buena medida, a través de la imposición de su propia visión del mundo. Pero esto no significa que no se pueda interpretar el mundo y la realidad de otro modo, es tan solo un punto de vista sobre la existencia, no la misma existencia. Desde muchos de estos postulados estrictos, que no admiten la posibilidad de cambio o disidencia, no se ofrece la oportunidad de que el individuo, por sí mismo, llegue a alguna deducción al respecto. Al imponer esa exégesis interpretativa lo único que fomentan es la infantilización de la sociedad, porque esta postura no permite que el individuo ejerza su derecho y su capacidad de pensamiento y elección. Es, por ende, una explicación que solo admite su postura como verdadera, contraponiéndola a las demás, que, claro, se convierten así en ‘falsas’ o ‘erróneas’. Lo que, en definitiva, supone negar la libertad de credo y pensamiento.

De ahí que elevar a la categoría de sagrado un aspecto que para nosotros merece todo el respeto no necesariamente deba estar contenido en los preceptos de alguna religión concreta. Ese determinado aspecto puede ser común a algunas religiones o sistemas espirituales, o a ninguno. Pero, en cualquier caso, la importancia que el sujeto concede a lo que entiende como sagrado no se reduce, está al mismo nivel de lo que para otra persona es un aspecto religioso. La clave, a mi parecer, es la libertad. Aunque cabe matizar

[...] Despojados de todos sus prolegómenos ontológicos y explicaciones históricas, se reduce a preguntar si las diferentes experiencias [...] de las distintas religiones y escuelas espirituales son igualmente válidas. ¿Sería entonces indiferente seguir una religión u otra?

La respuesta es enfática: no. No es indiferente para sus distintos seguidores. Y la explicación estriba en la distinción entre las mediaciones de nuestras respectivas creencias y los intermediarios por los que llegamos a ellas (Panikkar, 2008: 146).

Es aquí donde interviene el concepto de “pluralismo religioso”. Dentro del amplio abanico de posibilidades que abarca el concepto *creer*, me gustaría llamar la atención sobre dos posicionamientos en particular. Por un lado, aquella posición en la que

[...] se comprende igualmente que quienes han tenido la experiencia de la fe a través de una mediación concreta no puedan separarla de la misma experiencia y sientan el “pluralismo” como un eclecticismo superficial y una abdicación, por no decir traición de la propia fe. Un cristiano ortodoxo no puede separar su experiencia de Cristo de la fe en su divinidad; un marxista no puede hacer compromisos sobre la Justicia liberadora; un sívaita genuino verá a Síva en todas partes; un ateo sincero no podrá ni siquiera aceptar la idea de un Ser supremo como comodín para los problemas humanos (Panikkar, 2008: 146).

Y, por otro lado, en contraposición comprendemos que

[...] quienes han llegado a sus creencias religiosas a través de intermediarios puedan admitir sin dificultad que se puede llegar a la experiencia de la fe a través de cualquier otro intermediario —con tal de que cumpla su función. Por ejemplo, a través de la historia que me han enseñado, llego al conocimiento de Jesús de Nazaret y creo en lo que dicen los Evangelios. Puedo entonces comprender que otros lleguen a una creencia equivalente a través de otros caminos (intermediarios). Para estos tales el pluralismo es poco menos que evidente y de sentido común. Tacharán de fanáticos a los exclusivistas y de ingenuos a los inclusivistas (Panikkar, 2008: 146).

En esencia, la base desde la que parte esta tesis doctoral se cimenta en esta segunda posición. Es decir, creo que para llegar a una experiencia que puede colindar con lo trascendental, lo divino, lo sagrado o lo religioso no es necesario acceder desde una posición estricta. Incluso creo que se puede cambiar de parecer a medida que se transita por lo que en muchas ocasiones a lo largo de estas páginas tildaremos de experiencia espiritual. Esto supone observar esta experiencia contemplándola, en algunas ocasiones, desde la metafísica, es decir “más allá de la física” (Moliner, 2007:

403). En algún momento nos referiremos a la metafísica en tanto “parte de la filosofía que se ocupa de las ideas más generales sobre la esencia del universo” (Moliner, 2007: 403). Pero pienso que ese “más allá de lo físico” es del todo esencial para comprender algunas propuestas poéticas del exilio que nacen desde una experiencia real que trastoca todos y cada uno de sus puntos de anclaje, y que les lleva a un despertar de conciencia.

Por *despertar de conciencia* comprendo un entendimiento muy profundo de la realidad que te rodea, de todo aquello que forma parte del mundo en el que vives y, lo más importante, una nueva manera de entender, de *ver las cosas*. Está específicamente vinculado a la comprensión de la trascendencia, pero lo cierto es que esa es solo una parte. El despertar de conciencia supone abrir los ojos a la vida y a quién eres tú. Supone *despertar* porque, de pronto, todo lo que hasta entonces era normal necesita ser sometido a revisión. Es una revisión de todos y cada uno de tus principios como ser humano y como persona individual. Altera tu punto de vista sobre lo individual primero, pero claro, esto acaba repercutiendo en lo colectivo. Y no se trata de cambiar la forma de ser, ni de que tu vida de un giro radical, sino de ver de verdad tu forma de ser. Sin engaños ni indulgencias. Es un cambio epistemológico.

En materia de creencias, supone revisar todo el legado que has recibido consciente o inconscientemente y, aunque se trate de un proceso muy complejo, y muy duro, que cada persona lleva a cabo de un modo privado, inevitablemente se observa en el exterior. Pero este es tan solo el punto de partida. El primero de los pasos de un larguísimo recorrido. Es aquello que hace que se active tu intuición y tu instinto buscando más allá de lo que tienes ante ti, porque lo anterior queda, en buena medida, inoperativo. Se convierte en un generador de preguntas que te haces a ti mismo, aunque no sepas si tienen o no respuesta, pues muchas veces la respuesta llega, sola, sin ni siquiera buscarla. En cualquier caso, es la chispa que activa un proceso mucho mayor, mucho más complejo y muchísimo más profundo. Porque cuando comprendes, cuando comprendes de verdad, no hay marcha atrás. Ya no hay posibilidad de hacer ver que no estás reparando en algo que antes quizá obviabas conscientemente, aun sin percatarte del todo estar haciéndolo. Y si no haces el ejercicio de enfrentar estas sensaciones y sentimientos te traicionas a ti mismo, a tu inteligencia, a tu comprensión. Es algo mucho mayor de lo que puede parecer desde el exterior. Esta forma de abordar la vida, lleva a los poetas del exilio de los que nos ocuparemos a expresar esa vivencia personal de un modo espiritual.

Si tomamos como punto de partida la etimología de la palabra metafísica nos remitimos a lo que está más allá del mundo físico. Esta interpretación lleva a identificar la metafísica con la teología, con el objetivo de leer lo que está “más allá” de los acontecimientos físicos. Sin embargo, existe otra interpretación que entiende la metafísica como estudio de lo que hay “detrás de”, “dentro” de los acontecimientos físicos (Carrón de la Torre, 2010: 194).

Como señalábamos más arriba, existe una cierta creencia generalizada de que solo se puede llegar a una comprensión de la trascendencia, de lo que “está más allá” a través de la visión que las teologías ofrecen. No obstante, al posicionarse desde una interpretación concreta, si accedemos a ese nivel de conciencia desde el enfoque de esa religión en particular solo tendremos la posibilidad de llegar a comprender la idea de divinidad desde una única perspectiva, justo la que ofrece esa teología. Pero creo que el ser humano es libre, en cualquier caso, de interpretar por sí mismo aquello que la idea de Dios designa, aquello que es sagrado para él y aquello que para él está más allá de lo que podemos percibir a través de nuestros sentidos. La decisión es suya, no de una organización determinada que postula unos determinados preceptos para acercarnos a esa conclusión. Libertad. Libertad de credo y de pensamiento.

Desde luego, a lo largo de estas páginas abordaremos en múltiples ocasiones lo que supone comprender la realidad “más allá” o “dentro de” los acontecimientos físicos. Pero, sobre todo, analizaremos este alcance a través de las experiencias espirituales. Es decir, intentamos destacar qué es la idea de lo que supone creer dignificando, a la vez, cuerpo y espíritu. Y este proceso tiene múltiples rutas de acceso. La opción que decida emplear cada individuo solo le atañe a él, porque solo le afecta a él y porque tiene derecho a ello. Todos y cada uno de nosotros nacemos con esta capacidad, y no se trata de ningún don, es solo el privilegio que nos es dado por puro nacimiento.

De esta forma, la experiencia espiritual que mencionaremos en bastantes ocasiones a lo largo de estas páginas posee este doble alcance. En primer lugar, contempla una visión abierta de la idea de trascendencia y, en segundo lugar, considero que para explicar esta experiencia también es necesario revisar aquello que está ‘detrás’ o ‘dentro de’ lo físico. Como explica Ramón Xirau en *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*:

A veces sentimos que estamos viviendo en el centro mismo de lo sagrado; otras veces lo sagrado se esconde, se escapa, huye, desaparece. [...] lo sagrado se manifiesta en una experiencia muy amplia que no deja de ser vaga. [...] lo sagrado [...] puede provenir de experiencias mágicas y aun de experiencias no religiosas que las vocaciones e innovaciones remiten a Dios. Por decirlo en otros términos: la vivencia de lo sagrado no es necesariamente religiosa; la vivencia de la religión es la que remite a lo sagrado (Xirau, 1999: 7).

La idea de que lo sagrado no tiene por qué ser considerado religioso es esencial, a mi parecer. Expande el horizonte de expectativas abriendo nuevos caminos, o sendas, donde parecía que tan solo había un callejón sin salida. Al abrir el cerco de lo que el ser humano puede asociar a las creencias le permite primero, acceder a su propia autonomía en tanto ser emancipado que puede escoger libremente y por sí mismo; y, en segundo lugar, le permite comprender a Dios, o aquello que la idea de Dios designa, desde un prisma en el que no debe acogerse a una religión en particular. Y le permite también, por supuesto, desechar esta idea y concluir que no hay trascendencia posible. Creer o no creer, en todo caso solo le incumbe al propio individuo. Explorar más allá de lo físico y más allá de la idea constreñida de Dios es un ejercicio de verdadera libertad.

Cada vez más, en la sociedad actual se puede apreciar el auge de la espiritualidad. Muchas personas empiezan a acercarse a lo trascendental desde una visión mucho más abierta que se traduce en una posición sana y curiosa. Lo que supone que la búsqueda de la trascendencia no ha sido desplazada. Más bien al contrario, hay muchas personas que sienten la necesidad de acceder a lo sagrado o a lo religioso desde vías que no supongan perpetuar el sistema que ha imperado durante siglos. En España, aunque también puede ser extensible a otros países, el catolicismo ha impuesto una forma particularmente restrictiva de lo que significa creer. El normativismo socio-religioso, los rituales como forma de identificación cultural, las pautas de vida y el carácter estructural de la iglesia católica han prevalecido durante muchos siglos, imponiendo un sesgo muy característico y coartando cualquier atisbo de aproximación a esos mismos referentes que no se adecuasen a todas y cada una de las normas establecidas por ellos. En nombre de Dios, y enarbolando una bandera que impostaba su voz, la iglesia católica ha amparado un comportamiento que, en realidad, tan solo quería imponer su visión como única verdad incuestionable. Los siglos de atropello y persecución a quienes no compartían esos preceptos y, sobre todo, a quienes mostraban el más mínimo indicio de

alejamiento de la doctrina significaba la exclusión y la amonestación, en distintos grados en función de la “gravedad” de la “falta”.

Todo este legado no solo interviene en la visión de Dios, sino que afecta a prácticamente el conjunto de los aspectos identitarios de nuestra cultura. La asimilación del catolicismo en España es tan profunda, que en muchas ocasiones nos es muy difícil percibir el gran condicionamiento al que ha sido sometida la sociedad. Esto ha significado que, simplemente, se asume que ciertos aspectos de la vida son de ese modo. Dicho entramado recibe el nombre de *sistema de creencias*. Pero en ningún caso se reduce tan solo a creer o no creer en Dios. De hecho, la línea estructural católica tiene un alcance tan amplio que, precisamente, este aspecto es casi el que en menor medida interviene en este proceso, puesto que es el pretexto.

Se tiende a pensar, debido al sentido connotativo del concepto *religión*, que las creencias que posee una persona solo atañen a lo que está relacionado con la propia institución, o quizá ya en términos más actuales, con la espiritualidad —con las múltiples formas de expresión espiritual. Sin embargo, todos poseemos un gran y complejo mundo de referentes que incide en nuestra visión del mundo. Por cultura, educación, generación, época y, sobre todo, lugar de nacimiento adquirimos una base de nociones que delimitan la forma en que nos enfrentamos a la vida, al amor, al trabajo, a lo social, a lo familiar, a la manera en que nos tratamos a nosotros mismos e, incluso, a la forma en que creemos que debemos presentarnos ante el mundo. En función de la esfera social a la que te enfrentes adquieres ciertas habilidades para desenvolverte, procurando mostrar aquello que socialmente es aceptado y que te asegura ser incluido, “ser parte de”. Por formalidad, protocolos verbales y no verbales, educación, etcétera, esta red de conocimientos éticos y morales está muy condicionada por la tendencia confesional mayoritaria del lugar en el que nace el sujeto. Y, aunque en términos estrictos esto no sea religión, sí tiene una gran importancia el legado cultural y religioso en el que hayas nacido. Todos y cada uno de estos elementos pueden no ser parte de la religión, pero sí son creencias. Y son creencias que limitan, tanto o más, que las doctrinas confesionales. De hecho, están tan asentadas y diluidas en la identidad de la sociedad que ni siquiera percibimos su peso real. De ahí que, en esta tesis doctoral, aunque centremos nuestra atención en lo religioso y en lo espiritual, también atendamos en ocasiones al alcance de estos aspectos en la vida personal de los poetas del exilio español de 1939 analizados en estas páginas.

El fondo, el epicentro del que brota una buena parte de estas limitaciones y actitudes —por no decir todas— está directamente relacionado con cómo la religión católica ha operado en la sociedad española durante siglos. El normativismo y la ritualidad católica han ido imponiendo patrones de conducta, comportamiento y aceptación o negación social en función del criterio concreto que querían fomentar en la sociedad. En función de sus propios intereses, para construir un modelo que se ajustase a lo que ellos han considerado correcto o incorrecto. Y dentro de todos estos valores posibles, creo muy importante destacar, para el tema que nos ocupa, algo realmente esencial: creer en uno mismo.

Partiendo de una visión sesgada, desde lo religioso, al desplazar el centro de la importancia de lo humano a lo espiritual, o lo divino, las verdaderas creencias personales no tenían ningún valor, no podían expresarse porque se debía acatar el mandato. Como decíamos, las creencias personales fueron perseguidas y vilipendiadas durante siglos porque son una expresión de la individualidad. Mostrar, abiertamente, una postura que excediera la forma específica orquestada por el catolicismo era considerado, en el mejor de los casos, poco menos que herejía. Ya no solo es que no permitieran la proliferación de la conciencia individual, sino que cualquier atisbo de ella era condenado privada y públicamente. Creer en algo más allá, incluso creer en uno mismo, era un signo de libertad y, por ende, debía ser cortado de raíz. Aunque, por suerte, esta postura tan radical en la actualidad ya no tiene el alcance que tuvo en el pasado, lo cierto es que el trasfondo de esta idea sigue persistiendo. La confianza en uno mismo, que una persona de verdad muestre seguridad en las creencias que posee de cara a la sociedad todavía levanta muchas sospechas, y algunos resentimientos. Se trata de un signo impreso a fuego en la conciencia social. Salir del redil, salir del espacio que la misma sociedad te ha asignado es sinónimo de tener que enfrentar la frustración de aquellos que no se han atrevido a realizar este ejercicio de valentía. Y, sin embargo, la vida te exige, cada vez más, creer en lo que eres y en quién eres. Esta misma contradicción, en sí misma, es la que encontramos cuando el ser humano asume su capacidad y su derecho de creer en algo superior que se aleja de lo estipulado social, moral y éticamente según la religión oficial de ese país. Y según la ideología política que comparta.

Espíritu y materia se convierten, así, en uno de los ejes primordiales sobre los que pivotará buena parte de la argumentación expuesta en esta tesis. De hecho, considero que muchas de las aproximaciones a la espiritualidad, a lo sagrado y a lo religioso que

estudiamos a través de la poesía del exilio parten de este modo de observación, de este modo de comprender la realidad. Como hemos señalado, no es en ningún caso el único modo posible, ni mucho menos pretende llegar a la exhaustividad, sino simplemente ofrecer una visión alternativa y llamar la atención sobre el hecho de que se pueden encontrar otras formas de asimilar estas esferas de la realidad sin el condicionamiento limitante de las ortodoxias teológicas. Creer y observar la forma en que otros expresan sus creencias parte, aquí, desde la tolerancia y el respeto por intentar averiguar cómo esa otra expresión se acerca a lo que para el otro es lo religioso o lo sagrado. Y, sin duda, la libertad es la clave.

Por *espíritu* entiendo aquello que posee una relación con el ámbito de lo trascendental o de lo divino; aquello permite acceder a la conciencia que reside en nuestro interior y que se distingue del cuerpo, de la materia. El espíritu “no es individual ni tampoco individualizable: no es nuestra propiedad privada ni tenemos dominio sobre él. El espíritu sopla donde, cuando y como quiere, y nos hace entrar en conexión con un nuevo grado de realidad que en nosotros se manifiesta en la conciencia” (Panikkar, 2008: 41). El espíritu es aquello que se distingue del cuerpo y, aunque posee una línea asociativa con la idea de dualidad que caracteriza a todas las religiones occidentales, se distingue de esta tradición por ser capaz de contener ambas esencias en un mismo continente. En realidad, este es solo el primer paso para algo de mayor alcance, superior. Pero, en ningún caso, el espíritu es tan solo aquello que conecta lo físico con lo racional, es decir, con la mente del hombre. De hecho, “tanto la experiencia sensual como la espiritual, salvo importantes excepciones, han sido eludidas en la cultura moderna, predominantemente tecnocrática y racional” (Panikkar, 2008: 87). Lo racional, muchas veces, se confunde con lo espiritual, porque la mente intenta hacer constar su prevalencia por encima de todo. No en vano el racionalismo ha tenido un alcance importantísimo en la configuración de Occidente. Y aun a pesar de ello, persiste lo que san Agustín acertó a llamar *silentium veritatis*. Es un silencio en nuestro interior que conecta con algo muy profundo, con el *interior intimo meo*, según también san Agustín; conecta con una intuición que nada tiene que ver con lo racional. Escapa a lo mental porque procede de un lugar cuya esencia es natural para el ser humano. Este silencio es consustancial a lo que después anunciaremos como principio común de la mística universal:

[...] en el ámbito práctico hay tres clases de silencio: el silencio del cuerpo, el de la voz y el del pensamiento. Los tres son importantes y necesarios para la ascesis, pero, evidentemente, el que más cuenta y cuesta es el silencio de la mente, al que están supeditados los otros dos. Para poder alcanzarlo, hay que aventurarse a entrar en el silencio profundo de nuestro ser y acallar todos los sonidos internos de nuestra facultad pensante (Panikkar, 1999: 263).

La base es el silencio, por muy paradójico que pueda parecer. Es tan simple que asusta. Es algo innato que contrasta fuertemente con el pensamiento y, si realmente escuchas, si realmente prestas atención a lo que tu interior te dice, no deja espacio a ninguna duda. Es lo que José Moreno Villa enunciará como la *interioridad*. El campo “de la conciencia es mucho más amplio que el del entendimiento racional. Hay un elemento de confianza en nuestro espíritu irreductible a la racionalización, sin ser por ello contra la razón” (Panikkar, 2008: 109). Plotino lo describió mediante el término *aporía*. Por poner un ejemplo quizá más práctico, o más sencillo, es ese algo en nuestro interior que nos hace hacer algunas cosas por pura intuición, no sabemos cómo hemos llegado a esa conclusión, pero no cabe ni un ápice de duda. Lo sientes. Sin más. Es casi instantáneo, y si le das vueltas a la cabeza entonces sí lo estropeas, lo empeoras. Pero si en cambio haces o dices, sin cuestionarlo, eso que has sentido, todo sale rodado. Creo que todos habremos sentido eso, por lo menos, alguna vez en nuestra vida. Es muy difícil de describir y, sin embargo, muy fácil de comprender cuando llegas a ese punto. El espíritu implica libertad, y amplitud de miras. Se trata de que el sujeto haga el esfuerzo de ver “más allá”, más allá de las etiquetas, más allá del sistema en el que hemos sido educados, y más allá de la misma racionalidad.

[...] A pesar de las diferentes formas en las que ha sido interpretada la relación entre Ser y Pensar, su carácter de principio biunívoco apenas se ha puesto en duda por la cultura occidental predominante, puesto que la alternativa parecía ser el irracionalismo: si el pensar no nos dice lo que el ser es, entonces el hombre pierde las riendas del ser, todo es posible y el caos domina. El ejemplo de Dios es paradigmático: si Dios no es pensable, no es. Es el mismo argumento del idealismo: la multiplicidad pura es impensable, luego es imposible, es decir, no es (Panikkar, 1999: 226).

Y, sin embargo, lo que a veces parece imposible es. Simplemente es. Conseguir conectar con uno mismo es difícil si intentamos llegar con la cabeza, pero es posible

hacerlo si logramos escuchar el silencio de nuestro propio interior. Aunque es muy importante señalar que el silencio no únicamente es aplicable al espíritu, también lo es al cuerpo. Dice la Epístola a los Efesios: “Cuando hagáis lo exterior como lo interior, lo interior como lo exterior, lo superior como lo inferior —entonces vendrá el reino. El conocimiento de todas las cosas en sí mismo y de sí mismo en todas las cosas implica la unión a-dual entre el microcosmos y el macrocosmos” (Panikkar, 2008: 191). El trabajo del espíritu, por ende, también conlleva el trabajo del cuerpo.

Por *cuerpo* no entiendo solo lo evidente, es decir, lo material. El cuerpo posee múltiples capacidades de las que no siempre somos conscientes. Y, de entre muchas, una de las facultades capitales de la materia son los sentidos. Nuestros sentidos conducen lo que ocurre en nuestro interior hacia lo exterior; y viceversa, permiten que asimilemos lo que ocurre a nuestro alrededor de un determinado modo. El ser humano es capaz de captar y comprender de un modo subliminal muchas cosas que ocurren en lo exterior, aunque luego no seamos del todo capaces de conceptualizar aquello que estamos percibiendo. Aquí los sentidos, físicos y psíquicos adquieren una profunda y sensacional importancia. Todo lo que captamos a través de ellos queda grabado en nuestro interior de algún modo. Por poner un simple ejemplo de este fenómeno, cuando en algún momento dado nos ocurre algo traumático, un suceso que nos afecta demasiado, aunque al principio creamos que estamos integrando ese suceso, lo más probable es que al poco tiempo lo olvidemos. Pero se trata de un olvido consciente, subconscientemente eso queda grabado y, lo peor de todo, es que condiciona nuestra vida y nuestro comportamiento. Es un mecanismo de defensa. Esto supone que en muchas ocasiones percibimos mucho más de aquello a lo que nuestro intelecto es capaz de poner nombre.

De igual modo, también es importante la percepción sinestésica de la realidad, es decir, percibir mediante un sentido lo que en realidad deberíamos atribuir a otro; un olor asociado a un recuerdo, un sabor que nos transporta a un momento de nuestra infancia, un sonido que nos dibuja una imagen muy clara de algo que no necesariamente se asigna a ese sonido, etcétera. Los sentidos son, quizá, los mayores aliados del cuerpo. El verdadero problema es que nos enseñan a no escucharlos, a no darles importancia, cuando en realidad ellos nos pueden guiar mucho mejor que cualquier consejo externo. Es importantísimo saber escuchar a tu cuerpo, saber escuchar tu interior. Él nos habla de lo que es bueno y de lo que es malo para nosotros; e, insisto, no para cualquier otro, sino para nosotros. El instinto y los sentidos corporales nos avisan de las cosas, personas o

lugares que nos hacen daño. Actúan de brújulas para guiarnos a ciegas, en lo que muchas veces encontramos en lo exterior. Nuestro cuerpo sabe comprender en qué medida debemos alejarnos de ciertas personas, situaciones o lugares. Nos insta a poner límites, a saber decir que no y alejarte cuando debes hacerlo. Aunque, el verdadero problema reside en saber escuchar lo que nuestro cuerpo nos dice, y hacerle caso —aun siendo muy complicado. Con todo, la materia, lo corporal, no se limita a aquello que podemos hacer físicamente, que, por supuesto tiene un gran peso, sino a muchos otros aspectos que intervienen del mismo modo y a los que no siempre estamos atentos.

La materia también debe desprenderse de la carga negativa que siglos de conceptualización religiosa ha impuesto sobre ella. Durante todo el tiempo que, por lo menos, en Occidente ha imperado la supremacía de lo católico en tanto sistema de gobierno espiritual y social, el cuerpo ha sido sometido al desprestigio y a la banalización. Y de ningún modo me estoy refiriendo al auge actual por ensalzar la belleza corporal como se hizo antaño en la Antigua Grecia —aunque no por ello crea que deje de ser necesaria. El valor del cuerpo al que intento aludir es aquel que le concede la misma importancia que durante siglos ha recibido el espíritu o la razón. No se

[...] puede excluir el cuerpo, aunque a menudo se le reprima. No hay experiencia humana sin una participación corporal. No hay experiencia corporal sin la participación directa o indirecta, mayor o menor, de la sensibilidad. El cuerpo humano es sexuado y la sexualidad está presente en el cuerpo, aunque sin el reduccionismo de lo erótico a lo genital (Panikkar, 2008: 184).

Concebir al cuerpo solo como un “templo del placer” o, en el otro extremo, el instrumento que nos llevará a alcanzar la gracia de Dios tras la muerte es, en ambos casos, una forma de banalizar la materia. Es una forma de despojarla de la dignidad que, por sí misma, posee para convertirla en un simple objeto. Es decir, el componente sexual, aunque es esencial para la vida, no puede convertirse en el epicentro de lo corporal, ni tampoco caer en el “ascetismo negativo que se avergüenza del cuerpo” (Panikkar, 2008: 184). En mi opinión, si el trabajo espiritual tiene algún sentido posible es poder vivir bien, aquí, en la tierra, en materia. Pero para ello debe restaurarse el valor que se ha negado a lo corporal como tal. En más, lo corporal es el motor que nos permite hacer todo aquello que el intelecto piensa, y llevar a término aquello que el

espíritu anhela. Es, por ende, una parte indispensable de la experiencia de vida y quizá, precisamente por ello, haya sido y sea objeto de menosprecio. Pero no se ataca a lo que no se teme. La fuerza de lo corporal está íntimamente vinculada con la fuerza vital, que es la que nos mantiene con vida y la que permite que el individuo sea.

Espíritu y materia, así, se convierten en un núcleo indivisible porque ambos, juntos, constituyen al ser, al ser en plenitud. Cuando una de las dos partes no está integrada en el propio cuerpo, es decir, cuando espíritu y materia están parcial o totalmente separados el ser humano siente ausencia de sí mismo y añoranza por una trascendencia que le empuja a buscarla fuera. Si espíritu y materia estuvieran en armonía, en equilibrio, parte del deseo de búsqueda de esa conciencia superior quedaría resuelta, de manera natural. Obviamente, esta armonía entre espíritu y materia no elimina los problemas del sujeto, ni significa tampoco que adquiera la cualidad de lo divino; significa que el ser humano puede enfrentarse a la realidad siendo y estando en sí mismo, lo que, por supuesto, le proporciona una claridad y un sentir que disminuyen estando separados.

[...] El genio de san Agustín lo expresó bien: “*Noverim te, noverim me*” (“Que te conozca [y] que me conozca”). No podemos abandonar el sentido crítico de nuestro intelecto (antropocentrismo) y tampoco el sentido crítico de nuestro espíritu (teocentrismo). La experiencia integral es trascendente e inmanente a la vez —secreto del *advaita* o intuición a-dualista. La experiencia de la trascendencia [...] solo puede hacerse desde la inmanencia; y la de la inmanencia solo tiene sentido en relación con la trascendencia. Inmanencia y trascendencia son dos nociones que apuntan a aquella realidad que no es ni una ni dos. La realidad se relaciona —como la Trinidad (Panikkar, 2008: 75).

Como también se relacionan materia y espíritu. Por el momento solo señalaré que la Trinidad de la que habla Raimon Panikkar no es la Trinidad católica. Sentirse pleno, en sí mismo, permite al sujeto enfrentar la realidad y aquello que la idea de Dios designa de un modo por completo diferente. Esta visión implica colocar al ser humano, completo, en el centro de la experiencia humana. Aunque una buena parte de la corriente racionalista occidental haya pasado siglos estudiando el alcance del hombre y de lo divino, en realidad niega un valor esencial en él. Pues en el centro de esta disciplina se halla la razón, no el hombre. Pero “la razón, aunque constitutiva del hombre, no es por ello superior al cuerpo o al espíritu” (Panikkar, 2008: 86). Lo que nos

lleva a pensar en el “doble olvido del hombre ‘civilizado’ tanto de su corporeidad, reducida a simple instrumento, como de la presencia del espíritu recluido en la trascendencia. Esta filosofía ha reducido a todo el ser humano a su naturaleza racional” (Panikkar, 2008: 87). E insisto en que no se trata de negar o de apartarse de la racionalidad, sino de tomarla por lo que es. Y, lo más importante, se trata de colocar al ser humano en el lugar que le corresponde por derecho. Ni siquiera es un privilegio, es una condición innata en cualquier individuo.

[...] Hay culturas predominantemente míticas y otras pesadamente lógicas —aunque no hay *logos* sin *mythos* ni *mythos* sin *logos*. El monismo pretende eliminar el *mythos* y cuando no puede, los identifica; el dualismo los hace luchar (a todos los niveles); el a-dualismo (*advaita*, Trinidad, el juego *ying-yang*) los conjuga —*mysterium conjunctionis*, diría C. G. Jung, *maithuna*, diría el tantra; *hieros gamos* dirían los griegos. El monismo postula la *unidad*, el dualismo tiende a la *unión*; el a-dualismo aspira a la *armonía* (Panikkar, 2008: 96)¹.

El a-dualismo, por tanto, *la armonía entre espíritu y materia*, de la que hablaremos en muchas ocasiones a lo largo de estas páginas, es clave en el restablecimiento de la dignidad humana. Si el ser humano solo atiende a su espíritu —religión— o solo atiende a su cuerpo —política y materialismo— está dividido. Sea cual sea el bando que escoja, sigue estando dividido. La unión tiene como objeto llegar a la armonía, a la Trinidad; es decir, espíritu, materia y alma. Pero aquí interviene una problemática muy importante y que incide de forma directa en la asimilación de todos estos conceptos: el enfrentamiento entre racionalidad e inteligibilidad. Veamos qué significa.

Podemos llegar a comprender lo espiritual y lo material mediante dos herramientas o aproximaciones: a través de la evidencia racional, “la experiencia del *cogito*, del ‘yo pienso’” (Panikkar, 2008: 107); o bien a través de la inteligibilidad, que para tanto Oriente como Occidente es un rasgo común de “la presencia inmediata (de lo inteligible) en nuestra conciencia, de manera que se excluye toda duda sobre su presencia” (Panikkar, 2008: 107). Los sentidos, como mencionábamos más arriba, cobran vital importancia. La clave es saber *escuchar* los sentidos.

¹ Énfasis del autor.

Pero hay también una presencialidad no directamente inteligible, una evidencia acústica, por así decir. Somos conscientes de que algo está presente en nuestro espíritu y que no nos exige interpretación; no nos es inteligible; lo aceptamos como un dato; no lo cuestionamos, ni su resistencia a la interpretación se nos hace problema a no ser que alguien nos lo cuestione. Esta presencialidad no exige inteligibilidad, esto es, no requiere que penetremos en el interior de lo que se nos presenta (*intus-legere*) sino solo que nos percatemos de su simple presencia (*inter-legere*). Esta conciencia de una presencia en cuanto presencia y no en cuanto inteligible (en cuanto transparente, por así decir) sería la presencia opaca de la mera existencia de un “algo” que está simplemente ahí sin saber lo que es. Este es el *mythos*. El *mythos* no interpreta; el *mythos* cree en lo que se le presenta. Por eso hemos dicho que el *mythos* es el simple horizonte donde la tal presencialidad se nos hace consciente (Panikkar, 2008: 108).

Mythos, *logos* y espíritu conforman algo así como una trenza. Y, a pesar de la gran similitud con la tríada católica, me parece importante destacar que no se trata de los conceptos católicos, aunque tampoco nos sorprende, en absoluto, que se empleen unos términos prácticamente iguales, es otra prueba más del mecanismo de apropiación, de la sutileza de los matices que inclinan la balanza entre un lado y el otro, pues “el lenguaje cristiano no tiene sentido fuera de una visión trinitaria de la Divinidad. Y ya dijimos que la intuición trinitaria no es exclusivamente cristiana, aunque hay un lenguaje cristiano particular” (Panikkar, 2008: 262). Quizá una de las pruebas sea que en el catolicismo estos tres aspectos no pueden tener una a-dualidad en vida, nunca llegan a la armonía en vida, solo y únicamente se contempla esta posibilidad a partir de la muerte.

[...] El hombre no puede vivir sin mito, pero tampoco es plenamente hombre hasta que no ha desarrollado su potencialidad lógica y madurado su capacidad espiritual. Si lo que constituye el “primitivismo” de más de una cultura arcaica es su carga mítica, lo que representa el “barbarismo” de más de una forma de civilización contemporánea —en particular la occidental— es su excesivo potencial del *logos*. [...] el *logos* no puede ser divinizado en ninguna de sus formas, ni la ontológica (Ser Omnisciente), ni la epistemológica (Razón), ni la cósmica (Materia)... *Mythos* y *logos* solo pueden coexistir en el espíritu. Pero el espíritu no puede ser manipulado ni por el *mythos* ni por el *logos*. El espíritu es libertad, y la libertad no puede ser ni convertida en *mythos*, ni en *logos*, ni sometida a ambos (Panikkar, 1999): 166).

Es así como distinguimos, por un lado, la unión armónica de espíritu y materia, y, por otro lado, que esta unión se sitúe frente a una trascendencia exterior, superior, distinta a esa unión.

La experiencia de la armonía es una experiencia primordial irreductible a la unidad y a la multiplicidad. Para percibir la armonía la pura unidad no sirve, la mera diversidad no basta. Hace falta algo más; el mero pensamiento racional no es suficiente. El pensamiento racional entiende la unidad e intenta reducir la multiplicidad a una unidad superior mediante la dialéctica, pasando de un concepto A a otro concepto no-A, buscando una síntesis (de la multiplicidad). La intelección racional de una sinfonía nos puede fascinar por su técnica (no exenta de virtuosidad), pero no equivale a la experiencia de la armonía. Esta presupone la experiencia del ritmo, que no es ni la repetición de un mismo movimiento ni su negación. Nuestra atrofia cultural artística hace difícil que nos percatemos de que ni el ritmo ni la armonía son reductibles a algo exterior, ni se perciben sin nuestra participación, sin “formar parte” de ellos, pero sin identificarnos completamente con ellos. El segundo movimiento del ritmo repite el primero, pero no es igual a él, puesto que es el segundo. Somos una parte, participamos, pero no somos el todo. Sin captar el todo no podemos ser conscientes de la armonía, pero al mismo tiempo la armonía supone que somos conscientes de las partes que forman un todo armónico: somos conscientes de las partes no en sí sino en cuanto partes, en cuanto partes del todo (genitivo subjetivo) (Panikkar, 2008: 97)².

Sería algo así como la recepción de una onda externa que percibimos solo si participamos en ese movimiento, y cuyo alcance después nos afecta, nos hace repetir el efecto de esa onda en nosotros mismos. Su alcance vibra en nosotros. Es decir, percibimos que somos distintos, pero, también que es algo consecutivo. Se distancian, pero se necesitan, porque solo en conjunto se crea ese movimiento común. Aunque pueda parecer paradójico, los distintos factores de la experiencia son inseparables de la experiencia en sí, y al mismo tiempo, simultáneos. En cualquier caso, la clave, lo verdaderamente importante es no reducir la conciencia, la percepción de la conciencia a la intelectualidad (Panikkar, 2008: 142). De ahí que la racionalidad no pueda explicar este fenómeno en los términos que esta misma disciplina propone; podría hacerlo, sin duda, pero necesita abrir su campo de aceptación y comprensión para poder explicarlo.

² El énfasis no es mío.

Y, para ello, el primer y más sencillo paso es tan solo comprender la unión armónica de espíritu y materia.

María Zambrano también es esencial para comprender este fenómeno en la poesía del exilio español de 1939. Zambrano anunció la llegada de un cambio epistemológico, de un cambio completo de paradigma en la comprensión de Dios. Trataremos esta noción con mucha profundidad en distintos lugares, pero, por el momento, reparemos en la idea que expresa en su artículo “La preexistencia del amor”, incluido en *Claros del bosque* (1977), donde nos habla de *despertar*:

El despertar privilegiado no ha de tener lugar necesariamente desde el sueño. Puesto que sueño y vigilia son dos partes de la vida, que ella, la vida, no tiene partes, sino lugares y rostros. Y así del sueño y de ciertos estados de vigilia se puede despertar de este privilegiado modo que es el despertar sin imagen.

Despertar sin imagen ante todo de sí mismo, sin imágenes algunas de la realidad, es el privilegio de este instante que puede pasar inasiblemente dejando, eso sí, la huella; una huella inextinguible, mas que no se sabe descifrar, pues que no ha habido conocimiento. Y ni tan siquiera un simple registrar ese haber despertado a este nuestro aquí, a este espacio-tiempo donde la imagen nos asalta. El haber respirado tan solo en una soledad privilegiada a orillas de la fuente de la vida. Un instante de experiencia preciosa de la preexistencia del amor: del amor que nos concierne y que nos mira, que mira hacia nosotros (Zambrano, 2003c: 600).

El despertar privilegiado del que nos habla María Zambrano es el despertar de conciencia. Significa asomarse brevemente a esa fuente de la vida en la que reside el amor. Y este amor no es, en ningún caso, el amor romántico tal y como lo comprendemos en la actualidad. Es el amor que postula la mística universal.

El concepto *mística* “se aplica a lo que envuelve misterio o una razón oculta” (Moliner, 2007: 427). También “se aplica a la persona que se dedica a la contemplación de Dios y a las cosas divinas; particularmente a la que alcanza en esa contemplación el estado de éxtasis” (Moliner, 2007: 427). Los diccionarios y los diccionarios etimológicos asocian la mística con el misterio, a una “cosa arcana o muy recóndita, que no se puede comprender o explicar” (DRAE). En realidad, no es de extrañar que se asocie a ese “misterio” que “no se puede comprender o explicar” si no nos detenemos a revisar en profundidad lo que es y lo que entraña la mística. En primer lugar, creo necesario señalar que, en general, lo místico se percibe asociativamente como un elemento vacuo

cuyo alcance parece quedar limitado a un espacio-tiempo conceptual difuso y que, con demasiada frecuencia, se confunde con lo mítico, lo mitológico o lo espiritual. Es más, hasta ha llegado a ser empleado como “comodín” para asignar ese sentido connotativo de imprecisión cuando se quiere dar una significación que parece acercarse a algo relacionado con lo Absoluto, pero de la que, en realidad, no se está del todo seguro. Lo místico parece convertirse en poco menos que un cajón de sastre en el que cabe todo. Pero ni mucho menos es así, puesto que todos y cada uno de estos conceptos atienden a un ámbito concreto de la realidad y del pensamiento, distintos. Por desconocimiento y, sobre todo, debido a la poderosa carga negativa que posee todo aquello que tiene una asociación al ámbito de las creencias parece justificado, incluso dentro de los perímetros cultos y académicos, aludir a estas nociones desde la incerteza. Esto supone desvirtuar, todavía más, las disciplinas que se relacionan con el ámbito de las creencias. No me parece, ni mucho menos, casual. Perceptivamente tendemos a no detenernos, ni siquiera, a intentar comprender qué hay detrás de cada uno de estos conceptos. Y en el campo de la literatura y, sobre todo, en la poesía esto se da con demasiada frecuencia y hasta con soltura. Como señala Raimon Panikkar, la palabra *mística* “atrae a muchos y repele a otros tantos. La palabra *mística* es tan vaga y polisémica que exige delimitar su sentido si no queremos contribuir a la cacofonía reinante. Nos están robando el sentido de las palabras. Por algo decía ya K’ung-fu-tzu (Confucio) que la restauración de la cultura humana empezaba con la recuperación del sentido prístino de las palabras” (Panikkar, 2008: 42).

Para ello, y aunque sea muy difícil delimitar y definir el término *mística*, creo que, en primer lugar, hay que distinguir entre dos nociones bien diferenciadas: el conocimiento místico y la experiencia mística. El *conocimiento místico* es aquello que se percibe mediante la experiencia mística, pero, en sí mismo, debe diferenciarse, porque el conocimiento perdura, mientras que la experiencia mística no deja de ser eso, una experiencia. Este conocimiento “ni juzga ni divide: solamente ve” (Panikkar, 2008: 76). María Zambrano lo asocia al despertar de conciencia, pues supone abrir una puerta interior que nos permite acceder a un conocimiento superior que está íntimamente vinculado con el amor *de* y *a* la propia trascendencia:

Un despertar sin imagen, así como debemos de estar cuando todavía no hemos aprendido nuestro nombre, ni nombre alguno. Ya que el nombre está ligado a la normal condición humana, a la imagen o al concepto o a la idea. Y el nombre sin nada de ello no se nos ha

dato. El de Dios sabe a concepto, el del Amor, fatalmente también; y el amor del que aquí se trata no es un concepto, sino (ya que imposible es al nombrarlo no dar un concepto) una concepción. Una concepción que nos atañe y que nos guarda, que nos vigila y que nos asiste desde antes, desde un principio. Y esto no se ve claro, se desliza este sentir sin llegar a ascender a saber, y se queda en lo hondo, casi subterráneo, viniendo de la fuente misma; de la fuente de la vida que sigue regando oculta, de la escondida, de la que no se quiere saber “do tiene su manida”, aunque la noche se haya retirado en este instante del privilegiado despertar (Zambrano, 2003c: 601).

San Juan de la Cruz lo explica en su “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe”:

Que bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche.

Aquella eterna fonte está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

Sé que no puede ser cosa tan bella,
y que cielos y tierra beben della,
aunque es de noche.

[...]

El corriente que de estas dos procede
sé que a ninguna de ellas le precede,
aunque es de noche.

Aquesta eterna fonte está escondida
en este vivo pan por darnos vida,
aunque es de noche.

(Juan de la Cruz, 2002: 220)

La fuente escondida del interior del ser humano, de la que brota ese conocimiento místico, y cuyo origen no puede especificarse ni definirse, está totalmente relacionado

con la fulguración trascendente de las palabras de la que nos hablará José Moreno Villa en su momento (Moreno Villa, 1944: 15). Se trata de un conocimiento natural en el sujeto, que todos poseemos, que está latente y que parece estar aguardando a que cada persona preste atención, a que agudice sus sentidos para poder captar lo que le dicen. Es una certeza interna que siempre te ha estado esperando. Los sentidos, la percepción sensorial de nuestro cuerpo es esencial, pues el conocimiento de esa fuente se ve y se siente con quizá otra clase de visión y sentir:

[...] Y no se sabe si es en su profundidad o en su superficie donde llega la centella del fuego que es al par luz, que es lo que puede mover enteramente la respiración. Una centella del fuego que nos abrasa, aunque traiga a veces pena, la fatiga de respirar por entero como si el respirar todo de la vida atravesara ese ser que entra en ella. Y la respiración se acompasa por esta luz que viene como destinada al que abre por ella los ojos. El que así alienta al encuentro de la luz alumbrado por ella, sin sufrir deslumbramiento. Y de seguir así sin interrupción, vendría él a ser como una aurora (Zambrano, 2003c: 602).

Lo que María Zambrano expresa con el término *aurora* es el conocimiento interior, el *interior intimo meo* de san Agustín. Muchas veces trae pena y tristeza porque comprender algunas cosas de ti mismo o de tu vida no siempre es fácil. Se requiere mucha fuerza y valentía para afrontar ciertos aspectos que habías preferido no analizar. Pero también es una liberación, el paso necesario para poder avanzar en la vida. Con todo. Es muchísimo más que una pura intuición, es una certeza interna

Cuando la realidad acomete al que despierta, la verdad con su simple presencia le asiste. Y si así no fuera, sin esta presencia originaria de la verdad, la realidad no podría ser soportada o no se presentaría al hombre con su carácter de realidad. Pues la verdad llega, viene a nuestro encuentro como el amor, como la muerte y no nos damos cuenta de que estaba asistiéndonos antes de ser percibida, de que fue ante todo sentida y aun presentida. Y así su presencia es sentida como que al fin ha llegado, que al fin ha aparecido. Y que está su aparición se ha ido engendrando oscura, secretamente, en lo escondido del ser en sueños, como promesa de revelación, garantía de vida y de conocimiento, desde siempre. La preexistencia de la verdad que asiste a nuestro despertar, a nuestro nacimiento. Y así, despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad, ella misma (Zambrano, 2003c: 603).

Emilio Prados nos hablará de ese renacer en vida. Es, además, el ser como apertura al que apunta Heidegger. Renacer, volver a nacer, en este contexto, en retornar a la vida, pero quizá a esa vida paralela de la que no querías dar cuenta, por el motivo que fuese. Renacer supone conectar con tu esencia verdadera y afrontar lo que llega de un modo distinto. Vivir una nueva vida en la misma vida. Puede que tu realidad, lo que te rodea, no cambie, lo que se modifica sin remedio eres tú. Y eso lo cambia todo, por muy paradójico que pueda parecer.

En cualquier caso, se trata del relato de lo que es el conocimiento místico. Como señalábamos, este se da mediante la *experiencia mística*. Y lejos de lo que *a priori* parezca, esta “se encuentra circunscrita a algo específicamente humano” (Panikkar, 2008: 28). Es un suceso que escapa al modo en que estamos, quizá, acostumbrados a percibir la realidad, pero no puede desvincularse de lo humano de ningún modo. Lo humano se convierte en el elemento transmisor, en todo caso. La trascendencia se conduce a lo humano a través de la materia. Si no es así, es imposible lograr la unión armónica entre espíritu y materia. Por ende, no puede negarse que sea una experiencia mística, pero solo puede serlo si también lo entendemos como experiencia de Vida:

La experiencia de la Vida no es solo la sensación fisiológica de un cuerpo vivo; tampoco es exclusivamente la euforia del conocimiento tocando la realidad, ni el efluvio del amor participando en el dinamismo que mueve el mundo. La experiencia de la Vida es la conjunción más o menos armónica de las tres consciencias antes de distinguirse por el intelecto. Esta experiencia parece mostrar una complejidad especial —que llamaría trinitaria. No es nunca un puro placer sensible o una inmaculada intuición intelectual, como tampoco un mero éxtasis inconsciente. La condición humana, que es la condición de la realidad, nos acompaña siempre. La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente hubiéramos podido decir que es material, humana y divina —cosmoteándrica (Panikkar, 2008: 32).

Esto significa que, en cierto modo, las definiciones de los diccionarios y de los diccionarios etimológicos, en este caso, son incompletas. La *mística* en general y, en concreto, la *experiencia mística* forma parte del misterio y se da en éxtasis en tanto es una experiencia espiritual, pero al mismo tiempo estas dos características, que curiosamente son las que predominan perceptivamente cuando pensamos en mística,

quedan reducidas al caer en la cuenta de que también es una experiencia humana e intelectual. Luego, las definiciones solo atienden a una de sus partes, convirtiéndose, así, en definiciones parciales. Y me parece importantísimo detenernos en la cuestión de que esa experiencia mística, ese despertar de conciencia, tiene un alcance triple: humano, espiritual y divino. Como veníamos diciendo materia y espíritu entran en unión armónica para poder acceder a esa otra parte, que está lejos de sí, y que también advierte: lo divino. Por tanto, el primer paso imprescindible es la unión del espíritu y la materia. Pero es solo el primer eslabón. Para que esto tenga, si quiera, la posibilidad de darse, ambas partes deben poseer el prestigio y la dignidad que merecen. Una sociedad que atenta contra cualquiera de estos dos constituyentes, no importa cuál, atenta también contra el propio individuo. Al posicionarse a favor del espíritu y en contra de la materia, o viceversa, no se ataca a la parte que creemos ajena a nuestra forma de pensar, en realidad solo ataca al propio ser humano.

Y a pesar de este hecho, la mística parece quedar en cierto modo aislada, a pesar de haber sido bien explicada por grandes expertos y especialistas³. El problema no es su estudio, el problema, a mi parecer, es que para comprender la mística se debe entender la base desde la que parte, llegar a discernir qué estructuras de pensamiento hay que salvar.

Porque, además, la mística es un fenómeno que se da en todos los tiempos y lugares; muchas culturas y sistemas confesionales poseen su propia vertiente o rama mística, sus pensadores místicos, que normalmente destacan por ser grandes sabios, personas de conocimiento.

Como señalábamos, la mística atiende a lo humano, lo espiritual y lo divino. No “nos distrae de lo cotidiano, sino que lo conecta con lo eterno” (Panikkar, 2008: 43). La extensión de la carga negativa asociada a las creencias se proyecta, casi imperceptiblemente a la mística y a todo aquello que subliminalmente tenga un valor “contemplativo”. Es decir, las prácticas y actitudes asociadas a la vida monacal o espiritual, en tanto parte del entramado católico, son tomadas por muchos con un cierto recelo. Pero lo contemplativo no es exclusivo de lo religioso. Aquello que supone una

³ Para aquel lector interesado en profundizar sobre este ámbito de conocimiento véase de *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, de Raimon Panikkar (2008); así como *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso* (1999b) o *El espíritu de la política. Homo políticus* (1999a), también de Raimon Panikkar. Dentro del ámbito específicamente literario, los estudios de Luce López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el islam: estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística* (1985) o *Asedios de lo indecible: san Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante* (1998). También *Estudios literarios sobre mística española de Helmut Hatzfeld* (1976) o *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, de Dámaso Alonso (1966).

reflexión sobre lo que rodea al individuo se da de múltiples formas y en múltiples sectores. Durante demasiado tiempo la mística “ha sido identificada a un monopolio de mentes privilegiadas o de ‘gente espiritual y devota’, de la que quería librarse santa Teresa de Jesús, pues también ‘entre pucheros anda Dios’” (Panikkar, 2008: 89). Luego, intentar contener lo místico en lo intelectual es una forma de perpetuar la supremacía racionalista.

La dicotomía entre “vida intelectual” y “vida mística” es mortal para ambas: roba a la primera su espíritu y expolia a la segunda su lenguaje. La “vida intelectual” es ante todo Vida y no simple elucubración racional. La “vida mística” representa precisamente el culmen de la vida del hombre, este ser dotado de consciencia, tanto de sí mismo como de la realidad, por muy imperfecta que esta consciencia pueda ser —y la consciencia no puede prescindir del intelecto (Panikkar, 2008: 45).

Intentar reducir la experiencia mística a una reflexión racional y racionalista es desposeerla de su sentido primordial, que pretende acercar lo Absoluto a lo humano y lo espiritual. Y no se trata de reducir la importancia y el alcance de lo racional, sino de tomarlo por lo que es.

Pero el bosque de la mística no se deja penetrar tan fácilmente. Los místicos nos afirman que el bosque de la mística es peligroso y no tiene caminos trazados. Nos aseguran además que la mística es inefable. ¿Cómo entonces hablar de lo inefable? La respuesta es tan sencilla como difícil: transgrediendo los confines de la racionalidad sin dañarla, hablando simplemente de ello y añadiendo que no se ha intentado decir lo que se ha dicho. “Quien tenga oídos para entender, entienda”. Pero oídos los tenemos todos. Hace falta afinarlos (Panikkar, 2008: 63).

Todo individuo, cualquier persona tiene la capacidad de llegar a percibir el conocimiento interior que anida en sí mismo, no es un suceso extraordinario o fuera del alcance de nadie, es consustancial al ser humano. En todo caso, lo necesario es cruzar los límites intelectuales que a veces se autoproclaman únicos e incuestionables. Hay fronteras que pueden salvarse sin, ni mucho menos, alejarse de un ámbito formal y muy profesional. Son cosas distintas. No son incompatibles. Simplemente, desde el respeto y la voluntad por comprender *más allá*, a veces se logra integrar en estos círculos un espacio de conocimiento que requiere atención. Hay un sector de la literatura

norteamericana que estudia la interpretación de la experiencia subjetiva dentro del mito del individualismo moderno, que recibe el nombre de *experientialism* (Panikkar, 2008: 90). Sin entrar a establecer diferencias o concomitancias, que creo no proceden, lo que sí es importante reparar es que el sujeto actual necesita abrir campos de conocimiento e intentar acceder a nuevas formas de entender lo que ocurre a nuestro alrededor, desde posiciones o perspectivas que atiendan aquello que, es más que evidente, que no funcionan bien. Es decir, es necesario intentar revisar y repensar lo que a partir de ahora deja de ser operativo, no porque lo anterior no valga o no merezca respeto, ni mucho menos, sino porque la vida es evolución. Y un buen ejemplo de ello lo encontramos en el mundo de las creencias.

La experiencia mística, vivir y sentir de una manera individual, subjetiva, dentro de uno mismo lo que supone la unión de lo trascendental con lo humano es algo extraordinario. Y no por la experiencia en sí, sino por lo que puede significar para la propia persona. Es permitirle adquirir nuevas habilidades para que él mismo enfrente la vida con otras herramientas. Ahora bien, esta vivencia se convierte en algo que escapa a la simple individualidad:

[...] La experiencia mística no es mi experiencia (individual) —sin ser por ello nuestra (colectiva). No es una experiencia individual privada, aunque sí es una experiencia personal [...] Digamos aquí solamente que esta experiencia, por pertenecer al Cuerpo de la realidad, tiene repercusiones cosmológicas según su mayor o menor profundidad —cuerpo al que varias tradiciones llaman congruentemente cuerpo místico. Esta es la intuición subyacente en el *karma* como solidaridad universal, a la intuición de la naturaleza “búddhica” de todo ser viviente, a la creencia cristiana sobre el Cuerpo místico de Cristo o la redención universal por la Cruz y la Resurrección, a la responsabilidad universal de todo ser humano, como describe una cierta literatura, etcétera (Panikkar, 2008: 90).

Esto se instala dentro de la idea que persiste en muchas religiones, o sistemas confesionales, de que la acción individual repercute de algún modo en lo colectivo. Es decir, mis actos son el resultado de mis decisiones y de mi elección, pero estas inciden en lo exterior, tienen consecuencias, visibles y no visibles. Pero a esta noción debe sumarse la visión de este rédito colectivo desde la espiritualidad. Cuando un sujeto, *desde y para* sí mismo comprende el alcance de ese *interior intimo meo* unido a lo

material que queda situado frente a lo Absoluto externo, ayuda a que este ejercicio sea más fácil para otros, ayuda a la visibilidad desde lo colectivo. Por poner un ejemplo mediante una imagen. Imaginemos que el objetivo es ver una ciudad iluminada desde arriba. Para que esto pueda producirse, cada persona, individualmente, debe encender la luz de su propia casa, pero no va a ir a encender la luz del vecino. Cada uno debe hacerlo por sí mismo. Pero el resultado de cada una de estas luces, visto desde arriba, es una ciudad iluminada. Si solo se enciende una luz, no se verá la ciudad en conjunto, necesita que cada casa encienda la luz. Es algo paulatino y que tiene, además, como un efecto contagioso. Cuantas más luces se enciendan, mayor claridad se verá desde arriba.

Aquí intervienen muchas ideas que configuran la forma que tenemos de percibir la realidad desde Occidente a partir del cristianismo. Y una de las más importantes, a mi parecer, es el dualismo, del que hablaremos en el segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”. Es una noción que se remonta a los orígenes de la era cristiana, donde se establecieron algunos principios que condicionan nuestra manera de entender el mundo y todo lo que este contiene. El dualismo tiene un importante peso en la cosmovisión de la realidad de Occidente. Esta noción establece que percibir la realidad es asumir la visión de la misma mediante un dualismo cosmológico; es decir, se asume el *totum* entendiendo que hay dos mundos simultáneos. Desde el cristianismo estos dos mundos estarán enfrentados (cielo-infierno, bien-mal, pecado-virtud, etcétera); desde el monismo idealista se niega toda diversidad real —incluida la de los individuos (Panikkar, 2008: 181), es decir el mundo solo es uno; mientras que en la mística esto no se comprende así:

La mente humana solo puede entender llegando a la *reductio ad unum*; esto es, haciendo converger a unidad los diversos datos de la conciencia. De otra manera no alcanzamos inteligibilidad. No podemos entender dos cosas a la vez sin reducirlas a una unidad anterior, más profunda o superior. La experiencia mística, en cambio, es más (no menos) que evidencia meramente racional; no lo reduce todo a una Unidad (divina o del Ser). El Uno de una cierta mística no es unidad numérica. Esto sería monismo. Muchos místicos hablan de Unión (que es el camino del Amor) y no de Unidad (que haría desaparecer a los amantes). Pero la Unión consumada es Unidad, y por consumada es Dualidad. De ahí que mucho dependa del nivel desde el que se hable (Panikkar, 2008: 176).

Aunque el tema sea mucho más complejo, destaquemos algo esencial: el dualismo no es la única forma de entender el mundo. Y la historia de la filosofía y de las religiones lo demuestran al circunscribirse según su parecer. Ahora bien, si la mente humana solo puede comprender la unidad significa que “solo puede aproximarse a la Dualidad dialécticamente (aproximando los polos), considerándolos el uno después del otro (*sic et non*)” (Panikkar, 2008: 176). Como mencionábamos, la mística lo considera a través de la trinidad (espíritu, materia y alma), pero esta Trinidad “no es ni Uno ni Tres. La Trinidad es relatividad radical. [...] Los tres sentidos están imbricados el uno en el otro [...]. Nuestra mente no los puede abarcar de una sola vez —pero tampoco puede reducir las tres dimensiones a una sola, puesto que son distintas” (Panikkar, 2008: 177). La antropología dualista ha tenido, y tiene, una gran influencia en el pensamiento. Desde un posicionamiento católico espíritu y cuerpo son distintos, pero el espíritu posee el control, el dominio y el privilegio frente al cuerpo, y este se convierte, así, casi en el títere del espíritu. Pero “no existe un criterio extrínseco a los distintos elementos del ‘orden sacro’ desde el cual evaluar la distinta importancia de cada elemento. Cada elemento cumple su función, que es única y por tanto incomparable” (Panikkar, 2008: 121). Por ende, espíritu y materia, arriba y abajo, lo divino y lo terrenal, el concepto taoísta del Yin y el Yang, el *dharma* y *adharma* hindú, y un largo etcétera, desde la visión mística no están enfrentados, sino que son complementarios, se necesitan, son la mitad de un todo. Solo juntos conforman un todo. Y no simplemente juntos, se necesitan unidos en armonía, luego, asimilados. Están en oposición sí, porque son distintos, pero incluso la oscuridad necesita a la luz, y viceversa. No pueden separarse.

Junto a esta precisión en torno a la cosmovisión de la realidad hay otro elemento importantísimo que se ha mencionado en múltiples ocasiones, pero en el que no nos hemos detenido: el Amor. Este amor es uno de los pilares tanto del conocimiento místico, de la experiencia mística y, también, de lo que llamaremos *mística universal*.

[...] la mística, cuando no se la desencarna en virtud de un *a priori* intelectual, no místico, es aquella experiencia que integra el cuerpo y el amor sensible en la vida plena del hombre, sin perder por eso el equilibrio jerárquico entre las dimensiones antropológicas: cuerpo, alma y espíritu. Entendemos por jerarquía [...] el “orden sacro” que mantiene la armonía de la realidad y no el dominio de una parte sobre otra (Panikkar, 2008: 120).

La experiencia mística es también comprendida como la experiencia del Amor. Y uno de los aspectos importantísimos a este respecto es que esto se extiende en múltiples vertientes místicas de distintos credos y culturas. Luego, podemos decir que se trata de un rasgo universal de la mística. Amor “es el compañero natural del conocimiento. [...] Cuando la mística habla del conocimiento es un conocimiento amoroso y cuando canta el amor, es un amor cognoscente” (Panikkar, 2008: 98). María Zambrano también señalaba la relación entre el amor y el despertar de conciencia, que es otra forma de hablar de experiencia mística:

Despertar naciendo o despertar existiendo es la bifurcación que inicialmente se le ofrece al ser humano. Y el existir lo arranca del amor preexistente, de las aguas primeras de la vida y del nido mismo donde su ser nace invisiblemente para él, mas no insensiblemente. Todo le afecta en ese estado, un todo que, si se deja, se irá desplegando. Y él, que nace en cada despertar, surgiría, por levemente que fuese, en una especie de ascensión que no le extrae de este su primer suelo natal, en ese lugar primero que parece sea como un agua donde el ser germina, al que no se puede llamar naturaleza, sino quizá simplemente lugar de vida (Zambrano, 2003c: 601).

Esto significa nacer, desde ti mismo, en esta misma vida. Es un renacer sin tener que morir —aunque lo cierto es que algo si muere en ti. Un maestro sufí de la Edad Media, Ibn el-Arabi, también explica el amor que subyace en la experiencia mística:

Como la luna llena surge al caer la noche, así
su rostro asoma igual entre los bucles.
La percepción de ella nace del dolor:
lágrimas sobre la mejilla
como el negro narciso derramando lágrimas sobre una rosa.

La simple belleza es silenciosa:
abruma su hermosa cualidad.
Solo pensar en ella daña su sutileza (el pensamiento es
demasiado burdo para reconocerla. Y si así fuera,
¿cómo podría un órgano tan torpe como él percibirla?

Su fugaz maravilla elude al pensamiento.
Está más allá del espectro de la mirada.

Cuando la descripción trató de explicarla, ella la superó.
Cada vez que intentaba su descripción, es ahuyentada.
Porque tiende a limitarla.
Si hay alguien que al desearla humilla sus anhelos
(para sentir en términos de un amor normal)
siempre existirán otros que no amen así.

(Shah, 1992: 98)

Lo sagrado y lo religioso, espíritu y materia, sistema de creencias, despertar de conciencia, la experiencia mística, el conocimiento místico y la mística universal, son, en esencia, los conceptos necesarios para abordar “De lo sagrado y lo religioso en los poetas del exilio español de 1939”. Se aludirá a ellos a lo largo de toda esta tesis doctoral, pero, serán especialmente necesarios, en el tercer y último capítulo de esta investigación “Teogonías subjetivas en el exilio. ‘Cada poeta ha expresado su Dios de forma diferente’”.

CAPÍTULO I.

FE Y CREENCIAS REVOLUCIONARIAS

*¡Nada importa lo que será de ti, oh Zaratustra;
pronuncia tu verbo y quebrántate!*

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*

Creer es una palabra con una inmensa fuerza y de muy amplio espectro. Sin embargo, durante muchos siglos ha prevalecido una de sus acepciones por encima de las demás, llegando, incluso, a repercutir sobremanera en el sentido connotativo de este término. Etimológicamente, ‘creer’ procede del latín *crēdere* que significa “creer, dar fe (a alguno)”, “confiar en préstamo, prestar” (Corominas, 1974: 936). Es decir, conceder a algo o a alguien la certeza de la veracidad, la confianza de nuestro pensar o parecer. En rigor, *creer* no tiene nada que ver con el ámbito de lo que perceptualmente asociamos con el sistema de creencias que posee el ser humano, sin importar la índole que tenga este sistema. Pero el peso de la tradición socio-religiosa occidental junto al normativismo social y ritual derivado de las costumbres teológicas han creado un fuerte componente asociativo difícil de ignorar. La fuerza de esta tradición ha inducido a pensar que *creer en algo* entraña, perceptualmente, un vínculo con algún tipo de doctrina teológica o, en su defecto, religiosa. Esto vincula connotativamente *creer* con *tener fe*. Tener fe significa etimológicamente “confianza”, “promesa”, “palabra dada” (Corominas, 1974: 506), es decir, aceptar “algo sin necesidad de que esté confirmado por la experiencia o por la razón propias” (Moliner, 2007: 1289). Esta noción, que además “se aplica específicamente en teología a una de las llamadas “virtudes teologales”, [...] consiste en creer como verdad indudable lo que la Iglesia enseña” (Moliner, 2007: 1289). *Tener fe*, por tanto, no entraña la confianza en la certeza de la veracidad de algo que nosotros mismos hemos elegido pensar, sino en aceptar, sin más, lo que otros han pensado; dando por hecho, además, que esa información es veraz sin darnos la oportunidad de cuestionarnos de dónde procede esa idea, qué hay detrás, ni si en verdad posee algún tipo de intención escondida. Teniendo en cuenta estas premisas, adviértase que ha sido la iglesia en su evolución –sin importar su credo– quien ha implantado en la cultura occidental –y en muy buena parte de la cultura universal– el significado implícito de *creer*. Es decir, nos han enseñado qué es creer, a qué creer y a

cómo debemos creer, asignando valores positivos a ciertos aspectos y, en consecuencia, asignando valores negativos, y hasta castigando, aquellas nociones que no se adecúan al valor concreto que ellos postulan. Es más, desde el ámbito teológico, se castiga a quien se sale del camino estrictamente delimitado. Esto implica, por tanto, la negación sistemática de la libertad en las creencias del ser humano, dado que nos ha sido impuesto un complejo mundo de creencias del que nos es muy difícil zafarnos, seamos o no conscientes de ello. Durante siglos se ha perseguido, corregido y castigado a quien no ha aceptado sin rechistar el criterio impuesto, obligando al individuo a que no ejerza su derecho, y su capacidad, de pensar –y por lo tanto de creer– por sí mismo. Aquí, creo que es muy importante reparar en el detalle de que creer en algo, aunque se trate del ámbito exclusivamente espiritual, no entraña conexión alguna con lo religioso, pues incluso haciendo una referencia explícita a las certezas o predisposiciones personales existe una marcada diferencia, y una deliberada distancia, entre ambos conceptos, a pesar de la fragilidad de la línea conceptual y asociativa que separa estas nociones, precisamente por el alcance de la tradición cultural en la que hemos sido educados. No me parece casual.

Pero el solo hecho de creer implica crear, aun sin saberlo, aun haciéndolo sin darnos cuenta. Y crear es, a mi modo de ver, una de las expresiones de libertad más genuinas. De ahí, quizá, el terror y la negativa de las autoridades socio-religiosas a que el individuo integre y ejerza su derecho a la libertad. Todos somos creadores porque nuestros pensamientos más profundos crean la realidad que nos rodea, o por lo menos describen cómo percibimos la realidad que estamos dispuestos a ver. El hombre hecho Verbo y el Verbo hecho hombre. El pasaje bíblico, aunque asociado indefectiblemente a la religión, alude a la creación, al lenguaje, a la capacidad portentosa de crear que tiene el lenguaje⁴. Por ende, su utilización es de suma importancia, una herramienta que construye tanto para bien como para mal. La creación a través de la palabra ha sido, es y será uno de los principios fundacionales del mundo, porque sin ella no se puede crear y, por lo tanto, en este acuerdo tácito que implica el lenguaje, si se crea se podrá llegar a creer. Sin importar en qué se crea, pues esa decisión y esa información solo atañen al propio individuo. Como señaló José Bergamín en uno de sus aforismos titulado “La cabeza a pájaros”:

⁴ Juan 1:1-11:21. “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. 2 Este era en el principio con Dios. 3 Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. 4 En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres...”.

Doble juego. – Si empiezo a jugar con las palabras, las palabras acabarán por jugar conmigo. No importa. Lo mismo da hacerme juguete de los dioses, que hacerme dioses de juguete. Porque las palabras son los dioses: la divinidad. El verbo es Dios solo (Bergamín, 1981: 16).

Tras el final de la guerra civil española, y el obligado exilio de aquellos que se vincularon con la Segunda República hasta 1939, muchos intelectuales españoles, entre ellos los poetas que nos ocuparán a lo largo de estas páginas, aprendieron, a la fuerza, obligados en cierta medida por las circunstancias, un nuevo significado de la palabra libertad. Una libertad que supieron poetizar en vida y obra, incluso en el ámbito de lo espiritual. Pero para poder comprender el alcance del análisis que abordaremos, creo del todo necesario tratar algunas nociones que colindan, directamente, con su desarrollo literario posterior al exilio.

En los albores del siglo XX, la coyuntura política, social, económica y religiosa llevó a una buena parte de la intelectualidad española a transitar por lo que Juan Ramón Jiménez acertó a señalar como la “crisis del espíritu”⁵. Propiciado por esta fuerte sacudida, muchos de los poetas, que pasados los años desarrollaron su propia crisis del espíritu, empezaron a gestar la creación de su nuevo universo de coordenadas, basado en la configuración propia de lo que ellos consideraron como sagrado. En el exilio, una buena parte de estos poetas recogieron el testigo de lo que se había producido años atrás en España; pero con una salvedad: aplicaron aquellos acontecimientos a sus propias circunstancias, moldeándolos bajo su propio criterio. No obstante, a pesar de cada una

⁵ Este concepto juanramoniano lo extraigo de la siguiente cita de “Crisis jeneral y total”, *Política poética*: [...] El ideal religioso es como un cobijo colectivo, la cúpula que dijo Goethe, que ya está, si no definido, por lo menos muy propagado, como si fuera una enfermedad contagiosa que hay que pasar de niño o de muchacho, porque si no sería más grave en la vejez; pero como nuestro mundo camina en progresión geométrica porque los descubrimientos de toda índole, más numerosos cada día, multiplican hasta lo infinito sus posibilidades, cambian por completo y deprisa nuestros fundamentos de creencia [...] En nuestra época no sería ya posible continuar con el ideal religioso cobijador sobre las bases de premio o castigo eternos, por ejemplo. La solución habrá que buscarla en el sucederse de nuestros propios sentimientos pensativos, en una conciencia mejor jeneral, tan posible como la conciencia de algunos particulares, de responsabilidad individual que decidiera casi automáticamente del amor, del alimento, del trabajo. Es decir, que en vez de buscar el paraíso posible fuera y mañana, haciendo méritos de internado inquisitorial, lo podemos encontrar, más cada vez, dentro, encuentro natural, tanto más seguro y hermoso, como es la propia mirada auténtica que la lójica busca artificial (Jiménez, 1982: 192). Tal y como anuncia Juan Ramón Jiménez, los patrones sobre creencias dejan de tener validez efectiva en una buena parte de la sociedad occidental a partir de principios del siglo XX, sobre todo. Eso, sin embargo, no significa que no persista este legado como punto de referencia y como punto de partida al que, una y otra vez, se acude como base común estructuradora.

de las propuestas individuales y, por tanto, personales, todos partieron de una base común que, aunque adaptada, poseía una profunda voluntad de cambio en el tejido social del individuo. A partir de esta premisa muchos de ellos traspasaron, sobremanera, los límites de lo que en la actualidad todavía se insiste en asociar exclusivamente a ámbitos como el político, el social o, muy en especial para el tema que nos ocupa, el religioso. Tras la contienda bélica y el duro transitar hacia el exilio, algunos poetas volvieron su mirada hacia el modelo religioso en el que habían sido educados. Mas esta mirada fue distinta. La regeneración de su tradición y de su herencia constituyente, nacida por y para la palabra en este caso, abrió un camino muy pocas veces transitado. Un camino que puede resultar insólito si tan solo atendemos la complejidad de cada uno de estos poetas desde una única posición. Pero nadie es solo poeta, o solo una persona con fuertes convicciones políticas, o solo una persona comprometida socialmente. Ninguna de estas facetas invalida a las demás, aunque en muchas ocasiones se establezcan censuras que “obliguen” a escoger entre algunas de estas partes, con independencia del lugar desde el que proceda el veto. Cada uno de estos aspectos enriquece la forma de ver la vida, sin que ninguna de estas partes niegue, reduzca o menoscabe el resto de los rasgos que hacen que seamos quienes somos. En nuestra total complejidad. O en nuestra total simplicidad. Y las creencias personales, y en concreto las de cada uno de estos poetas, no son una excepción. Pero para poder comprender la evolución en tales lides que desarrollaron en el exilio, es necesario que revisemos el punto de partida.

1.1. LA CRISIS DEL ESPÍRITU

*Leyendo un claro día
mis bien amados versos,
he visto en el profundo
espejo de mis sueños
que una verdad divina
temblando está de miedo,
y es una flor que quiere
echar su aroma al viento.*

ANTONIO MACHADO, "Galerías"

Durante el siglo XIX, como producto de un modelo de sistema político, económico, social y religioso monopolizado por un sesgo todavía demasiado feudal, en algunos sectores de la sociedad intelectual española empezaron a tomar fuerza distintas ideologías políticas, sociales e incluso religiosas de raíz liberal, herederas de las aspiraciones, objetivos e intereses de varios sectores de la burguesía progresista e ilustrada española. El peso de la tradición, la presencia de una autoridad sin oposición real y los siglos de ostentación del poder por parte de los distintos gobiernos monárquicos hacían muy difícil la tarea de separar, teórica y prácticamente, religión de política. Y mucho más difícil lo era en un país donde, mediante distintos métodos de persuasión, la iglesia católica, durante siglos, había conseguido manipular y regir a su antojo la política del país desde dentro de los sectores dirigentes. La estrecha correspondencia entre política y religión no solo condicionaba el sistema de vida de la sociedad a todos los niveles, sino que mermaba el conjunto de las libertades y los derechos del individuo⁶. Sin embargo, durante el siglo XIX, como reflejo de la

⁶ Por mencionar tan solo un ejemplo dentro de la diversidad de la política social del país, Fernando de Castro reconocía que el cristianismo vertebraba todos los aspectos de España: "Fuerza es proclamar que España ha fundado su unidad social en la unidad religiosa" (Castro, 1866: 144). Fernando de Castro es un ejemplo de la evolución y la comprensión de esta crisis del espíritu. A pesar de que desde posiciones muy conservadoras se criticaban las intromisiones eclesiásticas en terrenos puramente seculares (Cacho Viu, 1962: 124), es, y ha sido, muy difícil desvincular la política de la religión en España. Sobre todo, porque la religión asumía el papel de dirigente en la sombra, con independencia de quien detentase el poder monárquico o gubernamental en ese momento. Fernando de Castro, "franciscano descalzo primero y presbítero secular después, capellán de Isabel II y, a partir de la Revolución de Septiembre, el rector de la Universidad Central" (López-Morillas, 1980: 153), ejemplifica quizá, junto a Miguel de Unamuno y los principales nombres del krausismo español como Julián Sanz del Río, Lázaro Bardón o Gumersindo de Azcárate (Zulueta, 1998: 166), uno de los casos más paradigmáticos de la lucha entre la fe religiosa y la creciente aversión hacia el catolicismo al uso. En palabras de Francisco Giner de los Ríos, Fernando de Castro intentó conciliar y llevar a la práctica la doctrina del catolicismo liberal: "la Iglesia libre en el Estado libre", emblema que habían defendido miembros eminentes del catolicismo liberal como Montalembert (López-Morillas, 1980: 157). Para aquel lector interesado en profundizar sobre este aspecto

evolución e integración de la teoría ideológica ilustrada, en muchos países europeos se empezó a materializar una transformación ética del individuo que empezó a tambalear el sistema de creencias imperante, como consecuencia directa de los siglos de atropello y abuso por parte de las autoridades político-religiosas. La crisis del espíritu, que inaugura los albores del siglo XX, tiene una clara correspondencia con la tradición ilustrada y el deísmo dieciochesco (Rubio Jiménez, 2015: 382), aunque variará su rumbo. Enalteciendo y fomentando valores como el trabajo, la conciencia o el espíritu individual, se toma de esta tradición una voluntad por transformar la realidad española procurando encontrar el medio y el modo para que este resurgir se produzca desde el interior del propio individuo, fomentando una nueva luz, una nueva comprensión. Y, precisamente, gracias a este trabajo personal lograr integrar el resultado en una corriente de mayor alcance, colectiva, es decir, lograr que el rédito del trabajo individual tenga beneficio para muchos. Esta filosofía de vida, como veremos, tiene una gran conexión con el espíritu institucionista.

Si bien esta transformación fue el resultado de un proceso que había ido gestándose a lo largo de los siglos, a medida que el individuo reclamaba su derecho a gestionar su propia libertad de credo, de pensamiento y de actuación, tuvo, no obstante, una verdadera materialización cuando se produjo la pugna, sin retorno, entre la fe religiosa y la fe científica. El relato religioso que construía el origen y el desarrollo del mundo desde sus inicios se vio fuertemente zarandeado con la aparición en 1859 de *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, de Charles Darwin. La famosa teoría darwiniana supuso un duro revés a la especulación simbólica que durante siglos se había tejido desde posiciones religiosas amparadas en distintas interpretaciones de la Biblia. La teoría de la evolución demostraba que se podían hallar pruebas que desarticulaban el sofisticado entramado conceptual y simbólico de la exégesis bíblica que la iglesia católica y sus secuaces habían convertido en verdad incuestionable. Esto propició feroces enfrentamientos entre aquellos que defendían el ámbito religioso y quienes no, entre estos últimos aquellos de tendencias liberales, democráticas y socialistas que respaldaban el avance que el ámbito científico propugnaba⁷. Un buen ejemplo de ello

véase “La Iglesia española” de Francisco Giner de los Ríos (1922) o “El nuevo renacer de España. La Institución Libre de Enseñanza” de Carmen de Zulueta (1998).

⁷ Como dijo Andrew Dickson White: “*El Origen de las especies* de Darwin penetró en el mundo teológico como un arado en un hormiguero. Por todas partes pululaban enfurecidos y confusos quienes habían sido despertados tan rudamente de un cómodo reposo. Reseñas, sermones, libros densos y ligeros

fue el debate entre Thomas Henry Huxley y el obispo Samuel Wilberforce llevado a cabo en la British Association for the Advancement of Science de Oxford, el 30 de junio de 1860, a propósito de las ideas de Darwin expuestas en su obra anteriormente mencionada (Caro Baroja, 1977: 24; Pelayo, 2008: 128)⁸. Otro ejemplo es el “debate público [que tuvo lugar] en Boston entre el geólogo creacionista Louis Agassiz y su contrincante evolucionista William Barton Rogers, futuro presidente del MIT (Glick, 2008: 166). Estos debates ejemplifican los virulentos enfrentamientos que, desde entonces, se desarrollaron en múltiples países y desde múltiples y muy diversos ámbitos, pues no fue algo exclusivo a la intelectualidad⁹. En Italia se creó la Academia filosófico-médica de santo Tomás de Aquino, bajo la iniciativa de Cornoldi, cuyo objetivo fue conciliar ciencia y catolicismo. En 1875, en Bruselas se creó la Société Scientifique, además de la revista *Revue des Questions Scientifiques*. Esta organización, que contó con un amplio prestigio, intentó formar un frente común entre clérigos y científicos con la intención de combatir el racionalismo y el ateísmo. Llegaron, incluso, a promover distintos congresos internacionales de científicos católicos entre 1888 y 1900 (Pelayo, 2008: 130). Con la misma naturaleza, en el ámbito protestante se creó el Victoria Institute en 1865 con el objetivo de defender “las verdades de la Sagrada Escritura frente a las mentiras de la falsa ciencia” (Pelayo, 2008: 131).

En España la teoría evolucionista tuvo, también, una amplia repercusión. En 1872, en Granada, un naturalista favorable a la teoría de Darwin, Rafael García Álvarez, provocó la censura y la condena del arzobispo Bienvenido Monzón por un discurso en

cayeron volando desde todos los lados sobre el moderno pensador” (1910). Darwin consiguió sacudir la conciencia de quienes creían y de quienes hacían ver que creían.

⁸ Samuel Wilberforce, obispo anglicano de Oxford, fue muy crítico con las ideas de Darwin. Publicó, de forma anónima, una dura y extensa reseña denunciando *El Origen de las especies* en la revista *Quarterly Review* en el mismo año 1860 (Pelayo, 2008: 128). En la “historiografía darwinista ha tenido una amplia repercusión la pregunta sobre si la descendencia del mono era por parte del abuelo o de la abuela, y la sarcástica respuesta de Huxley de que era preferible tener un simio por ancestro que estar emparentado con un humano que usara sus dotes intelectuales para ocultar la verdad” (Pelayo, 2008: 128). Para ampliar la información sobre el debate entre Huxley y Wilberforce y sus repercusiones en la sociedad inglesa y el mundo científico véase el artículo de Francisco Pelayo (2008). Sin entrar a cuestionar la base científica en la que se justificaba la teoría darwiniana dada la naturaleza de esta investigación, desde el epicentro del catolicismo, los cardenales Wiseman y Manning, “intentaron combatir la nueva teoría desde la Academia, organización cristiana científica fundada con el beneplácito del Vaticano para combatir la ‘falsa ciencia’” (Pelayo, 2008: 130).

⁹ Para más información en torno al desarrollo de esta pugna, léase *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*, de Andrew Dickson White, traducción de José de Caso (1910) o *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia* de John William Draper (1987). Del mismo modo, consúltese *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* de Juan López-Morillas (1980), donde se parte de esta problemática para abordar la expansión y las características de la teoría krausista en España, y se explica con detenimiento la atmósfera social, política y teológica que propició el enfrentamiento entre fe religiosa y fe científica; especialmente, véanse las páginas 141-161 (López-Morillas, 1980).

el que defendía la teoría de la evolución. En 1873, el clérigo Francisco de Asís Aguilar, también criticó duramente este mismo discurso en *El hombre, ¿es hijo del mono? Observaciones sobre la mutabilidad de las especies orgánicas y el darwinismo*. Aguilar, en unas lecciones que dio en *Estudios Católicos* y en la anterior publicación, consideraba “anticristianas y absurdas las tesis de Darwin, según las cuales el hombre no había sido creado por Dios, sino que era el resultado de una transformación del mono, que a su vez procedía de otro animal inferior” (Pelayo, 2008: 131). El obispo de Canarias, José María de Urquinaona, en 1876 condenó *Estudios históricos, climatológicos y patológicos de las Islas Canarias*, de Gregorio Chil y Naranjo, que también sostenía una teoría cercana al evolucionismo. Como no podía ser de otro modo, las autoridades católicas también se mostraron abiertamente hostiles a la teoría de la evolución. Zeferino González, cardenal arzobispo de Sevilla, publicó en 1873 *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales*. La teoría también fue duramente criticada desde “los púlpitos en iglesias y en la catedral de Madrid, en las aperturas de cursos en seminarios conciliares, en el seminario-universidad pontificia de Toledo, en el de juventudes católicas o con motivo de la celebración de la cuaresma, etc.” (Pelayo, 2008: 132).

La demostración empírica que ofrecía la ciencia, frente a la confianza a ciegas sin posibilidad de ningún tipo de cuestionamiento que requería la religión, motivó una escisión en el tejido social, que nunca volvería a repararse¹⁰. No solo se proyectó la sombra de la duda, sino que el ámbito científico, a pesar de su lenta y desigual evolución, brindaba la posibilidad de crear un nuevo paradigma que rivalizaba con el sistema de creencias teológico impuesto durante siglos. Esta semilla se vio acrecentada con la aparición, en 1871, de *The Descent of Man*, también de Charles Darwin. La aparición de estas teorías planteaba un modelo de pensamiento opuesto que se enfrentaba al monopolio ideológico religioso, además de hacer evidente, por lo menos para una buena parte de la sociedad, la manipulación a la que se había sometido a toda la población con total premeditación y alevosía. Los sectores más conservadores, que en general estaban muy vinculados al poder político-religioso, protagonizaron feroces ataques hacia aquello que amenazaba la perduración de su potestad, de su credibilidad y, sobre todo, hacia aquello que derribaba el relato en el que habían asentado todas sus

¹⁰ Para ampliar la información relativa a este aspecto, véase *Darwinismo en España* (Glick, 2010), *El darwinismo en España e Iberoamérica* (Glick, 1999) o *The reception of Charles Darwin in Europe* (Engels y Glick, 2008).

bases políticas e ideológicas. Tanto la iglesia católica como el protestantismo europeo y americano se mostraron abiertamente hostiles hacia el evolucionismo darwiniano que, no obstante, fue perfeccionándose con campos como la paleontología y el análisis de la prehistoria a medida que fueron pasando los años¹¹. La animadversión hacia Darwin desde los sectores más puristas fue, si cabe, mayor que hacia otras propuestas políticas y filosóficas, pues la teoría de la evolución les producía mayor rechazo que, por ejemplo, los postulados filosóficos de Marx o Bakunin (Caro Baroja, 1977: 30). Y esto era debido a que, en esencia, no se ofrecía una alternativa a aquel monopolio ideológico, político y social –algo que, como veremos, sí hacían algunas propuestas político-filosóficas–, sino que estos avances dismantelaban la base sobre la que este monopolio se había erguido. Ya no se trataba de escoger entre alternativa o alternativa, la teoría de la evolución supuso un cambio completo de paradigma. Y, por lo tanto, se echó por tierra la justificación con la que las autoridades gubernamentales habían amparado sus abusos, atropellos y demás tropelías. Cuando la ciencia empezó a desarticular el núcleo de la argumentación que permitía a estas autoridades escudarse en algo trascendental de imposible demostración objetiva, se advertía el peligro de su vulnerabilidad ante la opinión pública. El castillo de naipes con el que habían construido su relato había sido demolido desde los cimientos. En coincidencia, a grandes rasgos, con una buena parte de la teoría de corte liberal e ilustrado, esta lucha entre fe religiosa y fe científica ofrecía así, casi por primera vez en la historia, la posibilidad de una modificación real para que el individuo asumiera su propia responsabilidad y la libertad que por derecho le es dada. Sin embargo, el peso de la tradición y las costumbres sociales arraigadas ejercieron una fuerte resistencia, aun en los sectores de la población que sí apreciaban y comprendían la posibilidad de cambio.

En España, la controversia entre religión y ciencia, o lo que es lo mismo en este caso, la oposición entre religión y sociedad *librepensante*, siempre ha estado presente a

¹¹ Recuérdese que, incluso desde los sectores más conservadores, hubo quien sí intentó vincular la teoría del origen del ser humano evolucionista con la exégesis bíblica, tal es el caso del padre Pierre Teilhard de Chardin, quien se mostró más abierto a estas teorías llegando a formular una reflexión filosófica en torno a la evolución cristocéntrica. Aunque cabe aclarar que su propuesta no tuvo buena acogida en ninguno de los dos sectores, ni en el liberal, ni en el conservador (Caro Baroja, 1977: 33). Otros teólogos también se mostraron abiertos a la búsqueda de un término medio, un evolucionismo mitigado, como el dominico Juan González Arintero. O el teólogo jesuita Célestin Joseph Félix quien, en 1863, durante una conferencia expuesta en Notre-Dâme, aceptaba que una o varias razas de hombres o de otros animales racionales se hubiesen sucedido durante las épocas geológicas (Pelayo, 2008: 132). También el dominico Jacques-Marie Monsabré, desde el púlpito de la catedral del París, con motivo de la celebración de la cuaresma en 1885, proclamó la posibilidad de que durante el período terciario hubiese existido un ser antropomorfo, esbozo y precursor del hombre (Pelayo, 2008: 132).

lo largo de la historia, de algún u otro modo. La tensión entre ambas visiones era un verdadero problema que, sin embargo, en España no se había encarado directamente:

[...] “problema” sí lo había, y nada menguado, por cierto. Pero sería inexacto conceptuarlo como problema religioso, porque si en él entró la religión lo hizo a pesar suyo y con carácter adjetivo. Fue el clero en su función mundana, en su apetencia de privilegios seculares, en su tentacular sondeo de todos los estratos de la vida, en su afán de mantener prerrogativas e inmunidades aun a costa del sosiego público, el que vino a enconar una situación que, grave ya de antiguo, repercute a lo largo del siglo XIX con ecos de crisis. Y esa difícil situación se pone de manifiesto en dos conflictos: uno, jurisdiccional, entre la autoridad eclesiástica y el poder civil; otro, político e ideológico, entre la coalición Estado-Iglesia y el espíritu liberal de la época. Regalistas y anticlericales se dan la mano. Aquellos impugnan las pretensiones del clero en la palestra de la alta política; estos hacen lo propio en el terreno, y con las armas, de la política cotidiana.

No había, en rigor, “problema religioso” porque el puesto privilegiado que ocupaba el catolicismo en España no se lo disputaba ninguna secta disidente; lo cual, por otra parte, no suponía que el catolicismo careciera de rivales. Menéndez Pelayo no andaba lejos de la verdad cuando dice que la “única religión de los españoles no católicos” es el “indiferentismo grosero”. Análoga opinión suscribe Méndez Bejarano al proclamar que “no existe término medio en la conciencia religiosa de España: o católica o atea”. No es difícil diagnosticar la naturaleza de ese indiferentismo o ateísmo. Es, en definitiva, la antípoda de esa castiza “fe de carbonero” de que Unamuno nos habla a las veces. “Aquí —escribe este en 1900— hemos padecido de antiguo un dogmatismo agudo; aquí ha regido siempre la inquisición inmanente, la íntima y social, de que la otra, la histórica y nacional, no fue más que pasajero fenómeno...; todo español es un maniqueo inconsciente; cree en una Divinidad cuyas dos personas son Dios y el Demonio, la afirmación suma, la suma negación, el origen de las ideas buenas y verdaderas y el de las malas y falsas” (López-Morillas, 1980: 154)¹².

¹² Las citas, respectivamente, proceden de las siguientes fuentes: Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2000⁵, p. 454. El fragmento de Méndez Bejarano procede de *Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Madrid, Renacimiento, 1928, p. 481. Y la de Miguel de Unamuno procede de “La fe” *Obras Completas VIII, Ensayos I*, p. 256, donde señala: “Terrible fe la del carbonero. Porque ¿a qué viene a reducirse la fe del carbonero? /—¿Qué crees? /—Lo que cree y enseña nuestra santa Madre la Iglesia. / —¿Y qué cree y enseña nuestra santa Madre la Iglesia? / —Lo que creo yo (bis)” (Unamuno, 2007b: 338) Y, por último, “La ideocracia”, en *Obras Completas VIII, Ensayos I*, (Unamuno, 2007a: 323).

Durante el siglo XIX, aunado al espíritu de disensión propio de la Revolución de 1868 respecto al modelo social y político impuesto, este enfrentamiento supuso un empuje en la apertura hacia nuevas posiciones ideológicas, especialmente en las esferas de corte liberal. Este exordio casi coincidió con el Sexenio Democrático (1868-1874) y el triunfo de la burguesía liberal, lo que brindó a España la ilusión del avance, si bien fuera momentánea y circunstancial. La monarquía parlamentaria constitucional a manos de Amadeo I de Saboya, la redacción de una nueva Constitución en 1869 y la Primera República, aunque muy breves, supusieron una regeneración social y política en el país. A pesar de ello, como mecanismo para desacreditar estas mejoras, desde posiciones más conservadoras se extendió una creencia que asociaba “ciencia” con “revolución” y, por el contrario, “religión” con “orden”, sobre todo por la fuerza de la costumbre. Tanto fue así que la escisión en el modelo de gobierno produjo “espanto a las llamadas ‘gentes de orden’. El fantasma de la guerra civil se [convirtió] en una realidad, quedando el país dividido en sectores irreconciliables” (Caro Baroja, 1977: 28). A pesar del golpe militar de 1874 y del inicio de la Restauración con Alfonso XII que llegó hasta 1931, con la consecuente vuelta a las estructuras políticas y sociales del Antiguo Régimen, durante el Sexenio Democrático se sembró una semilla que continuó creciendo en la sombra y que floreció durante la Segunda República y el exilio.

Especialmente importantes, para el tema que nos ocupa, fueron los intentos de renovación en el ámbito de la educación y el cambio de signo que supuso la asimilación de nuevas nociones pedagógicas de base krausista¹³. El primer introductor del krausismo en España fue Julián Sanz del Río, quien en 1843 había sido becado por el

¹³ El Krausismo es un sistema filosófico creado y pensado por Friedrich Krause en los albores del siglo XIX. Karl Christian Friedrich Krause fue un filósofo de origen germano muy crítico con el Estado alemán de su tiempo. En una entrada de su diario fechada el 24 de julio de 1824 señalaba que el Estado, por haberse hecho heredero de “la preponderancia unilateral de la Jerarquía [eclesiástica] en la Edad Media [pretendía ahora] dominarlo todo, configurarlo todo, subordinárselo todo a sí mismo. [...] Pero como es demasiado estrecho para ello [...] no tiene más remedio que estrujarlo todo, reprimirlo, enfermarlo, matarlo todo, pues en su interior primitivo no es capaz de recibir muchas cosas santas si no es después de haberlas convertido en cadáveres” (Ureña, 2013: 89). Krause no solo fue muy crítico con el Estado alemán, sino también con la religión de su tiempo, y con la noción hegeliana de Estado (Ureña, 2013: 89). Por lo tanto, en el florecimiento del krausismo español no solo tuvo mucho que ver la noción pedagógica del filósofo alemán, sino también algunas de sus ideas sociales y religiosas, como veremos. La base esencial del krausismo español, además de poner en evidencia la correspondencia entre política y religión en el ámbito institucional y gubernamental, también atañe al cambio de signo frente al modelo social y religioso impuesto. Esta base constituye el punto de partida para el caso español, que se desarrolla con su propio criterio y atiende a las necesidades de su propia idiosincrasia. Juan López-Morillas, en *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* (1980), y Elías Díaz, en *La filosofía social del krausismo* (1989), analizan en profundidad este fenómeno dando las claves para comprender las distintas posturas que se adoptaron desde posiciones políticas, filosóficas y sociales de base krausista. Especialmente entre aquellos que decidieron aplicar la teoría a la práctica.

ministro Gómez de la Serna para realizar una estancia de investigación en Alemania, con el objetivo de investigar las nuevas tendencias filosóficas europeas y ocupar a su regreso una cátedra de Historia de la Filosofía. Durante su estancia, Sanz del Río halló el racionalismo armónico formulado por Karl Christian Friedrich Krause que, en esencia, relaciona razón y conocimiento como fórmula para perfeccionar al ser humano en todas sus dimensiones¹⁴. Sanz del Río asimiló y readaptó el krausismo a España, pero bajo su propio criterio, dándolo a conocer por primera vez en su discurso pronunciado con motivo del inicio del curso académico 1857-1858 de la Universidad Central, en Madrid, a la que había sido invitado a participar ya como profesor de la institución (Rueda Garrido, 2015: 69). Pero fue, sin embargo, su traducción y publicación del *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Krause, en 1860, el factor decisivo que colocó a Sanz del Río y a sus discípulos en el centro de las disputas intelectuales (Rueda Garrido, 2015: 69)¹⁵. Se trata del primer intento de reforma universitaria entre las dos revoluciones de 1854 y 1868 (Mainer, 1987: 78). El rumbo hacia el cambio que la aplicación del krausismo español propugnaba fue visto por los partidarios del conservadurismo como “la omnímoda libertad de dar a las nuevas generaciones veneno por leche”, como decretó Menéndez Pelayo en *Historia de los heterodoxos españoles* (Caro Baroja, 1977: 34). La escisión del pensamiento en la sociedad y en la opinión pública en torno a la libertad de credo, pensamiento y acción, especialmente en la universidad, fue un tema particularmente controvertido, como ya había ocurrido en Oxford pocos años atrás. Las ideas de Sanz del Río aplicadas al ámbito universitario significaban la expansión de ese tejido social que no quería, de ningún modo, volver a retomar las estructuras feudales del pasado, en ninguna materia. Además, también significaba la expansión de la conciencia de libertad en un sector de la

¹⁴ Basándose en los principios filosóficos de Krause asimilados al arquetipo español, en su discurso inaugural del año académico 1857-1858 de la Universidad Central de Madrid, señala Sanz del Río: “[...] Solo de la razón sana y sistemática a la vez espera la humanidad una ley de vida que autorice la convicción, y sosiegue el corazón, y encamine la voluntad, realizando en el hecho la armonía fundamental de nuestro ser; que contando y estimando todas nuestras fuerzas y facultades, pueda levantar el espíritu a considerar los supremos objetos del pensamiento, la libertad, el deber, Dios, para entrar en sí ilustrado y fortalecido a utilizar en una sabia conducta el fruto del largo viaje y trabajo empleado” (Sanz del Río, 1857: 18). Esta es la base del racionalismo armónico que sirvió de punto de partida para Francisco Giner de los Ríos, quien a su vez transformará este concepto. Adviértase que, además, coincide en algunos puntos con diversos puntos propios del catolicismo liberal, pues en el concepto de Julián Sanz del Río se incluye a Dios en las propuestas de cambio vital y de mentalidad que este sistema de pensamiento propone. La libertad de credo y la libertad política empezaban a aparecer vinculadas o, por lo menos, se estaban haciendo algunos esfuerzos para que así fuera.

¹⁵ La obra original de Krause, *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch*, Dresden, in der Arnoldischen Buchhandlung, fue publicada por primera vez en 1811. En Alemania tuvo dos segundas ediciones (1819, todavía en vida de Krause, y 1851) y una tercera en 1903 (Vázquez Romero, 2013: 87).

población que sería, pocos años después, el centro de la intelectualidad y de los sectores profesionales españoles, con todo lo que esto suponía¹⁶. De ahí la feroz acogida a Sanz del Río y a sus ideas por parte de los sectores más conservadores y reacios a delegar libremente la potestad ideológica e identitaria de la sociedad, fuera cual fuera el color político y social del que procediese la oposición a esta apertura.

Hasta mediados del siglo XIX las universidades habían enseñado la filosofía escolástica de santo Tomás de Aquino (Zulueta, 1998: 164)¹⁷. La integración en el sistema educativo universitario de una postura neokantiana, afín a la espiritualidad, que pretendía armonizar espíritu, cuerpo y pensamiento, contravenía el único modelo posible de comprensión del mundo que hasta entonces se había permitido. El krausismo, lejos de detenerse en el simple intercambio del catolicismo por el panenteísmo, que además no fue real en la gran mayoría de casos, daba al hombre la oportunidad de cambiar a través de la educación¹⁸. El krausismo apostaba por una educación total, en todos los ámbitos y alterando el modelo desde la raíz. El ideal de “hombre entero”, retomando el hilo de los ilustrados del siglo XVIII, se presentaba desde una ética y una moral laicas que, sin embargo, seguía apostando por un fuerte componente en materia de creencias. Aunque se desviaba del monopolio político y religioso católico, el krausismo en España defendía el espíritu religioso. Apostaba por una “formación crítica

¹⁶ El principio ético, político y epistémico que supone el krausismo en España atañe a la “libertad de conciencia, [la] libertad religiosa, pero también en seguida, inseparablemente, como libertad, o libertades, de carácter político, intelectual, social, económico, etc. El pensamiento krausista aparece coherentemente en esta perspectiva como filosofía política de carácter eminentemente liberal. Se trata, [no obstante], de un pensamiento liberal progresista que se diferencia claramente, primero, del mínimo liberalismo de los llamados, a mediados del XIX, ‘moderados’, y, después, de los liberales doctrinarios de la Restauración” (Díaz, 1989: 55). Se alude, por tanto, a un nuevo sistema que tiene como objetivo aplicar la libertad y los derechos del individuo en cualquier área de la vida desde la conciencia y el entendimiento de lo que ocurre en redor.

¹⁷ Para ampliar la información en torno a la concepción del mundo construida por la iglesia católica a partir de la doctrina de santo Tomás de Aquino véase *El Orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino*, de José Manuel Gallegos Rocafull (1947).

¹⁸ El panenteísmo krausista consiste en la creencia de que “el mundo existe en Dios, síntesis suprema de lo físico y lo espiritual” (Domínguez Sío, 1991: 75). Es decir, según esta visión, la materia y lo espiritual, y por ende lo divino, confluyen en unión. Es decir, todo queda reducido a una Unidad (divina o del Ser), luego es monismo (Panikkar, 2008: 176). Se trata, como apunta María Jesús Domínguez Sío, de un proceso en el que la teoría inmanentista y la teoría dualista intentan ser superadas (1991: 75), pero con algunos matices, tal y como señalamos en el breve apartado conceptual de la introducción de esta tesis “De espíritu y materia. Algunos conceptos previos”. Como veremos en capítulos siguientes, esta forma de pensamiento se remonta al gnosticismo radical del que el cristianismo, y después el catolicismo, extrajeron y adaptaron ciertos valores conceptuales que todavía hoy siguen considerándose inherentes a cualquiera de los sistemas religiosos monoteístas. Aunque este panenteísmo, que derivará en un panteísmo mal aplicado y peor comprendido, fue una de las bases krausistas que mayor proliferación tuvo de cara a la opinión pública y crítica ajena a este pensamiento. Es en realidad un principio por el que el concepto de lo religioso evoluciona; especialmente, como veremos, en el exilio. Creo necesario resaltar que, de todos estos conceptos, a mi parecer el más importante es la convivencia de la humanidad con Dios que propone Krause y los krausistas españoles.

con el materialismo que reconociera una fuerza superior, un ideal, en el arte y en la naturaleza” (Zulueta, 1998: 165). Defendía un espíritu crítico con la sociedad y la política del momento que, a su vez, fuera capaz de crear su propia opinión en torno a la vida. Incluidas las creencias.

En 1864, como consecuencia de este proceso tan complejo y, sobre todo, como resultado de lo que se intuía y sospechaba desde las directrices dirigentes, se aplicó a Sanz del Río un expediente disciplinario como resultado de ejercer su libertad de cátedra, de utilizar su pleno derecho a la libertad de expresión.

La aplicación de la base filosófica de Krause en España permitió analizar la situación del país desde distintas posiciones a las que, hasta entonces, nunca se les había permitido ni siquiera una mínima demostración real. Como señala José-Carlos Mainer:

Si Krause se constituyó en mentor de una actividad lo fue por la proyección jurídico-política de sus doctrinas organicistas, por la tendencia puritana de su ideario moral que una vez más se utilizó como medio de autoidentificación de una burguesía revolucionaria, porque la interpretación historicista y tan decimonónica del progreso humano permitía explicar las contradicciones del presente español (Mainer, 1987: 79).

En efecto, la revolución que ofreció el krausismo en España residía, primordialmente, en la regeneración del modelo de pensamiento, aunque este todavía se asentara en un prototipo purista, especialmente el modelo que Sanz del Río mostraba en el ámbito moral y religioso¹⁹. La burguesía revolucionaria española aprovechó la tendencia natural del krausismo hacia la ética y la religión como método para introducir

¹⁹ Vale la pena recordar, en este punto, que Sanz del Río, al igual que ocurrió con otros krausistas como Fernando de Castro, Lázaro Bardón o Gumersindo de Azcárate, mantenía una postura, quizá, más afín a cierta parte del pensamiento conservador, primero, por la época en la que se desarrolla su pensamiento y, segundo, por su propia vida personal. Julián Sanz del Río, por consejo de su madre y de su tío Fermín del Río, sacerdote, acabó estudiando desde niño en el Seminario conciliar de san Pelagio en Córdoba. En 1834 se licenció y doctoró en Cánones por la Universidad de Toledo y en 1836, también se licenció y doctoró en Cánones por la Universidad de Granada (Zulueta, 1998: 163). No sería hasta años más tarde, a la vuelta de su estancia de investigación por Europa y tras varios cambios vitales, cuando por fin aceptó la cátedra en Historia de la Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Para ampliar la información acerca de la vida de Julián Sanz del Río, de Fernando de Castro, Lázaro Bardón y Gumersindo de Azcárate véanse “El nuevo renacer de España. La Institución Libre de Enseñanza” de Carmen de Zulueta (1998) y *El Krausismo español. Perfil de una aventura intelectual* de Juan López-Morillas (1980). Julián Sanz del Río supo armonizar la corriente católica y religiosa en la que no solo había sido educado, sino en la que estaba muy bien versado con una nueva forma de comprender lo religioso. Su postura ante la religión, aunque mantenía en muchos aspectos un componente muy purista, también amplió los límites de lo estructurado, cambiando por completo el eje desde el que después se comprendió lo religioso, lo moral y lo ético. Sanz del Río sentó las bases de lo que después desarrolló Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza.

en el pensamiento del país nuevas posturas. La necesaria escisión entre política y religión, y la libertad de pensamiento eran el núcleo primordial de la revolución que supuso. Sin embargo, esta transformación no tiene nada que ver con lo que, en general, en la actualidad se entiende desde el significado político asociado al término *revolución*, pues se trató de una revolución espiritual, aunque tampoco excluye factores ideológicos y políticos. La crisis del espíritu, que desde múltiples sectores de la población había sido abordada como mero pretexto teórico o filosófico, empezaba a adquirir un carácter real, tangible, pues los acontecimientos sociales y políticos que se fueron sucediendo evidenciaban la fuerte crisis espiritual y, por ende, existencial que una buena parte de la población estaba viviendo. Sobre todo, porque el modelo de conducta y la perspectiva que las autoridades gubernamentales exigían como único modelo aceptable de experiencia de vida ya no tenía ningún sentido a esas alturas –si es que alguna vez lo tuvo. Por consiguiente, al ser conscientes de que el castillo de naipes se había desmoronado y que el relato de tintes feudales ya no podía sostenerse de ningún modo, era muy difícil no abordar esta cuestión. O por lo menos no hacerlo sin traicionar la honestidad y la inteligencia de quienes sí habían reparado en esta profunda escisión. El cambio y la fractura eran irreversibles.

Como consecuencia de toda esta atmósfera de apertura y regeneración, desde múltiples lugares europeos, al hilo de lo que había ocurrido a tenor de la teoría de Darwin, se propusieron distintas posturas que, en esencia, intentaban asociar la religión con el espíritu liberal, en un intento por disminuir la tensión y la fractura que ya se estaba operando en la sociedad y en la opinión pública. Una buena muestra de ello partió, a grandes rasgos, de las distintas vertientes adoptadas desde el catolicismo liberal, que intentaban conjugar “La Iglesia libre en el Estado libre” reduciendo la dependencia institucional que se dictaba desde el epicentro del catolicismo, pero conservando, al mismo tiempo, la tradicional vinculación entre política y religión. Sin embargo,

[...] el Concilio Vaticano acabó por demostrar cuán ilusorias habían sido las esperanzas de quienes juzgaban hacedera la concordia entre la libertad política y la Curia romana. En España, como en otras partes, la definición del dogma de la infalibilidad hendió a los católicos liberales en dos grupos: uno se sometió a la autoridad del Papa; otro rompió definitivamente con Roma. En este segundo grupo cabe contar a la mayoría de los

krausistas y a no pocos literatos, políticos y hombres de ciencia que sentaron plaza en la hueste del liberalismo avanzado (López-Morillas, 1980: 157).

La respuesta desde Roma no se hizo esperar ante la evidente fisura y la división de opiniones, incluso desde dentro de sus propios simpatizantes. De hecho, el período de depuración universitaria iniciado en 1864, conocido como la primera “cuestión universitaria”, estuvo en gran parte motivado por este clima político y social, pero también por la *Quanta cura* emitida ese mismo año por Pío IX. Esta encíclica condenaba el panteísmo, el naturalismo, el socialismo y el racionalismo absoluto, entre otras disciplinas (López-Morillas, 1980: 141)²⁰. Esta encíclica, más allá de condenar los movimientos políticos, sociales y filosóficos de la época, condenaba abiertamente cualquier atisbo de libertad o derecho individual que no estuviese sujeto a la estricta potestad de la iglesia católica:

[...] Sabéis muy bien, Venerables Hermanos, que en nuestro tiempo no hay pocos que, aplicando a la sociedad civil el impío y absurdo principio llamado del naturalismo, se atreven a enseñar que “la perfección de los gobiernos y el progreso civil exigen imperiosamente que la sociedad humana se constituya y gobierne sin preocuparse para nada de la religión, como si esta no existiera, o, por lo menos, sin hacer distinción alguna entre la verdadera religión y las falsas”. Y, contra la doctrina de la Sagrada Escritura, de la iglesia y de los Santos Padres, no dudan en afirmar que “la mejor forma de gobierno es aquella en la que no se reconozca al poder civil la obligación de castigar, mediante determinadas penas, a los violadores de la religión católica, sino en cuanto la paz pública lo exija”. Y con esta idea de la gobernación social, absolutamente falsa, la salud de las almas, llamada por Gregorio XVI, Nuestro Predecesor, de f. m., *locura*, esto es, que “la libertad de conciencias y de cultos es un derecho propio de cada hombre, que todo Estado bien constituido debe proclamar y garantizar como ley fundamental, y que los ciudadanos tienen derecho a la plena libertad de manifestar sus ideas con la máxima publicidad —ya de palabra, ya por escrito, ya en otro modo cualquiera—, sin que autoridad civil ni

²⁰ En diciembre de 1864, el episcopado católico recibió “una lista de ochenta proposiciones titulada *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*” (López-Morillas, 1980: 141). Esta lista iba acompañada de una carta del cardenal Giacomo Antonelli, secretario de Estado del Papa Pío IX. La encíclica *Quanta cura*, emitida por el Papa Pío IX contenía algunas de las proposiciones incluidas en aquella lista, entre “los errores” principales a los que se refería el *Syllabus* estaban comprendidos: el librepensamiento, el agnosticismo, el materialismo, el nacionalismo, el anticlericalismo, el regalismo, el liberalismo y la masonería (López-Morillas, 1980: 141). Es decir, el *Syllabus* atacaba los avances políticos, intelectuales y culturales que se estaban produciendo en Europa, pero, sobre todo, atacaba la libertad individual de credo, acción y pensamiento. Juan López-Morillas explica con detenimiento en *El krausismo español* la evolución de este proceso a nivel español y europeo (1980).

eclesiástica alguna puedan reprimirla en ninguna forma”. Al sostener afirmación tan temeraria no piensan ni consideran que con ello predicen la libertad de perdición, y que, si se da plena libertad para la disputa de los hombres, nunca faltará quien se atreva a resistir a la Verdad, confiado en la locuacidad de la sabiduría humana, pero Nuestro Señor Jesucristo mismo enseña cómo la fe y la prudencia cristiana han de evitar esta vanidad tan dañosa (Galindo Romero, 1962: 900).

La *Quanta cura* negaba abiertamente la libertad del individuo, condenaba a aquellos que se expresaban haciendo uso de su derecho y, además, buscaba la dura reprimenda teológica y civil de quienes no se doblegaran a la visión católica del mundo y de la vida, como verdad única e incuestionable. A medida que la separación entre religión y estado era cada vez más evidente, la cúspide teológica hizo gala de todo su poder de oposición, desplegando con virulencia todas las medidas posibles en un intento desesperado por frenar el avance de su descredito y la reducción de su poder político a la sombra, especialmente en países como España, desechando así las propuestas más moderadas del catolicismo liberal²¹. La emancipación del poder político, en detrimento del eclesiástico, a pesar de pretender ser este extraoficial, intensificó la lucha de poder entre ambos bandos, que quedó retratada con la publicación de la *Quanta cura*. Esta condena mediante la encíclica eclesiástica, lejos de ser baladí, resultó ser muy importante por la información subliminal que esconde. La condena al socialismo y a

²¹ Incluso desde posiciones católicas, especialmente aquellas que se bifurcaban del catolicismo liberal (López-Morillas, 1980: 145), se admitía abiertamente la vinculación entre religión y política en España. El 18 de agosto de 1863, “dieciséis meses antes de la promulgación del *Syllabus*, se celebró en Malinas, sede del arzobispado metropolitano de Bélgica, la apertura de una asamblea general de los católicos” (López-Morillas, 1980: 145). En esa asamblea se reunieron seglares, clérigos y destacados representantes de la alta jerarquía eclesiástica de países como Inglaterra, Bélgica o Jerusalén, entre otros muchos (López-Morillas, 1980: 145). En esa misma asamblea el conde Charles de Montalembert, uno de los promotores más elocuentes del catolicismo liberal, pronunció un discurso que atrajo la atención y las miradas de muchos. En su discurso hacía evidente la separación entre poder político y poder religioso: “Es ilusorio creer que el catolicismo ha llegado a formar parte de la ley positiva. La tutela del Estado es asfixiante. Italia, España y Portugal están ahí para probarnos la radical impotencia del sistema represivo, de la antigua alianza del altar y el trono para defender el catolicismo. En ninguna otra parte, por lo demás, ha recibido la religión heridas más crueles; en parte alguna han sido más desconocidos sus derechos. Los gobiernos de ambas penínsulas habían creído establecer en ellas un bloqueo hermético del espíritu moderno, y en ninguna otra parte ha hecho ese espíritu mayores estragos” Y, a propósito del despotismo clerical en España bajo la tutela monárquica de Fernando II señala Montalembert: “un entorpecimiento general de las almas y de las inteligencias entre la gente honrada; una cólera impotente entre un pequeño número de celosos, y entre los demás la pasión fanática del mal. Se había aherrojado y sofocado el espíritu público, que no se ha despertado sino para entregarse al enemigo... El falso liberalismo, el descreimiento, el odio a la Iglesia lo habían invadido todo... Esos paraísos de absolutismo religioso están convertidos en el escándalo y la desesperación de todos los corazones católicos” (López-Morillas, 1980: 148). La situación política y social de España, además de ser un pretexto para las alianzas y las estrategias políticas eclesiásticas, era también el escenario idóneo en el que probar la negligencia institucional en materia de derechos y libertades individuales, basándose en la evidencia.

otras formas de pensamiento político, o cultural como por ejemplo el naturalismo, eran sinónimo de condena al progreso, sin importar el ámbito desde el que procedía y en el que se podía aplicar. Ante la evidencia del despertar de conciencia de libertad de la población, la respuesta desde el poder eclesiástico fue, de nuevo, la estratagema, la manipulación y el castigo. Especialmente relevante para el tema de esta investigación doctoral es el hecho de que, desde el centro neurálgico católico, se condenase y censurase abiertamente cualquier tipo de apología que contribuyese a la emancipación del individuo en materia de creencias, ya sean colectivas o individuales, vistas desde Roma como “la libertad de perdición”. Incluso desde los sectores del catolicismo más liberal se proponían nuevas formas de mantener la potestad eclesiástica, desacreditando los avances ajenos al mundo teológico, en un último intento por mantener su poder y la poca credibilidad que les restaba. De ahí la especial virulencia hacia el krausismo, con independencia del puritanismo moral que la teoría de Krause llevase implícito. El modelo krausista español se desgajaba de ese principio tomando un nuevo rumbo y una expansión que después, con los años, fue extraordinaria –como veremos. Para la iglesia, y en especial para el Vaticano, suponía abrir una puerta en la que dejaban de tener toda la influencia como autoridad. Una buena muestra de ello fue la inclusión, el 26 de septiembre de 1865 del *Ideal de la Humanidad para la vida*, de Krause, en el índice de libros prohibidos (Cacho Viu, 1962: 121). Es especialmente importante este detalle porque, sin ningún atisbo de duda, Krause proponía en esta obra una nueva forma de entender la espiritualidad individual y, sobre todo, la religión²². En esencia, la filosofía de Krause establece una relación entre el hombre y Dios. En el doble viaje de ascensión y descenso que describe su filosofía:

²² Desde posiciones estrictamente conservadoras se vinculaba la apertura hacia las nuevas formas de pensamiento que ofrecía el krausismo con el ateísmo y con las logias masónicas. Lo que en realidad era un mecanismo para desacreditar aquel avance, sin entrar a cuestionar si el krausismo tuviera, o no, conexión real con estas posturas. Léase, a tal efecto, “Relaciones del krausismo español con la masonería” de Pedro Álvarez Lázaro (2012). Una muestra de la voluntad de descrédito es la opinión del pedagogo y jesuita padre Enrique Herrera Oria: “Hay aquí un enlace interesantísimo que nos explica la trayectoria del krausismo masónico alemán hasta parar en la pedagogía institucionista de Giner. Este enlace fue Víctor Cousin. Porque es el caso que al pasar Sanz del Río por París camino de Alemania, sin rumbo fijo, Víctor Cousin le recomendó que estudiara la filosofía de Krause: es decir, la filosofía masónica, o sea la filosofía puente entre el catolicismo y el ateísmo” (Herrera Oria, 1941: 315). En realidad, Sanz del Río había conocido el krausismo gracias a Henri Ahrens, discípulo de Krause y profesor de la Sorbona y de la Universidad de Bruselas, pues fue justo en Bruselas donde coincidió con Ahrens. Sanz del Río publicó en español dos obras de Krause, la ya mencionada *Ideal de la Humanidad para la vida* y la *Metafísica*, ambas en 1860. Aunque K. C. F. Krause fue un autor muy prolijo que, sin embargo, publicó poco en vida, fueron sus discípulos quienes se encargaron de publicar su obra, póstuma y paulatinamente.

[...] primero se asciende: es la parte analítica. El punto de partida es el yo. Concentrándonos en nuestro yo, descubrimos que consta de dos elementos: cuerpo y espíritu. Pero no son comunicantes, como en Descartes. La noción del cuerpo nos lleva al conocimiento de otros cuerpos, y todos juntos forman la Naturaleza, que es infinita, pero de un infinito relativo. La noción del espíritu nos conduce al conocimiento de otros espíritus, cuya totalidad constituye el Espíritu, también infinito relativo. Del contacto Naturaleza y Espíritu nace la Humanidad, también un infinito relativo. Esta trilogía de infinitos relativos, separados e independientes entre sí necesita una síntesis superior que los enlace y coordine. [...] [Como escalón final se llega] al Ser Absoluto, el infinito absoluto, eterno y perfecto, o sea Dios. Visto el Ser, comienza el descenso. La descripción de lo que se contempla en el viaje de retorno es el objeto de una serie de ciencias: la doctrina de los entes o seres originarios (*Urwesenlehre*), las ciencias de la sociedad, o sea de la religión, de la moral, del derecho, etcétera (Araquistáin, 1962: 26).

Krause establece, por tanto, una teoría filosófica en la que describe la evolución del ser humano en términos que están muy en sintonía con lo que, en la actualidad, sobre todo, entendemos por espiritualidad. Es asombrosa la forma en que comprende los elementos de esa trinidad (espíritu, materia y alma) salvando los límites del catolicismo. Pero también vale la pena señalar que su pensamiento alude a la unión de materia y espíritu como búsqueda de algo superior, pero no en unión armónica. Como veremos a través de las páginas de esta tesis doctoral, aunque se desvíe un poco, se trata de un principio que colinda con algunas posturas de la mística universal y de la mística española.

A pesar de que las ideas de Krause al respecto seguían manteniendo un componente conservador muy importante, ofreció una propuesta de credo que, de nuevo, además de dinamitar el sistema conceptual y simbólico de la iglesia desde la base, también invitaba a la sociedad a desarrollarlo empleando para ello su propia capacidad intelectual y cognitiva, la obra invitaba a pensar y a creer por uno mismo. Sanz del Río dejaba bien claro que su actitud religiosa implicaba y exigía, a todos los niveles, razón y libertad (Díaz, 1989: 54). En sus propias palabras:

[...] La religión como relación íntima, personal e históricamente manifestable entre el hombre y Dios radica principalmente en la conciencia, y puede y debe ser libre y perfectible como toda naturaleza del espíritu; no obligada, ni violentada, ni impuesta por estatutos históricos; debe poder manifestarse como toda la naturaleza racional, en unidad

de esencia y variedad de formas; debe, en su manifestación histórica (como profesión de fe religiosa), poder ser examinada, rectificada, mejorada; pero es siempre respetable cuando es sincera, seria y verdadera en el hombre, pues que la religión expresa las más íntimas, las más profundas y trascendentales relaciones de que nuestra naturaleza racional es capaz; y a esta relación y asunto debe, pues, aplicar el hombre el más serio y vivo interés, la intención más diligente y constante por toda su vida para confirmarse en su profesión religiosa y mejorarla y progresar en ella o para rectificarla y reformarla, viviendo en consecuencia con ella (Sanz del Río, 1968: 87).

La clave desde los albores del krausismo español es la libertad. Por ende, su principio vertebrador, aun a pesar de promover las creencias individuales, se basa en potenciar que el individuo refute los argumentos impuestos en materia religiosa: “La fe ciega, sin regla y sin motivos, es una renegación del pensamiento y de la libertad; esto es, la degradación del espíritu humano” (Sanz del Río, 1968: 89). Además de la reivindicación del cambio desde la autonomía del propio individuo, la obra de Krause había empezado a ser traducida a otros idiomas, con lo que el alcance que, hasta entonces, parecía ser eventual empezó a extenderse. Esto suponía la propagación de unas ideas que, con indiferencia del criterio personal que merezcan, equivalían a la ruptura del sistema de creencias impuesto por la iglesia católica, suponían una fuerte crisis del espíritu que proyectaban su fuerza y su alcance desde el epicentro de la intelectualidad. De ahí la condena de la iglesia –y de las autoridades gubernamentales–, pues no contentos con desmentir a través de la ciencia el relato configurador del universo simbólico creado por la Biblia, la filosofía y la pedagogía ofrecían una nueva forma de comprender la religión, y ninguna de estas posturas les incluía en la ecuación en tanto institución ni autoridad de ningún tipo.

La nueva propuesta krausista fue vista desde la controversia, siendo desacreditada y ridiculizada a partir de la invectiva y la intransigencia, pues suponía un “peligro” para ciertas posiciones reaccionarias. No obstante, la mayor oposición la encontró

[...] en el grupo llamado neo-católico, el cual asume la defensa del catolicismo contra las tendencia secularizante –cuando no las conceptúa como francamente antieclesiásticas o anticlericales– de la democracia liberal. Fervorosamente hostil a todo cuanto pueda significar una mengua de los derechos tradicionales de la Iglesia, el neo-catolicismo ve con buenos ojos las teorías de De Maitre y de Bonald, se asocia a la causa del pretendiente don Carlos, y cree hallar un apoyo moral en la campaña antiliberal y

antiprogresista del papa Pío IX. La combatividad de este movimiento, acaudillado por legos, halla eficaz expresión en la prensa periódica, en un género del periodismo inflamatorio que no desdeña descender al nivel de la “política de barricada”, de un periodismo, en suma, muy siglo XIX (López-Morillas, 1980: 183).

De un modo análogo al diario parisiense *L'Univers*, cuyo director, Luis Veuillot, también ejemplificó el prototipo de publicista neo-católico, en España Francisco Navarro Villoslada puso en práctica este mismo modelo con *El pensamiento español*, fundado en Madrid en 1860 por Gabino Tejado (López-Morillas, 1980: 184). Entre 1865 y 1867 no cesó la acusación y el acoso hacia los profesores que “en sus enseñanzas escritas u orales vilipendian a la religión y la monarquía” (López-Morillas, 1980: 184). Llegó a tal extremo, que la persecución hacia los krausistas pasó de la prensa periódica, hasta llegar a las Cortes y después al gobierno, donde el 22 de enero de 1867 decretaron la obligatoriedad de que los profesores prestasen juramento de fidelidad a la Iglesia y al Trono. Por todo ello, la tensión en el ambiente se fue transformando de latente a manifiesta. Tanto es así que, en 1867, después de la destitución de Isabel II, la solución gubernamental de vender “los bienes del Real Patrimonio, adscritos a la corona, y entregar a la Hacienda Pública las tres cuartas partes del producto de la operación” (Zulueta, 1998: 167), quedándose la parte restante la corona, fue el detonante de las consecuencias civiles y académicas a la tensión que se estaba viviendo. Visto como un gesto de generosidad de Isabel II por una buena parte de la población, dada la crisis económica del país, sin embargo, fue otro motivo más para advertir los abusos de la monarquía y de las autoridades eclesiásticas. Por este motivo, profesores como Emilio Castelar denunciaron el suceso poniendo tal actuación en entredicho al publicar en el periódico *La Democracia* un artículo titulado “¿De quién es el patrimonio real?”. La “respuesta a esa pregunta era que el patrimonio real pertenecía a la nación española” (Zulueta, 1998: 167). A este artículo le siguió otro, también de Emilio Castelar, titulado “El rasgo”. Ambos artículos, que defendían la potestad civil de aquel patrimonio, enfurecieron a los sectores más conservadores, quienes acusaron a Castelar de antimonárquico y de difundir en su cátedra una filosofía panteísta (Zulueta, 1998: 167). A pesar de la veracidad de esas acusaciones —que, en efecto, tenían fundamento—, la irritación de estos sectores fue otra muestra más del ambiente que se respiraba en el país. Entre otros acontecimientos, toda esta tensión tuvo como resultado la Noche de san Daniel en la que Castelar, Morayta, Salmerón y Fernández Ferraz,

todos ellos catedráticos de universidad, fueron expulsados de sus respectivos puestos, por el decreto del 31 de mayo de 1867, e incluso perseguidos por la justicia llegando a pasar unos meses en la cárcel por su implicación en la protesta universitaria y por sus ideas político-sociales que, en esencia, contribuían a continuar la revolución ideológica y espiritual que se estaba produciendo²³. El 31 de diciembre de 1867 Sanz del Río también fue expulsado de su cátedra de Filosofía del derecho, junto a Pedro Mata, Canalejas, Fernando de Castro y Laureano Figuerola, como consecuencia a la protesta que firmaron contra las expulsiones de la universidad (Cacho Viu, 1962). En ese mismo año 1867, don Manuel de Orovio y Echagüe, entonces recién nombrado ministro de Fomento, dictó una orden “por la que los rectores de las universidades debían exigir a los catedráticos que dieran un programa de sus enseñanzas y que no explicaran nada contra la fe católica” (Caro Baroja, 1977: 33). Conocida es la tendencia de los políticos a dogmatizar, pero el deliberado abuso y el control de la libertad de cátedra respondía, en buena medida, a la apertura hacia nuevas formas de pensamiento, como el krausismo, y hacia una nueva concepción científico-ideológica que, como hemos visto, también se estaba produciendo en otros países europeos de la mano de las investigaciones científicas y filosóficas. El 1 de abril de 1876, Manuel de Orovio y Echagüe, en calidad de ministro, publicó en la *Gaceta de Madrid* unas declaraciones defendiendo la postura del gobierno:

[...] yo he regularizado la libertad de enseñanza [...] aunque sosteniendo que la cátedra no debía ser una escuela revolucionaria: yo, por consiguiente, he procurado que en las escuelas no se explique nada contra el dogma cristiano que profesamos todos. Yo no creo que el señor Peñuelas sea partidario de eso que se llama la libertad de la ciencia, que proclama el Profesorado como una situación superior a la Religión, a la Monarquía y a todo: yo creo que S. S. no querrá que en las escuelas se tuerza el alma del niño,

²³ La Noche de san Daniel, también conocida como Noche del Matadero, hace referencia a la protesta que protagonizaron estudiantes universitarios de la Universidad Central de Madrid el 10 de abril de 1865 tras la destitución de Emilio Castelar, entonces rector de dicha universidad, tras su posición y su opinión pública contraria a la monarquía de Isabel II. En la Noche de san Daniel, los estudiantes universitarios organizaron una serenata en homenaje al rector destituido. Este acontecimiento, célebremente immortalizado por Benito Pérez Galdós en el artículo “Las siete plagas del año 65” publicado en 1866 en *La Nación*, sembró la semilla de libertad que después recogerá Francisco Giner de los Ríos (Cacho Viu, 1962: 139). Estos acontecimientos se conocen como el detonante de la primera “cuestión universitaria”. Y también motivaron un debate parlamentario, pues algunos profesores como “Salmerón, Fernández Ferraz y Morayta, auxiliares de la Facultad de Filosofía y Letras, renunciaron a sus puestos antes de verse ‘en el compromiso de sustituir al ilustrado profesor’ que acababa de ser suspendido de su cátedra” (Cacho Viu, 1962: 144). Para ampliar la información sobre los acontecimientos históricos coetáneos véase *La Institución Libre de Enseñanza*, de Vicente Cacho Viu (1962: 134-285).

inculcándole errores que es fácil inculcarle entonces: yo espero que el señor Peñuelas creará que los profesores no constituyen una institución superior a todo, sino que son funcionarios públicos que deben someterse a las reglas generales de todos los funcionarios (Orovio, 1876: 227b)²⁴.

Desde el criterio institucional del gobierno no solo se negaba la apertura a nuevas formas pedagógicas negando la libertad de cátedra, sino que también se intentó perpetuar la falacia del credo homogéneo en España, por lo menos mostrando una clara voluntad por silenciar a aquellos que no respaldaban su postura. De hecho, se emitió una ley contra esta libertad, con todas las consecuencias.

Pero la verdadera escuela revolucionaria que estimulaba el krausismo consistía en una nueva aplicación del concepto de *ciencia*, pues, en aquel entonces, trasladaba en cierto modo la importancia capital otorgada a otros valores –como el religioso antaño– a la evolución del conocimiento humano. Como explica Juan López-Morillas, “la voz española era equivalente a la francesa *science*” que, a su vez, procedía del concepto alemán *Wissenschaft* (López-Morillas, 1980: 90), y que alude a un “conocimiento con tendencia preferentemente empírica y experimental” (Díaz, 1989: 69). El punto central, y que se extrae de la aplicación de estos conceptos, es la relación entre ciencia y filosofía:

[...] lo inhabitual en francés y en español ha sido la inclusión de la filosofía en la ciencia. En cambio, en la *Wissenschaft* alemana no solo está comprendida la filosofía, sino que esta es como el músculo cordial de aquella. [...] La *Wissenschaft* es la estructura una y total del saber humano. Y en este sentido, exclusivamente, es como usan la voz española *ciencia* Sanz del Río y sus discípulos [...]. Sanz del Río incluye en esta interpretación de la ciencia no solo las exactas, físicas y naturales, sino también la medicina, la filosofía, la teología, la literatura, la historia, el derecho y la política. La filosofía ocupa el lugar preeminente (López-Morillas, 1980: 90).

Se trata de un cambio completo de paradigma. De ahí que desde ciertos ámbitos se comprendiese como revolucionario; pero esta revolución, en este contexto, era entendida por el poder gubernamental como rebeldía ideológica. Desde áreas más

²⁴ Manuel Ortiz de Pinedo Peñuelas fue diputado del Partido Demócrata en las Cortes desde 1872. El 31 de marzo de 1876 el ministro Manuel de Orovio y Echagüe menciona en distintas ocasiones al Sr. Peñuelas a tenor del duro discurso que este, días atrás, había pronunciado con motivo de la actuación ministerial de Orovio en la conocida primera “cuestión universitaria” (Caro Baroja, 1977: 39).

conservadoras no podían admitir una disensión real, no solo mal simulada en los palcos parlamentarios. Abrir la puerta a algo por completo diferente a lo conocido y ajeno a su entero dominio, en realidad, les suponía pleno terror, de ahí la virulencia de sus respuestas. El abuso ya no solo se aplicaba a la nueva entrada de ideas y corrientes de conocimiento, sino a la libertad de expresión y pensamiento, muy especialmente cuando esta versaba sobre cualquier noción vinculada con la religión, porque en rigor escapaba por completo a su propio conocimiento de la materia, creyéndose, de este modo, en evidencia ante su ignorancia. Y también era especialmente importante dentro del ámbito educativo, pues todo aquello que no fuera dictado por la tradición secular era asociado como “error” o “locura” desde la cuna del catolicismo y desde el poder institucional, quienes creían representar estas ideas como miembros del gobierno en España. El gobierno, totalmente condicionado por las autoridades eclesiásticas, a través de su comportamiento dejaba muy claro que la fe ciega hacia el catolicismo en España era terreno vedado a las críticas, bajo pena de persecución, castigo o garrote vil, como le había ocurrido a Emilio Castelar, o a tantos otros. La dura represión a los profesores constituía una muestra pública de lo que le podría ocurrir a la población en caso de desobediencia e insumisión. Pero a pesar de la presión política e institucional, el krausismo en España, y con él las nuevas formas de entender la vida y la religión, fueron adquiriendo una mayor presencia y, sobre todo, una mejor definición pragmática.

1.2. LA REFORMA ÉTICA DEL INDIVIDUO. LA EDUCACIÓN

Ser hombre es tanto como ser universo

NOVALIS

La apertura del krausismo, que apostaba por una educación total y que buscaba la formación de aquel ideal de “hombre completo”, necesitaba un profundo cambio en el tejido social. El objetivo principal de este cambio radicaba en la búsqueda y en la aplicación de un sistema educativo ajeno a los abusos institucionales. Si Julián Sanz del Río contribuyó notablemente al aportar su propia noción de krausismo a España, como también contribuyó la estética metafísica del racionalismo armónico defendida por krausistas como Urbano González Serrano o la filosofía política y social de Gumersindo de Azcárate, la contribución fundamental, muy especialmente para los poetas del exilio republicano de 1939, fue, sin lugar a ninguna duda, la de Francisco Giner de los Ríos.

Francisco Giner de los Ríos encabezó junto a Fernando de Castro y Julián Sanz del Río una de las más profundas reformas universitarias del país. Esta reforma no solo respondía a todos los acontecimientos políticos y sociales pasados, sino también a otro breve período de tiempo en el que se confirmaron las posiciones y los criterios que se dictaban desde el gobierno. El 14 de marzo de 1868, Giner de los Ríos, quien entonces poseía una cátedra en Filosofía del Derecho y Derecho Internacional, fue también suspendido de sus funciones tras posicionarse a favor de los profesores destituidos y manifestarse en contra de los abusos por parte del gobierno hacia los docentes universitarios. En 1868, tras la Revolución septembrina, el nuevo ministro de Fomento, Manuel Ruiz Zorrilla, aprobó el decreto de “Libertad de enseñanza” y repuso a los profesores expulsados. Esta fue una de las primeras medidas que adoptó la Junta Revolucionaria de Madrid. Tal y como apareció en *La Gaceta de Madrid* el día 1 de octubre, el 30 de septiembre de 1868 la Junta restableció en sus cátedras a Antonio María García Blanco, Emilio Castelar, Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón y Alfonso, Fernando de Castro, Manuel María del Valle y Francisco Giner de los Ríos, “como justa reparación a la causa de la honra universitaria” (apud Martínez López, 2012: 41). El “Gobierno provisional puso en sus manos la política universitaria por un tiempo con Fernando de Castro al frente del rectorado de la Universidad de Madrid y Julián Sanz del Río, que había rechazado ese cargo, como decano de la Facultad de Filosofía y Letras durante unos meses” (Martínez López, 2012: 45). Con esta reforma

proponían la *libertas docendi*, es decir, la autonomía de la universidad con pleno derecho a regir su propia esfera y siendo además soberana de sus propias decisiones. Tal y como apunta López-Morillas:

Giner de los Ríos estimaba llegada la hora de que la universidad buscara apoyo en la sociedad misma a la que debía servir, y no en el Estado que la había mantenido y la mantenía aun en una condición de indecoroso vasallaje. Azcárate opinaba que la independencia y la vitalidad de la universidad iban estrechamente unidas, y declaraba que toda institución entregada a dirección ajena se incapacita para la acción eficaz. Y Salmerón sostenía que un centro universitario no debía tener más ley que “la libre indagación y profesión de la verdad”, y que, siendo este un fin exclusivamente social, solo ante la sociedad debía ser responsable el instituto docente (1980: 96).

Poco a poco, la influencia krausista en la vida política y, muy especialmente, en la reforma educativa del país, empezó a tener mayor visibilidad. Esta empezó, tal y como declaró Fernando de Castro en su discurso del 1 de noviembre de 1868 con motivo de la apertura del año académico universitario, anunciando que “la ciencia en nuestra patria es libre” (Castro, 2012: 91). La ciencia, el conocimiento, la educación y el culto mismo a la vida quedaban, bajo el ala krausista, como entes abstractos sagrados que debían ser defendidos y protegidos ante la posible violación de sus derechos. Libertad de enseñanza e inviolabilidad de magisterio. De hecho, los acontecimientos que todos estos profesores habían sufrido en sus propias carnes, les servían de prueba para salvaguardar estos valores. La ciencia, por ende, estaba vista por los krausistas como sinónimo de libertad de conciencia, de expresión, de pensamiento. Esta noción, que había sido adaptada desde el concepto de ciencia alemán, supuso un reto académico e intelectual con el que los profesores restituidos se identificaron, haciendo gala de la libertad de cátedra por la que habían luchado²⁵. El propio Fernando de Castro lo expuso en el discurso que pronunció con motivo de la apertura de curso, el día 1 de noviembre de 1868:

[...] dignos y respetables comprofesores, seremos fieles a nuestra vocación, reanudaremos las glorias de nuestra enseñanza [...] para anunciarles que LA CIENCIA EN

²⁵ Tanto fue así que “la lápida conmemorativa de la visita de la reina Isabel en 1865 [en la Universidad Central de Madrid] fue sustituida por la leyenda: *Alma mater scientiarum*. En el testero del amplio salón, el lugar del retrato de la reina, figuraban dos solemnes inscripciones: *Libertad de la ciencia y Veritas liberabit vos*” (Martínez López, 2012: 45).

NUESTRA PATRIA ES LIBRE. No pesará al Estado dar satisfacción a vuestras nobles aspiraciones, como la ha dado a vuestro legítimo derecho: que si la libertad, amparando nuestro fin, sirve al progreso de la ciencia, también enseñando vosotros la verdad serviréis más que nunca al progreso de la libertad. Hace diecinueve siglos lo proclamó la Divina Sabiduría: SOLO LA VERDAD OS HARÁ LIBRES. Tal es el lema de la nueva enseñanza, del nuevo derecho, de la nueva vida. Por esto he querido que se ostente desde hoy sobre nuestras cabezas. ¡Grabadlo indeleblemente en vuestros corazones! (Castro, 2012: 91)²⁶.

Poniendo en práctica los valores que defendían, los profesores vinculados al krausismo se integraron de nuevo en el sistema de enseñanza universitaria, a pesar de los acontecimientos, haciendo gala de un férreo optimismo convertido en lema académico y vital. Recogieron el impulso de sus propios esfuerzos para continuar con la tarea que ellos mismos habían comenzado, dando lugar a la evolución del sistema educativo español en general, y del universitario en particular. Proponían un sistema con pleno derecho de dirección motivando un concepto de ciencia único y total que fomentase el enriquecimiento individual con miras a un rédito colectivo. La universidad debía formar a personas que, a su vez, aportasen un beneficio a la humanidad. En el preámbulo de Fernando de Castro del día 21 de octubre de 1868 declara:

[...] Uno de los obstáculos más resistentes a la generalización de las ideas nuevas ha sido el monopolio de la enseñanza. Los establecimientos científicos del Estado se han creído en posesión de toda la verdad y han mirado con menosprecio lo que salía fuera del cuadro de las fórmulas recibidas (López-Morillas, 1980: 97).

La creación científica desde la que partía la enseñanza se basaba en la libertad, pues promovían que “todo profesor exponga libremente las conclusiones a que haya llegado en sus estudios ‘por heterodoxos e impopulares que puedan ser’” (París, 1977: 59). De hecho, como también ocurre en la actualidad, “en el interior de la sociedad

²⁶ El énfasis no es mío. Mas adviértase que el lema que Fernando de Castro escogió para proclamar la libertad de cátedra y la evolución de la educación en España procede, precisamente, de la Biblia (Juan 8:31-38). No es tampoco casual que, lejos de adoptar la consigna católica, la interpretación de Castro de la simbología y la cultura de las Escrituras tiene una posición por completo distinta, con además una proyección totalmente diferente a la establecida por la ortodoxia católica. Emplea la Biblia, es decir, el mismo texto, pero en vez de perpetuar la exégesis cristiana con un componente eminentemente manipulador y abusivo, fomenta el crecimiento personal y el progreso educativo. Demostrando, así, que quizá la manipulación no siempre procede del texto en sí, sino de la interpretación y la aplicación que se le da.

científica misma se producen las instancias represivas de la innovación, aquella inquisición científica, contra cuyo poder sobre su pensamiento se sublevaba Unamuno. El triunfo del conformismo científico ahogaría el futuro de la ciencia” (París, 1977: 59). Pero creo que cabe matizar que esto se produce en todas las áreas de conocimiento o disciplinas, muy especialmente en aquellas que están sujetas a determinadas fidelidades implícitas. Esta idea está en la misma línea conceptual de lo que Thomas Khun llamó “revolución científica” o Paul Feyerabend conceptualizó como “principio de proliferación” (París, 1977: 59). En el krausismo español, e institucionista, sobre todo, se conoce como la “teoría del conocimiento”, que está directamente relacionada con la praxis moral y que se remonta a las nociones sobre las que Julián Sanz del Río sentó precedente. Es más, Sanz del Río trató esta materia en sus clases de educación secundaria, en la asignatura sobre Psicología, lógica y ética tras la reforma progresista de 1858 (Rueda Garrido, 2015: 2). El pensamiento de Sanz del Río evolucionaba a partir de la postura idealista y racionalista, al considerar que “el conocimiento es la relación entre el sujeto que conoce y el objeto cognoscible” (Rueda Garrido, 2015: 7). El pensar, por ende, se entiende como una actividad en la que el hombre determina su esencia y su posible futuro a través de dos fases, o, mejor dicho, mediante diversos procesos de comprensión: la intuición y la oposición por contraste. Bajo esta premisa, la reforma universitaria y educativa que proponía la Institución Libre de Enseñanza se basaba en la voluntad de que estas instituciones dejaran de ser prebendarias, acusando el sentido de la responsabilidad y la implicación motivacional de cada profesional. Por ende, empezaban a proclamar la conveniencia de abrir centros ajenos a la potestad del Estado, concediéndoles, así, cierta independencia de las proclamas ideológicas dictadas directamente desde los órganos de disposiciones restrictivas. Con ello pretendían elevar el nivel de la enseñanza en España salvando los obstáculos legislativos, políticos y sociales.

Sin embargo, tras el golpe militar del general Pavía, en 1874, España volvió a sumirse en una nueva época de oscurantismo político e institucional, pese a los esfuerzos de algunos intelectuales. Durante aquellos años nunca se había dejado de cuestionar la libertad de cátedra. Tanto fue así que, en 1872, González de Linares, entonces joven profesor recién nombrado catedrático de Historia Natural de la Universidad de Santiago de Compostela, acusado de tratar en clase “tesis irreligiosas o antirreligiosas”, pronunció una conferencia en la tribuna de la Academia Escolar de Medicina, de la misma universidad, en la que centró su atención en los fundamentos de

la teoría de la evolución (Caro Baroja, 1977: 29). La divulgación de la teoría darwiniana no solo le reportó la acritud y los improperios de algunos de sus alumnos y compañeros, sino que reabrió el debate sobre esta cuestión en España, quedando grabado este suceso en los anales de la historia como la segunda “cuestión universitaria”. Esto significaba que, a pesar de la apertura y de la regeneración que marcó el sexenio revolucionario, todavía seguían latentes el rechazo, el recelo y la animadversión hacia todo aquello que desmentía, o por lo menos cuestionaba, el relato católico de la configuración del mundo²⁷. Si bien ya se habían producido tímidos avances en materia de derechos civiles y humanos, todavía seguía persistiendo una gran oposición que dificultó sobremedida todos estos esfuerzos. De hecho, la censura y la persecución a estos adelantos no solo procedían de la iglesia y del gobierno, la propia monarquía se posicionó abiertamente al respecto. El pretendiente carlista al trono, Carlos VII, concedió una entrevista al *New York Times*, en 1874, en la que exponía lo siguiente:

[...] Hay algo radicalmente malo en las corrientes modernas del pensamiento y los métodos modernos de la educación. El mundo se está cayendo en un materialismo craso y en la descreencia... que lo lleva a la extinción de la raza humana. La culpa la tienen el moderno sistema de educación sin Dios y los métodos modernos de la investigación. Los así llamados “sabios” del día... quieren que abandonemos la verdad que ha sostenido la prueba de los siglos para aceptar en su lugar sus teorías estrambóticas. Nunca hará España eso, si en mi poder está impedirlo. La religión y la educación deben andar en estrecha unión; porque la ciencia sin la religión es ciega (Brown, 1977: 119)²⁸.

La unión de Estado y religión seguía siendo un tema muy complejo en España, pues la desconexión entre ambos contravenía a una tradición de siglos a la que muchos no estaban dispuestos a renunciar, por todo lo que significaba. Sin embargo, la

²⁷ Cabe precisar que, desde el epicentro del catolicismo, el Vaticano no condenó abiertamente el evolucionismo, aunque en su defecto utilizaron a sus simpatizantes y creyentes para emprender dicha empresa. Fue en Estados Unidos a principios del siglo XX donde, de la mano de presbiterianos y evangelistas, apareció con mayor fuerza y fiereza el creacionismo. Estos movimientos antievolucionistas fueron los que mostraron mayor acritud hacia Darwin y su teoría. En 1919, William J. Bryan “propagó un movimiento de resistencia contra el evolucionismo. Bajo su influencia se votaron treinta y siete proyectos de ley encaminados a prohibir la docencia del evolucionismo en escuelas públicas” (Pelayo, 2008: 134). Aunque desde el Vaticano no se condenase, como sí lo habían hecho con el krausismo, los fieles o partidarios de las tres grandes religiones monoteístas o abrahámicas, el protestantismo y el evangelismo adoptaron una actitud parecida ante la divulgación de algunas ideas que no encajaban con el modelo y con el imaginario que ellos sí profesaban.

²⁸ Cito por la traducción realizada por Reginald F. Brown en “La Institución e Inglaterra. El *Boletín*” (1977). Sin embargo, el texto original procede de la entrevista que Carlos VII concedió al *New York Times* el 7 de octubre de 1874.

Institución Libre de Enseñanza, a pesar de la imagen que se quería crear desde el exterior, paradójicamente sí tenía una fuerte preocupación por el renacimiento espiritual de su patria. Pero no en los únicos términos que habían sido aprobados gubernamentalmente. Como consecuencia a esta negativa, en 1875, tal y como narra Manuel Bartolomé Cossío, “Don Francisco fue despojado violentamente de su clase, maltratado y preso en el Castillo de Santa Catalina de Cádiz, por haber tenido la dignidad, con Salmerón, Azcárate y otros pocos profesores, de protestar, amparado en la Constitución y las leyes, contra aquellos insensatos decretos del primer Ministerio de la Restauración, en los que atentaba arbitraria y procazmente a la libertad de la cátedra” (*Boletín*, 1965: 3)²⁹. El proyecto creado por los profesores krausistas se vio, de nuevo, atacado por “la cólera reaccionaria de los primeros años de la Restauración” (López-Morillas, 1980: 98).

Pese a los vientos desfavorables, a principios de 1869 ve la luz el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid* (BRUM), que tuvo una conexión directa con la voluntad de reforma institucionista. En la revista “se concibe la ciencia como un ‘organicismo’” (Ureña, 2013: 123), es decir, la ciencia se comprende como un motor de avance que ayude en la regeneración del país³⁰. En los dos primeros números de la revista, Salmerón publicó un artículo sobre “la libertad de enseñanza” y Fernando de Castro otro sobre “el concepto fundamental de la segunda enseñanza” (Ureña, 2013: 123). Estos artículos dan cuenta de la necesidad de cambio que se buscaba desde el ámbito universitario. A esta publicación, le seguirá el *Boletín de la Institución Libre de*

²⁹ El texto procede de la circular 80 del número extraordinario del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* con motivo de la conmemoración del cincuenta aniversario de la muerte de Francisco Giner de Los Ríos (1915-1965), llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 18 de febrero de 1965, página 3. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, corresponde a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

³⁰ Este concepto, tiene una conexión directa con la forma en que Giner de los Ríos concebía, simultáneamente, ciencia y religión. Domingo Barnés, a propósito de su nota preliminar a *Ensayos menores sobre educación y enseñanza*, de Giner de los Ríos, apunta que el maestro supo hallar en ambas corrientes la medida justa: “[...] Y aunque permanecía abierto a todas las grandes orientaciones de la filosofía moderna, buscando en cada una de ellas más lo que afirmaban que lo que negaban, las conciliaba todas a su idealismo realista, que afirmaba, a la vez, los derechos de la ciencia y de la conciencia, los derechos de la naturaleza y los del espíritu, facetas ambas de una misma común divinidad, no concebida aparte, sino, a la vez, en la naturaleza, y en el espíritu” (*Boletín*, 1965: 8). Cito por la circular 80 del número extraordinario del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* con motivo de la conmemoración del cincuenta aniversario de la muerte de Francisco Giner de Los Ríos (1915-1965), llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 18 de febrero de 1965, página 8. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, correspondiente a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

Enseñanza (1876-1936), órgano informativo que nacerá de este mismo espíritu y con la voluntad de dar voz a la organización que se estaba fraguando. En efecto, tras la experiencia adquirida con todos estos sucesos, entre 1875 y 1881, Francisco Giner de los Ríos, Fernando de Castro y Julián Sanz del Río, entre otros miembros destacados de la Institución Libre de Enseñanza, diseñaron una reforma universitaria que, en esencia, pretendía salvaguardar la libertad de credo, de pensamiento y de cátedra, tomando especial relevancia la pedagogía aplicada al ámbito educativo. Libertad para docentes y alumnos, pero también “libertad en la organización educativa, la autonomía de los centros, es decir, su capacidad propia de gestión y gobierno” (París, 1977: 61). Al igual de como ocurría en España, Bourdieu y Passeron, en Francia, también denunciaron el modelo de educación como sistema reproductor de la ideología y de las pautas de conducta de las clases dominantes (París, 1977: 61). La Institución Libre de Enseñanza (ILE) nace, por tanto, como alternativa a la visión educativa imperante en España. Como señaló don Francisco Giner de los Ríos en una carta, fechada el 20 de julio de 1875, “tal vez organicemos modestamente una pequeña institución de enseñanza superior libre, con una escuela de derecho” (Carande, 1977: 43). El 31 de mayo de 1876, bajo el espíritu del ideal humanista y con una vocación de educación integral, se constituye la Institución Libre de Enseñanza como una organización privada. El artículo 15 de sus estatutos, que además sería el encabezamiento de su *Boletín*, mostraba el carácter que querían aplicar:

Completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan solo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto a cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor, único responsable de sus doctrinas (Moreno Luzón y Martínez López, 2012: 17).

El modelo propuesto en esta reforma pretendía contrarrestar el dogmatismo educativo y social gubernamental, poniendo todo de su parte para cambiar el signo en el panorama nacional. El esfuerzo español se sumaba al que también se estaba produciendo en otros países europeos como Suiza, con Pestalozzi, en Alemania, bajo el auspicio de Fröbel o en Francia, con Rousseau (París, 1977: 62). El programa de la Institución proclama su voluntad:

[...] La Institución se propone, ante todo, educar a sus alumnos. Para lograrlo, comienza por asentar, como base primordial, ineludible, el principio de la “reverencia máxima que al niño se debe”. Por eso precisamente no es la Institución ni puede ser de ningún modo una escuela de propaganda. Ajena... a todo particularismo religioso, filosófico y político, abstiéndose en absoluto de perturbar la niñez y la adolescencia, anticipando en ella la hora de las divisiones humanas. [...] Quiere, por el contrario, sembrar en la juventud, con la más absoluta libertad, la más austera reserva en la elaboración de sus normas de vida y el respeto más religioso para cuantas sinceras convicciones consagra la Historia (París, 1977: 62)³¹.

Esta organización apostó por un cambio radical en sus bases y en sus aplicaciones, que además pretendía, en primer lugar, educar el sentido crítico de la sociedad, facilitando la posibilidad de comprender qué ocurría:

[...] Bajo la apariencia benefactora de la educación se descubre en realidad una verdadera manipulación del hombre desde sus primeros años. Esta manipulación puede adquirir, sin duda, múltiples sentidos: el dominio general que sobre toda nuestra vida han venido ejerciendo la mentalidad autoritaria, la proyección de las frustraciones del profesor, la inclusión del proceso educativo en el antagonismo de clases sociales. Desde todos estos mecanismos, la educación deja de ser la tan invocada mayéutica socrática, la libre floración de la personalidad del alumno, para convertirse en adoctrinamiento y violencia (París, 1977: 61).

Don Francisco Giner de los Ríos, inspirado por el creciente impulso renovador que personificaba la entidad que empezaba su andadura, propuso un modelo pedagógico, de base krausista aplicada, que apostaba por un modelo socrático de magisterio mayéutico que engrandecía la nobleza y la fuerza del conocimiento en general, y de la intuición en particular. Giner de los Ríos acertó a trasladar su propio espíritu cognitivo a su espíritu pedagógico, dando lugar a una experiencia de aprendizaje que no solo traspasaba todos y cada uno de los principios de la educación que habían regido en España, sino que apostaba por otorgar a los alumnos el respeto y la credibilidad que merecen, incluyendo, así, en el modelo educativo una confiabilidad que disipaba muchas de las fronteras entre docentes y alumnos con las que hasta entonces se

³¹ El “Programa de la Institución Libre de Enseñanza, Primer Centenario”, puede consultarse en *Revista de Occidente*, 1976, páginas 13 y 14.

había identificado la enseñanza española. Este sistema traspasaba, en mucho, la concepción de docente como persona de autoridad al que se debía temer, modelo que, lamentablemente, predominaba en el resto de los sectores educativos españoles. En sus propias palabras:

[...] a la hora de enseñar, que es siempre la de educar, no nos desprendemos del ergotismo escolástico y retórico que llevamos como un vicio de nuestra sangre, y olvidamos que el maestro recibe de sus alumnos, con el estímulo para el trabajo, y tantas cosas como nos da el espíritu joven, la colaboración real y efectiva (Carande, 1977: 44).

No se trata de un modelo pedagógico de carácter eminentemente impositivo, sino de una educación de concepción orgánica, integral y que fomente la autonomía personal e intelectual del alumno. Una educación en perpetua búsqueda de la comprensión de la vida, de su espíritu crítico y científico hacia lo que le rodea y hacia lo que le conforma como persona. Se trata de una formación que enseñe a comprender lo teórico desde una posición crítica pero que, además, pueda materializar ese conocimiento en la práctica. Pero para ello, el modelo debe partir de la regeneración del docente:

[...] al maestro encomendamos la cultura del espíritu nacional, la purificación de su moralidad, la nobleza de sus gustos, el refinamiento de sus costumbres, la elevación del ideal y hasta la salud material de la raza [...]; el maestro estimula con la vocación al saber, la reflexión intelectual y la indagación de la verdad; el impulso de la voluntad, las costumbres puras, la alegría del vivir, el carácter moral y el sentido social. [...] de esta manera el maestro nos dirige hacia un tipo de vida cada vez más completo, con la orientación abierta a todos los horizontes del espíritu y teniendo presentes a todas las clases sociales (Carande, 1977: 44).

Vale la pena señalar el valor que se otorgaba a la enseñanza y a los estudiantes, en tanto conjunto armónico. Este valor se trataba desde la ideología institucionista como un camino de doble dirección que, sin embargo, formaba una unidad basada en el equilibrio. Maestros y alumnos trabajaban conjuntamente, retroalimentándose mutuamente. Pero para que se diese este equilibrio la base esencial se basaba en el respeto real a ambas partes constituyentes y, sobre todo, en la praxis que empleaban los profesores. Hicieron un verdadero esfuerzo por aplicar una pedagogía abierta, sin exámenes, ni libros de texto, ni lecciones magistrales, cambiando ese método por largos

diálogos colectivos, por un trabajo creador conjunto. Se planteaba la idea de aprendizaje como “descubrimiento personal, en la más pura –tan invocada como traicionada– tradición socrática; por otra parte, a la del equipo como forma de trabajo, en la línea del ‘seminario’, de raíz germánico” (París, 1977: 62). Se produce, así, una transformación muy innovadora en la que el profesor es a la vez maestro y alumno. Para Giner de los Ríos los estudiantes, sobre todo los estudiantes universitarios, debían ser un activo implicado en la parte técnica, científica e incluso gubernativa de la institución que le estaba formando. Se propone un modelo heurístico, activo y creador que aligere las falsas contraposiciones dualísticas entre maestro y alumno, escuela y vida, docente y discente, enseñanza superior científica y preparatoria para la vida, descubrimiento y aprendizaje, investigación y docencia (París, 1977: 67). La Institución

[...] aspira a formar la inteligencia, pero también el carácter. Desarrollar la razón y la sensibilidad estética al par. Educar la mente y el cuerpo, ya que la Institución incluyó en sus programas de trabajo pedagógico desde el principio la práctica del deporte. Y también el adiestramiento manual, insistiendo en la importancia que tiene el cultivo de los oficios, frente a nuestra tradición pedagógica intelectualista, basada en la vieja división del trabajo intelectual y el manual (París, 1977: 68).

A su vez, la Institución, a lo largo de sus años de andadura, también fomentó la “descentralización cualitativa”, consiguiendo con ello que alumnos y maestros fueran formados en la debida proporción y profundización. Crearon centros y propuestas para la adecuada formación de los maestros. Pusieron en marcha un modelo descentralizado de la cúspide gubernativa, innovador, autónomo, con independencia política, económica y pedagógica en todas las materias. Apostaron por una universidad y una educación que debía formar a la población, y que además fuera asequible y que consiguiese alcanzar a todos los oficios. En palabras de Francisco Giner de los Ríos:

[...] un microcosmos [...] que abraza toda clase de enseñanza [...] y prepara para la vida entera y la alegría. [...] Que dirige hacia un tipo de vida cada vez más completo, no al adiestramiento de una minoría estrecha, presumida y gobernante, sino una educación abierta a todos los horizontes del espíritu y a todas las clases (Giner de los Ríos, 1924: 41).

Este espíritu busca llevar los resultados y los avances de la investigación a todas las clases sociales, también a las más alejadas de la universidad y de la instrucción. Se convierte, por tanto, en un proyecto social y político del que beberá la Segunda República española y las distintas instituciones y centros formativos que se desgajan de la Institución. Se trata de una educación basada en la renovación, una revolución en materia educativa y, consecuentemente, también en materia espiritual, pues ya no se trata de ideas o creencias, sino de una forma de vida y de una manera entender el mundo.

En 1881, bajo el gobierno de los liberales, el nuevo ministro de Fomento, José Luis Albareda proclama la “Libertad de cátedra”, asegurando así la independencia y la libertad de expresión de los profesores funcionarios (Cacho Viu, 1962). Esto supuso un nuevo impulso no solo para la Institución Libre de Enseñanza, sino también para la renovación del sistema educativo español. Precisamente en el discurso inaugural del curso 1880-1881 de la ILE, titulado “El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza”, Francisco Giner de los Ríos apuntaba el sentido identitario que caracterizaba esta propuesta educativa:

[...] A difundir este sentido universal, educador e íntimo, que no tiende a instruir, sino en cuanto la instrucción puede cooperar a formar hombres, aspira con sincero esfuerzo la Institución libre, de cuyo pensamiento quisiera en esta hora ser fiel órgano. [...] La Institución no pretende limitarse a instruir, sino cooperar a que se formen hombres útiles al servicio de la humanidad y de la patria (Giner de los Ríos, 1913: 40).

La Institución Libre de Enseñanza propuso un sistema de enseñanza basado en unos valores que distaban, en mucho, de la noción de educación que se ofrecía en España. Aplicaron un modelo que se cimentaba en un ideal de libertad que atañe a todas las dimensiones de la vida, por supuesto incluida la pedagogía. Se trata de una nueva comprensión del acto educativo, en la que apuestan por unificar la enseñanza a la vida, frente a la clásica fosilización y ritualización institucional (París, 1977: 59). Pensaron y pusieron en marcha una unidad metodológica en todo el proceso de enseñanza con un carácter integral, profundamente humanista. El ideal educativo que crearon tenía como objetivo la realización total del hombre y de la plenitud de todas sus dimensiones. Con la voluntad de formar personas capaces de enfrentar todas las facetas de la experiencia de vida, daban a conocer un método de exploración personal a través de la reflexión,

también de la búsqueda del conocimiento por uno mismo. A partir de este método de exploración y de búsqueda del conocimiento implícito en la propia naturaleza, de manera autónoma y autodidacta –aunque siempre acompañados y bajo supervisión–, se buscaba la forma de fomentar el aprendizaje, primero, interior y, segundo, lograr desarrollar la opinión individual.

Otro de los aspectos esenciales, hasta el momento nunca incluido en la enseñanza, es la continua compenetración entre la vida humana y la vida natural. Desde la Institución Libre de Enseñanza se concebían ambas categorías, aparentemente enfrentadas, como una herramienta fundamental del método de aprendizaje, enseñando la connaturalidad de la vida en la propia naturaleza. La naturaleza y el trabajo se ensalzaban como valores esenciales que debían abordarse, inculcándose a través del ejemplo, pues profesores como Francisco Giner de los Ríos, Bartolomé Cossío o Ricardo Rubio, por nombrar algunos miembros, predicaban con el ejemplo, enseñando la confluencia de la vida material y la espiritual. La austeridad suficiente, el sentido del orden o el intenso contacto con lo popular o con la naturaleza (Rubio Jiménez, 2015: 385) eran aspectos esenciales que se trataban de inculcar desde la comprensión y desde el respeto. La glorificación de la naturaleza de la ILE, célebremente inmortalizada en poemas como “A Don Francisco Giner de los Ríos” de Antonio Machado en *Campos de Castilla*, fueron valores siempre recordados por aquellos que se formaron, directa o indirectamente, por este mismo espíritu institucionista. La institución no solo pretendía enseñar, sino formar seres humanos con plena conciencia.

Si la noción de educación deviene en un nuevo método de aprendizaje que ensalza la capacidad global del ser humano por formarse y, con ello, contribuir al mundo, cerca de esta misma apuesta está la noción en torno a lo religioso que propugna el sistema educativo institucionista. Al otorgar la importancia que merece a la intuición en el sentido crítico del individuo, este sistema permite que el ser humano sea capaz de observar, razonar y emitir un juicio de valor propio sobre cualquier cuestión, incluso en materia religiosa. La confluencia de la religión en la educación en España ha sido siempre –incluso en muchos centros de la actualidad– un vector del que nunca se ha querido prescindir desde el Estado, pues implica mantener las mismas estructuras de pensamiento inculcándolas en las nuevas generaciones. Demostrando, así, que política y religión seguían –y aun residualmente siguen– permaneciendo muy interrelacionadas.

A pesar de que acusaran a la Institución Libre de Enseñanza de ser la “intelectualidad traidora” por no promover y no acogerse al mismo método educativo

que procuraba el catolicismo, en realidad tales acusaciones no hacían justicia a la verdad. Pues incluso en este terreno, esta institución quiso seguir manteniendo la importancia de las creencias en la formación de cualquier persona, en cualquier grado escolar. El propio Francisco Giner de los Ríos afirmaba en un monográfico titulado “La enseñanza confesional” que se trataba de un tema necesario en la instrucción de cualquier ser humano. No obstante, el enfoque que adoptaron partía de una férrea crítica hacia la “servidumbre del espíritu” que se mantenía desde la educación española ortodoxa, ya fuese desde el ámbito público como el privado (Giner de los Ríos, 1913: 54). Según Giner de los Ríos, era necesaria la enseñanza de las conocidas como religiones positivas, pero despertando, con ese mismo medio, el espíritu crítico de los alumnos. Francisco Giner de los Ríos en “La enseñanza confesional en la escuela” (1913) no negaba la necesidad de la enseñanza de esta materia en la que se amparaba la perpetuidad de la escuela confesional, mas de otro modo:

[...] Sus partidarios alegan que, sin espíritu religioso, sin levantar el alma del niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las cosas, de un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexos fundamentales de los seres, la educación está incompleta, seca, desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver íntegramente todas las facultades del niño e iniciarlo en todas las esferas de la realidad y del pensamiento. Esto, a nuestro ver, es indiscutible. [...] Lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta solo a despertar en aquel esa *quaedam perennis religio*, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas, como, en otro orden, lo hay en el de todos los sistemas filosóficos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes y aun hostiles que entre sí parezcan. El mismo ateo—es decir, el ateo *que piensa* y se quiere llamar tal, no el ateo *práctico*, instintivo y conservador, que diríamos, y al cual se le importa un ardite de todos estos problemas, aparentando a veces por conveniencia creer lo mismo que desprecia en sus adentros—entra a su modo en esa comunión universal, mejor quizá que muchos pseudo-religiosos, pues ya dijo una autoridad inspirada: “¡Cuántos están en la Iglesia visible sin estar en la Iglesia invisible, y al contrario!” (Giner de los Ríos, 1913: 55)³².

³² Énfasis del autor.

La forma de abordar este tema es, primordialmente, un problema de cambio de perspectiva, de cambio de concepción de lo religioso. Ya no queda reducido tan solo al aprendizaje, a la fuerza y por costumbre, de la retahíla impuesta por obligación durante siglos, sino de incorporar este ámbito de la vida en la propia conciencia de la educación, como una parte más de la sabiduría universal. Lejos de ser tratada como un dogma inamovible, se propone enseñar a los alumnos a ser capaces de extraer, por sí mismos, dentro de ese conjunto aquello que puedan integrar en su propia vida y en su propia forma de proceder. Aquello que les ayude a conformar su ética civil y personal. Sin dogmas, ni teologías, ni credos aprendidos con punto y coma. Se trata de la exploración de otro ámbito de conocimiento más que dota al individuo de la capacidad de observar la estructura coincidente en todas estas religiones positivas para, así, primero poder crearse una opinión al respecto y, después, construir quizá su propio sistema de creencias. Un sistema de creencias que está basado, en este caso, en un proceso profundo de observación y análisis en el que, libremente, el individuo puede escoger o diseñar la forma que vibre con su propia forma de entender el mundo³³. Las religiones positivas, por lo tanto, quedan contrapuestas a los aspectos negativos de esta doctrina, a saber, el ateísmo o el agnosticismo. El aspecto positivo “está constituido por la llamada inmanencia vital, por la que buscamos a Dios en el sentimiento religioso” (Domínguez Sío, 1991: 81). Aunque este aspecto, dentro de la terminología teológica, siempre se entiende a través de lo religioso. Pero a partir del exilio, tras sembrar estas semillas, crecerá una búsqueda de Dios distinta, que no esté sujeta a las ortodoxias religiosas de ningún tipo. Ni credos, ni ritualismos, ni normativismos socioreligiosos. Es decir, es un

³³ Francisco Giner de los Ríos entendía la religión y la filosofía, no como meras disciplinas, sino como nociones que intervenían en su propia configuración como individuo, y, a partir de esta premisa, enseñaba estas disciplinas. Manuel García Morente, en su prólogo a *Estudios filosóficos y religiosos* de Francisco Giner de los Ríos destaca este aspecto, señalando que “[...] habló mucho más que escribió. Y sobre todo supo vivir y convivir y tuvo el arte supremo de exaltar y hallar, en quienes le rodeaban, el rincón del alma más íntimo y sensible para robustecer allí las raíces de profundos y graves y humanos intereses. Sus escritos de filosofía son como momentos inmovilizados, fragmentos arrancados violentamente de la continua, ininterrumpida fluencia y hervidero de su pensar filosófico y religioso; que, para Giner, la religión, como más próxima a la intimidad vital que ninguna otra modulación del espíritu, exigía no tan solo la máxima reverencia y respeto, sino las atenciones y cuidados máximos. No fue para él la religión ni un objeto de curiosidad etnológica, ni una ficción utilitaria, ni una aberración de ánimo oscurecido; fue algo primario, algo radicalmente humano, una actitud hondamente espiritual de la vida, y bien puede decirse que su alma fue –en esta tierra– de las que mejor y más íntimamente han sentido el estremecimiento de lo divino” (Boletín, 1965: 5). Cito por la circular 80 del número extraordinario del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* con motivo de la conmemoración del cincuenta aniversario de la muerte de Francisco Giner de Los Ríos (1915-1965), llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 18 de febrero de 1965, página 5. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, correspondiente a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

proceso inmanente porque para muchos seres humanos la reflexión y la búsqueda de Dios es algo inherente a su propia naturaleza, pero desde aquí deja de ser algo estrictamente católico. Y muchísimo menos teológico.

Una buena parte de la crítica asigna al krausismo una correlación directa con el positivismo, cuando

[...] en realidad la escuela krausista española se diluye al contacto con el positivismo hasta el punto de que en España, a partir de 1875, se habla de una escuela “krausopositivista” en la que, si por una parte aceptaban el valor metodológico y la utilidad social de un saber que no solo reconocía los hechos, por otra, el grupo de intelectuales que se agrupaban en torno a Giner no estaba dispuesto a renunciar a la metafísica como forma de conocimiento (Otero Urtaza, 1997: 15).

De ahí la gran importancia de afinar el instinto que promueve la Institución Libre de Enseñanza. Apuestan por cambiar la “servidumbre del espíritu” (Giner de los Ríos, 1913: 54) por la instrucción del espíritu. Miguel de Unamuno distinguía entre la ignorante irreligiosidad del catolicismo institucionalizado y el fondo amplio y profundamente religioso de los “ateos” librepensantes (Jongh-Rossel, 1986: 833). Y, nótese, que el cambio o la diferencia no reside en la terminología que se asigna a cada una de estas posturas –con todo lo que esto conlleva–, sino en la actitud que demuestra quien pone en práctica tal conocimiento. Las etiquetas, precisamente por la fuerza connotativa de la tradición que llevan incorporadas, tienden a conformar una imagen concreta que presupone unos valores o una posición en particular. Sin embargo, como demostraron los poetas del exilio republicano de 1939, cuando se integra y se aprehende el verdadero alcance de estas nociones, las etiquetas pueden llegar a ser ambiguas. Se trata de una crisis del espíritu que no solo se detiene en la evidencia y el enfrentamiento ante la mala praxis del monopolio católico imperante en España, sino en la renovación desde los cimientos en materia religiosa, o espiritual si se quiere. Es un cambio muy profundo que no niega la posibilidad del individuo de creer en Dios, o en el más allá, o en la magnificencia del universo. Más bien al contrario, permite que estas ideas, quien las tenga y del modo en que las tenga, partan desde el respeto y desde la libertad individual. Con independencia de los rigores políticos o teológicos.

Años después, Miguel de Unamuno se lamentaba de la ignorancia en asuntos religiosos del país (Jongh-Rossel, 1986: 833). Sin embargo, la primera persona en

intentar enmendar esa falta fue Francisco Giner de los Ríos, quien apostaba, a través de la pedagogía institucionista, por despertar y cultivar un sentido religioso que condujera a la unión de la humanidad en una corriente solidaria y fraternal. Adviértase que esta postura estaba muy en consonancia con las nuevas corrientes filosóficas y políticas del momento. Mas al contrario de las propuestas o bien religiosas, o bien políticas, esta postura no negaba la integración y la asimilación conjunta de espíritu y materia. La evolución de lo religioso en el krausismo coincidía, en este punto, con la renovación teológica de Loisy, expuesto en *L'Evangile et l'Eglise* (1902), quien promovía una democratización eclesiástica respetando la conciencia individual, pero excluyendo, al mismo tiempo, la infalibilidad de dogmas y cultos (Dominguez Sío, 1991: 82). Giner de los Ríos no solo supo comprender muy bien la problemática, sino que además formuló una estrategia pedagógica que daba la oportunidad de comprender la religión desde nuevas posiciones. Sus fuentes se remontan al esplendor español de los siglos XVI y XVII, al cristianismo unitario de Channing y al teísmo racionalista de Leonhardi (Otero Urtaza, 1997: 14). En este sentido, Giner de los Ríos coincidía con Gumersindo de Azcárate, quien en *Minuta de un testamento* acusaba al catolicismo de “estrecho, frío, formulario, dogmático más que moral, despertador del odio y de la guerra, no del amor y de la paz, litúrgico y ritualista más que vivificador y práctico” (Otero Urtaza, 1997: 14). La ruptura de los krausistas con la iglesia católica iba mucho más allá del *modus operandi* de esta teología y de la construcción dogmática de la fe católica, reivindicaban un nuevo postulado. Fernando de Castro, en su discurso de ingreso en la Real Academia de Historia señaló que “los amigos del catolicismo son enemigos de la libertad y que los amigos de la libertad son enemigos del catolicismo” (Otero Urtaza, 1997: 16). En palabras de Giner de los Ríos:

Precisamente si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia los cultos y creencias, consideradas cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado —en el que cada cual de ellas es posible—, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano (Giner de los Ríos, 1913: 52).

Tal y como sostiene Elena de Jongh-Rossel (1986), Miguel de Unamuno y Francisco Giner de los Ríos no solo coinciden en sus apreciaciones en torno a la

conducta y a la necesidad de una enseñanza en materia religiosa abierta y tolerante, sino en la necesidad de que la escuela procure una educación religiosa que no sea dogmática, así como una educación cívica que no sea partidista (1986: 834). El antidogmatismo, por ende, es uno de los valores esenciales en la estructura de pensamiento de un individuo formado que posea la capacidad de articular una postura crítica y argumentativa ante todos los aspectos de la vida. Primero como fórmula necesaria para su propio desarrollo cognitivo y, segundo, como condición indispensable para poder contribuir, con ello, al rédito común o colectivo, pues si aplica esta fórmula en su propia vida, su trabajo desprenderá estos mismos valores. La educación del espíritu de la Institución Libre de Enseñanza, de este modo, tiene como objetivo formar la calidad de la persona que recibe este estímulo, despertando una curiosidad sana ante lo religioso. Es un aspecto de suma importancia, pues al despojar a este ámbito de la imagen y la exégesis que el catolicismo mismo predica, consiguen fomentar una visión natural. Una visión mucho más simple que responde a la necesidad ancestral del ser humano por intentar obtener respuestas a las preguntas que dice responder la religión. Mas cabe advertir que las respuestas a esas preguntas que proponen las teologías parten de un sistema configurador del universo muy cerrado y muy amoldado a su propia interpretación. Un sistema constreñido a cualquier posible forma de individualidad. Por lo tanto, un sistema que, a pesar de intentar mostrar lo contrario, niega la capacidad individual del ser humano, convirtiéndolo, así, en la masa acrítica o en la “inmensa minoría”, en palabras de Juan Ramón Jiménez. Negando la individualidad no solo consiguen perpetuar su discurso, sino que camuflan la política implícita que poseen religiones como el catolicismo. El supuesto bien del criterio unificado, en realidad esconde una red muy bien configurada que busca la manipulación de la libertad individual construyendo, para ello, un relato bien delimitado que no ofrece lugar a ninguna otra interpretación. Por este mismo motivo, la Institución Libre de Enseñanza promovía, significativamente, la espiritualidad interior. Esta espiritualidad estaba basada en la tolerancia como principio vertebrador esencial. Esta enseñanza

[...] debe realizar, entre otras, dos condiciones esenciales: la primera, inspirarse, en medio de su particularidad, de un espíritu de reverencia y tolerancia ; y la segunda, procurar a toda costa hacerse accesible al educando, en vez de limitarse a que repita fórmulas abstractas, dogmas enigmáticos para él y oraciones ininteligibles, cuyo mecanismo, impotente para despertar en su alma el sentido de las cosas divinas, ni el de

las humanas, ni ninguno, le deja en realidad huérfano de toda verdadera educación religiosa (Giner de los Ríos, 1913: 57).

Esta educación, por tanto, busca la tolerancia como el principal objetivo. Pero también la comprensión real de esta materia, no mal simulada bajo un aprendizaje forzoso que en realidad no entiende qué significa. Todo ello tiene como propósito no fomentar el enfrentamiento entre posturas u opiniones, sino que el conocimiento de otras religiones que no se adecúen a las inclinaciones personales sean motivo de enriquecimiento, no de disputa o rechazo. No pretenden enseñar a buscar cuál de todas las religiones es “la elegida” y defenderla desde, a veces, posiciones inverosímiles, sino enseñar a comprender qué hay detrás de cada una de ellas, desde el respecto, la voluntad de crecimiento personal y la voluntad por ampliar los propios conocimientos. Por lo tanto, muestran la importancia de la búsqueda de la unión en la plena convicción de la individualidad personal del ser humano. La unidad desde la diversidad. La verdadera meta de esta enseñanza en materia religiosa es la evolución de una “religión sin dogmas, ni misterios, ni milagros, ni revelaciones, basada en la seguridad de que la razón se basta a sí misma para conocer a Dios” (Domínguez Sío, 1991: 76). Nos encontramos ante un sistema de creencias racional, individual y evolutivo. Para ello, se sitúan frente al modelo contrario que, bajo una falsa imagen de pertenencia a una colectividad, en realidad fomentan el enfrentamiento por una potestad o por una supuesta supremacía cultural e identitaria que no es real. Lejos de motivar esta postura, y a pesar de ser abiertamente opuesto al método del catolicismo imperante en España, la metodología institucionista en materia religiosa descartaba el enfrentamiento, pues contravenía la esencia de la propia idiosincrasia de la institución y a la propia formación de la personalidad de este espíritu institucionista.

[...] La escuela privada o pública debe ser, no ya campo neutral, sino maestra universal de paz, de mutuo respeto, más aún, de amor, y despertar doquiera este espíritu humano desde los primeros albores de la vida. Por esto también debe censurarse la manera como en ciertos pueblos, señaladamente en Bélgica y en Francia, han planteado la cuestión muchos defensores de la neutralidad confesional de la escuela, es decir, en nombre del llamado “libre examen”, racionalista y en abierta hostilidad a una religión positiva, o a todas. Así es como la denominación de enseñanza laica ha venido a ser en muchas ocasiones bandera agresiva de un partido, muy respetable sin duda, pero que, en vez de

servir a la libertad, a la tolerancia, a la paz de las conciencias y de las sociedades, sirve en esos casos para todo lo contrario (Giner de los Ríos, 1913: 59).

A pesar del sambenito asignado a la institución, el laicismo que promovían no negaba el creer en Dios o en cualquiera de las religiones, se trataba de una postura mucho más estoica. Este estoicismo espiritual, aunque coincidía con una buena parte de la filosofía política coetánea, se desmarcaba de muchas de estas posiciones, estableciendo, así, el principal punto de desacuerdo entre ambas. La actitud institucionista, de este modo, permitía que se produjera la separación real entre estado y religión. Al no asignar una determinada postura en torno a las creencias –ya sea la descreencia o la devoción– permitía que el gobierno sí asumiera la plena capacidad de decisión y actuación, sin que esto supusiera una conexión con algún tipo de postura al respecto, como sí ocurría con determinados partidos políticos o con el mismo sistema de gobierno español conservador. Aunque les uniera la visión crítica hacia el catolicismo, la base primordial de la Institución Libre de Enseñanza no compartía el criterio de partidos políticos –y filosóficos– como el socialismo, el comunismo o el anarquismo. La laicidad de la ILE estaba basada en la capacidad de otorgar al sujeto la propia toma de decisión, personal y libre, al respecto. Mientras que, por el contrario, la adhesión a determinados partidos políticos, sistemas filosóficos o corrientes de pensamiento implica, consecuentemente, la asimilación de determinadas posturas en torno a las creencias religiosas. De nuevo, aquí interviene de manera poderosa el alcance connotativo del lenguaje, especialmente el que en la actualidad hemos heredado a raíz de la asociación de estos valores. Ser partidario, o creer, en una ideología o filosofía gubernamental no necesariamente debe significar compartir el mismo criterio que esta organización posea en materia religiosa, o en cualquier otro aspecto. Aunque en la práctica nunca fuera así, pues a los correligionarios no solo se les exigía fidelidad a la causa, sino que desobedecer cualquiera de sus consignas significaba la amonestación del partido, con el agravante de poder ser tomado como traidor.

Esto significa, en la práctica, que la libertad individual que decían defender ciertos partidos políticos y ciertas filosofías de base social quizá no era tan real, pues la tan anhelada libertad se daba siempre y cuando se siguieran sin cuestionamientos todos y cada uno de sus dogmas. Esta es, quizá, una de las características esenciales que motivarán la poesía en materia religiosa del exilio español de 1939, pues al llegar al exilio muchos de los poetas de esta investigación comprendieron el alcance de lo que

significaban esas correlaciones. La espiritualidad interior, de este modo, no residía en la demostración pública de su propia opinión o de su propia perspectiva, ya que muchas veces implica la voluntad de aceptación pública, pues es un proceso muy íntimo y personal, con la consiguiente dosis de reflexión de la que no necesariamente se quiera dar cuenta a nadie.

Especialmente en el exilio, este proceso se tornará muy privado. De este modo, se evidencia que una de las ideas esenciales en la conformación de la poesía religiosa del exilio republicano de 1939 es, sin duda, la amplitud de miras en torno a lo sagrado, que, como veremos, también consiste en una reformulación mística o religiosa. Sobre todo, es un aspecto esencial porque las reflexiones que los poetas hicieron sobre Dios en sus obras poéticas parten de fórmulas individuales, pensadas por ellos mismos como reflejo de la propia personalidad de cada uno y producto, también, de sus experiencias personales. Además de todo esto, y aunque pueda parecer paradójico, se trata de un proceso que nace desde la base educativa y pedagógica que adquirieron desde pequeños, y para alguno de ellos fue, precisamente, durante su formación en la Institución Libre de Enseñanza o en cualquiera de los centros u organismos que aplicaban el método institucionista³⁴; centros adheridos a este sistema pedagógico que, en definitiva, lo que buscaban era enseñar un nuevo método para comprender la existencia y una nueva filosofía de vida. Y, dentro de ella, una nueva fórmula para acceder a esta parte del conocimiento sin prejuicios ni dogmatismos. El propio Francisco Giner de los Ríos destacaba las incongruencias y las contradicciones de algunas de estas posturas:

[...] mucha parte de los defensores de la llamada “enseñanza laica” no lo son por razones jurídicas, ni por las exigencias de una educación verdaderamente racional, sino por combatir el influjo del clero católico o protestante, griego, etc., y fundar una supuesta educación “anticlerical, racionalista y republicana, etc.”. Olvidando que el mismo derecho que tiene la nación a que no se perturbe con preocupaciones e intolerancias la conciencia del niño, lo puede invocar exactamente lo mismo frente a frente del fanatismo anticatólico que del ultramontanismo o de la *high church*, o del Sínodo ruso; contra los

³⁴ Con este mismo criterio pedagógico y educativo, y bajo el mismo espíritu institucionista se crearon, pasados los años, la Junta para Ampliación de Estudios, la Junta de Pensiones, la Residencia de Estudiantes, el Instituto-Escuela, la Escuela Superior de Magisterio o el Centro de Estudios Históricos. En este legado destacan, además de sus fundadores, nombres como Salmerón, Azcárate, Pedro Dorado Montero, Altamira, Leopoldo Alas, Manuel Bartolomé Cossío, Adolfo Posada, José Castillejo Duarte, Luis de Zulueta, Américo Castro, Gregorio Marañón, García Morente, Lorenzo Luzuriaga, Alberto Jiménez Fraud, Ricardo Rubio o Germán Flórez, por nombrar algunos de los hombres que contribuyeron en la labor que inspiró la Institución Libre de Enseñanza.

partidos políticos, como contra los religiosos. Unos y otros ponen en peligro, profanan, más bien, la escuela y convierten la educación en obra exclusiva militante y sectaria (Giner de los Ríos, 1913: 60).

El antidogmatismo de la Institución Libre de Enseñanza se aplicaba a cualquier forma de manipulación y desde cualquier ámbito. Por supuesto también se referían al modelo católico, pero asimismo a cualquier forma de gobierno o de pensamiento que buscara coartar la libre potestad de decisión y de comprensión del mundo individual. La tolerancia que procuraban en su sistema de enseñanza demostraba que una buena parte de estas posturas querían menoscabar la autoridad gubernamental basada en la correlación política-Estado para proponer un sistema alternativo, con otros dogmas, pero que en esencia quería sustituir ese modelo por otro de características distintas, mas con la misma base. Esto no significaba una verdadera libertad, sino cambiar un modelo por otro, con distintos rasgos pero que, en la praxis, también sometían a la población coartando su propia capacidad, en otros aspectos, pero del mismo modo.

Esta herencia educativa y pedagógica significó la asimilación de toda una serie de referentes en materia intelectual y vital para los poetas del exilio. Implicó la integración de una forma de comprender el mundo y la vida. Pero, sobre todo, destacan tres grandes principios que influyen, sobremanera, en la configuración intelectual y literaria de aquellos que se formaron o que estuvieron en contacto con la Institución Libre de Enseñanza: la intuición –con el método de aproximación al saber y al conocimiento que esta organización postulaba–, la tolerancia y la libertad. Estos tres grandes principios abarcan todos los ámbitos de la realidad, a saber, el político, el social, el económico, el intelectual (pedagógico y educativo en este caso) y, por supuesto, el personal. Aquí reside la base primordial de lo que después se irá desarrollando individualmente, pues una buena parte de los principios que caracterizan a estos poetas se desgajan de aquí. Muy especialmente en la esfera religiosa o la forma de abordar una confesión o culto determinado. Sobre estos principios cimentarán su corriente individual que, no obstante, posee un fuerte componente de base filosófica krausista e institucionista. Pero, en concreto, en la corriente krausista que España supo adoptar y aplicar a su propio espíritu, lo que no necesariamente significa que las ideas que los poetas desarrollen después, en el exilio, sean krausistas, ni panteístas o panenteístas. Y, de hecho, no lo son. Solo que detrás, en el fondo o en el origen, está el desarrollo del krausismo español y, muy especialmente, la aplicación práctica que formuló la Institución Libre de

Enseñanza. Las ideas religiosas, o que giran en torno a lo divino y lo sagrado, se basan y se sustentan, principalmente, en estos tres principios vertebradores. De ahí que no solo nieguen el modelo empírico teológico, sino que el modelo reduccionista kantiano y hegeliano en el que se sustentan muchos postulados filosóficos de base cristiana, católica y protestante choca diametralmente con la apuesta personal que elaboran los poetas del exilio. Se trata, sencillamente, de otra cosa por completo distinta.

El verdadero problema es que en muchas ocasiones solo se les ha intentado leer desde la misma posición que niega su diferencia radical. Por tanto, desde esa posición es muy difícil acceder a la profundidad y a la complejidad de lo religioso en la poesía del exilio, además de no concedérsele el valor que realmente tiene. Acercarse desde posiciones eminentemente católicas significa no percibir que el modelo que emplean para enfrentarse a esta poesía niega la libertad del individuo y que lucha con todos sus medios para disipar la proliferación de la intuición en la sociedad. Porque se trata de un modelo que no acepta ni consiente cualquier ápice de duda o réplica a la cosmovisión que ellos imponen. Esta actitud no deja de ser totalitaria, no importa el color, el matiz político o ideológico desde el ámbito que proceda. Sigue siendo totalitarismo igual.

En marzo de 1976, en el primer centenario de la fundación de la Institución Libre de Enseñanza, Francisco Giner de los Ríos, sobrino nieto del ilustre pedagogo krausista, suscribe la importancia de la ILE en algunos de los poetas del exilio:

No creo, pues, que sea *imperialismo institucionista* –hasta ahora, que yo sepa, no se había acuñado este término– pensar que los poetas de la Residencia –y así los bautizó Paul Valéry– residentes en ella: los mismos Juan Ramón y Moreno Villa, pero además Jorge Guillén, los García Lorca (Federico y Paco), Emilio Prados, Rafael Múgica (después Gabriel Celaya) y tantos otros más, cercanos de una manera u otra a aquella casa –Salinas, Alberti, Aleixandre, Alonso, Cernuda, por citar solo algunos– sean poetas si no de la Institución, que sería demasiado *imperialismo*, sí del campo español que la Institución y su Residencia de Estudiantes dejaron tan bien acotado en sus cordeles, que ningún vendaval ha podido asolarlo del todo (Giner de los Ríos, 1977: 109)³⁵.

Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, José Bergamín, José Moreno Villa y Luis Cernuda, los poetas que trataremos a lo largo de estas páginas, parten de una conciencia religiosa particular que parte de la base cimentada por la Institución Libre de Enseñanza

³⁵ Énfasis del autor.

como fórmula y nuevo método de aproximación a un tema, que especialmente para alguno de ellos, fue muy controvertido. Esto no significa que estos poetas se ajusten por completo al modelo institucionista, en ningún caso, sino que la apertura de miras y la libertad de perspectiva que procuró esta institución fue esencial en su desarrollo futuro. La Institución Libre de Enseñanza abonó el terreno necesario para que, de forma individual y con plena capacidad crítica, cada uno de estos poetas se enfrentasen a Dios, a lo sagrado o a la idea de lo Absoluto de un modo por completo distinto al tradicional, católico en el caso de España.

A esta visión pedagógica y educativa, en la que valores como la libertad, la tolerancia y la individualidad son esenciales, se les sumará el legado filosófico que subyace a la crisis del espíritu que se fraguó en los albores del siglo XX.

1.3. LA EVOLUCIÓN EN EL ESTADO DE CONCIENCIA. LAS IDEAS

*Estoy tratando de conducir lo divino que hay
en mí a lo divino que hay en el Universo*

PLOTINO

La actitud hondamente espiritual que fomenta la vertiente más religiosa de la Institución Libre de Enseñanza tiene una conexión directa con algunos postulados filosóficos que, si bien son muy importantes en el desarrollo y la evolución de la crisis del espíritu que inaugura el siglo XX, también son igualmente importantes para los poetas del exilio español de 1939. La vitalización y la reconfiguración del sistema pedagógico y educativo que fomentaba la filosofía institucionista asignaban una suma importancia a la capacidad de valorar la vida y, por este mismo motivo, creían que la educación no era un aspecto ajeno a la misma. La educación, desde este prisma, no era entendida como una mera preparación, aislada de la cotidianidad, sino que se pretendía superar la escisión entre el pensamiento y la praxis. De este modo, los tres principios básicos esenciales del institucionismo –libertad, intuición y tolerancia– sembraron una semilla que repercutió de forma directa en otra triple génesis de la vida de esos alumnos, la esfera afectiva, conceptual y figurativa. Todas estas esferas tienen un gran peso en el desarrollo en materia de creencias de los poetas del exilio español de 1939.

En primer lugar, es necesario advertir la importancia de la herencia religiosa recibida directa e indirectamente tanto a nivel personal como colectivo en tanto español, es decir, en tanto persona que ha nacido en un determinado momento, en un determinado lugar y con un determinado contexto social, político, etc., porque hay muchos referentes que pertenecen a este conjunto y que tienen una influencia mayor a la imaginada. Se trata de estímulos ajenos a nosotros mismos de los que es muy difícil desprenderse, incluso muy difícil darse cuenta de que llevamos incorporados. En segundo lugar, también es importante, como hemos visto, la estructura de pensamiento y de ideas en las que han sido formados. Toda esta base, por tanto, les procuraba un amplio abanico de herramientas y referentes con los que poder enfrentarse al mundo, además de darles la oportunidad de conocerse mejor a sí mismos. Esta reforma heurística y esta nueva actitud ante lo religioso propia del espíritu institucionista, que además está en directa relación con la crisis del espíritu, tiene mucho que ver con la supuesta pérdida de los valores morales, éticos y sociales de la época. Y, en especial

para el tema que nos ocupa, tiene una relación directa con la aceptación o la negativa a la existencia de Dios.

La existencia de Dios ha sido, es y será una de las grandes preguntas de la historia. Prácticamente desde cualquier esfera se ha intentado probar o desmentir que Dios existe. Sin embargo, hay un ámbito del conocimiento humano que ha reflexionado con mayor asiduidad y profundidad sobre este tema: la filosofía. Durante siglos un gran número de filósofos ha intentado describir la realidad a propósito, e incluso a expensas, de Dios. En esta tesitura, es decir, en exclusiva conexión con la preocupación radical por Dios que algunos poetas del exilio demostraron por lo menos literariamente, es muy importante la corriente metafísica de la filosofía y dentro de ella, sin lugar a ninguna duda, el existencialismo. No en vano, la existencia o la ausencia de Dios se debatirá en esta corriente a través de tres grandes enfoques: el ateo, el agnóstico y el cristiano. Si los grandes nombres del existencialismo son de suma importancia en el desarrollo de la crisis del espíritu, hay un antecedente esencial dentro de este campo que repercutirá muy notablemente en la visión de Dios que tiene el mundo desde entonces, e incluso en la historia de la filosofía. Este antecedente no es otro que la máxima “Dios ha muerto”, de Friedrich Nietzsche³⁶.

Si *El origen de la tragedia* ya sentó un precedente en torno a la arbitrariedad de conceptos religiosos como el bien y el mal y la concepción de la vida que la religión católica ha impuesto, *Así habló Zaratustra* dinamita la linealidad y la inviolabilidad de las preguntas en torno a la existencia de Dios. En esta obra Nietzsche desarticula el relato bíblico siguiendo, no obstante, el mismo esquema configurador para expresar sus ideas. De hecho, todo lector percibe en *Así habló Zaratustra* “cuál es el otro gran libro del cual quiere ser este antítesis: el libro de los libros, la Biblia” (Sánchez Pascual, 2008: 26). Esta obra fue, con seguridad, una de las más influyentes y de mayor calado en el desarrollo intelectual a partir del siglo XX no solo a nivel europeo, sino incluso

³⁶ Cabe aclarar, no obstante, que el primer gran filósofo en pronunciar esta frase fue Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, donde conecta la idea de la muerte de Dios con la aparición de la razón moderna y con la experiencia de su conciencia. De hecho, la idea de la muerte de Dios ha sido abordada por Plutarco, Pascal, Hölderlin, Hegel, Feuerbach, Nietzsche, Heidegger, G. Marcel, Sartre o J. L. Marion, entre otros. Es más, la muerte de Dios es un fenómeno ampliamente explorado desde la filosofía contemporánea, llegando incluso a poder distinguirse un grupo llamado “teólogos de la muerte de Dios” en los que cabe mencionar a Bonhöffer, Van Buren, Altizer, Vahanian, etc. (Restrepo, 2010: 2). Sin embargo, dada la implicación directa con la poesía del exilio y la importancia de esta conceptualización en su desarrollo, solo atenderemos en profundidad la noción nietzscheana.

mundial (Sobejano, 2004)³⁷. El proceso de transformación que esta obra universal propone a través de la parábola del camello, el león y el niño tiene una profunda correlación con el proceso de transformación personal, individual y espiritual que a partir de entonces empezará a mostrar el ser humano. Un proceso, que como indica *Así habló Zaratustra*, empieza por uno mismo:

[...] no se debe hablar al pueblo. Desde ahora cantaré, dice, mi canción para los eremitas solitarios o en pareja y a quien todavía tenga oídos para oír cosas inauditas voy a abrumarle el corazón con mi felicidad (Nietzsche, 2008: 48).

La profunda reflexión individual y retrospectiva a la que casi obliga la obra tiene como objetivo cuestionar todas las creencias individuales, de cualquier índole, pero sobre todo las religiosas. La figura de Dios, y la profundidad de este fenómeno que nos han implantado la teología y las grandes religiones monoteístas, aparece personificada en un modelo que no revierte el misterio existencial de la figura del Dios bíblico. Los tres principios que se extraen de *Así habló Zaratustra*, a saber, la muerte de Dios, la voluntad de poder y el eterno retorno de lo idéntico, buscan “la autosuperación de la moral por veracidad” (Sánchez Pascual, 2008: 20). Pero esta veracidad exige una autorreflexión y una profunda revisión de los principios individuales que, asimismo, exige una voluntad de cambio. Se trata de una gran sacudida. Como explicará Heidegger en profundidad, se trata de “un libro para todos y para nadie”³⁸. Un libro para aquel que conscientemente da un paso más allá, para aquel que quiere evolucionar:

³⁷ Para aquel lector interesado en profundizar sobre el alcance de Nietzsche en la intelectualidad literaria española véase *La recepción de Nietzsche en España. Nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*, editado por Sergio Antoranz y Sergio Santiago (2018).

³⁸ Alude al subtítulo de *Así habló Zaratustra*. Martin Heidegger, en *¿Qué significa pensar?*, explica su significado: “‘Un libro para todos y para ninguno’. ‘Para todos’, es decir, no para cada uno en el sentido de uno cualquiera; ‘para todos’ significa para cada hombre como hombre, para cada uno en cuanto se hace digno de pensarse en esencia. ‘Y para ninguno’ significa: para ninguno de los hombres dados por doquier, para ninguno de aquellos que simplemente se embriagan con trozos y frases de este libro y a ciegas se tambalean de aquí para allá en su lenguaje, en lugar de tomar el camino de su pensamiento y allí ante todo cuestionarse a sí mismos. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*” (Heidegger, 2005: 39). *Así habló Zaratustra* exige una gran madurez personal y emocional en el lector. Sobre todo, porque si realmente se quiere extraer los principios básicos que la obra esconde se debe tener el valor de revisar los propios fundamentos personales, cosa que es del todo imposible si no se acepta que se ha de pasar por este proceso para poder evolucionar. Y esto, aunque parezca mentira y se diga lo contrario, no todo el mundo está dispuesto a hacer.

Lo único que hace es retornar, por fin vuelve a casa –mi propio sí mismo. Y cuanto de él estuvo largo tiempo en tierra extraña y disperso entre todas las cosas y los acontecimientos casuales (Nietzsche, 2008: 224).

De la reflexión y la búsqueda de un Dios externo, ajeno a la vida y a lo terrenal, Nietzsche propone un camino de autoexploración que empiece por uno mismo, desde sus propias complejidades y como último recurso para poder llegar a comprender algo más, divino o no. Las fronteras entre lo divino, lo sagrado y lo terrenal se confunden porque el eje desde el que deben ser leídas estas coordenadas deja de tener la presión del legado religioso y social. A partir de aquí la búsqueda de Dios debe empezar por uno mismo, no porque el ser individual posea la respuesta a esta pregunta, sino porque al ocupar el lugar que le corresponde encuentra algo que siempre ha estado buscando afuera: a sí mismo. Y no solo lo ha estado buscando fuera del propio ser, sino afuera de la propia comprensibilidad y de la racionalidad. La búsqueda, no obstante, no está en el exterior, sino en el interior de cada persona. La respuesta negativa o positiva a la existencia de Dios, por tanto, recae desde Nietzsche en la responsabilidad del propio individuo. Es decir, todo aquel individuo capaz de razonar por sí mismo –empleando su libertad, tolerancia e intuición– y de extraer libremente una opinión al respecto, hacia cualquier aspecto, es aquel que ha logrado emanciparse. Nietzsche propone que la sociedad se despoje de la infantilización que la religión ha perpetuado:

Pues por todas partes siento el olor de pequeñas comunidades agazapadas; y donde existen conventículos, allí dentro hay nuevos rezadores y vaho de rezadores.

Durante largas noches se sientan unos junto a otros y dicen: “Hagámonos de nuevo como niños pequeños y díganos ¡Dios es mío!”– con la cabeza y el estómago estropeados por los piadosos confiteros (Nietzsche, 2008: 258).

La idea de Dios se confunde, según Nietzsche, con el veneno inoculado durante siglos por la teología, y por todos aquellos que en nombre de Dios han actuado en su propio beneficio denostando o perjudicando a los demás. Y nótese que no se trata de una negación de Dios en sí mismo, sino de la muerte de la imagen de Dios que los relatos religiosos han construido concienzudamente³⁹. Uno de los aspectos

³⁹ Hubo una corriente de pensamiento que se formó en Alejandría a partir del siglo II de nuestra era a partir de las enseñanzas de sabios de la antigüedad, como el persa Zoroastro, el egipcio Hermes de Trismegisto, el tracio Orfeo y de las doctrinas filosóficas de Platón y Pitágoras, en un intento por frenar el

verdaderamente rompedores y modernos de *Así habló Zaratustra* reside, precisamente, en la ruptura de esta imagen tan bien construida y tan asentada históricamente. Con independencia del criterio personal que merezca la idea de la existencia, o la inexistencia de Dios, Nietzsche hace evidente que creer en Dios, o no, nada tiene que ver con el relato implantado. Como señala Eckhart Tolle:

La palabra Dios se ha vuelto vacía de significado a través de miles de años de mal uso. [...] Por mal uso entiendo que las personas que nunca han tenido ni un atisbo del reino de lo sagrado, de la infinita vastedad que hay detrás de esta palabra, la usan con gran convicción, como si supieran de qué están hablando. [...] La palabra Dios se ha convertido en un concepto cerrado. En el momento en que se pronuncia, se crea una imagen mental, quizá ya no la de un anciano de barba blanca, pero si una representación mental de alguien o algo externo a uno y, casi inevitablemente, algo o alguien masculino. Ni Dios ni Ser ni ninguna otra palabra puede definir o explicar la inefable realidad que hay detrás de ellas, así que la única cuestión importante es si la palabra es una ayuda o un obstáculo para permitirle a usted experimentar Aquello que señala (2001: 17).

La deconstrucción de esta imagen y del significado implícito tan arraigado permite explorar otras vías y otras posibilidades. La apertura permitió una gran evolución en esta materia, hasta incluso llegar a las tendencias espirituales actuales, que tienden a proyectar una visión de lo religioso en una línea paralela al relato configurador, tanto conservador como obsoleto, propuesto por la teología escolástica. En todo caso, lo verdaderamente importante es el germen que esta idea implantó en la sociedad. Al abrir el concepto tan cerrado de la idea de Dios también se abrió la veda a cuestionar otros relatos configuradores en torno a aquello que suponía la idea de Dios. *Así habló Zaratustra* inaugura la crítica al Dios de la metafísica aristotélico-escolástica, bien arraigada en países como España por la escuela de santo Tomás de Aquino⁴⁰. Se

avance del cristianismo (Paradinas Fuentes, 2009). Curiosamente, *Así habló Zaratustra* niega la imagen de Dios construida por el cristianismo y el catolicismo basándose en un conocimiento antiguo que buscaba, precisamente, eso mismo, contrarrestar los valores del cristianismo. Este aspecto será estudiado en el capítulo II de esta tesis doctoral, en el epígrafe 2.2. “De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu”.

⁴⁰ Recuérdese que la llegada de las nuevas ideas krausistas a las universidades españolas apostaba por la superación del modelo teológico escolástico, superando incluso el sistema pedagógico, de la escuela de santo Tomás de Aquino. Este sistema era el que, hasta la llegada del krausismo y de la Institución Libre de Enseñanza, había regido la estructura educativa a todos los niveles en España. La ruptura con el modelo de enseñanza y con la linealidad de aquellas ideas fue otro de los motivos por los que fueron vilipendiadas tanto las ideas de base krausista como la reforma educativa propuesta años después. No obstante, cabe precisar que a santo Tomás de Aquino “no se le hubiera ocurrido nunca sacar de su cabeza

trata de “una protesta al racionalismo teológico que reduce a Dios a un concepto metafísico, sin relación vital con el hombre y la historia” (García Mateo, 2015: 113). Y, en esencia, aquí está la clave. La mirada hacia lo sagrado y hacia Dios en adelante tiene no solo un importante componente personal, sino que busca una relación directa con el hombre, con la realidad y con la vida. La existencia de Dios ya no radica en una figura omnipotente y omnipresente a la que rendir culto ciego y que obliga a la perpetua obediencia, sino en un aspecto más en el que el ser humano, haciendo uso de su libre albedrío, puede incorporar o descartar en su vida. Este nuevo cambio de paradigma conceptual permite otras posiciones, hasta ese momento nunca exploradas. Miguel de Unamuno, desde una posición abiertamente católica y creyente, también denunció la imagen cerrada que los siglos de tradición religiosa católica y los siglos de pensamiento metafísico habían fosilizado:

El Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primum movens*, el Ser supremo de la filosofía teológica, aquel que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y casualidad... no es más que una idea de Dios, algo muerto (Unamuno, 2008c: 802).

Esta construcción de Dios es algo muerto porque quedó fosilizada en una imagen estática que, ajena al paso del tiempo y al cambio de las sociedades, permaneció manteniendo las mismas características. Filósofos como Nietzsche o Unamuno se ocuparon de señalar la obsolescencia de este concepto inamovible y de la repercusión figurativa en la construcción conceptual de Dios en la sociedad. Además de romper con la tradición escolástica, también rompía con la tradición racional del Dios lógico⁴¹.

En términos metafísicos, Miguel de Unamuno conceptualizará en *Del sentimiento trágico de la vida* dos ideas en torno a la figura de Dios que evidencian, muy

un esquema del orden a que hubiera de someterse la naturaleza o a la sociedad. Le hubiera parecido una pretensión vana y ridícula” (Gallegos Rocafull, 1947: 34). Santo Tomás de Aquino destacó por dos rasgos, por profesar en una Orden de mendicantes y por defender las doctrinas aristotélicas (Gallegos Rocafull, 1947: 33). Santo Tomás de Aquino postuló un orden como el *motus totius creaturae ex Deo in Deum*, es decir, “el proceso de la divinización de todos los seres que tienen en Dios su primer principio y su último fin” (Gallegos Rocafull, 1947: 39). El punto clave en la doctrina de santo Tomás de Aquino es “que el hombre respecto del orden cósmico es tan solo testigo y no actor” (Gallegos Rocafull, 1947: 39), y es precisamente este principio el que después la teología católica aplicará a su concepto de religión y de Dios, extendiendo las ideas de santo Tomás de Aquino y amplificándolas –a la vez que constriéndolas– en su propio beneficio.

⁴¹ Para profundizar en torno a la evolución de la construcción y del rechazo del Dios lógico en la historia de la filosofía de Miguel de Unamuno léase el capítulo cuatro, titulado “El Dios sufriente de Unamuno”, de *Religión y razón en el krausismo y en la Generación del 98* de Rogelio García Mateo (2015: 109-138).

claramente, la noción que se quería denunciar. Se trata del “Dios lógico” y del “Dios biótico”. El “Dios lógico” es aquel que está asociado a la razón, a la metafísica tradicional, al deísmo y la neoescolástica; mientras que el “Dios biótico” está asociado a la vida, a los mitos y a las religiones, especialmente a la tradición cristiana (García Mateo, 2015: 110). El “Dios lógico” o “Dios Idea” comprende “al ‘*ens summum*’ que se encuentra en la cúspide de la escala de los seres como hipótesis explicativa, que sirve para rellenar los huecos que aun no encuentran soluciones científicas. Este Dios no suscita devoción ni crea relación personal” (García Mateo, 2015: 112). Esta confrontación, que se remonta a los comienzos de la tradición filosófica occidental, apunta a la sempiterna lucha entre la razón y la religión. Pero adviértase que la religión, siempre confrontada por oposición a la razón, nada tiene que ver con el sentimiento individual del hombre, sino por un constructo ideado que exige obediencia ciega, eso sí, sin posibilidad de acción racional individual, ni libertad de pensamiento. Tal y como explica Miguel de Unamuno:

El rígido Dios del deísmo, del monoteísmo aristotélico, el *ens summum*, es un ser en quien la individualidad, o más bien la simplicidad, ahoga a la personalidad [...]. Carece ese Dios de riqueza interior; no es sociedad en sí mismo. Y a esto obvió la revelación vital con la creencia en la Trinidad que hace de Dios una sociedad, y hasta una familia en sí, y no ya un puro individuo. El Dios de la fe es personal, es persona, porque incluye tres personas, puesto que la personalidad no se siente aislada. Una persona aislada deja de serlo. ¿A quién, en efecto, amaría? Y si no ama, no es persona. Ni cabe amargarse a sí mismo siendo simple y sin doblarse por amor (Unamuno, 2009: 406).

La ruptura con el Dios estanco de las religiones monoteístas, especialmente la católica, permitió incluir el componente individual, personal y afectivo en esta ecuación. En *Del sentimiento trágico de la vida*, Miguel de Unamuno señalaba que “[...] El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso de lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón” (2009: 276). En efecto, el sentimiento o la propia valoración personal, cada vez más, tendrá cabida en la búsqueda de Dios. Miguel de Unamuno diferenció entre la indagación personal en materia de creencias frente a las muestras de devoción ciega que nada tenían que ver con un sentimiento genuino, individual y elegido libremente. Y “es que es eso, que fue en un tiempo expresión de un

vivo sentimiento religioso a lo que en cierto respecto se puede llamar verdad de fe –sin que con esto quiera yo afirmar su verdad objetiva–, no es hoy más que un dogma muerto” (Unamuno, 2008c: 62)⁴². Del mismo modo en que el concepto de Dios queda desplazado por obsolescencia, también queda desplazada la aceptación de la fe ciega frente al propio sentimiento del hombre, lo que, por supuesto, no quiere decir que las personas devotas no sientan de verdad esas expresiones de reverencia, sino que estas expresiones proceden de un lugar o de una influencia que no han escogido libremente. El matiz es realmente sutil porque, en materia de creencias, las connotaciones sobre *creer y tener fe* han estado muy condicionadas y sujetas tradicionalmente al relato teológico. Sin embargo, los albores del siglo XX anuncian la llegada de otra forma de comprender lo religioso y, con ello, la vinculación personal que esta relación genera.

Nietzsche abrió un camino de exploración por el que sufrió graves consecuencias en su vida, como también le ocurrió a otro de los grandes pensadores de la historia de la filosofía, pues Sócrates “fue condenado a cicuta por enseñar un Dios distinto al de la mitología” (García Mateo, 2015: 111). Duns Scoto, Occam, Pascal, Kant y tantos otros pensadores a lo largo de la historia intentaron disociar la fe de la razón (García Mateo, 2015: 111)⁴³. Sin embargo, fue Nietzsche quien consiguió romper con el modelo de Dios sugiriendo una posible alternativa:

Oh hermanos míos, yo os consagro a una nueva nobleza y os la señalo: vosotros debéis ser para mí engendrades y criadores y sembradores del futuro,

[...]

¡Constituya de ahora en adelante vuestro honor no el lugar de donde venía, sino el lugar adonde vais! Vuestra voluntad y vuestro pie, que quieren ir más allá de vosotros mismos, –¡eso constituya vuestro nuevo honor!

[...]

Ni tampoco el que un espíritu, que ellos llaman santo, condujese a vuestros antepasados a tierras prometidas, que yo no alabo: pues nada hay que alabar en la tierra donde creció el más funesto de todos los árboles, ¡la cruz!–

[...]

⁴² La cita procede del ensayo “Verdad y vida”, de Miguel de Unamuno (2008).

⁴³ En *El Dios de la metafísica moderna* (1961), Walter Schulz explica detalladamente la evolución del concepto de Dios en la metafísica moderna, desde Hegel hasta Heidegger. En esta misma obra se explica con detalle las distintas posiciones en torno a Dios de los grandes filósofos de la historia de la filosofía.

¡Oh hermanos míos, no hacia atrás debe dirigir la mirada vuestra nobleza, sino hacia adelante! ¡Expulsados debéis estar vosotros de todos los países de los padres y de los antepasados!

El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva nobleza, —¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su busca!

En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado! ¡Esta nueva tabla coloco yo sobre vosotros! (Nietzsche, 2008: 286).

Nietzsche invita a centrar la mirada en el futuro, en lo que está por construir sin las condenas ni las trabas del pasado. La solución propuesta es abrir el círculo a nuevas formas de comprender lo religioso sin que el dogma “muerto”, obsoleto, coarte el porvenir. De esta raíz no solo partirá el nuevo movimiento del ateísmo y el agnosticismo moderno, sino también otras vías que recorren un camino paralelo al trazado por el cristianismo, que no el catolicismo. Otras vías que, simultáneamente, tienen múltiples lecturas, pues incluso desde posiciones que niegan la teología no debe presuponerse que no se crea en Dios, sino que desechan y niegan la construcción social que se ha hecho de este concepto. La base de las creencias, las líneas figurativas, los símbolos, tradiciones y rituales pueden ser comprendidos, incluso abrazados, sin que el sujeto deba renunciar a esa otra parte, a esa parte en que puede ejercer su derecho de escoger y pensar libremente. Porque no olvidemos que el legado conceptual y afectivo de la tradición católica tiene un peso importantísimo en la configuración de cualquiera educado en este sistema. Toda esta problemática contribuirá en gran medida en la apertura del horizonte de expectativas del sistema de creencias de los poetas del exilio español de 1939. La base desde la que enfrentarse a ideas o a conceptos como Dios ya no se regirá, únicamente, en un modelo estanco de escaso movimiento y sin permiso a la adaptación, sino en algo que necesita ser revisado a medida que se transite, pero no por ello olvidar el contexto del que nace.

Ante lo que Nietzsche denomina “la muerte de Dios”, Heidegger, por su parte, va un paso más allá al denominarlo “el fin de la metafísica”. Heidegger declara que *Así habló Zaratustra* significó, por tanto, el fin de la metafísica tal y como hasta entonces se había comprendido. Y no se trata de que la metafísica desaparezca, sino que los términos que se suponían en las distintas teorías de esta corriente quedan

dinamitados desde *Así habló Zaratustra*. En *¿Qué significa pensar?* Martin Heidegger explica, además del sentido fundamental de la obra, la trascendencia y la oscuridad que también anidaban en ella. En la cuarta y última de las partes del libro, se encuentra la que para Heidegger es la frase que encierra toda la sabiduría del pensador: “El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche, 2008: 418). Heidegger lo explica con detalle:

¿A quién va dirigido ese “¡ay!”? ¿Pensó aquí Nietzsche en sí mismo? ¿Y si llegó a saber que precisamente su pensamiento había de traer una desertización, un desierto en medio del cual una vez habían de abrirse oasis aquí y allá y brotar fuentes? ¿Y si llegó a saber que él tenía que ser una transición precursora, mirando adelante y atrás, y por eso manteniéndose siempre ambiguo, incluso en la manera y el sentido de la transición? Todo parece indicar que Nietzsche lo sabía efectivamente, aunque tratara de un saber que él expresó con frecuencia en palabras enigmáticas (Heidegger, 2005: 40).

Nietzsche, según Heidegger, propone una nueva visión de la religión que apuesta firmemente en la concienciación de la propia individualidad a nivel social. Esto significa, en esencia, evolución con plena conciencia. Esta propuesta, aunque parezca proceder de un ámbito ajeno o incluso contrario, está muy en consonancia con las propuestas de la mística universal. Es decir, tiene mucho que ver con que la evolución del ser humano sea un proceso personal que debe partir del profundo trabajo individual y con la plena capacidad de tus propias facultades. Y no se detiene, tan solo, en ese trabajo, sino en ser capaz de aplicar lo aprendido en tu vida real, en tu día a día, en la cotidianidad siendo coherente con lo aprendido. Se trata, por tanto, de la emancipación del individuo en materia de creencias y de conciencia personal. Este aparente simple ejercicio de autorreflexión repercute en todos los aspectos de la vida. Y es así porque una vez comenzado el proceso no hay marcha atrás. Adviértase, además, que Nietzsche invita abiertamente a este crecimiento sin tomar posición política, ni religiosa. No escoge, solo apuesta por la evolución. Y creo que este es otro punto importantísimo, no escoge porque esa elección es de exclusivo interés individual. Libertad absoluta con plena conciencia y sin restricciones de ningún tipo. Y

no nos dejemos inducir a la opinión de que el pensamiento de Nietzsche ha sido encontrado por el hecho de que desde hace medio siglo hay una creciente bibliografía sobre él. Parece como si Nietzsche hubiera previsto también esto, pues no en vano pone

en boca de Zaratustra: “Todos hablan de mí, pero nadie piensa en mí”. Solo hay recuerdo donde hay un pensamiento (Heidegger, 2005: 43).

El ejercicio que propone *Así habló Zaratustra* supone un profundo esfuerzo de revisión personal a la vez que colectivo. Y no se trata tan solo de conocerlo, sino de aplicarlo individualmente, haciendo gala de la comprensión real personal y de la autonomía intelectual que ello supone. Nietzsche “acuña ese tipo de esencia que él tiene a la vista, la del hombre que va más allá de sí, y con ello se sitúa por encima de sí y se constata por primera vez a sí mismo” (Heidegger, 2005: 46). Pero Nietzsche elige, para explicar todo este proceso, un nombre que puede llegar a inducir a confusión:

[...] Llama “superhombre” al ser humano que va más allá del anterior. Con esa denominación Nietzsche no se refiere a una simple elevación del hombre anterior a dimensiones superiores. Tampoco designa un tipo de hombre que arroja lo “humano” y eleva a la ley el capricho, tomando como norma un desvarío titánico. *El superhombre es el que conduce por primera vez a su verdad la esencia del hombre anterior y asume esa verdad. El hombre anterior, así constatado en su esencia, con ello ha de ponerse en condiciones de ser en el futuro el señor de la tierra, es decir, de administrar en un sentido elevado las posibilidades que le vienen al hombre futuro por la esencia de la transformación técnica de la tierra y de la acción humana.* [...] El superhombre tampoco es un mago que haya de conducir a la humanidad a una felicidad paradisíaca en la tierra. [...] Zaratustra no es el superhombre mismo, es el que por primera vez pasa a él, es el superhombre en devenir (Heidegger, 2005: 46)⁴⁴.

Cuando se dan estos términos, se asume que el hombre “futuro” es aquel que no ha nacido. Pero, desde la espiritualidad esto no tiene por qué ser así. Como nos señalaron María Zambrano y Raimon Panikkar, el hombre puede nacer en sí mismo, de sí mismo y en la misma vida. Renacer sin necesidad de morir. Y la idea que emplea Nietzsche se ajusta a ese “hombre futuro”, pero también al presente.

Recordemos que Zaratustra se aleja de la sociedad para conocerse a sí mismo y para fijar el prototipo de “hombre anterior a superhombre”, es decir, a erigirse como el precursor de algo nuevo. Sin embargo, toda esta teoría se encuentra con una problemática asociada a la puesta en práctica, pues el peso de la tradición y del normativismo socio-religioso no solo consideraba casi imposible la desvinculación de

⁴⁴ El énfasis es mío.

las creencias con la religión, sino que asumía el papel asignado históricamente. Como anunció Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: “[...] el precepto supremo que surge del amor a Dios y la base de toda moral es este: entrégate por entero; da tu espíritu para salvarlo, para eternizarlo. Tal es el sacrificio de la vida. Y el entregarse supone, lo he de repetir, imponerse. La verdadera moral religiosa es en el fondo agresiva, invasora” (2009: 496). El “fin de la metafísica”, como anunció Heidegger, propone deshacerse de esa invasión sin renunciar a la posibilidad de creer en Dios. En palabras de *Así habló Zaratustra*:

También en la piedad existe un buen gusto: este acabó por decir “¡Fuera tal Dios! ¡Mejor ningún Dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!”.

[...]

Pues ese viejo Dios no vive ya: está muerto de verdad (Nietzsche, 2008: 357).

1.3.1. LA MODERNIZACIÓN EN EL ESTADO DE CONCIENCIA. EL EXILIO

*Todas las cosas vienen
a ser su regreso [...]
Todas las cosas florecen,
pero cada una vuelve a su raíz*

Lao Tsé

La muerte del concepto de Dios anunciada por Nietzsche es un concepto esencial en la poesía del exilio español de 1939. Antes del exilio esta visión intervino directamente en el sistema de coordenadas y de creencias que los poetas fueron creando individualmente. Ahora bien, a partir de 1939, esta noción tendrá un valor especialmente importante. La ruptura con el pasado tal y como lo habían conocido, la vida que tuvieron durante los largos años de exilio y el cambio de sus puntos de vista en múltiples facetas de sus vidas intervino de forma clara en su propia visión de Dios.

Algunos filósofos y profesores de filosofía españoles, exiliados también, contribuyeron en la configuración de esa visión de Dios. De entre ellos, cabe mencionar a José Gaos. José Gaos Pola se exilió en México en 1938 y fue uno de los primeros españoles en formar parte del emblemático grupo de profesores españoles que formó La Casa de España. Por decreto del general Lázaro Cárdenas, entonces presidente de México, se firmó una orden por medio de la cual se creó La Casa de España en México “en un esfuerzo institucional por dar refugio a algunos de los numerosos intelectuales, artistas y científicos españoles cuyo trabajo había quedado interrumpido [...] por el estallido de la guerra civil” (Valender, 2010: 13). Esta institución, que en noviembre de 1940 pasó a ser lo que en la actualidad sigue siendo El Colegio de México, hizo un gran esfuerzo por ayudar administrativa, legal y hasta personalmente a un gran número de exiliados españoles. De entre ellos, José Gaos Pola, quien ya en España antes del exilio fue catedrático de filosofía. Durante todos esos años de exilio la noción y el concepto de Dios también fue un tema tratado, no solo como evidencia la poesía de exilio de José Bergamín, Juan Ramón Jiménez, José Moreno Villa, Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, Luis Cernuda, Juan José Domenchina, Ernestina de Champourcin o tantos otros poetas del exilio, sino también se advierte en las publicaciones, en las clases de filosofía de El Colegio de México o, como veremos, en distintos eventos.

De hecho, dentro de la programación para los cursos y los trabajos de la Cátedra de Filosofía de La Casa de España, se programó para el año académico 1939 un simposio en el que abordar la relación entre poesía y filosofía⁴⁵. En una serie de cartas firmadas por Eduardo Villaseñor, Enrique Arreguín, Gustavo Baz y Daniel Cossío Villegas, conservadas en el Archivo Histórico de La Casa de España y fechadas todas el 28 de diciembre de 1938, se explica la naturaleza de esta propuesta:

[...] El profesor Gaos había dado últimamente en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid un curso sobre Filosofía con el Profesor Fernández Montesinos. Fue uno de los que habían interesado más entre las novedades introducidas por la Facultad al reorganizarse en los últimos años, con ocasión de su traslado a la Ciudad Universitaria. La razón que indujo a ambos profesores a organizar el curso fue la idea de que la filosofía puede esperar de las ciencias que se ocupan con las realidades y creaciones humanas, como la historia y la literatura, resultados tan fértiles como los que ha dado su colaboración de toda la Edad Moderna con las ciencias que estudian la naturaleza, ciertamente constituidas en ciencias antes que aquellas otras, creaciones propiamente del siglo pasado y aun del presente. Y fue también la idea de que así la creación poética como su recepción por el público pueden ser ilustradas con utilidad por la reflexión filosófica sobre ellas. El profesor Gaos desea reanudar bajo los auspicios de esta Casa, los trabajos que inició en aquel curso, en una forma algo distinta, pero con seguridad todavía más fecunda y que había de encontrar un ambiente particularmente propicio en nuestra capital: un symposio en que un número reducido de personas escogidas entre los poetas y los profesores de literatura y filosofía, se reuniesen semanalmente durante una hora, para examinar los problemas filosóficos que plantean la creación y la obra poéticas (COLMEX)⁴⁶.

Estas cartas fueron enviadas a José Moreno Villa, Xavier Villaurrutia, Enrique González Martínez, Enrique Fernández Ledesma, Enrique Díez-Canedo, Carmen Toscano de Moreno Sánchez, León Felipe Camino, María del Mar, Samuel Ramos, José Romano Muñoz, Federico Gamboa y Octavio Paz. En este mismo archivo histórico de La Casa de España se conservan las respuestas afirmativas de Octavio Paz y Federico Gamboa, sin embargo, en las actividades registradas del curso académico 1939 de La

⁴⁵ Señalo que se trata del curso académico de 1939 porque en La Casa de España los contratos y los años académicos empezaban a contar desde enero y finalizaban en diciembre.

⁴⁶ El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 7, expediente 22, fojas 14-39 (COLMEX).

Casa de España no aparece la confirmación de que este proyecto se llevase a cabo finalmente (COLMEX)⁴⁷. A pesar de que esta iniciativa concreta no se llevase a término, esta información demuestra que, lejos de quedar desplazada por los acontecimientos, la cuestión religiosa y el interés por comprender esta materia seguía manteniéndose vivo no solo en los exiliados españoles, sino también en México. De hecho, el curso anual de la Facultad de Filosofía y Letras de La Casa de España, ofrecido por José Gaos, se dedicó al tema “Cristianismo y Filosofía” (COLMEX)⁴⁸. Gaos también pronunció seis conferencias en el Paraninfo de la Universidad de la Ciudad de México, cuyo título fue “La crisis de nuestros principios de vida”, donde trató, entre otros temas, la moral y la religión. En el curso académico 1940-1941, José Gaos también volvió a ofrecer el curso “Cristianismo y Filosofía”, en el que trató el tránsito de la filosofía griega a la cristiano-medieval y los fundamentos de la cultura medieval a través de las religiones, incluidas las grandes religiones monoteístas y la mística española. También estudió el cristianismo como cristiandad y su expansión cultural, desde la *Suma Teológica* de santo Tomás de Aquino a la *Divina Comedia* de Dante (COLMEX)⁴⁹. En 1962 ofreció un curso sobre la metafísica de Aristóteles en el Centro Universitario de la Universidad de Puerto Rico y, en ese mismo año, el Fondo de Cultura Económica publicó su traducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger. Y, en 1970, se puso en marcha la publicación de *Introducción a El ser y el tiempo de Heidegger*, escrito por José Gaos y publicado también por el Fondo de Cultura Económica (FCE)⁵⁰.

En una carta de José Gaos a Arnaldo Orfila, entonces director del Fondo de Cultura Económica en México, fechada el 30 de diciembre de 1958, a propósito de la edición en español de *El Dios de la metafísica moderna* de Walter Schulz, que se publicó en septiembre de 1961 en el Fondo de Cultura Económica, José Gaos ofreció su opinión, como tantas otras veces le habían pedido desde la editorial mexicana, como especialista en filosofía. En concreto, Gaos demuestra en esta carta no solo la

⁴⁷ Información extraída del Archivo Histórico Daniel Cossío Villegas que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 2, expediente 1 “Índice de cursillos y conferencias realizadas en los años 1938-1939”, fojas 1-29 (COLMEX).

⁴⁸ Archivo Histórico Daniel Cossío Villegas custodiado por El Colegio de México. Corresponde a la caja 2, expediente 1 “Índice de cursillos y conferencias realizadas en los años 1938-1939”, foja 61 (COLMEX).

⁴⁹ Información extraída del Archivo Histórico de La Casa de España conservado por El Colegio de México. Corresponde a la caja 8, expediente 1, José Gaos Pola (1940-1941), fojas 5-8 (COLMEX).

⁵⁰ La correspondencia que custodia el Fondo de Cultura Económica permite corroborar estos datos. Documento procedente de la Biblioteca-Archivo del Fondo de Cultura Económica y que corresponde al Legajo 1 de José Gaos Pola, fojas 59, 60, 62, 69, 70, 71 y 72 (FCE).

importancia del tema de Dios en la metafísica moderna, sino que las reflexiones sobre Dios seguían siendo objeto de valoración:

En el folleto de propaganda de los Textos Clásicos de Filosofía veo anunciado *El nuevo dios de la metafísica*. El título original es *Der Gott der neuzeitliche Metaphysik*. La traducción de este título es *El Dios de la metafísica moderna*. El título original se ajusta, naturalmente al contenido del libro; el del anuncio no se ajusta, en absoluto, a él. Este título sugiere un nuevo dios de la metafísica actual. El libro trata de mostrar que, a pesar de todo el immanentismo de la filosofía moderna, la metafísica, desde Descartes hasta el propio Heidegger –esto en contra de los que le han interpretado como ateo–, tiene la preocupación radical de Dios. Y este Dios es tan poco nuevo como lo es el de Descartes o el de Hegel, que, por lo demás, merecen la mayúscula tanto, si no más, que el de la Iglesia católica. En todos estos casos se trata de un nombre propio; tan propio, que en algunos casos se trata del *singulare tantum* por excelencia (FCE)⁵¹.

Aunque se evidencia un importante componente conservador en la línea en la que se expresa José Gaos, especialmente en la evolución de la metafísica coetánea, lo cierto es que Dios, en sí mismo, no ha cambiado, nunca cambió. Nietzsche nunca especificó que aquel Dios al que rendían culto las grandes religiones monoteístas y las páginas de los filósofos fuesen distintos. La diferencia radical no reside en lo designado, sino en cómo se comprende. Dios no cambia, cambia la forma y la capacidad de la sociedad de comprender este concepto, de comprender a Dios. Y cambia, además, la posibilidad de cambio de la imagen y el concepto que se tiene de él a partir de Nietzsche.

Recordemos que no se trata de la muerte de Dios en sí mismo, sino de la muerte de la imagen de Dios. De hecho, el propio Gaos explica en *Nuestra idea del mundo* (FCE) su visión del tema⁵². En esta obra Gaos se ocupa de la historia de la metafísica moderna, del Dios de los filósofos también en la metafísica moderna y del sistema del eterno retorno de Nietzsche (Gaos, 1972). En un manuscrito conservado por el archivo histórico de El Colegio de México de José Gaos, titulado “El ser, la existencia, la

⁵¹ Se trata del fragmento de un documento que procede del epistolario conservado por la Biblioteca-Archivo de El Fondo de Cultura Económica. En concreto este documento pertenece al Legajo 1 de la correspondencia de José Gaos Pola, fojas 53 y 54 (FCE).

⁵² Se trata de una obra póstuma publicada por el Fondo de Cultura Económica, en colaboración con El Colegio de México, en 1972. El manuscrito está basado en sendos cursos dictados en el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México en 1966 y 1967. Andrés Lira González, discípulo de Gaos, da la noticia de la publicación. Esta información ha sido obtenida gracias a la conservación del epistolario de José Gaos conservado por el Fondo de Cultura Económica. En concreto, procede del Legajo 2, fojas 2, 3, 4 y 5.

realidad”, Gaos señala que “el ser no solo puede ser reducido a la pura razón intelectual”. Durante el recorrido que hace en torno a la idea de “ser” en la historia de la filosofía señala que

[...] Con el cristianismo y su teoría de la encarnación, la existencia, aunque es un descenso y una caída, según hemos dicho, adquiere no obstante un nuevo valor. En el cristianismo se concibió al hombre por primera vez como una unión de lo finito y lo infinito, puesto que el Hijo del Hombre, esto es, un hombre, en una encarnación de lo infinito en lo finito (COLMEX)⁵³.

El hombre y la vida poseen una cierta conexión con aquello que, quizá, no es tan comprensible por la razón. Y no lo es porque esa conexión supone el empleo de otras capacidades innatas en el hombre que no pueden explicarse desde una perspectiva empírica. Tal es el caso de la intuición o del instinto. Es precisamente este instinto el que empuja al ser humano a sentirse vinculado con algo superior a sí mismo de lo que, no necesariamente, debe poder extraer un principio vertebrador racional. Es un sentimiento. Gaos señala que “el hombre solo puede sentirse abandonado si siente que ha sido abandonado por Dios”. La conexión o desconexión de Dios con el hombre no solo es un proceso personal, también tiene mucho que ver con la trayectoria individual de esa persona. En todo caso, la clave del asunto reside en que dentro de la corriente filosófica del existencialismo el eje de las reflexiones no debe perder de vista la realidad del hombre, la conexión del hombre con Dios y con la vida:

Pudiéramos seguir una especie de dialéctica en las filosofías de la existencia que iría desde las concepciones religiosas de Kierkegaard hasta ora las ideas no religiosas de Heidegger ora las ideas religiosas de ciertos pensadores franceses como Marcel. Pero quizá haya ciertos riesgos tanto en una dirección como en otra; pues los existencialistas religiosos dan, como hemos visto, respuestas demasiado fáciles a los problemas, y por lo que respecta a los existencialistas no religiosos, guardan ciertas huellas de las concepciones religiosas que tiñen toda su filosofía, no obstante su distancia a la religión. La tarea del filósofo es más bien permanecer tan cerca como le sea posible de la existencia, independientemente de consideraciones religiosas o no religiosas (COLMEX)⁵⁴.

⁵³ Procedente del Archivo Histórico de José Gaos conservado por El Colegio de México. Corresponde a la caja 33, expediente 1 “El ser, la existencia, la realidad”, fojas 14, 15, 20 y 21.

⁵⁴ Procedente del Archivo Histórico de José Gaos conservado por El Colegio de México. Corresponde a la caja 33, expediente 1 “El ser, la existencia, la realidad”, fojas 30 y 31.

La religión, según Gaos, influye en las teorías de los existencialistas, tanto de aquellos que sí sostienen una posición cercana a la religión, como de aquellos que pretenden separarse de ella. Sea como fuere, la fuerza del legado religioso está tan arraigada en la sociedad que sus huellas persisten incluso en los relatos que pretenden negarlas. La religión deviene, por ende, en un referente muy difícil de obviar dado su peso conceptual y figurativo en la construcción perceptual del ser humano. Los conceptos y la explicación del universo dado por las grandes religiones mantienen una fuerte vinculación con la propia construcción identitaria del hombre, lo que hace que separar este legado de su pensamiento, aun queriéndolo, sea realmente complicado.

Con independencia de las posturas personales de algunos filósofos y profesores españoles de filosofía exiliados. Todos estos datos demuestran que desde México no solo se siguió profundizando en torno al alcance de la religión en la vida de las personas, sino que los poetas exiliados tenían acceso a, por lo menos, estos textos dada su proximidad con La Casa de España, pues muchos de ellos frecuentaron asiduamente tanto la institución académica como el Fondo de Cultura Económica, ya sea como miembros o como autores. Esto demuestra, asimismo, que para algunos de los poetas del exilio no solo continuó la transformación de lo que muchos habían comenzado antes, incluso, de la guerra civil española, sino que desde instituciones mexicanas se les invitaba a seguir manteniendo una predisposición a reflexionar sobre Dios. Este es un matiz importantísimo, pues, por disposición natural, toda persona exiliada tiende a revisar sus principios identitarios en busca de respuestas sobre los acontecimientos de su vida. Y la búsqueda y la preocupación radical por Dios, sin lugar a ninguna duda, entra dentro de estos términos. No olvidemos que, como señala José Ferrater Mora en *Unamuno. Bosquejo de una filosofía* (1944), “España no es una nación, ni un Estado, ni una raza, ni una cultura, ni una lengua, ni una profesión de fe positiva, ni una historia, porque es algo a mi entender superior a todo esto: una actitud”, tiene una esencia “moral más que material, religiosa más que histórica” (Ferrater Mora, 1985: 50). En España, como señalábamos más arriba, el legado religioso implica mucho más que una simple raíz nacional, es algo identitario en el que lo político y lo religioso sigue confundiéndose, a pesar de los grandes esfuerzos. El hecho de que en México profesores, poetas, intelectuales e instituciones académicas de semejante prestigio fomentasen este tipo de reflexiones contribuyó, en buena medida, a que las propias inclinaciones personales se amplificasen y profundizasen. Como mínimo, les daba la

oportunidad de ampliar sus horizontes coincidiendo, además, con el proceso de comprensión interno que cada uno de ellos estaba viviendo de forma individual.

Pero José Gaos no fue el único profesor español exiliado que ofreció distintas clases y conferencias que gravitaban en torno a la idea de Dios. Joaquim Xirau, en febrero de 1940, ofreció una serie de conferencias en la Universidad de Guadalajara, México, en colaboración con La Casa de España. Esta serie de conferencias, tituladas “El mundo del hombre de Occidente”, versó sobre temas como el mundo y Dios, el cristianismo, la razón y la fe o el Dios-Hombre y el Hombre-Dios (COLMEX)⁵⁵, entre otros temas. Joaquim Xirau, en el año 1941, ofreció un curso monográfico y de seminario en el Centro de Estudios Filosóficos de El Colegio en México, en los que además de abordar distintos aspectos de la filosofía, también trató el panteísmo (COLMEX)⁵⁶. Recuérdese que, muchos años antes incluso de la guerra civil, profesores españoles herederos y discípulos del legado institucionista siguieron fomentando la entrada de ideas como el panteísmo. Aunque parezca anecdótico, esto demuestra que en el exilio pervivía la base de la educación pedagógica, religiosa, social e incluso política de la Institución Libre de Enseñanza⁵⁷.

En el programa de 1942 de la misma institución, entonces ya El Colegio de México, Joaquim Xirau ofreció en ambos semestres del curso, además de su programación habitual de filosofía, un curso monográfico sobre “El sentido de la existencia”, donde repasó los principios básicos de la existencia y donde también exploró el nuevo sentido de lo trascendental, las limitaciones del existencialismo y las nuevas orientaciones en esta materia (COLMEX)⁵⁸. Todo ello demuestra que la religión y que la repercusión de las nuevas corrientes existencialistas estuvo muy presente en la adaptación de los poetas en sus vidas en el exilio. Y no se trataba tan solo de la posibilidad de pensar en Dios, sino de intentar comprender más allá, de intentar descubrir dónde estaban los principios que habían vertebrado su vida y cómo les habían condicionado. Es muy significativo que los profesores de filosofía en el exilio abordasen esta materia no solo en sus clases, que entra, quizá, dentro del aspecto más

⁵⁵ Información obtenida gracias a la conservación del anuncio de la serie de conferencias conservado en el Archivo Histórico de El Colegio de México. Se trata del archivo de La Casa de España, caja 26, expediente 2, fojas 24 y 25.

⁵⁶ El documento que lo corrobora se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España. Caja 26, expediente 2, foja 10.

⁵⁷ Jorge de Hoyos Puento, en *¡Viva la inteligencia! El legado de la cultura institucionista en el exilio republicano* (2016) explica en profundidad la extensión de este fenómeno en la vida de los exiliados españoles.

⁵⁸ Archivo histórico de El Colegio de México, La Casa de España, caja 26, expediente 4, fojas 6 y 7.

normalizado, sino también en sus libros y en las conferencias que ofrecían de forma paralela. Y se trata de un aspecto especialmente significativo si tenemos en cuenta que eran exiliados españoles, luego “teóricamente” se asociaba a su idiosincrasia ideológica el ateísmo o el agnosticismo que pretendidamente profesaban todas aquellas personas afines a la Segunda República española. Aquí está la verdadera importancia de la conservación de todos estos documentos, pues demuestran que la idea de Dios o la preocupación intelectual por lo religioso, lejos de ser baladí, es de suma importancia. Sin embargo, esta preocupación radical por Dios no se desarrolla en los términos tradicionales asignados a la iglesia católica. Esta reflexión y este interés procede de una evolución mucho más compleja.

Todos estos datos evidencian, además, que la búsqueda personal de las propias creencias se intensificó en el exilio, no por ningún tipo de necesidad religiosa, sino por la necesidad ancestral y animal de intentar conocerse a uno mismo, incluso desde las sombras. Sobre todo, a pesar de las sombras. El exilio supuso una durísima ruptura en sus vidas y tener la capacidad de superar las hondas y gravísimas influencias de las estructuras y del normativismo socio-religioso era un acto verdaderamente innovador, y muy valiente. El concepto de Dios de la cultura política y religiosa occidental debía ser desplazado, por lo menos cuestionado, para poder ser capaces de comprenderse mejor a sí mismos y, quizá, con ello, poder llegar a tomar una posición personal en torno a la existencia de Dios. Sin presión, sin invasión del espacio personal y con la libertad que este complejo proceso requería. Creer en Dios o no, en esta tesitura y teniendo en cuenta todo el contexto en el que vivían, nada tenía que ver con la religión, sino con una pura necesidad personal. Estaba interrelacionado con un proceso de exploración y autoconocimiento para intentar comprender qué es lo que les había ocurrido y cómo debían gestionarlo. Y, sobre todo, intentar ver si realmente eran capaces de gestionarlo. Pero, principalmente, tenía que ver con la innovación y la modernización en materia de creencias que se había heredado del legado bajo el auspicio de la Institución Libre de Enseñanza.

En el exilio la cuestión religiosa, o la preocupación por lo sagrado, siguió manteniéndose viva, incluso pasados los años. En 1972, Jaime García Terrés, quien entonces trabajaba como asesor técnico para el Fondo de Cultura Económica, le envió a Ramón Xirau una carta de un profesor universitario, el Dr. Miroslav John Hanak, profesor de filosofía y literatura de la Universidad de Texas. García Terrés le pedía consejo a Xirau sobre la propuesta de publicación que Hanak había hecho al Fondo de

Cultura Económica. El libro, cuyo índice se conserva en el epistolario de Ramón Xirau conservado en el Archivo Histórico del Fondo de Cultura Económica, pretendía tratar la muerte de Dios en la metafísica. De hecho, la segunda parte del libro hubiera sido titulada

Nietzsche, usurpador de lo divino, con subtítulo “La participación platónica hecha endiosamiento” y tratará en más detalle del fenómeno de la muerte de Dios en la conciencia occidental.

Espero que Ud. Encuentre este proyecto interesante y aceptable como aporte a una mejor comprensión del dilema actual entre el empirismo behaviorista y el afán investigador de tradición racionalista, dedicado a la especulación apriorística y al estudio de la necesidad de “creer en algo...” (FCE)⁵⁹.

A pesar de no tener constancia de la publicación de este libro, lo que en todo caso es especialmente significativo es que la idea de la muerte de Dios en la cultura occidental y en el existencialismo fue, cuando menos, contemplada por múltiples pensadores y profesores, especialmente aquellos vinculados a la filosofía. Esta voluntad de exploración del conocimiento también fue compartida por los poetas del exilio. Ramón Xirau, en *Dos poetas y lo sagrado*, señala que “abunda la poesía íntimamente ligada a lo sagrado. Me atrevería a decir que no conozco ningún gran poeta en el cual lo sagrado no esté presente. Lo cual no significa que todos los poetas tengan la misma actitud ante el misterio, la maravilla, el dolor, el gozo, la zozobra, el milagro del mundo” (1980: 9). Si las corrientes pedagógicas y educativas evidenciaron la crisis del espíritu en los albores del siglo XX, Nietzsche, en *Así habló Zaratustra*, inaugura la crisis de la conciencia que llega incluso a nuestros días. El exilio, si bien fue demoledor en la vida de los poetas exiliados, también les brindó la oportunidad de tomar distancia respecto a algunas herencias que pervivían en ellos, a pesar del tiempo.

Pero hubo más profesores y filósofos españoles exiliados que profundizaron sobre lo religioso en el exilio. En la serie Diánoia, del Fondo de Cultura Económica, Juan David García Bacca, doctor en teología y catedrático de filosofía, que colgó los hábitos

⁵⁹ El fragmento de la carta ha sido extraído del epistolario de Ramón Xirau conservado por el Fondo de Cultura Económica en su Biblioteca-Archivo. En concreto, corresponde al Legajo 1 de Ramón Xirau, fojas 36, 37 y 38 (FCE).

en 1939 y se exilió (Martín Gijón, 2018: 96), también publicó su *Metafísica* (FCE)⁶⁰. Entre 1942 y 1947 fue nombrado profesor de la Universidad Nacional Autónoma de México (Martín Gijón, 2018: 95). En 1947, publicó *Nueve grandes filósofos y sus temas*, donde también trató la filosofía y las características en materia religiosa de autores como Unamuno, Heidegger, Bergson o Husserl, entre otros. García Bacca señalaba que Miguel de Unamuno, precisamente por haber hecho siempre gala de su individualidad, adoptó “una concepción de Dios adecuada y que, por más de un punto, choca con la tradicional y comúnmente admitida” (1990: 108). También señalaba que en Heidegger no persiste la importancia del sentimiento individual y personal del ser humano como lo defiende Unamuno, especialmente en *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo* (Martín Gijón, 2018: 97). García Bacca quiso destacar, precisamente, el hecho de que el sentimiento individual no se contemplara en la búsqueda de conciencia personal y en la reflexión sobre las creencias personales:

Hemos concebido el ser a manera de cuerpo sólido, con aristas bien cortantes, recortadas y definitivas; igual error de preferencia por lo sólido cometieron la mecánica y la física clásicas, hasta que Einstein ha introducido un concepto y tratamiento de lo físico que se asemeja, antes que a cuerpos sólidos, a cuerpos líquidos, deformables, unibles, continuables, entre sí. Igual error continúa cometiendo la filosofía: ser, a manera de cuerpo sólido, acentuador de distinciones; frente a una concepción del ser, estilo de ser líquido, unible, deformable, que correspondería a un ser cuya realidad fuera y se comprobara ser tal mediante, en y por el sentimiento (García Bacca, 1990: 126)⁶¹.

El sentimiento, o el componente más personal, como apuntan Nietzsche, para Miguel de Unamuno o Juan David García Bacca empieza a ser, por tanto, un elemento esencial en la configuración del sistema de creencias individual. Siguiendo esta misma línea de pensamiento, María Zambrano también tuvo un gran impacto sobre este tema en los poetas del exilio. En 1939, tras su llegada en marzo al exilio y ser incorporada entre los miembros “asociados” de La Casa de España⁶², publicó *Pensamiento y poesía*

⁶⁰ Información procedente del epistolario conservado por la Biblioteca-Archivo de El Fondo de Cultura Económica. Epistolario de Juan David García Bacca, Legajo 1, fojas 7 y 8 (FCE).

⁶¹ Mario Martín Gijón, en *Un segundo destierro: la sombra de Unamuno en el exilio español* (2018) explica las diferencias y la distancia entre la visión de la metafísica en Heidegger y en Miguel de Unamuno, especialmente véanse las páginas 95-115, correspondientes al capítulo VI: La canonización de Unamuno como filósofo (2018).

⁶² Se trata de una distinción que desde La Casa de España ofrecieron a muchos exiliados españoles que, aunque no trabajaran oficialmente en la propia institución, sí lo hacían en algunos momentos puntuales.

en la vida española en el Fondo de Cultura Económica y *Filosofía y poesía* (COLMEX)⁶³. María Zambrano, gracias a la ayuda de Daniel Cossío Villegas y de Alfonso Reyes, trabajó durante, por lo menos su primer año de exilio, en la Universidad de san Nicolás de Morelia, en Michoacán, México. Allí impartió un curso anual de introducción a la filosofía, un curso anual de psicología y un curso monográfico que versaba sobre el pensamiento filosófico en los grandes momentos de la historia. En mayo de 1939, después de una serie de conferencias leídas en la Universidad san Nicolás de Hidalgo, por iniciativa de La Casa de España, Zambrano ofreció también tres conferencias en la Ciudad de México a propósito de la publicación de su libro *Pensamiento y poesía en la vida española* los días 12, 14 y 16 de junio de 1939 (COLMEX)⁶⁴. En esta obra, María Zambrano sienta las bases de una nueva comprensión sobre la religión, imprescindible para comprender la crisis del espíritu y la conciencia, y también esencial para comprender la poesía del exilio español de 1939.

La Casa de España fomentó un gran número de simposios, congresos, conferencias, cursos de verano o, incluso, cursos esporádicos que ofrecían en la propia Casa de España o en distintas universidades mexicanas y localizaciones emblemáticas de la Ciudad de México. El objetivo de estos eventos y de estas colaboraciones no solo tenía fines académicos, también buscaba ayudar económica y hasta administrativamente a muchos exiliados que tenían la necesidad de entrar en el país o de cubrir sus propias necesidades vitales.

⁶³ Información obtenida gracias a la conservación del documento “Índice de cursillos y conferencias 1939-1939” conservado en el Archivo Histórico de El Colegio de México. Se halla en el archivo de Daniel Cossío Villegas, caja 2, expediente 1, foja 95 (COLMEX).

⁶⁴ Archivo Histórico La Casa de España de El Colegio de México. Corresponde a la caja 26, expediente 10, fojas 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37 y 39 (COLMEX). Ramón Xirau recuerda en “María Zambrano. Camino a la esperanza” (1998) su asistencia a aquella conferencia: “Corría el año 1939. En Morelia se celebraba el cuarto centenario de la Universidad de san Nicolás, colegio de hecho fundado por Vasco de Quiroga en Pátzcuaro (1540). La ocasión era solemne. A mis dieciséis años oí a algunos de los que participaban en aquellos actos, aunque varias veces escapé para ‘navegar’ en aquel hermosísimo lago, el de Pátzcuaro. Oí a Joaquín Xirau que estaba terminando su libro *Amor y mundo*, oí a Alfonso Reyes, brillante, hondo y ‘pícaro’ como solía serlo. Hacía un año que habíamos llegado a México. Terrible 1939. Me sentía en mi casa especialmente en la poesía (castellana, catalana, francesa). Me impresionó lo que dijo María Zambrano y lo que de ella leí en su recentísimo *Pensamiento y poesía en la vida española*. Sobre poesía y filosofía habló María en alguno de aquellos días morelenses. Delgada, rápida, vida, movimiento, constante llama, habló con pocas pausas, aunque estas –estos silencios– eran importantes en su decir. Hablaba como escribía, escribía como hablaba, entre torrentes y remansos. No conocí de verdad en aquel año a María Zambrano. La vi, la oí, lo cual ya es mucho” (Xirau, 1998: 81).

1.3.2. EL PRINCIPIO DEL FIN DE UNA COMPRENSIÓN SOBRE LO RELIGIOSO.

MARÍA ZAMBRANO

Camina lento, no te apresures, que a donde tienes que llegar es a ti mismo.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

En su capítulo titulado “La crisis del racionalismo” de *Pensamiento y poesía en la vida española*, María Zambrano anuncia la llegada de algo nuevo, distinto, motivado por la pura exigencia y la contingencia:

Hay, pues, un horizonte amplio que se tiende desde Hegel, bajo el cual, todo hombre, ha sido racionalista con un racionalismo fundamental, que podía, inclusive, escindirse en teorías o “ismos” de enunciación opuesta. Mas, esta oposición no alteraba la medida, la proporción de verdad, seguridad y liberación que habían hecho de la confusa realidad virginal, del indefinido, ilimitado *apeiron*, de las oscuras y terribles pasiones, un mundo habitable, un orbe donde el hombre instalado ya casi naturalmente se sentía con potencia para edificar y con humildad para contemplar lo edificado, con violencia para desprenderse de mucho y con amor para adherirse profundamente a algo.

Hoy este mundo se desploma. Nos ha tocado a nosotros, los vivientes de hoy, pero todavía más a los que atravesamos la difícil edad que pasa de la juventud y no alcanza la madurez, soportar este derrumbamiento. “Soportar” porque es el mínimo exigible y no me atrevo a expresar afirmativamente lo que late en el fondo de cada uno de nosotros. No me atrevo a aceptar, sin más, el mandato, cuya voz de tantas maneras evitamos el oír: la voz que nos llama más allá del mero soportar este derrumbamiento para participar en la creación de lo que siga. Porque algo forzosamente le ha de seguir (Zambrano, 2014: 97).

Zambrano expresa, con gran precisión, la honda sacudida en la que se hallaban inmersos tras el reciente exilio. La ruptura con el que hasta entonces había sido su mundo les deparaba un nuevo comienzo, pero con grandes cambios estructurales y conceptuales. La ruptura del racionalismo, que hasta entonces había dominado los círculos de la intelectualidad y había disfrutado del prestigio de las altas esferas de forma generalizada, ya no podía sostenerse del todo. Algo en esa estructura de pensamiento se había fracturado sin remedio, y sin vuelta atrás. María Zambrano apunta esta misma idea en un artículo titulado “Un descenso a los infiernos”:

En virtud de ese radicalismo que es el carácter común de toda la Filosofía moderna, *la pregunta por lo humano* ha estado condicionada por una definición o, al menos, una aceptación previa de lo humano, por un saber antes de saber. *Materialismo e Idealismo han tenido este común punto* de partida, diríamos “idealista”, *que consiste en dar por supuesto lo que se iba a buscar y, lo que es más grave todavía, el horizonte que lo encierra.* Mas, por otra parte, la soledad, *la profunda soledad en que el hombre se ha ido quedando a partir del Renacimiento, ha hecho necesario el encuentro del hombre consigo mismo.* Y así, la época moderna podría quedar definida por esta persecución que cada vez de modo más encarnizado realiza el hombre frente al hombre. Persecución que se inicia en el ámbito del conocer y que ha desembocado en la acción, hasta culminar esa pasión persecutoria que ocupa casi por completo el escenario de nuestra época. No es necesario hoy ningún agente que dirija este infierno creado por el hombre en su angustiada persecución de sí mismo, para tenerse al fin entre sus manos, para saber quién es, sin intermediario de idea, ni de imagen alguna. De allí que el *a priori* del pensamiento haya sido abandonado por la *Filosofía misma, que hoy pretende no partir de supuesto alguno, sino de la radical angustia del ser humano en la soledad. Mas tal tarea, urgente cuando es urgente que la persecución inacabable cese, ha de ser aventura en las más íntimas capas del ser: acercamiento oscuro, poético, a la raíz del hombre* (Zambrano, 1998: 17)⁶⁵.

Los principios vertebradores incuestionables ejemplificados aquí en la dualidad materialismo e idealismo dejan, así, de ser operativos. Sobre todo, porque ni la sociedad es la misma, ni las circunstancias son las mismas y porque, como señala Zambrano, una parte constitutiva de los referentes ha perdido su valor y su alcance. Esta misma escisión es la esencia de lo que conecta con el exilio, pues supuso una ruptura irremediable con sus propias identidades, y hasta con sus estructuras de pensamiento. En *El hombre y lo divino*, a propósito de la premisa “Dios ha muerto”, María Zambrano describe el proceso de ruptura de lo sagrado con lo preestablecido:

El momento actual se nos aparece el más mezclado y confuso por ser el que estamos viviendo (la vida es siempre confusión), y por la multiformidad del proceso, por la multitud de caras que presenta la situación frente a lo divino. Como si estuviéramos en realidad apurando al mismo tiempo todas las diversas situaciones que el hombre ha vivido

⁶⁵ El énfasis es mío. El original se halla conservado en el Archivo de la Fundación “María Zambrano” de Vélez-Málaga, bajo la signatura M-306, hasta ese momento inédito. La posible fecha de escritura es 1964 (Zambrano, 1998: 15).

en ese drama esencial frente a Dios o los dioses, y el hombre actual fuera el protagonista de toda la historia religiosa de la humanidad condensada, de todos los conflictos que se han presentado en los instantes decisivos de la historia. La ausencia, el vacío de Dios podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo, y la angustia, la anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto. Que no haya Dios, en cualquiera de las fórmulas acuñadas por el positivismo o el racionalismo del siglo XIX, que nos dispongamos a pensar acerca de todas las cosas sin contar con Él, como suponen y hacen todas las filosofías, excepto “las confesionales”, parece marcar la situación de la mente actual. Mas existe otra situación –si es que es otra–: la de la vida de cada hombre que no es ni pretende ser filósofo, que vive simplemente la ausencia de Dios (Zambrano, 1992: 127).

Al romperse el eje desde el que la sociedad partía, sin cuestionamientos, en la búsqueda de Dios, las rutas de acceso se dispersan. Desde un punto de vista gubernamental, esto supone la pérdida de los consabidos valores éticos y morales, pero en realidad lo único que perdieron fue el control sobre la situación. La dimensión moral y la preocupación radical por el hombre, y lo divino, permanece. Solo que a partir de aquí se producirá de modos muy distintos a “lo esperado”.

De un modo análogo, la búsqueda de Dios, para los poetas del exilio, partía desde la perplejidad de la ausencia de Dios. Primero, y muy importante, por el legado político y social del que habían bebido durante los años previos a la guerra civil española y durante la contienda. Y, en segundo lugar, por el peso de la tradición política a la que se habían acogido voluntariamente durante todos esos años. La proclamación de la Segunda República y la implicación de estos poetas en los acontecimientos políticos, sociales y hasta bélicos tuvieron un gran impacto no solo en sus vidas, sino también en la conformación de su universo de referentes y coordenadas. Las corrientes sociopolíticas coetáneas a aquellos años incidieron sobremanera en la forma en que observaron la religión, pero, sobre todo, en la forma en que entendieron a Dios. Y, a mi parecer, aquí está la clave. Durante aquellos años, obligados ante la evidencia de los sucesos históricos, su posición ante la religión debía ser muy clara, sin ningún atisbo de duda. Pero eso no significa que la visión que tenían de Dios compartiese la misma suerte. Son cosas distintas. El exilio, además de esta profunda revisión de sus principios, supuso también la búsqueda por comprenderse a sí mismos. Y esos principios también cambiaron. La muerte de Dios, o, mejor dicho, la muerte del Dios que la historia

inmediata les había enseñado no necesariamente suponía la muerte de Dios. De lo que se trata en realidad es del sistema conceptual de lo sagrado, o lo religioso:

En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto. Y es extraño. Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses. [...] Es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a Dios, realizada en forma tal que parece solamente la enunciación de una verdad consabida que solo precisa, como las verdades lógicas, el ser enunciada, simplemente dicha en términos casi matemáticos. Son fácilmente recordables los momentos históricos del ateísmo, pues se han producido en la mayor claridad de los tiempos, en la madurez de la razón; son lo más público de cuanto el hombre ha pensado y sentido (Zambrano, 192: 131).

La negación de Dios, por ende, es el resultado natural al desarrollo de otro proceso. En otras palabras, al hablar de la muerte del Dios que la tradición católica había implantado con calzador se presenta la posibilidad de la aparición de otra forma de comprender esa realidad, la posibilidad de comprender aquello que Dios designa, pero de otro modo. Este proceso, como explica detalladamente María Zambrano en *El hombre y lo divino*, ha ocurrido algunas veces a lo largo de la historia. Uno de los momentos de inflexión al respecto viene dado desde el pensamiento de Heráclito:

Y así, viene a suceder en Heráclito algo muy paradójico: su “ateísmo” es no solo la enunciación de una fe, sino algo todavía más decisivo: un paso en la configuración de lo sagrado, preparatorio y necesario para la aparición de la idea de Dios que tiene lugar en la filosofía griega. Y en realidad todos los filósofos “creadores” de Grecia aportarán algo a la formación de esta idea que es la obra suprema, la acción definitiva de la filosofía. De ahí que el ateísmo de los pensadores griegos sea, en verdad, lo contrario: una negación de esa forma en que lo divino aparece bajo las imágenes de los dioses para despejar el campo de lo sagrado y de la mente humana a la par, y llegar así a la integración de la idea de Dios (Zambrano, 1992: 132).

La ausencia de Dios a la que alude Zambrano tiene como principio destituir el valor otorgado al Dios que se crea desde los albores del cristianismo. Otro gran filósofo de la historia, Lucrecio, también marca otra ruptura en la historia de cómo se ha comprendido a Dios en gran parte de la cultura occidental:

[...] es de Demócrito de donde se inspirará el otro “momento” del ateísmo “pagano” ya en una estación bien diferente, en el poeta Lucrecio. No es la existencia de los dioses lo que niega; aquí ya no se trata del ser, sino del hombre. El hombre es el problema y los dioses son negados justamente en relación con el hombre y dentro de esa relación en aquel aspecto que al hombre le importa más, la providencia: “En el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres” (Zambrano, 1992: 132).

Es sorprendente el paralelismo que puede establecerse entre esa ruptura en la comprensión de lo divino y la ruptura que se produce a partir del siglo XIX –como veremos en los siguientes apartados–. Las etiquetas confunden, en cierto modo, el sentido del proceso, pues al asignarle el valor de *ateísmo* desvía la atención sobre el cambio epistemológico en la comprensión de lo divino y lo sagrado, o Dios. Como explica Zambrano, del mismo modo en que ya había ocurrido en distintos momentos de la historia de la humanidad, el cambio de una concepción a otra siempre fue visto como herejía, siempre fue atribuido a la periferia a lo razonable y aceptable. Es decir, siempre se situó fuera del racionalismo y del idealismo. No obstante, el paulatino cambio de esta visión de lo sagrado, en realidad, es un lento proceso hacia otra nueva forma de comprender lo sagrado. En el momento, por su cercanía con el presente, el sujeto no es capaz de ver el resultado que quizá con los años aparezca ya asentado. Como señala Américo Castro en *España en su historia*, cuando el sujeto se halla en el epicentro de los acontecimientos históricos no es capaz de apreciar la magnitud del avance (1983). Sin embargo, eso no significa que el proceso no se esté produciendo. Incluso si el ser humano no es capaz de verlo mientras sucede. María Zambrano explica este desarrollo en *El hombre y lo divino* y, si en realidad está vinculado con el exilio es porque el transcurso de los acontecimientos que sucede desde el siglo XIX hasta la actualidad es muy parecido al proceso descrito por Zambrano.

Aquí está, por ende, otra de las claves para comprender la ruptura de lo religioso y de la mirada hacia Dios que materializan literariamente los poetas exiliados. Si hay Dios ¿dónde está?, y ¿por qué ha permitido esto? Este punto es, además, el origen de la poesía de exilio de poetas como Manuel Altolaguirre o, en un modo completamente distinto, la poesía de Luis Cernuda. La ausencia de Dios se convierte en una “ausencia sonora”. La ausencia de Dios no es más que otra prueba de la ruptura y obsolescencia del concepto de Dios del catolicismo, como anunció Nietzsche. Y, como apunta María

Zambrano, no se trata de la búsqueda de la “revelación de lo sagrado, sino de ocultamiento, de vacío” (Zambrano, 1992: 133). Y así,

[...] la declaración de Lucrecio respecto a los dioses es la expresión de la soledad humana, en esa forma del desamparo. Lo divino se había disgregado en sus dos polos: de una parte, las imágenes de los dioses vacías y sin acción; de otra, la fuerza de lo sagrado enigmática y enredada, apareciendo en los cultos a deidades extrañas y advenedizas. Y una idea de Dios acuñada por la filosofía, ineficaz, o eficaz solo para algunos, para los capaces de alimentar su amor de la “luz intelectual” (Zambrano, 1992: 133).

De ahí la importancia de la separación que la poesía de exilio acusará en torno a lo que supone Dios. Por un lado, se distancia de la imagen de Dios que el catolicismo había implantado, como anunció Nietzsche en *Así habló Zaratustra* –y me parece importante especificar que en Nietzsche solo se da en *Así habló Zaratustra*; por otro lado, también se mantendrán en una línea paralela al discurso filosófico, sobre todo al existencialista. El existencialismo, y, en este sentido, las corrientes filosóficas derivadas de esta doctrina no son nunca suficientes para explicar del todo el posicionamiento desde el que parte la nueva visión de Dios en el exilio porque, en esencia, son diametralmente opuestas. El existencialismo parte del racionalismo, mientras que, por el contrario, la visión de Dios en el exilio, aunque coincida en algunos puntos, no parte del racionalismo. Por lo menos no en algunos casos, porque la postura que muchos poetas ejemplifican no parte de una aceptación *sine qua non* de la racionalidad. Y aquí reside la contradicción principal. Si bien es cierto que Nietzsche, Heidegger, Sartre, Camus o Kierkegaard, por mencionar solo algunos de los filósofos que inciden en esta visión, coinciden en muchos puntos con estas posturas, también es cierto que sus doctrinas filosóficas no son aplicables por completo a la posición en torno a Dios que demuestra la poesía del exilio. En todos los casos es matizable y debería estudiarse con la necesaria prevención. Sobre todo, porque en muchas ocasiones se distancian de la base en la que se sustenta esta línea de pensamiento. Como explica Raimon Panikkar:

Hasta el siglo pasado la humanidad creyó empíricamente en la generación espontánea; esto es, que la vida no era solo aquello que une y distingue a los hombres, sino que era el transcendental absoluto del Ser, lo que une y distingue a todo lo que de alguna manera *es*. Vida y Ser eran sinónimos –aunque la Vida, igual que el Ser “se diga” de muchas maneras. En el siglo XIX, el refinamiento de la *empeiria* creyó “demostrar” que la vida

era solo el privilegio de algunos seres: “*Omne vivum ex vivo*” (“Todo lo viviente proviene de otro ser vivo”) surgió entonces como un nuevo dogma en tiempos de Pasteur. La vida pasó entonces a ser una especialidad de aquellos seres definidos precisamente como vivos. La reproducción se consideró la característica distintiva de la vida, y la reproducción más palmaria era la biológica, que lleva consigo la muerte. La gran división entre materia inerte y seres vivos recibió el espaldarazo “científico”. Cualquier otra concepción era catalogada como magia y pensamiento “primitivo”. La “física”, a pesar de su nombre, se redujo a la materia inerte, y la vida de Dios resultaba problemática, a menos que también estuviese dispuesto a morir como todo ser vivo –aunque algunos teólogos se defendieran con la distinción entre *zôê* y *bios* (Panikkar, 2008: 27).

Esta doble visión que, en el fondo, tiene como objetivo intentar explicar la soledad del hombre

Era una declaración desesperada que no negaba la existencia de los dioses, pero ponía en entredicho su relación con los hombres: era una declaración de los límites que cercan lo humano, en realidad más negadora del hombre que de los dioses. La declaración de los derechos del hombre hecha en modo restrictivo, lo que el hombre tiene derecho a esperar si no hay dioses o si no se ocupan de él para nada: el vacío, el no ser. (Zambrano, 1992: 133).

Como veremos, el cambio epistemológico de la concepción de lo espiritual que se fragua a partir del siglo XIX toma como epicentro al ser humano, mientras que la religión tan solo contempla lo espiritual como sagrado. Al negar lo terrenal y potenciar lo sagrado perpetúa el mismo sentido con el que la religión ha sometido a la humanidad durante siglos. La perplejidad ante esta doble problemática, la posible ausencia de Dios y la acción de los hombres, coincide en buena medida con las emociones que los poetas del exilio debían gestionar en torno a este tema. La pérdida de la guerra, la pérdida del hogar, la ruptura con unas creencias políticas de base supuestamente mucho más humanas, la separación física de su país de origen, en definitiva, la pérdida de sí mismos, todo interviene en la visión de Dios. Pero

La muerte de Dios no es su negación, la negación de su idea o de algunos de los atributos que a ella convienen. Solo se entiende plenamente el “Dios ha muerto” cuando es el Dios del amor quien muere, pues solo muere en verdad lo que se ama, solo ello entra en la

muerte: lo demás solo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y solo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad. [...] Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello. [...] El hombre se ha alimentado de la destrucción de sus dioses; de cada una de ellas gana en su medio o en su sustancia. El ateísmo, en la historia de la razón, en esa historia que el hombre sigue por su cuenta, quiere revivir el mismo proceso y cada vez que el pensamiento destituye a los dioses o al Dios único, será con la recóndita esperanza de alimentarse, de heredarlo y de ganar en poderío. Mas todo ello parece claro y hasta sin misterio, hasta llegar al “Dios ha muerto”, que solo dentro del cristianismo ha podido proferirse, porque solo Cristo nos dio la imagen de un Dios muerto verdaderamente. Y no en luchas ni devorado por otros dioses, sino por los hombres: Él, la semilla de Dios caída en la tierra (Zambrano, 1992: 136).

María Zambrano recoge el testigo de la máxima que Nietzsche sembró en *Así habló Zaratustra* hasta profundizar en ello. Ese concepto de la muerte de Dios, y de la imagen que de Dios tenía la sociedad, no solo es una muestra de la obsolescencia de esa teoría, o exégesis si se quiere, sino que es un proceso mucho más profundo y de mucho más calado. Implica la destrucción antes de la renovación. Adviértase además que si, como explica Zambrano, la muerte de ese Dios se busca para que el hombre obtenga parte de esa materia divina, para asimilar parte de esos dones, en realidad se trata de un proceso de dignificación del hombre. Pero sin negar lo terrenal y lo espiritual que también anida en él. Poetas como Juan Ramón Jiménez sabrán retratar este proceso con suma maestría. Según Zambrano, la muerte de Dios deviene en “la aparición de una potencia humanizadora: el amor” (Zambrano, 1992: 137). Hecho que es sumamente llamativo, pues el epicentro de la mística universal es, precisamente, el amor⁶⁶.

La máxima “Dios ha muerto” de Nietzsche se convierte en Zambrano en un punto de partida. Es la creación de una ética personal en el que el sujeto debe implicarse en la toma de decisiones vitales, aceptando las limitaciones de lo divino y de lo humano. Al aceptar tal limitación, la distancia y el peso de la construcción figurativa y conceptual de Dios enseñada tradicionalmente queda desplazada a un segundo plano, pues el hombre y lo divino se confunden, se entremezclan, confluyen. Mas de un modo terrenal,

⁶⁶ Como hemos visto en el apartado introductorio “De espíritu y materia. Algunos conceptos previos” y como también veremos en el Capítulo II de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

material. Dios, o su muerte, puede por tanto formar parte de las propias ansias de creación. Adolfo Castañón apunta en este mismo sentido:

[...] *la aurora de María Zambrano trasciende desde luego la descripción del diccionario, retoma y profundiza los sentidos de las auroras de Nietzsche y de Jakob Boehme para instaurarse como una categoría precisa en el análisis del despertar de la conciencia.* En cualquier caso, salta a la vista y al oído que este pensamiento trabaja más con la poesía que con la literatura, con la expresión artística originaria y aun más con la mística, dejándose al mismo tiempo trabajar por ellas. De hecho, la empresa de María Zambrano no sería concebible sin una metafísica de la expresión, para recordar en otro sentido la fórmula de otro filósofo discípulo de Ortega, también desterrado de España, Eduardo Nicol (Castañón, 1998: 32)⁶⁷.

La pregunta por lo humano a la que aludía Zambrano como eje vertebrador de la crisis de conciencia también está, justa y estrechamente, conectada con el despertar de conciencia. Con un despertar de conciencia que tiene la más pura necesidad de reflexionar sobre el alma, el sentimiento, los sueños o Dios, terrenos “ilegítimos desde el más intransigente positivismo” (Castañón, 1998: 31) pero que, en realidad, eran los temas que las circunstancias vitales del exilio y el desarrollo de la crisis a nivel espiritual de Occidente pedían, casi a gritos. María Zambrano “descubre así una España otra, donde la ética, la mística, la poesía, la pintura y la religión han creado formas comunitarias, culturas, ciudades de sentimiento, complejas y elaboradas, pero sobre todo aptas” (Castañón, 1998: 42). María Zambrano sienta un precedente esencial para la poesía del exilio, pues desentraña la raíz de la visión filosófica coetánea a los poetas, demostrando que la crisis del espíritu y de conciencia que transitaban tenía un doble principio problemático: la tradición católica y la tradición filosófica. Como explica en *Hacia un saber sobre el alma*:

Son los momentos en que la esperanza cobra mayor anchura, y sin embargo, no tiene donde fijarse. Momentos de creencias sin credo, de fe desasida y esperanza errante. El hombre es en ellos más que nunca un ser sin asilo, un refugiado errabundo. Están en crisis la esperanza y la objetividad; también la Filosofía y la Religión. Porque Filosofía y Religión se vienen disputando la realización de las esperanzas humanas. La Filosofía ha sido tradicionalmente razón, el intento de hacer el mundo habitable, rebajando de las

⁶⁷ El énfasis es mío.

esperanzas humanas su delirio, para lograr en cambio aquello que es posible: “la posibilidad” de que tanto habla la Filosofía, en la que quizá tenga un íntimo sentido. Filosofía es, ha sido más que nada, “entrar en razón”, como lo entiende el pueblo, al menos el pueblo español que entiende por Filosofía lo que llega después de la ilusión desenfrenada, la medicina amarga y saludable. [...] La Religión, es verdad, ha sido la tradicional depositaria de las esperanzas humanas, de las más imprescindibles, es decir, de las más verdaderas y entrañables. Pero, así como hay Filosofías que han querido realizar por la razón el delirio, también hay religiones que han tomado a su cargo desengañar al hombre, imbuirle resignación, adormirle en su desesperación (Zambrano, 2003f: 301).

Zambrano destaca la problemática de la tradición religiosa y filosófica. Los referentes escindidos, limitados en su sentido propio esperan a ser completados de nuevo, pero necesitan incorporar el nuevo sentido que la sociedad necesita, por pura demanda. Por ende, la proyección “de los padres de la iglesia (san Basilio), la de la mística renana (Eckhart), la de la Grecia de Nietzsche y la de la Roma de los estoicos” (Castañón, 1998: 42) siguen persistiendo en el presente, pero deben ser, necesariamente, de otro modo. Como señala María Zambrano, no puede dejar de haber teología, “no puede dejar de haberla si se quiere llegar hasta las postrimerías, a las fronteras últimas de las situaciones esenciales de la vida humana” (Zambrano, 1998: 18). Mas puede ser otro tipo de teología.

Esto es especialmente relevante para los poetas del exilio español de 1939, pues su reflexión en torno a Dios y a la religión, tras las palabras de Zambrano, les mostrará que esta noción también interviene en su propio proceso de creación personal, que en sus propias manos también reside un poder de creación que tiene un gran vínculo con lo divino, pues cualquier acto de creación es divino en sí mismo, en su propia esencia. Y, además, esta esencia divina puede llegar a ser algo que no implica una presuposición inherente determinada. Aunque pueda ser algo que se remonta a tiempos inmemoriales, también puede estar conectado con lo nuevo, con lo presente. En todo caso, esta potencia creadora tiene un principio en la convivencia de Dios y el hombre. Como señala Ramón Xirau a propósito de *El hombre y lo divino*:

¿Cómo nace lo divino? Lo divino tiene una historia. María Zambrano nos hace ver cómo “en el principio era el caos”, en un mundo confuso, terrible, angustioso, perseguidor de los hombres. Cuando nacen los dioses, que, como lo ve agudamente María Zambrano, no

nacen de la naturaleza, sino que permiten entenderla, nace el orden del mundo. Escribe: “La aparición de un Dios representa el final de un largo período de oscuridad y padecimiento”. Y es que el suceso más tranquilizador que puede ocurrir en una cultura es la llegada de los dioses, del Dios, camino del “pacto”, camino a la “alianza” entre dioses y hombres, entre hombres y hombres. Y para que vengan los dioses a nosotros, para “suscitar” su “manifestación” es necesario y es inteligible el sacrificio, sobre todo en el cristianismo cuando vemos que ya no se sacrifican “cosas”, seres vivientes, hombres, sino que el sacrificado es Dios mismo (Xirau, 1998: 85).

El sacrificio de Dios no entraña la muerte de esta figura, sino la restauración de una capacidad humana que la religión había negado sistemáticamente. En términos de María Zambrano, la aurora de la llegada de Dios es, en este caso, el amanecer de una nueva comprensión, de un nuevo modo de comprender lo divino y lo terrenal, dejando a un lado lo religioso. Ramón Xirau explica cómo Zambrano destaca la génesis de los dioses, o lo sagrado, en la vida de los hombres como un proceso tranquilizador para el ser humano. Según Zambrano, la extensión de Dios en lo humano permite a la sociedad sostenerse en “algo” o “alguien” ajeno a sí mismo, externo, quien le da la seguridad de sentirse amparado y protegido. Describe, en cierta medida, una relación paternofilial. Pero, en este caso, Zambrano no aboga por la dependencia del hombre en Dios, que, bajo estos términos, debe permanecer bajo la protección y custodia de alguien superior a él mismo que le permita separarse de sí mismo, no responsabilizarse de sí mismo. Todo lo contrario. Zambrano aboga por la confluencia de lo divino en lo humano, la integración de lo que supone Dios en el ser humano. La emancipación confluyendo materia y espíritu.

María Zambrano, siguiendo algunas de las líneas en materia de creencias que habían delimitado los profesores y los filósofos exiliados, inaugura la llegada de la superación de la crisis de la conciencia. La supuesta pérdida de valores morales, éticos y sociales deviene en la nueva creación de unos valores que nacen desde la transformación espiritual personal. El antidogmatismo institucionista llega al exilio convertido en motor de creación y comprensión personal que tiene como objetivo la emancipación de lo religioso desde el entendimiento individual, particular. La crisis de la conciencia y la crisis del espíritu les lleva a un largo proceso de transformación que encuentra su punto de partida en la aceptación de las limitaciones divinas y en la esperanza de las capacidades humanas. Siguiendo la estela de Friedrich Nietzsche, los

poetas del exilio español de 1939 se aplican la evolución en materia espiritual que propone la parábola del león, el camello y el niño. La comprensión de este proceso les transforma. Se trata de un renacer, se trata de la inaplazable modernización de la conciencia.

1.4. LA REVOLUCIÓN ESPIRITUAL. LA RELIGIÓN FRENTE A LA HUMANIDAD

La religión es a la vez una expresión de sufrimiento genuino y una protesta contra este sufrimiento. La religión es el suspiro de las criaturas oprimidas, es un sentimiento en medio de un mundo sin sentimientos, el alma de una condición sin alma. Es el opio del pueblo.

HEGEL, *Para una crítica de la filosofía del derecho*

A pesar de la lenta maduración de este proceso, la modernización de la conciencia no procede tan solo de la comprensión del modelo epistemológico existencialista, ni de la crucial importancia de la formación académica y educativa, ni solo del cambio de signo en la comprensión del concepto de Dios, ni de la religión. El cambio, motivado en gran parte por la crisis del espíritu, reside en la aplicación de una libertad individual en materia de creencias real. La formación sana, natural y crítica en torno a lo religioso por la que apostaba la Institución Libre de Enseñanza brindaba la oportunidad de comprender mucho mejor aquello que Dios designa, sin etiquetas ni presuposiciones. Y este es justo el espíritu que recogerá buena parte de la intelectualidad durante la Segunda República española. Se trataba de acercarse al tema sin dogmatismos ni sectarismos de ninguna clase o sesgo. La enseñanza de una mirada curiosa, a nivel intelectual y personal, permitió a los poetas del exilio español de 1939 experimentar y conocer, desde el respeto y la tolerancia, otra dimensión del conocimiento humano: la religión. Al abordarlo desde una posición abierta se parte de un lugar en el que el relato configurador del universo y de todo lo que este contiene deja de tener el peso de la exégesis bíblica católica. Los referentes siguen permaneciendo, pero se trata de eso, de referentes. Y, como hemos visto, son además referentes cuyo alcance debe ser cuestionado y repensado. El catolicismo les servirá de punto de anclaje, de conceptos familiares a los que acudir y desde los que puedan comprender más allá, sin que eso suponga ni que desechan las enseñanzas recibidas por educación y por tradición secular, ni tampoco que aplicarán todos y cada uno de los preceptos del catolicismo desde la pureza ortodoxa. Como inaugura *Así habló Zaratustra*, la aproximación a Dios parte de una ruptura con el modelo establecido. Es una nueva búsqueda personal e individual de Dios. Los poetas del exilio amplían por sí mismos lo que supone creer, o no, en la existencia de Dios. Pero lo abordan tomando como eje esencial la relación que este pueda tener con el hombre y con la vida. Se enfrentarán a la búsqueda de Dios con plena

conciencia de que se trata de un proceso personal en el que deben hacer pleno uso de todas sus facultades. Zambrano, por su parte, también anuncia que este proceso está íntimamente vinculado a una transformación mucho más profunda que alcanza a la comprensión de lo religioso en la sociedad, cambiando por completo el paradigma hasta entonces abrazado. La poesía del exilio español de 1939 amplía los límites de lo estructurado demostrando que su forma de aproximarse a Dios, y que su manera de creer, nada tienen que ver con lo establecido.

Esta apertura era vista desde el conservadurismo como una práctica extranjerizante y antiespañola, cuando en realidad lo que se busca es una mayor y mejor formación. Miguel de Unamuno, en “Religión y patria”, señala este mismo sentido:

El caso es que aquí [en España], más que en otros pueblos, se ha operado cierta fusión entre sentimiento patriótico y el religioso, dañosa a ambos, pero más acaso al religioso que al patriótico. [...] Y es que aquí la religión, más que íntima disposición del espíritu, ha venido a ser un *chibolete* social para distinguir a unos hombres de otros. [...] Y así como en la católica hay un dogma definitivo y el que no lo admite es condenado por ella, así se ha inventado dogmas patrióticos y una ortodoxia y una heterodoxia en cuestión de patriotismo. [...] Hay unos cuantos sujetos, de los que nacen y viven en posesión de la verdad absoluta, que definen el patriotismo y condenan como a traidor y antipatriota al que no lo entienda como ellos (Unamuno, 2007: 561).

En contraposición a la actitud institucionista y a la visión del tema de María Zambrano, que como hemos visto sí procuraban una educación religiosa y civil que condujera a la unión de la humanidad en una conciencia solidaria y fraternal, la gran mayoría de los partidos políticos, especialmente los españoles, no poseen esa flexibilidad. Es cierto que el tema es especialmente complejo y que hay muchos matices, pero muchas corrientes políticas, a pesar de compartir una visión crítica hacia el catolicismo y hacia todas las actitudes que imponían un modelo de gobierno estricto y estanco, coartaban la capacidad del sujeto en cuanto a la propia toma de decisión, personal y libre, en materia de creencias. La adhesión a determinados partidos políticos, sistemas filosóficos o corrientes de pensamiento implica, en muchas ocasiones, la consecuente asimilación de determinadas posturas en torno a las creencias religiosas. Pero, como recordábamos más arriba, ser partidario, o creer, en una ideología o filosofía gubernamental no necesariamente debe significar compartir el mismo criterio que esta

institución posea en materia religiosa, o en cualquier otro aspecto. A pesar de la apertura a nuevos horizontes políticos con una base social que luchase por los derechos civiles e individuales del ser humano, la exigencia de la fidelidad a todos y cada uno de sus principios como partido mermaba la libertad y la capacidad de tomar decisiones de forma personal. De este modo, el dogmatismo y el sectarismo que se criticaba tan duramente al catolicismo y a todas sus formas de gobierno seguía manteniéndose, pero con imposiciones de otra naturaleza. La postura laica, por ende, se había convertido en una bandera agresiva de partido que no podía ni debía ser cuestionada, bajo pena de amonestación por parte del partido en cuestión, y con el agravante, además, de poder ser tomado como traidor. De manera paralela a como la iglesia católica imponía su criterio en cualquier campo o dimensión de la vida, muchos partidos políticos también mantenían una posición muy similar.

Por paradójico que pueda parecer, el núcleo de la verdadera negativa a esta apertura reside en conceder al individuo lo que, por derecho, por nacimiento, le es dado: la libertad. La libertad de pensamiento y de creencias desarticula todo el sistema de manipulación, coacción y control que las autoridades gubernamentales han empleado desde tiempos inmemoriales para regir, a su antojo, la vida de los demás. De hecho, si en la historia ha habido un ámbito especialmente susceptible a las imposiciones ha sido, sin lugar a ninguna duda, el ámbito de las creencias. Aunque también es necesario advertir que el ámbito de la política no se ha quedado atrás. Lo que supone que desmarcarse del camino trazado por política y religión es, desde luego, una postura del todo revolucionaria.

El epicentro de la problemática reside, de nuevo, en la asunción de la propia responsabilidad y de la libertad. Como señala Miguel de Unamuno en “Mi religión”: “Y bien, se me dirá, ¿cuál es tu religión? Y yo responderé: mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla en la vida mientras viva” (Unamuno, 2008b: 52). Y quizá aquí esté otra de las claves de estas posturas: la búsqueda de la verdad. La superación del único modelo posible de conducta y convivencia permitido por las autoridades político-religiosas suponía una fractura irreversible. Y, como recordaba Francisco Giner de los Ríos, la religión era la esfera, o la modulación, más próxima a la intimidad que ninguna otra (Boletín, 1965: 5)⁶⁸. Y si la

⁶⁸ Cito por la circular 80 del número extraordinario del Boletín de la Institución Libre de Enseñanza con motivo de la conmemoración del cincuenta aniversario de la muerte de Francisco Giner de Los Ríos (1915-1965), llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución

religión es la esfera más próxima a la intimidad, la política, por consiguiente, es quizá el ámbito que mayor correspondencia puede tener con lo externo⁶⁹.

Como es bien sabido, en los albores del siglo XX también se produjo otra revolución espiritual en el tejido social de la mano de la política. En este caso, la voluntad de la burguesía revolucionaria española y de los sectores más democráticos y socialistas –aunque también por supuesto comunistas y anarquistas– concentró todos sus esfuerzos en ampliar el cerco de la vida política en España. Y con ella, consecuentemente, también la dimensión social. De hecho, la renovación de los sectores políticos en España, sobre todo a partir de la década de los años veinte y treinta del siglo XX, constituirá el ideal que después desde el exilio se intentará volver a asumir, enfatizando “los rasgos liberales y reformistas de su tradición política, aquellos que apelaban a la paz, al pluralismo y a la autonomía de su tradición política” (Andrade, 2018: 202). La Segunda República española creó un sistema de gobierno que, en la teoría y en algunos casos también la práctica, supo canalizar la necesidad de ampliar los derechos humanos, la capacidad de transformación de la sociedad española y el avance en múltiples aspectos de la vida en España. Supuso una época de esplendor social que, después, fue muy recordada y soñada desde el exilio.

Dentro de esta transformación social, uno de los aspectos que brindó la política social de la Segunda República fue la evolución del individuo, buscando una mayor y mejor formación, que a la vez consiguiese cierta proyección en la población. Y, dentro de este abanico, se permitió asumir la propia responsabilidad y la libertad. Estos aspectos le brindaban al individuo no solo una nueva comprensión de la conciencia, de lo religioso y de lo intelectual, también de lo político y lo social. En este mismo sentido, la filosofía política y el mensaje subliminal en materia de derechos humanos se convirtió en una de las grandes apuestas políticas. Se convirtió en uno de los resortes

Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 18 de febrero de 1965, página 5. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, correspondiente a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

⁶⁹ La dimensión política del exilio español de 1939 es, con mucha diferencia, el ámbito que más y mejor ha sido estudiado a lo largo de todos estos años. Existen múltiples estudios especializados en el desarrollo político antes y durante la guerra civil española y después en el exilio. Dada la naturaleza de esta investigación, en estas páginas se atenderán exclusivamente algunas de aquellas nociones políticas que intervienen directamente en la dimensión religiosa de la revolución espiritual del ser humano antes y durante la guerra civil española. Y, a su vez, dentro de este ámbito los postulados que intervengan directamente con la evolución de la poesía analizada en esta tesis doctoral. No obstante, para aquel lector interesado en ampliar la información en torno al desarrollo político en España antes y durante el exilio español del 1939, léase *España, un enigma histórico* (1973) de Claudio Sánchez-Albornoz; *El otoño de un ideal. El republicanismo histórico español y su declive en el exilio de 1939* (2009), de Ángel Duarte; o *Líneas de fuga: hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*, coordinado por Mari Paz Balibrea (2017).

por los que la sociedad apostó, en busca de su mejora personal y colectiva. La integración de los valores republicanos, en teoría, debía suponer una determinada postura en materia religiosa. Y digo en teoría porque en la práctica las fronteras o límites de lo laico y lo religioso no siempre se respetaron en todas sus dimensiones. Francisco de Ayala, en *Razón del mundo. Un examen de conciencia intelectual*, destaca la actitud humanista de algunas posturas políticas que, en apariencia, eran contradictorias a la asunción de ese laicismo. En realidad, filosofías políticas como el socialismo o el anarquismo estaban mucho más en sintonía con algunas estructuras religiosas de lo que podía parecer, pues “mientras los tradicionalistas servían de hecho a las potencias oscuras del Occidente anticatólico, los que expresamente renegaban de la tradición católica respondían a su esencia desde las profundidades del ser al combatir por principios espirituales de alcance universal y de profundo sentido humano” (Ayala, 1944: 152). Aunque desde posiciones férreas se negase, la correspondencia de algunas actitudes y de algunas posiciones era incontestable. Francisco Giner de los Ríos, en 1913, ya destacó el *quaedam perennis religio*, es decir, el elemento común que comparten las filosofías religiosas y hasta políticas por las que se busca la comunión universal, incluso en aquellos que abiertamente se declaran ateos, pues las etiquetas, de nuevo, limitan la capacidad de designar el valor que hay detrás de esta búsqueda y de esta reflexión.

Uno de los pensadores esenciales en la búsqueda del equilibrio entre política y religión es Immanuel Kant. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant apunta a una teología filosófica en la que persisten muchos elementos positivos del cristianismo, pero en los que persiste un componente eminentemente político, además de apelar a la unión de la fe y la razón:

Frente a la teología bíblica está en el campo de las ciencias una teología filosófica [...]. Esta teología [filosófica], con tal que permanezca dentro de los límites de la mera razón y utilice para confirmación y aclaración de sus tesis la historia, las lenguas, los libros de todos los pueblos, incluso la Biblia, pero solo para sí, sin introducir tales tesis en la teología bíblica [...], ha de tener plena libertad para extenderse tan lejos como alcance la ciencia (Kant, 1981: 21).

El conocimiento al que Kant alude es el conocimiento que coincide, en esencia, con algunos postulados políticos y filosóficos, en los que subsiste un sentido que posee

una clara correspondencia común, aunque después sea aplicado a distintas esferas. Porque, en efecto, proceden del mismo lugar y tienen un alcance muy similar. Kant habla de una teología filosófica que, empleando todas las dimensiones del conocimiento de la tierra, pueda llegar a expandirse. No obstante, reducía su alcance a los límites de la razón, es decir, al mero ejercicio intelectual⁷⁰. En la tercera parte de esta obra, Kant expone “el triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación del Reino de Dios sobre la tierra (*Reiches Gottes auf Erden*)” (Kant, 1969: 93). Pero este “Reino de Dios sobre la tierra” no tiene un principio exclusivamente religioso, también tiene un sentido social, moral. Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1981).

muestra que no es suficiente “un estado civil de derecho”, sino que se debe llegar a un “estado civil ético (*e-thisch*)”, no meramente de la “comunidad política”, sino de una “comunidad ética (*ethischen Gemeinen*)”. Y bien, “el concepto de una comunidad ética es el concepto de un *Pueblo de Dios (Volkes Gottes)* bajo leyes éticas” (apud Dussel, 2013: 10)⁷¹.

Kant, por tanto, apela a una sociedad que integre de forma simultánea política, ética y religión. Además, establece que lo “Absoluto” es una sustancia pensante, poco más o menos un Dios personal, tras tratar la casi imposibilidad de encontrar pruebas refutables a la existencia de Dios (Jiménez Redondo, 2009: 233). Pero recordemos que el pensador prusiano tan solo pensaba destinar este concepto a un ámbito meramente intelectual. Sin embargo, hay otros pensadores que sí contemplaron aplicar esta teología filosófica a un contexto social, real. Hegel, por su parte, consideraba que lo “Absoluto” no solo podía ser pensado como sustancia, sino también como sujeto (Jiménez Redondo, 2009: 233). En cuanto a las grandes fuentes de su *Fenomenología del espíritu*, además del *Fedón* de Platón, también destacan las raíces judeocristianas, pues no solo interviene la teología cristiana, sino también la cábala judía (Jiménez Redondo, 2009: 239). El motivo fundamental

[...] de este teólogo que es Hegel es la auto-borrada de la “abstracción” de Dios, la *autokenosis* de lo Absoluto, el autovaciamiento de lo Absoluto, la idea de que Dios deja su condición de Dios y se hace hombre, de que lo Absoluto se ha hecho autoconciencia,

⁷⁰ Recuérdese que este es, justo, uno de los puntos por los que María Zambrano limitó el alcance de la filosofía en la sociedad, pues el pensamiento filosófico quedaba limitado a los dominios de lo intelectual.

⁷¹ El énfasis no es mío.

por expresarnos en la terminología de la *Fenomenología del espíritu*, tal como ello se expone en el capítulo II de la “Epístola de los Filipenses” de san Pablo, que en los capítulos IV y VII de la *Fenomenología del espíritu* se convierte para Hegel en central (Jiménez Redondo, 2009: 240).

Esta idea es esencial para los siguientes postulados filosóficos que aparecen en Occidente. De aquí se desarrolla la idea de los hegelianos de izquierdas, es decir, de aquellos que asumiendo como base la doctrina filosófica de Hegel tomarán un rumbo mucho más humanista. Un rumbo en el que el ser humano y lo social se contraponen de forma poderosa a lo Absoluto. Como señaló Zubiri, Hegel es “la madurez de la conciencia europea” (Jiménez Redondo, 2009: 233).

Del mismo modo en que la noción de lo Absoluto incide sobremanera en la evolución del pensamiento occidental, también debe repararse en Ludwig Feuerbach. Así, Feuerbach, por su parte, concibe “una religión sin Dios, en la que el hombre es un Dios para el hombre y en la que la virtud moral del amor tenga la primacía, ya que el amor, en contraposición a la fe, acentúa la unidad, la complementariedad del hombre con Dios, es decir, del hombre con el hombre” (Martínez Hidalgo, 1997: 50). Para Feuerbach, por ende, “el hombre no depende de Dios, sino que es Dios quien depende de la fe del hombre” (Martínez Hidalgo, 1997: 51). En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach establece que

La percepción de la esencia humana como esencia de otro ser existente por sí mismo, es, sin embargo, en el concepto originario de la religión, una percepción arbitraria, infantil, ingenua, es decir, una percepción tal que lo mismo diferencia inmediatamente Dios del hombre, que lo identifica de nuevo con él. Pero cuando la religión crece en años, y con los años progresa en entendimiento, cuando dentro de la religión se despierta la reflexión sobre la religión, cuando comienza el crepúsculo de la conciencia de la unidad de la esencia divina con la humana, en una palabra, cuando la religión se convierte en teología, entonces la separación de Dios y del hombre, primitivamente involuntaria e inocente, se convierte en una diferenciación deliberada, erudita que no tiene otro fin más que la eliminación de la conciencia de esta unidad introducida ya en ella. De ahí que cuanto más cerca esté la religión de su origen, tanto más verdadera y sincera es, y tanto menos misteriosa es su esencia. Es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre. Y el hombre religioso no se escandaliza por

esta identidad, pues su entendimiento está todavía en armonía con su religión (Feuerbach, 2009: 243).

Dios y la religión, de este modo, quedan desplazados para otorgar al hombre el lugar que la teología le había arrebatado. Esta esencia de lo divino, contaminada por la teología, de la que habla Feuerbach es el epicentro del que parten muchas otras formas de pensamiento. Tal es el caso de la filosofía Karl Marx⁷². Octavio Fullat señala que

La etapa marxiana que [denomina] “ateísmo humanista”, y que discurre *grosso modo* de 1842 a 1844, le debe mucho a Feuerbach. Este hegeliano de izquierdas se dedicó con ahínco a desmontar el mito de Hegel de la autocreación de Dios a través de la historia y valiéndose de ella. El pobre ser humano quedaba en la logomaquia de Hegel hartamente maltrecho. Feuerbach inventa una ocurrencia francamente humanista, situando al hombre en el centro del transcurso histórico. A medida que la concreta humanidad avanza y progresa, va desbancándose al fantasma divino y se llegará a un punto, a una meta, en la cual Dios habrá desaparecido totalmente porque los hombres serán ya tan perfectos que encarnarán cuantas perfecciones colgaron antes en la percha mental del ente divino (Fullat, 1974: 179).

En su *Tesis sobre Feuerbach*, publicada en 1845, Marx señala que “hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1974). Marx, recogiendo el testigo de Feuerbach otorga al hombre la esencia divina que la teología había atribuido solo a Dios. Y en el proceso de divinización del ser humano, Marx advierte lo inoperativo de las posturas religiosas, especialmente la política teológica. Para Marx, la religión

[...] no es otra cosa durante ese periodo que un tejido de absurdos. Critica “filosóficamente” el hecho religioso, a la luz del idealismo hegeliano y de la filosofía en boga. Ninguna originalidad. Escribió: “Puesto que la naturaleza está mal organizada, Dios existe. Puesto que hay un mundo sin razón, Dios existe... En pocas palabras: la sinrazón

⁷² Bien conocida es la base filosófica propuesta por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* que publicaron en 1848, donde exponían su doctrina de la lucha de clases para la emancipación del proletariado, o de la clase trabajadora, buscando la eliminación de la propiedad privada y su sustitución por la propiedad común, además de proporcionar un sistema filosófico que centraba todos sus esfuerzos en la mejora social y colectiva de la población, especialmente en aquellos sectores que siempre habían estado sometidos. No obstante, dada la naturaleza de esta tesis doctoral tan solo atenderemos los aspectos de la filosofía de Marx que tienen una relación directa con la vertiente religiosa de su doctrina, y dentro de estos aquellos que inciden en la poesía del exilio español de 1939.

constituye la existencia de Dios”. En el prefacio a su tesis doctoral –con fecha de marzo de 1841– dejó escrito que “la filosofía... hace suya la profesión de fe de Prometeo; es decir, odia a todos los dioses”. Las representaciones religiosas son despropósitos racionales; una sana filosofía se desentiende de ellas como de lo opuesto a la lógica (Fullat, 1974: 178).

Este cambio radical a la hora de comprender la religión y Dios, o lo Absoluto, procede de Feuerbach, pero también de Hegel:

La *Esencia del cristianismo* y la *Reforma de la filosofía* de Ludwig Feuerbach impresionaron a los jóvenes hegelianos entre los que se encontraba Marx. Hasta la misma terminología de este, durante su periodo, es servilmente feuerbachiana. Vocablos como “hombre genérico”, “hombre total”, “alienación”, “inversión”, etc., pertenecen al autor de *Esencia del cristianismo*. Asimismo, las preocupaciones filosóficas de Marx, en la época de referencia, son básicamente, en cuanto a problemática, las mismas de Feuerbach (Fullat, 1974: 179).

Marx, no obstante, da un paso más en la evolución del humanismo social. Pero, como breve inciso, creo necesario recordar en este punto la tesis de María Zambrano, quien advertía que durante el siglo XIX y XX se produjo un gran cambio a la hora de concebir a Dios y a la religión; es decir, la evolución de esta línea filosófica nos muestra la muerte de lo que hasta entonces se comprendía, nos muestra “la muerte de Dios”, pero esto es, sin embargo, el punto de partida hacia algo más. Y la filosofía religiosa, o teológica si se quiere, de Marx es uno de los grandes eslabones en este proceso.

Precisamente una de las mayores transformaciones que pueden atribuirse a Marx es el paso de la expansión de esta filosofía teológica, o más humana, al terreno social. Su epistemología esencial busca probar, en último término, que no existe la verdad absoluta y que aprendemos cómo funciona el mundo a medida que experimentamos, a medida que vivimos en él. Tomando como fundamento el materialismo, Marx comprendía que el conocimiento comienza con la experiencia del mundo material y que la percepción es tan solo una interacción entre el sujeto y el objeto material. Y que el objeto, en este caso el mundo, se transforma mientras es conocido, mientras se vive. Por ende, su epistemología materialista contravenía, en esencia, al idealismo y al espiritualismo (Dussel, 2013). Es decir, su postura negaba la existencia de toda sustancia no material, abstracta o espiritual. Con lo que esto supone, pues al negar esta

sustancia abstracta o inmaterial, supera la tesis de Feuerbach, y planta la semilla que permite abolir la idea del mundo construida por el cristianismo político y el catolicismo, que se cimentaba, precisamente, en una patria espiritual en la que el peso del relato configurador recae en lo abstracto.

Pero, a pesar de esta posición radical, aunque no expresa una teoría de la religión al uso, Marx seguía acudiendo a la religión para negarla, en especial a propósito de su opinión hacia la economía y los derechos sociales. En su *La filosofía del Estado de Hegel*, publicada en París en 1844, denunciaba abiertamente el legado opresor de la religión:

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no ya, la religión hace al hombre. Y verdaderamente la religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre, el cual aun no alcanzó el dominio de sí mismo o la ha perdido ahora. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: “el hombre”, dice el mundo hombre: Estado, Sociedad, este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica, en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su exaltación, su sanción moral, su solemne complemento, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad. La guerra contra la religión es, entonces, directamente, la lucha contra aquel mundo, cuyo aroma moral es la religión.

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo.

La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real. El estímulo para disipar las ilusiones de la propia condición es el impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las ilusiones. La crítica de la religión, por lo tanto, significa en germen, la crítica del valle de lágrimas del cual la religión es el reflejo sagrado (Marx, 1974: 111).

Si Feuerbach señalaba que no había una diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, Marx da un paso más allá al señalar que el hombre no depende de la religión, sino al contrario, que la religión depende del hombre. La guerra contra la religión que

postula Marx es la guerra hacia la vigencia del relato configurador del universo que tan solo concede valor e importancia a lo espiritual, al mundo abstracto. Marx denuncia el continuo desprestigio y maltrato hacia lo material, hacia lo terrenal, hacia el cuerpo. Adviértase que Marx condena, abierta y sistemáticamente, el concepto de religión opresora que, en tanto estado gubernamental, manipula y somete al individuo en todas sus facetas. Marx desposeyó a la religión del sentido fundacional que, tradicionalmente, se le había asignado respecto al hombre. El principio vertebrador dejó, así, de ser un ente abstracto de explicación objetiva imposible para convertirse en otra cosa. A partir de aquí el principio fundacional, siguiendo la línea ideológica del materialismo, recae sobre las espaldas del propio ser humano. Marx asignaba al hombre el peso configurador de la vida y lo terrenal que la religión había impuesto tradicionalmente a Dios. Y no solo eso, Marx también denuncia la voluntad de las autoridades religiosas por imponer un criterio en el que Estado y religión se confunden. En el “Manuscritos del 44”, de Marx y Engels, compilado en 1982 en sus *Obras Fundamentales* ambos autores lo señalan:

La confusión del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial [...] Vosotros queréis un Estado cristiano [...] Queréis que la religión ampare lo terrenal [...] Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno (apud Dussel, 2013: 43).

Aunque también especifica que en el legado conceptual de la tradición cristiana ya se había abordado este tema:

¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de san Agustín *De civitate Dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo [...] volved y decidnos cuál es el Estado cristiano [...] (apud Dussel, 2013: 43).

Esa *Civitate Dei* aplicada, con leyes y una ética social propia de teologías filosóficas más políticas es el ideal que Kant proponía como modelo utópico, pero que Marx propone como modelo real, eliminando, no obstante, cualquier vinculación con lo espiritual o lo divino, haciendo desaparecer así el concepto de lo Absoluto. A pesar de que a medida que fueron pasando los años se fue intensificando la mirada crítica de

Marx hacia la política subyacente en la religión, lo cierto es que, en alguna ocasión, como mínimo, reconoció la separación entre la opresión religiosa y el legado de conocimiento y sabiduría que también lleva incorporado toda la tradición del cristianismo en adelante. Una tradición que, a pesar del relato oficial, también posee una vertiente fraternal que busca favorecer al hombre no únicamente de forma espiritual, sino también en el aspecto terrenal. Una *Civitate Dei* sin imposiciones político-religiosas que también tenga en cuenta y valore lo corporal. Aunque religión y política puedan parecer campos aparentemente enfrentados, poseen una naturaleza muy similar en algunos aspectos.

Pero Marx va un paso más allá, pues “no dirá que ‘Dios ha muerto’; muy por el contrario, el capital es un ‘Dios’ bien vivo y que exige víctimas humanas” (Dussel, 2013: 26). Marx eleva a la categoría de Dios la proyección de la más pura esencia terrenal, el culmen del materialismo. Marx no apela a la confluencia de la esfera política y religiosa, sino que diviniza la máxima expresión de lo que el hombre ha construido en materia a partir de un ideal: el capital. Sin embargo, adviértase que este Dios marxista, a diferencia del religioso, no tiene un signo positivo, sino negativo:

La total cosificación, inversión y el absurdo [es] el capital como capital [...], que rinde interés compuesto, y aparece como un *Moloch* reclamando el mundo entero como víctima ofrecida en sacrificio (*Opfer*) en sus altares (apud Dussel, 2013: 27).

Marx no solo eleva a la categoría de demonio, en este caso, al capital, sino que además emplea un lenguaje que utiliza metáforas teológicas para demonizar el capital y lo espiritual de forma simultánea. Y, con este mecanismo, sitúa al hombre, al proletariado y a los sectores sociales más desamparados en el lugar que ocupaba la figura de Dios en la exégesis religiosa.

Con independencia de las grandes diferencias, el núcleo vertebrador en esferas como el marxismo y el cristianismo primigenio del que hablaba Feuerbach tiene la preocupación radical del ser humano. Ambos comparten ciertos valores, como la unión fraternal, la conciencia de la individualidad dentro de una colectividad, la firme creencia en el progreso, o la idea de la posibilidad de vivir mejor en un futuro. En todo caso, los límites de la separación entre religión y política pueden llegar a ser ambiguos. Los ideales que traen ideologías políticas como la de Marx o Engels propician una superación de la ética y del valor espiritual eminentemente católicos. Se buscaba

integrar estos valores al ser humano, superando el alcance connotativo de los conceptos asignados históricamente a ámbitos como *creer* o *tener fe*. Pero, curiosamente, no se desarticula el constructo religioso, sino que se toma el mismo patrón configurador cambiando los agentes. Adviértase que el proceso era, en esencia, el mismo, aunque las posturas, y la proyección que estas tenían en el individuo, eran por completo distintas.

Nicolás Berdiaev, en *El Cristianismo y el problema del comunismo*, hizo un análisis de la problemática que el comunismo tenía en la teoría y en la práctica, además de buscar las interconexiones que el comunismo posee con el catolicismo. Según Berdiaev, el marxismo llevaba implícita una religión que no distaba demasiado de la teología al uso. En sus propias palabras:

Hay dos almas en el marxismo, y es lo que explica [su] contradicción lógica y moral [...]. Su lado objetivo, moral y religioso, ligado a la idea de la misión universal del proletariado, a la lucha de clases y a la justicia absoluta, que ha de nacer de esta lucha. La idea del mesianismo proletariado, la idea de que el proletariado tiene una misión especial que cumplir en el mundo, que está llamado a libertad a la humanidad, a procurarle fuerza y felicidad, a resolver todas las cuestiones angustiosas de la vida: he ahí en lo que consiste la creación original de Marx. Fueron numerosos los que antes que él habían expresado sus pensamientos hablando de materialismo económico y de la lucha de clases en la historia. Pero tan solo él enunció con profunda genialidad la idea de que el proletariado es el mesías, el libertador y el salvador de la humanidad (Berdiaev, 1969: 27).

El concepto de *Mesías* posee una energía con una gran fuerza individual que, a la vez, tiene una gran proyección colectiva. Este concepto lleva implícito, además, la asimilación de que el rédito personal, individual, ayude y contribuya a mejorar el bienestar colectivo mediante la ejemplaridad. Es decir, se proyectan los valores positivos que cierta ideología posea en una única figura que ha actuar de ejemplo y guía de masas. La idea de alguien “superior” que ha de guiar a la sociedad hacia un bien común está en el cristianismo, en el comunismo —por ejemplo— e, incluso, en la figura nietzscheana de *Zaratustra* en *Así habló Zaratustra*. Pero adviértase que esta idea persiste en los tres ámbitos, a saber, el religioso, el político y el filosófico de un modo distinto, con un alcance connotativo diferente. Lejos de quedar desplazada, cada uno de estos ámbitos proyecta en esa figura ideal, mesiánica, su propia epistemología, su propia ideología. Y, además, intenta defender su potestad para ocupar ese lugar, para ocupar el

lugar preeminente que ha de encabezar el camino hacia algo mejor, de mayor beneficio individual y que además tenga un mayor rédito colectivo.

Cabe mencionar, al calor de la idea mesiánica, el caso de Ludwig Feuerbach quien, una vez superada la construcción ideológica de la teología ortodoxa y el hegelianismo también ortodoxo, consideró que el cristianismo, en su pura esencia, en realidad no tenía que ver con la relación del hombre y Dios. Feuerbach sostenía que el ser humano posee una naturaleza similar a la divina y que el conocimiento que normalmente tan solo se atribuye a Dios reside en el interior del propio ser humano. Nicolás Berdiaev, quien afirmaba que “el marxismo [...] tiene su origen en la religión de la humanidad de Feuerbach” también afirmaba que “el comunismo no es solo la negación de Dios, sino también la del hombre. Y estas dos negaciones están estrechamente relacionadas entre sí. Su propaganda antirreligiosa lleva a la propaganda antihumana” (Berdiaev, 1969: 32). Si bien es cierto que Berdiaev acusa la pérdida del sentido humano que propuestas como el comunismo sugieren, lo cierto es que, en el fondo, la negación de lo humano o de lo divino repercute desfavorablemente en la sociedad y en el hombre. Feuerbach coincide con Nietzsche y la muerte del concepto de Dios en la cultura occidental al advertir que desviar la atención del sujeto hacia afuera –religión, política– es en realidad una estratagema para que el ser humano no asuma su responsabilidad y no asuma su propia autonomía. En efecto, a mi parecer, el juego y la estratagema es doble. Cuando la religión centra su atención en buscar, ejercitar y perfeccionar el alma, el espíritu o aquello abstracto que no se puede percibir mediante el uso de la razón, en realidad, lo que está haciendo es desviar la atención y anular la importancia crucial de lo terrenal, es decir, del cuerpo. Creo que es importante matizar que este proceso se aplica a cualquiera de las facetas de la religión, ya sea la propia teología o incluso aquellas posturas religiosas que poseen una voluntad real por conseguir el bienestar social a todos los niveles. Y, por el contrario, cuando las filosofías políticas apuestan por el bienestar del ser humano buscando su emancipación en materia de creencias solo prestan atención a lo material, a lo terrenal, es decir, infaman lo espiritual. Desde ambas posturas el ser humano queda desprotegido, desposeído de una de sus partes constituyentes. La religión obliga a elegir el espíritu, mientras que la política obliga a elegir el cuerpo. Y, en ambos casos, niegan, vilipendian y desacreditan a la otra parte. Sin embargo, el ser humano solo puede estar completo si integra en armonía conjunta, y en equilibrio, ambas partes constituyentes: materia y espíritu. La anulación de cualquiera de estas partes, en materia de creencias,

desestabiliza al ser humano, pues le niegan *estar* y *ser* completo. Le niegan poder asumir su plena conciencia y su autonomía desde una posición que, de veras, conseguiría la emancipación del individuo. Incluso en materia de creencias.

Aunque no en estos términos, Miguel de Unamuno apunta a la falta de un constituyente, a la certeza de estar pasando algo por alto:

Y es que sentimos a Dios, más bien que como una conciencia sobre-humana, como la conciencia misma del linaje humano todo, pasado, presente y futuro, como la conciencia colectiva de todo linaje, y aun más, como la conciencia total e infinita que abarca y sostiene las conciencias todas, infrahumanas, humanas, acaso sobre-humanas... El racionalismo deísta concibe a Dios como razón del Universo, pero su lógica le lleva a concebirlo como razón impersonal, es decir, como una idea, mientras el vitalismo deísta siente e imagina a Dios como conciencia y, por tanto, como persona o más bien como sociedad de personas. [...] Y así ese Dios Razón, o tiene conciencia de sí o carece de realidad fuera de la mente de quien lo concibe. Y si tiene conciencia de sí, es una razón personal, y entonces todo el valor de aquellas pruebas se desvanece, porque las tales pruebas solo probaban una razón, pero no una conciencia suprema (Unamuno, 2009: 414).

Unamuno acusa la falta de materia en la que asentar esa conciencia de sí. Sentir la unión de espíritu y materia procura al individuo la certeza, no solo de estar completo, sino de poseer en sí mismo lo sagrado de esa unión. Y no se trata de algo divino o que el ser humano se convierta, así, en Dios. Se trata de percibir la conciencia universal en la propia conciencia individual. De ahí que la exploración de Dios y lo divino se produzca en otros términos y con otras inquietudes. La búsqueda quizá no cambiará, pero sí la forma en que se inicia esta búsqueda. Estar perdido, escindido en tu esencia nunca puede llegar a ser lo mismo que saberse completo, aunque sigas sin saber a dónde vas. De nuevo, se trata de un matiz, pero de un matiz muy importante. Esto conecta, irremisiblemente, con las corrientes místicas universales. Como señala Rogelio García Mateo,

Unamuno remite aquí a una dimensión del hombre que la antropología ha puesto de manifiesto bajo diversas facetas. Desde el mito de la caverna, de Platón, pasando por el *cuor inquietum* agustiniano, hasta el “principio esperanza”, de Bloch, se constata, en la historia del pensamiento, afirmándolo, rechazándolo y satisfaciéndolo con metas

intermedias un anhelo de plenitud que no se colma con los seres circundantes. También la teología resalta, al menos desde el *Surnaturell* de H. de Lubac y el *übernatiürlinches Existenzial* de K. Rahner, el deseo de lo divino que el ser humano alberga desde sus orígenes (Gén 1:26), como manifiestan particularmente la espiritualidad y la mística. Tal deseo es, según Unamuno, interpretando a Spinoza, no un sentimiento pasajero o accidental, sino un anhelo que constituye al ser humano como tal (García Mateo, 2015: 112).

Señala Spinoza en las proposiciones sexta y séptima de la tercera parte de su *Ética*: “*una quaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur... [...] conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*” (apud García Mateo, 2015: 114). Lo que significa: “el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza... y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir” (apud García Mateo, 2015: 114). Y no solo en no morir, sino en seguir viviendo, en seguir evolucionando. La negación del cuerpo o del espíritu, en esencia, perpetúa el mismo comportamiento que durante siglos ha demostrado la política religiosa.

No obstante, al cambiar de sesgo y abrazar un sistema gubernamental que no demonizaba el cuerpo, ni lo terrenal, más bien al contrario, que en realidad ensalzaba estos valores como consigna propia del ser humano hasta divinizarlos, nos encontramos con un modelo alternativo, pero no un cambio de paradigma. Porque desde cualquiera de estos dos ámbitos, el ser sigue acusando la falta de lo que niega el sistema que en ese momento ostenta el poder. Los sistemas políticos divinizan al hombre y demonizan el espíritu; mientras que los sistemas teológicos demonizan el cuerpo y divinizan el espíritu. En ambos casos el ser humano se ve obligado a escoger entre una u otra de sus partes constituyentes. O espíritu, o materia.

1.4.1. LA REVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA. ANTONIO MACHADO

*Muéstrame, ¡oh, Dios!, la portentosa mano
que hizo la sombra: la pizarra oscura
donde se escribe el pensamiento*

ABEL MARTÍN, “Los complementarios”

Hasta el momento hemos visto que la muerte de Dios, y todo su sistema conceptual, es en realidad una revolución espiritual, porque se trata de una deconstrucción previa a algo, a otra cosa. Los planteamientos políticos de raíz mucho más humana, aunque responden a la legítima necesidad de valorar al ser humano como tal, desde la materia, siguen perpetuando un modelo de imposición que también coarta la libertad individual y, sobre todo, la posibilidad de una asimilación natural de espíritu y materia. Y claro que las dos posturas se retroalimentan, pero, porque en el fondo quieren suplirse. Es decir, cada uno de estos dos bandos enfrentados quiere asumir la potestad completa y, por ese motivo, emula lo que el contrincante posee, pero de otro modo, dándole la vuelta. De esta forma, la política emula la fuerza fraternal de la religión y la religión emula la fuerza estructuradora de la política. Visto así, es más que evidente que ambas, en el fondo, son solo política. O, para buscar otros términos que posean el mismo sentido connotativo: ambas son procuradoras de un estado de gobierno y de un sistema de creencias. Pero lo principal para encontrar este sistema de creencias es, primordialmente, la implicación activa del sujeto. Como señala Raimon Panikkar:

El conocimiento simbólico requiere un conocimiento participativo entre el cognoscente y lo conocido, tal afirmó el profeta Isaías: “Si no creéis no comprenderéis”, según la interpretación general de la tradición cristiana –aunque discutida por el genial Abelardo, quien, para encontrar un hueco racional para la fe (como luego quiso Kant), invirtió la frase “Si no comprendéis no creeréis”. La intención no podía ser mejor, y este fue el inicio de la llamada modernidad –con sus muchos aciertos, por otra parte. La fe cesa entonces de ser una experiencia para convertirse en un sistema de creencias (Panikkar, 2008: 58).

Por tanto, poco a poco el individuo empieza a hacerse cargo de sí mismo, a ahondar en su propia vida en todos los aspectos asumiendo su responsabilidad y su capacidad para razonar. Tal y como anuncia María Zambrano. Y, de este modo, tanto la

fe como las creencias son sometidas a revisión, al calor de los acontecimientos y de las circunstancias particulares. Es así como a partir del siglo XX, un poeta filósofo influencia sobremanera en la evolución de la conciencia, en la revolución de la conciencia: Antonio Machado.

Antonio Machado, como señala García Bacca, “no fue de la poética a la filosofía, estuvo yendo siempre de aquella a esta” (1975: 350). Antonio Machado no solo significó una figura de referencia en los poetas del exilio en tanto poeta, sino también en tanto filósofo, o guía espiritual si se quiere. Su vida, su obra y su obrar supusieron un gran magisterio que perdura en la actualidad y que, sin lugar a ninguna duda, fue elemental para los poetas del exilio español de 1939. Y no solo antes o durante la guerra civil española, también en el exilio. Recordemos que Antonio Machado se formó en la Institución Libre de Enseñanza, como señala Manuel Tuñón de Lara:

De los ocho a los catorce años asistió don Antonio Machado a la Institución Libre de Enseñanza, una institución de los primeros tiempos, cuando la asistencia a ella no podía implicar, como más tarde, dudosos elitismos, preparación refinada de los hijos de la burguesía madrileña. Entonces, no; aquella institución de la calle de las Infantas, y luego de los primeros años del Obelisco, surgía contra viento y marea de conformismos y élites dominantes y recibió mucho más directamente la impronta gineriana (Tuñón de Lara, 1975: 434)⁷³.

⁷³ Adviértase, además, que Antonio Machado no solo estudió en la Institución Libre de Enseñanza, sino que su abuelo, don Antonio Machado y Núñez, catedrático de la Universidad de Sevilla y luego de Madrid, se vio implicado en los acontecimientos de la primera “cuestión universitaria”. Y, entre otros cargos, también fue cofundador de la Institución Libre de Enseñanza. El padre de don Antonio, don Antonio Machado y Álvarez, gran folklorista, también tuvo una gran amistad con institucionistas como Sales y Ferré o Sela Buylla (Tuñón de Lara, 1975: 434). Es, por ende, normal que por tradición familiar Antonio Machado fuese educado en el espíritu institucionista. Por no mencionar que, aunque esta tradición familiar tuviese peso, el contacto directo con Francisco Giner de los Ríos y Manuel Bartolomé Cossío fue, sin duda, de gran importancia en general para Machado, pero sobre todo en relación con su educación en materia religiosa. A tenor de la muerte de don Francisco Giner de los Ríos, escribió Antonio Machado: “Los párvulos aguardábamos, jugando en el jardín de la Institución, al maestro querido. Cuando aparecía don Francisco corríamos hacia él con infantil algazara y lo llevábamos en volandas hacia la puerta de la clase [...]. En su clase de párvulos, como en su cátedra universitaria, don Francisco se sentaba siempre entre sus alumnos y trabajaba con ellos familiar y amorosamente. [...] Don Francisco Giner no creía que la ciencia es el fruto del árbol paradisíaco, el fruto colgado de una rama alta, maduro y dorado, en espera de una mano atrevida y codiciosa, sino una semilla que ha de germinar y florecer y madurar en las almas” (Campos, 1989: 48), recogido en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, XXXIX, 664, pp. 220-221. Se trata de una necrológica de Antonio Machado publicada, por primera vez, unos días después de la muerte de Francisco Giner de los Ríos, el 23 de febrero de 1915, en la revista *Idea Nueva*, de Baeza, titulada “Don Francisco Giner de los Ríos”. En el año 1989, Jorge Campos publicó de nuevo este texto en la segunda época del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (1989), nº 8, pp. 47-50. En este breve texto, en esencia, Machado recuerda el magisterio que le ofreció en vida y obra don Francisco Giner de los Ríos.

En materia de creencias, su formación institucionista procuró a don Antonio Machado la capacidad de aproximarse al tema con la plena capacidad de sus facultades, desde el respeto y una comprensión que iba mucho más allá de la tradición católica española. De acuerdo con el legado que Giner de los Ríos fomentó en este aspecto, Machado tomó la misma postura hacia la religión, entendiéndola como un componente muy importante en la formación de cualquier persona y que debía tratarse con todo su espíritu crítico. Se trataba de “un despertar de conciencias dormidas” (Tuñón de Lara, 1975: 434). Y, a ojos u oídos actuales, esta expresión nos remite irremediabilmente a algo sumamente espiritual. Pero en la formación ética y estética institucionista, tanto para Giner de los Ríos como para Manuel Bartolomé Cossío, *despertar* no solo tiene que ver con lo espiritual; es más, “Cossío usa el mismo término, *despertar*, al describir en 1931 el objeto de las Misiones Pedagógicas; despertar el afán de leer, el afán del goce estético, del acceso general a la cultura” (Tuñón de Lara, 1975: 437). Este despertar remite a una inquietud profundamente humana que, en esencia, está ávida de conocimiento. Un despertar que, en parte, debía a las atentas lecturas de Miguel de Unamuno, pero también a su formación en la Institución Libre de Enseñanza (Sánchez Barbudo, 1989: 61). Machado supo canalizar a la perfección, en su propia filosofía, la vertiente política que abogaba por la fraternidad y por un sentido real de lo humano junto a esa otra vertiente religiosa que, despreciando el legado teológico, sí defendía el valor humano sin negar su capacidad y su alcance de lo divino, o lo sagrado.

Antonio Machado explica a la perfección este sentido, y este legado, en una de sus obras en prosa: *Juan de Mairena* (Machado, 1971). Esta obra no solo expone, bajo el nombre de Juan de Mairena o Abel Martín, sus ideas filosóficas y religiosas, sino también el trasfondo institucionista aprendido en su formación (Sánchez Barbudo, 1989: 53). Antonio Machado tomó de tal enseñanza la base para crear una nueva sabiduría que resultó esencial para la poesía antes y después del exilio. Recordemos que Antonio Machado siempre se mostró a favor de la apertura ideológica, política y social que supuso la Segunda República en España, no solo al compartir los valores e ideas de este gobierno, sino mostrando abiertamente todo su apoyo a la causa política y social. Es más, “en 1935 se adhiere al Comité de Escritores por la Defensa de la Cultura; en febrero de 1936, con el Dr. Hernando, Manuel Azaña y Julio Álvarez del Vayo, firma, en nombre del comité español, el manifiesto de la Unión Universal por la paz” (Valverde, 1971: 8), además de colaborar en emblemáticas revistas como *Octubre* o, ya durante la guerra civil en *Hora de España*. Por no mencionar su trágica muerte tras la

inmediata pérdida de la guerra civil española al cruzar la frontera hacia el exilio. En cualquier caso, Antonio Machado siempre mostró su forma de pensar de un modo muy claro. Un ejemplo de ello es su obra *Juan de Mairena*, cuyo personaje literario ya había aparecido en la prensa española en 1934, en publicaciones como *Diario de Madrid* y *El Sol*.

Mairena se propone, sobre todo, “sembrar inquietudes” (Sánchez Barbudo, 1989: 53), pero estas inquietudes son producto, exclusivo, de las propias ideas de Antonio Machado, quien creía que la cuestión religiosa en España requería una solución urgente. En una nota autobiográfica de 1913, señala el poeta: “el problema espiritual me parece irresoluble por falta de virilidad espiritual; pero creo que se debe luchar por el porvenir y crear una fe que no tenemos... Estimo oportuno combatir a la Iglesia católica... y estoy convencido de que España morirá por asfixia espiritual si no rompe ese lazo de hierro” (Sánchez Barbudo, 1989: 56). La comprensión de Dios y de la espiritualidad en Antonio Machado es algo más profundo que lo que supone abrazar una religión. En palabras de María Zambrano:

[...] esta exigencia íntima del entender a Dios viene a ser en Machado, como lo que es en Nietzsche, en Hölderlin, en Novalis –Unamuno no llegó a eso– un concebir a Dios en la intimidad del pensamiento y de ser, casi un recrearlo.

Y aunque sea solo como enunciado, digamos, el que no deje de ser un tanto sorprendente que se estudien las “concepciones del mundo” mientras quedan flotando estas concepciones de Dios o de lo divino que a partir del Romanticismo alemán –Goethe el primero– se vienen dando en poetas-filósofos y en filósofos-poetas –Hegel incluido–. Su fondo, próximo o remoto, es, sin duda alguna, el Dios que el místico concibe o muere por concebir. Eckhart, Boehme, san Juan de la Cruz. Lo que no quiere decir que estos poetas-filósofos y filósofos-poetas sigan la misma vía del místico arquetipo. Por el contrario, declara Mairena de Abel Martínez que tenía escasa simpatía por los místicos a causa de ese su separarse del mundo de la sensación, de los sentimientos, de lo sensible, en suma. Quede en pie únicamente este concebir lo divino en la intimidad del pensar y el sentir humanos, esta búsqueda de la intimidad conjunta de la divinidad, del hombre y del universo total (Zambrano, 1975: 398).

Si bien es cierto que la enseñanza de Antonio Machado se extiende a múltiples facetas y desde múltiples posiciones, una de las más elementales en cuanto a su visión de Dios y lo divino es la intimidad del propio ser, del propio ser humano:

[...] ¡No puedo cantar, ni quiero
a ese Jesús del madero,
sino al que anduvo en el mar!

“La saeta”, *Campos de Castilla*

(Machado, 1982: 125)

Esta búsqueda de la intimidad, de lo divino universal y humano, tiene un principio esencial en la comprensión del propio hombre, del propio ser, que busca más allá de las aparentes etiquetas, o, mejor dicho, que ignora estas etiquetas simplemente para ser él, en su absoluta complejidad, o simplicidad. La comprensión del despertar de conciencia que María Zambrano ofrece en su pensamiento y en su propia intuición del mundo le permite, a su vez, apreciar ese mismo valor en otros pensadores, como en este caso, el de Antonio Machado. María Zambrano, pensando en la teología filosófica de Antonio Machado lo expresa a la perfección:

Un pensamiento único, que toma una vida humana, ha de ser un cierto modo de ser pensamiento o del ser del pensamiento, que no podrían y aun deberían ser señalados “a priori”. Se nos aparecen de inmediato tres “a priori” de este pensamiento único: ser indestructible, poseer, sin hacer del sujeto en que se da un “poseído” y, ya que toma para sí toda la vida, darla. Ser, pues, un pensamiento que es vida. Y al ser pensamiento verdadero, ser universal, trascendente. Contener en sí algún aspecto irrenunciable de la condición humana. Un imperativo que no es necesario se enuncie como tal, que se irá enunciando en el proceso de su cumplimiento, según se vaya manifestando, y no solo en el pensar, sino en el modo de vivir, de este sujeto a quien rige y que, tanto más dócilmente le siga, más irá quedándose en libertad. Y él mismo, el hombre Antonio Machado, irá haciéndose visible, irá poniéndose de manifiesto. Su más recóndita intimidad se irá dando, y no solamente en palabra y en conducta, sino que irá haciendo de él una figura inequívoca, una forma indeleble y viviente, como si hubiera nacido entero de la cabeza de Zeus, al modo de Palas y armado como ella. Tan inerme que se le veía que había nacido. Pues que lejos de borrar el ser de nacimiento, la criatura nacida, esta figura apta para la historia que no pasa, la revela o la trasluce. Aquel su andar vacilante, buscando no pesar sobre la tierra, apenas rozaba el suelo con sus pies, y sentado se recogía y aun se encogía tendiendo a borrarse; por no ocupar espacio se sentía que eso era así. Su “torpeza” de movimiento no era sino resistencia a ocupar lugares, a decir “aquí estoy yo” (Zambrano, 1975: 399).

Antonio Machado era un claro ejemplo del vivir de acuerdo con tu pensamiento, de ser coherente con lo que piensas y demostrarlo viviendo, haciendo. Luego, expresar aquí en la vida terrenal la coherencia de tus convicciones. Lo que es arriba es abajo. Y este proceso es en realidad algo muy trascendente, pero no es trascendente porque se trate de algo mágico de materia misteriosa, sino porque simplemente es cierto, es verdad. Y la verdad posee una energía muy poderosa. Y, precisamente, esa es la libertad de la que habla la Institución Libre de Enseñanza, o la libertad que anuncia *Así habló Zaratustra*. Adviértase que se tratan de libertades que nacen desde lugares muy distintos y que también tienen proyecciones diferentes, pero el núcleo esencial es la búsqueda de algo nuevo. Este despertar de conciencia anuncia la llegada de algo que rompe los esquemas tradicionales, anuncia la llegada de algo revolucionario. Y una parte de esta revolución es alcanzar la conciencia integral. Pues, “¿Y cómo no intentar devolver a lo que es su propia intimidad? Esta empresa fue inventada por Leibniz –filósofo del porvenir, añade Martín–, pero solo puede ser consumada por la poesía, que define Martín como ‘aspiración a conciencia integral’” (Zambrano, 1975: 402). Esta conciencia integral entiende la comprensión y la unificación de espíritu y materia. Es necesario señalar que “Antonio Machado no había aceptado la ideología nietzscheana –o mejor, zaratustriana– ni aun en la época individualista de su juventud, de que emergen sus *Soledades* [...] Pero el rechazo de las ideas nietzscheanas no excluye la aceptación de su influjo” (Valverde, 1971: 21). Él mismo lo indica en el capítulo XLVI de *Juan de Mairena*: “Tuvo Nietzsche además talento y malicia de verdadero psicólogo –cosa poco frecuente en sus paisanos–, de hombre que ve muy hondo en sí mismo y apedrea con sus propias entrañas a su prójimo” (Machado, 1971: 256). Antonio Machado acusa el tono profético y mesiánico de Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, porque en el fondo el filósofo alemán está utilizando la misma configuración argumentativa y hasta el mismo lenguaje que emplea la Biblia y, sobre todo, la teología. La filosofía de Nietzsche, en los albores del siglo XX, era portadora del cambio a todos los niveles que se estaba produciendo en Europa en aquellos años; su lectura, por tanto, era casi una materia obligatoria. Sin embargo, Nietzsche mostraba claramente una animadversión hacia Cristo y hacia la religión, cosa que Antonio Machado no compartía en absoluto. En su “Carta abierta a Miguel de Unamuno” lo expresa abiertamente:

[...] En suma, que yo aborrezco los extremos porque, aunque no es mucha mi experiencia, ya he podido comprobar la esterilidad de una cosa y la inutilidad de su

contraria. He aquí que participe ya de la poca afición que usted profesa a Nietzsche, porque este creía haber arreglado el mundo volviendo a Cristo del revés. Y usted, que tanto puede, debería combatir la influencia nietzscheana en nuestros intelectuales; porque lo único que ha de quedar entre nosotros de este filósofo, es aquella brutalidad de viejo inquisidor que le lleva en ocasiones al disparate (Machado, 2001a: 178).

Machado rechaza la idea de Nietzsche que niega sistemáticamente a Cristo. Para Machado “Cristo representa la posibilidad humana de comunicación sentimental o cordial, como Sócrates la de la comunicación racional. En todo caso, estaría de acuerdo con Nietzsche si este se refiriera a la imagen deformada de Cristo que los hombres han creado, la de Cristo que quizá ‘nosotros hayamos envenenado’, pero nunca si de que quien se habla es del Jesús fraternal opuesto al patriarcal Dios genesíaco del Antiguo Testamento” (Merchán Alcalá, 2010: 3). Antonio Machado apuesta por la fraternidad que anida en esa religión primigenia del cristianismo que aboga por una humanidad en comunión, no por las ideas que Nietzsche mostró en otras de sus obras como el *Anticristo*. Machado, frente a Nietzsche, defiende la lectura que Heidegger hizo de *Así habló Zaratustra* y en su propia filosofía en general:

El filósofo de la abominable Alemania hitleriana es el Nietzsche malo, borracho de darwinismo, un Nietzsche que ni siquiera es alemán. El último gran filósofo de Alemania, el más escuchado por los doctos, es el casi antípoda de Nietzsche, Martin Heidegger, un metafísico de la humildad. Quienes como Heidegger creen en la profundidad del hombre, no piensan mejorarlo exaltando su animalidad. El hombre heideggeriano es el antipolo del germano Hitler (Machado, 2001b: 243).

Sea como fuere, y sin entrar en detalles del alcance de la opinión de Machado en torno a Nietzsche o Heidegger, lo verdaderamente importante es el punto de desacuerdo entre Nietzsche y Machado. Antonio Machado creía en la necesidad de la revolución desde todos los ámbitos, incluso en el espiritual. Su adhesión a la causa republicana, especialmente durante los años de la guerra, apostaba firmemente por la evolución en materia de derechos humanos y civiles, apostaba por ese espíritu fraternal. En su “Discurso a las Juventudes Socialistas Unificadas”, pronunciado el 1 de mayo de 1937, Machado decía con claridad

[...] Desde un punto de vista teórico yo no soy marxista, no lo he sido nunca, es muy posible que no lo sea jamás. Mi pensamiento no ha seguido la ruta que desciende de Hegel a Carlos Marx. Tal vez porque soy demasiado romántico, por el influjo, acaso, de una educación demasiado idealista, me falta simpatía por la idea central del marxismo; me resisto a creer que el factor económico, cuya enorme importancia no desconozco, sea el más esencial de la vida humana y el gran motor de la historia. Veo, sin embargo, con entera claridad, que el Socialismo, en cuanto supone una manera de convivencia humana, basada en el trabajo, en la igualdad de los medios concedidos a todos para realizarlo, y en la abolición de los privilegios de clase, es una etapa inexcusable en el camino de la justicia; veo claramente que es esa la gran experiencia de nuestros días, a que todos de algún modo debemos contribuir (Machado, 1985b: 120).

La idea humanitaria, de fondo social, que defendían posturas políticas como el comunismo, el socialismo y hasta el anarquismo, era el trasfondo que Machado defendía. Sin embargo, ese mismo trasfondo es el que coincide con la vertiente más primitiva de la religión cristiana. Antonio Machado posee una filosofía teológica muy profunda y bien estructurada, pero su ámbito de creencias no se limita a lo que comúnmente se entiende como tal. Juan de Mairena lo explica en su consejo XIV:

Permitid o, mejor, perdonad que os lo exponga brevemente. Y digo *perdonad*, porque, en nuestro tiempo, se puede hablar de la esencia del queso manchego, pero nunca de Dios, sin que se nos tache de pedantes. “Dios es el ser insuperablemente perfecto –*ens perfectissimum*– a quien nada puede faltarle. Tiene, pues, que existir, porque si no existiera le faltaría una perfección: la existencia, para ser Dios. De modo que un Dios inexistente, digamos, *no existente*, para evitar equívocos, sería un Dios que no llega a ser Dios. Y esto no se le ocurre ni al que asó la manteca”. El argumento es aplastante. A vosotros, sin embargo, no os convence; porque vosotros pensáis, con el sentido común –entendámonos: el común sentir de nuestro tiempo–, que “si Dios existiera, sería, en efecto, el ser perfectísimo que pensamos de Él”. Para vosotros queda por demostrar la existencia de Dios, porque pensáis que nada os autoriza a inferirla de la definición o esencia de Dios (Machado, 1971: 101).

La existencia de Dios en Machado supera los postulados materialistas, y hasta los racionalistas. Como señalaba en el “Discurso a las Juventudes Socialistas Unidas” su pensamiento “no sigue la ruta de Hegel a Marx”, es decir, Machado se desmarca del

maniqueísmo filosófico al no apostar ni por el idealismo espiritualista, ni por el racionalismo materialista. En sus propias palabras:

Dejemos a un lado la creencia en Dios, la cual no es, precisamente, ninguna de las dos que intervienen en este debate. El argumento ontológico lo ha creado una fe racionalista de que vosotros carecéis, una creencia en el poder mágico de la razón para intuir lo real, la creencia platónica en las ideas, en el ser de lo pensado. El célebre argumento no es una prueba; pretender ser –como se ve claramente en Descartes– una evidencia. A ella oponéis vosotros una fe agnóstica, una desconfianza de la razón, una creencia más o menos firme en su ceguera para lo absoluto. En toda cuestión metafísica, aunque se plantee en el estadio de la lógica, hay siempre un conflicto de creencias encontradas. Porque todo es creer, amigos, y tan creencia es el sí como el no (Machado, 1971: 101).

Antonio Machado supera, en mucho, la simple cuestión de la creencia al declarar abiertamente que, desde ambas posiciones, digamos la religiosa y la política, se cree firmemente en algo. Como señala Machado, todo es creer. No está juzgando que se crea, sino en qué se cree. Y este es, sin lugar a ninguna duda, otra de las claves imprescindibles en la poesía del exilio de 1939. Antonio Machado sentó un precedente importantísimo en palabras de su apócrifo Juan de Mairena; lo verdaderamente importante no es creer o no, sino en qué y cómo se cree. Se trata, de nuevo, de otro de los eslabones en la evolución de la conciencia que mentaba María Zambrano, se trata de la revolución de la conciencia. La clave no es la elección, sino la importancia que hay detrás de esa elección. Escoger, en este caso, es asumir la libertad y la madurez del individuo en tanto ser autónomo con plena capacidad de sus propias facultades. Se trata de pensar por uno mismo. Todo ello busca ampliar los límites del conocimiento:

Mas yo quisiera dejar sembrado en vuestras almas el propósito de una Escuela Popular de Sabiduría Superior. Y reparad bien que lo superior no sería la escuela, sino la sabiduría que en ella se alcanzase. [...] Porque la finalidad de nuestra escuela [...] consistiría en revelar al pueblo, quiero decir al hombre de nuestra tierra, todo el radio de su posible actividad pensante, toda la enorme zona de su espíritu que puede ser iluminada y, por consiguiente, oscurecida; en enseñarle a repensar lo pensado, a desaber lo sabido y a dudar de su propia duda, que es el único modo de empezar a creer en algo (Tuñón de Lara, 1975: 437).

Crear en algo para Juan de Mairena, para Antonio Machado, es, por tanto, el principio que activa el afán de conocer y, también, el afán por comprender más allá. Aquí está la génesis del pensamiento fraternal al que apelaba Antonio Machado. Se trata de un afán de crecimiento personal que busque un bien común. Y esta búsqueda colinda, por supuesto, con el sentido ético del marxismo, pero también con el cristianismo como ética del amor fraterno. Aplicando el método institucionalista, e incluso siendo afín a la voluntad emancipadora del comunismo o del marxismo, Machado aboga sobre todo por otorgar el valor real al ser humano, por desmasificarlo, empleando para ello aquello que une ambas posturas: la ética fraternal. Pero esta, según la filosofía de Antonio Machado, debe partir de la educación del individuo, de la suma importancia de recibir una formación que enseñe, de verdad, a pensar por uno mismo y, por ende, a llegar a un criterio propio. Como señala Juan de Mairena en el consejo XIII:

Los pragmatistas –decía Juan de Mairena– piensan que, a última hora, podemos aceptar como verdadero cuanto se recomienda por su utilidad; aquello que sería conveniente creer, porque, creído, nos ayudaría a vivir. [...] Esto asentado, ya no parece tan ramplón que se nos recomiende elegir, entre las verdades relativas al individuo humano, aquellas que menos pueden dañarle o que menos conspiran contra su existencia. Los pragmatistas, sin embargo, no han reparado en que lo que ellos hacen es invitarnos a elegir una fe, una creencia, y que el racionalismo que ellos también combaten es ya un producto de la elección que aconsejan, el más acreditado hasta la fecha. No fue la razón, sino la fe en la razón lo que mató en Grecia la fe en los dioses. En verdad, el hombre ha hecho de esta creencia en la razón el distintivo de su especie (Machado, 1971: 94).

Y sigue, en este mismo sentido, en su “Miscelánea apócrifa. Palabras de Juan de Mairena”:

Nuestro escepticismo, amigos míos –habla Mairena a sus alumnos–, nos llevará siempre a dudar de todas las hipótesis metafísicas, y a dudar, no menos, de que estas hipótesis hayan sido definitivamente retiradas de la circulación. En verdad, ellas reposan sobre creencias últimas, que tienen raíces muy hondas. [...] Tampoco ha de entenderse que nuestras creencias sean, en general, más verdaderas que nuestras razones, sino que son más persistentes, más tenaces, más duraderas y que son ellas también –las creencias y por ende las hipótesis metafísicas– más fecundas en razones que las razones en creencias. [...] Lo que constituye una creencia verdadera es la casi imposibilidad de creer otra cosa,

su hondo arraigo en nuestra conciencia. El *credo quia absurdum est*, atribuido a Tertuliano, contiene una verdad psicológica: la de un estado de espíritu en que la creencia se atreve a desafiar a la razón (Machado, 1985c: 185).

La base primordial de toda creencia, o de toda voluntad por creer, según Machado, reside en el libre ejercicio del entendimiento humano. Las creencias son una extensión de aquello que, en sus propios términos y bajo su conciencia, el individuo es capaz de comprender y aplicar en su vida. Pero para ello se debe llegar a ser consciente de las profundas raíces que anidan en esa creencia, y, una vez enfrentadas, tomar una decisión al respecto. Se trata de una propuesta de conciencia real, del todo revolucionaria. Mas Machado sigue apostando por un principio que recorre toda su teología: la fraternidad universal. La comprensión de Dios, y de lo que iba más allá, no está para Machado sujeta a la exégesis católica del mundo, ni a la marxista:

Amar a Dios sobre todas las cosas –decía mi maestro Abel Martín– es algo más difícil de lo que parece. Porque ello parece exigirnos: primero, que creamos en Dios; segundo, que creamos en todas las cosas; tercero, que amemos todas las cosas; cuarto, que amemos a Dios sobre todas ellas. En suma: la santidad perfecta, inasequible a los mismos santos (ATENEO; Machado, 1986: 84)⁷⁴.

La visión de Dios de Antonio Machado nace de su espíritu crítico y de su propio criterio al respecto, desechando las categorías políticas y religiosas en busca de algo que se adecúe a él mismo, a su forma de pensar:

[...] creo en la libertad y en la esperanza,
y en una fe que nace
cuando se busca a Dios y no se alcanza,
y en el Dios que se lleva y que se hace.

“Desde mi rincón”, *Campos de Castilla*

(Machado, 1982: 167)

La forma en que Antonio Machado creía en Dios nada tiene que ver con lo tradicional, ni tampoco con criterios impuestos. Y, en este caso, se trata de un

⁷⁴ Citado también en *El gallo ilustrado*, semanario de *El Día*, México D.F, domingo 19 de febrero de 1989, página 14. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, corresponde a la caja 10, expediente 133, Antonio Machado (ATENEO).

precedente excepcional para los poetas del exilio español de 1939, pues es un claro ejemplo de lo que supone crear su propio sistema de creencias⁷⁵. El mismo Antonio Machado apostaba por una comunión cordial entre los hombres y por la capacidad de la fraternidad. En el prólogo de 1919 a la segunda edición de *Soledades. Galerías. Otros poemas* señala Machado: “amo mucho más la edad que se avecina y a los poetas que han de surgir cuando una tarea común apasione las almas” (apud Sánchez Barbudo, 1989: 62).

En 1934, en el artículo “Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia” publicado en la revista *Octubre*, escribe Antonio Machado:

¿Cabe una comunicación cordial entre hombres, que nos permita cantar en coro, animados de un mismo sentir? [...] buscar un fundamento metafísico en que esta lírica se asiente, una creencia filosófica, ya que una fe religiosa parece difícil en nuestro tiempo [...] existe un prójimo, una pluralidad de espíritu [...] no son mónadas cerradas, incomunicables... múltiples soledades que se cantan y se escuchan a sí mismas (Machado, 1934: 4).

Y durante los años de la guerra civil, siguiendo esta misma línea de pensamiento, en el número III de *Hora de España* no solo habla de fraternidad, sino de un “nuevo cristianismo” y habla de la “conciencia del hombre impregnada de cristianismo” (Machado, 1937: 9). Apunta José Antonio Balbontín: “¿dónde estamos –se pregunta Machado– en el regazo de un buen Dios o en el torbellino de un caos?” (Balbontín, 1975: 405). Como señala José Luis Abellán, la formulación de estas preguntas llevan a Antonio Machado, en primer lugar, a confirmar la existencia de una pluralidad de prójimos o espíritus; en segundo lugar, a advertir que estos espíritus no son nómadas cerradas, incomunicables y autosuficientes; y, en tercer lugar, que existe una realidad

⁷⁵ En el mismo texto anteriormente mencionado (Campos, 1989), a tenor de la muerte de Don Francisco Giner de los Ríos, declara Antonio Machado: Francisco Giner de los Ríos “[...] era un místico, pero no contemplativo y extático, sino laborioso y activo. Tenía el alma fundadora de Teresa de Ávila y de Íñigo de Loyola; pero él se adueñaba de los espíritus por la libertad y por el amor. Toda la España viva, joven y fecunda acabó por agruparse en torno al imán invisible de aquel alma tan fuerte y tan pura... Y hace unos días se nos marchó, no sabemos adónde. Yo pienso que se fue hacia la luz. Jamás creeré en su muerte. Solo pasan para siempre los muertos y las sombras, los que no vivían la propia vida. Yo creo que solo mueren definitivamente –perdonadme esta fe un tanto herética–, sin salvación posible, los malvados y los farsantes, esos hombres de presa que llamamos caciques, esos repugnantes cucañistas que se dicen políticos, los histriones de todos los escenarios, los fariseos de todos los cultos, y que muchos, cuyas estatuas de bronce enmohecen el tiempo, han muerto aquí y, probablemente, allá, aunque sus nombres se conserven escritos en pedestales marmóreos” (Campos, 1989: 49). Adviértase, esta “fe un tanto herética” de Antonio Machado. Esta fe es, justo, la semilla que germinará en algunos de los poetas del exilio español de 1939, una fe un tanto herética...

espiritual, trascendente a las almas individuales, en la cual estas pueden comulgar (Abellán, 1995: 83). Es decir, Machado aboga por una realidad cuyo espíritu se base en la fraternidad de la humanidad, sin que se niegue ni la esfera terrenal, ni tampoco la espiritual. Para ensalzar la idea de la virtud de lo fraternal emplea a la figura de Cristo. Tal y como expone en su consejo XV:

El Cristo, en efecto, se rebela contra la ley del Dios de Israel, que es el dios de un pueblo cuya misión es perdurar en el tiempo. Este dios es la virtud genésica divinizada, su ley solo ordena engendrar y conservar la prole. En nombre de este dios de proletarios fue crucificado Jesús, un hijo de nadie, en el sentido judaico, una encarnación del espíritu divino, sin misión carnal que cumplir. ¿Quién es este hijo de nadie, que habla de amor y no pretende engendrar a nadie? ¡Tanta sangre heredada, tanto semen gastado para llegar a esto! Así se revuelven con ira proletaria los hijos de Israel contra el Hijo de Dios, el hermano del Hombre. Contra el sentido patriarcal de la historia, milita la palabra del Cristo (Machado, 1971: 105).

Machado extrae el sentido fraternal de la historia de la misma fuente que niega la condición material de lo divino: la Biblia. Machado ensalza el valor de Jesús como figura que conecta con el pueblo, con todos los valores que esto supone. De hecho, al desposeer del componente inalcanzable de la divinidad a esta figura consigue un doble efecto: ensalzar lo material, o terrenal de Cristo y divinizar al hombre. En realidad, Machado está conectando, a su modo, espíritu y materia. En sus palabras: “Dios aparece como objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunidad humana” (Machado, 1971: 184). Y continúa en la sentencia XXXIII:

[...] “Siempre se ha dicho que la divinidad se revela en el corazón del hombre, de cada hombre, y que, desde este punto de mira, la creencia en Dios es posición esencialmente individualista”. Mi maestro respondió: “Eso se ha dicho, en efecto, no sin razones. Pero se olvida decir el cómo se revela o se aparece Dios en el corazón del hombre. He aquí la grave y terrible cuestión. Cuando leáis mi libro *Sobre la esencial heterogeneidad del ser* (1800 páginas de apretada prosa os aguardan en él) comenzaréis a ver claro este problema. Básteos saber, por ahora, que toda revelación en el espíritu humano –si se entiende por espíritu la facultad intelectual– es revelación de lo otro, de lo esencialmente otro, la equis que nadie despeja –llamémosla hache–, no por inagotable, sino por irreductible en calidad y esencia a los datos conocidos, no ya como lo infinito ante lo

limitado, sino como lo otro ante lo uno, como la posición inevitable de términos heterogéneos, sin posible denominador común. Desde este punto de vista, Dios puede ser la alteridad trascendente a que todos miramos (Machado, 1971: 184).

Juan de Mairena habla en su metafísica de la nada o cero absoluto, que también llama cero divino en el amor. Se trata de la perpetua búsqueda del objeto en oposición, que no el contrario. En este caso, se trata de la búsqueda de la materia, desde un prisma espiritual, o viceversa. La búsqueda de lo espiritual desde un prisma material. Como señala Raimon Panikkar:

[...] la realidad no es una caja más o menos rellena de partes: ¿qué es este *totum*, ὅλον (*holon*), *sarva*? La respuesta más plausible solo puede ser una tautología –aunque los nombres pueden ser muy diversos: el Todo, Dios, la Nada, el Ser aunque sea bajo la apariencia del Bien, Belleza, Vida, Justicia, Amor o lo que fuere –a lo que algunos se atreverían a añadir también el mal [...] La conciencia del *totum* no es el conocimiento de todas sus partes, ni tampoco de la suma. No es una visión analítica y racional, pero tampoco es una conciencia vaga y abstracta, puesto que la conciencia mística es concreta y ve el “todo” en lo concreto [...]. Es la visión del “tercer ojo” que no es un solo “ojo”, sino “tercero” –se apoya en los dos primeros, el sensible y el espiritual (Panikkar, 2008: 100).

Con independencia de haber llegado o no a este proceso, de lo que se trata es de no definir la búsqueda de este proceso mediante conceptos, que, como ya hemos visto, resultan bastante obsoletos en algunas ocasiones. Consiste en comprender qué hay detrás. El lenguaje limita la comprensión de lo que se designa. Tal y como recuerda Luce López-Baralt:

El problema es, sin duda, muy antiguo. Ya en el *Cratilo* Platón propone una de las primeras críticas del lenguaje, crítica que se intensifica cuando los Padres de la Iglesia se plantean a Dios como referente de la palabra humana. Clemente de Alejandría y su discípulo Orígenes declaran insoluble el problema teológico-lingüístico. Su seguidor Plotino los secunda: “We must be forgiven for the terms we use, if in speaking about Him [God] in order to explain what we mean, we have to use language, with we, in strict accuracy, do not admit to be applicable” (López-Baralt, 1978: 19).

La problemática asociada al ser-ente y a Dios tiene que ver con la exégesis de la creación del mundo, lo que lleva inserto una problemática simbólica, metafórica y lingüística asociada al cristianismo. Pero como explica Zambrano, “Abel Martín señala a Leibniz como el filósofo del porvenir, cuando reclama la restitución al universo de su intimidad [...] Y pensar, por lo que vemos, es llegar a Dios mismo, saber de él, entender su creación para insertarse en ella, tal como al hombre poeta corresponde hacer” (Zambrano, 1975: 398). Esta restitución del universo atañe a la restitución del universo en la intimidad del propio hombre, a devolverle lo que política o religión le han negado. En su artículo, “Schopenhauer y Nietzsche, filósofos del siglo XX. Leibniz, filósofo del porvenir” publicado en *Los Complementarios*, Machado amplía esta cuestión, pero, uno de los puntos importantes de la filosofía de Leibniz es la forma de abordar las enseñanzas de la religión, pues “enseña que las religiones que se fundan en libros se convierten en religiones muertas si desaparecen esos libros, mientras que, por el contrario, toda religión fundada sobre la razón, no desaparecerá para siempre, pues, aunque puede corromperse, habrá medios de resucitarla” (Paradinas Fuentes, 2009: 127). Este es, en esencia, uno de los puntos que conectan con mayor fuerza con el propio pensamiento de Antonio Machado. Señala Leibniz en su “Carta a la electriz Sofía”, de abril de 1709: “Tengo el convencimiento de que la religión no debe tener nada que sea contrario a la razón, y que siempre se debe dar a la Revelación un sentido que la exima de todo absurdo” (Paradinas Fuentes, 2009: 127). Antonio Machado, por ende, abogaba por la confluencia de una fraternidad que mantuviera algunos valores cristianos y que, además, estos valores no estuviesen influenciados por las exégesis teológicas. Es decir, que estos valores fraternales dados tanto a nivel político como a nivel teológico respondieran a la misma esencia de esa virtud fraternal, sin teologías ni credos asociados⁷⁶.

A partir de la revolución de la conciencia que se produjo en tantos intelectuales, pero que hemos visto ejemplificada en el pensamiento de Antonio Machado dada su proyección filosófica y literaria, especialmente importante para los poetas del exilio, también se producirá una restauración de la conciencia liberal. Esta revolución de la conciencia exige que el individuo tome partido apelando a su lado más humano, pero también a su lado político, a ese lado que lucha por conseguir materializar el espíritu

⁷⁶ Para aquel lector interesado en ampliar la información relativa a la filosofía de Antonio Machado, véase *El Cristianismo metafísico de Antonio Machado*, de Agustín Andreu (2004); *El pensamiento de Antonio Machado*, de Antonio Sánchez Barbudo (1974); o *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado* de Pedro Cerezo Galán (1975).

humanista y fraternal. Y en este proceso, sin atisbo de duda, los valores que procedían de Rusia fueron esenciales.

1.4.2. HUMANISMO CRISTIANO Y HUMANISMO COMUNISTA. IMBRICACIONES

*Lo que pasó es que Dios vio el Caos,
lo encontró bien y dijo: “Te
llamaremos Mundo”. Eso fue todo.*

ANTONIO MACHADO

Esta nueva forma de comprender el fondo del cristianismo, y esta nueva conciencia impregnada de cristianismo nace, por tanto, de la aparición de una conciencia liberal, laica y a la vez con un profundo sentido moral y ético. Una de las grandes revoluciones, como se ha señalado, consiste en traspasar las fronteras que establecían tanto la política, como la religión y llegar a un punto intermedio. La supuesta pérdida de valores morales, éticos y sociales no es más que otra muestra de la crisis de la conciencia. Y en realidad estos valores no se perdieron, solo cambiaron de signo. Dejaron de estar esencialmente asociados a lo religioso para convertirse en algo mucho más social. De ahí que desde posiciones eminentemente conservadoras no se aceptase el cambio. Es decir, desde todos aquellos ámbitos que asumían la religión como credo inquebrantable, no era posible admitir que esos valores morales y éticos tradicionalmente tan defendidos se pudieran dar más allá de los círculos teológicos.

Se trata de un proceso de transformación. Este espíritu al que en muchos casos se invoca con palabras como fraternidad o hermandad es el resultado de la búsqueda de algo que en cierto modo actúe en el lugar de la religión, sin tener que compartir necesariamente un dogma concreto. Esta es la libertad, la tolerancia, el cambio de percepción y la evolución por la que apostaba el espíritu institucionista, y de la que también hablaban María Zambrano y, en última instancia, Antonio Machado. Los valores que antaño solo podían asignarse a una esfera religiosa, en tanto activo poseedor de creencias, ahora ya se podían proyectar a otro ámbito. Y, en este caso, dada la coyuntura social y política, estas creencias recaían principalmente en las filosofías políticas del socialismo, del comunismo y del anarquismo principalmente, aunque no fueron las únicas. El ideal de esta transformación sería una postura que adquiriera un sistema de creencias antidogmática y una visión política antipartidista. Sin embargo, en la práctica, ninguno de los dos sectores, a saber, ni el religioso ni el político, estaban dispuestos a conceder la libertad real necesaria para que la sociedad tomase esa decisión por sí misma.

En la búsqueda de la sociedad del bienestar, es decir, en la búsqueda de una toma de conciencia en lo social con una clara voluntad por denunciar las injusticias interviene sobremanera la filosofía marxista y comunista. Y uno de los aspectos más importantes en esta ecuación es que la proyección social comunitaria contenga, además, una nueva conciencia individual. Como señala Abel Martín:

[...] Un comunismo ateo –decía mi maestro– será siempre un fenómeno social de superficie. El ateísmo es una posición esencialmente individualista: la del hombre que toma como tipo de evidencia el de su propio existir, con lo cual inaugura el reino de la nada, más allá de las fronteras de su yo. Este hombre, o no cree en Dios, o se cree Dios, que viene a ser lo mismo. [...] Cuando le llegue, porque le llegará [...], el inevitable san Martín al *solus ipse*, porque el hombre crea en su prójimo, el yo en el tú, y el ojo que ve en el ojo que le mira, puede haber comunión y aun comunismo. Y para entonces estará Dios en puerta. Dios aparece como objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunidad humana (Machado, 1971: 184).

Machado destaca la contradicción entre comunismo y ateísmo, pero también concibe la posibilidad de que la idea de Dios permanezca en una posición que mantiene la fe en el ateísmo y en el comunismo. Este postulado no solo colinda con la “fe del carbonero” que anunciara Unamuno (2007b: 338), sino también con la idea de que se debe distinguir entre la ignorante irreligiosidad del catolicismo institucionalizado y el fondo amplio y profundamente religioso de los “ateos” librepensantes, tal y como también expresó Miguel de Unamuno en múltiples ocasiones (Jongh-Rossel, 1986: 833). Pero adviértase que más que Dios, lo realmente importante es la cabida de las creencias en esta ecuación. No obstante, esta idea también procede de lejos, y dada la importancia de la relación, retomamos de nuevo parte de una cita del ensayo “La enseñanza confesional y la escuela” de Francisco Giner de los Ríos:

[...] esa *quaedam perennis religio*, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas, como, en otro orden, lo hay en el de todos los sistemas filosóficos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes y aun hostiles que entre sí parezcan. El mismo ateo –es decir, el ateo *que piensa* y se quiere llamar tal, no el ateo *práctico*, instintivo y conservador, que diríamos, y al cual se le importa un ardite de todos estos problemas, aparentando a veces por conveniencia creer lo mismo que desprecia en sus adentros– entra a su modo en esa comunión universal, mejor quizá que muchos

pseudo-religiosos, pues ya dijo una autoridad inspirada: “¡Cuántos están en la Iglesia visible sin estar en la Iglesia invisible, y al contrario! (Giner de los Ríos, 1913: 55)⁷⁷.”

La cuestión trasciende, en mucho, las etiquetas. Se denomina ateo a aquel que no cree en Dios, pero de nuevo creo importantísimo advertir que un subgrupo de quienes pertenecen a este conjunto en realidad no cree en la forma en que nos han obligado a creer, en la única manera posible que, por tradición y educación, se ha aceptado el creer en algo. Pero de lo que hablan Giner de los Ríos, Unamuno, Machado –y los poetas del exilio– va mucho más allá de esa concepción encapsulada en lo ortodoxo. Es otra cosa. Es algo que obliga al individuo a pensar por sí mismo, incluso en materia de creencias. Hay muchos que se sitúan en la periferia de los dogmas y que, precisamente por ello, a veces reciben este calificativo; cuando, posiblemente, en sus adentros hayan desarrollado una reflexión profunda sobre aquello que la idea de Dios designa. Francisco Caudet también apuntó a la conexión entre ese sentido del ateísmo que expresa Antonio Machado y el krausismo español:

[Machado] hace una lectura heterodoxa de Marx, ya que “cristianiza su doctrina” pretendiendo una conciliación del “marxismo (o materialismo) con el cristianismo (o espiritualismo)”; lo que es una muestra de la tendencia machadiana hacia el armonioso heredada del krausismo (Caudet, 1999: 21).

Se trata del fondo que colinda entre el humanismo cristiano y el humanismo político, o comunista si se quiere. Ambas posturas pretenden ensalzar la figura del hombre, luego humanizarlo, intentando restituir muchos valores que le habían sido negados. Y José Luis Abellán añade

[...] El cristianismo de Machado, su aspiración a la fraternidad humana universal le llevaba a una adhesión cordial por el socialismo no marxista, donde se ofrezca igualdad de oportunidades a los trabajadores, abolición de los privilegios de clase, justa distribución de los ingresos; socialismo que es, en definitiva, [...], un comunismo cristiano que tiene como aspiración máxima la realización de la justicia en lucha contra todo materialismo excesivo (Abellán, 1995: 89).

⁷⁷ El énfasis no es mío.

Tanto el humanismo comunista como el humanismo cristiano pretenden llegar al hombre, devolverle su individualidad, su tan anhelada emancipación. Pero hay una diferencia radical entre ambas posturas. Mientras que en el humanismo cristiano se aboga por dignificar al hombre permitiéndole creer en Dios, desde el humanismo comunista solo se contempla la dignificación del hombre desde el ateísmo. No obstante, como explica María Zambrano en *El hombre y lo divino*:

Parece como si esta acción de negar a Dios naciera en un momento de querer volver a la situación primaria de la vida –quizá nunca dada históricamente en forma pura–, a la situación en que el hombre no había recibido ninguna revelación, ni había él mismo descubierto a Dios; a la situación en que lo sagrado envolvía la vida humana. Y de ahí que el ateísmo puro, racional, sea distinto, cuando se da –tan raramente–, de las formas en que se niega a Dios para destruirlo. El ateísmo niega matemáticamente la existencia de Dios, mas se refiere al Dios-idea, pues con el fondo oscuro permanentemente, con las tinieblas del Dios desconocido, ni siquiera cuenta. Mientras que la destrucción de lo divino, la acción de destruir lo divino solamente se verifica en el abismo del Dios desconocido, atentando a lo que de irreveado, de no descubierto hay bajo la idea de Dios. Y es, así, la acción sagrada y trágica entre todas, pues la tragedia solo tiene lugar bajo el dominio del Dios desconocido. [...] Es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas las que es la de destruir a Dios, realizada en forma tal que parece solamente la enunciación de una verdad consabida que solo precisa, como las verdades lógicas, el ser enunciada, simplemente dicha en términos casi matemáticos. Son fácilmente recordables los momentos históricos del ateísmo, pues se han producido en la mayor claridad de los tiempos, en la madurez de la razón; son lo más público de cuanto el hombre ha pensado y sentido (Zambrano, 1992: 130).

El humanismo comunista, o el comunismo cristiano, apostaba por las posibilidades de cada hombre en sí mismo sin que necesariamente se tenga que descartar a Dios. Incluso vemos cómo Giner de los Ríos, Unamuno, Machado o Zambrano problematizan la cuestión del ateísmo, pues implica un razonamiento sobre Dios. Aludiendo a la interesante polémica entre José Bergamín y Arturo Serrano Plaja en torno a las ideas de André Gide acerca del comunismo y el cristianismo, Lorenzo Varela, en “Defensa de la cultura. La voz de España”, publicado en *El Sol* de Madrid el 22 de junio de 1936 da la clave:

Esto puede considerarse como religioso –al mismo tiempo que heroico por su impulso–; pero siempre que supongamos una religiosidad en la cual el término mediato e inmediato sea el hombre, y el sacerdote interprete la voz de este y no otra ninguna. Es decir, si se trata de encontrar a Dios, se le busca por la tierra (apud López García, 2005: 280).

La cuestión, de nuevo, no es Dios, es la lectura que se hace de este concepto y desde dónde se interpreta. Varela apunta a la relación del hombre con Dios, al echar a un lado la posibilidad de una existencia de un ente abstracto sobrenatural, el hombre asume ese papel. Este comunismo cristiano, esta nueva conciencia impregnada de cristianismo a la que aludía Antonio Machado en 1937 en la revista *Hora de España*, hace referencia “al ‘sentimiento fraterno del amor’, algo cristiano, y muy ruso, que él esperaba iba a encontrar ‘un eco profundo en el alma española’” (Sánchez Barbudo, 1989: 63)⁷⁸. En efecto, en la “Carta a David Vigodsky. Leningrado”, Machado apunta a este mismo sentido:

Como maestra del cristianismo, el alma rusa, que ha sabido captar lo específicamente cristiano –el sentido fraterno del amor, emancipado de los vínculos de la sangre– encontrará un eco profundo en el alma española, no en la calderoniana, barroca y eclesiástica, sino en la cervantina, la de nuestro generoso hidalgo Don Quijote, que es, a mi juicio, la genuinamente popular, nada católica, en el sentido sectario de la palabra, sino humana y universalmente cristiana (Machado, 1985a: 115).

Esta alma rusa que menciona Antonio Machado es esencial en el desarrollo de las ideas tanto políticas como religiosas de los poetas del exilio español de 1939. Y dentro de todos los valores cuya raíz procede de este mismo lugar, el humanismo marxista es quizá uno de los más importantes. Este concepto no solo atañe a los valores que defendían la capacidad del hombre por reestablecer su potestad, sino también en procurarle que el medio en el que convive sea justo con él. Y que todos los elementos de los que dispone a su alcance contribuyan a restaurar esa esencia tradicionalmente menoscabada por todas las religiones y sistemas de gobierno.

⁷⁸ Dada la naturaleza de esta investigación, aquí nos limitamos a desarrollar los conceptos primordiales que colindan con la poesía del exilio de 1939. No obstante, para aquel lector interesado en profundizar en la influencia del comunismo, del marxismo y de la Rusia coetánea en España véase *La fe que vino de Rusia. La revolución bolchevique y los españoles (1917-1931)*, de Juan Avilés Farré (1999). Así como *Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea. Culturas populares, culturas obreras en España entre 1840 y 1936*, editado por Jacques Maurice et al (1990).

La dignificación del ser humano, como objetivo final, está muy en sintonía con la divinización del hombre que, como hemos visto, procuraba Marx. Pero este sistema tenía limitaciones que ya podían advertirse, incluso en la época. Machado siempre expresó de forma muy clara las dificultades del comunismo en tanto base filosófica con posible aplicación práctica, como había expuesto en su “Discurso a las Juventudes Socialistas Unificadas” (1985*b*: 120). Machado apostaba por una creencia filosófica social. Empleaba un uso no connotativo del lenguaje para evitar caer en la asimilación de conceptos que eran incompatibles y no respondían a aquello a lo que designaban. Se declaraba “no marxista”, pero, en su defecto, creía en las posibilidades que procedían de Rusia, aunque poniendo en entredicho la dogmatización de esas ideas. Tal y como expone en “Sobre una lírica comunista que pudiera venir de Rusia”, publicado en la revista *Octubre*:

[...] La Rusia marxista ha sido una sorpresa para cuantos pensaban que el ruso empieza precisamente donde acaba el marxista, como empieza el cristiano donde acaba el sentido patriarcal de la historia, el dominio del bíblico semental humano [...] Porque lo ruso, lo específicamente ruso, era la interpretación exacta del sentido fraterno del cristianismo, que es, a su vez, lo específicamente cristiano. [...] Hoy Rusia abandona los evangelios, profesa a Carlos Marx y habla de un arte proletario. Con ello retrocede del Nuevo al Antiguo Testamento. La visión profética de Carlos Marx es esencialmente mosaica: la prole de Adán repartiéndose los bienes de la tierra. “¡Justicia para el gran rebaño de los hombres! No hay renuncia posible a acomodarse en el tiempo. Las virtudes castas, que reveló el Cristo, son enemigas de la especie. Sois esencialmente prole, y como tal habéis de afrontar vuestro destino”. [...] Hay razones, acaso, suficientes, para no esperar de la Rusia actual el arte comunista de inspiración cristiana, la poesía de comunión fraterna a que aludíamos. Pero hay razones más hondas para no creer demasiado en el marxismo ruso, y para esperar ese arte y esa poesía de la Rusia de mañana [...] Es posible que el marxismo no sea un elemento tan heterogéneo con el espíritu ruso como algunos pensamos (Machado, 1934: 4).

Machado creía en que las nuevas formas de gobierno sembraran un modelo que consiguiese hacer crecer esta idea en la sociedad y que, con fortuna, se llegase a aplicar en la realidad. No obstante, no apostaba en la teoría marxista *per se*, sino en el fondo que hay detrás. Tomando el sentido que Leibniz aplicó a la Biblia y a las exégesis teológicas, Antonio Machado utiliza este mismo espíritu escéptico para comprender las

posibilidades del marxismo en tanto “evangelio”. Creía en la apertura de esas ideas que apuestan por una sociedad mejor, pero pone en duda algunos aspectos de esa teoría, precisamente por tratarse de una postura dogmática. Asume los valores políticos de Jesucristo y los aplica al marxismo, sin iglesias, ni estamentos, ni potestades. Y a pesar de las graves consecuencias de la aplicación material del comunismo en la realidad, el cristianismo o la fe que procedía de Rusia, como tantas veces se ha llamado, en realidad procuraba otra forma de abordar lo religioso desvinculando, por completo, cualquier conexión con la iglesia católica y las teologías derivadas.

En este sentido, primó por encima de todo el ideal de comunión fraternal y de amor al prójimo, al proletariado en este caso. La dependencia política en la religión, y viceversa, la dependencia religiosa en la política, a pesar de las etiquetas, son fronteras que parecen difuminarse cuando entendemos la cuestión de las creencias individuales desde la fraternidad. La búsqueda de la fraternidad en la sociedad, que además es un discurso que atraviesa ambas posturas, destapa el entramado exegético de la falsa conciencia, tanto a nivel político como a nivel religioso. Y no porque cada una de estas posturas no defiendan su propio estamento, sino porque en muchas ocasiones emplean las mismas herramientas. Y el lenguaje y los símbolos son, sin duda, algunas de las herramientas de mayor importancia en este proceso. A través de los ejemplos que nos ha dado la historia se puede comprobar que el sentimiento de incondicionalidad tan asociado a la fe no necesariamente tiene que ver con la religión. La fe al amor, a la vida, a las personas, al trabajo o a la política son algunos ejemplos de ello. Como señala Simone Weil en *A la espera de Dios*:

Los sacramentos tienen un valor específico que constituyen un misterio en tanto implican una cierta forma de contacto con Dios, contacto misterioso pero real. Al mismo tiempo, tienen un valor puramente humano en tanto que símbolos y ceremonias. Bajo este segundo aspecto no difieren esencialmente de los cantos, gestos y consignas de ciertos partidos políticos; al menos, no esencialmente por lo que en sí mismos son; aunque, evidentemente, sí difieren esencialmente por la doctrina a la que remiten. Creo que la mayoría de los fieles sólo tiene contacto con los sacramentos en tanto que símbolos y ceremonias, incluidos algunos que están persuadidos de lo contrario. Por absurda que sea la teoría de Durkheim confundiendo lo religioso con lo social, encierra no obstante una verdad: a saber, que el sentimiento social se asemeja al sentimiento religioso hasta el punto de llegar a confundirse con él (2009: 26).

Tal y como apunta Simone Weil, Durkheim destacó la conexión entre lo religioso y lo social. Émile Durkheim, eminente sociólogo de la Escuela francesa, postulaba que los principios religiosos y tradicionales podían ser estudiados desde la sociología y que la religión expresa la moralidad de la sociedad, incluso desde ámbitos aparentemente laicos. Durkheim asignaba un papel capital a la religión como elemento de la vida social. En 1912, tras la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim señaló que la religión está en estrecha relación con la forma en que la sociedad asimila los conceptos morales y éticos, consiguiendo que ese entendimiento individual trascienda a algo colectivo. Además, sostenía que la configuración de algunas tradiciones religiosas muy antiguas podía tener un correlato con lo que estaba ocurriendo en la época coetánea a su estudio, especialmente la dimensión de lo sagrado (Lorio, 2013). Esto colinda con la teoría filosófica de María Zambrano, pues lo cierto es que sí hubo un cambio epistemológico en la sociedad que motivó una crisis del espíritu. Sin embargo, la necesidad de proyectar lo moral y lo ético no desapareció, sino que se impulsó en otras esferas que traspasaban en mucho el compartimento estanco de la religión.

Los poetas del exilio, entonces tan solo niños o jóvenes en formación, crecieron con toda esta problemática como telón de fondo. El modelo social, político y moral que ofrecían corrientes como el marxismo o el comunismo chocaban casi diametralmente con la tradición católica española. Una buena parte de la intelectualidad española abrazó esta nueva forma de comprender la vida como solución a los problemas sociales, políticos y hasta identitarios que acusaba España. De hecho, “fueron muchos los libros sobre Rusia publicados en los años 20 y 30 del pasado siglo” (Caudet, 1993: 113), especialmente los más difundidos fueron autores como Lenin, Stalin y Trotsky. Valga como simple ejemplo, tomando las palabras de Francisco Chica, el sentimiento que este proceso despertó en Emilio Prados:

Pero, por encima de todo, es la crisis espiritual prerrevolucionaria que se evidencia en la bolchevista Rusia de final del XIX lo que parece interesarle especialmente en el periodo que comentamos. Esto es lo que le lleva a sentir verdadero fervor, desde muy joven, por las obras de autores como Dostoievski, Tolstoy, Gogol, Turgueniev o Chéjov, muchas de ellas aparecidas en ediciones de Jiménez Fraud. Allí debió leerlas Prados, y en las publicadas por la casa Calpe, de gran éxito en aquellos años entre un sector de la juventud intelectual española: “Aquella Colección Universal –recuerda Alberti en *La arboleda*

perdida– de pastas amarillentas, nos inició a todos en el conocimiento de los grandes escritores rusos”. En ellos encuentra Prados un fondo humano plagado de elementos primarios y anárquicos que ejercen gran atracción sobre él, y que a la larga reaparecerá en la obra que escribe en la Málaga de final de los años 20, en un escenario que tiene bastantes similitudes con la realidad, cargada de tensiones sociales, que recogen estos novelistas (Chica, 1999: 20).

La política, las ideas sociales, y, muy especialmente, la literatura rusa fueron esenciales en la formación de los poetas del exilio⁷⁹. La literatura que construía una libertad real para el individuo se convirtió en la meta a alcanzar. La creencia de los poetas del exilio hacia las ideas socialistas y, en algunos casos, comunistas o anarquistas, fueron de hondo calado. Es la base desde la que construyeron su visión del futuro, y no solo eso, sino un futuro no coartado por la presión religiosa. Muy específicamente por la comprensión ritual de la vida que el catolicismo impuso en España. Según esta visión, la vida únicamente podía desarrollarse bajo sus términos. Términos que, precisamente, chocaban diametralmente con la firme creencia en la filosofía fraternal. Sin embargo, aunque ambos estamentos presentasen un frente muy diferenciado, existían nociones que evidenciaban la voluntad de ambos por asumir la potestad del control en todas las dimensiones: en el sistema de creencias y en el sistema de gobierno. Una de las conexiones que evidenciaban esta estrategia sin duda eran las coincidencias entre el cristianismo y el marxismo. Como apunta José-Ramón López García:

Las relaciones entre cristiandad y marxismo fue un tema tratado con cierta asiduidad y popularizado en los años treinta mediante los estudios de Nicolás Berdiaev, propulsor de un neocristianismo redentor. Berdiaev intentó reconciliar el cristianismo con el comunismo, defendiendo que este último era una nueva religión que venía a sustituir al primero. El comunismo llegaba así para solventar aquello en lo que el cristianismo había fallado mediante un llamado mesiánico al alma de las masas y una ética de la devoción. Para Berdiaev, el comunismo se equivocaba en su rechazo de Dios pero contenía verdades esenciales como el ataque al capitalismo, la democracia formal o el nacionalismo que no debía obviarse (2008b: 247).

⁷⁹ Para aquel lector interesado en profundizar sobre este tema, véase *La poesía española entre pureza y revolución (1920-1939)* de Juan Cano Ballesta (1972); *La Marcha al pueblo en las letras españolas, 1917-1936* de Víctor Fuentes (1980); *La Cultura y el pueblo: España, 1930-1939* (1981) o *Los Milicianos de la cultura* (1994), ambos de Christopher H. Cobb; o *El largo viaje: política y cultura en la evolución del Partido Comunista de España: 1920-1936* de Mayte Gómez (2005).

Como vimos más arriba, la ideología política de base marxista apostaba por la dignificación del individuo ensalzando el cuerpo, o la materia, como principal motor de la historia y como eje vertebral de la sociedad. Y, como consecuencia, una de sus señas más significativas es la valorización de la sociedad, especialmente aquellos sectores ajenos a los beneficios que comportaba el poder. Estos valores colindan con la esencia pura del cristianismo. Tal y como explica Berdiaev:

Un notable pensador cristiano de fines del siglo XIX, N. Feódorov, autor de *La filosofía de la obra común*, afirmaba la prodigiosa actividad del hombre, que creía destinado para subyugar a las fuerzas cósmicas de la naturaleza y dominar los espacios universales, hasta vencer la muerte. Las tareas activas que adjudica al hombre eran infinitamente más grandiosas que las del marxismo leninista, que se han reconciliado pasivamente con el triunfo de la muerte, es decir, con el peor de los males. Si Feódorov, cuya *Filosofía de la obra común* presenta analogía en la forma con el marxismo-leninista por su oposición de espíritu y del resultado final, podía preconizar la actividad del hombre, es porque creía en el hombre. Y esta fe la tenía del cristianismo, no de un cristianismo superficial y depravado, sino de un cristianismo puro e interior (Berdiaev, 1968: 56).

Berdiaev habla de un cristianismo puro, e interior, que otorga al hombre mucho más poder del que las autoridades gubernamentales estaban dispuestas a concederle, incluso aquellas de base marxista. Pero también denuncia la falta de libertad que, muchas veces, se esconde detrás de esas ideas. Durante los años 20 y 30 del siglo XX aparecieron obras como *El materialismo histórico* que “puede considerarse como capital o verdadera Enciclopedia del marxismo-leninismo” (Berdiaev, 1969: 110); *De la religión*, de Lenin; *En el frente antirreligioso* de Jarosvslasky o *La lucha de clases y la religión* de Khoudiakoff. También aparecieron revistas como *El Ateísmo Militante* desde el año 1921 o *El antirreligioso, revista metodológica científica* del año 1931 (Berdiaev, 1969: 110). Todas estas, junto a tantas otras publicaciones no únicamente rusas, conformaron un panorama global en el que el valor de ese cristianismo puro al que aludía Berdiaev dejó de tener vigencia ante la demanda de una vida social democrática en la que el individuo pudiese disfrutar de los derechos humanos de los que, por nacimiento, era merecedor. De este modo, la vertiente cristiana más humana quedaba desplazada ante la evidencia. Los siglos de atropello por parte de las autoridades religiosas inclinaron la balanza hacia el lado político. Sin embargo, como

también demostró Berdiaev, la filosofía y la literatura de esta naturaleza no siempre procedió de un lugar que empleaba sus propias ideas, y mucho menos que estuviera exenta de censura:

En la Rusia soviética están elaborando un sistema filosófico sintético que representa al marxismo leninista enriquecido por la experiencia de la Revolución en su período constructivo, la experiencia revolucionaria que es la base del conocimiento filosófico. Rusia ve en este momento miles de miembros del partido que se dedican a la filosofía. El sector filosófico ocupa todo un sector de la obra de la edificación soviética socialista. [...] Los jóvenes filósofos soviéticos protestan enérgicamente contra toda tendencia a acercar nuevamente la filosofía a las ciencias naturales, tendencia denunciada como error heterodoxo. La esclavitud del pensamiento es asombrosa, sin precedente. Solo que es una esclavitud libremente aceptada, pues estos jóvenes están embargados por la Idea. Son creyentes y hombres que ignoran la duda (Berdiaev, 1969: 111).

La esencia del problema, lejos de detenerse en la escandalosa censura por parte del Partido soviético, está en la negación de que este, como otras filosofías políticas como por ejemplo el anarquismo, crean a través de estas ideas de base social un credo⁸⁰. Y se trata de un credo tan fuerte que es imposible no asociar una fe a ese dogma. Y, creo conveniente destacar el aspecto connotativo del lenguaje, no se trata de un credo teológico, pero la presión de las consignas lo convierte en religión. El “evangelio comunista” se eleva, así, a la categoría de religión. Y como ha ocurrido en la historia de la humanidad con la Biblia, las interpretaciones o las lecturas de esas ideas no podían partir desde la libertad de pensamiento, ni mucho menos, estaban sujetas a múltiples formas de censura y persecución. En 1936, César M. Arconada, publicó en la revista malagueña *Sur* un artículo titulado “Crepúsculos a la violeta” en el que asignaba a Berdiaev el papel de “profeta del neocristianismo”, además de llamar la atención sobre la existencia de este espacio intermedio entre lo religioso, lo político y la necesidad espiritual:

⁸⁰ A medida que se iba perfeccionando el pensamiento de las distintas filosofías políticas de la época, proliferaron movimientos que promovieron iniciativas como el anarquismo y el comunismo cristiano. Estas aproximaciones van desde Tolstoi hasta la teología de la liberación. Como señaló Carl Schmitt, algunas ideas que sustentan el Estado moderno no dejaban de ser conceptos teológicos secularizados, es decir, que habían tomado de la base teológica aquello que les interesaba para plasmar una estructura gubernamental con otra base de pensamiento, pero en líneas a veces muy parecidas. Aunque el tema sea de gran envergadura, en estas páginas nos limitamos a señalar los aspectos que mayor relevancia tengan para la poesía del exilio español de 1939.

[...] Y esta nueva realidad entre el cristianismo en fracaso y la de los hombres es intacta, es la que aprovechan ciertos especuladores para crear nuevas religiones, como la religión del Estado, como el nuevo culto a lo mitológico, como la vuelta al primitivismo de la naturaleza. El momento es propicio. La fe religiosa no está quebrantada; la fe en Cristo y sus doctrinas, sí. Y con lo que queda de religiosidad en el hombre, que es mucho aun, se puede especular bastante (apud López García, 2005: 248).

Esta es una cuestión esencial, aunque Arconada lo interprete de un modo negativo. Primero, porque abre el campo de miras hacia lo espiritual y, segundo, porque destaca la pervivencia de la fe, o de las creencias, aunque estas puedan adquirir distintas formas, medios y modos. Esta cuestión, además, fue objeto de debate durante los años previos a la guerra civil, pero también durante los años de la contienda. Un ejemplo especialmente notorio es la “Ponencia Colectiva”⁸¹. Se trata de uno de los documentos histórico-políticos que permite ver la profundidad de la revolución espiritual. Arturo Serrano Plaja, a quien debemos atribuir la autoría principal del texto, leyó la “Ponencia Colectiva” el 10 de julio de 1937, con motivo del Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura. Sin embargo, el texto fue, por lo menos leído y puesto en conjunto, con otros intelectuales como Antonio Sánchez Barbudo, Ángel Gaos, Antonio Aparicio, Arturo Souto, Emilio Prados, Eduardo Vicente, Juan Gil-Albert, José Herrera Petere, Lorenzo Varela, Miguel Hernández, Miguel Prieto y Ramón Gaya. El Segundo Congreso se celebró durante los días 4 y 17 de julio de 1937 en Valencia, Madrid, Barcelona y París. Se trata de un documento importante, al hilo de lo comentado, porque demuestra que el debate entre fe y razón seguía vigente incluso durante los años de la guerra, quizá más vigente que nunca⁸². Y no se trata, tan solo, de la contingencia entre el materialismo marxista y el espiritualismo católico, es un problema epistemológico que atañe a la forma de enfrentar la identidad espiritual de los

⁸¹ Publicada por primera vez como: “Ponencia Colectiva”, *Hora de España*, VIII, agosto de 1937, pp. 83-95.

⁸² Para aquel lector interesado en profundizar sobre el alcance de este texto, junto a las interpretaciones y polémicas suscitadas en el contexto de la guerra civil, véase “La Ponencia Colectiva (1937) de Arturo Serrano Plaja: una toma de posición literaria y política en la Guerra Civil” de Meyer-Minneman, Luengo y Pérez y Effinger (2003). También la Tesis Doctoral de José-Ramón López García (2005), así como “Representaciones del humanismo: de la ‘Ponencia colectiva’ a Edward Said” de José-Ramón López García (2008a), donde destaca la capacidad de actualización de las ideas de la Ponencia Colectiva en el debate crítico contemporáneo alrededor del humanismo, desde Marx, Sartre y Heidegger hasta Foucault, Sloterdijk y Said.

intelectuales españoles y, muy especialmente, la de algunos de los poetas del exilio español de 1939. Tal y como expone el propio texto:

Y aquel proceso, que no intentaremos caracterizar totalmente, oír entenderlo innecesario, sino en un solo aspecto, es el que precisa y rigurosamente nos define. Más angustiosamente que nunca ese proceso implicaba un problema que, en muy distintas formas, viene rodando por el suelo, con diversos nombres, desde hace, por lo menos, cuatro siglos: desde que Martín Lutero, razonablemente, plantea la necesidad de hacer libre el examen de los textos sagrados (1937: 278).

Más allá de la apelación a la libertad de conciencia a través del libre examen de los textos sagrados, así como de cualquier ámbito de conocimiento, la ponencia clama el derecho a la libertad de pensamiento, el derecho a la libertad de credo. No obstante, la problemática, en este documento, se ciñe a la disputa filosófica entre idealismo, o espiritualismo, frente a materialismo:

Si verdaderamente la colisión comienza fundamentalmente ahí, la fe y la razón, o la voluntad y la razón, como luego ha de anunciar Dostoiewski, se excluyen, se oponen violentamente; la razón exige categóricamente, y la voluntad quiere apasionada, divinamente. No hay manera de conciliarlas. Y la tesis teológica de que la fe, de origen divino, puede y debe ser contenida en una razón que procede igualmente de la divinidad no llegar a ser sino una tesis. El choque es cada vez más violento: la razón no se explica la voluntad, y, a su vez, la voluntad no quiere la razón (1937: 278).

La ponencia, en efecto, niega la posible confluencia entre la fe y la razón, pero además niega la posibilidad pragmática de la idea del Dios racional e idealista, que como señalaba Miguel de Unamuno, es de muy difícil materialización, pues se trata de una idea abstracta. Unamuno especificaba que ese racionalismo deísta le llevaba a concebirlo como razón, pero solo como una razón impersonal. A propósito del cambio epistemológico de racionalismo, sostiene Miguel de Unamuno: “Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real es racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades” (Unamuno, 2009: 278). Como señala María Jesús Domínguez Sío, esta idea se remonta a la idea krausista de religión:

[...] la crisis sufrida por “los últimos erasmistas españoles”, según les llama Azorín, es la que padecieron muchos católicos europeos de finales de siglo al preconizar una adaptación audaz del hombre y del cristianismo, actitud modernista de la que los krausistas españoles serán auténticos precursores, pues la modernidad resuelve la dicotomía cristiana, la idea griega del Ser y la judaica del Dios único, en sentido opuesto a la Escolástica. Entre nosotros la razón crece a costas de la divinidad.

El krausismo trata de resolver el conflicto entre razón y revelación, identificando el ser con el conocimiento, con lo que realiza una laicización de la sociedad, ya que si a Dios se le conoce por una intuición, luego racionalizada, la religión será algo propio a Dios, por la armonía entre las partes y el todo orgánico en el que están construidas (Domínguez Sío, 1991: 76).

Como señala Rosa Chacel en “Carta a José Bergamín sobre anarquía y cristianismo”, publicada en *Hora de España*, “nuestra fe y nuestra razón son feraces, solo en sus fronteras; si nos adentramos en el ámbito de alguna, perdemos de vista la otra” (Chacel, 1937: 19). Y continúa: “desde la razón, esto es, desde el nihilismo, su última consecuencia, se cree olvidar la vida; pero como, en tanto que la razón no puede detenerse en una finitud, por claro que vea el aniquilamiento del alma individual, nada le asegura que más allá de las estrellas o del tiempo, esto que llamamos nuestro corazón, no llegue a ser como un recuerdo en la mente de Dios” (Chacel, 1937: 19). La problemática reside en la posible sospecha de tener que renunciar a la razón si se escoge otro camino. “En el ámbito de la fe, la razón no cuenta, pero la fe es vida y la vida tampoco admite márgenes. La vida es allí donde algo *es*, y si la razón *es*, también allí es la vida” (Chacel, 1937: 19)⁸³. Chacel propone la reconciliación de la razón y la fe, pero tomando como epicentro la necesidad que el individuo tiene al respecto. Se trata de un aspecto que ya hemos señalado con anterioridad. No debe excluirse la razón, ni mucho menos, pero tampoco hay que olvidar que “la razón, aunque constitutiva del hombre, no es por ello superior al cuerpo o al espíritu” (Panikkar, 2008: 86). El problema, en esencia, es asignar a espíritu, materia y razón la medida justa, necesaria. Y, para ello, el foco debe recaer en el ser humano, en lo humano, en la humanización de estas ideas:

Una serie de contradicciones nos atormentaban. Lo puro, por antihumano, no podía satisfacernos en el fondo; lo revolucionario, en la forma, nos ofrecía tan solo débiles signos de una propaganda cuya necesidad social no comprendíamos y cuya simpleza de

⁸³ Énfasis del autor.

contenido no podía bastarnos. Con todo, y por instinto tal vez, más que por comprensión, cada vez estábamos más del lado del pueblo. Y hasta es posible que política, social y económicamente, comprendiésemos la Revolución. De todos modos, menos de un modo total y humano. [...] La Revolución, al menos lo que nosotros teníamos por tal, no podía ser comprendida ideológicamente en la sola expresión de una consigna política o en un cambio de tema puramente formal (1937: 279).

La Revolución, lo revolucionario, no solo atendía a un ámbito puramente político, se extiende también a otros ámbitos. Y, sin duda, lo humano debía situarse en el epicentro del cambio, pues se hacía cada vez más patente que el cambio político que apostaba por lo material también tenía carencias. El verdadero cambio, el cambio epistemológico, debía producirse en el interior del hombre:

Entendemos el humanismo como aquello que intenta comprender al hombre, a todos los hombres, a fondo. Entendemos el humanismo como el intento de restituir al hombre la conciencia de su valor, de trabajar para limpiar la civilización moderna de la barbarie capitalista que “en la práctica –dice Unamuno en su ensayo ‘La dignidad humana’– ha trazado una escala de gradación para estimar el trabajo humano y se ha fijado en ella un punto cual cero de la escala, un punto terrible en el que empieza la congelación del hombre, en el que el desgraciado o el adscrito va lentamente deshumanizándose, muriendo poco a poco, en larga agonía de hambre corporal y espiritual, entretejida”. “Y así sucede que el proceso capitalístico actual –sigue Unamuno–, despreciando el valor absoluto del trabajo y con él el del hombre, ha creado enormes diferencias en su justipreciación. Lo que algunos llaman individualismo, surge de un desprecio absoluto, precisamente de a raíz y base de toda individualidad, del carácter específico del hombre, de lo que nos es a todos común. Los infelices que no llegan al coro de la escala son tratados cual entidades negativas, se les deja morir de hambre y se les rehúsa la dignidad humana (1937: 284).

A pesar de la dignificación del hombre desde el marxismo y el comunismo, tan solo podía ser digno de este proceso aquel que siguiera las consignas políticas asociadas como principio. Desde la intelectualidad española apreciaban la voluntad de cambio, pero también las limitaciones de ese cambio, que no hacía sino perpetuar posiciones y actitudes dogmáticas. El sectarismo tan criticado a las teologías católicas y a la religión en general se convirtió en una de las características de algunos partidos políticos,

quienes aplicaban ese mismo modelo invirtiendo los valores. Pero en ambos casos se producía el abuso deliberado por mitigar y hasta eliminar las creencias del ser humano imponiendo otro tipo de creencias en su defecto. A pesar de todo, la fe permanecía intacta, en tanto método de identificación individual para permanecer a un colectivo, sea político o religioso. En definitiva, la verdadera cuestión era el cambio de signo en el concepto y en el alcance de Dios. Ya sea visto como una extensión de lo divino o de lo terrenal, el debate se ceñía sobre todo al poder de los sistemas gubernamentales y de credo. La imagen del concepto de Dios, tal y como anunció *Así habló Zaratustra*, implicaba la muerte de toda una red de conexiones figurativas más allá del tratamiento político que se hiciera de ello.

1.4.3. LA MUERTE DE DIOS COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LAS POÉTICAS DEL EXILIO

*Lo que soy yo no lo sé
camino solitario bajo el peso de mi mente;
cuando el Primogénito de la Verdad se acerca,
se me revela entonces en la misma Palabra*

RG VEDA

La teoría marxista del hombre nuevo colinda con un humanismo cristiano que esquiva la atención hacia lo religioso. Pero si en el exilio el apego a las creencias ideológicas y políticas se fractura, en la mayoría de los casos sin remedio, no solo es debido al cambio de signo conceptual, teórico y social que ellos mismos proponen desde su experiencia de vida, también se debe a los referentes de los que beben. La confluencia de todos estos factores propicia una ruptura con esas formas que no queda, tan solo, en ruptura; deviene apertura, crecimiento, innovación, nuevos proyectos. Aunque, dada la distancia, las dificultades de la vida cotidiana y las dificultades por mantener el contacto con su pasado se desarrollan iniciativas individuales que responden a este proceso. La disgregación de cualquier vinculación tradicional con Dios y con la religión se convirtió en una suerte de activador hacia otros principios que, sin embargo, también mantuvieron la preocupación radical por el hombre. Incluso en algunos casos también hacia Dios.

La deconstrucción paulatina del concepto de Dios traspasa los cánones de lo que hasta entonces era aceptado desde las altas esferas del poder. Esta ruptura afecta a lo político, lo social, lo filosófico e incluso a lo pedagógico, aunque no debe olvidarse que en lo poético también se da la ruptura del concepto de la muerte de Dios, además de su transformación. El concepto de la muerte de Dios inaugurado por Nietzsche también trascenderá los límites de lo social y lo filosófico para llegar a lo literario. Serge Salaün, en su artículo “La ‘mort de dieu’ dans la poésie espagnole (de 1900 à l’exil républicain)”, publicado en 2003, fue quizá uno de los primeros críticos en advertir esta cuestión:

La poésie espagnole du XXe siècle a été religieuse dans le sens où elle semble avoir été préoccupée, voire obsédée, par des questions d'ordre supérieur, métaphysiques pour simplifier, en quête permanente de spiritualité, parfois sereine ou, plus souvent, angoissée, et éprise de sacralisation. Mais cette quête "métaphysique" ne repose plus sur une transcendance divine, sur des vérités révélées et confortables qui rendraient compte

de tout, et surtout du mal, de la douleur, de la mort, etc. Il semble bien que la sacralité moderne pose, majoritairement, l'absence, pour ne pas dire le refus ou le rejet d'un Dieu chrétien conforme à la tradition classique (2003: 511)⁸⁴.

El volverle la espalda a la tradición, en materia de creencias, paradójicamente intensifica las preguntas en torno a este sentimiento. Es importante señalar que la profunda crítica a la religión que eclosiona en el Romanticismo, y que no abandonará la literatura a partir de ese momento –ya sea tomando esta crítica como bandera, como subterfugio o como motivo oculto entre líneas– se remonta a la Ilustración. La concepción humanista del hombre que debe atender, por igual, cuerpo y alma permite establecer un diálogo entre ambas partes constituyentes. Esto supone la semilla, pues el germen verdaderamente significativo a partir del exilio será, sin duda, la evolución de este humanismo.

En la poesía de exilio que contiene reminiscencias religiosas también se dan las dos vertientes anteriormente comentadas, tanto el humanismo cristiano, como el humanismo comunista. Esta doble vertiente parte de una visión de Dios que, como ocurre en otros ámbitos o disciplinas, nace de la necesidad de atender la lucha entre fe y razón célebremente recordada por la “Ponencia Colectiva”. El ser humano y su individualidad se convierten en el epicentro de las miradas desde cualquier ámbito en busca de una autonomía no solo de credo y pensamiento, sino también identitaria. En ambos casos, el fondo común conecta con esa ruptura que se extiende a cualquier ámbito de conocimiento.

Sin embargo, en la poesía del exilio español de 1939 hay dos referentes esenciales: la evolución poética de Francia y España. Como señala Salaün “d'après Lamartine, ‘l'homme est Dieu par la pensée’ (*Méditations*) et ‘Dieu n'est qu'un mot rêvé pour expliquer le monde’ (*Harmonies poétiques et religieuses*). Entre Romantiques et Symbolistes, Baudelaire constitue un relais qui fait autorité dans toute l'Europe: ‘Dieu est le seul être qui, pour régner, n'a pas besoin d'exister’ (*Choix de maximes consolantes sur l'amour*)” (2003: 512). Dios, y su existencia, ya no solo queda limitado a una única forma de comprender este fenómeno. La reflexión sobre Dios llega al terreno de lo poético en tanto terreno fértil de expresión y experimentación en el que no solo se

⁸⁴ Otro artículo muy importante para la visión de Dios en la poesía del exilio español de 1939 es “La poesía española en el exilio o la continuidad (1938-1955)”, también de Serge Salaün (2000); aunque, a mi parecer, la importancia de lo humano y de la experiencia vital sí es muy importante en el desarrollo de la poesía en el exilio, tal y como sostengo en múltiples ocasiones a lo largo de esta tesis doctoral.

recoge toda la crisis de la sociedad, sino también la problematización de las emociones ante esta crisis. Y se trata de un punto verdaderamente importante porque tambalea todos sus principios identitarios.

Como hemos visto ejemplificado en Antonio Machado, existe una visión intelectual del humanismo más “de izquierdas” que colinda con la necesidad democrática, fraternal de integrar valores mucho más sociales. En esta visión deísta, la figura de Dios no coincide con las características que tradicionalmente se le han dado, pero tampoco con la negación absoluta de las propuestas marxistas. Y este hecho, en sí mismo, constituye un nuevo referente que sobrevuela durante los años previos a la guerra civil española y durante los años de la contienda.

Pero aquí también interviene la tradición simbolista. Serge Salaün señala que los postulados simbolistas son la raíz de esta visión, como consecuencia de la grave crisis del espíritu europeo:

Cet apparent paradoxe a pu engendrer des confusions, aussi bien à la fin du XIXe siècle que dans la critique contemporaine, car les enjeux, en fin de compte, sont énormes: "Nous vivons dans une époque d'effondrement religieux et métaphysique, où toutes les doctrines jonchent le sol" se lamentait Paul Bourget, adversaire aussi bien de Zola que des symbolistes (*Essais de psychologie contemporaine*, 1885). Cet orgueil symboliste qui place! 'homme au-dessus de Dieu vient en droite ligne des romantiques européens (2003: 512).

Dado que las doctrinas no sirven de punto de anclaje para sistematizar este derrumbamiento, poco a poco el ser humano ocupa el lugar que le corresponde. Incluso, a veces, desplazando el lugar de lo divino a lo puramente humano. Y, precisamente una de las corrientes literarias que mejor conecta con esta línea, aunque no en exclusiva ni por completo, es el simbolismo. El simbolismo trasciende en literatura el mensaje que procede de Nietzsche en filosofía, o de Marx en política. De nuevo, Serge Salaün lo explica muy detalladamente:

Les doctrines symbolistes s'opposent au Christianisme en déclarant que l'homme n'est plus la créature de Dieu, mais un être de chair en proie au destin, à la fatalité, à l'absurde. Les notions de faute, de péché, de grâce divine n'ont plus de pertinence, pas plus que le Mal ou le Bien (toujours la leçon nietzschéenne). En remettant l'homme au centre de tout,

c'est la nature humaine qui prend la place de Dieu, même si les questionnements sur la vie, l'amour, la mort sont une énigme et une source d'angoisse; l'intervention d'un dieu, non seulement ne résout rien, mais prive l'homme, aux prises avec son destin, de toute grandeur (Salaün, 2003: 512).

Sin embargo, al contrario de lo que propone Serge Salaün en torno a la capacidad designativa del concepto de Dios, quien señala que por influencia del simbolismo esta idea solo alude a una conveniencia lingüística, creemos que el simbolismo sí contribuye en su capacidad para la creación de una palabra-símbolo. Pero no al referirse a un cliché socializado (2003: 513), sino que este método permite crear más allá de lo establecido. La capacidad simbólica de esta corriente literaria consigue desmarcarse de la conceptualización tradicional para ampliar la visión de esa idea de lo divino, desde un lugar que no esté condicionado por la asociación inequívoca del lenguaje. La capacidad portentosa de creación del lenguaje permite trascender el límite de las etiquetas, pudiendo conseguir nociones hasta el momento no contempladas.

Este aspecto tiene una relación directa con otro poeta francés, Paul Valéry, quien también resulta esencial a la hora de comprender este cambio de signo y esta nueva apertura. Con motivo del tercer centenario de la conmemoración de una traducción de la poesía de san Juan de la Cruz, en 1936, Valéry toma al místico español como modelo de estilo, como precursor de una lírica que, a sus ojos, anticipaba la concepción de la poesía pura o del simbolismo francés (Vílchez Ruiz, 2021b: 621). En efecto, si la recepción de la mística española fue importante para el simbolismo francés lo fue por la capacidad de proyección del lenguaje de nuevas ideas y conceptos que resultaban muy difíciles de definir, al estar sometidos a la fuerza de la connotación tradicional. También fue determinante la emoción poética que, tras esa búsqueda espiritual, se confundía con el anhelo por lo trascendental. Pese a que estilística y lingüísticamente la vertiente francesa del simbolismo resultó de gran importancia, lo cierto es que al solo centrar su atención en el lenguaje dejaba de lado muchos otros aspectos esenciales para la transformación de este proceso que, como hemos visto, en otras disciplinas se producía de formas distintas. En España, no obstante, el simbolismo abarcó otros ámbitos vistos desde la intelectualidad como formas, o métodos, de coquetear con lo desconocido y lo irracional:

Dans cette optique, “Dieu” n'est plus qu'une commodité de langage, un cliché socialisé ou un mot-symbole qui désignent cet infini humain qui n'est plus gagé par le Dieu chrétien. On peut voir une sorte d'application de cette “mort de Dieu” à la fin du XIXe siècle et au début du XX^e, dans l'extraordinaire profusion de doctrines, croyances ou pratiques hétérodoxes telles que l'ésotérisme, l'occultisme, la théosophie, la magie (noire ou blanche), la Cabale, le goût pour l'astrologie, les tarots divinatoires, les blasons. En Espagne, Valle-Inclán est un bel exemple du mélange de toutes ces “sciences”. Ici encore, l'héritage de Baudelaire et de Nerval, fervents adeptes de Svedenborg, ainsi que celui des poètes “maudits” est évident. Sans oublier Satan, le nouveau protagoniste à la mode à la fin du XIX^e, qui devient l'adversaire ou l'autre nom de Dieu, l'emblème du rejet d'un Dieu unique, le vertige de l'absence de Dieu. Milton, déjà, dans son *Paradis perdu*, prétendait que Lucifer était supérieur à Dieu. L'originalité (difficile à saisir, souvent, par les contemporains) est que le Symbolisme s'oppose radicalement, aussi bien au rationalisme bourgeois (“ramplón”, dit-on en Espagne) qu'à une religion officielle et à un Dieu unique, surtout catholique (Salaün, 2003: 513).

La mirada curiosa que mostraba el simbolismo español hacia lo supersticioso o lo sobrenatural también era sinónimo de apertura de miras, aunque durante el proceso primase el simple juego. La tradición popular española posee múltiples vías de acceso a aquello que, en ocasiones, solo se comprende como lo supersticioso o lo sobrenatural. Todos estos elementos forman parte de una tradición popular inserta en los relatos vitales de España, hasta el punto de confundirse con la tradición oral o secular. Como señalaba Dámaso Alonso (1966), la pervivencia de lo culto y lo popular al unísono es un elemento esencial en la configuración del fondo credencial español, pues los mitos y los coqueteos hacia disciplinas, a veces incluso dudosas, permiten explorar los límites de la razón, pero también los límites de la fe. Se trata de un elemento que no puede obviarse a la hora de entender el componente religioso en España. Si esta tradición, digamos subversiva, sobrevuela el fondo del inconsciente colectivo es porque aquello que reside más allá de los límites de la comprensibilidad es algo de suma atracción para una buena parte de la tradición popular española. Y, separando el fondo teológico de la doctrina, lo religioso también podría operar dentro de estas dinámicas. El simbolismo en España, por tanto, no solo permitía explorar las fronteras de lo figurativo y lo racional, sino que también permitía asignar un nuevo valor a todo lo concerniente a lo sobrenatural.

De forma paralela, existe otra corriente intelectual simbolista que repercute sobremanera en la reformulación sobre el concepto de Dios y en las propuestas neomísticas que tendrán lugar en el exilio. Y se trata, además, de una vertiente española del simbolismo y de la poesía pura que será esencial como base literaria a futuras propuestas. Y, en este aspecto, el creador, el epicentro y el poeta imprescindible es, sin lugar a ninguna duda, Juan Ramón Jiménez.

Juan Ramón Jiménez no solo fue esencial en la evolución de la poesía española del siglo XX como poeta, sino también como mentor, como propulsor, como vector o conductor de caminos, pero también como metafísico. Tanto su poesía como su teoría poética revelaban una profunda reflexión en torno a lo metafísico (Ali Herrera, 2019), más allá de los convencionalismos y mucho más allá de los límites de las corrientes literarias. De hecho, como es bien sabido, Juan Ramón Jiménez fue el artífice de una concepción de poesía pura y de una vertiente del simbolismo francés. En ambos casos, su personalidad lírica supuso, aunque con muchas disputas y enredos al suceder de los años, un gran influjo y un punto de partida para una buena parte de la poesía del exilio español de 1939. Su modelo de estilo y su ética estética fueron determinantes en los comienzos de muchos poetas españoles. Como señala Aurora Díez-Canedo: “A los demás los ha criticado, los ha saboreado Juan Ramón Jiménez como a sí propio. Su ley, no sus principios críticos, sino su conducta crítica, la ha formulado, y repetido muchas veces, de esta manera: ‘Alentar a los jóvenes, exigir, castigar a los maduros; tolerar a los viejos’” (Díez-Canedo, 2007: 75). Pero el mismo modelo se aplicaba a sí mismo:

A mí me he exigido y castigado más que a nadie, y prueba de ello es el proceso de mi obra y mi vida. Y es claro que el que yo haya criticado en un tono o en otro, según las actitudes, a tales poetas, no quiere decir que yo no los estime en lo que valen ni que, llegado el caso, no les diera en cada ocasión el sitio merecido, ni los dejara de incluir en un granero y hasta en una antología (Díez-Canedo, 2007: 75).

El modelo metafísico de Juan Ramón Jiménez fue esencial, pues la libertad con la que supo teorizar y aplicar poéticamente su propia concepción de Dios, aunque no necesariamente se considere después modelo teórico, si fue un gran ejemplo de autonomía propia y madurez en materia de creencias. Juan Ramón Jiménez elevó a la categoría de Dios a la poesía, como máxima potestad de todas sus inquietudes y de

todos sus anhelos. La correlación de lo sagrado con la poesía tiene una relación directa con el simbolismo:

En fait, le transfert du sacré introduit par le Symbolisme s'effectue essentiellement sur l'artiste et sur l'art. Le poète et la poésie sont les nouveaux dieux, la beauté le nouveau dogme, à l'exception de tout autre. Le vers de Keats: "Beauty is truth, truth, beauty" emblématise cette nouvelle religion, la "Santa Lluita", comme dit Rusiñol lors de la fête moderniste de Sitges, en 1893. Une fois de plus, l'héritage romantique anglais et allemand fournit les principes fondamentaux de ce dogme, tout comme Baudelaire ("Il y a dans le mot, dans le verbe, quelque chose de sacré", dans son article "Théophile Gautier", de 1859) ou Rimbaud, pour qui le poète est un "voyant", "un voleur de feu"; Rimbaud dit d'ailleurs de Baudelaire qu'il est "le premier voyant, roi des poètes, un vrai Dieu". Wagner, qui préconise que l'art devienne "une nouvelle religion", exerce également une influence décisive sur les dramaturges, les peintres et les poètes, davantage encore que sur les musiciens. La vraie modernité du Symbolisme est de donner au langage, au signe, aux formes, le pouvoir absolu de tout dire et de créer. Il place ainsi le monde sous le signe de la fiction, de la représentation, entre les mains des artistes démiurges. Mallarmé, qui a le sens des formules péremptoires qui se propagent abondamment, l'avait dit dès 1894: "La littérature existe et, si l'on veut, seule, à l'exclusion de tout. [...] Les dieux ne sont que des mots" (*La musique et les lettres*, 1894). Tout ceci implique une coupure épistémologique définitive entre la pensée mythique et la poésie (qui assume, aux yeux des symbolistes, la capacité créatrice la plus aboutie, même si la conception symboliste du langage s'étend, naturellement, à toute forme de communication verbale). Alors que le mythe représente un âge théocratique où le langage, à la fois, vient et produit des dieux, la poésie symboliste s'instaure comme sujet, comme source et instrument de toutes les représentations. Cette foi dans le langage a bien quelque chose d'une utopie, mais c'est précisément cette utopie qui pose la rupture avec un ordre ancien (Salaün, 2003: 515).

Tomando como eje esencial esta transferencia entre lo sagrado y lo poético, Juan Ramón Jiménez elevará a una nueva categoría la visión de Dios. Haciendo gala de su sofisticada visión crítica, siendo un "místico sin Dios necesario", declara: "y pensé entonces que el camino hacia un dios era el mismo que cualquier camino vocativo, el mío de escritor poético, en este caso; que todo mi avance poético en la poesía era avance hacia dios, porque estaba creando un mundo del cual había de ser el fin un dios" (Jiménez, 1999b: 133). Su opinión al respecto es muy clara:

Yo creo en Dios, como en una esencia universal que todavía no comprende el hombre, que acaso pueda comprender [el hombre] un día, que puede tener la conciencia que atribuimos a Dios, [mientras no lo encontremos;] a un Dios que corresponde [en secreto] a la palabra Dios [dicha] en cualquier idioma y en cualquier tiempo (Saz-Orozco, 1966: 111)⁸⁵.

Toma especial relevancia la idea del Dios metafísico en el que Juan Ramón Jiménez creyó y, que además expresó con total claridad. Con independencia de la asignación de religión que estipula, el Dios juanramoniano se deslinda no solo de la tradición católica en la que había sido educado, sino también de la evolución filosófica, social y política de su tiempo. Y esto es importantísimo, pues sí se posicionó a favor de la Segunda República española, llegando incluso a participar activamente en algunas de sus iniciativas como en la guardería infantil del Socorro Rojo, pero sus ideas muy difícilmente estuvieron influenciadas por la dinámica política que imperaba. De hecho, Juan Ramón Jiménez supo recoger el testigo del krausismo al concebir un modelo de creencia totalmente ajeno a la tradición. Su postura en torno a Dios dimana de una fuerza mucho más en sintonía con postulados espirituales que de cualquier otra índole. No olvidemos que Juan Ramón Jiménez fue uno de los primeros en diagnosticar la crisis del espíritu que se fraguó a finales del siglo XIX y en los albores del XX. Incluso fue quien asignó este mismo término. Señaló, también, que gran parte de esta renovación teológica se debió a la aparición de *L'Évangile et l'Église* de Loysi, que despertó una gran curiosidad y un gran revuelo en el clero (Domínguez Sío, 1991: 78). Esto significaba que el poeta sí advertía el cambio epistemológico que se estaba produciendo, pues incluso su poesía lo demostraba.

A todo esto, el poeta también integrará “el supuesto de que la fe transfigura los fenómenos históricos y los desfigura, divinizándolos y sustrayéndolos a las circunstancias espaciotemporales, junto con el agnosticismo” (Domínguez Sío, 1991: 81); todos estos elementos forman parte de la base de la crítica histórica modernista. En el modernismo la subversión de los valores cristianos trae una nueva fe en la historia, como hemos visto⁸⁶. Bajo esta visión, Cristo, Dios y la iglesia deben ser transfigurados

⁸⁵ Procede de “Si hay un Dios...” “Prosa crítica”, página inédita a mano, corregida por el poeta, Sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez, Universidad de Puerto Rico (Saz-Orozco, 1966: 111).

⁸⁶ Para aquel lector interesado en profundizar en el Modernismo de Juan Ramón Jiménez y su postura en el debate religioso, véase *El Modernismo: apuntes de curso (1953)*, de Juan Ramón Jiménez (1999a); así como *El Modernismo desde dentro*, de Gilbert Azam (1989). Y para aquel lector que quiera

y desfigurados por la exégesis a la que se les ha sometido (Domínguez Sío, 1991: 81). Juan Ramón Jiménez destaca la necesidad de que el sujeto se convierta en crítico de su propio tiempo, analizando todos estos fenómenos bajo las circunstancias coetáneas. María Ángeles Sanz Manzano también apunta en esta misma línea de pensamiento:

El “dios” de Juan Ramón surge, sin embargo, como rechazo al “Dios” que le enseñaron a adorar sus maestros jesuitas. El poeta se rebela contra esta idea de la divinidad y opta por forjarse la suya propia. Si san Juan reconoce a su Dios como “creador” de todo lo existente, el “dios” de Juan Ramón es, por el contrario, un “dios creado” por él mismo. No existe ni antes del poeta ni fuera del poeta. Juan Ramón liga la existencia de su “dios” a la suya propia. Es el suyo un “dios” “inmanente”, un “dios-conciencia” que mora en su propio interior (Sanz Manzano, 2002: 1647).

Juan Ramón Jiménez expresa con total claridad su herencia krausista, su postura espiritual y el sentir del poeta en torno a sus creencias. Dios, para Juan Ramón Jiménez, explora otras vías de continuidad de lo sagrado en el hombre. La humanización de este sentido, es decir, su humanismo cristiano nada tiene que ver con postulados políticos o religiosos. La esencia de la materia sagrada que invoca en su poesía y en su prosa atiende a la magnificencia del ser humano en tanto ente receptor directo de esa misma divinidad. Juan Ramón Jiménez no establece una línea divisoria entre Dios y el hombre. Lo divino anida en él por coherencia natural, el hombre retoma su sentido divino ignorando las restricciones de tantos y tantos siglos de control abusivo por parte de todas las autoridades gubernamentales, sean del tipo y color que sean. Su postura se convierte en radical, o revolucionaria, por este mismo motivo. Y aquí, justo en ese sentido revolucionario de su forma de creer, o de su sistema de creencias, confluye con la postura que Antonio Machado había desarrollado al respecto. En primer lugar, al trascender el sentido de la creencia religiosa comprendida históricamente, pues sobrepasa el significado implícito a estos términos. Su forma de establecer un diálogo con la trascendencia deviene en conexión natural arrolladora entre el hombre y lo divino. Sobre todo, porque en Juan Ramón Jiménez la preocupación radical por el hombre y por Dios laten al unísono. La doble problemática anida en el mismo centro de su corazón, palpitando a la vez, sin distinción. Y, en segundo lugar, se debe a su portentosa capacidad por comprender de una forma mucho más profunda cómo los

contextualizar a Juan Ramón Jiménez en su época y en la vida cultural española véase *Entre el exilio y el interior: el entresiglo y Juan Ramón Jiménez*, de José María Naharro-Calderón (1994).

procesos literarios y estilísticos están estrechamente vinculados a la propia evolución del hombre. Y, en este caso, a la evolución espiritual del hombre. La maestría de Juan Ramón Jiménez enseña que el resultado final de este proceso conlleva un gran trabajo personal, a nivel intelectual, emocional y también espiritual. Porque todos ellos, en realidad, están conectados, se necesitan entre sí. De ahí que sus reflexiones establezcan una continuidad entre lo real, lo figurativo y, por supuesto, también lo simbólico. De hecho, Juan Ramón Jiménez expresó su sentir hacia los estereotipos simbólicos y figurativos de Dios respecto a Cristo:

Quien haya seguido mi escritura poética habrá podido ver que yo nunca he hablado de Cristo como dios. Cristo es para mí el mayor ejemplo de poesía en dios. Él nunca dijo que era dios sino el hijo de dios y hablaba de Dios como su padre es decir como su orijen. No creo que se haya escrito nada superior a la doctrina de Cristo como moral auténtica y como belleza poética. Dios es para mí orijen y no ejemplo ni redentor de hombres. Dios es lo esencial infinito y es la belleza y verdad abstractas del universo. Y [así es como] yo amo la luz del sol, la mirada de una mujer encantadora o la gracia del niño. En modo alguno como nada relacionado con un código de moralidad ni de ninguna otra idea poética. La moral reside para mí en la belleza y la verdad y obra son leyes. Mi dios no es legal (Saz-Orozco, 1966: 124)⁸⁷.

El humanismo cristiano de Juan Ramón Jiménez es propio, auténticamente individual, mas sigue la estela que desprestigia la exégesis católica del mundo y que transcurre paralela a algunas nociones marxistas. Juan Ramón Jiménez, en este preciso aspecto, coincide con Antonio Machado al ensalzar el valor humano, fraternal, de las propuestas más sociales y políticas del marxismo, pero atendiendo la propia idiosincrasia terrenal del origen de esa creencia misma, es decir, atendiendo a sus raíces históricas, más que a las políticas o a las espirituales:

[...] No hay que olvidar que el cristianismo fue en sus comienzos un verdadero comunismo “bástale al día su propio afán”, y que sus apóstoles fueron pueblo en ascensión, es decir, hombres hacia la aristocracia. Fue una relijón comunal para los pobres y esclavos, un espejismo celeste para un pueblo oprimido en la tierra, que era seguramente, por ciertas muestras, una resignada aristocracia. Luego, las clases

⁸⁷ Carlos del Saz-Orozco recoge este fragmento de una nota manuscrita e inédita que se encuentra entre los borradores, apuntes, etc. del “Diario”, sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez, Universidad de Puerto Rico (Saz-Orozco, 1966: 124).

privilegiadas, a la sombra ya de la iglesia romana, han hecho del cristianismo una religión para “clases” privilegiadas. No sé cómo es el catolicismo en los Estados Unidos; en Europa, por lo jeneral, es un falso cristianismo; ahoga en su rito estravagante y retórico la esencia ideal de Cristo (Saz-Orozco, 1966: 64)⁸⁸.

Y continúa:

El catolicismo ha ido convirtiendo sucesivamente la religión cristiana en un cristianismo idolátrico en donde intervienen mucho las peanas para unos, y las rodillas para otros. ¿Y para qué ponerse peanas ni caerse de rodillas? ¿Para qué adorar y ser adorado? Me gusta más el verbo “querer”, “querer” y ser “queridos” de pie, y más cómodamente todavía echados en la yerba del monte, o en la arena de la playa, es decir, en el corriente paraíso. ¿Qué persona verdaderamente humana permitiría que nadie se arrodillase ante ella? (Saz-Orozco, 1966: 65)⁸⁹.

El humanismo por el que aboga Juan Ramón Jiménez clama a la dignidad, la libertad y la autonomía del hombre, trascendiendo así todos y cada uno de los principios organicistas, u estructurales, de los gobiernos restrictivos, muy especialmente de la supremacía del catolicismo más político. Coincidiendo, así, con ese sentido social latente en el ambiente. En Juan Ramón Jiménez convergen la crisis del espíritu, la modernización de la conciencia y el humanismo cristiano. Pero, insisto, va mucho más allá de cualquier etiqueta, es una forma por completo distinta de entender lo religioso, lo divino y, por encima de todo, lo espiritual:

[...] La luz no se desgasta sino la bujía. El problema de Dios es claro para mí. Dios no es un ente convencional que nos ha creado. Dios es todo lo material del mundo, toda la luz y toda la conciencia, es decir, toda la posibilidad de luz y de conciencia que pueda conseguir el hombre mientras dure el planeta en que vivimos. Porque aun cuando no muramos, cuando el planeta este se desintegre seguiremos en otra parte, con apariencias acomodadas a otra residencia (Saz-Orozco, 1966: 64)⁹⁰.

⁸⁸ Procede de *Aristocracia y democracia*, Reprinted from University of Miami Hispanic American Studies, 2, (1941), p. 106.

⁸⁹ “El romance, río de la lengua española”, conferencia pronunciada en el Paraninfo de la Universidad de Puerto Rico, el día 23 de abril de 1954, ediciones de La Torre, publicaciones de la Sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez (1959), Serie A, número 1, p. 23 (Saz-Orozco, 1966: 65).

⁹⁰ “Contestando el artículo sobre Huxley en ‘*Correo Literario*’, ‘Prosa de Juan Ramón’”, dos páginas a máquina, sin fecha, con anotaciones a mano del poeta. Sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez, Universidad de Puerto Rico (Saz-Orozco, 1966: 134).

El problema no es Dios, el problema es la religión. En Juan Ramón Jiménez confluyen todos estos sucesos, ejemplifica a la perfección la crisis y la readaptación de la conciencia. Muestra, con su obra, la transformación de esos modelos en materia, asignando a lo divino y a lo terreno el mismo valor, la misma importancia. La importancia que durante siglos se ha insistido en negar, desde un lado o de otro. Pero, por encima de todo, se trata simplemente de su propia forma de entender a Dios:

Partimos de Dios
en busca de Dios,
sin saber qué buscamos.

El dios con minúscula,
el dios bajo cielo,
el cielo que es mar,
sobre aire que es cielo,
¡entre aire y marcielo
y que es pleamar, y que es pleacielo!

El Dios deseante,
el dios deseado,
–¡el dios deseado y deseante!–
me trae este Dios,
un Dios tan DIOS,
¡Un: DIOS, DIOS, DIOS!
...que al cabo de todos los cabos,
que al borde de todos los bordes
un día encontramos.

Cada vez más suelto, y más desasido;
cada vez más libre, más ¡y más! ¡y más!
a una libertad de puertas de Dios.
Y entonces la puerta se abre... y ¡más libertad!

Dios deseado y deseante

“Dios deseado y errante” (Jiménez, 1999: 173)

La libertad de la poética que nace a partir del concepto de la muerte de Dios, en rigor, habla precisamente de eso: libertad total. Rompe las ataduras de lo puramente conceptual para asentarse en lo humano, en lo más humano, en la más pura esencia humana. Si el simbolismo es importante, en tanto capacidad de proyección figurativa y simbólica tomando especial relevancia el lenguaje, el simbolismo juanramoniano rompe todos los moldes de las estéticas poéticas para convertirse en la metafísica del humanismo cristiano. Sin figuras acartonadas de Dios, ni Cristo, ni iglesia, ni siquiera políticas. El hombre, y su capacidad portentosa de evolucionar, se posicionan en el epicentro de lo que, entonces considerado problemática, se convierte en apertura sin igual, sin límites ni restricciones. Sin miedo.

Pero el simbolismo no es la única tendencia de vanguardia que interviene en el desarrollo de la poética en materia de creencias del exilio republicano de 1939. El surrealismo también fue un punto importante en el desarrollo formal y hasta perceptivo de la poesía de estos autores exiliados. Dejando a un lado las declaraciones de su adhesión o desvinculación a esta estética, el surrealismo es otra corriente esencial en la poesía del exilio por dos motivos. En primer lugar, y quizá el más importante, por la apertura a lo inconsciente motivado desde una manera natural, comprendiendo los procesos internos y fisiológicos del ser humano. Y, en segundo lugar, por la aceptación del cuerpo. Este aspecto también es fundamental. El surrealismo no solo abrió el campo de visión para comprender lo onírico o aquello que latía en el subconsciente, resultó muy importante para la visión del sexo. Y ya no solo por la emancipación del individuo que necesitaba ser dueño de su propio deseo, sino por lo corporal. Tradicionalmente la iglesia siempre ha condenado todo aquello que tuviese cualquier tipo de connotación sexual, pero porque es el culmen de la divinización del cuerpo. Esto colinda con el poder de atracción, y no el poder que manipula, sino el poder de ser capaz de manifestar quién eres, cómo eres y lo que deseas. Y eso, en sí mismo, posee esa portentosa capacidad de atracción y el poder de la verdad. La fuerza del deseo. Y no me refiero a una verdad ajena, sino a la verdad sobre todas las cosas que solo nos decimos a nosotros mismos. Esa verdad. La energía sexual es fuerza creadora y de manifestación. Es capacidad de vivir, de sentir y ser consciente de que estás aquí en la tierra, viviendo, sintiendo, siendo dueño de tu cuerpo y de tu espíritu, al unísono. Surrealismo y simbolismo coinciden en este aspecto, como señala Serge Salatin:

L'autre volet de la “mort de Dieu” tient dans la réhabilitation du corps, du désir, de la jouissance, libérés du poids écrasant de la faute et du péché. Dionysos remplace définitivement Apollon et le plaisir n'a plus à rendre de compte à personne; Dionysos est un philosophe, affirme Nietzsche (*Par delà Bien et Mal*). Le Symbolisme proclame l'assomption du corps et de la sensorialité comme approche du monde, même dans l'inconscient. L'art représente la voie privilégiée de cette nouvelle religion de l'homme émancipé de Dieu, mais, à l'époque, d'autres méthodes, sciences ou approches philosophiques vont dans le même sens; Freud et Jung, l'Existentialisme, Nietzsche et Bergson, chacun à sa façon. Être soi-même, assumer sa condition d'homme devient une entreprise primordiale, bien plus vertigineuse depuis que Dieu n'y est pour rien. “Une seule chose importe, c'est la recherche de notre moi transcendantal”, disait Novalis, auquel Rimbaud rajoute le “long, immense et raisonné dérèglement de tous les sens” (2003: 513).

Quizá una de las mayores formas de dignificar lo corporal, el cuerpo, es eliminar el sentido connotativo negativo que la religión ha impuesto al sexo, pues no es más que otra negación del cuerpo y del poder divino inherente al ser humano. Las corrientes literarias coetáneas, por tanto, devienen en apertura. Francisco Chica, a tenor de la evolución en materia de creencias de Emilio Prados, ejemplifica este desarrollo destacando el valor de proceso subconsciente que mencionamos más arriba:

Sus lecturas religiosas están hechas desde la vertiente de la modernidad que conecta más claramente con las preocupaciones que le mueven. Uno de los títulos que reclama en los primeros meses de 1929, el recién publicado *L'Amour la Poésie* de Paul Éluard, es sintomático de lo que decimos. Definidor, con Breton, Aragon y Soupault, del primer surrealismo, Éluard concretaba en este libro el objetivo central del movimiento: la desintegración de lo real en favor de una palabra poética que dando forma al *sueño interior* del hombre fuera capaz de transformar la vida. “Éluard –afirma Breton en un escrito de los años 30– lanza un grito de alarma para desatar, liberar la inmensa piedad de este tiempo [...] embozado bajo las ruinas de la libertad”.

Conviene resaltar que frente a lo que sucede con otros surrealistas, la visión onírica de Éluard, menos abstracta, viene acompañada de una honda efusión sentimental ante lo humano, y traspasada de una esperanza y una capacidad de transfiguración muy cercanas a lo religioso. Ya en alguno de sus libros anteriores, con título tomado de santa Teresa (*Mourir de ne pas mourir*, 1924), mostraba una experiencia poética que seguía de cerca el camino abierto por los místicos españoles (Chica, 1999: 81).

Dada la coincidencia del proceso con otros poetas del exilio, se puede extrapolar la búsqueda de Prados de lo humano en íntima vinculación con lo religioso. Porque como señalábamos más arriba, lo que reside en el fondo es un sentimiento de fraternidad hacia el propio ser humano ante las carencias que acusaba en este sentido.

Si el simbolismo introduce un importantísimo componente secular a la hora de concebir al hombre y el surrealismo le permite explorar el yo subconsciente –latente–, en ambos casos advertimos que la espiritualidad no desaparece, se convierte en motivo y motor de búsqueda de la identidad. Esta espiritualidad se proyecta a otros aspectos del hombre: el cuerpo, el deseo, el sexo, la muerte, la vida, el más allá, etc. Adviértase que se trata de un claro síntoma de cambio radical en la identidad del hombre a todos los niveles, espiritualidad incluida. Poco a poco se hace patente que la visión escolástica, estoica y cristiana intercedía en todos los aspectos de la vida, coartando la libertad y, sobre todo, imponiendo unos límites que no son reales. La culpa, la pena y la vergüenza asociadas a todo lo corporal es un elemento capital de la pervivencia figurativa del catolicismo. Sin embargo, pese a que, poco a poco, se evidenciaba el peso de este valor moral, este es sin duda uno de los aspectos de mayor interferencia. Incluso en la actualidad sigue permaneciendo el aspecto negativo hacia el cuerpo que las religiones impositivas han expresado tradicionalmente.

Si, como hemos visto, el simbolismo francés y juanramoniano participan directamente en la configuración de los referentes del exilio español de 1939, también es necesario señalar que la evolución de la estética poética coetánea a esa época también intervino en este proceso. En materia espiritual, las estéticas literarias tuvieron cierto peso en la evolución de la percepción sobre Dios. El modernismo supuso una adaptación audaz del hombre y del cristianismo en materia de creencias. El simbolismo fomentaba una posición más meditativa que inspiraba al individuo a la retrospectión y a la búsqueda de la identidad frente a la ritualidad y el normativismo religioso. El surrealismo, por su parte, impondrá una visión de la espiritualidad que, aun tomando al cuerpo como telón de fondo, seguirá manteniendo una gran vinculación con el materialismo dialéctico, “insistiendo en la supremacía de la materia sobre la mente, cuya liberación exige como condición primera la liberación del hombre”, de ahí que “hoy más que nunca los surrealistas depend[an] de la Revolución proletaria” (Aguinaga y Carreira, 1999: 41). El expresionismo también concede una gran importancia a la

revuelta del ser humano, pues invitaba a la violencia y la rebeldía, centrándose en el hombre a nivel individual y social, en el cuerpo como problema (Salaün, 2003: 514). De hecho, el expresionismo interrelaciona política y espiritualidad. Evitando

deslizarse por la vertiente de la evasión, los expresionistas reivindicarán el pensamiento utópico que tratan de encontrar en el gusto por lo germinal, en la búsqueda de lo originario (sea en la mística o en el arte oriental), a la vez que, con un sentido misional de la actividad artística, despiertan a una serie de contravalores: anhelo de la fraternidad universal, valoración de lo espiritual frente al mercantilismo, simpatía por los marginados, etc. (Chica, 1994: 56)⁹¹.

A pesar de las dudas ante la naturaleza sensible, y a pesar de la diferencia radical entre estéticas, todas las vanguardias, o todos los *ismos*, exploraron nuevos territorios lingüísticos y formales. Pero lo más importante para el tema que nos ocupa, es que conferían un nuevo valor ético, moral y estético al concepto y, lo más decisivo, también a la comprensión de Dios. El poeta, en íntima relación con su evolución hacia lo divino, se convierte en el precursor de la materia sagrada:

Le poète, comme l'a enseigné le Symbolisme, est le nouveau démiurge, celui qui crée des mondes. La formule de Huidobro, "El poeta es un pequeño dios" rend bien compte de ce vertige du langage total qui accède à tous les psychismes, au rêve, au désir, à tout ce qui peut combler le vide de Dieu. Dans cet élan enthousiaste et ravageur, certains, avec Dada et les premiers surréalistes, n'hésiteront pas à aller jusqu'à la désacralisation de l'art lui-même, comme s'il s'agissait de déboulonner les derniers vestiges de Dieu: ainsi, Picabia s'insurge-t-il contre ceux "qui regardent l'Art comme un dogme dont le Dieu est la convention acceptée. Nous ne croyons pas en Dieu, pas plus que nous ne croyons à l'art, ni à ses prêtres, évêques et cardinaux". Mais cette fureur nihiliste, propre à la société en crise de l'après-guerre, n'est qu'une dernière provocation, une sorte de liquidation de la dernière transcendance: l'art n'est peut-être plus dieu, mais il ne peut renoncer à se poser en être suprême (2003: 516).

Es así como las estéticas literarias intervienen y, sobre todo, evidencian ser el instrumento que expresa el proceso intelectual, emocional y espiritual que se está

⁹¹ Para aquel lector interesado en profundizar sobre el aspecto estético en la evolución espiritual y poética de la poesía del exilio, léase el capítulo II de la tesis doctoral de Francisco Chica (1994), donde explora las conexiones entre el romanticismo, el surrealismo y el expresionismo con el marxismo.

llevando a cabo de forma más personal. Tomando como ejemplo la maestría de Juan Ramón Jiménez al respecto. Cada una de estas tendencias literarias permitirá a los poetas del exilio, no solo percibir la valentía de su visión de Dios revolucionaria como ejemplo, sino también avanzar asentándose en ese eslabón. Se trata de un nuevo eslabón más hacia la necesidad de creación desde la revolución. Y se trata de una revolución porque rompe con todos los esquemas configuradores y estructuradores de la tradición.

La muerte de Dios, por ende, deviene en otro punto de partida para las nuevas visiones y formas que se crearán en el exilio. Todo ello constituye el germen de la transformación de la conciencia en materia, en poesía.

CAPÍTULO II.

DE LAS BASES DE LA POÉTICA RELIGIOSA EN LA POESÍA DEL EXILIO

*¡Oh Corazón! Mientras, en esta prisión de engaño,
puedas ver la diferencia entre Esto y Aquello, por un
instante desapégate de este Pozo de Tiranía;
Párate afuera.*

JĀLĀL -AL- DĪN RŪMĪ, “El desapego conduce a la percepción”

La escisión del tejido social motivada por la crisis del espíritu tiene un alcance mucho mayor del que *a priori* pudiera parecer. Si bien es cierto que desde ámbitos políticos y sociales se estaba luchando por restaurar la dignidad y la humanidad del hombre, también es cierto que desde esos mismos lugares se coartaban otras vías de exploración de la identidad y de la comprensión del mundo; especialmente aquellas que permitían la posibilidad de acceder a un modelo alternativo sobre una visión de Dios que no dejaba lugar a la comprensión individual. Y aunque el ateísmo, el agnosticismo y otras formas de negación de Dios parecen rechazar esta posibilidad, lo cierto es que ofrecen una perspectiva distinta desde la que plantear la existencia o la inexistencia de Dios.

Hemos visto algunos ejemplos que se acercan al humanismo cristiano y al político ofreciendo nuevas formas de abordar este tema. Todas estas propuestas individuales transgreden, además, algunos principios “de partido” evidenciando que los límites y las fronteras entre lo político y lo religioso, en ocasiones, son difusas. Sin embargo, desde la ortodoxia no siempre se comprendieron estas interferencias. Es decir, desde un ámbito estrictamente político se ejercía una gran presión por eliminar cualquier valor residual del monopolio social y gubernamental de la iglesia católica; mientras que desde posiciones conservadoras y reaccionarias cualquier vinculación con las distintas propuestas políticas que buscaban luchar por los derechos fundamentales del individuo, y en consecuencia la eliminación de la potestad de la religión, era visto como un ataque a la tradición y a la verdad. Un buen ejemplo de ello es, sin duda, la sublevación contra el gobierno de la Segunda República por parte los golpistas franquistas.

Aunque en apariencia no se permitiesen disensiones, y se pagase un precio muy alto por posicionarse en posturas más neutrales, sí existían propuestas que intentaban

encontrar la medida justa entre luchar por los derechos individuales y tener la posibilidad de creer en Dios. Como hemos visto a través de los ejemplos de Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez o María Zambrano, pues ellos mismos ofrecían un modelo alternativo a estas propuestas maniqueas. Y, sin duda, una de las claves principales de estas propuestas es la libertad con la que, haciendo un esfuerzo por mediar en aquello que parecía irreconciliable, se convirtieron en una referencia que terciaba entre la búsqueda de Dios como forma de equilibrio espiritual y la apuesta firme por todos los derechos del hombre. Pero, aunque la esencia de esta problemática sea muchísimo más compleja y posea múltiples aristas, la crisis del espíritu evidenciaba que el problema de fondo tenía mucho que ver con la distancia entre la identidad que les habían impuesto y la que la sociedad sentía. Intentar simplificar las reacciones al respecto sería una tarea casi imposible, pues a pesar de que los bandos enfrentados difícilmente llegasen nunca a una solución intermedia, como ocurrió, lo cierto es que, en el terreno estricto de las creencias, en la gran mayoría de casos se tenía una opinión al respecto. Aunque no necesariamente se expresase en público.

Tomando como modelo y punto de partida posiciones como las de Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez o José Bergamín podemos observar que existen posturas que no niegan la confesionalidad de la sociedad pero que, de forma simultánea, se posicionan firmemente a favor del progreso en todos los ámbitos. Y, por supuesto, eso significaba empezar por promover la abolición de la unión entre estado y religión en España.

2.1. DE ALGUNOS LÍMITES ENTRE EL LAICISMO Y LA CONFESIONALIDAD

*Lo que es arriba, es abajo.
Lo que es adentro, es afuera.*

Si bien es cierto que la tradicional vinculación entre estado y religión fomentó una unidad que repercutía en todos y cada uno de los aspectos de la vida social de España, una de las áreas más afectadas fue, sin lugar a ninguna duda, la esfera de las creencias. Tal y como hemos visto la religión católica en España impuso un sistema restrictivo implantando una estructura ritual y sociopolítica en la que tan solo era aceptada la normativa conceptual orquestada desde los sectores dirigentes de las autoridades políticas y religiosas. Y si interviene el peso de las autoridades religiosas es porque por entonces todavía seguían asumiendo esa potestad desde la sombra, tal y como ocurre incluso en la actualidad. Aunque se perciba desde la sociedad de una forma natural, dada su asimilación. La llegada de la Segunda República española significó una apertura ideológica y política sin precedentes que intentó mitigar el peso de ese sistema político, económico y social en aras del progreso y el avance. Pero, aun así, el ámbito de las creencias estuvo sujeto a una fuerte controversia, al mantener la asociación perceptual de que todo aquello que tuviese cualquier conexión posible con lo religioso fuera entendido como sinónimo de conservador, reaccionario, e incluso, opresor. Los siglos de atropello, manipulación, acoso y derribo de aquellos que decían actuar en nombre de Dios hablaban por sí mismos. La oposición a estos valores estaba totalmente justificada, además de ser la reacción normal. No obstante, creo necesario precisar que aquello que designa la idea de Dios se ha asimilado al conjunto de la religión, haciendo muy complicado separar ambos conceptos; pero, en rigor, se trata de cosas distintas.

Cada vez más, se hizo patente la hipocresía de la ritualización del catolicismo en España y de las normas sociales, evidenciando que son otra muestra más de la politización de este estamento. Pero también hay que tener en cuenta que la unión de estado y religión en España no tiene por qué seguir la misma senda que hasta entonces había operado continuando una supuesta tradición. Y lo cierto es que, sobre todo, a partir del siglo XIX empezaron a tomar fuerza algunas ideologías políticas, sociales e incluso religiosas de raíz liberal, herederas de las aspiraciones, objetivos e intereses de algunos sectores de la burguesía progresista e ilustrada española que comprendían la diferencia y la distancia entre ambas visiones. La lucha de estos valores colinda con la

ética social del cristianismo primigenio. De hecho, al componente social se le sumó otro componente intelectual, como señala Francisco García Bazán: “la Iglesia Católica [había] impuesto sobre el verdadero cristianismo de los orígenes el intelectualismo de los dogmas y el normativismo grecorromano” (García Bazán, 2008: 112). Y junto a este intelectualismo se asumió una noción clasista que subliminalmente se asociaba a todos los estamentos de la religión católica.

El clasismo en religión no solo aplica a qué cultos son aceptados y abrazados por las capas de la sociedad acomodada, sino que también influye en los ritos, las creencias, los roles y los sucesos ceremoniales de la vida que se llevan a cabo como forma de expresión de clase. Esta tendencia marcó ciertas pautas de comportamiento, sobre todo, en los sectores de la sociedad más pudientes, que acabaron actuando como modelo de conducta ideal para el resto de los estamentos. Es decir, la religión católica no solo se comprendía como autoridad gubernamental y ritual, sino también como sello de prestigio y distinción. Se sublimó la noción de lo católico no como simple culto sino como doctrina de vida. Al aplicarse a todos los ámbitos posibles de la existencia, lo católico quedaba elevado mucho más allá de lo que, *a priori*, son sus simples funciones. Los mecanismos de manipulación consiguieron infiltrarse de tal modo que todos los aspectos de la realidad fueron vistos desde el filtro católico. Y es algo tan profundo, tan bien orquestado y tan asentado que es muy difícil percibir que es así. De ahí que separar este legado resultase realmente una tarea ardua, pues abarca muchos ámbitos de los que ni siquiera se era consciente en la práctica. En palabras de Carlos Blanco Aguinaga, “la beata moral de fórmula” (Blanco Aguinaga, 1999: 15) latía en el trasfondo asociativo de lo correcto, la normatividad y lo aceptado. Este clasismo religioso acabó convirtiéndose, para una parte mayoritaria de la sociedad, en un paradigma social canónico con unas pautas muy rígidas. Se convirtió en un rol vivencial que incluía también un recorrido vital específico, modélico o ideal, y hasta una ideología política concreta. De hecho, esta conducta llegó a percibirse socialmente como el modelo ejemplar de “decencia”, que además siempre estuvo asociada al estatus y debía mantenerse cuidando las apariencias. Pero en la inmensa mayoría de casos no dejaba de ser eso, tan solo apariencia.

La llegada de la crisis del espíritu no solo repercutió en la visión que se tenía sobre la idea de Dios, también significó dismantelar todo este sofisticado entramado de asociaciones sociales y culturales respecto al legado religioso del catolicismo. Para los poetas del exilio español de 1939 este fue un tema muy importante, pues el exilio no

solo implicaba la separación física, sino también la distancia política, moral, ética y una crítica todavía más pronunciada –si es que eso era posible en algunos casos– a ese comportamiento social clasista e hipócrita. Al alejarse físicamente del país, pudieron observar que sí existían otros modos de comprender la vida que no necesariamente debían estar sujetos a los patrones de conducta católicos. Todos estos elementos conforman el caldo de cultivo idóneo para que afloren otras inquietudes hacia lo sagrado, o lo religioso. Y debe advertirse que no consiste tan solo en una forma de trascender aquello que dejan atrás en todas sus dimensiones. De hecho, la tierra que queda en ellos siempre estará presente. El fondo persiste, pero se transforma la dinámica. Es por esto por lo que muchos de los poetas en el exilio buscan en la raíz, en el núcleo de la tradición de la que proceden. Y en este caso, la tradición espiritual y religiosa reflejada en la poesía, el valor de lo cultural como patrimonio intelectual, la confluencia de lo culto y lo popular junto a la consideración de lo literario como parte de su legado personal serán lo que impulse la búsqueda de lo esencial. Todos estos factores impulsan una búsqueda de aquello que queda latente, escondido tras todas esas imposiciones. Y no se trata tan solo de la búsqueda, sino de comprender el origen.

Del mismo modo a como ocurriera en lo político, los pactos sociales asociados a lo sagrado nos retrotraen a un pasado que sigue vigente en tanto consentimos que esas formas sigan afectando al presente. No es de extrañar que, en la fractura con lo anterior, los poetas exiliados busquen la esencia de lo que les conforma como seres individuales, así como aquello que se les ha inculcado como colectividad, ya sea consciente o inconscientemente. La religión católica española antes del exilio, pero muy en especial la iglesia y sus secuaces, junto a todo ese gran sector de la sociedad clasista, estaban vistos por la inmensa mayoría de estos poetas como un organismo decadente, obsoleto y opresor, además de ser parte del motor del conflicto y del desastre que había causado su exilio. Dejando a un lado la negación de su propia parte de culpa o implicación, este hecho insoslayable se convirtió en el artífice del cambio hacia formas que estuviesen vinculadas a ese pasado religioso-espiritual, pero que no tuvieran ninguna conexión con esa receta “de beata moral de fórmula”.

De nuevo, creo necesario destacar la gran importancia de afinar el instinto que promovió la Institución Libre de Enseñanza, quien apostaba por cambiar la “servidumbre del espíritu” (Giner de los Ríos, 1913: 54) por la instrucción del espíritu. Recordemos que Miguel de Unamuno distinguía entre la ignorante irreligiosidad del catolicismo institucionalizado y el fondo amplio y profundamente religioso de los

“ateos” librepensantes (Jongh-Rossel, 1986: 833). Y, nótese, que el cambio o la diferencia no reside en la terminología que se asigna a cada una de estas posturas –con todo lo que esto conlleva–, sino en la actitud que demuestra quien pone en práctica tal conocimiento. De hecho, el laicismo procurado por la Institución Libre de Enseñanza, en realidad, no restringía la capacidad del individuo por acercarse a los distintos cultos o religiones, ni siquiera imponía un acercamiento estrictamente intelectual. Una de las claves esenciales de ese laicismo institucionista residía, precisamente, en fomentar el acercamiento a los sistemas religiosos como forma de enriquecimiento personal con un afán por ampliar el bagaje del individuo y, en consecuencia lógica, también su estructura de creencias.

Lejos de fomentar posiciones restrictivas, este ejercicio requiere ser consciente de los límites impuestos como herencia social e ideológica, además de ser capaz de ejercer la libertad de credo y pensamiento. Y para ello es preciso cuestionar el legado en el que hemos sido educados. Sin duda, uno de los verdaderos puntos de escisión reside en el cambio de comprensión del mundo desde la perspectiva del racionalismo y del idealismo. María Zambrano, en *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, publicado en 1937, lo explica detalladamente:

[...] La inteligencia no funciona incondicionalmente, sino que es sobre unas circunstancias sociales, políticas y económicas como se mueve. Que hay en el Universo otras realidades no racionales, siquiera sea por el momento, realidades que en determinados instantes parecen cubrir el horizonte del hombre como una gran tormenta de la que no se ve el fin. Y unas realidades concretas, unas necesidades que el hombre tiene y que son las que en realidad mueven su instrumento racional, le dirigen y le orientan hacia una finalidad a veces enmascarada. El idealismo: la altísima idea del hombre que el europeo se formó a través del cristianismo y del renacimiento, no le ha permitido contemplar la imagen clara del funcionar real de su vida; una repugnancia infinita le defendía de esta realidad. El hombre se evitaba a sí mismo y eludía su propia imagen. [...]

El idealismo, pues, llega a funcionar como barrera, o sea, como algo negativo; por una parte, impide al hombre vivir íntegramente una experiencia total de la vida, al no reconocer la realidad, y, por otra, ofrece una máscara en que esconderse, salvando las apariencias todavía con una cierta comodidad. Surge una profunda insatisfacción que en las conciencias más exigentes se llega a convertir en enemistad con la vida. ¡Tremenda enfermedad la adolescencia estancada en Europa! Enemistadas con la vida han pasado

por el mundo las mejores inteligencias europeas de finales del siglo XIX y primeras decenas del XX. [...] La enfermedad era cada vez más aguda, y la Guerra europea, que podía resolverla, no vino a remediar apenas nada. Es terrible ver cómo la Guerra europea [...] apenas ha producido una consecuencia clara en el orden de los acontecimientos espirituales, en los problemas terribles que el hombre europeo tenía planteados y que han seguido así (Zambrano, 2003d: 83).

Lamentablemente, la crisis del espíritu y la escisión de la conciencia que planeaba en el trasfondo de la guerra civil no quedaron sino en pretexto. Como señala María Zambrano, tomar ciertas posiciones equivalía a asumir no solo tu libertad, sino también la autonomía, la responsabilidad y la madurez mental, a la vez que emocional, individual traspasando fronteras que, de antemano, se sabía que no iban a ser bien acogidas por aquellas personas que no están dispuestas a hacer este mismo ejercicio. El clasismo católico del que hablábamos se asocia a la infantilización del europeo amparado en ese ideal religioso, que, en realidad, solo enmascaraba una total falta de criterio personal. Precisamente por ello, creció la insatisfacción de quienes buscaban la madurez, especialmente en materia de creencias. Y la escisión sin retorno se produjo porque no es posible aceptar a quien integra estos valores si tú no has hecho el esfuerzo de hacerlo. Pero llegados a este punto, es prácticamente imposible volver sobre tus pasos. Algo se escinde sin remedio, y sin marcha atrás. En mi opinión, creo que esta es una de las claves principales para comprender justo la incompreensión de muchos de estos procesos. Junto a la voluntad por perpetuar el control y la potestad gubernamental tanto desde posiciones que apostaban por el humanismo cristiano como aquellas que se inclinaban por el humanismo político, en verdad, no se permitía cruzar algunas fronteras que seguían manteniendo la distancia entre ambas posturas. Y aquí está el *quid*, a mi parecer. Poetas del exilio español de 1939 como Emilio Prados, Manuel Altolaguirre, José Bergamín o Juan Ramón Jiménez, por nombrar tan solo algunos ejemplos, supieron observar e integrar este complejo proceso. Pero tuvo consecuencias. Negar la necesidad de la espiritualidad no hacía más que intensificar la crisis del espíritu. Raimon Panikkar lo explica con mucho detalle:

Una cosa es afirmar que el Pensar nos revela un aspecto del Ser, y otra que el Pensar le quite al Ser (a la realidad) todos los velos; a saber, que se identifiquen con ella. Si escribiera para un lector de hace siete siglos hubiera dicho que hay una casticidad filosófica –distinta del celibato racional. Meister Eckhart, en un memorable comentario a

la Epístola a los Romanos, habla de un triple velo de la realidad: “*velamen boni, velamen veri et velamen entis*” (“velo del bien, [del] vero [y] del ser”). No solo el Bien y la Verdad nos velan la realidad, sino que el mismo Ser es también el último velo de la realidad. Si con la voluntad podemos descorrer el velo del Bien y con la inteligencia el de la Verdad, el tercer velo no tiene órgano que lo desvele —es el misterio. “Los Dioses aman la oscuridad”, dicen los Veda (Panikkar, 2008: 88).

La paulatina modernización en el estado de conciencia permitió atisbar esta problemática, y a la vez fomentar posturas individuales que, como señalaba María Zambrano, se llevaban a cabo como producto de la asunción de madurez en materia de creencias. Sin que eso implicase ningún posicionamiento específico en torno a determinados credos y determinados sistemas confesionales. Lo que ocurre es, que como demuestran Antonio Machado o Juan Ramón Jiménez, en el fondo de algunas religiones persisten ciertos valores que poseen las mismas características con las que la sociedad coetánea podía identificarse. Es así como se puede llegar a comprender la virtud fraternal que hay detrás de las ortodoxias del comunismo y del cristianismo, por nombrar quizá el ejemplo más representativo para el tema que nos ocupa. Sin embargo, la lista podría ser muy extensa.

El estado de conciencia revolucionario es, así, innovador y transgresor porque se atreve a traspasar las fronteras limitantes que el racionalismo y el idealismo han configurado en torno a la idea de realidad. Y, sobre todo, al constructo social, político y vital confeccionado por el catolicismo. Ir más allá, poner en práctica la capacidad individual de dar un paso consciente hacia otras formas de comprender la vida es arriesgado, porque no solo puede conllevar incompreensión, sino también exclusión. A partir de las primeras décadas del siglo XX el germen de esta idea floreció alcanzando lugares insospechados, porque como señala Panikkar, “esta experiencia individualista [...] no es una experiencia individual privada, aunque sí una experiencia personal” (Panikkar, 2008: 90). Por ende, cada una de las formas individuales nos lleva a componer una red de pequeñas experiencias individuales que, poco a poco, conforman un entramado mayor. De lo individual a lo colectivo. Pero esto no significa que esas posiciones dejen de ser individuales, porque, como señalábamos más arriba, al ser este ejercicio negado desde lo canónico, no se establecen unos patrones estructurando cómo debe ser tu experiencia espiritual, no se impone un sistema determinado. No implica credo ni normativismo específico. Cada uno tiene el suyo, con sus pasos y sus tiempos,

con las características que esa persona en concreto necesite para ir evolucionando. Y lo más importante, estos procesos no son comparables, porque las personas tampoco son comparables. Por tanto, cada una de estas experiencias que nace desde la periferia a lo aceptado socialmente supone agrandar esa red de experiencias que, de pronto, se convierte en colectiva. De ahí que se intensifique la crisis espiritual y la paulatina modernización del estado de conciencia. Y que el conjunto de todo ello sea revolucionario.

Siguiendo la estela de la semilla sembrada por la Institución Libre de Enseñanza, la curiosidad sana hacia lo religioso y lo espiritual permite a los poetas del exilio español de 1939, cada vez más, acercarse a aquellos lugares en los que confluye la laicidad y lo confesional desde posiciones antidogmáticas y antipartidistas. No están creando una religión, ni un credo, ni un sistema confesional, ni un partido “espiritual”, simplemente dejan fluir su necesidad ante la comprensión de aquello que designa la palabra Dios de un modo natural y sin restricciones de casta ni de linaje de ningún tipo. Es, sencillamente, libertad.

Recordemos, en este punto, que uno de los epicentros que generó la expansión creciente en la crisis del espíritu fue el debate entre ciencia y religión motivado por el darwinismo y la teoría de la evolución. Por aquel momento, desde los sectores más puristas se asoció ciencia con “revolución”, porque expandía el universo de coordenadas desde el que entender el mundo y coartaba el peso de las exégesis teológicas. Las contribuciones de la ciencia, casi a partir de entonces, comenzaron a gozar de un prestigio que en la actualidad queda casi divinizado. La credibilidad que antaño tenían los estamentos oficiales con la iglesia a la cabeza, ahora lo disfruta el valor de lo científico como prueba irrefutable de veracidad; pues se presenta como un método infalible contrastado empíricamente. No obstante, no es el único ámbito desde el que probar ciertas realidades. O, dicho de otro modo, se puede llegar al conocimiento desde otros puntos que no sean estrictamente científicos, por lo menos en el sentido connotativo en el que lo entendemos hoy por hoy. Ramón Xirau, en “Dioses, ídolos y argumentos” señala que la filosofía coetánea tiende a ser intelectualizada

[...] ¿No se debe semejante intelectualización a una reducción de lo que es la Razón a formas del pensamiento únicamente intelectual? Pero la razón es también sentimiento y percepción, memoria y voluntad. [...] Conocer no es solamente analizar (palabras, conceptos, ideas). Conocer es, al mismo tiempo, percibir, sentir, nacer con el mundo, con

los otros, con el Otro. ¿No decía Claudel que el conocimiento es *co-naissance*? (Xirau, 1976: 96).

En la actualidad, sin embargo, el sistema capitalista ha tomado al cuerpo y a lo científico como paradigmas de lo real, lo veraz, además de contar con el privilegio del prestigio social. Llama poderosamente la atención recordar que todo esto se afianzó a partir del modelo que se gestó desde el marxismo, en el que el cuerpo quedaba divinizado en detrimento del espíritu⁹². Esta postura ha generado la ruptura del modelo monocultural en el que se “parece aceptar que la religiosidad [...] es asunto privado, mientras que la enseñanza científica es neutra y universal –como defiende el “fundamentalismo” laicista (Panikkar, 2008: 102). Demostrando que a partir de, más o menos, mediados del siglo XX, con el auge del capitalismo, el eje desde el que comprender la vida pasó de ser el espíritu, a la materia. Se divinizó la materia, en detrimento del espíritu. Lo que supone que, como señala María Zambrano, la crisis del espíritu ni se ha abordado ni mucho menos se ha resuelto. Tan solo se ha cambiado un estamento por otro. Es tan solo la enunciación del problema.

Recordemos, también, que la Institución Libre de Enseñanza, y en especial Francisco Giner de los Ríos, proponían un modelo de aproximación a la religión muy avanzado en el que primaban el respeto y la tolerancia como características principales. También es cierto que desde la misma organización se propuso un concepto de ciencia entendido como amor al conocimiento y a la búsqueda de la verdad. Y en ese mismo concepto de ciencia no solo estaba implícita la ciencia, tal y como la entendemos hoy en día, sino que también incluían disciplinas como la historia, la literatura, la filosofía, el derecho, la política y también la historia de las religiones (López-Morillas, 1980: 90). Aunque quedaran a medio camino y no acabasen de formularse, en primer lugar, por el exilio y, en segundo lugar, por el tiempo en el que les tocó vivir, lo cierto es que los poetas del exilio español de 1939 supieron ver y encontrar un modo, bajo su propio criterio, de articular propuestas que comprendían materia y espíritu y, lo más

⁹² El origen de esta idea podría remontarse al Renacimiento o a la Ilustración, a través del empirismo, el sensismo o el materialismo, aunque no en los mismos términos ni con el mismo alcance. Ahora bien, dado el foco de atención de esta tesis doctoral, centramos el análisis en los aspectos ya revisados de los siglos XIX y XX.

importante, que no imponían su escisión; desafiando así los pilares de lo canónico desde múltiples prismas⁹³.

Sin embargo, para deconstruir todo este sistema referencial de asociaciones necesitaron revisar el trasfondo de esas etiquetas limitantes y restrictivas acudiendo a la base de la procedencia de esa esencia religiosa y espiritual. Para entender el verdadero alcance de la procedencia de la esencia, o la raíz, de esa herencia, hemos de tener presentes las características del legado colectivo inconsciente que ha definido –y todavía sigue definiendo– el modelo de conducta social de la época. Para ello es necesario que nos remontemos, de forma muy breve, al origen del cristianismo.

⁹³ Dada la naturaleza de esta investigación, nos limitamos a destacar el valor que en ese sentido posee la poesía del exilio español de 1939. No obstante, esta apertura también se produjo en otros muchos sectores como la filosofía, la narrativa, el teatro o el cine. Valgan como ejemplo el solo nombrar algunas personas que también se interesaron en este tema: Joaquín y Ramón Xirau, Juan David García Bacca, José Manuel Gallegos Rocafull, Paulino Masip o Luis Buñuel, entre tantos otros posibles nombres.

2.2. DE ALGUNAS TRADICIONES DE CONOCIMIENTO QUE INDICEN EN LA CRISIS DEL ESPÍRITU

*Interior intimo meo et
superior summo meo*

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*

La esencia de lo religioso, la esencia de lo que nos conforma como seres individuales, tiene múltiples orígenes, pero sin duda uno de estos principios reside en la configuración del mundo a través de la religión tal y como lo conocemos. La muerte del concepto de Dios que anunciaba Nietzsche en *Así habló Zaratustra* apunta a un lugar muy específico y clave, en tiempo y comprensión, para atender otros muchos procesos que se fueron sucediendo poco a poco a partir de entonces.

No parece casual que Nietzsche acuda parabólicamente a un tiempo y a una figura de la historia determinada, pues Zaratustra podría tener vinculación con Zoroastro. Y Zoroastro fue uno de los grandes sabios de la humanidad que pretendió frenar el avance del cristianismo. Hay una

[...] tradición mística de pensamiento que se formó en Occidente a partir de las enseñanzas de una serie de sabios de la antigüedad, como el persa Zoroastro, el egipcio Hermes Trismegisto, el tracio Orfeo, y de las doctrinas filosóficas de los griegos Pitágoras y Platón. Esta tradición se revitalizará en Alejandría, a partir del siglo II de nuestra era, cuando un grupo de teólogos y filósofos paganos recurran a ella en su intento de oponerse al triunfo del cristianismo. Según sus defensores, en ella se recoge la revelación primitiva dada por Dios a la humanidad, una *prisca theologia*, que concuerda fundamentalmente con la revelación cristiana. Para exponer esas ideas se redactaron entonces una serie de escritos, entre los que destacan los *Oráculos caldeos*, el *Corpus Hermeticum* y los *Himnos Órficos*, que se atribuyeron, respectivamente, a los sabios anteriormente mencionados, es decir, a Zoroastro, a Hermes Trismegisto y a Orfeo, en los que se recogía la sabiduría de los antiguos babilonios, egipcios y griegos. Esta tradición mística pagana, con el añadido de elementos judíos y hasta cristianos, fue recuperada en una nueva síntesis por el alejandrino Ammonio Saccas, y continuada y enriquecida, entre otros, por Plotino, Porfirio, Jámblico y Proclo, dando origen a lo que se conoce como corriente neoplatónica de filosofía (Paradinas Fuentes, 2009: 124).

Parece muy probable pensar que la alusión a Zaratustra en la obra nietzscheana pretenda llamar la atención sobre ese momento de la historia en particular, antes de que el cristianismo y sus ideas se extendieran. Recordemos que todo lector percibe en *Así habló Zaratustra* “cuál es el otro gran libro del cual quiere ser este antítesis: el libro de los libros, la Biblia” (Sánchez Pascual, 2008: 26). Más allá de la importancia que la figura histórica de Zoroastro tenga –que estoy segura es muchísimo mayor a la imaginada–, lo verdaderamente importante para la crisis del espíritu de la que venimos hablando es, justamente, ese momento exacto en la historia de la humanidad. La muerte del concepto de Dios a la que invita Nietzsche no solo invita a repensar el sistema impositivo del cristianismo, sino también el sistema estructural implantado por la iglesia siglos más tarde a partir del racionalismo teológico de santo Tomás de Aquino.

La religión católica, sobre todo, imponía una visión de la religión en la que únicamente se le otorgaba importancia al espíritu. Asimismo, prácticamente todos los rituales y el normativismo social que exigían se centraban en el momento de la muerte del ser humano. “Predicadores de la muerte” bramaba Zaratustra. Es decir, su visión de la vida quedaba reducida al momento de la muerte en el que el hombre podría ponerse en contacto con el espíritu, supuestamente. Se trata de un mecanismo de manipulación muy bien elaborado en el que someten a una presión sin precedentes al ser humano consiguiendo que se evada del presente. El momento presente, que el ser humano consiga vivir sin solución de continuidad en el presente, es lo que algunas profecías de la historia de la humanidad han llamado “el fin de los tiempos”. Pero esto no significa que se acabe el mundo, sino que se liquida el peso, o la presión, que el pasado y el futuro ejercen sobre la mente. Adviértase que no es en absoluto superfluo el hecho de que el catolicismo y las grandes religiones monoteístas concedan mucho mayor peso a “las consecuencias del pasado” y a los “acontecimientos que proyecta el futuro” como único medio de “salvación”. En términos espirituales, al centrar la atención en el pasado y en el futuro, con amenazas y con promesas vacías, los fieles de estas religiones quedan excluidos de la oportunidad que el presente les ofrece. Al conseguir desviar la atención del único momento en el que el sujeto, de forma real, es capaz de vivir y de “hacer algo” por sí mismo, consiguen fomentar el miedo y la zozobra en sus fieles, sometiéndolos y perpetuando la eterna rueda que les mantendrá estancados en el pasado o en el futuro. La promesa de una salvación incierta, que nos remite irremediabilmente al sincretismo del principio del cristianismo, condena al sujeto a no vivir, a dejar pasar la existencia a expensas de algo que desconocemos si se producirá, o no.

Es decir, las grandes religiones monoteístas dejan por completo a un lado la evolución del cuerpo y hasta el espíritu en vida, centrándose tan solo en esos tiempos que niegan la oportunidad de ascensión –de evolución– a sus fieles. Por tanto, se trata de posturas que, en el fondo, predicán la muerte de la vida y tan solo conceden importancia al espíritu. Por el contrario, como señalaba Raimon Panikkar, la mística universal favorece el trabajo continuo y la aceptación de cuerpo y materia de forma simultánea, en vida. Desde esta visión que invita a plantear la experiencia de lo que supone comprender aquello que designa la idea de Dios por uno mismo se valora mucho la vida por sí misma. Y se valora la vida porque la invitación al trabajo espiritual no tiene otro objetivo que el conseguir que el individuo viva bien, lo mejor posible, aquí en la tierra. Sin más. El sofisticado y elaboradísimo entramado represivo del catolicismo, y en general de las grandes religiones monoteístas, en realidad pretende imponer ideas que trastocan el transcurso normal de la vida. Por consiguiente, apuestan por la muerte; mientras que la vida queda a expensas de sus elucubraciones.

La negación y la puesta en duda del *statu quo* del catolicismo en tanto institución y en tanto referente que se produce a partir de los albores del siglo XX están estrechamente relacionadas con el cristianismo inicial. Como hemos visto, el humanismo cristiano aboga por defender, y ensalzar, los valores del cristianismo primitivo. Unos valores que conectan con la voluntad por dignificar al hombre y, con él, también a la humanidad restituyendo algunos valores que le habían sido negados por la tradición teológica. El humanismo cristiano, por ende, busca enfatizar lo social como método de expansión de la fraternidad religiosa. Ahora bien, para comprender este elemento creo necesario no perder de vista el sincretismo del cristianismo y el cambio de paradigma en torno a la idea de Dios del que nos hablaba María Zambrano.

En los albores de la era cristiana, a mediados del siglo I d. C., aproximadamente, el mundo mediterráneo oriental se encontraba en un momento de profunda agitación espiritual (Jonas, 2003: 65). Esta agitación se caracterizó por una gran especulación teológica y unas hondas preocupaciones religiosas que van desde el siglo I. a. C. hasta los momentos finales de la Antigüedad (Alsina Clota, 1989: 12). Es habitual

[...] establecer una división, clásica ya, en tres grandes momentos: el llamado presocrático, que suele calificarse de cosmológico por el hecho cierto de que la especulación sobre los orígenes del cosmos es el centro de interés de los hombres que representan esta primera etapa del pensamiento helénico; un segundo periodo se inaugura

con Sócrates y, puesto que el tema central es el hombre, ha recibido el apelativo de antropológico; finalmente, un tercer momento se inaugura en la época helenística y se conoce como ético porque su preocupación básica se centra en la conducta humana. [...] Hay [...] un cuarto periodo en la historia del pensamiento griego, al que, con toda razón, cabe llamar teológico o incluso místico. Se trata de un periodo más dilatado –más de quinientos años– que engloba tanto las corrientes paganas como las cristianas, y que Dodds ha bautizado, felizmente, con el nombre de *época de ansiedad*. [...] De aquí arrancará toda una corriente espiritual que, a través del Pseudo-Dionisio el areopagita, impregnará buena parte de la Edad Media. Plotino representa, pues, un nuevo hito en la historia del espíritu humano. En él irán a confluír, como en un ancho mar, los caudalosos ríos del Platonismo, el Aristotelismo, el Estoicismo, la corriente Neopitagórica y la del Platonismo medio, sin contar con una serie de movimientos religiosos como la Gnosis y el Hermetismo, y algunas formas de la religiosidad de finales del mundo antiguo, como los misterios y las doctrinas soteriológicas venidas de Oriente (Alsina Clota, 1989: 11)⁹⁴.

Plotino y el neoplatonismo favorecerán la comprensión de la filosofía como religión y también como mística⁹⁵. Su sistema “culmina en la unión extática con Dios, con el Uno inefable. Y si el proceso que da origen al pensamiento helénico puede definirse como el paso de la religión a la filosofía, en Plotino asistimos al proceso inverso que nos conducirá de la filosofía a la religión” (Alsina Clota, 1989: 13). Y no solo eso, el pensamiento neoplatónico recibirá “un fuerte sesgo filosófico e incluso metafísico” (Alsina Clota, 1989: 13). De ahí una de las grandes conexiones con la poesía del exilio español de 1939; pues las preocupaciones de carácter metafísico y existencialista, directamente vinculadas al ámbito de las creencias, en algunas ocasiones les remitirá a los orígenes del cristianismo. Ya que se trata de otro momento histórico en el que también experimentaron otra crisis del espíritu.

Destaca, en especial, la profundidad y la universalidad de esta conexión, pues “no solo el cristiano, también el pitagórico, el platónico, el estoico y el gnóstico se siente abrumado por el enigma de la existencia. El tema ‘para qué hemos nacido’ se convierte en el tema de ese tiempo” (Alsina Clota, 1989: 20). El hombre de finales de la

⁹⁴ Para aquel lector interesado en ampliar la información sobre la crisis espiritual desarrollada durante este periodo, véase *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, de Eric Robertson Dodds (1968).

⁹⁵ Plotino es uno de los grandes filósofos de la historia considerado, además, como el más completo de los metafísicos. Cabe precisar, no obstante, que Plotino “nunca se calificó a sí mismo de neoplatónico, ni pretendió jamás ser original en sus especulaciones, aunque lo fue, y no poco. Pero el término ha conocido amplia fortuna y merece conservarse” (Alsina Clota, 1989: 13).

Antigüedad siente la necesidad de encontrarse a sí mismo, lograr hallar respuestas ante las incongruencias de lo que siente ocurre en redor. Necesita buscar sosiego y, en ese trance, la paz espiritual se convierte en una salida factible a esa necesidad. Es así como se afianza la práctica de los retiros espirituales.

Esta fórmula exige la soledad del sujeto para que, lejos de las distracciones externas, este se enfrente a los principios que creía dirigían su vida y le identificaban como persona. Para llevar a cabo tal empresa, se inicia un camino de exploración y autoconocimiento para después destruir la identidad con la que se define el ego. Se trata de un ritual iniciático de aprendizaje en el que el hombre debe hacer frente a todo su sistema de creencias, es decir, debe cuestionar si aquellos aspectos que creía inamovibles lo son o si, por el contrario, no son más que herencias educativas, sociales o familiares. “El hombre está ansioso de salvación, pero ¿qué camino conduce a ella?” (Alsina Clota, 1989: 21). Una posible solución a esa problemática es, precisamente, el recogimiento: “para descansar –se dice a sí mismo Marco Aurelio– se buscan las apacibles soledades del campo, la orilla del mar, las serenas montañas. Tú también deseas con frecuencia todo eso. Y, sin embargo, todo eso no es sino una prueba de vulgaridad de espíritu, ya que en cualquier momento que elijamos podemos buscar un retiro incomparable dentro de nosotros mismos [IV, 3]” (Alsina Clota, 1989: 22). Es justo en ese momento de agitación personal y social en la que los retiros espirituales cobran una gran importancia. Para los estoicos de la época romana adquiere un carácter casi obsesivo. Filón de Alejandría, en su *De Abrahamo* (22), estima que la soledad es esencial para alcanzar el ideal del “hombre espiritual”: “Ninguna otra vida le parece más agradable que la que pasa lejos de la multitud. Y ello es natural, pues los que buscan a Dios y aspiran a encontrarle aman la soledad en la que se complace Dios” (Alsina Clota, 1989: 22). También Filón de Alejandría en el *Corpus hermético* (X, 9) señala que el hombre divino es “el que habla poco y escucha mucho, pues el que solo se ocupa en discursos no hace sino perder el tiempo” (Alsina Clota, 1989: 22). Tal y como propone Platón en el *Teeto*, esa huida del mundo (*phygê*) tiene como objetivo la imitación de Dios (*homoiôsis tô theô*) (Alsina Clota, 1989: 22). Los retiros espirituales, por ende, devienen en un método para conectar con uno mismo y para buscar en su interior. Este camino del autoconocimiento y del despertar al aprendizaje ha sido relatado en múltiples ocasiones a lo largo de la historia. Algunos de los ejemplos de mayor antigüedad documentados los encontramos dentro del ámbito literario cristiano, tal es el caso de san Antonio –Antón Abad, Egipto (251-356)– (recordemos por ejemplo

Las tentaciones de san Antonio, de Flaubert), san Agustín o Jesucristo. Sin que nos extrañe que en la Biblia no se relate, Jesucristo hizo un viaje físico a la vez que interior por todos los grandes centros o lugares de conocimiento; tal y como también lo hicieran los grandes filósofos de la historia: Sócrates, Platón, Aristóteles, etc. Dentro del ámbito más literario, *Alexandre* relata algunas de las fases de este camino de conocimiento. Lo que antaño era una práctica normal, con el paso de los siglos y la extensión del catolicismo, estas formas de despertar de conciencia fueron cayendo en el descrédito hasta casi desaparecer, o por lo menos desaparecer a ojos de la opinión pública.

La crisis del espíritu del hombre de principios de la era cristiana tiene múltiples paralelismos con la crisis del espíritu del hombre del siglo XX. En primer lugar, por el cambio de signo que la visión de Dios adquiere y, en segundo lugar, y quizá más importante, por la necesidad del hombre de preguntarse qué hay detrás de esa idea. En los albores del cristianismo el objetivo era buscar la unión con la divinidad y, sobre todo, la salvación. Es decir, “conseguir que el alma vuelva a su lugar de origen. O, como dirá Plotino: ‘Hay que remontarse de nuevo al Bien al que tiende el Alma’ (*anabatéon oûn pálin epì tò agathòn hoû orégetai pâsa psychê*)” (Alsina Clota, 1989: 26). Sin embargo, durante el transcurso del siglo XX, e incluso en la actualidad, este método se reactualizó emulando el sentido espiritual del ejercicio. Si bien las circunstancias eran muy distintas, lo cierto es que en el fondo ambas prácticas coinciden en la esencia.

Recordemos que Zaratustra, en *Así habló Zaratustra*, se aleja de la sociedad para adentrarse en un monte físico a la vez que simbólico, en el que tendrá que enfrentarse a múltiples fantasmas, sus propios fantasmas. Hasta que no logre aceptar y aprehender cada uno de estos pasajes no podrá descender. El proceso es asombrosamente parejo al que se describe como un retiro espiritual. Nietzsche explica a través de su personaje el proceso de evolución que se llevaba a cabo en estos retiros. En la década de los años veinte del siglo XX, como producto del cambio en la conciencia, en Francia y España, sobre todo, también se revalorizarán estas prácticas de silencio y reflexión. De hecho, coincidiendo con la actualización de la mística, Reverdy realizó un retiro en la Abadía de Solesnes; así como Max Jacob, quien también ingresó en un monasterio durante siete años en Saint-Benoît-sur-Loire (Chica, 1999: 76). Y la importancia no solo reside en el hecho en sí, sino en cómo emularon el modelo destituido volviendo, así, a traerlo al presente. Durante el primer tercio del siglo XX y al igual que en otros países europeos, en España se popularizaron las estancias en sanatorios o en casas de retiro que, en el

fondo, también tenían una gran vinculación con esos retiros espirituales. Y, como veremos en el capítulo siguiente de esta tesis doctoral, algunos poetas del exilio español de 1939, ya incluso antes del exilio, también recurrieron a estas prácticas en distintas ocasiones. Juan Ramón Jiménez, además de pasar distintas estancias en sanatorios, también recurrió al silencio como medio de autoexploración. Pero quizá uno de los casos más paradigmáticos sea el de Emilio Prados, quien a finales de la década de los años veinte hizo un retiro espiritual, que después ha sido recordado por la crítica como el “episodio de los montes de Málaga” (Blanco Aguinaga y Carreira, 1999: 40).

Sin embargo, las similitudes de este periodo de la Antigüedad con los albores del siglo XX no quedan reducidos a esa casi anécdota. Como señalábamos, los retiros espirituales tenían como objetivo el despertar de conciencia, la comprensión del individuo y, en última instancia, en especial para los inicios de la era cristiana, también guardaban una vinculación con la salvación. Esta idea de salvación por medio del trabajo y del retiro espiritual remite al gnosticismo y al platonismo medio, también conocidos como corrientes preneoplatónicas. En ellas la pregunta fundamental es: “¿Cómo un Dios bueno ha podido crear un mundo que, en algunos tratados gnósticos, aparece definido como la plenitud del mal (*plêroma tês kakías*)?” (Alsina Clota, 1989: 37). Lo que conecta irremisiblemente con la pregunta ¿cómo Dios puede permitir esto?⁹⁶ En efecto, el origen de esta idea se remonta al gnosticismo⁹⁷. Y se trata de una conexión importante debido al sincretismo del cristianismo, pues la corriente cristiana asimilará algunas ideas esenciales que en la actualidad todavía persisten y que son las que hacen que comprendamos la religión en ciertos términos específicos.

⁹⁶ La pregunta se ha hecho tristemente célebre a lo largo de la historia por las reminiscencias a trágicos sucesos como las masacres de civilizaciones, la exterminación de culturas o los genocidios. Estrictamente en términos bíblicos, la pregunta alude al Libro de Job, del Antiguo Testamento.

⁹⁷ La palabra “gnosticismo” “ha servido como título colectivo para multitud de doctrinas sectarias que hicieron su aparición dentro y en torno al cristianismo durante los primeros y críticos siglos de su existencia, deriva de *gnósis*, el término griego que designa el ‘conocimiento’” (Jonas, 2003: 66). La característica principal del pensamiento gnóstico es el dualismo radical que rige la relación de Dios con el mundo, y, en consecuencia, del hombre con el mundo. La deidad es absolutamente transmundana; su naturaleza, distinta a la del universo, que ni creó ni gobierna, y del cual es su total antítesis: al reino divino de la luz, contenido en sí mismo y remoto, el cosmos se opone como reino de la oscuridad. El mundo es la obra de poderes inferiores que, si bien podrían descender mediatamente de Él, no conocer al verdadero Dios y obstaculizan Su conocimiento en el cosmos, sobre el cual gobiernan. [...]. El mismo Dios trascendente se oculta de todas las criaturas y no puede ser conocido por medio de conceptos naturales. Su conocimiento requiere una revelación y una iluminación sobrenaturales, pero ni siquiera así puede ser expresado salvo por medio de términos negativos (Jonas, 2003: 76). Para ampliar la información en torno a la evolución de la corriente gnóstica, véase *La Religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, de Hans Jonas (2003).

Como señalábamos, junto al incipiente desarrollo del cristianismo también prosperaron otras corrientes que bebían de la cultura helénica. Tal es el caso del gnosticismo. Lejos de entrar en la polémica teológica sobre el origen y la legitimidad de estos credos, ambas corrientes religiosas comparten un fondo común histórico, sociológico e incluso simbólico que nos obliga a detener nuestra atención en un intento por comprender cuál es el legado colectivo que, inconscientemente, ha llegado hasta nuestros días⁹⁸. La corriente gnóstica, “entendida como una escuela [filosófica] o corriente esotérica cristiana identificable desde mediados del siglo I [...] se mantuvo vigente durante casi cinco siglos de actividad— hasta el siglo VI—, propagándose por Palestina, Siria, Asia Menor, Arabia, Egipto, Italia y la Galia” (García Bazán, 2008: 116). Esta corriente, de la que partieron múltiples ramificaciones, fue coetánea al cristianismo inicial y, lo más importante para el tema que nos ocupa, ambos movimientos se gestaron bajo las mismas condiciones sociales e idénticos territorios geográficos, llegando incluso a cruzarse.

Pero de especial interés es el escenario espiritual que caracteriza a este periodo. En primer lugar, la naturaleza de estos movimientos es esencialmente religiosa, principal característica de la segunda fase helenística en términos generales (Jonas, 2003: 65). En segundo lugar, todas estas corrientes están en cierta medida “emparentadas con la salvación, es decir, la religión general de este período es una religión salvífica. Y, en tercer lugar, todas ellas ponen de manifiesto una concepción extremadamente trascendente, o trasmundana, de Dios. Como consecuencia a esta idea se desarrolló una idea igualmente trascendente y ultramundana del objetivo de la salvación”. Por último, “estas corrientes sostienen un dualismo radical de los ámbitos del ser —Dios y el mundo, espíritu y materia, cuerpo y alma, luz y oscuridad, bien y mal, vida y muerte—, y, consecuentemente, una extrema polarización de la existencia que afecta no solo al hombre sino al conjunto de la realidad: la religión general del período es una religión salvífica, dualista y trascendente” (Jonas, 2003: 65-66).

⁹⁸ Dada la naturaleza de esta investigación nos limitamos a señalar los aspectos que creemos esenciales para el desarrollo de la poesía del exilio español de 1939. Ahora bien, desde el ámbito teológico se ha puesto en duda la extensión, la importancia e incluso la existencia de esta corriente religiosa. Los textos gnósticos que se conservan han llegado hasta nuestros días gracias al estudio, desde la diferencia, que hicieron Ireneo, Clemente de Alejandría o Hipólito en el siglo II d. C. sobre Basilides y Valentín, dos autores gnósticos. En esencia, en la corriente gnóstica divergen dos caminos para llegar a la salvación. Uno de ellos remite a ella mediante una figura que actúe de salvador (*Kýrios Christós*) y en el otro camino la salvación se inicia por medio de una revelación (Alsina Clota, 1989: 37). Hermes Trismegistos, mencionado más arriba, dio nombre a otra corriente gnóstica en Egipto, llamada hermetismo, caracterizada por una fuerte tendencia soteriológica, es decir, que centraba su atención en la idea de la salvificación mediante la iluminación (Alsina Clota, 1989: 39).

Destaquemos como un hecho la gran importancia de que la religión general de aquel período sea salvífica, dualista y trascendente. La religión católica que ha llegado hasta nuestros días tiene como pilares estos tres principios porque son las tres características primordiales de las grandes religiones monoteístas. A pesar de que cada una de ellas las haya refundido y reelaborado de distintas formas, poseen el mismo fondo común y el mismo origen. Se trata de algo tan asentado y tan aceptado por la sociedad que, desde la actualidad, es muy difícil concebir una religión sin estas características; es más, como las grandes religiones monoteístas poseen una base igual o muy similar, es hasta complejo imaginar otra base estructural religiosa.

Sin embargo, es necesario destacar que estas características fueron diseñadas en un momento histórico puntual y bajo unas condiciones sociales concretas. Luego el concepto de religión no siempre fue así y, lo más importante, no tiene por qué ser así. Se trata de una percepción arquetípica de las religiones, muy especialmente de la evolución de la religión judeocristiana. Todo ello nos recuerda que, a pesar de los siglos en los que se ha mantenido y fomentado esta estructura religiosa, existe otro modo distinto de comprender qué es la religión. Y, precisamente, la comprensión a esta apertura a nuevas aproximaciones es la mayor amenaza para el monopolio de los grandes credos. De ahí que durante siglos estas corrientes gnósticas fueran tildadas de sectarias, se las persiguiera e, incluso, se llegara a negar su existencia. Gnosticismo “es un término relativamente nuevo. Es un vocablo moderno que aparece en el vocabulario religioso europeo en el siglo XVII, cargado de sentido despectivo y en relación con las polémicas confesionales de la época entre protestantes y ortodoxos” (García Bazán, 2008: 111). Pero advirtamos que estas reacciones desde el ámbito teológico forman parte del mecanismo común de acoso y derribo característico del catolicismo, pues bien conocida es tu tendencia a negar la existencia de cualquier otra forma de acercamiento a lo sagrado que pueda hacerles sombra, suponer la pérdida de fieles o que simplemente evidencie que quizá las religiones no tienen nada que ver con lo espiritual. No obstante, el cristianismo y el gnosticismo coinciden, en esencia, en estas características de base convertidas en sagradas. El gnosticismo ofrece una alternativa real al normativismo grecorromano y al intelectualismo del dogma católico –o cristiano–, por ese motivo ha sido tan vilipendiado y perseguido a lo largo de todo este tiempo. Es más, “la lucha contra el gnosticismo, considerado un peligro para la verdadera fe, ocupó gran parte de la literatura de los comienzos del cristianismo” (Jonas, 2003: 71).

La gnosis a primera vista, entonces,

[...] parecería ser cognoscitivamente pariente del tipo de conocimiento que tiene principio en la intelección o acto de intuir platónico (*nóesis*) e incluso estar próxima a los actos excepcionales de experiencia unitiva y gozosa que se ofrecen en el interior de corrientes metafísicas y religiosas y que se reconocen como formas de “experiencia mística”, cuya fuente de conocimiento reside en la revelación profunda o el contacto directo del individuo o persona con lo que es real –lo verdadero e inmutable–, o bien en las tradiciones comunitarias que se inspiran en estas raíces y desde ellas se expanden. Pero no es así, porque el conocimiento del gnóstico, como conciencia espiritual en sí misma o espiritualidad activa y despierta y, por eso, experiencia inamisible, es irreductible e inimaginable y diferente tanto de la *nóesis* (intelección) como de la *pístis* (fe). La gnosis, en primera instancia, se opone al desconocimiento e ignorancia, como un salto brusco, como un tránsito sin mediaciones del no saber al saber sin repliegues; pero asimismo es conocimiento como la “gnosis profunda” o la “gnosis perfecta”; o sea, capaz de volcarse irrefleja sobre sí y de experimentar con este vuelco, retracción o sumersión en ella misma la totalidad de una naturaleza encubierta (García Bazán, 2008: 118).

Aunque connotativamente las etiquetas tiendan a establecer vínculos asociativos inexactos, lo verdaderamente importante de la conexión entre el cristianismo y el gnosticismo es la esencia de los tres grandes pilares estructurales que comparten; a saber, la salvificación, la trascendencia y el dualismo. En primer lugar, la trascendencia intenta demostrar la existencia de un ente superior de naturaleza divina ajena al hombre. Pero una de las diferencias principales se encuentra aquí, pues para el gnosticismo

[...] el hombre está compuesto de carne, alma y espíritu; pero, reducido a principios esenciales, su origen es doble: mundano y extramundano. No solo el cuerpo, también el alma, es un producto de poderes cósmicos que moldearon el cuerpo a imagen del divino Hombre Primordial (o Arquetípico) y lo animaron con sus propias fuerzas físicas: estas son los apetitos y las pasiones del hombre natural, cada uno de los cuales proviene y se corresponde con una de las esferas cósmicas y que, sumados unos y otros, forman el alma astral del hombre, su “psique” (Jonas, 2003: 78)⁹⁹.

⁹⁹ Mircea Eliade también sostiene que una de las principales diferencias entre el cristianismo y el gnosticismo es el componente divino del cuerpo: “El gnóstico aprende que su ser verdadero (es decir, su ser espiritual) es de origen y de naturaleza divinos, pero que ahora se encuentra cautivo en un cuerpo; aprende asimismo que habitó antes en una región trascendente, pero que luego fue arrojado a este mundo [...]; descubre finalmente que [...] su ‘renacimiento’ será de orden puramente espiritual” (1978: 360).

Advirtamos que detrás de esta idea se están atendiendo los mismos parámetros (cuerpo, espíritu y alma). En el Gnosticismo todos poseen valor divino, mientras que en el catolicismo —como mínimo— el cuerpo no es de ningún modo divino, todo lo contrario.

En segundo lugar, la salvificación no solo remite a la idea del mesías, o conductor de masas, que ha de llegar para reestablecer el equilibrio del mundo y guiar a sus fieles; también remite a la idea de que el ser humano debe cumplir todos los preceptos que esas religiones proponen como fórmula para alcanzar su propia salvación tras la muerte. Y, en tercer lugar, el dualismo invita a concebir el universo mediante el equilibrio de dos esferas complementarias distintas que se contraponen, pero, al mismo tiempo, se necesitan para formar una unidad mayor. Se trata de una idea esencial que ha regido la cosmovisión del universo del hombre, especialmente del occidental. Si tomamos en cuenta el legado católico, percibimos como contrarios todo un sinfín de binomios —bien/mal, cielo/infierno, divino/terrenal, alma/cuerpo, espíritu/materia etc.—. Es una manera de catalogar la existencia mediante entes abstractos antagónicos que permiten a las autoridades gubernamentales y religiosas establecer el límite entre lo correcto y lo incorrecto. La importancia capital de este sistema de pensamiento no es la visión dualista del universo en sí, sino el sentido que se le ha otorgado; pues desde el catolicismo estos binomios se enfrentan sin posibilidad de reconciliación. No obstante, desde otros ámbitos de conocimiento y desde otros sistemas de creencias se comprenden de otro modo, ya que vez de enfrentarse, estos aparentes eternos antagonistas se equilibran y suman¹⁰⁰. La romantización, idealización y normalización del sufrimiento y del padecer de forma continuada natural en el catolicismo es, en realidad, una consecuencia de la negación de la unión de espíritu y materia. Y la clave

Asimismo, Michael A. Williams coincide en la idea radical de la divinidad del cuerpo en la tradición gnóstica, aun existiendo fuentes que nieguen esa parte divina: “Las controversias sobre las actitudes gnósticas hacia el cuerpo físico se han contentado demasiado frecuentemente con afirmaciones sumarias sobre el ‘radical rechazo del cuerpo’. [...] La renuncia gnóstica al cuerpo es sólo pan de un argumento más amplio. [...] Por una parte, la personalidad humana se distingue bastante nítidamente del cuerpo físico, y en último término debe ser rescatada de él; pero, por otra, según muchas fuentes gnósticas, precisamente en el cuerpo humano debe encontrarse la mejor huella visible de lo divino en el mundo material” (Williams, 1992: 139).

¹⁰⁰ En este mismo sentido resuena el concepto taoísta del Yin y el Yang. Los opuestos forman parte de un equilibrio imprescindible para el ser humano, y se trata de opuestos esenciales a los que no se puede renunciar de ningún modo. La carga negativa y, consecuentemente, despectiva de una de estas dos esencias es otro de los mecanismos de manipulación teológicos, orquestado a la perfección durante siglos. El *dharma* y *adhama* hindú o los muchos binomios occidentales que representan, en esencia, espíritu y materia son entes en perpetuo equilibrio que solo hallan su armonía de forma conjunta. Y son del todo indivisibles porque solo juntos conforman al *ser*.

está en que si estos valores se conciben como enfrentados el sujeto se siente obligado a escoger entre uno u otro; mientras que, si se comprenden como complementarios, el sujeto puede indagar, reflexionar y trabajar en la integración de ambos valores, ya sean negativos o positivos. Ambos aportan algo al conocimiento del ser humano. Su equilibrio, por ende, supone un gran trabajo personal que implica el reconocimiento y la aceptación de la luz y la sombra. Desde el respeto, la madurez y la voluntad por comprender más allá. Si esta tarea se lleva a cabo correctamente, se puede lograr la armonía de estos valores, lo que consecuentemente también supone el equilibrio del sujeto. Es un aspecto primordial que, en función de la tradición que escojamos, se percibirá o bien como un problema o bien como el principio de la solución.

En suma, los principios vertebrales que conectan cristianismo y gnosticismo se convierten en estructuras que delimitan la cosmovisión del universo y, sobre todo, la naturaleza del individuo. Lejos de ser una mera coincidencia, se trata de algo esencial que condiciona sobremanera la perspectiva del individuo. Los poetas del exilio español de 1939, al separarse del catolicismo al uso, poetizan una experiencia de vida que está mucho más en sintonía con la negación de estas tres grandes características. O, por lo menos, con la superación del sentido que el catolicismo les ha otorgado. Cada caso individual es distinto y se acerca –o no– a estas nociones también de modos muy diferentes, pero en general esta superación parte de la clara conexión entre el existencialismo heideggeriano, el nihilismo y el gnosticismo (Jonas, 2003: 27). Es decir, pensar que a partir de la idea de la muerte de Dios se pueda poner en duda lo delimitado por estas tres características principales desafía todos los límites impuestos no solo desde el catolicismo, sino también desde el racionalismo y el idealismo. Señala Heidegger en *¿Qué significa pensar?*:

[...] *Mυθος* es el requerimiento que afecta a toda esencia humana previamente a ella y desde su base, un requerimiento que permite pensar en lo que aparece, en lo que viene a instalarse en la presencia. *Λόγος* dice lo mismo, *Mυθος* y *λόγος*, contra lo que opina la usual historia de la filosofía, de ninguna manera llegan a oponerse por causa de la filosofía como tal: más bien, precisamente los tempranos pensadores de Grecia (Parménides) usan esos términos con la misma significación. *Mυθος* y *λόγος* se escinden y contraponen por primera vez allí donde ni el uno ni el otro pueden conservar su esencia inicial. Esto sucedió ya en Platón. Creer que el *mito* fue destruido por el *logos* es un prejuicio de la historia y de la filología, un prejuicio que, sobre la base del platonismo,

éstas tomaron del racionalismo moderno. Lo religioso nunca es destruido por la lógica, eso acontece tan solo por el hecho de que Dios se sustrae (Heidegger, 2005: 22).

Tanto las estructuras de las religiones como las estructuras de pensamiento filosófico intervienen, por tanto, en la actualización del sistema de creencias a partir de la crisis del espíritu. Esto supone una verdadera apertura revolucionaria en torno a la idea de Dios. Es así como se pueden llegar a comprender posturas que no nieguen la divinidad, pero que a la vez concedan al hombre una naturaleza también divina, tal y como ocurre en el gnosticismo. Espíritu y materia se convierten en partes integrantes de un todo que no necesariamente debe estar catalogado bajo los términos tradicionales.

Partiendo de esta base de experimentación y junto al nuevo enfoque que ofrece el exilio, sospecho que hay una vinculación entre estos elementos y lo que se desarrolla en poesía. De hecho, tal y como ocurrió en los albores de la era cristiana, el exilio también supuso una profunda agitación personal y espiritual. Además de recoger el desarrollo de la modernización de la conciencia que se había producido desde, por lo menos, mediados del siglo XIX. Aunque pueda parecer paradójico, la ruptura supuso una apertura sin la amenaza subconsciente del catolicismo, porque desde el exilio los poetas se sienten libres de esas cadenas. La superación de lo anterior les permite adentrarse en otras formas de acercamiento a lo sagrado; hasta el punto de que el cuestionamiento y el análisis del dualismo y de la trascendencia divina será, en una inmensa mayoría de casos, uno de los denominadores comunes de la poesía del exilio dedicada a lo sagrado, a pesar de que en algunos casos no fueran conscientes de estar rompiendo con ese legado. Ahora bien, la ruptura de todas estas estructuras del catolicismo nacional español se combina con la distancia que advierten en otras estructuras católicas similares en muchos países de acogida, como ocurre en el caso de Francia o las distintas naciones latinoamericanas; por no mencionar el fondo del protestantismo de muchos países europeos o las religiones precolombinas. En cualquier caso, son vías paralelas que intervienen en la configuración de las nuevas ideas, y que deben analizarse con la prevención necesaria.

Retomando el hilo, el fondo estructural que conecta gnosticismo con cristianismo, en este caso, es un pretexto para demostrar que cabe la posibilidad de otorgar la misma importancia a la materia divina y a la humana. Y que esto no solo es posible, sino que puede incluso superarse. No es más que el punto de partida en la disensión.

Estas propuestas conectan con otras corrientes religiosas más abiertas y más en sintonía con el legado oriental y occidental místico, que en definitiva son una alternativa a la rigidez del monoteísmo. En algunas de las propuestas poéticas que el exilio nos ofrece encontramos una visión de lo sagrado que rompe con su legado más cercano pero que, a pesar de ello, sigue manteniendo un planteamiento muy similar. Y esto puede ser debido a que el origen, o la génesis, de esas tradiciones religiosas poseen muchos más puntos en común de los imaginados. Pongamos como ejemplo, por el momento, el caso de Juan Ramón Jiménez. Bien conocido es el interés del autor por la mística oriental y, mucho más en concreto, la hindú, donde la naturaleza del hombre puede contener una esfera divina. Esto colinda con lo que el propio Juan Ramón Jiménez explica en “La razón heroica”:

Yo no creo necesario que nuestro dios esté fuera de nuestro mundo. ¿Por qué y para qué?
Cada mundo puede tener su dios ¿Por qué no, si todos no seremos iguales?

Nuestro dios quiere decir, creo yo, la conciencia superior que el hombre crea con su sensibilidad y su inteligencia clarividentes. Dios para mí quiere decir conciencia universal presente en la que todos podamos entendernos por encima de todo lo demás, y digo por encima porque todo lo demás es el fundamento de Dios.

Si el fin del hombre no es crear una conciencia única superior, un dios del hombre, yo no sé lo que es (Saz-Orozco, 1966: 111)¹⁰¹.

Aunque se trate de una postura personal, la base parte de la comprensión y la superación de las estructuras religiosas de carácter hermético. Muestra una visión de Dios igualmente trascendente, pero más humana, o mundana, que, en realidad, se cimenta en una visión de Dios y lo religioso que ya existió durante siglos en los modelos de culto precristiano. Especialmente en aquellos pertenecientes a las regiones mediterráneas en conexión a la expansión cultural helénica. Esto demuestra que su visión de Dios es muy innovadora, además de hacer gala de un gran conocimiento cultural y de una gran apertura de mente. Como veremos en el siguiente capítulo de esta tesis doctoral, el de Juan Ramón Jiménez no es un caso aislado.

¹⁰¹ Procede de: “Final de la razón heroica”, página a mano, corregida por el poeta, sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez, Universidad de Puerto Rico. No tiene fecha, pero un artículo titulado “La razón heroica”, apareció en *Realidad*, II (Buenos Aires, 1948), 4, pp. 129-149. En el siguiente año, 1949, publicó el poeta en *El Tiempo*, de Bogotá (30 de enero de 1949), lo que considera como el primer fragmento. Para más información véase *Dios en Juan Ramón Jiménez* de Carlos del Saz-Orozco (1966: 111).

El pensamiento espiritual de los exiliados emerge desde muy distintas posiciones, con o sin intención expresa, y por muy distintos motivos. Pero sí hay algo común en todos ellos, que es la creación desde la distancia y desde la fractura con el pasado, como dijera Christian Boix, en el exilio “la patria va a volverse abstracta, ética” (apud Martín Gijón, 2018: 47). En la tradición religiosa española, aun desde el exilio, persiste un componente asociativo que conecta religión y estado. De ahí que en el exilio grandes voces literarias, los maestros de nuestros poetas, recobrarán una importancia sublimada incluso en terrenos más escabrosos o desacostumbrados. Resonarán desde lugares muy lejanos las palabras de Unamuno: “la España celestial y eterna”. Al exiliarse no solo se idealiza la tierra perdida, sino que afloran, con más fuerza, los elementos propios de España. Como señala José Ferrater Mora en *España y Europa*: “España no es una nación, ni un Estado, ni una raza, ni una cultura, ni una lengua, ni una profesión de fe positiva, ni una historia, porque es algo a mi entender superior a todo esto: una actitud”, y “su raíz sería moral más que material, raíz religiosa más que histórica” (apud Martín Gijón, 2018: 47).

2.3. NEOMISTICISMO. DE ALGUNAS REFORMULACIONES EN MATERIA DE CREENCIAS A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN MÍSTICA

Un hombre puede estar en éxtasis, y otros pueden tratar de despertarlo. Se considera bueno que lo hagan pues ese estado puede ser malo, y despertar puede beneficiarlo. Despertar a un durmiente puede ser bueno o malo, de acuerdo con quién lo haga. Si el que despierta posee logros superiores puede elevar el estado de quien duerme. Si no, le dañará la conciencia.

JĀLĀL -AL- DĪN RŪMĪ, “Despertar”

Elevar por encima de lo connotativo el significado tradicionalmente otorgado a aquello que significa creer y a cómo debemos creer abre la puerta a otras formas de comprender y experimentar con este ámbito. Porque, como hemos visto, se pueden explorar vías que desafían los límites de lo laico y lo confesional. Del mismo modo que también se pueden explorar vías que trascienden las estructuras de la cosmovisión religiosa. Es aquí donde, de nuevo, resuena la tesis de María Zambrano expuesta en *El hombre y lo divino* y el paulatino cambio de orden en la forma de comprender lo sagrado más allá de las religiones. Y se sitúa más allá de las religiones porque estas constriñen el valor y el significado que tienen las nuevas formas de concebir la religión y lo sagrado desde la misma base.

Es incontestable que los poetas del exilio parten de los referentes y de la conceptualización ideológica, además de figurativa, de la génesis del relato fundacional del mundo que han hecho las religiones en general, y muy en particular el cristianismo. Pero también es verdad que se deslindan de esta tradición en muchísimos aspectos, incluso dentro de esos mismos valores. Lo que conecta con el sentido que Heidegger asignó a una de las sentencias que aparece en *Así habló Zaratustra*: “El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche, 2008: 418). Según Heidegger, esta era la frase que encierra toda la sabiduría de Nietzsche (Heidegger, 2005: 40) y, en cierto modo, también contribuye a la explicación de la evolución de la conciencia; pues la expansión de ese “desierto” permite ampliar el cerco de los compartimentos estancos defendidos tradicionalmente.

Este aspecto colinda con la idea de la tendencia a homogeneizar todo aquello que tiene que ver con lo religioso, lo mítico, lo mitológico y, especialmente importante para el tema que nos ocupa, lo místico. Desde posiciones restrictivas se atribuye a la mística

un sentido no solo religioso, sino íntimamente relacionado con la teología y la exégesis bíblica por excelencia. Sin embargo, la tradición mística en el exilio adquiere un carácter que trasciende en mucho el relato fundacional y configurador del mundo impuesto desde la lectura teológica:

[...] se suele describir la mística como experiencia de la última realidad, entendiendo por tal aquella realidad suprema (última) que no tiene partes. Esto presupone una visión piramidal de la realidad. En la cumbre de la realidad habría un Dios, Ser Supremo y simple. Esta definición ha tenido una gran fortuna y ha predominado durante milenios entre las religiones de origen abrahámico. Mística significa entonces sencillamente la “experiencia de Dios”, como aun suele decirse en ambientes monoteístas –por temor a caer en el panteísmo.

Con ello, de un plumazo, se elimina la mística de todas aquellas religiones y visiones del mundo para las cuales lo “Divino” no es la cúspide de ninguna pirámide. Y, de hecho, hasta hace poco menos de un siglo, esta era la idea predominante en los estudios sobre la mística en Occidente. Si las otras religiones aspiran a la experiencia mística, se decía, no sería la mística (sobrenatural, esto es, auténtica) del “Dios vivo”, sino experiencias numinosas (e impersonales) de la “Naturaleza” o de un “Fondo del Ser” más o menos metafísico. Con ello se clasifica *a priori* la mística y se la cataloga en virtud de un criterio (pretendidamente superior) ajeno a la misma experiencia –que con ello deja de ser “última”. Pero de esta manera excluimos de la mística a todas aquellas religiones que aspiran también a una experiencia integral de la realidad (Panikkar, 2008: 70).

Una de las experiencias integrales de la realidad es aunar espíritu y materia al unísono, en armonía y en equilibrio. Es así como propuestas como las de Luis Cernuda, Juan Ramón Jiménez, José Moreno Villa o incluso Rafael Alberti adquieren sentido. Todos ellos en algunas ocasiones recurren poéticamente a la mística, mas no en el sentido exclusivo de la mística teológica. Es más, en la gran mayoría de ocasiones estas propuestas se sostienen en el legado conceptual de místicos como san Juan de la Cruz o santa Teresa de Jesús. Asimismo, algunos de estos mismos poetas ofrecen literariamente la experiencia mística de la realidad, pero sin afán de búsqueda final divina ni de ningún Dios, tal es el caso de la mística de lo cotidiano descrita por Rafael Alberti en poemarios como *Roma, peligro para caminantes*¹⁰². La visión coercitiva de la mística,

¹⁰² He estudiado este aspecto en “El sistema de creencias en *Roma, peligro para caminantes*, de Rafael Alberti” (Vílchez Ruiz, 2021a).

en tanto extensión de los postulados teológicos católicos, no es más que otra prueba más de los mecanismos de manipulación que durante siglos han perpetuado visiones sesgadas e irreales de la espiritualidad. Otro ejemplo de esta problemática sería

[...] la discusión teológica contemporánea de lo que suele llamarse “múltiple pertenencia religiosa”, que defendería que uno puede ser a la vez cristiano, hindú y budhista, pongamos por caso, puesto que se presupone míticamente que las religiones son sistemas de creencias vinculados a organizaciones particulares. Desde la perspectiva mística la cuestión aparece como un problema mal planteado. La experiencia mística, y esto es la experiencia de la fe, no se deja clasificar en compartimentos sociológicos.

No soy ni cristiano, ni judío, ni musulmán. No soy de Oriente ni de Occidente...
...clama el gran místico Jālāl -al- Dīn Rūmī en el siglo XIII o, para citar a otro musulmán que precedió y sobrevivió a Rūmī, Muḥyi-l- Dīn Ibn’ Arabī:

Dios el omnipotente y Omnipresente, no está encarnado (encarcelado) en ningún credo ni religión, porque dondequiera que os volváis, allí está el rostro de Dios. Serían un par de textos de una de las religiones oficialmente más rígidas que muestran cómo profundizando la fe personal a partir de las creencias concretas se supera este pseudo-problema –a no ser que se confunda la religión con una ideología, cosa de la que nos libera la mística.

[...] Como diremos aun, la mística es política y sociológicamente “peligrosa” para los defensores del presente *statu quo*, que parece contentarse con una antropología bipartita que ve al hombre como un simple “animal racional” (Panikkar, 2008: 103).

Raimon Panikkar se refiere a la mística universal, es decir, aquella tradición de conocimiento que se aleja de las religiones específicas pero que, al mismo tiempo, mantiene un fondo común en muchos sentidos, no solo en las distintas religiones, sino también en las variantes místicas nacidas de esas religiones. La mística universal, por tanto, postula una experiencia en la que el individuo debe explorar por sí mismo qué es aquello que la idea de Dios designa. La mística universal, o, en otras palabras, aquello que se esconde tras pensar en la idea de Dios sin que intervengan concepciones religiosas e ideológicas de ninguna clase, implica un ejercicio de autoexploración identitaria y un afán por superar las limitaciones en las que hemos sido educados. Supone analizar las creencias personales. Pero no solo las creencias “religiosas”, sino aquellas creencias que repercuten en nuestra forma de enfrentarnos a la vida, a cualquier aspecto de la vida. Y quizá lo más importante, la mística universal ni obliga a escoger

culto religioso o teológico, ni obliga a escoger entre espíritu y materia. Estos fundamentos son esenciales para las nuevas aproximaciones a la religión. Aunque creo necesario matizar que, por ejemplo, en el caso de los poetas del exilio, no necesariamente deben integrar todos estos preceptos, porque, de nuevo, se trata de un ejercicio de libertad. De ahí que cada individuo decida cuál de estas posturas es la que mejor conecta con su sentir y su pensamiento, si es que alguna lo hace. Libertad.

2.3.1. ACTUALIZACIÓN DE LA MÍSTICA A PARTIR DEL CULTURALISMO

*El tiempo es lo que impide que la luz llegue a nosotros.
No hay mayor obstáculo hacia Dios que el tiempo.*

MEISTER ECKHART

De un modo análogo a como hemos visto que la estructura religiosa puede colindar con otras doctrinas de conocimiento, en la mística universal de la que beben los poetas del exilio también intervienen tradiciones culturales que no se detienen en el catolicismo. Tal y como postulaba Américo Castro en *España en su historia*, existe una contextura islámico-cristiano-judía en la que se sustenta una tradición religiosa y mística española que cuenta con siglos de esplendorosa tradición. Se trata de una noción inherente a la forma en que en España se concibe la vida y la religión, forma que no es equiparable al desarrollo de la poética europea porque el desarrollo de la poesía en España transcurre paralelo al poseer su propio bagaje y su propia idiosincrasia. Américo Castro, en su famosa obra antes mencionada puntualizaba que

[...] el español fue dócil a la voz de la tradición y al imperativo de su persona absoluta
[...] el español se aferró a sus creencias legendarias religiosas y artísticas como ningún pueblo europeo [...] no se dejó unificar mediante razones, conocimientos y leyes, sino a través de mitos y creencias (Castro, 1948: 45).

A pesar lo controvertido de la afirmación y de las posibles reticencias, lo cierto es que Américo Castro propone una forma más abierta de comprender esas ideas religiosas. Recordemos también la postura de Heidegger en torno a los mitos y la razón; la postura de Castro, en cierto modo, disuelve la distancia entre mito y *logos* a la hora de concebirlos como base estructuradora del pensamiento. Es, además, muy importante que señale que lo que prevalece son las creencias y los mitos, sobre todo, porque esto significa que, pese al paso de largos siglos y del hermetismo del catolicismo, el sentido que hay detrás sigue permaneciendo. Max Aub en *La poesía española contemporánea* asegura que la base desde la que brota y después florece, o evoluciona, la poesía se halla en tres semillas que proceden de la idiosincrasia histórica española. La primera de ellas es la judía, “con lo que nuestra poesía mejor es en gran parte sentenciosa, de aire filosófico (o místico)” (Aub, 1954: 32). A ello se le debe sumar la herencia árabe,

“amiga de las imágenes a ultranza [...] es decir, cuando la imagen vence al concepto, la intuición a la comprensión” (Aub, 1954: 32). Junto a ambas se encuentra la “cristiana, o romana, o visigótica, o vayamos a saber” que “gusta de narraciones dramáticas” (Aub, 1954: 32). Incluso, a veces, adquiere, un carácter sentencioso: “la poesía en España dictamina, aconseja y aun, a veces, resuelve” (Aub, 1954: 32). Y este es, precisamente, otro de los factores que otorga a la poesía en España un carácter diferenciador:

¿A qué se debe la indiferencia mundial por los grandes poetas españoles contemporáneos? [...] si se escribiera la historia de la poesía universal contemporánea, no tendría nada de particular que se les saltase a la torera [...] ¿Por qué? Dejemos aparte que sean españoles [...] ¿Es suficiente la malevolencia? Tal vez, pero yo me inclinaría a suponer que el genio español es inaprensible para gentes de otro caletre; quizá cierta dimensión trascendental que parece fuera de lugar en nuestra época; tal vez la raíz judía, quién sabe si la semilla árabe (Aub, 1954: 31).

Las raíces judías, cristianas y musulmanas en España, según Américo Castro, nunca desaparecieron del todo, pues se hallan interrelacionadas con la forma de entender la vida. Pero mucho más significativa es esta herencia en materia de creencias. Debido a la complejidad de separar religión y estado en España, los límites entre ciertos aspectos son confusos. En *Del sentimiento trágico de la vida*, señalaba Miguel de Unamuno: “el catolicismo oscila entre la mística, que es la experiencia íntima del Dios vivo en Cristo [...]; oscila entre ciencia religionizada y religión científicada. El entusiasmo apocalíptico fue cambiando poco a poco en misticismo neoplatónico, a que la teología hizo arredrar” (Unamuno, 2009: 336). A ese “entusiasmo apocalíptico”, que tiene mucho que ver con la génesis de la crisis del espíritu, se suma la capacidad de observar la religión desde el sincretismo. Recordemos que el neoplatonismo

[...] con su visión dialéctica, religiosa, contemplativa y mística del mundo y de la vida, con su atractivo espiritualismo, ha ejercido una honda influencia a lo largo de la historia. En Oriente fue, en sus inicios, una manera de enfrentarse a los problemas más íntimos del hombre, especialmente al de su destino último. En lo que al cristianismo se refiere, el neoplatonismo ha sido un instrumento con el que el creyente podía exponer sus propias ideas filosóficamente (Alsina Clota, 1989: 97).

En España, gracias a la modernización de la conciencia, la confluencia de todas estas raíces se materializará en una reformulación de la mística española. Y se trata de una reformulación porque en ella convergen diferentes aspectos. En primer lugar, la línea que comprende a Dios más allá de los límites religiosos, donde toma especial relevancia la escisión de los principios estructuradores del cristianismo. En segundo lugar, la herencia mística que subyace en las tres grandes corrientes doctrinarias que configuran la herencia española: el islam, el judaísmo y el cristianismo. Y, en tercer lugar, la nueva forma de comprender todos estos referentes que se fragua en los albores del siglo XX y florece en el exilio. Estos tres aspectos tienen en común la visión de esa raíz neoplatónica, que favorece una visión de lo religioso como método de acercamiento espiritual de carácter más filosófico, es decir, más en sintonía con la búsqueda de una nueva comprensión del mundo. En la Segunda República española y, más tarde también en el exilio, se aboga por una nueva comprensión de cada uno de estos referentes, de modo que todo ello configure una nueva política cultural.

De hecho, en los albores del siglo XX, y como mecanismo de recuperación de la tradición cultural clásica española, autores como Rubén Darío, Villaespesa, Antonio Machado o Juan Ramón Jiménez, entre otros, propulsaron la revaloración de las grandes figuras de la tradición mística española para incorporarlas en “una selecta lista de poetas clásicos venerados” (Sanz Manzano, 2002: 1641) que, desde ese momento, formarán parte de la base tradicional de muchos intelectuales que, después, volverán a reclamarla desde el exilio (Vílchez Ruiz, 2021*b*). Este mecanismo de recuperación de la tradición cultural clásica se vio acrecentado con la llegada de la Segunda República, quien promovió diversas actividades destinadas a recoger y ampliar la cultura española¹⁰³.

Sin embargo, esta iniciativa posee un significado político, pues esta política pedagógica motivó nuevas lecturas de la tradición. Como señala Raquel Asún los antecedentes inmediatos de esta propuesta eran “el ideario institucionista y de Giner de los Ríos, el pensamiento krausista y orteguiano, y el auge científico y la toma de conciencia de la universidad española” (Asún, 1991: 527). Los clásicos representaban

¹⁰³ En el exilio, fomentado por la Junta de Cultura española, se expandirá la voluntad de recuperación cultural de la Segunda República Española. La Junta de Cultura Española (JCE) fue creada el 13 de marzo de 1939, pocos días antes de la caída de Madrid, al calor de un acto presidido por el hispanista Marcel Bataillon en el Centro Cervantes de París gracias a la iniciativa de la Embajada mexicana en París. Una vez en el exilio, la JCE se considerará “integrada por aquellos españoles en los que concurre la doble calidad de estar desterrados y de ser creadores o mantenedores de la cultura española” (Aznar Soler y López García, 2019: 7; Penalva Candela, 1985: 126). La mística española, no fue una excepción. En sus comienzos esta organización fue presidida, precisamente, por José Bergamín con Juan Larrea como secretario.

una tradición liberal asentada en el pasado y que, en líneas generales, se presentaba como “opción modernizadora en la que había ingredientes pedagógicos, presupuestos educacionales, mitificación populista e intentos de lo que María Zambrano denominó ‘reforma del entendimiento español’” (Asún, 1991: 527). En 1937, en concreto en el número nueve de la revista *Hora de España*, María Zambrano publicó un artículo titulado “La reforma del entendimiento español” en el que señala que España se separó de Europa a medida que crecía su decadencia política y que, justo en ese momento, comenzó a afianzarse un férreo dogmatismo español: “sobre el nihilismo de nuestra voluntad surge una dogmática cerrada; a los dogmas de la Iglesia se añaden los dogmas sobre el honor, sobre el amor y sobre el ser de la misma España” (Zambrano, 2003e: 484). Estos valores que destaca Zambrano serán algunos de los grandes temas que se abordarán desde el exilio. No obstante, la diferencia radical será que se retomarán desde esa voluntad de reasignación conceptual, continuando el legado cultural de la Segunda República en el exilio.

Esta política de recuperación clásica de la Segunda República no solo tenía un afán por encauzar desde el ámbito literario lo culto y lo popular (Alonso, 1966), sino también por fomentar lecturas culturalistas. Esta tradición de recuperación se vio sustentada, asimismo, por un esfuerzo de reedición y de crítica especialmente intensa durante los años 20’ y 30’ del siglo XX. Para ello, vale la pena recordar, a modo de ejemplo, la labor que realizaron algunos profesores de la Institución Libre de Enseñanza como Rubén Landa, Manuel García Morente o Luis Santullano quien, precisamente, en 1934 publicó *Místicos españoles* en la Biblioteca Literaria de Estudios (Chica, 2005: 232). De un modo semejante, desde el otro lado de la frontera, críticos, especialistas e hispanistas franceses también contribuyeron en la actualización de la herencia mística. Tómese como ejemplo el caso de Jean Baruzi, quien en 1924 publicó *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*¹⁰⁴. Si bien estos esfuerzos fueron importantes, mucho más determinante fue para el “neomisticismo” la eclosión de ensayos como *De mística y Humanismo* de Miguel de Unamuno, quien ya en 1895 volvió su atención hacia el santo carmelita y quien, además, dejó una huella literaria indeleble que después en el exilio volverá a ser retomada (Martín Gijón, 2018).

¹⁰⁴ La obra *Saint Jean de la Croix et le problème de l’expérience mystique*, efectivamente publicada en 1924, ya entonces estimuló la aparición de ensayos en poetas como Jorge Guillén, Gerardo Diego, Dámaso Alonso, Pedro Salinas y Luis Cernuda, entre otros (Chica, 2005: 229).

De un modo destacable, también resultó primordial la “inquietud espiritual” y el “magisterio poético” (Sanz Manzano, 2002: 1641) de san Juan de la Cruz en el desarrollo de la estética poética de los autores de la mal llamada Generación del 27, quienes después recogerán aquel “prototipo ético y estético” dándole forma de múltiples maneras, pero, siempre, desde posicionamientos individuales¹⁰⁵. Como meras anécdotas, recordemos que Juan Ramón Jiménez escogió como título *La soledad sonora* en homenaje a un verso de *Cántico espiritual* o Emilio Prados, quien ya en 1924 escribió “Letanía de la noche”, composición poética procedente de *Mosaico*, donde tampoco se puede eludir la influencia del poeta abulense. A su vez, de un modo muy parecido a como ocurriera con Góngora, las celebraciones del centenario del nacimiento de fray Luis de León en 1927 y 1928 sentaron las bases de lo que después ocurrió en el exilio con san Juan de la Cruz¹⁰⁶. De entre todas las iniciativas a ese mismo propósito, creo importante resaltar las propuestas de la revista *Carmen*, publicación que dedicó dos números conmemorativos a Luis de León en marzo de 1928 organizados por Gerardo Diego, donde colaboraron Lorca, Aleixandre, Alberti, Quiroga Plá, Guillén, Cossío, Larrea, Cernuda, Altolaguirre y Gerardo Diego. A partir de 1927 y 1928 son muchos los testimonios que confirman su actualidad. Manuel Altolaguirre publicó en el número XI de la revista *Mediodía*, en marzo de 1928, una breve antología de fray Luis de León (Carreira, 2005: 526). Blanco García realizó una edición de las *Obras poéticas* de fray Luis de León; también se publicó una edición de las *Poesías* en la Real Academia Española o *Luis de León: un estudio del renacimiento español* de Audrey F. G. Bell. Le dedicaron estudios Pfandall, Astrana Marín o Jean Baruzi (González Izquierdo, 2002: 227). En el segundo número de *Poesía*, en 1930, Manuel Altolaguirre publicó una breve antología de fray Luis de León en la que incluyó tres odas y un soneto (Valender, 2014b). Por su parte, José Bergamín también rindió homenaje a Luis de León al publicar en *Cruz y Raya* el “Salmo XXVI y explicación del Salmo”, aunque, eso sí, en

¹⁰⁵ Señalamos que se trata de la “mal llamada Generación del 27” porque creemos que el concepto de ‘Generación’ tiende a fomentar la homogeneización de los autores que se hallan incluidos; cuando, en realidad, creo que esto no hace más que reducir el alcance y el valor en algunos casos. Y es especialmente grave para aquellos autores que, estando a la misma altura literaria, no están incluidos en esa Generación, siendo de la misma época y círculo. Perpetúa, además, el uso de estructuras conceptuales que no hacen sino menoscabar la evolución literaria y personal de cada autor, a expensas de teorizaciones academicistas. Aunque la “Generación del 27” sea una noción que ha tenido una gran fortuna y que ha ayudado mucho al conocimiento de los autores incluidos bajo esta nomenclatura, soy de la opinión de que ciertas estrategias teóricas deberían ser superadas.

¹⁰⁶ Cabe precisar que la actualización de la poesía y la poética de Juan de la Cruz comenzó a fraguarse en el ocaso del siglo XIX, cuando en el año 1891 tuvo lugar la celebración del tercer centenario de su muerte.

1934. En esos primeros años del siglo XX se ponía en marcha, en palabras de José-Carlos Mainer, un “proyecto de nacionalismo habitable” “que se había gestado desde los tiempos de la Institución Libre de Enseñanza y del Centro de Estudios Históricos” (González Izquierdo, 2002: 4). Téngase presente que todo este impulso renovador constituirá una excelente referencia y el punto de partida para las distintas aproximaciones que después se llevaron a cabo.

Muchos poetas recogen la herencia literaria de la que beben, pero también reelaboran ellos mismos los presupuestos de esta literatura, como contigüidad del sustrato identitario del que hablaba Américo Castro, modernizando así, ese mismo legado. En este proceso tiene especial relevancia la doble intervención de lo culto y lo popular. Como señala Dámaso Alonso, más allá de ser una simple dualidad, se trata de dignificar el legado histórico español, “es decir, se reflejan aquí otra vez los dos planos permanentes de nuestro arte, y casi podríamos decir que la constante dualidad de España: línea localista, popular, y línea universalista y aristocrática” (1966: 111). Recordemos que lo culto, hasta principios del siglo XX, era terreno exclusivo de lo católico y lo cristiano, mientras que el resto de raíces ni siquiera podían recibir el nombre de popular, pues con suerte se hallaban diseminadas en la propia cultura española. Sin embargo, en la poesía de fray Luis de León, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz ya estaban incorporadas profundas reminiscencias a lo oriental, lo judío y lo musulmán¹⁰⁷. La reactualización de la mística, por tanto, también significaba implícitamente la incorporación de estas tradiciones en las líneas de la intelectualidad. Y no solo se incorporaba en los ambientes cultos, sino que además se restauraba un equilibrio aniquilado por el catolicismo desde 1492. Restaurar esta línea también suponía algo así como una limpieza de sangre cultural. Señala Luce López-Baralt: “Somos herederos de un antiguo silenciamiento cultural y un olvido histórico defensivo, que ha borrado de nuestro horizonte de expectativas el orbe cultural árabe y hebreo presente en las letras españolas. Ha estado asociado al peligro, a la incomodidad y a la herejía por demasiados siglos, y de ahí buena parte de nuestro extrañamiento como lectores” (2014: 69). La idea de la raza, y su valor, cobrará importancia en tanto forma

¹⁰⁷ Recuérdese que lo oriental había sido recogido y renovado desde Occidente a partir del modernismo en adelante. Especialmente lo oriental se posicionó como motor de apertura, cambios y también como moda de la exquisita pléyade intelectual. Especialmente relevante para el tema que nos ocupa es que esta tendencia no se detiene en las adaptaciones o las reformulaciones de metros como el haiku, por nombrar solo un ejemplo, sino que se extenderá el conocimiento sobre lo oriental aunque, esta vez, será visto desde la cúspide de lo culto; no solo como un legado popular de dudosa importancia y permanencia. Y, por supuesto, la espiritualidad, el conocimiento y la importancia del crecimiento personal que poseen estas culturas también será incorporado en esta voluntad de recuperación.

de dignificar aquello que desde las autoridades gubernamentales y el racismo se desvirtuó hasta límites inusitados.

No obstante, el legado que intentaban rescatar invitaba por sí mismo a esa reactualización, ya que la mística española ha sido objeto de múltiples interpretaciones a lo largo de la historia, especialmente la poesía de san Juan de la Cruz. Como señala Luce López-Baralt: “san Juan de la Cruz representa uno de los casos más extremos de incompreensión literaria porque justamente da la espalda al canon literario renacentista al uso y abraza fórmulas poéticas y símbolos que se suelen comprender mejor a la luz de poemas hebreos como el *Cantar de los cantares* o poemas sufíes como el *Tarjuman al-ashwaq* o *Intérprete de los deseos* de Ibn ‘Arabi” (2014: 55). La “revolución poética” del carmelita fue “tan radical y tan honda” (López-Baralt, 1978) que, a partir de ese momento constituirá un referente muy enriquecedor, se convierte en una fuente fundamental por la “inquietud espiritual” y el “magisterio poético” (Sanz Manzano, 2002: 1641) que los poetas del exilio sabrán leer en él.

El sustrato judaico, islámico y cristiano, así como el neoplatonismo del origen del cristianismo, tiene una gran importancia a la hora de comprender esta reactualización antes y después del exilio. Y esto se debe a que todo ello constituirá una manera de conectar, desde la lejanía, con España y con la propia esencia del país contenida en su cultura. En primer lugar, les servirá como recordatorio de la historia. En segundo lugar, como referente ético, estético y poético. Y, en último lugar, les servirá desde el exilio como forma de mantener las raíces que en ellos persisten. Luce López-Baralt destaca dos referentes en la poesía de san Juan de la Cruz: la poesía sufí y el *Cantar de los Cantares*. Y ambos referentes serán también muy importantes en la exploración espiritual de la poesía del exilio español de 1939.

En primera instancia, quisiera destacar algunos aspectos importantes que colindan entre la mística española, la poesía sufí y la poesía del exilio español de 1939. El sufismo es una de las corrientes del antiguo pensamiento tradicional islámico que o bien se comprende como místico, o bien como fuente de conocimientos morales. Los sufís “afirman que existe una forma de conocimiento que puede ser alcanzada por el hombre, de un orden tal que comparada con el conocimiento escolástico es como el estado adulto con respecto a la infancia (Shah, 1992: 36). Es decir, se trata de un estado que invita al sujeto a evolucionar, a aprender hasta llegar a la trascendencia. El sufismo también señala que “el hombre puede volverse objetivo y que la objetividad le permite captar hechos de un orden ‘superior’. Se invita al hombre, por lo tanto, a tratar de promover su

evolución hacia lo que en el sufismo se denomina a veces ‘intelecto real’” (Shah, 1992: 37). Promueven la estimulación del pensamiento para acceder a una crítica sana y no se aferran a convencionalismos ni estéticos ni formales (Shah, 1992: 38). Curiosamente, una de las formas de transmitir su conocimiento es a través de la interacción de maestro y discípulo, y, en su poesía, se esconde un juego de referencias múltiples. Es decir,

[...] los sufís han trabajado mucho y durante largo tiempo para adaptar la palabra escrita de modo que transmita ciertos aspectos de su enseñanza. Esto ha conducido al empleo de material manipulado y cifrado, que no está diseñado en especial, ni siempre, para ocultar un significado real, sino destinado a demostrar, una vez descifrado, que lo que en su aspecto externo parecía un poema, mito o tratado completo es susceptible de otra interpretación: una especie de demostración semejante a un efecto caleidoscópico (Shah, 1992: 37).

Jālāl -al- Dīn Rūmī, uno de los grandes sabios sufistas de todos los tiempos, expresó en su *Mathnavi-i-Maanavi (Couplets of Inner Meaning)*, o *Versos de significado interior*, algunas de las composiciones sufíes más célebres de la historia: “La inteligencia es la sombra de la Verdad objetiva. ¿Cómo puede competir la sombra con la luz del sol?” (Shah, 1992: 127). La sabiduría sufí, más allá de limitarse a una doctrina, a una religión o una patria, va muchísimo más allá. Conecta con la línea de pensamiento que rompe con el esquematismo católico. Señala Eckhart Tolle:

[...] El ahora es también fundamental en la enseñanza del sufismo, la rama mística del islam. Los sufís tienen un dicho: “El sufí es el hijo del tiempo presente”. Y Rumi, el gran poeta y maestro del sufismo, declara: “El pasado y el futuro ocultan a Dios de nuestra mirada; quémalos con fuego”. Meister Eckhart, el maestro espiritual del siglo XIII, lo sintetizó maravillosamente: “El tiempo es lo que impide que la luz llegue a nosotros. No hay mayor obstáculo hacia Dios que el tiempo” (2001: 41).

En la reactualización de la poesía del exilio español de 1939, en algunos casos desconociendo los orígenes y dimensiones del legado místico que se adopta mediante modelos de la tradición como san Juan de la Cruz, se toma el fondo del sentido sufí para comprender más allá de los ojos y de la propia inteligencia. Señala Luce López-Baralt: “la literatura del Siglo de Oro dialoga precisamente con unas literaturas –la hebrea y la árabe– que sus lectores suelen desconocer. De ahí que malentiendan estas obras que, a

veces, consideran falsamente ‘originales’. Esta desfamiliarización ha sido tan extrema que podría deberse a razones no solo estéticas, sino emocionales” (2014: 58). Ahora bien, san Juan de la Cruz sí conocía esta tradición:

[...] La imaginaria mística del reformador también “desfamiliariza” a sus lectores, salvo a islamólogos como Annemarie Schimmel y Michel Farid Ghurayyib, traductor del *Cantico* al árabe. San Juan parecería manejar el *trobar clus* de los sufíes del medioevo, cuya clave poseían, según Louis Massignon, exclusivamente los iniciados sufíes (Ibn al-Farid 62-63). En numerosos estudios previos he identificado una abundante cantidad de símbolos de raigambre sufí que los místicos españoles parecerían haber aclimatado a su cultura cristiana y cuyo estudio Miguel Asín (*Un precursor y Sadilíes y alumbrados*) había preluado: el vino de la embriaguez mística, la noche oscura, las lámparas de fuego, las azucenas del dejamiento, el pájaro solitario, entre otros. [...] El caso es que san Juan hibridiza –en este caso, arabiza– su arte, y nos hace encarar el hecho de que escribe una poesía mudéjar en pleno siglo XVI. No sé qué pueda producir más desfamiliarización o incomodidad en el lector occidental: no entender los símiles sanjuanísticos o verse precisado a asumir su mestizaje cultural (López-Baralt, 2014: 69)¹⁰⁸.

San Juan sí “fue plenamente consciente de que ‘hebraizaba’ su lenguaje poético, aunque ya es más difícil saber si se hizo cargo de que la mayor parte de su simbología mística era de factura islámica” (López-Baralt, 2014: 57). Aunque la herencia sufí en san Juan es ineludible, en santa Teresa de Jesús también se encuentra, tal y como señala Luce López-Baralt: “pienso que, en las *Moradas* de santa Teresa, posiblemente la reformadora nunca supo que el célebre símil de los siete castillos concéntricos que representan, a manera de mandala, el camino del alma hacia Dios era de estirpe sufí” (2014: 57). La permanencia de este legado en la poesía mística española, por ende, trae al presente coetáneo la tradición y los símbolos de ascendencia sufí.

En segundo lugar, el otro gran camino señalado por Luce López-Baralt recae en la tradición del *Cantar de los Cantares*. Filósofos y poetas hispanojudíos como S^elomó Ibn Gabirol, Abraham Ibn ʿEzra, o algunos de los representantes de la mística y la conservación de la literatura española como Benito Arias Montano, fray Luis de León o san Juan de la Cruz son, solo, algunos de los memorables comentaristas del *Cantar de*

¹⁰⁸ Las obras a las que alude Luce López-Baralt son: Miguel Asín Palacios (1933): “Precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz”. *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 1, 1: 7-80. Y Miguel Asín Palacios (1945): “Sadilíes y alumbrados (primera parte)”. *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 10, 1: 1-52.

los Cantares, texto también conocido como el “canto de Salomón” (Rodríguez Bachiller, 1974: 14)¹⁰⁹. En esta obra podemos encontrar una conexión entre la tradición iniciada por san Juan de la Cruz, la importancia de la tradición hebrea sostenida por fray Luis de León y, además, la regeneración mística. No es, tampoco, baladí el hecho de que el *Cantar de los Cantares* y la poesía del místico carmelita tengan en común la ambivalencia significativa que lleva a la crítica a la polisemia de opiniones, es decir, a interpretar sus versos o bien en clave humana, o bien en clave espiritual¹¹⁰. El fondo del *Cantar de los Cantares* y buena parte de la poesía de san Juan de la Cruz han sido objeto de diferentes interpretaciones a lo largo de los siglos¹¹¹. Creo necesario recordar que el *Cantar de los Cantares* es un texto que de forma abierta relata el amor humano, carnal, sin ninguna connotación adicional. El verdadero problema se creó por la exégesis interpretativa desde la que se ha leído este texto al formar parte de la Biblia. Desde la tradición religiosa judeocristiana se ha querido ver esa relación humana como una relación simbólico-alegórica equiparando al esposo con Dios y a la esposa con la iglesia. Durante la Edad Media “la exégesis bíblica judía coincide cronológicamente con la cristiana [...] (e incluso las musulmanas del *Corán*), [de modo que] no solo coexisten, sino que parecen contagiarse entre sí” (López-Baralt, 1985: 131). La antigua

¹⁰⁹ El *Cantar de los Cantares* no solo fue objeto de estudio para san Juan de la Cruz, el texto es esencial para comprender la poesía del carmelita llegando, incluso, a convertirse en objeto de culto para él. Tanto es así que “cuando san Juan de la Cruz se hallaba próximo a la muerte, pidió que le leyesen unas frases del *Cantar de los Cantares*, como aquel que en la hora de la muerte gustó de oír una sinfonía de Beethoven. Y dicen que exclamó: ¡Qué bellas margaritas!” (Rodríguez Bachiller, 1974: 14). También es imprescindible la estrecha relación entre fray Luis de León y el *Cantar de los Cantares*. Recuérdese que el fraile agustino ha sido, y sigue siendo, uno de los más célebres comentaristas del “canto de Salomón”. De hecho, su labor filológica y como traductor le valió la persecución de la Inquisición española, siendo incluso encarcelado durante años en las duras y frías celdas inquisitoriales hasta su absolución. Para aquellos lectores interesados en profundizar sobre el tema acúdase a la edición de fray Luis de León del *Cantar de los Cantares de Salomón* que en 1994 editó José Manuel Blecua, tomando especial relevancia su introducción (1994), así como su artículo “Fray Luis de León y el *Cantar de los Cantares*” (1992). Véase, asimismo, *El Cantar de los Cantares en el humanismo español: la tradición judía*, de Sergio Fernández López (2009) o su artículo “*El cantar de los Cantares* de fray Luis de León ¿una traducción original?” (2007).

¹¹⁰ En el caso de san Juan de la Cruz, el debate creado en torno a esta ambivalencia ha sido, y es, un tema de hondo calado para la crítica a tenor de la interpretación del poema sanjuanista “Noche oscura”, llegando incluso a trascender las fronteras de este poema al aplicar esta doble noción a toda la obra poética de Juan de Yepes. No obstante, dada la naturaleza de esta investigación, nos limitaremos a señalar los aspectos de mayor relevancia para el análisis que nos ocupa. Sin embargo, para aquellos lectores interesados en profundizar en esta cuestión, consúltase *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, de Dámaso Alonso (1966), *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, de Jean Baruzi (2001), *El símbolo de la noche de san Juan de la Cruz*, de María Jesús Mancho Duque (1993), *Luz y oscuridad en la mística española*, de María Jesús Fernández Leborans (1978), y, en especial, los trabajos dedicados al tema por Luce López-Baralt, en particular *Asedios a lo indecible: san Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante* (1998).

¹¹¹ El *Cantar de los Cantares* es un poema que relata, en siete capítulos y un prólogo, los desposorios y las nupcias entre el rey Salomón y la hija del Faraón de Egipto. De acuerdo con la tradición del antiguo pueblo hebreo, el *Cantar* relata los siete días de celebración que se dedicaban a tales festejos.

exégesis rabínica “emplea un sinnúmero de reglas hermenéuticas para acercarse a los libros sacros que aglutinan y que legislan sobre su experiencia como pueblo” (López-Baralt, 1985: 120). Algunos de estos métodos de interpretación rabínica fueron englobados bajo el término *pardes* (Fernández López, 2009: 32). Tal y como explica Sergio Fernández López,

[...] Este término estaba formado por las iniciales hebreas de aquellos cuatro tipos fundamentales de exégesis; a saber, el *pěšat* o interpretación del texto en su sentido literal; el *děraš* o interpretación rabínica tradicional; el *remez* o interpretación alegórica o filosófica; y el *sod* o interpretación mística que intentaba revelar los secretos y misterios contenidos en el texto bíblico. De los cuatro, solo los dos primeros gozaban de una amplia tradición y se encontraban realmente establecidos desde hacía siglos (Fernández López, 2009: 32).

Desde el cristianismo, curiosamente, fueron estos dos últimos métodos hermenéuticos los que consiguieron afianzarse con el paso de los siglos. Siendo, de este modo, las interpretaciones alegóricas y las místicas las que gozaron de mayor prestigio y, por lo tanto, las que finalmente se consolidaron. Junto al peso de la exégesis teológica cristiana, la interpretación y, sobre todo, la elucidación mística fue fundamental para aquellos que en la actualidad conocemos como la cúspide de los poetas místicos españoles¹¹². De ahí que los siguientes comentaristas bíblicos siguiesen el modelo sustentado, en parte, en esta tradición. Por ello pervive, y pervivirá, dado el peso de este método hermenéutico, la ambivalencia en el significado de textos como “el canto de Salomón” o la obra poética de san Juan de la Cruz. De hecho, Ángel Rodríguez Bachiller sostiene que el *Cantar de los Cantares* es considerado por algunos estudiosos “en su origen un poema sobre el ‘amor humano’, un epitalamio profano, lleno de erotismo, sobrehumanizado después por el autor bíblico (1974: 14). El componente humano en esta obra es tan esencial que la crítica llega a señalar que “la ascética humana se convierte entonces en una mística del ‘eterno femenino’” (1974: 14). A pesar

¹¹² La tradición de la exégesis de obras sacras y la relación que esta tiene con fray Luis de León y san Juan de la Cruz es un tema tan complejo como apasionante del que filólogos de la talla de José Manuel Blecua (1992, 1994), Luce López-Baralt (1978, 1985, 1998, 2014) o Sergio Fernández López (2007, 2009) han tratado con la dedicación que el tema merece. Por ello, remito a los lectores interesados al tercer capítulo de *San Juan de la Cruz y el islam (Estudios sobre las relaciones semíticas de su literatura mística)* (López-Baralt, 1985), a los dos primeros capítulos de *El Cantar de los Cantares en el humanismo español: la tradición judía*, de Sergio Fernández López (2009) y a la introducción a *El cantar de los Cantares de Salomón* de José Manuel Blecua (1994).

de ello, desde el siglo XII el *Cantar de los Cantares* ha sido sobre todo analizado desde una perspectiva filosófica-alegórica a raíz de Joseph Ibn Aqnin, discípulo de Maimónides, quien “escribió un comentario en árabe [...] en el cual usa la exégesis filosófica” destacando que “el libro es la expresión escrituraria de las relaciones entre el alma racional y el entendimiento agente. Abraham Ibn Ezra hizo también alusión a esta interpretación filosófica, más bien psicológica, pero aplicada al alma y al cuerpo” (Rodríguez Bachiller, 1974: 15). Es importante señalar, en este punto, que tanto los comentaristas árabes como los judíos postularon una interpretación filosófica, basada en la correlación alma-cuerpo.

Sin embargo, para el ámbito cristiano, al ser uno de los libros recogidos por la Biblia el sentido, primero, religioso y, después, teológico ensombrece, junto a esta vertiente más filosófica, la vertiente erótica más humana del *Cantar de los Cantares*. El teórico cristiano Orígenes, quien sustenta su postura en la interpretación alegórica del judío helenista Filón de Alejandría, aplicando lo que en teología llaman “el sentido espiritual”, se acerca a la obra abordando un análisis doble: literal y espiritual (Sánchez Caro, 1997: 480)¹¹³. Es así como a partir del cristianismo y del catolicismo se ha mantenido el sentido que equipara al esposo con Dios o Cristo y a la esposa con Israel o la Iglesia; otras posturas también hablan de la equivalencia entre el amor de Yahvé con Israel y del amor del Mesías con la iglesia o, incluso, con el alma¹¹⁴. Con el paso de los siglos y el peso de la filología de ascendencia hebraica, los exégetas cristianos también se plantearán los textos sagrados a partir de una doble, o incluso triple o cuádruple, perspectiva, en consonancia con los métodos rabínicos. Esta interpretación

[...] introducida en Occidente a través de la traducción de su comentario al *Cantar de los Cantares* por Rufino al latín, encontró entusiastas seguidores como san Gregorio de Nisa,

¹¹³ En la actualidad y bajo una perspectiva por completo ajena a la teológica, se puede asimilar el “sentido espiritual” al “religioso”, pero adviértase que en realidad se trata de una noción muy distinta a la que aluden desde la teología cristiana o católica. Desde las posturas católicas más rígidas asimilan “lo espiritual” con lo estrictamente teológico, consiguiendo que el sentido erótico de los versos quede en entredicho. Esta estrategia esconde un mecanismo de manipulación muy efectivo, porque antepone la visión que se propone desde lo católico a las demás interpretaciones logrando, además, anular el sentido original del texto, que está más en sintonía con la mística universal. Este último sentido es el que en la actualidad conocemos como “espiritual” y no el teológico que proponen desde el ámbito religioso. Dentro del ámbito estrictamente espiritual, el cuerpo es una parte esencial del ser humano que debe valorarse y cuidarse, y el sexo carece de esa interpretación negativa que el catolicismo ha impuesto.

¹¹⁴ En contraposición a esta visión, está el amor que postula la mística universal. Este amor no es una referencia al amor “romántico” entendido en términos actuales. Cuando la mística universal postula que el fondo de todas las cosas es el amor, está aludiendo, principalmente, al amor por la vida. Es decir, al amor como motor de creación, de manifestación y de expresión que anida en el interior de todo ser vivo del universo. Remite, también, a la fuerza creadora de vida.

entre los orientales y san Gregorio Magno y san Bernardo, entre los occidentales, quienes son propiamente los maestros de la lectura espiritual de la Biblia o *lectio divina*. Desde aquí esta llegará a la tradición cristiana monacal y común, hasta desembocar en los escritos de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz (Sánchez Caro, 1997: 480)¹¹⁵.

Este legado ha permitido, y fomentado, la perpetuación de la visión judeocristiana no como posible aproximación, sino como verdad incuestionable. Es más, este ejercicio ha conseguido que el verdadero sentido literal de textos como el *Cantar de los Cantares* se perciba de forma alterada. Aunque, recordemos, fray Luis de León, santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz lo abordan partiendo de una posición acorde a las normas ortodoxas religiosas, pero de forma asombrosamente revolucionaria. Helmut Hatzfeld, a propósito de la relación entre el alma y Dios, señala que

[...] esta característica es nupcial en la poesía de san Juan, no sólo porque el misticismo cristiano, al menos a partir de san Bernardo, toma como modelo el *Cantar de los cantares*, símbolo tradicional de la relación nupcial entre Dios y el pueblo judío, que pasó a ser más tarde la relación entre Dios y la Iglesia; no sólo porque san Juan se atreve a expresar que experimentó en efecto lo que se dice de la Esposa en el *Cantar*; no sólo porque Dios, como creador, es el elemento masculino y el alma, como la criatura receptora, el femenino; no sólo porque así el alma adquiere parentesco lógico con María (prototipo místico); sino fundamentalmente porque, según la teología de san Juan de la Cruz, esta relación nupcial entre Dios y el alma es prototipo y no analogía del amor conyugal humano: es el “arquetipo del matrimonio” (1964: 42).

La vigencia de san Juan en los poetas del exilio español de 1939 conecta con el que fuera unos de los referentes cultos en el místico carmelita: el *Cantar de los Cantares*. Esencial para muchos de ellos, pero especialmente para Manuel Altolaguirre, tanto en poesía como en prosa. Adviértase, de igual manera, que esta tradición de juegos asociativos también puede remitir a la unión de espíritu y materia. De este modo, la tradición bíblica se convierte, así, en tradición mística. Sobre todo, se extraerá el sentido final de esas lecturas exegéticas como medio de articular un vínculo entre los referentes conocidos y aquellos que se hallan más ocultos por puro desconocimiento.

¹¹⁵ Recuérdese que Sánchez Caro se sitúa dentro de la ortodoxia católica al hacer referencia a la lectura espiritual, con lo que solo la contempla desde una posición teológica o religiosa.

De un modo muy similar a lo que ocurrió con el *Cantar de los Cantares*, la poesía de san Juan de la Cruz también ha sido objeto de una doble y hasta triple interpretación. La visión de san Juan de la Cruz como poeta del amor divino o del amor profano se sustenta, por tanto, “no en el neoplatonismo europeo, sino en los versículos encendidos del *Cantar de los Cantares*” (López-Baralt, 1998b: 18). San Juan de la Cruz, a través de su poesía y de sus comentarios, también participa en la sublimación de este legado exegético, pero rompiendo los moldes estrictos al seguir fomentando la duda. Por ello, ambas obras serán sometidas después, a lo largo de los siglos, al mismo mecanismo hermenéutico crítico.

La tradición sufí y la doble génesis interpretativa de la mística española y el *Cantar de los Cantares* tendrán un gran valor para la poesía del exilio español de 1939. Recordemos que no solo toman estas referencias como forma de compartir el legado español más allá del exilio, sino que en su poesía de carácter religioso pretenden, también, superar el legado estructural que el cristianismo y el catolicismo habían impuesto, hasta convertirse en el sistema vertebral de comprensión del mundo y de todo lo que este contiene. Por ende, la recuperación de la mística universal, basada en la búsqueda perpetua del amor, se convertirá en un sostén perceptual, simbólico y hasta emocional en el exilio.

2.3.2. ÉTICA, ESTÉTICA Y POÉTICA NEOMÍSTICA

*Para aquellos que buscan la verdad en la religión convencionalizada:
hasta que el colegio y el minarete no se hayan desplomado
esta santa tarea nuestra no se habrá realizado.
Hasta que la fe rechazo no se vuelva
y el rechazo devenga creencia,
no existirá verdadero creyente*

ABU SAID

Si la política cultural de la Segunda República invitaba a revitalizar el legado místico español, lo cierto es que en poesía será un referente muy prolijo y muy productivo. Será importante toda la tradición mística española, pero san Juan de la Cruz se convertirá en una figura capital. Tal y como sostiene Francisco Javier Díez de Revenga:

La presencia de san Juan de la Cruz [...] no responde a lo que podríamos llamar una imitación servil. Más bien se trata de la asimilación de códigos expresivos, que fueron hallados por san Juan de la Cruz, y que los poetas de los años veinte, de la joven literatura, pronto advirtieron como auténticamente innovadores y trataron de adoptar sus rupturas del sistema (1995: 101).

Espiritualmente la recepción de san Juan de la Cruz desde el multiculturalismo ofrece múltiples formas de expresión poética. Sin embargo, esta vía de aproximación también ofreció algunas claves de lectura que

[...] responden a una estética del delirio en deuda confesada con el *Cantar de los cantares*, y que buena parte de su simbología mística, hermética para Europa, engrana perfectamente con el *trobar clus* de los sufíes del medioevo. Enigmas artísticos como el de san Juan, que se repiten, con variantes, en el caso de santa Teresa de Jesús, de Cervantes, de los moriscos aljamiados y de tantos otros escritores peninsulares (López-Baralt, 2014: 69).

De hecho, desde el exilio ambas vías de aproximación a la mística, o a cualquiera de sus célebres representantes, se convirtieron en un gran sustento tradicional, simbólico y, por supuesto, también formal. Pero, sin duda, estas formas de aproximación se verán sustentadas por la línea que entronca con el simbolismo.

El torrente de referencias sobre misticismo, en general, y sobre san Juan de la Cruz, en particular, no es simple capricho erudito. No es de extrañar que en el exilio aflorase una nueva veta neomisticista, pues el misticismo, en tanto base conceptual, pretende expresar una experiencia inefable, muy difícilmente comunicable, “que sobrepasa los niveles discursivos racionales” (Mancho Duque, 1993: 19) y que busca distintos medios expresivos para dar forma a nuevas inquietudes o a sentimientos atravesados. Es por ello que, aunado a esa voluntad por reclamar aquello que parecían apropiarse desde algunos sectores de España, la mística resultase especialmente prolija en el exilio. A través de esos nuevos modelos, se busca una poética universal y atemporal que vehicule la incapacidad de expresión a través de la poesía y que contribuya, además, a ensalzar las claves fundamentales de la cultura de la que proceden, a la vez que desarrollan una nueva reformulación asintomática de las faltas que perciben en esa misma cultura. Para ello, hacen uso de herramientas éticas y estéticas basadas en esa misma tradición, pero creando nuevos acercamientos al introducir en la ecuación su propio horizonte de expectativas. De ahí que la espiritualidad —que no religiosidad en la gran mayoría de casos—, el germen de la experiencia vivencial, los recursos literarios y, sobre todo, el lenguaje adquieran gran srelevancia.

La gran importancia del lenguaje para la tradición mística, y, en especial, la concatenación de símbolos asociados a interior-exterior de la poética sanjuanista encuentran en el neomisticismo un nuevo significado, pues se sustentará en esa teología entendida como interpretación literaria, característica imprescindible del poeta abulense que todavía hace, si cabe, más genuina su mística. En ese nuevo concepto de teología poética, la poesía desplaza a la religión, relegándola a convertirse en el neomisticismo tan solo en un referente cultural plagado de símbolos que, lógicamente, tienen una gran carga “religiosa”. Pero por si esta herencia que cabalga entre la teología sanjuanista y la poesía no fuera suficiente, junto a esa misma base mística, las reformulaciones del exilio traen consigo la estirpe simbólica y literaria musulmana, hebrea y sufí (López-Baralt 2014: 57; Valender, 2003a: 41).

No olvidemos que san Juan de la Cruz fue un reformador carmelita que apostaba por un modelo espiritual que desafiaba, por atreverse a ser distinto, a las estrictas normas religiosas que habían desterrado física, religiosa, cultural, científica y literariamente a dos culturas que estaban integradas por completo en el fuero interno español. Aunadas a esas referencias, siglos más tarde se recogerá también la lectura de

san Juan que se hizo durante los siglos XVI y XVII, en los que se concebía su obra de un modo interdisciplinar teológica, mística y filosóficamente. No obstante, en el exilio el místico abulense se convierte, sobre todo, en trasunto de innovación poética, de poesía revolucionaria a múltiples niveles. Pese a las reticencias, las raíces más ocultas romperán, siglos más tarde, los esquemas de una sociedad que había heredado el olvido y la condena hacia una parte inherente de la tradición literaria española. Este proceso adquirirá una gran magnitud en el exilio al hallar una correspondencia en la marginación y expulsión de una parte de la sociedad, de nuevo, por motivos políticos, ideológicos y económicos.

Pero al mismo tiempo, junto a la voluntad revolucionaria del fondo encontramos una forma asimismo provocadora. Desde Francia también se recogió el testigo, pues como vimos más arriba, desde los albores del siglo XX la mística española se convirtió en un referente (recuérdense los retiros espirituales de Reverdy o Max Jacob). Si bien estos sucesos conectan con la voluntad por asimilar el legado espiritual místico, lo cierto es que también se relaciona con un ámbito más formal. Y, sin lugar a duda, un poeta importante en este aspecto fue Paul Valéry, quien recuperó a san Juan de la Cruz en su artículo titulado “Un poète inconnu: le Père Cyprien”, publicado en 1941 en *Revue des Deux Mondes*; artículo que después apareció ese mismo año como prefacio a la segunda reedición de “Las obras espirituales del beato padre Juan de la Cruz” (Honorato, 2018: 443)¹¹⁶. La reedición se hizo con motivo de la conmemoración del tercer centenario de la traducción realizada en 1641 por el monje carmelita francés R. P. Cyprien, a quien Paul Valéry dedica un encomio además de alabar, más sucintamente, la poesía de san Juan de la Cruz. Desde el otro lado de la frontera, Paul Valéry se acercó a san Juan de la Cruz como modelo de estilo, como precursor de una lírica que, a sus ojos, anticipaba la concepción de la poesía pura o del simbolismo francés (Honorato, 2018: 445). Según Diego Honorato

Parece indudable que Valéry vio en el estilo de los versos desnudos de san Juan un precursor de la poesía pura y del simbolismo. Quizá por eso mismo el análisis de Valéry se detiene principalmente en aspectos lingüísticos, de estilo, y en ciertos alcances psicológicos, aunque omite completamente pronunciarse sobre la experiencia vital que

¹¹⁶ Recuérdese que Paul Valéry ya había descubierto a san Juan de la Cruz en 1910 (Kruse, 2016: 111; Honorato, 2018).

subyace en la poesía de san Juan, es decir, sobre aquello que Hatzfeld ha llamado el motivo de toda poesía mística (2018: 445).

Ricardo Gullón, en *Conversaciones con Juan Ramón*, señaló la gran importancia de la recepción de san Juan de la Cruz en el simbolismo francés (Gullón, 1958). Y, del mismo modo, Juan Ramón Jiménez también alude a las raíces de la mística española en el simbolismo francés (Santos Escudero, 1975: 525); como también recogerá y personalizará la noción de poesía pura que conectará con esta otra vertiente que, después, tendrán presente en el exilio muchos otros poetas. Vale la pena señalar que para Paul Valéry el importantísimo valor del lenguaje, estilística y lingüísticamente, ensombrecía la experiencia mística que también ofrece la poesía de san Juan de la Cruz. Esta vertiente francesa, pese a deslindarse de la tradición mística propiamente dicha, también influyó en la reformulación del neomisticismo. De hecho, algunos poetas fusionarán los presupuestos sanjuanistas a una concepción de la mística que deja por completo a un lado los debates escolásticos y teológicos en su sentido más estricto. Más en consonancia con el neoplatonismo, mucho más en consonancia con esa teología poética instaurada por Juan de la Cruz, la renovación a partir de este modelo tendrá un eco extraordinario en el neomisticismo; nos referimos a la “famosa afirmación valeriana ‘mystique sans Dieu’, místico sin Dios, que Valéry aplicó a Monsieur Teste, un *alter ego* de sí mismo” (Honorato, 2018: 445) y que repercutirá después en la poesía del exilio. Aquí interviene, de forma paralela, el desarrollo de la teoría sobre “idealismo trascendental” de Paul Valéry, quien entendía a su “yo puro” como una conciencia absoluta. Según el poeta francés:

“Jamás me basé en otra cosa que no fuera mi yo puro, que entiendo como la conciencia absoluta, que es el único recurso, y siempre igual, para desprenderse automáticamente del todo, y en ese todo tiene su papel nuestra persona, con su historia, sus peculiaridades [...] y sus vanidades”; “El yo reducido a su esencia más general y peculiar (*moi*) no es más que lo que se opone al todo, lo que el todo necesita para ser pensado...Este yo está caracterizado por la ausencia del todo, pero lo contrario del todo es la nada...El todo tiene como condición una nada. El yo es la nada de un todo que consiste en lo que es en el momento” (apud Honorato, 2018: 445).

Dada la visión agnóstica de Paul Valéry, aquello que designa lo trascendental recae en el propio individuo, en este caso, en ese yo narcisista. Valéry, “al igual que

Mallarmé, buscaba la palabra esencial y rechazaba el exceso de adornos y figuras retóricas propias del decadentismo modernista de fines del siglo XIX” (Honorato, 2018: 447). Sin embargo, la revolución ética, estética y poética de la mística española y, en particular, de san Juan de la Cruz, también puede tener una conexión con el surrealismo. Como señala Francisco Chica:

[...] en los primeros meses de 1929, el recién publicado *L'Amour la Poésie* de Paul Éluard, es sintomático de los que decimos. Definidor, con Breton, Aragon y Soupault, del primer surrealismo, Éluard concretaba en este libro el objetivo central del movimiento: la desintegración de lo real en favor de una palabra poética que dando forma al *sueño interior* del hombre fuera capaz de transformar la vida. “Éluard –afirma Breton en un escrito de los años 30– lanza un grito de alarma para desatar, liberar la inmensa piedad de este tiempo [...] embozado bajo las ruinas de la libertad”.

Conviene resaltar que frente a lo que sucede con otros surrealistas, la visión onírica de Éluard, menos abstracta, viene acompañada de una honda efusión sentimental ante lo humano, y traspasada de una esperanza y una capacidad de transfiguración muy cercanas a lo religioso. Ya en alguno de sus libros anteriores, con título tomado de santa Teresa (*Mourir de ne pas morir*, 1924), mostraba una experiencia poética que seguía de cerca el camino abierto por los místicos españoles. Frente a la vieja moral, en el libro que comentamos el amor constituye el único terreno desde el que es posible reconquistar la inocencia; de ahí la absoluta equiparación que la obra establece entre poesía y amor. Negador del tiempo y de las imposiciones de la historia, el poema, como el amor, no obedece a fórmulas fijas, sino que está hecho de centelleos e iluminaciones, sometido a la problemática abierta de la vida. “El amor –según lo define el autor en alguna ocasión– es el hombre inacabado” (Chica, 1999: 81).

La renovación cultural a través de la mística conecta con otro horizonte de coordenadas desde el que abordar el tema, especialmente el ámbito que tiene que ver con el inconsciente colectivo. El psicoanálisis, Freud y Carl Gustav Jung en especial, no solo puede llegar a establecer una conexión con la búsqueda de ese anhelo interior de la espiritualidad, sino también en la expresión de las formas, como también ocurría en el surrealismo. Más allá del peso real que estas corrientes pudieran tener, lo cierto es que la clave reside en atravesar las estructuras del pensamiento, a nivel formal y también a nivel intelectual. Es un ejercicio de reactualización de los modelos asentados y del vehículo expresivo que lo muestra. Y, de nuevo, esto tiene un gran vínculo con la

voluntad transgresora de san Juan de la Cruz. A tenor de las afinidades de ciertas exégesis bíblicas, san Juan defenderá y celebrará “la maleabilidad, el misterio y la apertura de su lengua poética en el prólogo al *Cántico espiritual*” (López-Baralt, 1978: 86). Señala Luce López-Baralt:

Las palabras quedan derrotadas: si los vocablos pueden significar todo, en el fondo no significan nada. Al ensanchar la lengua y capacitarla para la traducción del trance místico, san Juan termina por destruirla. Su lengua desconceptualizada –su anti-lenguaje–, inútil en el fondo para toda tarea racional, no afirma conceptualmente nada, no traduce nada: equivale al preñado silencio que proponen como alternativa a lo indecible Fritz Mauthner (“only silence is not misleading”), Ludwig Wittgenstein (“What we cannot speak about we must pass over in silence”) y diez siglos antes Abū Sa'id Ibn al-A'rabī (“The essence of ecstasy is incommunicable, and is better described by silence than by speech”). En su poesía aconceptual, “silente” –verdadera “música callada”– san Juan cumple de una manera muy especial el postulado de Bergson: “l'art de l'écrivain consiste surtout à nous faire oublier qu'il emploie des mots” (1978: 89).

La poesía de Juan de la Cruz personificaba una revolución mística a la par que lingüística en un momento en que muchos intelectuales españoles habían visto zarandeados sus posicionamientos poéticos. Ese espíritu provocador entronca con las opiniones también provocadoras de Miguel de Unamuno, quien en *En torno al Casticismo* señalaba que la mística de san Juan de la Cruz “es la de la ‘fe vacía’, la del carbonero sublimada, la pura sumisión a quien enseña el dogma, más bien que el dogma mismo” (2008)¹¹⁷. Es más, Unamuno “como representante de la Generación del 98, afirmaba que, para renacer de las cenizas, España debía volver la mirada a sus místicos castellanos, para configurar una identidad para el futuro, en contraposición a la decadencia en la que se encontraba” (Kruse, 2016: 110) en los albores del siglo XX.

En esa voluntad por readaptar el dogma sanjuanista algunos poetas sustituirán la experiencia mística por la experiencia traumática. Incluso algunos de ellos, tómesese como ejemplos Manuel Altolaguirre o Emilio Prados, emplearán esa experiencia traumática como artífice del neomisticismo. En este proceso, y quizá como conexión más evidente con la tradición mística cristiana, interviene el recorrido de las cuatro vías

¹¹⁷ Téngase presente que en una carta enviada a Rodó, fechada el 5 de mayo de 1900, Unamuno consideraba a san Juan de la Cruz “acaso el más soberano poeta y el más profundo pensador de la raza castellana” (Kruse, 2016: 110).

cuyo objetivo es alcanzar la ascesis. Una ascesis en la que el proceso literario esconde un cierto análisis de la psique, acorde a otros procesos coetáneos en los que la mística se lee a través de otras disciplinas como la sociología o la historia. Este viaje poético de ascensión se inicia con un descenso a los infiernos que deviene en un viaje contemplativo de conversión, o camino de purificación, donde la “neomística” juega con un doble sentido; pues la purificación del alma queda desplazada al análisis del exilio en tanto condición individual a la vez que colectiva y a la transformación de una poesía que, lejos de pasar por el proceso de purgación, pone en jaque el cambio de signo característico del neomisticismo: se emplea lo religioso pero el referente tradicional queda, paradójicamente, inoperativo. En la segunda fase de este proceso, se desarrolla una metanoia que, en términos cristianos, nace de la luz y del arrepentimiento y se traduce en un modo de expiación de la culpa y los remordimientos cuyo objetivo es alcanzar esa vía iluminativa. Para llegar a ella, el proceso místico alcanza el punto más álgido en la noche, también conocido literariamente como descenso a los infiernos. La noche del sentido y del alma, retomando los postulados místicos, actuará como último eslabón hacia la catarsis. En esa última fase, o vía unitiva, se impele al alma a buscar y fusionarse con Dios. Sin embargo, en la neomística, ese Dios queda despojado del significado religioso. Aflora aquí la teología poética sanjuanista a la vez que entran en juego tradiciones que se expanden más allá de las geografías y de las fronteras. El conocimiento místico ancestral late bajo las adaptaciones y reformulaciones de este tipo de poesía, donde permutan los vínculos y la significación del trasfondo folklórico-místico.

En este viaje ascético, en este desarrollo de la neomística en el exilio, adquiere gran relevancia lo Absoluto, si bien en la mayoría de los casos se negará la providencia divina y las religiones castrantes. Puede parecer una contradicción, pero en realidad es una muestra de otro modo de comprensión. Esta poesía se emancipa y abandera, sin ser consciente de ello, una renovación lingüística y religiosa de forma simultánea. Es religiosa porque los puentes tradicionales de acceso se hallan dinamitados, se llega por distintos medios, haciendo honor al concepto real de religión. Y lingüística, puesto que la evolución de este proceso místico no solo tiene asociado un lenguaje y unos conceptos específicos, sino que empleará una serie de abstracciones y figuraciones simbólicas muy concretas. Y el poeta esencial que explica este fenómeno es José Moreno Villa. En *Leyendo a san Juan de la Cruz, Garcilaso, fray Luis de León, Bécquer, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Federico García Lorca,*

Antonio Machado, Goya, Picasso (1944), Moreno Villa analiza con detalle algunos presupuestos básicos de la aplicación del lenguaje místico de san Juan de la Cruz. Expone, además, por qué san Juan de la Cruz preside la línea lírica de los poetas españoles:

Hay dos motivos fundamentales para considerarle a la cabeza de nuestra línea: [primero] porque supo volver los ojos hacia dentro, o como se dice, ser introspectivo; [segundo] por la manera ejemplar o modo poético de hacer de las palabras una fulguración trascendente. Sabía lo que hacía. San Juan fue tan lírico como razonable. Puso una explicación minuciosa a cada estrofa, cada verso y determinadas palabras de su *Cántico espiritual*. Por este rasgo puede considerársele como un legítimo intelectual; pues si trabajó con su alma, trabajó también con su inteligencia en plena lucidez. Examinó el arrobamiento, la sublimación del corazón (Moreno Villa, 1944: 12).

San Juan de la Cruz, de este modo, se convierte en modelo no solo lingüístico como defendió Paul Valéry, sino también como modelo de poesía que hable de lo sagrado empleando un doble ejercicio. Y se trata de un doble ejercicio porque se trabaja en materia lo que se recibe desde el espíritu. Espiritual y lingüísticamente. Lo que es arriba es abajo. Y, en parte, esta es la esencia de la fulguración trascendente de las palabras. Las palabras absorben la energía del que escribe, transmiten los sentimientos y las sensaciones de quien escribe. Y eso se percibe, intuitivamente, a través de los sentidos corporales. Aquellos a los que no solemos hacer nunca caso. Y se trata, además, de una fulguración trascendente porque también se transmite el trabajo espiritual que hay detrás. En mi opinión, por eso hay textos que llegan al centro de nuestro ser directos y tan certeros como una flecha. Porque, en rigor, lo es. José Moreno Villa nos da la clave para diferenciar la forma en que los místicos empleaban este doble ejercicio frente a cómo lo hacían los poetas del siglo XX:

Los poetas modernos españoles reanudaron las incursiones en este mundo de lo íntimo, que es el substancial y verdaderamente lírico. Pero como la intimidad del hombre no se veía ya como reino del Señor sino de la conciencia, los resultados no podían ser aquellos prometidos por san Juan, es decir, riqueza, satisfacción, deleite. De nuestras inmersiones en el ámbito del alma sacábamos melancolía, desengaños, angustia. Si nos paramos a considerar un poco esta diferencia, nos parecerá como producida entre seres de diferente naturaleza y de diferente sistema planetario. Tan distintos somos hoy en ciertos aspectos

de los hombres de hace cuatro siglos. [...] La labor moderna de escudriñamiento ha sido feroz. Nosotros no nos hemos deslizado por el camino ni fundido en la luz de los místicos; hemos quedado presos en la maraña de la selva que encontramos en nuestro interior a medida que fuimos agudizando el examen (Moreno Villa, 1944: 13).

La crisis del espíritu pasó una gran factura a la forma en que se aproximaban al interior y, también, a la forma en que lo exteriorizaban. Las experiencias traumáticas, como señalábamos a tenor de Manuel Altolaguirre y Emilio Prados, poseen una fuerza incontestable. El tiempo, el tiempo interno y el tiempo del lenguaje traduce este fenómeno:

Comenzaremos por considerar los gerundios y los adjetivos. La parte más anhelante del *Cántico Espiritual* es la primera, hasta que habla el Esposo. Pues bien, en ella, frente al anhelo, que lógicamente exige premura, prisa, opone san Juan la lentitud del gerundio. Varios ejemplos: “Y yéndonos mirando”, “Mil gracias derramando”, “De ti me van mil gracias refiriendo”, “Y déjanme muriendo”, “Salí tras ti clamando y eras ido”, “Buscando mis amores”, “Y haciendo porque muera”, “Que andando enamorada”, “Un no sé qué que quedan balbuciendo” (Moreno Villa, 1944: 19).

El empleo de las palabras, el uso intencional del lenguaje es una muestra de “lo consciente, inconsciente y lo subconsciente en el Verbo de san Juan de la Cruz” (Moreno Villa, 1944: 21). El lenguaje permite acceder directa e indirectamente a un nivel de conciencia que se halla integrado en las mismas palabras y en la construcción poética. A través del transcurso de esos cuatro niveles propios de la mística, por tanto, no solo importa el ejercicio espiritual que se lleva a cabo, sino la profundidad de las palabras que se emplean para ello. Son inseparables.

Este modelo, esta forma de acceder a distintas dimensiones de manera simultánea se convierte en el exilio en una herramienta para expresar de forma abierta y a la vez cifrada aquello que se esconde en su trabajo espiritual, gracias a la fulguración trascendente de las palabras. Algunos poetas en el exilio parten del modelo poético enigmático e inescrutable creado por Juan de Yepes pero sustituyendo el valor de la religión por el del lenguaje, en consonancia a la mística universal.

2.3.3. RECEPCIÓN DE SAN JUAN DE LA CRUZ EN EL EXILIO. EL HOMENAJE DE 1942

*Si un grano del pensar arder pudiera
no en el amante, en el amor, sería
la más honda verdad lo que se viera*

ANTONIO MACHADO,
(De un “Cancionero apócrifo” CLXVII)

El sustrato judaico, islámico y cristiano, así como el neoplatonismo del origen del cristianismo tienen una gran importancia a la hora de comprender esta reactualización antes y después del exilio. Y esto se debe a que todo ello constituirá una manera de conectar, desde la lejanía, con España y con la propia esencia del país contenida en su cultura. Les servirá como recordatorio de la historia, también como referente ético, estético y poético; aunque también les servirá como forma de mantener las raíces que en ellos persisten. Como señala Carlos Blanco Aguinaga:

En el exilio se produce una profunda crisis existencial y espiritual “que caracteriza, en su fondo más silencioso, a todos los emigrados de España; crisis que, podemos decirlo sin pretender entrar en elucubraciones psicológicas, se fija en un agónico desasosiego intelectual, en un confuso y violento desequilibrio de la razón: he aquí que las circunstancias históricas han destruido, al parecer para siempre, la estructura de un mundo cuyas premisas habían llegado a ser aceptadas racionalmente con excesiva sencillez; la razón, al ver derrumbarse su edificio, sintiéndose llamada a engaño, duda inevitablemente de sí misma, de sus posibilidades. ¿Qué nueva verdad, por más que brote al parecer claramente intuita, podrá ya resistir a esta duda del intelecto? ¿Sobre qué bases podrá el hombre español seguir viviendo lo mismo y, a la vez, vida nueva en un Nuevo Mundo? No podemos menos que volver a una de las más importantes afirmaciones de Unamuno: se piensa con el corazón y se sufre con la cabeza; sentimientos pensados y pensamientos sentidos son una misma razón de locura con que lucha a brazo partido el hombre (Blanco Aguinaga, 1999: 164).

La mística española y san Juan de la Cruz se convirtieron en un nuevo método de aproximación a la realidad salvando la distancia que la fractura de la línea de pensamiento racional había interpuesto en los poetas más allá del exilio. Como indicamos con anterioridad, en el exilio, fomentado por la Junta de Cultura española

(JCE), se expandirá la voluntad de recuperación cultural de la Segunda República Española. Como ya hemos indicado, La Junta de Cultura Española fue creada el 13 de marzo de 1939, pocos días antes de la caída de Madrid, al calor de un acto presidido por el hispanista Marcel Bataillon en el Centro Cervantes de París gracias a la iniciativa de la Embajada mexicana en la capital francesa. Una vez en el exilio, la JCE se considerará “integrada por aquellos españoles en los que concurra la doble calidad de estar desterrados y de ser creadores o mantenedores de la cultura española” (Aznar Soler y López García, 2019: 7; Penalva Candela, 1985: 126). La mística española no fue una excepción. En sus comienzos la organización, fue presidida por José Bergamín con Juan Larrea como secretario. Y, aunque no se promoviese como proyecto oficial, lo cierto es que durante el año 1942 se celebró el IV centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz desde el exilio, así como en el interior.

En efecto, tras la guerra civil y el obligado exilio, un gran número de intelectuales realizaron durante la década de los años cuarenta un arduo esfuerzo por reclamar la tradición cultural clásica española. Este impulso vino motivado por el intento de monopolización y apropiación del franquismo del legado cultural español, que desde el interior abanderó todo un sistema de valores e incluso un lenguaje asociado en el que proclamaban como propios a Quevedo, Goya, Velázquez, El Greco o, de forma muy relevante para el tema que nos ocupa, autores como santa Teresa de Jesús, fray Luis de León o san Juan de la Cruz, lógicamente leídos de muy distinto modo, en contraposición a la ideología totalitaria y nacionalcatolicista promovida por el franquismo.

De hecho, el IV centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz en 1942 significó un punto de conexión indiscutible entre el interior y el exilio. Pero esta conexión se caracterizó por la latente tensión de reivindicación de la tradición mística entre una y otra orilla. En uno y otro lado se recogió esa herencia imprimiéndole un cariz diferenciador desde el que se advertían posicionamientos ideológicos, políticos, literarios e, incluso, religiosos claramente distintos.

En el interior, la revista *Escorial* dedicó en su cuaderno 25 del tomo IX correspondiente a noviembre de 1942 un número íntegramente dedicado al centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz¹¹⁸. De entre todos los materiales publicados creo

¹¹⁸ Para algunos sectores del interior, Juan de la Cruz tuvo otra repercusión. Recuérdese que en 1926 “se celebró el segundo centenario de la canonización del poeta abulense y se le otorgó el título de *Doctor Ecclesiae*, con lo que se reavivó el interés cultural por su teología mística” (Kruse, 2016: 110). De ahí que

necesario destacar los artículos de Gerardo Diego, José María de Cossío, la corona poética a san Juan de la Cruz que elaboraron poetas como Manuel Machado, Gerardo Diego, Luis Rosales o Leopoldo Panero, entre otros, y, por último, la reseña que María Rosa Alonso dedicó a Dámaso Alonso¹¹⁹. Pues, en efecto, en ese mismo año Dámaso Alonso publicó su célebre estudio titulado *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*. A todo ello debe sumársele la mención al centenario que le dedicó la revista valenciana *Corcel* en su primer número de noviembre de 1942 (Ruiz Soriano, 1998: 36) y el artículo que García Morente publicó en la revista *Monte Carmelo* en 1943 (1943). Incluso en ese mismo año de conmemoraciones, concretamente el 23 de diciembre de 1942, Pablo García Baena llevó a escena una adaptación teatral del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz, adaptación celebrada en el Gran Teatro de Córdoba con motivo del IV centenario.

Sin embargo, estas fueron solo algunas de las propuestas que se llevaron a cabo desde el interior y cabe señalar, además, que todos estos actos no necesariamente implicaban el mismo posicionamiento ideológico o político, especialmente en los casos de Dámaso Alonso o de la revista *Corcel*. Esta celebración al centenario de san Juan de la Cruz que intentó proyectarse de alguna manera desde España como símbolo identitario e indiscutible de lo español por antonomasia tuvo, sin embargo, múltiples repercusiones en muchos otros países de la mano de un importante número de exiliados e intelectuales de todo el mundo. Desde la lejanía y como medio para combatir los mecanismos de manipulación formales, poéticos, éticos y estéticos dictados por el conservadurismo nacionalcatólico franquista, algunos poetas exiliados propondrán nuevas sendas de aproximación a esa herencia literaria. El legado ético, moral, filosófico, poético y estético que representa san Juan de la Cruz se empleó como recurso para reactualizar, al mismo tiempo, la noción de Dios que se leía a través de estas propuestas. Como señala Mónica Jato,

a tenor de la celebración del IV centenario, los sectores religiosos más ortodoxos reanudarán el debate filosófico centrándose en la teología católica. En esa misma línea, destaca Crisógono de Jesús Sacramentado con *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria* publicado en 1929, además del ciclo de conferencias que Crisógono de Jesús propició durante el IV centenario de san Juan de la Cruz en 1942. También son relevantes los estudios de Pedro Sainz Rodríguez: *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (1927) y “El problema histórico del misticismo español”, *Revista de Occidente*, 45, 1927: 324-346.

¹¹⁹ Desde Argentina María Rosa Lida también reseñó el estudio de Dámaso Alonso en 1943. La reseña fue publicada en *Revista de Filología Hispánica*, número 5, páginas 377-395.

[...] se formula así la necesidad de reescribir la religión para reclamar a Dios, no desde la liturgia momificadora o la poesía devocionaria garcilasista denostada en las nuevas revistas abanderadas de la rehumanización, como *Espadaña*, sino desde la experiencia de un lenguaje reintegrador que reestablezca la unidad perdida en un Dios sin banderas ni estandarte, el Yaveh de la Biblia (Jato, 2004: 155).

Este mecanismo defensivo contribuyó a traer a sus países de acogida el *continuum* cultural que les permitió “la asimilación natural de lo considerado ‘español’” (López García, 2005: 743). Este hecho no solo conecta el exilio y ciertos sectores del interior en un momento histórico concreto, sino que además demuestra que, tras abandonar España, muchas de las raíces más tradicionales del folclore poético español resurgen desde posicionamientos nacionales, aunque estos sean completamente ajenos al compartimento estanco diseñado por el nacionalcatolicismo franquista.

Como muestra de este proceso, desde México se diseñaron toda una serie de estrategias culturales que pretendían rendir homenaje al centenario de san Juan de la Cruz. En primer lugar, durante ese mismo año se realizaron distintas conferencias que favorecieron la aparición de múltiples enfoques en torno a la figura literaria de san Juan de la Cruz. En segundo lugar, ese mismo ciclo de conferencias propició un interesante y fecundo debate entre poetas, filósofos e intelectuales, tanto españoles como mexicanos, como José Bergamín, José Manuel Gallegos Rocafull, José Gaos, Juan David García-Bacca, Enrique González Martínez, Julio Jiménez Rueda, Eduardo Nicol, Octavio Paz, José Luis Martínez y José Vasconcelos (Díaz Uribe, 2016). Y, aunque no pudiese participar en el debate posterior a los actos conmemorativos, Alfonso Reyes también debe incluirse entre la lista de quienes participaron en el homenaje a san Juan de la Cruz. (Gaos, 1943: 135). En junio de 1943 ese debate fue recogido de forma abreviada en el número 3 de la revista *El Hijo Pródigo* (Valender, 2003a: 40)¹²⁰. José Gaos proporcionó a la revista la versión, que finalmente fue publicada, recogiendo las aportaciones de los participantes con su correspondiente revisión. El debate se centró en

[...] el tema “mística y filosofía”, es decir, literatura y vida místicas, literatura y vidas filosóficas, en el sentido que indiqué en mi conferencia. La vida mística es presentada por

¹²⁰ El artículo, que resumió las aportaciones de todos estos poetas, filósofos e intelectuales, es “Poesía, mística y filosofía. Debate en torno a san Juan de la Cruz”. *El hijo Pródigo*, 3, 15 de junio 1943, pp. 135-144. Los redactores de la revista fueron, nada más y nada menos, que Xavier Villaurrutia, Octavio Paz, Antonio Sánchez Barbudo, Alí Chumacero y Celestino Gorostiza. El secretario y administrador fue Isaac Rojas Rosillo (González Izquierdo, 2002: 153).

la literatura mística como una vida enderezada a una unión de amor, como una vida consistente, eminente, esencialmente, es esta unión. Por otra parte, a la filosofía parece serle esencial, inherente, el *logos*, algún *logos*. El tema “mística y filosofía” entrañaría, así, el tema de las relaciones entre mística y filosofía y *eros* y *logos*. Y este, el de las relaciones entre mística y poesía: al tratar de las relaciones entre mística y *logos*, no se puede menos de venir a parar a la cuestión de si, no ya la literatura mística, relativamente a la cual la cuestión casi no tiene sentido, sino la vida mística misma no ha menester de algún *logos*, y en caso que lo haya menester, de si no tendrá que ser forzosamente un *logos* poético (Gaos, 1943: 135)¹²¹.

El fecundo e interesantísimo debate que se recogió en *El Hijo Pródigo*, precisamente, puso en entredicho la efectividad de la visión racionalista, idealista y teológica de la mística de san Juan de la Cruz. Cada participante ofreció distintas opiniones, casi siempre opuestas, que evidenciaban que en el exilio la herencia se retomó imprimiéndole valores de conciencia actuales a sus circunstancias, y a sus disciplinas, claro es (Gaos, 1943). Todo ello supone, en definitiva, que el legado sanjuanista no hizo sino trastocar los cimientos estructurales del pensamiento de aquellos que acudieron a su poesía y a su visión de la mística. Recordemos que la lectura de la mística desde el exilio se hizo de un modo interdisciplinar, de ahí que no solo intervenga el legado de la muerte del concepto de Dios nietzscheano, o la tesis sobre el cambio de las estructuras religiosas de María Zambrano, sino también, por ejemplo, la tesis de Feuerbach, quien defendió la disolución de la esencia religiosa en la humana. Todas estas posturas pueden sostenerse desde los ojos coetáneos, pues la mística, el fondo de la experiencia mística, puede ofrecer múltiples lecturas y múltiples respuestas. De ahí que, aunque cada proceso sea individual, el cómputo sea conjunto. Pero no igual.

Sin embargo, a pesar de su importancia la propuesta de *El Hijo Pródigo* no fue exclusiva. La editorial Séneca dirigida por José Bergamín, además de fomentar el

¹²¹ Además de la política de recuperación cultural de la Junta de Cultura Española, esta iniciativa también viene dada en relación con la propuesta que José Gaos formuló el 28 de diciembre de 1938 tras su reciente llegada como profesor a la todavía La Casa de España. Recordemos que esa iniciativa pretendía abordar la relación entre poesía y filosofía desde un ámbito académico en el que interviniesen distintos especialistas en literatura y filosofía. Aunque no tengamos constancia de que el homenaje se produjese bajo el auspicio de este proyecto, parece oportuno señalar la coincidencia entre ambos acontecimientos; aunque en este caso concreto se tratase la filosofía, la mística y la poesía. Véase, al respecto, el apartado 1.3.1. “La modernización en el estado de conciencia. El exilio”, del primer capítulo de esta tesis doctoral. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 7, expediente 22, fojas 14-39 (COLMEX).

desarrollo de ese ciclo de conferencias y de participar en el debate, se encargó de la publicación de la edición que José Manuel Gallegos Rocafull realizó sobre las *Obras* de san Juan de la Cruz en el mismo año de la conmemoración del centenario.

De igual modo, Nueva York también se sumó a la oleada de conmemoraciones en torno al nacimiento de san Juan de la Cruz, pues el 4 de enero de 1943, el Hispanic Institute de esa ciudad organizó en la Casa de las Españas, de nuevo, una serie de conferencias conmemorativas en las que intervinieron, entre otros, el pensador francés Jacques Maritain y Jorge Guillén (González Izquierdo, 2002: 229).

De forma paralela, La Habana también rindió homenaje a san Juan de la Cruz. Como recuerda James Valender, José Lezama Lima y el sacerdote y poeta Ángel Gaztelu “tomaron una imagen del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz como título de una nueva revista suya: *Nadie parecía. Cuaderno de lo bello con Dios*” (Valender, 2003a: 40), revista que tuvo su andadura durante los años 1942 y 1944. Otros poetas exiliados afincados en ese momento en La Habana también quisieron sumarse al homenaje que el año 1942 rindió a Juan de la Cruz desde distintas partes del mundo, y Manuel Altolaguirre y Concha Méndez dedicaron el sexto y último número de la revista *La Verónica* a la conmemoración. En este número se incluyó tanto la colaboración de autores cubanos como Ramón Guirao, Cintio Vitier, Justo Rodríguez Santos y Andrés de Piedra-Bueno y españoles como Emilio Prados, Ángel Lázaro, José Santullano, María Zambrano, además del propio Manuel Altolaguirre (Valender, 2003a: 40). Tal y como recuerda James Valender, vale la pena señalar que en ese número también se añadieron

[...] unos fragmentos de un ensayo de Menéndez Pelayo sobre poesía mística; un párrafo de santa Teresa [de Jesús] sobre la contemplación divina; así como pequeñas muestras del pensamiento de tres autores medievales en quienes la obra de san Juan [de la Cruz] encuentra antecedentes: el místico judío del siglo XI, Selomó ben Gabirol; el místico musulmán del siglo XII, Abubakar Ibn Tufayl; y el místico cristiano del siglo XIII, Raimundo Lucio (Valender, 2003a: 41)¹²².

Nótese que, lejos de ser meros apuntes, estas inclusiones denotan algunas de las bases sobre las que se asientan las reformulaciones de la mística en el exilio, pues parten

¹²² La lista de homenajes y publicaciones, lógicamente, podría ampliarse. En estas páginas destacamos algunas de las que mayor conexión poseen con los poetas del exilio español de 1939 analizados.

del esfuerzo de recuperación que iniciaron organizaciones como la Institución Libre de Enseñanza o el Centro de Estudios Históricos años atrás en España. Y también denotan la reformulación multiculturalista que la mística propició.

Como hemos podido observar, la celebración al centenario de san Juan de la Cruz desarrollada en el exilio fue hasta, incluso, más fecunda que en el interior. A mi parecer, uno de los aspectos más interesantes es la forma en que el motivo del centenario conectó de forma indiscutible el exilio con el interior, pues a pesar de las grandes diferencias, la tradición mística y poética siguió uniendo, desde la desavenencia, a poetas españoles que en aquellos momentos se hallaban en orillas tan distantes y tan distintas. Al ver cómo esta tradición secular pretendía ser apropiada ideológicamente, desde el exilio, e incluso desde algunos sectores del interior, se reclamó este legado poético y se crearon nuevos caminos a seguir. De hecho, la síntesis de todos estos acontecimientos sirvió de lanzadera a muchas iniciativas poéticas que no solo marcaron una determinante diferencia respecto a los posicionamientos que abanderaban algunos sectores del interior, sino que desde el exilio se recogió esta herencia mística y religiosa imprimiéndole un carácter propio. Recordemos que el origen de esta transformación, solo en parte —como veremos—, se fraguó en la compenetración del legado cristiano-islámico judío que recordara Américo Castro fomentando, así, el gran abanico de perspectivas en torno a la religión, a la mística universal y a la poesía que configuraron algunos poetas en el exilio. Tal y como señalara Max Aub en *La poesía española contemporánea* de 1954, en el siglo XIX nace o renace un mito mediterráneo de la mano de Marx en el que se construye un mito basado en “La Edad de Oro de una sociedad sin clases” y que José Bergamín materializará en su “evangelio de izquierdas” —como tendremos ocasión de ver en su capítulo— enalteciendo los valores esenciales del humanismo político y cristiano, a la vez. Desde el exilio, sin perder de vista la evolución de la crisis del espíritu y de la modernización de la conciencia, se aproximarán a la mística o bien a través de la poesía, o bien tomando este legado como eje temático. Pero, eso sí, haciendo gala de una asombrosa apertura conceptual.

En este sentido, tomando como referencia la vía de la poesía, el impulso renovador tendrá distintas dimensiones y se sustentará en diferentes presupuestos, que no influencias, pues en palabras de Nigel Dennis ese “signo lírico que Salinas veía como el rasgo definidor de la época de pre-guerra” (Dennis, 1980) toma nuevos rumbos. En efecto, esta renovación no es tan solo una forma de erudición, un afán por rescatar el legado cultural español, o un intento de seguir manteniendo las trayectorias que los

exiliados vieron truncadas tras su exilio, sino que se trata de una conexión real con su herencia literaria abriendo campos que parecían vedados, especialmente en casos como el de la mística o el de la religión. Como dijera Raquel Asún, resultará una fundamental “herencia fecundante” (Asún, 1986: 460).

Así pues, nos encontramos con obras que exploran nuevos métodos estéticos de contigüidad con una herencia que traspasaba su identidad poética y que, además, les mantenía unidos a España. Tales son los casos de Arturo Serrano Plaja con *Galope de la suerte* (1958) o *Los álamos oscuros* (1982); Juan Ramón Jiménez con *Animal de fondo* (1949); Emilio Prados con *Mínima muerte* (1944) y *Jardín cerrado* (1946); Manuel Altolaguirre con la reedición de 1942 de *La lenta libertad* y *Poemas de las islas invitadas* (1944); los sonetos publicados en distintas revistas por José Bergamín; *Las Nubes* (1940) o *Vivir sin estar viviendo* (1958) de Luis Cernuda; o *El Contemplado* (1946) de Pedro Salinas por nombrar tan solo algunos ejemplos. Es más, incluso en este despliegue de libertad de concepción también caben otras vertientes poéticas mucho más en consonancia al “catolicismo al uso” como las que desarrollaron Ernestina de Champourcin con obras como *Presencia a oscuras* (1952), *Cárcel de los sentidos* (1964) y *Hai-kais espirituales* (1967); o Juan José Domenchina con *La sombra desterrada* (1950) y *El extrañado* (1958).

De forma paralela, la otra vía principal de aproximación al neomisticismo desde el exilio se desarrollará tomando como eje temático la herencia literaria mística a través de estudios críticos, ediciones, reediciones, artículos, homenajes, conferencias o análisis críticos que se insertan en manuales sobre literatura elaborados por los propios poetas. Dada la gran magnitud de referencias que se incluyen en este apartado me limitaré a señalar algunos casos concretos. En primer lugar, quisiera destacar la edición que Arturo Serrano Plaja editó y prologó en 1942 del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz por la editorial bonaerense Schapire con motivo, también, del IV centenario del poeta abulense. El libro formaba parte de la colección “Los Místicos”, dirigida por Serrano Plaja, quien entre 1942 y 1946 elaboraría y prologaría otras ediciones de místicos españoles como León Hebreo, Ramon Llull, Miguel de Molinos, Juan de los Ángeles y, especialmente, una excelente y voluminosa *Antología de los místicos españoles* que en 1946 fue publicada en Buenos Aires, México D.F y Río de Janeiro en distintas editoriales.

Por su parte, Juan Ramón Jiménez elaboró un texto en 1943 titulado “San Juan de la Cruz y Bécquer” que después sería incluido en el estudio de Ricardo Gullón titulado

Conversaciones con Juan Ramón; Jorge Guillén contribuyó con “Lenguaje insuficiente. san Juan de la Cruz o lo inefable místico”, parte de una serie de conferencias para un curso en la Universidad de Harvard (1957-1958) que integrarían el libro *Language and Poetry: Some Poets of Spain* (1961) publicado por dicha institución, luego traducido al castellano como *Lenguaje y poesía* (1962); también debe ser mencionado *El caballo griego* de Manuel Altolaguirre a pesar de que no se ajuste al género, pues comparte la autobiografía y la confesión; Luis Cernuda y su artículo “Tres poetas clásicos: Garcilaso de la Vega, fray Luis de León y san Juan de la Cruz” aparecido en 1941 en las páginas de *El Hijo Pródigo*; José Moreno Villa, quien en 1944 publicó en El Colegio de México una compilación de estudios de varios escritores y artistas que abría precisamente un texto sobre san Juan de la Cruz *Leyendo a san Juan de la Cruz, Garcilaso, fray Luis de León, Bécquer, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Federico García Lorca, Antonio Machado, Goya, Picasso*; o, por mostrar un último ejemplo, el caso de Pedro Salinas, quien reeditaré, primero en México en 1942 y después en 1947 en Santiago de Chile, su edición de las *Poesías completas. Versos comentados, avisos y sentencias, cartas* de san Juan de la Cruz.

La celebración del IV centenario en homenaje al nacimiento del poeta abulense del año 1942 fue, tanto en España, pero, sobre todo, en el exilio de especial importancia por la información subliminal que esconde. Las lecturas que se hicieron de san Juan de la Cruz y de la mística española respondían a distintas voluntades; desde el interior se intentó emplear como símbolo de prestigio identitario ensalzando valores que, como hemos visto en otros capítulos de esta tesis doctoral, buscaban afianzar el relato configurador del catolicismo en tanto institución inamovible. Por el contrario, desde el exilio san Juan de la Cruz se leerá, sobre todo, como símbolo de apertura y como referente revolucionario ética, estética, poética y hasta espiritualmente.

2.3.4. EL CAMINO HACIA LA NADA DESDE LAS FUENTES MÍSTICAS DEL A-TEÍSMO: EL PANTEÍSMO Y EL PANENTEÍSMO

*Dijo Dios: Brote la Nada. Y alzó la mano derecha
–hasta ocultar su mirada–. Y quedó la nada hecha.*

JUAN DE MAIRENA, Metafísica

La ruptura de la cosmovisión católica para los poetas del exilio español de 1939 significó la amplitud de miras y una perspectiva del mundo que permitía concebir la religión y a Dios de un modo por completo distinto. Al ser cuestionada la herencia estructural de la religión, en tanto sistema autoritario de gobierno, las bases organizativas de la comprensión del mundo desde el patrón teológico (dualismo, trascendencia y salvificación) y el legado místico asociado específicamente a lo teológico, nos encontramos con un panorama religioso que, en realidad, dista mucho del catolicismo al uso, incluso de posturas afines a él y que no comparten su credo.

Es asimismo, muy importante caer en la cuenta de que todas estas propuestas parecen tener cierto vínculo con el panteísmo asociado al krausismo y a la Institución Libre de Enseñanza. Pero también me parece muy relevante resaltar que existe un problema de base y un error de conceptos ya en esta misma suposición inicial.

El panteísmo es “un sistema filosófico de quienes creen que la totalidad del Universo es el único Dios” (RAE), mientras que el panenteísmo es una teoría que procede del racionalismo armónico formulado por Karl Christian Friedrich Krause que, en esencia, relaciona razón y conocimiento como fórmula para perfeccionar al ser humano en todas sus dimensiones. El panenteísmo sostiene que “Dios contiene al mundo y este trasciende de él” (RAE). La distinción entre ambos conceptos, aunque se trate de un matiz, es decisiva para comprender el fondo desde el que parte la crisis de la espiritualidad del siglo XX en adelante. Dado el significado de los términos, lo cierto es que la teoría krausista podría estar incluida en el concepto mayor (panteísmo), por tanto, si buscáramos asociar alguna de estas corrientes al institucionalismo, en todo caso debería ser el panenteísmo, no el panteísmo. Pese a ello, siempre se asigna el valor contrario.

No obstante, una de las cuestiones esenciales, en este punto y para los poetas del exilio español de 1939, es que el institucionalismo no abrazó todas y cada una de las consignas krausistas. Recuérdese, a tal efecto, que Francisco Giner de los Ríos abogaba por una predisposición a la religiosidad mucho más amplia y sin restricciones de credo

o pensamiento concreto. No postularon un dogma ni confesión específica. Por lo tanto, aunque el panenteísmo pueda haber llevado a los poetas del exilio español a explorar cuál era el significado de esta materia, en realidad se trata de un simple paso en esa evolución continua. Es el simple punto de partida, en todo caso. Es un principio por el que el concepto de lo religioso evoluciona, especialmente en el exilio. Recordemos que Joaquim Xirau, en el año 1941, ofreció un curso monográfico y de seminario en el Centro de Estudios Filosóficos de El Colegio en México, en el que además de abordar distintos aspectos de la filosofía, también trató el panteísmo (COLMEX)¹²³. Recuérdese que, muchos años antes incluso de la guerra civil, profesores españoles herederos y discípulos del legado institucionista siguieron fomentando la entrada de ideas como el panteísmo. Aunque parezca anecdótico, esto demuestra que en el exilio pervivía la base de la educación pedagógica, religiosa, social e incluso política de la Institución Libre de Enseñanza¹²⁴.

La asignación “panteísta” a todo lo que estuviese vinculado al institucionismo se debía a la opinión pública en desacuerdo a cualquier noción ajena al catolicismo. Era un intento y un método por desacreditar la política pedagógica y cultural institucionista. De hecho, ya desde los albores del krausismo y del institucionismo se prohibió este concepto desde el epicentro de las autoridades eclesiásticas, pues fue incluido en la *Quanta cura* emitida por Pío IX en 1864 (López-Morillas, 1980: 141). De ahí que, parte del problema de comprensión de conceptos desde la base, se deba a la proyección y a la magnificación que se hizo desde posturas ajenas —y totalmente contrarias— al institucionismo.

A todo esto debe sumarse el problema de significado en sí mismo, pues en líneas generales, se asume como panteísmo lo que debería llamarse panenteísmo. Y es incontestable que se podrían hacer lecturas de la poesía del exilio desde el panteísmo y también desde el panenteísmo. Ahora bien, a mi parecer, en rigor, ninguna de estas dos posturas definen bien las propuestas poéticas de los exiliados de 1939, pues hay otras alternativas, y el corpus de poesía del exilio es asimismo muy complejo y variado. En mi opinión los poetas del exilio no constriñen su visión a una forma específica, es algo

¹²³ El documento que lo corrobora se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España. Caja 26, expediente 2, foja 10 (COLMEX). Al respecto, creo muy importante precisar que esto no sugiere nada en torno a la postura de Joaquim Xirau sobre el panteísmo. Lo que, en cambio, sí demuestra es que el tema se incluía en los circuitos de la intelectualidad, llegando también a las esferas universitarias. Es decir, el panteísmo y su reflexión era algo cuyo alcance traspasó al exilio.

¹²⁴ Jorge de Hoyos Puente, en *¡Viva la inteligencia! El legado de la cultura institucionista en el exilio republicano* (2016) explica en profundidad la extensión de este fenómeno en la vida de los exiliados españoles.

mucho más laxo y que permite mayor profundidad. Para explicar esta teoría me remitiré paso por paso a estos conceptos.

El término panteísmo es un neologismo acuñado por John Toland, teólogo irlandés, en 1705. Según Toland “el panteísmo profesa que ‘no hay ningún ser divino distinto de la materia y de este mundo, y la naturaleza misma, es decir, la totalidad de las cosas es el único y más alto Dios’. Luego, la clave está en la identificación de Dios y mundo” (Arana, 2014: 15). El panteísmo sostiene que todo el universo es Dios, es decir, divino, en sí mismo:

La identidad entre Dios y las demás cosas reduce a cero la distancia que media entre ellas, frente a otras alternativas, como el teísmo, que plantea la hipótesis de una distancia insalvable por parte de las criaturas, pero transitable para Dios, quien de ese modo se hace providente, o como el deísmo que, en el otro extremo del espectro, alarga tanto la distancia entre uno y otras que acaba convirtiéndolos en mutuamente extraños. Así se entiende que algunas fórmulas panteístas hayan nacido como reacción en unos casos frente planteamientos dualistas y, en otros, deístas (Arana, 2014: 18).

El panteísmo, y también el panenteísmo son contrarios al dualismo, es decir, no consideran que el ser humano se componga de espíritu, materia y alma, diferenciados. Por el contrario, según esta postura todas y cada una de sus partes son la misma. Y, como hemos señalado en diferentes ocasiones, materia, espíritu y alma se distinguen, todos poseen la misma dignidad y la misma importancia, pero no son un único “ente” digamos; el objetivo es lograr la unión armónica de estos elementos, es decir, que todos confluyan al unísono en armonía, pero sabiendo diferenciarlos.

Por ende, la asignación de panteísmo de estas propuestas puede conducir a equívoco, incluso puede confundir ciertas propuestas al contener distintos tipos de panteísmo en su propia definición. Para el tema que nos ocupa, lo más resaltante es que según esta postura todo lo que es el mundo, y todo lo que este contiene, es sagrado por naturaleza, pues comparte la misma esencia divina, pero no distinta. Aquí el hombre no adquiere una identidad propia, sino que se contempla como simple continuidad del Universo.

En contraposición, el panenteísmo krausista consiste en la creencia de que “el mundo existe en Dios, síntesis suprema de lo físico y lo espiritual” (Domínguez Sío, 1991: 75). Es decir, según esta visión, la materia y el espíritu son divinos por sí mismos

porque están contenidos en Dios. Se trata, como apunta María Jesús Domínguez Sío, de un proceso en el que la teoría inmanentista y la teoría dualista intentan ser superadas (1991: 75). En efecto, el problema de base continúa siendo el mismo. Esta forma de pensamiento se remonta al gnosticismo radical del que el cristianismo, y después el catolicismo, extrajeron y adaptaron ciertos valores conceptuales que todavía hoy siguen considerándose inherentes a cualquiera de los sistemas religiosos monoteístas. No obstante, aunque esta línea conceptual juega con los límites de la dignificación de la unión de materia y espíritu que trae consigo la modernización de la conciencia, no puede negarse que, al incluir a Dios en la ecuación, es decir, al incorporar al hombre en Dios, la evolución de esta espiritualidad carece de sentido. Como señala Raimon Panikkar

El hombre ha perdido la confianza en “aquello” que acostumbramos a llamar “Dios”, por lo que le resulta irritante y carente de significado seguir escuchando que la respuesta final pertenece, precisamente, a ese Dios. Si, como acabamos de ver, Dios ya no tiene el “poder” de ser el sustento de buena parte de la gente que se define “moderna”, no se puede seguir presentando a Dios como panacea universal. “Dios es un hecho privado, subjetivo” –se ha llegado a afirmar–. Por lo tanto, Dios ya no puede legitimar ningún comportamiento objetivo (Panikkar, 1999b: 188).

La crisis del espíritu permite restaurar la divinidad que hay en materia y en espíritu, sí, pero es sobre el hombre donde recae la responsabilidad de su vida y de su entorno. Si diluimos la distancia entre Dios y hombre el trabajo de restauración queda en balde, se anula en sí mismo. Aunque esto no significa que se niegue la divinidad de ese mismo hombre. Es por este motivo por el que algunos poetas no incluyen a Dios en el hombre, lo que hacen es igualar el hombre a Dios, es decir, ponerlo a su mismo nivel. Sin confundirlos. María Zambrano nos da la clave:

[...] la acusación, o al menos diagnóstico, de panteísmo saltaría sin esfuerzo, si nos colocásemos en los esquemas del pensar occidental: es el hombre y solo él, el pensante, y solo él, quien tiene relación directa con la divinidad. Y sentir lo divino y lo definitorio de lo humano como es el pensamiento en identidad, entonces, si no es metáfora, es panteísmo. *Pues que el pensamiento divino así mirado sería divino, mas sin existir. No lo hay, siquiera.*

Mas sucede que el pensamiento original, originario y, al par universal, no procede de estos señalados modos; su proceso es otro. ¿Existencialmente, existencializando al sujeto en cuestión? Mas para definirlo así no habría más inconveniente que el que no se trate de que el sujeto existe, sino de alguna otra cosa que si se pone en relación con el existir es para llegar a su opuesto, el des-existir. El hombre donde tal sujeto del pensamiento vénico anida se va quedando libre para hacerse responsable de un modo inmediato, moral y aun políticamente, para la acción, si necesario fuese algún día por él no previsto.

Se podía también decir, cediendo a las formulaciones últimas, que este pensamiento “estructura” al sujeto, al hombre mismo. Y para ello no se presenta mayor obstáculo que *el caer en la cuenta que ese hombre que se presenta ya en plenitud no está estructurado, sino configurado, conformado* y que se trata de que el despliegue del pensamiento abra las posibilidades del pensar y de ser en activo, mientras que el sujeto íntimo se va acercando, como lavado por las aguas incesantes en que se baña, a la simplicidad primera y última, la de ser criatura viviente y, luego, la de ser sin más, en la nada. Es una nada –como se ha visto– que no le devora, ni le resiste, ni le acuna tampoco, como si fuera a llevárselo de nuevo. En una nada que viene a ser la hospitalidad del creador (Zambrano, 1975: 400)¹²⁵.

María Zambrano explica la gran complejidad que hay detrás de estas posturas y el leve matiz existente entre una línea de pensamiento y otra. Apunta, además, a que se trata de un problema de mucha profundidad, pues atañe a la filosofía, a la antropología y a la teología, como mínimo. Y que todas y cada una de estas disciplinas intervienen en la forma en la que la sociedad comprende al hombre y en cómo el hombre se comprende a sí mismo. Si el ser pensante se convirtiera en exclusiva esencia divina, dejaría de existir en materia. Todo esto

[...] equivale a decir que si Dios asume el carácter de Ser, no hay lugar alguno para los seres. En el panteísmo o el ateísmo están a las puertas. La alternativa es radical: o el Ser, o los seres. El Ser no permite plural (dejaría de ser el Ser); los seres, a su vez, no tienen singular (si hubiera solo un ser, sería el Ser). Ambos son incompatibles. Las teorías de la analogía y la participación podrán salvar algunas aporías filosóficas, pero no pueden salvar a Dios y conservar el Ser (Panikkar, 1999b: 206).

Otros filósofos del exilio también explicaron estas contradicciones. Según Ramón Xirau, el panteísmo conduce a la nada, aunque “da clara cuenta de la Unidad y la

¹²⁵ El énfasis es mío.

Totalidad, lo hace a expensas y despojo de la pluralidad” (Xirau, 1976: 90); es más, en la línea de lo que señala María Zambrano, “la unidad anula la presencia viva de las cosas; el Todo es igual a Cero” (Xirau, 1976: 90). Se trata de unión armónica, no de unidad. Son cosas muy diferentes. Esta teoría de la Nada ha sido objeto de múltiples visiones en la poesía española del siglo XX, incluido el exilio. Y por contrario a lo que pudiera parecer, dicha manifestación está íntimamente vinculada con la mística de san Juan de la Cruz. Tal y como se lee en “Escrito en el gráfico que está al inicio de la Subida al Monte Carmelo”:

Modo para venir al todo

Para venir a lo que no sabes,

has de ir por donde no sabes.

Para venir a lo que no gustas,

has de ir por donde no gustas.

Para venir a lo que no posees,

has de ir por donde no posees.

Para venir a lo que no eres,

has de ir por donde no eres.

Modo de tener al todo

Para venir a saberlo todo,

no quieras saber algo en nada.

Para venir a gustarlo todo,

no quieras poseer algo en nada.

Para venir a serlo todo,

no quieras ser algo en nada.

Modo para no impedir al todo

Cuando te paras en algo,

dejas de arrojarte al todo.

Porque para venir del todo al todo,

has de dejar del todo a todo.

Y cuando lo vengas a todo tener,

has de tenerlo sin nada querer.

Porque si quieres tener algo en todo,

no tienes puro en Dios tu tesoro.

Indicio de que se tiene todo
En esa desnudez halla el
espíritu quietud y descanso,
porque como nada codicia, nada
le impele hacia arriba, y nada
le oprime hacia abajo, que está
en el centro de su humildad.
Que cuando algo codicia
en eso mismo se fatiga.

Nada, nada, nada, nada, nada. Y en el monte nada. Y por aquí no hay ya camino –que para el justo no hay ley–. (Juan de la Cruz, 1975: 436).

La reflexión sobre la Nada posee implícita la reflexión sobre el Ser, sobre el existir:

[...] El miedo a perder lo que se puede perder, he aquí la causa del ciclo temporal de las *ek-sistencias*. La pura “*sis-tencia*” no *ek-siste*, ni tiene miedo a perderse. Está allende cualquier angustia, cualquier miedo. No tiene temor, el dolor ha perdido allí su sentido. Hay una rotura de planos con el mundo del tiempo y del espacio, de la materia y del espíritu, de la esencia y de la existencia, de los hombres y de los dioses. “Quien no pierde su propia vida...” [...] Incluso la trascendencia es un concepto antropocéntrico puesto que presenta al hombre como punto de referencia, al cual –luego se añade– hay que sobrepasar. No deja de ser un concepto relativo a nosotros. Precisamente porque lo absoluto nos trasciende, no es un ser trascendente; o, si se prefiere, es de tal manera trascendente que deja atrás a todo ser, sin excluir el Ser. El Budhha diría: si no podéis prescindir de un concepto o de una imagen de Dios, muy enhorabuena; pero la más alta religión es atea, como igualmente apoliteísta y a-antiteísta (Panikkar, 1999b: 77).

El resultado de todo el proceso de la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia desembocó en la mística de san Juan de la Cruz. Y, en este caso, su mística se convirtió en teología de la religión sin religión. Se trata de una enseñanza que permite pensar sobre el Ser, la existencia y sobre Dios sin tener que acogerse a ideas preconcebidas teológicas o sujetas a algún tipo de confesionalidad específica. Y, sobre todo, es una enseñanza que muestra la forma de llegar al verdadero concepto de religión, es decir, de situarse frente a lo Absoluto pensando por uno mismo y

comprendiendo qué hay delante. Ya ni siquiera se trata de abordar los preceptos ateístas o agnósticos tal y como los conocemos. Se trata del principio que colinda en todas las místicas, luego, se trata de mística universal. Señala Álvarez Rodríguez:

[...] “los místicos no tienen una fecha de nacimiento ni una tierra natal: hablando perpetuamente de la [unión] del hombre con Dios, su discurso antecede a cualquier lenguaje y no envejece”. Toman el concepto de Dios de su credo religioso particular o bien de la filosofía que profese cada uno de ellos, pero a partir de ahí nos van a describir vivencias muy similares en todos los casos: si cambiamos el Dios personal de las religiones monoteístas por el Uno de los filósofos neoplatónicos gnósticos y de las místicas orientales, y si tenemos en cuenta que el místico católico no puede caer en la unión panteísta en la que el alma y Dios se confunden completamente, so pena de enfrentarse al magisterio de la Iglesia, por lo demás las experiencias son muy parecidas en todos ellos, tanto da que sean agnósticos como que pertenezcan a una u otra religión (Álvarez Rodríguez, 1996: 51).

Decía Miguel de Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida*: “Abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, es nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos” (2009: 517). La base común persistente en todas las místicas, sea cual sea su lugar de procedencia, conecta con la voluntad multiculturalista y revolucionaria en fondo y forma de san Juan de la Cruz. Y este hecho toma especial relevancia cuando caemos en la cuenta de las múltiples referencias a la Nada que se repiten una y otra vez en la poesía española del siglo XX. Raimon Panikkar la conceptualiza como la mística a-teísta de la Nada: “en la mística no hay camino, dicen Abhinavagupta y Juan de la Cruz, entre otros muchos. No hay senda indicada porque todo es meta” (Panikkar, 2008: 50). De hecho, “la mística auténtica no tiene, ni necesita, llaves de interpretación ni de certeza” (Panikkar, 2008: 50). Señala Rabindranath Tagore traduciendo a Kabīr, un místico del siglo XV:

Es la música del encuentro del alma a alma,
es la música que hace olvidar el dolor,
es la música que trasciende toda ida y venida.

A Dios no le ha visto nadie, dice san Juan haciéndose eco de una larga tradición. El silencio es una categoría mística fundamental como acentúa el buddhismo. El último velo

de la realidad no puede ser desvelado, esto es, objetivado, aunque lo místico no sea tampoco pura subjetividad. La realidad no puede ser puramente objetiva (estamos en ella) ni meramente subjetiva (nos trasciende). La mística sigue atrayendo por su misma peligrosidad y ambigüedad. “Sat-asat-anirvacanīya”, “inexpresabilidad (entre) Ser y no-Ser”, dice el Vedānta (Panikkar, 2008: 51).

Fueron muchos los poetas que acudieron a esta tradición mística universal heredada por san Juan de la Cruz. “Demonio de la Nada”, clama el último verso de *Jardín Cerrado*, de Emilio Prados. O la “Encarnación de la Nada” que nos recordará Luis Cernuda en *La Realidad y el Deseo*. Miguel de Unamuno se refería a “la abismática congoja de la Nada” en *Del sentimiento trágico de la vida*. Incluso Abel Martín “nos habla con frecuencia, en verso y en prosa, de la Nada. [...] Abel Martín pensaba que, si Dios hubiese querido sacar el mundo de la Nada, no habría tenido más remedio que empezar por crear la Nada, ya que esta no existía, ni podía existir, en el seno de un Dios infinito” (Balbontín, 1975: 407). Es asombrosa la profundidad de las palabras de Antonio Machado, del nivel de espiritualidad con el que conectan. Además, remiten a un pretexto existencialista, pues Heidegger sostenía que el Ser y la Nada coexisten eternamente como dos enemigos irreconciliables (Balbontín, 1975: 407). Este tema es, en esencia, la base de toda la reflexión sobre la unión armónica de espíritu y materia:

El velado creador de nuestra nada, un Dios vuelto de espaldas, como si dijéramos, y en quien todos comulgamos, pero no cordial, sino intelectivamente, el Dios aristotélico de quien decimos que se piensa a sí mismo porque, en verdad, no sabemos nada de lo que piensa. Pero Dios revelado en el corazón del hombre... Palabras son estas –observó Mairena– demasiado graves para una clase de Retórica. Dejemos, no obstante, acabar a mi maestro, que no era un retórico y nada aborrecía tanto como la Retórica. “Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como *tú de todos*, objeto, de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un alter ego –la superfluidad no es pensable como atributo divino–, sino *Tú* que es *Él*” (Machado, 1971: 185).

María Zambrano, de nuevo, acude en nuestra ayuda para explicarnos su significado en *El hombre y lo divino*:

[...] para el cristiano, la salida de las tinieblas está abierta a un camino ya descubierto y trazado. Será diferente a partir de Lutero, cuya religión reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios; un Dios que ha juzgado desde sus abismos inescrutables, casi como el Dios desconocido. Y desde ese momento, comenzó a surgir la nada. La nada que no puede ser ni idea, porque no puede ser pensada en función de ser, del Ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y el ánimo del hombre como sentir originario. Es decir: en los infiernos del ser. [...].

Apareció en los místicos como la máxima resistencia a vencer. San Juan de la Cruz se adentra en ella como en desierto de su propio ser que le separa del amado divino [...].

El sentido de la resistencia ha sufrido alteraciones en la historia. El Dios revelado hizo que la resistencia ante la apetencia humana de ser fuese sentida como proveniente del Mal. Y el mal era el vacío, la nada devoradora. Dios era el camino “natural” del ser, por donde la apetencia humana de ser se conducía “naturalmente”. [...] La resistencia al ser propio del hombre es la nada, y la nada es Dios, lleva a Él; dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no acecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación (Zambrano, 1992: 165).

“¡Ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” decía Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. La Nada nos habla del sentir originario, de la vuelta a la esencia. Y, ¿cuál es la más pura esencia? Lo más simple: espíritu y materia. Sin más. Pero esto era para el cristianismo y todas las religiones sinónimo de maldad, porque no se seguían sus preceptos. Esos son “los infiernos del ser”. Ser, en plenitud, no es no ser nada, sino todo lo contrario es ser todo, en ti, en ti mismo, sin religiones. San Juan de la Cruz transmite a través de su conocimiento, de su legado cultural y de su poética revolucionaria un sentido que entronca con la mística universal y que permite a los poetas del exilio republicano de 1939 explorar los confines del ser. Y se trata de una exploración porque asimilar la profundidad del ser, cuerpo y espíritu, la unión armónica divina por sí misma en la tierra, desafía todos los esquemas de comprensión. Y no solo desafía al legado católico, que como explica Zambrano lo igualará al demonio, a la tentación, sino que desafía también los límites de la filosofía, la sociología y la teología. Por supuesto que es la tentación, porque es el camino que, de manera natural e innata el sujeto escoge,

siempre y cuando deseche toda la presión y la manipulación a la que ha sido sometido. Libertad. Libertad de credo y pensamiento.

Los conceptos heredados o generados desde el krausismo (panteísmo y panenteísmo) limitan, coartan y hasta anulan el sentido que este fondo posee en la mística universal. Aunque vale matizar que el camino que les lleva a la Institución Libre de Enseñanza será el germen desde donde florezca este sentido; precisamente esos conceptos serán los que conduzcan a estos poetas a la comprensión del ser, a esa comprensión de *Tú en Él* que señalaba Machado, a la comprensión de lo divino en el cuerpo y en el espíritu, al restablecimiento de la unión armónica. Sin religiones.

CAPÍTULO III.

TEOGONÍAS SUBJETIVAS EN EL EXILIO, “CADA POETA HA EXPRESADO SU DIOS DE FORMA DISTINTA”

*No te hallaba Señor, de fuera,
porque mal te buscaba fuera, que
estabas dentro*

SAN AGUSTÍN

La fractura en la operatividad de la conciencia, tal y como se había conocido hasta el momento, se convierte en el punto de partida para la poesía del exilio español de 1939 en materia religiosa¹²⁶. La crisis del espíritu intervino de forma muy poderosa en la comprensión de la herencia que muchos españoles recibieron y, sobre todo, en la manera en que les habían enseñado a creer. Creer en algo, en aquello que la idea de Dios designa, o en Dios mismo, no podía afrontarse desde las mismas posiciones en las que se negaba la libertad individual del sujeto. Pensar por uno mismo se convierte, de este modo, en la única salida para abordar todo aquello que supuso la escisión del estado de conciencia. Pero esto no supone una negación de Dios en sí mismo, sino de la muerte de la imagen de Dios que los relatos religiosos han construido concienzudamente. Las fronteras entre lo divino, lo sagrado y lo terrenal se confunden porque el eje desde el que deben ser leídas estas coordenadas deja de tener la presión del legado religioso y social. La guerra civil, las terribles vivencias por las que pasaron y el camino al exilio, sin regreso en muchos casos, les demostraba, una vez más, que aquello en lo que creían debía empezar a nacer y expandirse por uno mismo.

Ahora bien, como veremos a través del estudio de cada poeta, cada uno de ellos comprende la idea de Dios o de la trascendencia de un modo particular. La esencia de lo

¹²⁶ Para aquel lector interesado en seguir profundizando sobre la poesía del exilio republicano de 1939, véase *La poesía del exilio republicano de 1939 I. Historiografía, resistencias y figuraciones* (2018), editado por José-Ramón López García e incluido en la *Historia de la literatura del exilio republicano de 1939*, dirigida por Manuel Aznar Soler y José Ramón López García. Asimismo, para aquel lector interesado en conformarse una idea global de la propia poesía escrita en el exilio, véanse las antologías *Memoria del olvido. Poetas del exilio republicano español de 1939*, editada también por José-Ramón López García (López García, 2020) o *Poetas del exilio español. Una antología*, editada por James Valender y Gabriel Rojo Leyva (2006).

religioso, la esencia de lo que les conforma como seres individuales, reside en buena medida en la propia capacidad de observar y entender todo lo que les rodea, y la configuración del mundo a través de la religión tal y como la conocían también tuvo un peso importante. La muerte del concepto de Dios que anunció Nietzsche en *Así habló Zaratustra* les ofreció un pretexto para deshacerse de algunos límites que coartaban una necesidad de comprensión que nada tenía que ver con la ortodoxia católica. El ejercicio que propone *Así habló Zaratustra* supone un profundo esfuerzo de revisión personal a la vez que colectivo. Y no se trata tan solo de conocerlo, sino de aplicarlo individualmente, haciendo gala de la comprensión real personal y de la autonomía intelectual que ello supone. Tal y como hemos visto, la religión católica en España impuso un sistema restrictivo implantando una estructura ritual y sociopolítica en la que tan solo era aceptada la normativa conceptual orquestada desde los sectores dirigentes de las autoridades políticas y religiosas. El cambio que se produce en el exilio, motivado en gran parte por la crisis del espíritu, reside en la aplicación de una libertad individual en materia de creencias real.

A partir de aquí la manera en que empiezan a ver lo sagrado o lo religioso dejará de tener esa connotación tan restrictiva. Muchos poetas, a su modo, comenzarán a explorar un interés sano, natural y crítico en torno a lo religioso. Esta nueva aproximación les brinda la oportunidad de juzgar mucho mejor aquello que la idea de Dios designa, sin etiquetas ni presuposiciones. Se trata de acercarse al tema sin dogmatismos ni sectarismos de ninguna clase o sesgo. La aportación de cada conciencia individual, a nivel intelectual y personal, demuestra que diversos poetas del exilio español de 1939 buscan experimentar y conocer, desde el respeto y la tolerancia, otra dimensión del conocimiento humano: la religión. Al abordarlo desde una posición abierta se parte de un lugar en el que el relato configurador del universo y de cuanto este contiene deja de tener el peso de la exégesis bíblica católica. Los referentes siguen permaneciendo, incluso en muchos casos tendrán una importancia capital, pero en términos generales quedarán reducidos a la categoría de simples referentes. Por no mencionar que además son nociones cuyo alcance debe ser cuestionado y repensado.

La preeminencia del racionalismo, que hasta principios del siglo XX había dominado los círculos de la intelectualidad y había disfrutado del prestigio de las altas esferas de forma generalizada, ya no podía sostenerse porque algunos de los pilares que sostenían esta estructura se derrumbaban por su propio peso. Algo en esa organización de pensamiento se había fracturado sin remedio, y sin vuelta atrás; acompañando en no

pocos casos a la crisis de unos fundamentos humanistas europeos socavados tras la sucesión de las dos guerras mundiales. Los principios vertebradores incuestionables dejaban de ser válidos porque buena parte de la sociedad ya no podía identificarse con ellos. Si antes de la guerra civil las circunstancias ya obligaron a reasignar muchos valores que habían demostrado ser obsoletos, a partir del exilio esto no es ni siquiera una necesidad, sino el simple punto de partida. Desde el exilio lo religioso se aborda para muchos como una necesidad de comprensión de lo ocurrido y de refugio ante las duras experiencias por las que transitaron, pero también como oportunidad para dar varios pasos más allá. Es decir, la tragedia se convierte también en una oportunidad de crecimiento. Como señaló María Zambrano en *El hombre y lo divino*, una parte constitutiva de esos conceptos perdió su valor y su alcance. Por ello, en el exilio, después de la ruptura irremediable de sus propias identidades y de sus estructuras de pensamiento se producirá en un buen número de poetas algo así como una epifanía. Aunque no se trate de algo exclusivo a quienes estuvieron desterrados, lo cierto es que es el principio de algo nuevo e innovador. La visión de Dios y lo sagrado cambia de algún modo para muchos de ellos, lo que les motivará a presentar propuestas poéticas que nacen de su propia individualidad y de un proceso muy profundo y muy complejo. Heidegger en *¿Qué significa pensar?* sostenía que

Hegel, aunque fuera bajo el aspecto y la dimensión puramente metafísicos, lo expresó una vez así: “Un calcetín remedado es mejor que un calcetín roto, pero no sucede con la conciencia de sí”. La sana razón humana, orientada por la utilidad, está de parte del calcetín “recosido”. En cambio, la reflexión sobre el ámbito en el que se manifiesta el ente, que para la filosofía moderna es la subjetividad, está de parte del desgarrado, a saber, de la conciencia. Este roto, por su desgarrado, está abierto en orden a la entrada de lo absoluto. Para el pensamiento, el desgarrado mantiene el camino abierto a lo metafísico (2005: 58).

En la poesía del exilio este desgarrado es el punto de partida para ahondar en un pensamiento propio y autónomo, y sí, parte de esa herida, pero en la mayoría de los casos tiene como objetivo sanar ese dolor, contrarrestar el golpe de algún modo. Lo Absoluto no queda reducido a un mero pretexto literario que les sirva de medio para expresar sus sentimientos de alienación o abatimiento, es la sacudida que activa algo que nace en muchos ellos. Su instinto por lo trascendental comienza a evolucionar. Y no

se trata de religión, es algo de mayor profundidad y alcance. Planea de nuevo la sombra de Parménides, “El Pensar no agota el Ser” (Panikkar, 2008: 114). Al romperse el eje desde el que partían, la forma de asimilar la idea de lo que Dios designa empieza a expandirse. En palabras de María Zambrano: “¿No existe pues el hombre en la hora actual? Existir es resistir, ser ‘frente a’, enfrentarse. El hombre ha existido cuando, frente a sus dioses, ha ofrecido una resistencia. [...] Y liberarse humanamente es reducirse; ganar espacio, el ‘espacio vital’, lleno por la inflación de su propio ser” (Zambrano, 1992: 24). La dimensión moral y la preocupación radical por el hombre, y lo divino, permanecen. Solo que a partir de aquí se producirá de modos muy distintos a “lo esperado”. En ocasiones, esta base debe enfrentar la perplejidad de muchos poetas ante de la ausencia de Dios. Pero es, justo aquí, donde se produce lo que considero que son las nuevas propuestas de las teogonías subjetivas.

Como hemos visto, la capacidad connotativa del lenguaje reduce el alcance significativo de aquello que queremos expresar porque, muchas veces, limita con una estructura de comprensión fija. Utilizo el término *teogonía* porque, a partir de aquí, muchos poetas en el exilio abordarán la significación y la genealogía de Dios, o de lo sagrado, tomando como centro su propia capacidad valorativa y crítica. Para muchos de ellos, esta idea no solo se detiene únicamente en la figura de Dios, también contemplan otros ámbitos que adquieren la categoría de trascendental, y un buen ejemplo de ello lo encontramos en lo humano, en lo corporal y en el cuerpo. Y distingo estos conceptos porque en absoluto aluden a lo mismo; como veremos, poseen alcances muy diferentes en función de la posición desde la que se abordan estas nociones.

La libertad en el pensamiento también se asume en el lenguaje; es la fulguración trascendente de la que nos hablaba José Moreno Villa. Esto significa que las palabras contendrán una parte de la energía y de la esencia de quien escribe. Volver los ojos hacia el interior, hacia dentro, supone explorar lo material y lo espiritual, de un modo que se refleje el cambio que también se está dando, dentro y fuera. Se trata de un proceso simultáneo. Como señala María Zambrano en *El hombre y lo divino*:

[...] Es el momento en que se hace presente lo positivo de la ausencia de Dios —decaídos ya los dioses—, cuando se siente activamente como dotado de vida propia al Dios desconocido o a lo desconocido de la divinidad; las tinieblas dotadas de vida. En cuanto ausencia, es el vacío un sentir del espacio ilimitado, de un espacio cósmico e inhumano donde el hombre aun dueño de su pensamiento se siente semejante a las cosas, rueda

como cosa. [...] El hombre tiende entonces a deificarse, o a deificar algunas de las condiciones de su vida. Pues la “resistencia” la traslada a sí mismo y comienza a sentirla en sí mismo. Y puede advenir que sin darse cuenta haga de sí propio —del hombre en cuanto tal o de sí mismo como individuo— el portador de un secreto: el secreto del Dios desconocido. [...] Tal parece que fue la situación al final del Mundo Antiguo en el dintel mismo de la aparición del cristianismo. Pero tal situación puede repetirse y de hecho parece repetirse en nuestros días (Zambrano, 1992: 280).

El cambio de era en lo sagrado o lo religioso adquiere un sentido muy profundo que muchos poetas del exilio saben apreciar. Algunos sí pensarán en cómo evoluciona la génesis divina y dónde se remonta en el origen de lo divino, pero otros no. En cualquier caso, lo que me interesa es expresar esa necesidad individual de describir poéticamente la idea de trascendencia y la evolución espiritual que cada uno de ellos describe por sí mismo, tomando su herencia como sustento, pero aportando una originalidad asombrosa a la conceptualización de Dios y de lo religioso. Se trata, así, de una teogonía subjetiva, porque la individualidad es la condición casi *sine qua non*. Cada poeta expresará a su Dios de un modo distinto.

Ahora bien, aunque sean posturas totalmente personales que acusan el carácter y la inteligencia emocional propia, lo cierto es que, en conjunto se pueden distinguir algunas líneas comunes entre ellos que intervienen en mayor o menor medida, según cada caso. De este modo, aunque a continuación establezcamos algunos puntos que nos permiten establecer una panorámica conjunta de lo religioso en la poesía del exilio, creo necesario destacar que, en el análisis individual, estas ideas se deben tomar con la prevención necesaria, estudiando los límites de su alcance en cada poeta, pues estos intervienen de distintos modos y en distintos grados.

En líneas generales, la poesía del exilio español de 1939 aboga por una continuidad con su pasado que ensalza valores universales persistentes en el fondo de lo que hemos llamado mística universal. El trasfondo de una buena parte de la mística ya sea hebrea, sufí o cristiana, tiene una relación directa con la búsqueda de una expresión espiritual que también busque la interconexión entre sistemas o formas de creencias. Es decir, aunque bien distintas, en todas ellas el fondo común es la búsqueda de la trascendencia, el amor y el respeto por esa misma idea de divinidad. San Juan de la Cruz, santa Teresa de Jesús, fray Luis de León... recogen una herencia religiosa determinada que también funciona como demostración de un legado cultural, muy

religioso, que, sin embargo, ofrece una apertura de sentimiento y pensamiento. Es más, como señala Raimon Panikkar, en ocasiones el término confunde su alcance:

[...] La confusión, la adelantamos ya, consiste en haber restringido la mística a lo específica y restrictivamente místico. La mente prevalentemente occidental, sensible a las diferencias, ha llamado mística a esta diferencia específica que la distingue; esto es, a aquello que la diferencia de todo lo demás. La mente predominantemente oriental, en cambio, preferirá llamar mística no a lo específicamente distintivo sino a lo genérica pero “esencialmente” humano —que no puede separarse de todo aquello que es también humano. Evidentemente entonces, la esencia no es la diferencia específica (Panikkar, 2008: 115).

Luego, la mística que abordaremos a propósito de los poetas del exilio en las siguientes páginas también tiene un sentido que alude a la experiencia de la vida como transmisora, o receptora, de una trascendencia que excede los límites del lenguaje y de los conceptos. En cualquier caso, es una experiencia espiritual. Es decir, una visión o vivencia de lo Absoluto que se define por su propia expresión y comprensión individual. Por tanto, si bien es cierto que hay muchos aspectos que son comunes, es casi imposible, también, que coincidan en todos, pues cada persona es distinta. Y su evolución espiritual también es muy distinta en cada caso, pues responde a sus propias necesidades.

Se trata, además, de una línea que les permite recuperar la herencia religiosa y cultural sostenida durante siglos en España pero que, al mismo tiempo, les disocia del catolicismo franquista, trayendo consigo esa continuidad identitaria. Recordemos que un buen número de exiliados españoles vivieron durante los primeros años de su exilio pensando en el pronto regreso a su tierra, de ahí que la prolongación en otros espacios geográficos fuese también un medio para conservar el espíritu vivo de aquella otra España que seguía denunciando y alzándose contra el franquismo. Y no solo eso, sino que el conjunto se convierte en un pretexto para expandir ciertos horizontes. José Gaos en un artículo inédito titulado “Las teorías del conocimiento”, conservado en el Archivo Histórico que lleva su nombre, custodiado por El Colegio de México, apunta a la conexión entre la mística y una capacidad distinta a la habitual para acceder a lo trascendental:

Mas los místicos admitirán que el sumo principio, si bien no es accesible a la razón corriente, es no obstante aprehensible por medio de una especie de oscuro conocimiento o intuición, y en este sentido se conoce lo incognoscible y se ve lo invisible. Por ende, cabe que llegemos a una doctrina formulable diciendo que los más altos aspectos, no solo del primer principio, sino de toda cosa, resultan aprehendidos por este conocimiento que no conoce o “docta ignorancia” (COLMEX)¹²⁷.

El acceso a una dimensión del conocimiento religioso o trascendental por medio de la intuición se convierte, así, en un principio esencial porque, al separarse de la corriente permitida por el canon religioso, debe pasar por espacios en los que, necesariamente, la valentía individual permita acceder a ciertos aspectos. Y tampoco se trata de buscar la magia del misterio, sino de aportar otros puntos de vista que exceden lo estipulado tradicionalmente por el carácter religioso más conservador, quizá.

De este modo, María Zambrano también será un eje vertebral en esta comprensión y en esta nueva vía de acceso a lo divino, pues supo entender a la perfección el fenómeno del que fue testigo, escribiendo en prosa lo que en muchas ocasiones los poetas nos ofrecerán, sobre todo, poéticamente. Si bien es cierto que la filosofía de Zambrano será esencial para algunos de los poetas que analizaremos, como Emilio Prados, por poner el ejemplo más paradigmático, también me parece importante señalar que María Zambrano fue un referente intelectual y filosófico para muchos exiliados. De nuevo, aunque este alcance no funcione del mismo modo en todos y cada uno de los poetas, su pensamiento filosófico en torno al cambio de signo del que todos fueron testigos no puede eludirse. Y, precisamente, a ello me remito. En *El hombre y lo divino*, Zambrano explica paulatinamente las concomitancias del cambio de perspectiva sobre Dios y lo religioso en distintos momentos de la historia. En este trance es ineludible la oscuridad y el sufrimiento que implica pasar de un estado a otro. Pero también es muy importante la esperanza que supone:

El tiempo, no el cósmico, sino el humano, es lo más resistente e implacable de la humana condición. Pero en él existe una apertura que atrae la esperanza, algo así como el canal propio de la esperanza: es el porvenir. Y aun dicho con mayor precisión, el futuro. Porque el porvenir es el mañana previsible, lo que se prevé presente y es presente ya en cierto modo; participa de la seguridad que la conciencia establece en todo lo que hace entrar en

¹²⁷ El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de José Gaos que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 35, expediente 1, fojas 5-6 (COLMEX).

ella. Mientras que el futuro es lo desconocido como tal, el reino de la ilimitada esperanza y toca, siendo una dimensión del tiempo, lo intemporal. Si la expresión fuera válida se le podría llamar lo supratemporal, porque siendo tiempo se escapa del carácter relativo de la temporalidad; se presenta con un carácter absoluto. Son las propias esperanzas humanas, incluida la esperanza suprema y casi siempre oculta de que nuestra vida, sin dejar de ser vida y nuestra, tenga los caracteres que le faltan y que le son contradictorios: identidad, realización total y completa, realidad total (Zambrano, 1992: 282).

La esperanza, junto a esa noción que abre el tiempo y el espacio al futuro, permite que nuevas formas de comprender lo religioso puedan expresarse con claridad. De hecho, creo que otro de los elementos imprescindibles en la poesía religiosa del exilio del 39 es la claridad con la que exponen ideas revolucionarias que, en muchos casos, escapan por completo a cualquier visión religiosa al uso. Se emplean algunos motivos o símbolos religiosos como fórmula de conexión entre el poeta y el lector, pero el trasfondo es sumamente innovador. La expresión, en aquellos años, de una experiencia mística que hable sin tapujos de evolución espiritual en materia es algo con un sentido renovador. Además, en la gran mayoría de casos está caracterizada por la sencillez de medio y signo, lo que supone la maestría del ejercicio y de la comprensión. Con todo, podemos afirmar que sabían mucho más de lo que expresaron, aun siendo mucho lo expresado.

Todo esto, sin duda, es una extensión de la crisis del espíritu y de la transformación del estado de conciencia del individuo. Al llegar al exilio se amplificará, dando lugar a la expresión de un sentimiento religioso y espiritual que nos habla de lo que supone el arduo trabajo espiritual, en los mismos términos en los que lo entendemos desde la actualidad. El conjunto dota a la poesía de un gran sentido revolucionario, pero también innovador, y más si tenemos en cuenta el año en que se escribieron y publicaron muchas de las obras que abordaremos.

Esta noción también conecta con la idea de lo fraternal que escritores de la talla de Antonio Machado o Juan Ramón Jiménez proponen en su visión de lo trascendental o de Dios. Destaca la unión del sentido fraternal que aboga por la vida y la libertad individual, además de la capacidad de elección en cualquier terreno, es decir, fomentan la búsqueda de interconexión entre el humanismo político y el humanismo cristiano que también supone una búsqueda de expresión de lo espiritual, como hace la mística; partiendo desde el respeto y la comprensión. Y no solo se trata de expresar de un modo

orgánico cada uno de estos elementos que subyacen en la herencia que traen consigo al exilio, sino que suponen el vehículo para compartir la suma maestría que cada uno de los poetas que estudiaremos a lo largo de estas páginas adquiere en su etapa de madurez poética, vital e intelectual.

Si bien cuanto se ha comentado por el momento es una base esencial de la poesía religiosa del exilio español de 1939, creo necesario destacar otros valores o principios que también se dan en estos poetas: la libertad, la comprensión individual, la inteligencia espiritual, la exploración de la conciencia, la libre expresión de credo y pensamiento —sea cual fuere— o la asunción de los derechos individuales en materia de creencias. Creer libremente, y expresar con claridad lo que sentían en materia religiosa, supone un cambio de paradigma que caracteriza a la poesía del exilio.

Cada propuesta individual, cada teogonía subjetiva, contribuye a una red colectiva, de mayor alcance. Esta red conjunta evidencia la necesidad de abolir ciertas conceptualizaciones sobre lo religioso y, sobre todo, el sistema restrictivo de los órganos gubernamentales y religiosos, aunque insisto en que se hace de forma muy particular. Se crea, así, una red colectiva de comprensión desde la unión, aunque se construya desde la disparidad de criterios. Esta circunstancia colinda con el espíritu fraternal de unificación y respeto que se halla en el fondo de la línea política y de la religiosa, si dejamos a un lado el aspecto más estructurador de ambas esferas. Que en algunos casos los poetas del exilio español de 1939 utilicen la neomística para expresar esta unión es una clara demostración de que lo que buscaban era una forma de reconciliar estos dos ámbitos. Pero, en cualquier caso, lo más importante es advertir que en realidad buscan la manera de unir materia y espíritu. Sin elecciones, ni credos, ni religiones, ni fidelidades de partido y sin amonestaciones por expresar su propio sentir. De ahí que surja la voluntad, y la capacidad, por expresar su propio sistema de creencias. Y es individual en tanto caracterización de su propia conciencia personal, en toda su esencia y esplendor. Pero también colectiva porque cada expresión personal supone un constructo superior. Cada autor describe poéticamente su propia construcción de lo que es Dios, qué es creer, cómo creer y qué significa creer. Específicamente no describen la genealogía de todos los dioses conocidos, pero porque, precisamente, es justo esa idea la que se fisura sin remedio, como nos recordaba María Zambrano. Cada poeta expresa su propia genealogía de lo sagrado, bajo sus propios términos.

La forma de llegar a Dios y de cómo el hombre interviene en lo sagrado se halla en un cambio de era y de signo, por ende, la aproximación que se haga de ella no se

puede dar con los mismos patrones. Describen la genealogía futura de lo divino, lo sagrado o lo trascendental. Los poetas del exilio analizados en estas páginas marcan una pauta de aproximación a lo espiritual muy en sintonía con el auge de expresión espiritual actual. No se proyectan en lo pasado, sino en lo que está por llegar. La muerte de la idea de Dios que Nietzsche dejó en legado se retoma desde aquí para construir algo nuevo. Cada poeta aporta su propia teogonía individual como forma de contribuir a lo que María Zambrano nos había explicado, a ese proceso paulatino de cambio de concepción y comprensión de la esfera sagrada. Cada postura individual es un paso más en la evolución de la ruptura con el legado anterior, que obligaba a escoger entre materia o espíritu. Sus teogonías proponen la unión, a su modo, con su sentir y su propia comprensión de esos dos grandes afluentes que, en el fondo, son la expresión de la vida y las ideas de su tiempo. Son teogonías de un Dios personal producto de la ruptura del concepto de Dios nietzscheano que, necesariamente, se cimentan en lo individual.

Asumida esta premisa, en las siguientes páginas ahondaremos en la visión de lo religioso y de lo espiritual —o sagrado— de Emilio Prados, Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre, José Bergamín y José Moreno Villa.

3.1. EMILIO PRADOS Y LA EVOLUCIÓN ESPIRITUAL

*Cada imagen, en cada momento,
te obliga a revisar todo el universo*

LOUIS ARAGON

En el exilio Emilio Prados realizó una labor creadora que ejemplifica, a la perfección, la evolución espiritual desarrollada paso a paso en poesía. En él ya se intuía, mucho antes del exilio, una inclinación hacia la exploración de lo espiritual como medio de expresión personal y como forma de vida. No se trató tan solo de un mero alarde de erudición, o de su posicionamiento ideológico en tanto intelectual, sino de una demostración de su coherencia ético-estética en pensamiento y acción. Esta coherencia será uno de los rasgos que definirán, a lo largo de toda su vida, su poética, su vida personal y su peculiar visión de lo moral. La poesía de Emilio Prados se deslinda de los marbetes generacionales y, sobre todo, del modelo homogeneizador asignado por la crítica a los miembros de la mal llamada generación del 27.

Durante los años de la guerra civil Emilio Prados realizó un ejercicio de reivindicación consciente posicionándose a favor de la Segunda República española¹²⁸. Como tantos otros poetas, Emilio Prados asumió pública y políticamente el papel que le exigían las circunstancias históricas. Su posicionamiento político no solo se debía a sus inclinaciones personales, sino al peso, o responsabilidad, que asumió en tanto intelectual y en tanto persona¹²⁹. Prados, como también hicieron otros poetas, demostró su propio sentido del deber poniéndolo al servicio de la Segunda República. Y este sentido del deber equivalía a dejar a un lado sus preocupaciones personales para dar voz a lo que moralmente creía debía ser escuchado. Como veremos, este es otro de los rasgos definidores de Prados como persona y como poeta. Pero, es necesario advertir que, en Prados, la inclinación hacia lo político va estrictamente unida a su apertura hacia

¹²⁸ Especialistas como Carlos Blanco Aguinaga, Antonio Carreira y, sobre todo, Francisco Chica han sido quienes mejor, y con más acierto, han sabido acercarse a la obra del poeta. Todos ellos contribuyeron en el conocimiento sobre la trayectoria vital y poética de Emilio Prados.

¹²⁹ Para aquellos lectores interesados en profundizar sobre la etapa en la que desarrolló su poesía más comprometida políticamente, véase el prólogo a las *Obras Completas* de Emilio Prados de Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira, especialmente las páginas 37-51 (1999). Los capítulos 2 y 3 de la tesis doctoral de Francisco Chica, *Emilio Prados. Una visión de la totalidad* (1994), recorren de forma cronológica y muy minuciosamente la evolución de Prados al respecto; así como *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados* (1999: 43-135), donde Chica parte de los datos proporcionados en su tesis doctoral y añade más información relacionada con las lecturas que le formaron política, espiritual, filosófica y moralmente.

lo espiritual. Ambas se produjeron a la vez porque, en él y en su forma de plasmarlo poéticamente, ambas poseen el mismo fondo. Ante esto, es muy importante reparar en que sus ideales políticos y espirituales son por completo ajenos a las instituciones que dicen representar estos dos ámbitos, aparentemente, enfrentados. De hecho, la poesía de exilio de Emilio Prados sabrá trasladar la problemática social, política y hasta filosófica de su tiempo empleando para ello su propia opinión al respecto.

Durante muchos años Prados se dedicó, casi en cuerpo y alma, a la lectura. En esta entrega sin reservas, que mantendrá toda su vida, se aprecia una clara intención por comprender el mundo y por comprenderse a sí mismo, incluso espiritualmente. Y ese es, quizá, el *quid* de la cuestión en su caso, pues especialmente en el exilio profundizará en el conocimiento de lo que hay de espiritual en él y en cómo todo lo que le rodea, incluido lo natural, afecta a esta espiritualidad, tomando especial relevancia lo más cotidiano. A mi parecer este es, posiblemente, uno de sus grandes logros como hombre y como poeta. Junto a Juan Ramón Jiménez, Emilio Prados es quien consigue establecer con mayor precisión una nueva serie de coordenadas para acceder al pensamiento místico, sin que intervenga en ello lo eclesiástico o lo teológico de ningún modo. Sin embargo, hay un momento clave en la trayectoria espiritual de Prados antes de su vida en México.

Propulsado por la crisis personal, intelectual y estética por la que transitó durante los años previos a la contienda, se producirá en él un “despertar” de conciencia. Tras la publicación en 1927 del número-homenaje de la revista *Litoral*, dedicado íntegramente a la celebración del tercer centenario de la muerte de Luis de Góngora, Prados empezó a columbrar su paulatina separación de la revista. La conmemoración a Góngora de *Litoral* suponía un distanciamiento del modo estético propuesto en los primeros números de la publicación que, si bien se sumó al conjunto de actos realizados en distintos medios y revistas, al mismo tiempo se distanciaba de la esencia que el poeta confería a la publicación en sus inicios. El suceso se convirtió en un punto de inflexión, en una escisión entre los presupuestos iniciales otorgados a *Litoral* –que él asumía como propios– y el nuevo rumbo que empezaban a tomar sus propios ideales poéticos y políticos. Entre 1928 y 1929, santa Teresa de Ávila, san Juan de la Cruz, *Las confesiones* de san Agustín, la *Summa Teológica* de santo Tomás o la obra de Marx ocuparon, curiosamente, el centro de sus lecturas (Chica, 1999: 75). Hacia finales de 1929 se disuelve *Litoral*. La conjunción de todos estos factores, junto a toda una serie de circunstancias personales, llevaron a Prados, justificada o injustificadamente, a tomar

distancia¹³⁰. Para tomar distancia, ante el asombro y la incompreensión de casi todos, más o menos por esas mismas fechas, el poeta hizo un retiro espiritual emulando, en cierto modo, a los grandes filósofos o maestros de la humanidad. Carlos Blanco Aguinaga, de forma muy breve, relata el episodio en *Emilio Prados: vida y obra* (1999: 35):

[...] tras una breve temporada de dudas, pasada casi toda ella en las playas, vuelve a los Evangelios y se retira al monte a vivir en una ermita abandonada. Ahí, dispuesto a encontrar en la religión el centro que ordenaría su –todavía muy confusa– idea del mundo, ayuna y reza al amanecer y a la puesta de sol. Pero no tarda en topar con la Iglesia (concretamente: con un cura que le califica de hereje), y se le abre de nuevo el abismo entre el decir y el hacer, entre el dogma y sus esperanzas de comunión con la naturaleza y las personas (Blanco Aguinaga y Carreira, 1999: 40).

Este aparente acto extravagante, en realidad, es de vital importancia en su devenir poético y personal. En el transcurso de su retiro espiritual, el poeta revisó sus fundamentos éticos y estéticos empleando, para ello, un antiquísimo método: el examen de conciencia. En primer lugar, esta fórmula exige la soledad del sujeto para que, lejos de las distracciones externas, este se enfrente a los principios que creía dirigían su vida y le identificaban como persona. Para llevar a cabo tal empresa, se inicia un camino de exploración y autoconocimiento para después destruir la identidad con la se define el ego. Cuando este personaje, que no es más que lo que creemos conocer como “personalidad”, es destituido de su poder, es tan solo entonces cuando el sujeto puede empezar a ver cómo es en realidad su verdadera identidad. Aunque fuera de contexto pueda parecer una excentricidad, es exactamente el mismo ritual iniciático de aprendizaje que llevaron a cabo los grandes sabios o los grandes hombres de la historia de la humanidad¹³¹. Este momento, conocido por la crítica pradiana como “el episodio de los montes de Málaga”, es un viaje místico hacia un despertar de conocimiento, hacia

¹³⁰ Sus crisis amorosas y personales, el peso de las expectativas familiares depositadas en él, su estancia en Suiza y Alemania, su educación académica formal, su preparación autodidacta y, en especial, su concepción de una vida personal y social acorde a sus ideales son el epicentro de su férrea voluntad de cambio y de distanciamiento. Todo ello es de vital importancia en la consecución poética de Emilio Prados en el exilio. Sin embargo, dada la naturaleza de esta investigación nos limitaremos al análisis de la visión espiritual en la poesía de Emilio Prados. Por ello, remitimos al lector interesado en profundizar en la vida del autor a *Emilio Prados: vida y obra*, de Carlos Blanco Aguinaga (1999); también a la primera parte de la tesis doctoral de Francisco Chica (1994), así como a *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados* (1999).

¹³¹ Este aspecto ha sido explicado con mayor profundidad en el epígrafe 2.2. “De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu”, dentro del segundo capítulo de esta tesis doctoral.

un descubrimiento individual que después Prados extrapolará colectivamente a través del sujeto poético de su poesía. Aunque en el retiro lea, o estudie, los Evangelios, adviértase que se trata de otro ejercicio de aprendizaje autodidacta, del que por cierto después en el exilio hará un gran uso. Esta clase de viajes iniciáticos forman parte de la cultura mística universal ajena al paso del tiempo. Ya en el *Shatápatha-Bráhmāna*, uno de los textos sagrados hinduistas escritos en sánscrito, se habla de este ritual:

Una iniciación implica la “muerte” y el “renacer” del novicio, es decir, su nacimiento a un modo de ser superior. La “muerte” ritual se obtiene mediante la inmolación o el *regressus ad uterum* simbólicos. Como proclama el *Satapatha Brahmana* (XI, 2,1,T), “el hombre nace tres veces: la primera vez de sus padres, la segunda cuando sacrifica... la tercera vez cuando muere y es colocado sobre el fuego, y allí regresa de nuevo a la existencia” (Eliade, 1978b: 289).

El proceso descrito, como se ha avanzado en los capítulos teóricos de esta tesis, tiene una correlación directa con el método de evolución espiritual y personal descrito en *Así habló Zaratustra*, de Nietzsche. De hecho, este triple nacimiento, además de remitir a la muerte del concepto de Dios nietzscheano, también colinda con la triple evolución del hombre que describe Nietzsche, a saber, el camello, el león y el niño. Se trata del principio de la evolución en conciencia del sujeto. De ahí que no sea nada sorprendente que Prados fuera visto como un hereje a ojos del cura con el que se topa durante su retiro –y del que no tenemos más datos–, porque este proceso se aleja por completo del normativismo impuesto por la iglesia católica. Prados inicia con este primer retiro espiritual el segundo “nacimiento” según las enseñanzas hinduistas. Es un proceso que implica una profunda metamorfosis:

[...] El descubrimiento del “dolor universal” y del ciclo infinito de las reencarnaciones había orientado la búsqueda de la salvación en un sentido preciso: la liberación debía implicar el rechazo de las pulsiones vitales y de las normas sociales. El retiro a la soledad y las prácticas ascéticas constituían los preliminares indispensables. Por otra parte, la salvación por la gnosis se comparaba a un “despertar”, a un “desasimiento de las ataduras”, a la “retirada de una venda que cubría los ojos”, etc. (Chica, 1999: 79)¹³².

¹³² La cita procede de *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II Del Gautama Buda al triunfo del cristianismo* de Mircea Eliade, (1978b: 233-242).

Adviértase que es, de forma exacta, el método que lleva a cabo el poeta; primero rechaza su mundo social y con ello los estándares de comportamiento que lo alejan de sus más allegados en todos los sentidos, y, después, se aísla en soledad para poder enfrentarse a su verdadera esencia empleando como único apoyo, en este caso concreto, el estudio de la Biblia. A medida que profundice en este campo, se alejará de las pulsiones vitales, como reflejo a lo que antaño hicieran los grandes representantes de la mística, pero también se alejará de las enseñanzas católicas, pues estas no encajan con el modelo de pensamiento y conducta que Prados comprende. Este fue su particular modo de expiación e iniciación a la ascesis. El objetivo de este proceso es, aunque pueda parecer paradójico, ver más allá de lo que tiene ante sí, es decir, comprender más allá del modelo de cultura religiosa en el que había sido educado.

Ya mucho antes del exilio, por tanto, Prados empezó a acusar la crisis del espíritu que sobrevolaba la época desde mediados del siglo XIX. Repetirá este proceso en distintas ocasiones a lo largo de su vida, pero este primer retiro demuestra que el principio de su “despertar” a la mística empezó mucho antes de la contienda bélica¹³³. Este matiz es muy importante si reparamos en que, de forma general, tan solo la poesía de exilio del poeta había sido catalogada bajo la categoría de espiritual, cuando, en realidad, el cambio de paradigma nace muchos años antes. Sin embargo, esta transformación requiere plena dedicación y no puede, de ningún modo, culminarse en esta primera etapa. En el exilio lo perfeccionará. Francisco Chica también reparó en la importancia de este episodio en la poesía de Emilio Prados en el exilio:

Por rara o antisocial que pueda parecer, en la búsqueda espiritual de Prados (“una especie de eremita a la moderna”, según lo califica Salinas), y en la misma actitud de apartamiento que toma ahora, encontramos el núcleo de la radicalidad en que quedará envuelto su mensaje poético a partir de aquí. Episodios como este constituyen el pórtico

¹³³ Vale la pena recordar las palabras de Francisco Chica a tenor de la vinculación con la mística: “Conviene aclarar que la terminología *mística*, aplicada con frecuencia a la obra de Prados, resulta una apreciación generalizadora y confusa, tendente a recluir al poeta en los límites de una pasividad contemplativo-religiosa, separada de lo real, que no traduce la dialéctica de un pensamiento interactivo y dinámico que nunca separa los elementos espiritualizadores de la base material en que se sustentan” (Chica, 1994: 74). Lejos de ser tan solo un comportamiento contemplativo, Emilio Prados aceptó una actitud que nada tenía que ver con los sectores religiosos más conservadores. Además, el comportamiento social que habitualmente se asocia a un ideal más político, en realidad también encierra una parte muy importante de la fraternidad “religiosa”, por amor al conocimiento, por justicia, por bienestar social, por generosidad y por la voluntad de compartir los bienes que se posee. Este comportamiento es una constante a lo largo de toda la vida de Prados, con o sin etiquetas. Para más información véase la definición de este concepto que hemos dado en el subcapítulo de la introducción “De espíritu y materia. Algunos conceptos previos”.

de una obra que evolucionará a partir de la doble carga, político-religiosa, que pesa sobre ella. Rebeldía social y espiritualidad están en la base del nuevo evangelio que anuncia tras su vuelta a la ciudad. Es ahora cuando el deseo de cambiar el modelo social se hace más patente en él, a la vez que comienza a aceptar un tipo de compromiso político que lo aproxima más a una Simone Weil (a la que muy probablemente conoció años después en la Barcelona del final de la guerra) que al pragmatismo que desarrollarán en este terreno otros escritores de su entorno (Chica, 1999: 76).

A su “descenso a la civilización”, emulando al Zaratustra nietzscheano, trae consigo un nuevo conocimiento que necesita expresar y compartir. Este “nuevo evangelio”, que según Francisco Chica anuncia Prados tras su vuelta, es el primer paso en la construcción de una teogonía que desarrolla en el exilio. La arraigada cultura católica, todavía latente en él, comienza a cambiar desde este momento. El rechazo de la iglesia a su particular forma de entender la espiritualidad y la apertura que él mismo experimenta, le incitan a crear un modelo propio de aproximación basado en la fuente original: la ascesis hindú. Si bien este proceso florece en el exilio, durante la contienda empieza a gestarlo social, intelectual y poéticamente. La rebeldía espiritual, política y social se convierte en un credo en acción que practicará, desde entonces, hasta el final de sus días. En realidad, esta rebeldía procede del cambio epistemológico en torno a la noción de lo religioso que se produce a partir del siglo XX, sobre todo. En Prados confluyen el humanismo cristiano y el humanismo político tomando especial relevancia la ética fraternal que une ambas esferas. Además, Prados no se detiene en el muestrario ideal de patrones morales o poéticos a seguir, predica con el ejemplo materializando los principios de su “teogonía personal”. Y preciso “teogonía personal” porque Prados asimila estos principios de una manera individual, orgánica, paulatina. La comprensión de lo religioso y de lo político trasciende los límites establecidos demostrando que su aplicación poética del tema esconde detrás una profunda revisión de los valores que había hecho tambalear el mundo en materia de creencias. Prados, como hicieron Antonio Machado o Juan Ramón Jiménez, recoge el testigo del desarrollo político en el que se mostró muy implicado haciendo gala de su capacidad de comprensión. De hecho, a pesar de “la fuerte carga religiosa que arrastra su mensaje” (Chica, 1999: 77), Prados sabrá poetizar la búsqueda de la unión de espíritu y materia de un modo muy orgánico. Su conciencia espiritual, expresada abiertamente desde este momento, le distingue de otras posturas que también postulan un acercamiento a lo religioso, pero que, en

cambio, sí mantienen una actitud política más férrea, como es el caso de José Bergamín o Juan José Domenchina. Compromiso “ideológico sí [...], pero en un horizonte de despertar conciencias que poco tiene que ver con los fríos planteamientos políticos del escenario en el que necesariamente se desarrolló” (Chica, 1999: 77). Y que tampoco tiene que ver con el método pragmático que empleará para expresarlo poéticamente.

Esta vertiente más espiritual fue de la mano de esa otra vertiente más sociopolítica durante los años previos a la contienda y se intensificó hasta 1939. Si bien públicamente la actividad política eclipsó el despertar espiritual de Emilio Prados, este nunca quedó soslayado, pues gran parte de la actividad “revolucionaria” que ocupó al poeta durante esos años tiene una base en los ideales sociales que había ido configurando con el paso de los años. De nuevo, en él confluyen humanismo político y cristiano de forma simultánea. De hecho, una de sus primeras iniciativas fue la colaboración con el Sindicato de Artes Gráficas de Málaga, que contribuyó a crear, junto a los trabajadores que habían formado parte de *Litoral*, así como el apoyo a la huelga de los obreros de la fábrica de su padre (Blanco Aguinaga, 1999: 41; Chica, 1999: 77)¹³⁴.

Sin embargo, el proyecto más notorio en el que colaboró durante aquellos años, y que se convirtió en un modelo a seguir en México, fue su labor como docente altruista. La educación tiene una dimensión social intrínseca que Prados supo canalizar incluyendo, por un lado, sus ideales más filosóficos y, por otro lado, el propósito central de la Segunda República: la alfabetización. Su labor educativa comenzó al iniciar unos cursillos de lectura sobre Marx en el Sindicato de Artes Gráficas de Málaga. De forma paralela, también desempeñó una gran labor docente, además de educativa, con los hijos de los pescadores malagueños de la barriada de El Palo. Su metodología basada en el método socrático, unida a esa voluntad de divulgación de la filosofía marxista, consiguió ofrecer nociones básicas educativas conjugadas con una conciencia ética y moral que ofrecía un modelo de conducta social alternativo¹³⁵. Esta actividad genuina y

¹³⁴ El padre de Emilio Prados, José Prados, fue propietario de un importante establecimiento de mobiliario en Málaga (Chica, 1994: 21).

¹³⁵ Recuérdese que este es el modelo pedagógico que Prados aprendió durante su formación en la Institución Libre de Enseñanza. En efecto, la base educativa que Prados recibió en su paso por las instituciones educativas de la ILE le reportó toda una serie de valores que después, con el tiempo supo adecuar y aplicar bajo su propio criterio. Recuérdese que la Institución Libre de Enseñanza procuraba fomentar valores como la capacidad crítica individual, la tolerancia, el respecto o la libertad. Toda esta ética pedagógica resulta decisiva en su incorporación como mentor moral, más que maestro, a la vez que consejero académico y vital en el Instituto Luis Vives, institución mexicana respaldada por el SERE, organización de ayuda a los republicanos españoles presidida por José Puche Álvarez. Francisco Chica recuerda que el nombre de su función en el instituto era “maestro sin cátedra” (1994: 175). Testigos de esta labor, tanto en España como en México, confirman la importancia de la devoción de Prados con los

filantrópica de Prados ejemplifica otro de los grandes logros de la época: la perfecta sintonía entre lo culto y lo popular. Recordando las palabras de Dámaso Alonso, la permanencia de lo culto y lo popular en la cultura literaria española –tomando especial relevancia la poética en este caso– fue otro de los aciertos de Prados en su labor pedagógica, quien supo, además, hacerlo de una forma natural y empleando como telón de fondo espacios abiertos y accesibles (el campo, la imprenta, la playa de El Palo, etc.).

Durante ese mismo periodo de tiempo, participó en distintas emisiones de radio dentro del marco propagandístico diseñado por el gobierno de la República, y, a su vez, “escribe poesía ‘política’ que lee en voz alta para unos y otros, pero que publicará muy fragmentariamente” (Blanco Aguinaga y Carreira, 1999: 41): el romancero político-social *Calendario del pan y el pescado*, 1933-1934, *Llanto de Octubre* (durante la represión y bajo la censura posterior al levantamiento del año 1934), *Llanto subterráneo* o *Llanto en la sangre*. *Romances 1933-1936*¹³⁶. A partir de septiembre de 1937 residió en la sede de la Alianza de Intelectuales Antifascistas, localizada en la calle Marqués de Duero 7, antiguo palacio de los condes de Heredia Spínola. La misión encomendada a Prados, paralela al proyecto de alfabetización del Frente Popular, fue la de desarrollar una propaganda activa en los sindicatos o en el frente, además de la labor desempeñada en la radio y la ayuda brindada en la guardería infantil del Socorro Rojo. Fue secretario de la revista *Hora de España* y colaborador de *El Mono Azul*, pero una de sus ocupaciones más importantes fue, sin duda, la de editor. Participó en la selección del *Romancero general de la guerra de España*, que además editó junto a Rodríguez Moñino, también colaboró en el *Cancionero menor para los combatientes* y en el *Homenaje al poeta Federico García Lorca contra su muerte* llevado a cabo en Valencia en 1937. Su contribución a la causa histórica y su adhesión a la Segunda República le llevaron a asistir, en julio de 1937 en Valencia, al emblemático Segundo Congreso

más desamparados y en su papel de mentor antes y después del exilio. Para leer los testimonios, acúdase a la página 78 de *El poeta lector* (1999); así como a las páginas 174-178, 208 o, entre otras, 227-228 de la tesis doctoral de Francisco Chica (1994). Rubén Landa y Aurora Arnaiz (*Boletín*, 1963) explican con detalle su labor de docente y mentor en la circular nº 61 del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 28 de junio de 1963, páginas 5 y 6. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, corresponde a la caja 45, expediente 440 (ATENEEO).

¹³⁶ Durante el año 1933 escribió y publicó algunos poemas sueltos más duros o radicales ante la decepción que sentía con la República. Tal es el caso de “Un día” (*El Sol*), “No podréis” (*Octubre*) [o] “Existen en la Unión Soviética” (*Octubre*) (Blanco Aguinaga, 1999: 45). Este sentimiento de decepción culminará en el exilio con el rechazo e, incluso, el olvido consciente de todo lo concerniente a su labor estrictamente política desarrollada durante los años previos al exilio. Tras el exilio, Emilio Prados acusará un sentido mucho más crítico respecto a las posiciones políticas de la época sin perder, no obstante, el sentido ético del humanismo comunista.

Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura junto a Arturo Serrano Plaja, María Teresa León, Antonio Sánchez Barbudo o Juan Gil Albert, entre otros¹³⁷. Pero, quizá una de las muestras más claras de su implicación personal fue la escritura de *Destino fiel*. Esta obra, que escribió durante la contienda bélica, incorporó gran parte de su poesía comprometida, es decir, instrumentalizada a favor de la causa que defendió durante aquellos años. En marzo de 1938, el poemario obtuvo el Premio Nacional de Poesía; premio cuya cuantía íntegra cedió a la Segunda República (Chica, 1994: 467). No obstante, la obra nunca fue publicada en vida del poeta; y sería Carlos Blanco Aguinaga quien incluyese póstumamente el manuscrito ganador del premio junto al conjunto total de poesía comprometida en las *Obras Completas* que editó junto a Antonio Carreira en 1975, póstumamente.

Sin embargo, toda esta dedicación sin trabas, ni casi medida, que desplegó el poeta durante los años de la guerra tuvieron un dramático descenso. El fin de la guerra civil española y la decepción a muchos niveles fue terrible. Además del doloroso golpe de realidad y el esfuerzo de aceptación de lo que esas circunstancias suponían. La caída para todos aquellos intelectuales que se habían implicado en cuerpo y alma por la salvaguarda de unos valores en los que creían no fue solo ideológica, sino también ética y moral. Supuso mucho más que una simple pérdida de estatus. Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira lo relatan de forma breve:

[...] cientos de miles de españoles huyen hacia la frontera. Como para ellos, cuando Prados llega a Francia en febrero de 1939 termina para él un mundo, la esperanza de la posibilidad de un mundo deseado. Cae entonces en una fuerte crisis nerviosa; en Banyuls pasa varios días solo, perdido, completamente enajenado; lo recogen unos soldados republicanos; va a dar a Port Vendres. Vuelve allí a su juicio, a la muerte interior que llevará ya para siempre, y –contaba Prados– se encuentra sin saber cómo con una Biblia en la mano y, en un bolsillo, la Antología de Gerardo Diego, en la cual, aunque contra su voluntad, estaba con sus compañeros de generación (Blanco Aguinaga y Carreira, 1999: 51).

¹³⁷ Para aquel lector interesado véase el *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (1937)*, editado por Manuel Aznar Soler y Luis Mario Schneider. En concreto, en el vol. III se incluyen todas las actas, ponencias, documentos y testimonios (1987), corpus revisado y ampliado en *Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura (València-Madrid-Barcelona-París, 1937): actas, discursos, memorias, testimonios, textos marginales y apéndices* (Aznar Soler, 2018).

Prados, como también le ocurriera a Altolaguirre, despierta de esa pesadilla con la Biblia en una mano y con poesía en la otra¹³⁸. Pero al templar sus nervios ante las circunstancias rechaza, al mismo tiempo, el peso que como intelectuales se habían visto obligados a asumir públicamente. Muchos de estos poetas sentirán que les pesan la responsabilidad y los “privilegios” que se les habían dado durante los años de la contienda. Aunado a un sentimiento de vergüenza, ya desde los primeros pasos al exilio Emilio Prados repudia su implicación política y, de forma consecuente, su creación poética hecha durante aquellos años, llegando al punto de no querer ni siquiera incluirla en las antologías de su obra poética posterior. Pero, quizá, lo más importante es la comprensión de las deficiencias de las creencias políticas que abrazaron durante aquellos años. La causa fraternal de la filosofía marxista, como hemos visto en el primer capítulo de esta tesis doctoral, propugnaba un sentido moral que colocaba al hombre en el epicentro de la vida. Tras el exilio y la ruptura de este ideal que mantenía la ilusión del cambio real en la sociedad, se irá intensificando la visión crítica hacia los errores cometidos, precisamente, por esa fe política.

Este es, sin duda, el tercer gran “renacer” del poeta. Si el retiro espiritual que había hecho antes del exilio había supuesto un punto de inflexión en su vida, este acontecimiento define su devenir futuro. Antonio Carreira en su artículo “Blanco Aguinaga y Emilio Prados” (Carreira, 2014a: 696), haciendo un homenaje al trabajo de Carlos Blanco Aguinaga, relata a modo de anécdota cómo Blanco Aguinaga construyó

¹³⁸ Es especialmente notorio el hecho de que Emilio Prados llevase un ejemplar de la *Antología* editada y seleccionada por Gerardo Diego. En la primera edición de 1932 de la famosa antología que consagró a los poetas que conforman aquella selección, y que después serían recordados como “los poetas de la generación del 27”, estaba incluido Emilio Prados en contra de su voluntad; de ahí que fuera Aleixandre quien escribiese la nota introductoria a la poesía de Prados en la antología y no el propio poeta, como hicieron el resto de sus compañeros. No obstante, en la reedición de 1934 Prados consiguió, finalmente, no aparecer en la *Antología* por voluntad expresa. En el Apartado II del apéndice de la tesis doctoral de Francisco Chica (1994), se incluye el listado del epistolario conservado entre Emilio Prados y Gerardo Diego; en este listado aparecen mencionadas las dos cartas, sin fechar, que Emilio Prados escribió declinando la invitación a aparecer en la *Antología*, expresando abiertamente su renuncia ante la insistencia de Gerardo Diego. Reproduzco un breve fragmento seleccionado por Francisco Chica correspondiente a la primera de las cartas: “Le agradezco Gerardo que me haya contado entre el grupo de elegidos, pero no puedo aceptar de ningún modo este puesto [...] Por lo tanto [...] espero no verme entre el grupo de amigos, en su libro. No trate de insistir sobre esto pues me violentará mucho verme obligado a mostrar mi inflexibilidad a un amigo como Vd. [...] Perdóneme [...], pero es inútil que pueda yo ver lo que no alcanza mi vista naturalmente’ (Carta sin fechar, pero de 1931)” (Chica, 1994: 143). Harriet K Grief, en su artículo “Prados visto en la distancia”, señala con acierto que la negativa de Prados a ser incluido en la antología se debía “al hecho de que Prados consideraba que su obra formaba una unidad. Es decir que creía que cada libro surgía del precedente y llevaba dentro todo lo que estaba implícito en sus obras anteriores” (1999: 193). Prados, como Juan Ramón Jiménez, comprendía que su obra poética era en sí misma una obra total. El rechazo de Prados a verse incluido en la antología de Diego también tuvo que ver con la vertiente social y “revolucionaria” hacia la que por entonces orientaba su poesía y que no se correspondía con la interpretación generacional que postulaba Diego. Sobre esta cuestión, véase Morelli (1999).

un personaje basado en la figura de Emilio Prados en su novela *En voz continua*, publicada en 1997. Con independencia de la verosimilitud del personaje que Blanco Aguinaga construye en la novela y la relación con la realidad que de veras pueda tener, es especialmente relevante el hecho de que este personaje decidiese desvincularse, por completo, de la persona que era antes del exilio. Así lo señala Carreira:

[...] Sí sabemos, en cambio, que Prados dejó de hablar de política a raíz de la guerra civil, al menos por escrito; y el propio rechazo, visible en la *Antología* (1954), de casi toda su poesía militante de guerra y preguerra, que en la novela de Blanco el personaje-poeta se reprocha acusándose de mentir descaradamente y de “dar el paseo” a la mitad de sus versos, fue persistente en el poeta real, puesto que lo mantuvo en las posteriores selecciones de sus obras (Carreira, 2014: 696).

Es curioso cómo este recuerdo marca, de nuevo, un paso decisivo en la vida personal y profesional del poeta desde este momento. Muere, en cierto modo, su talante político más revolucionario, aunque siempre pervive en él el trasfondo del humanismo político, aunque ya sin militancia activa. Sin embargo, esto abre paso a una nueva vía a lo sagrado, desde una posición también muy innovadora que, sobre todo, asimila y rechaza esta parte de sí mismo que, de forma simultánea, tanto le había enseñado.

Lejos de tomar esta parte más “política” por el todo, Emilio Prados logró durante sus años de exilio un progreso y una madurez en poesía de la que, en mi opinión, todavía no se ha explotado críticamente todo su potencial. Serán, sobre todo, especialistas como Francisco Chica quienes abran la puerta a una nueva visión de la poesía de Emilio Prados desde otros posicionamientos que no impongan una visión sesgada e irreal del poeta. Si bien es cierto que durante la guerra civil española Prados se interesó, al igual que la gran mayoría de intelectuales de la época, en el devenir de los acontecimientos históricos salvaguardando los valores que, como intelectuales, defendían, también huelga decir que, tras el final de la guerra, muere en él el ideal político “revolucionario” para resurgir otro construido sobre los mismos cimientos. Pero Prados nunca abandonó su propia estética poética ni sus ideales filosóficos, espirituales y formales. A través del estudio de su poesía de exilio se aprecia claramente, como tendremos ocasión de comprobar, el proceso evolutivo en ascensión que desarrolla a lo largo de los años.

El cambio, aunque ya había comenzado, se hace más evidente a su llegada a México. En una carta de octubre-noviembre de 1939, dirigida a María Zambrano y Alfonso Rodríguez Aldave, Emilio Prados lo expresa sin ambages:

Tan abandonado vivo ya de mí y del mundo, que solo mi pensamiento, que solo mis sentimientos piso ya como sueño en fantasma. No hay brazo que coger, rama que lo cobije a uno, piedra que lo defienda... ¿Qué pasa, no lo sé? Mira uno a Europa y se horroriza del caos en que se está por la ausencia de Dios. ¿Dónde está Dios si mira? Y vuelve uno los ojos con las palmas de sus manos hasta tocar la tierra de este continente y la ve igual en su feroz vida individual de pueblo primitivo... Aquí no ha llegado Dios todavía: ¿veremos su llegada?... Y en este inmenso vacío cada día más redondo, como un altamar del vacío, vivo o me sostengo como un barco o una pluma en acecho constante. Tengo fe. Me costó muy cara pero la adquirí para siempre... Pero esta misma fe me saca de mí... y más cuando veo lo que veo (Chica, 1998: 204).

La crisis del espíritu y el cambio de signo en la conciencia europea, como dice Prados, precisamente por la ausencia de Dios, es el punto clave en la apertura del poeta a otras formas de comprender lo religioso. Si bien la guerra civil española les había obligado a revisar una gran parte de sus presupuestos identitarios, en el exilio esa semilla florecerá. En tierra mexicana, Prados se hace consciente del cambio que ha supuesto su vida. También en materia de creencias, pues ni los referentes, ni la forma de comprender, ni siquiera la energía es la misma. La escisión ya se había producido antes de exiliarse, pero al vivir en México esa comprensión se torna mucho más profunda.

Además de este cambio radical, en la evolución en materia de creencias de Emilio Prados, María Zambrano también tuvo un papel importante. Prados lo expresa en una carta fechada en 1940, dirigida también a su amiga:

[...] Tú no sabes –nadie me ve y nada digo aquí tampoco– tú no sabes, María, la guerra interior que llevo. La verdadera guerra de lo humano. En aquellos días de Barcelona me daba horror ser hombre. Cualquier ser vivo, cualquier cosa existente, tenía, tenía más dignidad que nosotros... ¿Recuerdas cómo miraba el perrito vuestro, cuando sonaban las sirenas? Parecían sus ojos un reproche y sin embargo buscaba refugio entre nosotros mismos, a los que reprochaba aquella locura que espantaba hasta a las flores. Yo pensaba, pensaba y creía comprenderlo todo. Hoy ya sé que no es ese mi camino. Me limito a

sentir y a sentir sin saber por qué. Me dejo llevar por este río que siempre es fuente nueva en mí y me salva. No quiero pensar en su mar posible. Pensar en la paz ya me la quita. Allí en Barcelona cuando estaba en las nubes comencé a sentirlo todo y vi y te lo dije, María –¿recuerdas?–, que toda la lucha actual del hombre es por querer ser fin él mismo. (Así un bando y otro). Nadie, nada puede ser fin sin conocer su origen o si se niega a su conocimiento y... aun más si niega su sentir. La dignidad humana está en contentarse en ser camino; en abrirse el pecho, para que se siga caminando ¿hacia dónde? ¿hasta cuándo?: Dios dirá... Y todo esto te lo debo a ti, María... A nuestros paseos al atardecer. Ahora recuerdo aquellos paseos como si los hubiésemos dado entonces por dentro de nosotros mismos solamente y por temor, acaso, de perdernos en nuestro laberinto interior. Sin embargo, nos perdíamos ¿verdad? De la naturaleza entonces, solo recuerdo una sensación suave de atardecer... Puedo precisarla más, en una vez que nos sentamos un momento, terriblemente cansados, como si hubiésemos andado una gran distancia... Hablábamos allá en tu casa y seguíamos hablando sin descansar fuera de ella... Era aquella conversación interminable y hoy pienso, María, que sigue siéndolo... Pero hoy tengo ya formado mi cauce que como lecho caminante me lleva y me hace descansar a la vez en mi corriente (Chica, 1998: 206).

En Prados la apertura a otra forma de comprensión se convierte en necesidad. En pura necesidad por avanzar, como medio de salvación. María Zambrano no solo comparte esta misma necesidad radical en torno a una nueva exploración sobre el concepto de Dios, sino que además su evolución estará muy en sintonía con la propia evolución de Emilio Prados. Como señala Francisco Chica:

[...] Más allá de la derrota española, sus palabras logran poner en pie ante el lector la tragedia del fin del humanismo europeo, en un clima espiritual marcado por la “ausencia de Dios”. Es ahí, a su entender, donde estriba la gran pérdida, y será desde ahí donde surja la respuesta que va a ir ofreciendo su obra, en paralelo a la esperanza, poblada también de sombras, a la que se aferra el pensamiento de María Zambrano. No otro es el tema de su obra central *El hombre y lo divino* (1955). La fe de los dos nace de una experiencia histórica compartida bien concreta. Experiencia a la que, al decir del poeta, no todo el mundo supo ser fiel en la “endemoniada selva” del exilio de los primeros años. La llegada de Dios que Prados anuncia en 1939 tiene un carácter premonitorio con respecto al rumbo, a la “misión”, que iba a tomar su propia vida en México, pero también en relación con la poesía que él mismo iba a escribir, en la que todo es anuncio de ese advenimiento. ¿No adelantan sus palabras también el trasvase espiritual al Nuevo

Continente que Larrea expone proféticamente en el prólogo de *Jardín cerrado*? La creencia que Prados manifiesta en estas cartas es la de una fe que lo trasciende, gestada en lo social, que necesita salir de sí para encarnarse en la colectividad. Y no de otro sitio parece proceder la voz que habla en sus obras. Es también el territorio, el mismo “Dios viviente”, del que habla María Zambrano (Chica, 1998: 241).

Prados, del mismo modo que le ocurre a María Zambrano, toma como punto de partida la necesidad de explorar otras vías para comprender a Dios. La revolución espiritual de la que fueron testigos, y parte, abrió su comprensión más allá del humanismo cristiano y del humanismo político. Su búsqueda de lo espiritual responde a un impulso natural por comprender la radicalidad del hombre, su parte más profunda. Es esencial, por tanto, el cambio de paradigma en torno a Dios que Zambrano propone en *El hombre y lo divino*¹³⁹. La evolución en materia de creencias de Prados comienza asumiendo que la forma de comprender a Dios desde, por lo menos, el siglo XX da paso a algo mucho mayor que puede que, incluso hoy, no acabemos de ver del todo. Mas los poetas del exilio anuncian su llegada. En su prólogo a *Cartas desde el exilio*, José Luis Cano también apunta al mismo sentido:

Hubo, sin duda, en Emilio Prados, quizá al poco tiempo de llegar a México, una cierta conversión paralela a un alejamiento de sus ideales revolucionarios y políticos; una vuelta a Dios, que se refleja en su poesía del exilio y en sus cartas, en las que abundan las citas a san Juan y las referencias a Cristo. Pero sería un error considerar esa conversión como un regreso al catolicismo de su infancia, a una fe católica ortodoxa. Si necesitaba a Dios era para que le ayudara y le diera fuerzas en su búsqueda constante de la verdad del espíritu, que él quería contagiar, por la fuerza del amor, de la fraternidad, a los demás, y sobre todo a los niños (Cano, 1997: 15).

¹³⁹ Aunque la obra no se publique hasta 1955, su gestación se remonta a mucho más atrás, se remonta al momento en que siente que algo en la sociedad se ha escindido sin remedio. De hecho, en 1939 el Fondo de Cultura Económica publicó *Pensamiento y poesía en la vida española*, de María Zambrano, donde en su capítulo titulado “La crisis del racionalismo” anuncia la llegada de un cambio de rumbo en la visión de lo religioso y en las corrientes filosóficas motivado por la pura exigencia y la contingencia. La obra, entre otras, es la antesala de lo que después constituirá *El hombre y lo divino*. Y tenemos constancia de que Emilio Prados leyó la obra. En una carta de María Zambrano dirigida a Daniel Cossío Villegas, fechada el 15 de septiembre de 1939, María Zambrano pide a la entonces Casa de España, dada la proximidad en gestión editorial con el Fondo de Cultura Económica que por aquel momento mantenían, que le envíen 8 ejemplares de su recientemente publicado *Pensamiento y poesía en la vida española* para enviar como obsequio una copia firmada a Octavio Paz, Dr. González Guzmán, el Centro Español, el Sr. Gordon Ordás, José Bergamín, José Carner, Emilio Prados y Ramón Gaya (COLMEX). La carta se halla conservada en el Archivo Histórico de La Casa de España, custodiado por El Colegio de México; caja 26, expediente 10, foja 81 (COLMEX).

En efecto, las creencias de Emilio Prados, sobre todo a partir del exilio, tienen un fuerte carácter revolucionario, pero no entendido desde la connotación política. En él se funden el humanismo cristiano y el humanismo político como método de búsqueda de su propia identidad y como forma de explorar su predisposición a creer en Dios, sin que lo ortodoxo ni lo católico intervengan más allá de las referencias simbólicas. Sin embargo, para poder entender el alcance de este proceso debemos detenernos, brevemente, en las raíces sobre las que, digamos, este legado alternativo se sustenta.

Para la formulación tan propia de la herencia religiosa y espiritual que se fragua en la poesía de exilio de Emilio Prados tiene mucha importancia la formación institucionista que, desde bien pequeño, tuvo el poeta. Ya en 1914 ingresó en el Instituto-Escuela de la Residencia de Estudiantes, también conocida como la “Pequeña Residencia”, a cargo de Luis Santullano y García Morente. Después, con sus idas y venidas, también seguirá formándose en la Residencia de Estudiantes. Por tanto, la trayectoria de formación académica más relevante para Prados, a excepción de sus estancias en Suiza y Alemania, fue bajo las ideas pedagógicas de la Institución Libre de Enseñanza, hecho determinante a todos los niveles para el poeta, pues siempre recordó el cambio que supuso su formación institucionista en comparación al modelo educativo español, en el que también estuvo en distintos momentos de su vida.

Tomando como ejemplo las enseñanzas de su maestro García Morente, Prados readapta el modelo filosófico que años atrás este definiera bajo el concepto de la “Ontología de la vida”, donde en el ente auténtico y absoluto, que es la vida o la existencia, “se establece una distinción entre *proceso* (el acontecer mecánico y natural) y *progreso* (apropiación de valores con un último sentido espiritual)” (García Morente, 2004: 418; Chica, 1994: 32). A grandes rasgos, Prados entiende esta idea de progreso como una forma de ascesis, como una forma de evolución individual a la par que una indagación personal. En la teoría de García Morente que recoge Prados en el exilio también interviene una reelaboración de la metafísica de Heidegger y de Ortega y Gasset, donde, en esencia, el hombre consigue ir más allá de sí mismo elevando esta consecución “proceso-progreso” a la categoría de religión de vida¹⁴⁰. En esta forma de

¹⁴⁰ En 1926 Ortega y Gasset anunciaba una nueva mirada hacia lo divino desde ámbitos laicos o profanos. En “Dios a la vista”, artículo publicado en noviembre de 1926, apuntaba: “Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista! No se trata de beatería ninguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que

entender el universo es de especial relevancia la noción institucionista, de base krausista, basada en una enseñanza intuitiva donde el discípulo, apoyándose en sus propios recursos, debe cuestionar, dudar, reflexionar por sí mismo; pues de él mismo depende la consecución del objetivo, que no es otro que el conocerse a sí mismo: *nosce te ipsum*. En esta máxima griega se sitúa el epicentro en el que Prados basa su metodología como mentor o tutor, pero también como recurso literario aplicado a su propia poesía. Así, en su obra de exilio se advierte de forma clara una progresión en su propia evolución. Esta progresión reelabora la base institucionista y, en especial, expande el sentido de “progreso” teorizado por García Morente. En efecto, estos valores le sirven como base para un aprendizaje espiritual, en el que el principio de todo –principio entendido como fundamento, no como comienzo– es el conocimiento¹⁴¹. Un conocimiento que, si bien coincide con el núcleo del gnosticismo, también limita de forma directa con el krausismo y la deriva filosófica de la Institución Libre de Enseñanza que, en el fondo, asigna a ese núcleo la divinidad de lo sagrado. Señala Sanz del Río:

[...] así como Dios es el Ser absoluto y el supremo, y todo ser es su semejante, así como la naturaleza y el espíritu son fundados supremamente en la naturaleza divina, así la humanidad es en el mundo semejante a Dios, y la humanidad de cada cuerpo planetario es una parte de la humanidad universal, y se une con ella íntimamente (1857: 66).

En los “Mandamientos de la Humanidad”, siguiendo la terminología de Sanz del Río, la idea de que lo divino, o Dios, forma parte de todo está intrínsecamente unida a lo defendido por el krausismo, pero, sobre todo, a lo defendido por Francisco Giner de los Ríos. Giner de los Ríos apostaba por un conocimiento sobre la religión que se basase en la tolerancia, en el respeto y en la búsqueda de conocimiento mucho más allá de cualquier etiqueta. La religión, según la visión institucionista, debía formar parte de la

suelen ejercer. El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo, y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano. La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. En ese sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista” (Ortega y Gasset, 1961: 493).

¹⁴¹ Recuérdese que este conocimiento como principio tiene su origen en el gnosticismo, donde la idea de tradición está intrínsecamente unida a la de revelación, como fundamento del conocimiento. Este concepto queda lejos de lo que en la actualidad entendemos como “progresión educativa o evolución en la educación” de cualquier persona. La tradición es el eje fundamental de las enseñanzas recibidas. Para más información véase el epígrafe 2.2. ‘De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu’, del segunda capítulo de esta tesis doctoral.

formación educativa de cualquier persona, no como forma de tradición católica, sino como método para ampliar el conocimiento o la sabiduría. Siendo, así, cualquier credo susceptible de ser comprendido desde el respeto y la voluntad de crecimiento. De hecho, en cierto modo, los principios universales espirituales están supeditados a la idea de que el individuo debe alcanzar la madurez necesaria para conocerse a sí mismo, Es decir, según la base filosófica en materia de creencias krausista, lo divino es accesible de forma inherente porque esta característica ya reside en el individuo de forma natural, pero este se separa de otro ente divino superior, en este caso ese “Dios supremo o absoluto”. Bajo esta premisa, la noción de “educación integral” sujeta a un modelo de “escuela activa”, incentivará la continua búsqueda de la intuición personal como fórmula de instrucción para el autoconocimiento, y, por añadidura, como herramienta esencial para enfrentarse al mundo y a todo lo que este contiene. Manuel García Morente entendía la intuición como un método filosófico que “consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión del alma. Por eso la palabra ‘intuición’ tiene que ver con la palabra ‘intuir’, la cual, a su vez, en latín significa ‘ver’. Intuición vale tanto como visión, como contemplación” (García Morente, 2004: 45). Pero adviértase que esta conceptualización también atiende a aquello que “vemos”, es decir, aquello de lo que súbitamente nos damos cuenta y captamos a través de los sentidos.

La revalorización de la intuición y, con ello, el aprendizaje a través de la comprensión de incluso lo no visible, es de suma importancia para la evolución espiritual de Prados. Este principio también reside en los preceptos institucionistas:

[...] si puede haber algún conocimiento del comienzo de nuestra ciencia, solo puede ser aquel en el que nos conocemos a nosotros mismos; y de aquí resulta la tarea fundamental para el comienzo de la ciencia humana, la tarea de mirarse a sí mismo o de analizar la intuición del yo (Jiménez García, 1986: 196).

La intuición como fórmula de autoaprendizaje y como instrumento social, unido a la necesidad de alejarse para poder comprender el entorno, es uno de los postulados de la Institución Libre de Enseñanza que mayor incidencia tendrá en la base ética de la que bebe Prados¹⁴². No obstante, se alejará de otros preceptos muy adheridos al krausismo

¹⁴² La importancia radical en la base de las creencias espirituales de Emilio Prados reside en la enseñanza sobre esta materia de la Institución Libre de Enseñanza y, mucho más en concreto, en la tolerancia

como aquellos que niegan la existencia de tradiciones tan elementales para Prados como el hinduismo o el budismo. El politeísmo y el culto a otras formas de divinidad eran vistos de un modo negativo bajo el sesgo krausista (Krause, 1985: 98). Sin embargo, la Institución Libre de Enseñanza y, en concreto, el legado de Giner de los Ríos, apostaba por una comprensión de lo religioso antidogmática y antipartidista. Se trata de una de las diferencias radicales entre el krausismo y el institucionismo español en materia de creencias; pues desde el institucionismo cualquier religión podía ser incluida en el acervo cultural o de conocimiento en tanto ámbito de sabiduría. Las distintas culturas y religiones eran vistas como oportunidades de crecimiento y aprendizaje, no como adversarias o competencia. Este es, sin duda, uno de los puntos determinantes para que la percepción de Prados sobre la espiritualidad se amplíe. Chica nos adelanta algunas de las claves sobre las que cimenta su teogonía individual:

[...] la búsqueda (que su concepto de amor-amistad persigue de continuo) del germen o chispa divina que hay en el corazón del hombre (*purusha*), la necesidad de traspasar la barrera de lo racional para *ver* con los ojos del conocimiento (*buddhi* o transparencia de la visión), y, en suma, la percepción, por encima de las particularidades que separan al hombre del único ser que en verdad somos (*âtman* universal). En definitiva, lo que va tomando cuerpo es la idea (desarrollada en su obra final) de que la poesía forma parte de un conocimiento que debe ser sacrificado (“Nada soy, nada me pertenece”, recomienda una y otra vez el *Bhagavat Gîtâ*) en aras de una entrega esencialmente universal y desidentificadora (Chica, 1999: 80).

La esencia de estas ideas hinduistas deviene en una dedicación y en una atención plena a la poesía como forma de expansión personal a la vez que colectiva. Es decir, la experiencia aprendida por Prados, en este caso, se transfiere a través de su poesía como método para expresar su conocimiento y así contribuir a que la apertura a nuevos medios y

enseñada por Francisco Giner de los Ríos. Emilio Prados, a pesar de no haber conocido en persona a Giner de los Ríos, relata cómo entró en contacto con este legado: “Llego a Madrid en 1914 (principios de la 1ª guerra mundial). Ingreso en Residencia de Estudiantes (grupo preparatorio). A causa del fallecimiento de D. Francisco Giner (1915) asisto con mi hermano a reuniones que en la Institución Libre de Enseñanza, se verifican en recuerdo al Maestro. Allí conozco a D. Manuel B. Cossío, Sr. Ricardo Rubio (la hija del que, más tarde, se casará con mi hermano). Estas dos personas influyen mucho en mí, con su prestigio de fundadores de la institución. En estas reuniones conozco también a los Machado y a Juan Ramón. No recuerdo si allí también conocí a Unamuno; pero a este le recuerdo más en la Residencia durante las charlas que tenía con nosotros por las noches, en el salón, después de la cena. En dichas reuniones también conocí a Ortega y Gasset, Fernando de los Ríos (que me ayudó más tarde mucho, para el curso de mis estudios literarios), Dr. Nicolás Achicarro, Dr Lafera, Vicente Viqueira y muchos otros nombres en los que, por aquel momento, se centraba toda la atención intelectual de España” (Ellis, 1981: 304).

formas de comprender la religión, o lo espiritual, sea cada vez mayor. Parte de la idea de poesía como instrumento social colectivo de la que hace gala Prados está interconectada con la esencia del *Bhagavat Gitâ*. Se trata de uno de los fragmentos de uno de los grandes textos épicos y fundacionales de la literatura hindú, corresponde, aproximadamente, a unos 700 versos del libro Sexto del *Mahabharata*. Como señala Chica en la cita, Prados extrae de esta fuente la idea de poesía como herramienta ejemplarizante, desde una posición ética y moral que deja a un lado los preceptos teológicos. El trabajo espiritual individual que realiza Prados, como hombre, le sirve como base para crear poéticamente un ejemplo. Recordemos que su pensamiento y sus ideales siempre fueron puestos en acción, predicando enseñanzas por encima del ego. De ahí que uno de los objetivos de su creación poética en el exilio sea expresar esta transformación por la que está transitando de una forma práctica. El mismo Prados apunta, con sus propias palabras, en esta misma dirección:

[...] Como todavía no es posible que hagamos nuestra autoconfesión o psicoanálisis públicamente, creo que aún la poesía es un refugio. Un mundo en que la realidad se oculta a la apariencia. Otro mundo que en la actualidad habito. Algunas veces por él se llega a Dios (Chica, 1994: 75)¹⁴³.

La poesía, en tanto refugio o atalaya, le confiere la valentía suficiente para expresar libremente aquello que, quizá, no hubiera sido tan bien acogido por algunos sectores de su cercanía, o por lo menos no con el fondo que Prados proyecta en este ejercicio tan complejo. Para ello emplea, de nuevo, un método de expresión que le posiciona dentro de la tradición cultural católica: la confesión. Prados trasciende el modelo ortodoxo al proclamarla autoconfesión, pues bajo el normativismo católico esta práctica debe ser realizada por algún miembro de la iglesia. La poesía le sirve de pretexto para buscar en su interior y autoanalizarse públicamente al expresarlo bajo un sujeto poético. Este mundo en el que habita, y por el que dice encontrar a Dios, parte del contacto directo con la naturaleza, con el afán de alcanzar ese ser interno que le empuje a encontrarse a sí mismo. El proceso, aunque es un reflejo directo del modelo de iniciación al conocimiento “zaratustriano”, también entronca con la pedagogía

¹⁴³ Fragmento extraído de la tesis doctoral de Francisco Chica: “Caja 19.1 de “Papeles de Emilio Prados”, sin fechar. También en: P. J. Ellis (1981), quien recoge allí algunas declaraciones del poeta procedentes de la “lista de los papeles de Emilio”, según la clasificación de Carlos Blanco Aguinaga (Ellis, 1981: 302).

institucionista, heredera de la “Nathurphilosophie” romántica, que atribuye una gran importancia a “los hábitos deportivos y excursionistas ligados al conocimiento y observación del medio ambiente” (Chica, 1994: 41). La contemplación de la naturaleza como reflejo del comportamiento espiritual más puro, o sagrado, le impulsa a acentuar sus capacidades más humanas, de mayor carga “natural”. Es más, a esta confianza en las capacidades naturales del ser humano se deben añadir valores morales y antintelectualistas como los defendidos por Francisco Giner de los Ríos. Del legado cultural de Giner de los Ríos es de quien tomó Emilio Prados, como harán otros poetas del exilio, el valor de la educación individual, interior; una educación que despierta en nuestro ser y vida el sentido de lo supremo divino y absoluto. Como señaló Francisco Giner de los Ríos

Precisamente si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela es esa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia los cultos y creencias, consideradas cual formas ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado —en el que cada cual de ellas es posible—, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano (Giner de los Ríos, 1913: 52).

Esta idea tiene como objetivo fomentar la búsqueda del “espíritu interior” que, si bien parte de una fuerte tradición católica, también colinda con la base de la mística universal. Se trata de un principio espiritual que invita a cambiar el interior como única forma viable para cambiar el exterior y, con él, el entorno. O, mejor dicho, se trata de un método que busca cambiar cómo percibimos el exterior y la medida en que este nos afecta.

Para facilitar el cambio interior, durante sus años de exilio el poeta profundiza y readapta algunas de las nociones que Heidegger postula en *¿Qué significa pensar?* (2005) o *Introducción a la metafísica* (1987)¹⁴⁴. Aunque también incidirán, sobremanera, algunas de las interpretaciones de Heidegger en torno a la máxima nietzscheana “Dios ha muerto”. De hecho, como vimos en capítulos anteriores, el existencialismo heideggeriano, el nihilismo y el gnosticismo se entremezclan en la base

¹⁴⁴ Estos títulos, junto a otros como *¿Qué es metafísica?*, *Arte y poesía* o *Sendas perdidas*, formaban parte de la colección que Prados atesoraba en su biblioteca sobre Heidegger (Chica, 1999: 186). El autor será importante para Prados a lo largo de toda su obra de exilio; es más, el poeta se hará eco de la madurez de su obra filosófica a través de su poesía mediante la aplicación pragmática de algunas teorías heideggerianas, tomando especial relevancia las de carácter ontológico.

que Prados retoma para proyectar su poesía de exilio. El rechazo a esa vertiente política que tan solo entiende revolución como culto al cuerpo, junto a una sincera voluntad de cambio mediante el autoanálisis y la revaloración de la intuición personal, está muy en sintonía con la metafísica que Heidegger postuló en 1935. Para el reconocimiento de una individualidad con una fuerte carga espiritual, el sujeto necesita realizarse toda una serie de preguntas que, en el fondo, tan solo desean averiguar su naturaleza real: ¿quién soy? Ante la pregunta sobre la que se sustentan los cimientos de la filosofía y de la mística, Heidegger plantea abiertamente la problemática que existe entre el *ser* y el *ente*. Y, como consecuencia, las limitaciones que el lenguaje tiene para expresar de forma apropiada y adecuada los matices diferenciables entre estas dos “entidades”. Y se trata, en efecto, de un problema por la capacidad de creación –y reacción– que tiene la palabra, el lenguaje, la poesía. Sumado al dilema de ser consciente de la incapacidad de nombrar, está la dificultad que tiene el ser humano de descubrir su propia naturaleza sin que el ego intervenga en el proceso. En los tratados hinduistas, el espíritu –y posteriormente el alma– tiene como objetivo principal *ser* junto al cuerpo, formar una unidad indivisible que permita una unión armoniosa en equilibrio. De ahí que la noción heideggeriana de *ser* y *ente* tenga tanta importancia en la poesía de Prados. La diferenciación de ambas esferas del ser humano ofrece al poeta un asidero filosófico con el que contrastar, así, los principios místicos. La comunión perfecta entre cuerpo y espíritu facilita sobremanera llegar a un conocimiento real de tu verdadero ser y que este conocimiento, a su vez, te permita llegar a lo que se conoce en términos espirituales como “el fin de los tiempos”. Las corrientes espirituales, o la mística universal, postulan que aquel que realmente sea capaz de vivir en el presente logrará acallar su mente, es decir, su ego, su falsa identificación con una personalidad que, en realidad, ha sido construida intelectualmente y que a lo largo de toda nuestra existencia intentamos ofrecer al mundo como verdadera. El pasado es apego y el futuro es ansiedad. Señala Eckhart Tolle

[...] para el ego, el momento presente casi no existe. Lo único que se considera importante es el pasado y el futuro. Esta inversión total de la verdad es la causante de que en su “modalidad ego”, la mente sea tan disfuncional. Está siempre preocupada de mantener el pasado vivo porque sin él ¿quién es usted? Se proyecta constantemente hacia el futuro para asegurar su supervivencia y para buscar algún tipo de alivio o de realización en él (2001: 23).

De este modo, cobran una gran importancia los exámenes de conciencia, los retiros y la meditación, porque estas prácticas exigen el silencio, exigen estar presentes en el ahora sin remedio. El momento presente, que el ser humano consiga vivir sin solución de continuidad en el presente, es lo que algunas profecías de la historia de la humanidad han llamado “el fin de los tiempos”; no porque se acabe el mundo, sino porque se liquida el peso, o la presión, que el pasado y el futuro ejercen sobre la mente. Una vez superada esta difícilísima prueba, el presente conecta con nuestra intuición y nos ofrece una perspectiva distinta del entorno, de todo lo que nos rodea e, incluso, nos ofrece una visión nunca vista de nosotros mismos. Este camino hacia un “despertar al presente” que Prados ya adivinó antes, incluso, de llegar al exilio, se ve contrapuesto al peso de la tradición cultural y religiosa en la que había sido educado y, que, pese a su asombrosa apertura espiritual, seguirá formando parte de su fondo simbólico. De hecho, frente a este camino ascético, está el camino tan bien delimitado con premios y, sobre todo, castigos que promulga el catolicismo para llegar “al cielo”. Adviértase que no es en absoluto superfluo el hecho de que el catolicismo y las grandes religiones monoteístas concedan mucho mayor peso a “las consecuencias del pasado” y a los “acontecimientos que proyecta el futuro” como único medio de “salvación”. En términos espirituales, al centrar la atención en el pasado y en el futuro, con amenazas y con promesas vacías, los fieles de estas religiones quedan excluidos de la oportunidad que el presente les ofrece. Al conseguir desviar la atención del único momento en el que el sujeto, de forma real, es capaz de vivir y de “hacer algo” por sí mismo, consiguen fomentar el miedo y la zozobra en sus fieles, sometiéndolos y perpetuando la eterna rueda que les mantendrá estancados en el pasado o en el futuro. La promesa de una salvación incierta, que nos remite irremediabilmente al sincretismo del principio del cristianismo, condena al sujeto a no vivir, a dejar pasar la existencia a expensas de algo que desconocemos si se producirá o no. Es decir, las grandes religiones monoteístas dejan por completo a un lado la evolución del cuerpo y el espíritu en vida, centrándose tan solo en esos *tiempos* que niegan la oportunidad de ascensión –de evolución– a sus fieles. Por tanto, se trata de posturas que, en el fondo, predicen la muerte de la vida¹⁴⁵. “Predicadores de la muerte”, bramaba el Zaratustra nietzscheano. Prados apuesta en su

¹⁴⁵ Se trata de un principio fundamental que incentivará a los poetas del exilio a explorar otras vías en la comprensión de lo religioso y lo sagrado. Este aspecto ya ha sido estudiado en profundidad en el segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

poesía de exilio por la vida, por la luz y el camino hacia la evolución del alma, que no es más que el propósito de la existencia: evolucionar y encontrar tu misión de vida. Por ello, su rechazo hacia los postulados teológicos que predicaban la muerte será frontal. Como ya anuncia *Mínima muerte*.

3.1.1. *MÍNIMA MUERTE*¹⁴⁶

Mínima muerte, publicado en 1944 en la colección Tezontle del Fondo de Cultura Económica, es un canto a la esperanza de la vida. Aunque el tono que impera en todo el poemario sea taciturno, incluso varias décimas por debajo de la tristeza, el mensaje que esconde tras el centro de esa rosa es esperanzador; porque parte de la conciencia de la soledad a la conciencia de la luz que anida en esa soledad¹⁴⁷. Sin embargo, para poder atisbar esa luz existe una condición *sine qua non*: adentrarse sin reservas en la propia oscuridad. El ego enmascara, con millones de excusas y subterfugios muy sutiles, las partes más oscuras del ser humano que, aunque terribles siguen siendo lo que nos convierte en lo que somos, en la realidad de lo que somos, en el ser humano completo que somos, no solo en lo que nos atrevemos a mostrar abiertamente. Solo cuando el sujeto poético de *Mínima muerte* sea capaz de aceptar que su soledad es una elección propia y que es parte de esa construcción que crea el ego, solo entonces empezará a abrir los pétalos de su rosa, donde se esconde una luz inesperada.

Recordemos, en este punto, que de nuevo el esquema metodológico que sigue *Mínima muerte* reside en los postulados hinduistas. Para poder, tan solo, atisbar la luz, el sujeto poético se sumerge en la oscuridad. De ahí la cita inicial que precede a la sección titulada “Tres tiempos de soledad”:

Sin arrimo y con arrimo,
sin luz y a oscuras viviendo,
todo me voy consumiendo

san Juan de la Cruz (Prados, 1999: 669)¹⁴⁸

¹⁴⁶ Para la ilustración de la evolución espiritual de Emilio Prados en su poesía de exilio se estudiarán tres de sus obras poéticas escritas en el exilio: *Mínima muerte*, *Jardín cerrado* y *Río natural*.

¹⁴⁷ Juan Manuel Díaz de Guereñu en su estudio introductorio a *Jardín Cerrado* cita una carta, fechada el 11 de septiembre de 1947, de Emilio Prados a Bernabé Fernández-Canivell: “Un libro *Mínima muerte* (que hoy no me gusta) y que escribí triste y desesperado porque acá llegó la noticia de la falsa muerte de Vicente Aleixandre (al que dediqué el libro)”. En otra carta de Prados, fechada el 5 de septiembre de 1946, dirigida a Carmen Saval explica el sentido que para él poesía el símbolo de la rosa: “nos hace sentir que nada muere, que nadie muere” (apud Díaz de Guereñu, 2000: 58).

¹⁴⁸ Esta y todas las citas de la poesía de Emilio Prados que se incluirán en adelante proceden de la segunda edición de las *Poesías Completas. Vol. I* a cargo de Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira que Visor publicó en 1999. Se trata de la segunda edición que, con motivo del centenario del nacimiento del poeta, se llevó a cabo revisando tanto el contenido como la estructura del conjunto de la poesía de Emilio Prados.

Ni es casual el título de la sección, ni mucho menos banal la elección de la cita. Estos primeros tres versos de la “Glosa del mismo” de san Juan de la Cruz no son aleatorios. El poeta abulense siembra en Prados una semilla muy fértil que, de acuerdo con la dinámica que también recogen muchos otros poetas y autores en el exilio, se basa en el magisterio poético y vital que gestó la mística española en ellos. En especial, san Juan de la Cruz se convierte en una fuente fundamental por la “inquietud espiritual” y el “magisterio poético” (Sanz Manzano, 2002: 1641) que suponía en el exilio, pues significaba un esfuerzo por asimilar desde la lejanía y de un modo orgánico, o natural, la tradición literaria y cultural que años atrás se habían visto obligados a dejar atrás. La reivindicación de san Juan de la Cruz es, además, muy importante en este poemario que inaugura la poesía de exilio de Prados porque establece un patrón de referencias desde el que leerle. Nos da claves o coordenadas de lectura para los siguientes pasos en la evolución espiritual que demuestra poco a poco, a medida que él mismo se adentra en un camino muy cercano a lo que se conoce como ascesis.

Recordemos que el místico abulense es para la obra de exilio de Prados trasunto de innovación poética. La “revolución poética” del carmelita fue “tan radical y tan honda” (López-Baralt, 1978) en su momento que sentó un precedente. Y será precisamente esta idea de “revolución espiritual” la que Prados comienza a formular en el exilio, en otros términos, desde otra posición y, sobre todo, a ojos de una modernidad que, en apariencia, había olvidado algunos de los principios de la mística universal. Tal es el caso de la importantísima noción de silencio como búsqueda individual y de perfeccionamiento del individuo a través de la meditación y el autoconocimiento personal. Estas guías o pistas precisan, como apuntábamos más arriba, una entrega absoluta a la soledad, al silencio, a la aceptación de su propia oscuridad:

Soledad infalible más pura que la muerte,
noche a noche en la linfa del tiempo te levanto,
sin querer complicada igual que el pensamiento
que nace en mi memoria sin temor y huye al mundo.

“Tres tiempos de soledad”

(Prados, 1999: 672)

El yo poético cobra conciencia de la magnitud de una soledad que juega un rol distinto al sentido negativo al que se le asocia indefectiblemente. *Mínima muerte*

explora distintos estadios de la soledad, trasciende a una noción que le permite ver al sujeto con el que se identifica desde una posición en la que el ego no tiene cabida. La soledad se equipara al pensamiento, es decir, al ego que le empuja a proyectar ese sentimiento al entorno que le rodea, otorgándose así una identidad creada por ese pensamiento. El sujeto poético, en términos sanjuanistas, desciende a los infiernos iniciando un camino de purificación del alma, donde la purgación se desarrolla a grandes rasgos mediante la contemplación pasiva. Pero justo en ese torbellino de dolor mora la respuesta. La culpa, la condena y los prejuicios de la tradición católica, o judeocristiana, son sustituidos por otro tipo de valores que enaltecen la soledad como método de expiación y no como forma de autocompasión o autocastigo. La oscuridad previa al cambio nos remite al “Cantar del alma que se huelga de conocer a Dios por fe” de san Juan de la Cruz:

¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,
aunque es de noche!

Aquella eterna fonte está escondida,
que bien sé yo do tiene su manida,
aunque es de noche.

En esta noche oscura de esta vida,
que bien sé yo por fe la fonte frida,
aunque es de noche.

Su origen no lo sé, pues no le tiene,
mas sé que todo origen della viene,
aunque es de noche.

[...]

Su claridad nunca es escurecida,
y sé que toda luz de ella es venida,
aunque es de noche.

Canciones místicas, san Juan de la Cruz

(2002: 220)

La noche que precede a la luz, la soledad que precede a la comprensión se establecen como principio fundamental en este poemario. El cambio en el rol de

conducta va más allá de la simple negación de una moral, implica, primero, la aceptación y, solo después, la voluntad de transformación. De ahí que el sujeto poético sea consciente de que se trata de un proceso doloroso en vías exploración:

Soledad, te construyo, constante, noche a noche,
en la noche intangible del cuerpo de mi alma.
Soledad, noche a noche te vengo levantando
de mi sangre, tendida como sombra a tus plantas.

“Tres tiempos de soledad”

(Prados, 1999: 676)

Gran parte de la crítica ha insistido, o ha querido ver en estos versos y en esta primera obra la idea preconcebida de Prados que ya se tenía de él antes del exilio; visto como un hombre distante, que se alejaba de todo y todos dejándose vencer por su necesidad de distanciamiento social. Pero, en realidad, en el exilio Prados excede, en mucho, la voluntad de desconexión con lo social. En estos versos la soledad no es un estado permanente de tristeza, sino una elección hecha por un sujeto que para avanzar necesita verse a sí mismo frente a frente, sin velos ni máscaras. Conciencia de ego:

Me pierdo en mi soledad
y en ella misma me encuentro,
que estoy tan preso en mí mismo
como en la fruta está el hueso.

“Tres tiempos de soledad”

(Prados, 1999: 679)

El sujeto dicese preso de sí mismo porque advierte el peso de la mente, o del ego, que le impele a prolongar este estado. Pero ante este desdoblamiento de identidad, el sujeto poético siente la diferencia, y la distancia, entre ambas posturas: ante una conciencia sumergida por completo en esa soledad de “tintes católicos” y una soledad que en realidad sí contempla una esperanza en el cambio. Se trata del paso previo a un “despertar”:

Y entre mis dos soledades,
igual que un fantasma hueco,

vivo el límite de sangre
sombra y fiel de mis deseos.

“Tres tiempos de soledad”

(Prados, 1999: 679)

En la crudeza de este enfrentamiento hay sorpresa ante la posibilidad de una variante, de una alternativa a su condición. Una oportunidad inesperada. Ante la expectativa de algo por completo “negativo” aparece un atisbo de “salvación”. Y no se trata de la idea de salvificación inherente a la cultura cristiana, sino de resiliencia. En términos cristianos, el sujeto poético recorre un proceso de metanoia que, mediante el arrepentimiento y la expiación de la culpa, parte de ese hallazgo de luz para llegar a la vía iluminativa sanjuanista. Sin embargo, adviértase que la neomística de la poesía de exilio de Prados sobrepasa en mucho el postulado estrictamente sanjuanista. *Mínima muerte* explora de forma conjunta ámbitos como el psicoanálisis –C.G. Jung, Freud–, la mística, la lingüística o la filosofía. Como demuestra el sujeto poético, debatiéndose en una dualidad que implica conciencia de sí mismo y conciencia de cambio, en lucha:

A la vez que soy no soy,
pero he de llegar a ser
lo que quisiera ser hoy,
cuando entienda que el no ser
es ser lo mismo que estoy.

Yendo a ser, empiezo a estar,
y estando, dejo de ser;
pero si a estar no camino,
ni soy, ni estoy, ni estaré:
¡quiero ser hombre cumplido!
El ser, no es ser para mí.
Estar no es estar conmigo.
Sé lo que quiero decir
y sé bien por qué lo digo.

Por eso cuando me duermo
sueño que no estoy dormido
y si creo estar despierto

pienso que sueño en mi olvido.

De esta forma mi vivir
es engaño de que vivo.

“Tres tiempos de soledad”

(Prados, 1999: 678)

Estos versos nos muestran una clara distinción entre *ser* y *estar*; nos presentan a un *ser* y a un *estar* enfrentados, en lid por la autonomía de un sujeto poético plenamente conocedor de la diferencia. Y la diferencia reside en la transformación que implica pasar de un estado al otro. El cambio de estado conlleva una metamorfosis de la identidad, un despertar. Ramón Xirau, heredero de la tradición del humanismo cristiano que también compartía su padre Joaquim Xirau, supo teorizar sobre lo religioso y, sobre todo, sobre lo sagrado. Xirau supo anticipar muchas preocupaciones en torno a la separación de lo humano y lo divino. En *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*, plantea la posible existencia de diversos tipos de ateísmo:

De orden social –culturas en que cuenta más el “tener que el ser” o culturas que, por razones de estado pseudofilosóficas quieren desconvertir, acaso sin lograrlo del todo, a la humanidad entera–; de orden psicológico –intentos por reducir la persona humana sea a pulsaciones inconscientes, sea a meras conductas, sea a mecanismo similares a los de las computadoras–; de orden científico y sobre todo técnico –todavía persiste una vieja relación: la que algunos quisieron ver y quieren ver todavía entre ciencia, técnica y felicidad (apud Nogueroles, 2020: 884).

Al hilo de lo que señala Xirau, *ser* implica la superación de un estado tan solo transitorio (*estar*) para convertirse en algo más. Y en el esfuerzo por ir más allá de esos estados impuestos, a los que alude Xirau, el ser tiene que lograr hallar su propio signo, su propia identidad. José Gaos, en un artículo conservado en el archivo histórico de José Gaos de El Colegio de México, titulado “El ser, la existencia, la realidad”, recuerda que el ser no puede enmarcarse únicamente en el ámbito intelectual

[...] Cuando ciertos filósofos insisten en la contingencia del Ser, en su irreductibilidad, quieren decir probablemente lo mismo que hemos dicho nosotros de otra manera, que hay en el Ser algo que no puede reducirse a la pura razón intelectual (COLMEX)¹⁴⁹.

La distancia entre *ser* y *estar* es, por tanto, mucho mayor de la esperada. Vivir sin estado de conciencia de *ser* es, para este sujeto poético, sinónimo de dormir, de estar soñando en vida, de no ser agente activo en su vida, de permitir que esta transcurra sin más. Y, sobre todo, esa conciencia de ser necesita atender aquello que limita con lo racional. Pero lo peor de toda esta disyuntiva es saber a ciencia cierta que existe otra posibilidad. Los versos retratan a la perfección la problemática de un presente que, aunque ignoremos o neguemos de forma voluntaria, en el fondo sabemos que sigue estando ahí, latente. Aquí Prados trasciende a la simple referencia de los archiconocidos versos de *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca, que, si bien es significativa por la conexión que supone con otros poetas del exilio como Manuel Altolaguirre y las nuevas propuestas neobarrocas que exploran, también aporta pistas de la evolución espiritual del sujeto poético¹⁵⁰. En primer lugar, la identidad escindida nos remite a Heidegger y a una versión sobre su “teoría del ser” que Emilio Prados readapta y hace propia. Apunta Heidegger en *Introducción a la metafísica*:

[...] Nuestra comprensión del ser no solo es efectiva sino también necesaria. Sin esta abierta manifestación del ser no podríamos ser realmente “los hombres”. El que seamos en general, ciertamente no es en absoluto necesario. En principio existe la posibilidad de que el hombre no sea en absoluto. ¿Acaso no hubo un tiempo en que el hombre no *era*? Pero, para hablar con rigor, no podemos decir: existió un tiempo en el que el hombre no *era*. En todo *tiempo*, el hombre era, es y será, porque el tiempo solo se temporaliza en cuanto el hombre es (1987: 82).

La comprensión de *ser*, la inteligencia mental, emocional y espiritual de percibirse a sí mismo como ente independiente no es, en este caso, un simple ejercicio de intelecto o una perorata filosófica, se trata de algo mucho más profundo. Se trata de algo que implica ver más allá de las limitaciones que la mente pone en nuestro camino y verse a

¹⁴⁹ Archivo histórico de El Colegio de México, José Gaos, caja 33, expediente 1, foja 14 (COLMEX).

¹⁵⁰ Se trata de un fragmento del soliloquio final de Segismundo, Jornada II, escena XIX: “Yo sueño que estoy aquí / destas prisiones cargado, / y soñé que en otro estado / más lisonjero me vi. / ¿Qué es la vida? un frenesí; / ¿qué es la vida? una ilusión, / una sombra, una ficción, / y el mayor bien es pequeño; / que toda la vida es sueño, / y los sueños, sueños son” (Calderón de la Barca, 1966: 139).

uno mismo frente a un espejo en el que se refleja la realidad, sin distorsiones. Nos muestra una lucha encarnizada entre una identidad fingida –o impuesta– y la verdadera identidad del sujeto. Pero todo esto siempre en el momento presente, sin una tensión temporal que disipe la verdad.

El juego lingüístico, la distancia entre tiempos verbales y el desdoblamiento de la identidad a los que remite Heidegger plantean una cuestión vital para los poetas del exilio: su identidad como sujetos más allá de 1939. En esa identidad que construyen paso a paso, ladrillo a ladrillo, el ego recuerda quiénes fueron antaño en relación con su presente. Y en ese presente, aunque existe una voluntad por seguir evolucionando, también persiste la gran presión por mantener un legado que sienten se les escapa por lejanía. Pero se trata de una tarea muy compleja. Junto al fondo de *Mínima muerte*, juega constante la forma del poemario. No por la elección de metro, sino por la elección del lenguaje, de las palabras. En ese afán de contener todo el universo de significación formal y sensitivo en un mismo elemento, resuena el eco de las posturas estilísticas que Paul Valéry planteó a partir de 1941 a tenor de la revaloración de la mística de san Juan de la Cruz, no como modelo de evolución espiritual en este caso, sino como modelo de estilo. De Valéry y su delicadeza ante la pureza de la letra, también toma Prados su famosa afirmación “*mystique sans Dieu*” (Honorato, 2018: 445). O, en palabras de Juan Ramón Jiménez, “Místico sin Dios necesario”. Y es así porque para poder, tan solo, contemplar, o no, la posibilidad de la existencia de un ente divino, primero debe encontrar lo sagrado en su propia identidad, en el interior de su individualidad. El hallazgo de su naturaleza sagrada le permite explorar el terreno de lo divino, incluso en sí mismo. La apertura conceptual de fondo y forma colinda con el afán de revolución espiritual del que Prados hace gala, regenerando estos enfoques desde su propia visión, desde su teogonía personal.

De hecho, a esta voluntad renovadora y a este sentimiento de “no pertenencia”, se suma esa idea de progreso institucionista en la que la noción heideggeriana transmuta a una visión mística. La reflexión sobre el ser supone un principio muy productivo en la poética de exilio de Emilio Prados, no solo como condición de desterrado o como pretexto para la reflexión sobre el lenguaje, sino como hombre en evolución consciente. Las dudas ante el tiempo, el pasado y el futuro, le incitan necesariamente a replantearse su presente con las herramientas de las que dispone y, además, le obligan a desechar la carga de expectativas que esos tiempos crean en él. El ser poético se convierte, de este modo, en un campo fértil en el que sembrar un principio nuevo que, a la vez, responde

al arduo esfuerzo que le ha llevado hasta este punto. Estas nociones enlazan con el humanismo cristiano de P. L. Landsberg, quien muy en sintonía con las propuestas de Heidegger, postula una idea de “fugacidad temporal” que se eleva a la categoría de “metafísica de lo concreto” (Chica, 1994: 172). Señala P. L. Landsberg en *Piedras blancas*: “La más profunda angustia del ser humano no es la de su muerte, sino la de su perpetuo nacimiento de esa liberación que le espera, con más fuerza cada vez, al peligro de la existencia” (Landsberg, 1940: 15). Esta es la misma idea de un “despertar” continuado que proclaman las raíces presocráticas y la esencia mística hindú. Recordemos, en este punto, que en el *Shatápatha-Bráhmāna*, la iniciación al “despertar” requería una muerte y una resurrección en vida, es decir, una transformación en vida, un nuevo “nacimiento”. Por eso es *Mínima muerte*, porque se trata de una muerte transitoria.

En *Mínima muerte* el inicio a este nuevo nacimiento se empieza a producir en la segunda sección, titulada “Trinidad de la rosa”. El símbolo que Prados emplea en esta segunda sección no es, de nuevo, ni casual, ni aleatorio. El yo poético marca un tono más sensual, donde las notas acumulativas se asocian a la naturaleza, a unos sentidos más personales que aparecen personificados a través de la rosa. Y es así porque marcan la conexión con un interior vulnerable, que queda expuesto a una mirada ajena. No es de extrañar, por tanto, que la cita que abre esta segunda sección sea un breve fragmento de “Flor que vuelve”, de la *Estación total* de Juan Ramón Jiménez:

Amor y flor en perfección de forma,
en mutuo sí frenético de olvido...

(Jiménez, 1946: 49)

Si bien la rosa es un símbolo esencial de la iconografía cristiana, también lo es en la mística universal, donde ejemplifica el aprendizaje espiritual, la regeneración, la resurrección y la inmortalidad. Este símbolo supone un florecimiento a distintos niveles en *Mínima muerte*. En esencia, la exploración de esta imagen es trasunto del instinto del propio ser, y le sirve como refugio para explorar algunos de los grandes temas de la poesía clásica barroca como el tiempo, el olvido y la muerte. La rosa condensa el centro oculto de ese ser que se debate entre *ser* y *estar*, ocultando su propio centro. Aquí el juego de paradojas y analogías sigue fomentando la confusión, la correlación entre sentimientos y evolución, entre cuerpo y espíritu, entre muerte transitoria y vida:

Pesa lo eterno.
El jardín
va navegando en el sueño,
sueño que es flor de un morir
y el ser de otro pensamiento...

¡Un nuevo nombre hay en mí!

“La trinidad de la rosa, La rosa y el hombre”

(Prados, 1999: 693)

Este nuevo nombre implica un cambio de identidad, un enfrentamiento con el lenguaje que construye a la vez que declara abiertamente la destrucción sobre la que se cimenta esa nueva condición de *ser*. Pero, a pesar de este pasaje evolutivo, todavía queda mucho camino de autoconocimiento y exploración. En esta segunda sección se describe, lentamente, pétalo a pétalo, el camino de la rosa. En el apéndice III que P. J. Ellis incluye en *The poetry of Emilio Prados. A progression towards fertility* (1981), se incluye un texto titulado “Las tres noches del hombre” en el que Emilio Prados explica la evolución en conciencia a través de la parábola de las tres edades del hombre: el niño, el adolescente y el hombre. En la tercera y última de las noches, la del hombre, explica el culmen del proceso de evolución:

[...] la Luna, vuelve a salir y ahora sin referirse al hueco del hombre inscrito en la piedra, habla al hombre de amor, de fábula y belleza...

Al referirse al amor quiere situarlo en el corazón del hombre y al señalarlo, solo ve una rosa blanca sobre un rosal joven.

La rosa canta y dice que sí es ella, el corazón del hombre: en ella está el símbolo de la vida, de la belleza, del amor y de la pureza.

Corta el muchacho en su movimiento inconsciente la rosa blanca y la coloca sobre el nombre inscrito en la piedra (¡cualquier nombre primero!) al que debe todo su conocimiento amoroso propio.

Al hacerlo se oye la voz del olvido que vive (ya sin serlo sobre el sueño) que a su vez vive por el hombre y canta al fin el hombre que sale del olvido (noche oscura en que estaba).

Hombre, sueño y olvido se acercan a besar la rosa blanca; pero la rosa blanca, se ha fundido amorosa sobre el hueco del nombre grabado en la piedra.

[...] El hombre mira a su alrededor. No hay límites. Vive el espacio infinito en el cual todo lo ama. No hay muros en el jardín ni piel en su cuerpo. Todas las cosas son su esencia viva eterna.

[...] Habla la muerte desde dentro del hombre y él, al cantar, canta al universo unido: a la unidad del amor, al alma deseada y que en ella lleva el conocimiento de su ser alcanzado por el amor...

Y, ahora, de nuevo el hombre escucha como una llamada que desde los cuerpos resucitados le canta y hace ver que nada resucita en ellos puesto que solo el pensamiento del hombre ha hallado, al fin, que la vida es continua: eterna (Ellis, 1981: 308).

Adviértase que, además de relatar un proceso de evolución espiritual, el relato configurado a través de esa triple transformación remite, inevitablemente, a *Así habló Zaratustra* y a la triple evolución del camello, el león y el niño que describe la obra. La paulatina apertura de la rosa, por tanto, es síntoma de evolución. Este camino marca la distancia entre escuchar a la mente y permitir ser. Como ya nos adelantaba el yo poético, no se trata solo de *estar*, sino de trascender a ese estado para *escuchar* y *ver* a ese ser que anida detrás de la mente, detrás del ego. Como se explica en “Rosa de la muerte”:

Yo estaba soñando:
El cielo se destejía,
para dar paso a la sangre.
Todo el Espacio fue sangre.
Todo el Universo, herida.

La luna vino a posarse
sobre la sangre.
La Tierra
en sangre se hundía.

Todo el Tiempo se hizo sangre.
Mi corazón, agonía.
Brotó un alto manantial
de sangre negra y silencio.

Mi corazón no latía.

Toda la Muerte fue sangre.
Todo el Misterio fue espina.

Fui deshojando mi cuerpo
sobre la sangre del día.
Fui perdiendo la memoria
con tanta sangre vertida.

Yo estaba soñando:
yo estaba pensando

“La trinidad de la rosa, Rosa de la muerte”

(Prados, 1999: 696)

La equiparación de la muerte en sangre y del misterio en espina nos desvelan el proceso de transformación o regeneración que nace del dolor, personificado a través de un elemento material: la rosa. El “manantial de silencio” permite que fluya un camino de doble dirección. Si bien las espinas le obligan a descubrir quién es el sujeto poético por medio del dolor, de forma paralela la apertura gradual de los pétalos ejemplifica el autoanálisis y el creciente proceso de deconstrucción del ego. La transformación implica la aceptación de tu propio ser, la comprensión de esa escisión del ser, incluso en la duda:

Hoy nada sé, pero siento,
que para un saber camina
todo mi conocimiento,
aunque nada sé.

“La trinidad de la rosa, 3”

(Prados, 1999: 704)

Este proceso de introspección y análisis personal en búsqueda de un conocimiento entraña, en primer lugar, una conexión con el gnosticismo del que se oxigena Prados en los aspectos más esenciales. Sin embargo, se trata de una reconstrucción parcial y muy subjetiva de este legado religioso del que apuesta por la esencia más pura: el conocimiento como camino iluminativo. Esta idea enlaza con la vía iluminativa sanjuanista en la que el sujeto se sumerge en la noche oscura:

Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Yo no supe dónde entraba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.

Coplas y glosas, (Juan de la Cruz, 2002: 210)

A pesar de las evidentes semejanzas, es muy importante señalar que en Prados este sentido bebe de la tradición literaria en la que también se apoyó san Juan de la Cruz. Se trata de las referencias al Pseudo Dionisio de Areopagita, quien sostiene que la *noche* oscurece el espíritu solo “para darle luz, porque vacía el alma de lo creado para que goce de lo celestial” (López-Baralt, 1985: 239). Lo creado por la mente, o el ego en este caso, debe dejar lugar a un conocimiento sobre ese ser que todavía se está gestando. Para poder acceder a ello, a medida que transcurren los poemas, el yo poético nos abre una capa más de esa rosa o de ese núcleo, coincidiendo con las fases de su evolución espiritual. Todo este lento proceso nos permite ver en perspectiva la conciencia de su soledad y la conciencia de su identidad difusa como preludeo a algo mayor, pero siempre a expensas de un tiempo de autodescubrimiento y reflexión:

La rosa tuvo tres muertes:
la que vino a ser la rosa,
la que se fue y la presente.

Luego la rosa nació
del anillo de sus muertes,
sobre la mano de Dios.

¡Feliz quien su rosa siente!

“La trinidad de la rosa, Canción”

(Prados, 1999: 689)

Aquí se describe, de forma clara, la idea de muerte y resurrección de ese ser para percibir algo mayor que todavía escapa a su comprensión. De nuevo, aparece la connotación a la triple noche del texto de Prados, y también a la triple evolución nietzscheana. La noche de los sentidos y del alma, retomando los postulados místicos sanjuanistas, representa el último eslabón hacia la catarsis. La muerte y resurrección de la rosa marcan la regeneración del yo poético desde donde, además, encuentra a Dios:

Por salvar la rosa
me he salvado yo:
No hay rosa de ayer
ni hoy,
sino la rosa de Dios.

[...]

Por salvar los tiempos
me he salvado yo:
No hay tiempo de ayer
ni hoy,
sino el Eterno de Dios.

“La trinidad de la rosa, 6”

(Prados, 1999: 729)

La simetría de las estrofas ejemplifica la perfección de este breve proceso de evolución consciente que, aunque efímero, le conduce a una revelación esencial. Pero adviértase que la búsqueda de Dios queda, quizá, en un segundo plano. Y es así porque, aunque asume la posible existencia de un ser “superior”, la búsqueda de una divinidad exterior queda eclipsada por la aceptación de sí mismo, pues se antepone la voluntad de encontrar lo que hay de divino en ese ser que autoanaliza. Como reflejo de la idea valeryana, el Dios que busca el sujeto poético anida en su interior, no es el Dios de las religiones monoteístas, es una divinidad propia, personal. Santo Tomás de Aquino señaló que el mayor logro del conocimiento humano era llegar a saber que no se puede conocer a Dios “*quod homo sciat se Deum nescire*” (Llano, 2002: 100).

Esta incapacidad retrata la dificultad que el *ser* tiene de conocerse a sí mismo, de conocer su verdadera identidad, de reconocer lo divino que hay en él. Emilio Prados consigue hacer suyas estas teorías elevando la neomística a razón de aprendizaje y razón

de vida. Se produce un salto de conciencia que le empuja desde una posición limitante hacia un cambio. Hacia el inicio de un cambio real. Y esto no implica que el cambio ya se haya producido, sino que a partir de este momento sabrá apreciar la necesidad de renovación y, además, posee las primeras herramientas para que este cambio se produzca. Creo importante remarcar este matiz porque se puede ser consciente de que se tiene que cambiar y no hacerlo. Incluso pensar que estamos modificando nuestra conducta sin que el origen de la problemática se haya movido ni un ápice. *Mínima muerte* explora la necesidad de trascender de una posición que condiciona su identidad hacia algo de mayor envergadura, y muy probablemente mucho más doloroso:

Solo recoja mi voz
el que, al desnudar el viento,
conozca el cuerpo de Dios.

“La trinidad de la rosa, Canción antigua”

(Prados, 1999: 746)

Evolución en conciencia. Como dijera Carl Gustav Jung “lo que niegas te somete. Lo que aceptas te transforma”¹⁵¹. *Mínima muerte* marca el prelude a una transformación mayor, a la conciencia no ya de su soledad y de su luz, sino de la divinidad que ello contiene. La purificación de la mente desarrollada en *Mínima muerte* deviene en “la anulación del binomio sujeto-objeto, la fusión entre lo propio y lo ajeno, la percepción de su propia unidad en la unidad del ser del universo” (Chica, 1994: 207). Empleando la poesía como herramienta espiritual que utiliza su medio como sacrificio a un conocimiento colectivo, el yo poético de la obra de exilio de Prados ejemplifica un proceso individual que, como tal, pretende facilitar el proceso colectivo. Este proceso está muy en sintonía con lo que Buckle llamó “conciencia universal”; la desidentificación de ese yo poético con el ego le permite contener el universo en un único ser como ejemplificación del proceso. En palabras de Juan Larrea:

Resta un flotar “en Dios continuo”, es decir, en el *continuum* del Ser infinito. Toda la obra de Emilio Prados se explica en este final, el Ser de la humanidad nueva ya en

¹⁵¹ Carl Gustav Jung fue uno de los filósofos psicoanalistas que interesaron a Emilio Prados antes y después del exilio, en su biblioteca de México atesoraba tres títulos del autor: *Tipos psicológicos*, *Realidad del alma* y *El yo y el inconsciente* (Chica, 1999: 186).

vislumbre. Yo veo en él, sin comparación posible, al lírico español más volatizado hacia el Ser de nuestra época (Larrea, 1988)¹⁵².

El *continuum* de ese ser empieza en *Mínima muerte* con la reflexión y la aceptación de una identidad en vías de transformación, pero esta regeneración solo puede darse si espíritu y materia trabajan conjuntas al unísono y en perfecta sintonía. Una vez aceptada esta premisa, el incipiente cambio debe, por tanto, asimilarse también en materia, en el plano físico, en el cuerpo que habitamos. *Jardín cerrado* da debida cuenta de ello.

¹⁵² Fragmento de una carta de Juan Larrea a Bernabé Fernández Canivell fechada en septiembre de 1962 y publicada en *Puertaoscura, Homenaje a Emilio Prados*, nº 6 (1988). Juan Larrea fue uno de los más tempranos críticos literarios de Emilio Prados en vida. Larrea supo ver muy bien el trasfondo que el poeta proyectaba al conjunto de su obra. Proceso que, como vemos, es un análisis paulatino pero que acaba contenido en un único proceso concreto. Para aquel lector interesado en ampliar la información relativa a la relación entre Juan Larrea y Emilio Prados véase el estudio introductorio a *Jardín Cerrado* que preparó Juan Manuel Díaz de Guereñu (2000).

3.1.2. JARDÍN CERRADO

En 1946 la editorial Cuadernos Americanos, México DF, publicó *Jardín Cerrado* (*nostalgias, sueños y presencias*) con prólogo de Juan Larrea. La importante reflexión iniciada en *Mínima muerte* lleva al poeta, de forma irremediable, a aplicar esas nociones percibiendo el entorno que le rodea. De conciencia espiritual a conciencia espiritual en materia. Una identidad no puede sustentarse si no está anclada en tierra, en un cuerpo real, porque la existencia transcurre en el plano físico. El duro y largo proceso de autocomprensión y autoexploración le llevan a ponerlo en práctica incluyendo en la ecuación lo exterior y su propio cuerpo físico. Para llevar a cabo esta difícilísima tarea debe enfrentar los presupuestos que, antaño, consideraba como propios, elevando esta práctica a la categoría de maestría. Y se trata de una maestría porque en el terreno de las ideas, el cuerpo, en la gran mayoría de los casos, no tiene cabida. Pero una cosa es plantear un sistema de ideas o creencias y otra, muy distinta, es asimilar esta teoría en la realidad de a pie. Quizá esta sea, a mi parecer, una de las razones capitales por las que *Jardín cerrado* se considera el poemario central de la obra del poeta. Parece que el propio Emilio Prados sostuvo esta opinión, puesto que en 1953 publicó una amplia selección a la que tituló del mismo modo que la segunda sección de *Jardín cerrado*: *Dormido en la yerba*. Como señala Antonio Carreira, en la *Antología* publicada en 1954 incluyó cien páginas solo de este poemario y, “en la misma colección de Losada, publicó una segunda edición completa en 1960, dos años antes de su muerte, indicio de que lo seguía considerando válido” (2014b: 247). La crítica coincide en considerar a *Jardín cerrado* como la obra central de la trayectoria poética de Prados. Sin embargo, creo importante matizar que, si bien *Jardín cerrado* tiene una importancia crucial, este poemario es el paso consecuente en la evolución espiritual de Prados y, quizá por ello, sea una de las etapas de mayor dificultad conceptual. De ahí, con toda probabilidad, la extensión material y el nivel de precisión espiritual y poético¹⁵³.

Jardín cerrado ejemplifica, a través de sus cuatro grandes libros, la gradual adaptación de la evolución desarrollada durante años. Cada uno de los títulos de estas cuatro secciones, o libros, ilustra cada una de las fases de esta transformación. Y tanto o más significativo es el hecho de que el título del libro –*Jardín cerrado*– y el de sus

¹⁵³ Juan Manuel Díaz de Guereñu sostiene que *Jardín cerrado* incluyó varias composiciones de distintos proyectos de libro de las obras poéticas de Emilio Prados publicadas en el exilio con anterioridad: *Memoria del olvido* (1940) y *Mínima muerte* (1944). En materia de creencias, esto supone la evolución lógica de lo que expuso en anteriores poemarios.

secciones estén inspirados en el *Cantar de los Cantares* (“Huerto eres cerrado, hermana mía, novia, / huerto cerrado, / fuente sellada”, 4, 12). A pesar de la evidente connotación bíblica, la relación de este canto nupcial con *Jardín cerrado* se debe, de nuevo, a la mística universal y, muy en especial, a la mística española. Filósofos y poetas hispanojudíos como S^lomó Ibn Gabirol, Abraham Ibn   Ezra, o algunos de los representantes de la mística y la conservación de la literatura española como Benito Arias Montano, fray Luis de León o san Juan de la Cruz son, solo, algunos de los memorables comentaristas del *Cantar de los Cantares*, texto también conocido como el “canto de Salomón” (Rodríguez Bachiller, 1974: 14)¹⁵⁴. La relación de estas referencias, de nuevo, nos aporta algunas soluciones interpretativas para *Jardín cerrado*. Y es así porque delata la readaptación de Prados basada en la “revolución poética” iniciada por san Juan de la Cruz, la importancia de la tradición hebrea sostenida por fray Luis de León y, además, conjuga la tradición religiosa cristiana en la que había sido educado y la regeneración mística por la que apuesta firmemente. No es, tampoco, baladí el hecho de que el *Cantar de los Cantares* y la poesía del místico carmelita tengan en común la ambivalencia significativa que lleva a la crítica a la polisemia de opiniones, es decir, a interpretar sus versos o bien en clave humana, o bien en clave espiritual. Pero lo verdaderamente importante, para el poemario que nos ocupa, es que, en la poesía de Emilio Prados, que recordemos pretende aplicar nociones teóricas espirituales al cuerpo físico, se tomen como modelo estas dos grandes referencias de la historia de la literatura. Ni es un hecho aislado, ni mucho menos casual. La importancia del *Cantar de los Cantares* y de la obra poética sanjuanista para *Jardín cerrado* reside en la voluntad de cantar al amor, con independencia de cuál sea su fondo o su forma; porque se trata de una conexión primordial con la mística universal. La negación al amor, al sexo y al cuerpo que proponen interpretaciones procedentes de un ámbito religioso ortodoxo, sea cual fuere su bandera, condena una de las partes esenciales del ser humano: la materia. Y como consecuencia a esta condena, también se coarta la libertad de expresión y de credo. Del mismo modo en que veíamos cómo Emilio Prados apuesta por la vida rechazando a las religiones “de la muerte”, también rechaza el sentido teológico dado a la poesía sanjuanista y al *Cantar*. En *Jardín cerrado* Prados, siguiendo el modelo sanjuanista, emplea las normas establecidas por la tradición para darles la vuelta.

¹⁵⁴ Este aspecto ha sido analizado con mayor detenimiento en los epígrafes 2.3. “Neomisticismo. De algunas reformulaciones en materia de creencias a través de la tradición mística” y 2.3.1. “Actualización de la mística a partir del culturalismo”, ambos del segundo capítulo teórico de esta tesis doctoral.

Utilizando como telón de fondo la neomística, el poeta se suscribe al método exegético tradicional readaptándolo. *Jardín cerrado* rebaja la rigidez que las distintas religiones han dado a la comprensión del cuerpo. Lo erótico, en tanto elemento natural, y el tratamiento de la sintonía cuerpo-espíritu se aplican sin las connotaciones religiosas ortodoxas; pero no se puede olvidar que en esta elaboración interpretativa sí perviven muchos elementos de la tradición judeocristiana que, en realidad, constituyen una fuente muy productiva de simbolismos poéticos. Por no mencionar el elemental cambio de signo en la interpretación del cuerpo. Al comprender el lugar desde el que parte la problemática, lo corporal –incluido el sexo– adquiere una dimensión mucho más natural, sin las restricciones ni ambages impuestas tradicionalmente por el catolicismo.

Tanto es así que los cuatro libros, o secciones, de *Jardín cerrado* readaptan la *lectio divina* católica leyendo este legado, o tradición eclesial y monacal, mediante una postura mucho más laxa y mucho más profana. La *lectio divina* propone un procedimiento en cuatro fases a seguir para alcanzar algo así como la iluminación que permita llegar hasta Dios. Destaca una sentencia atribuida a san Juan de la Cruz:

Buscad leyendo y hallaréis meditando;

llamad orando y abriros han contemplando

(Sánchez Caro, 1997: 477)

Scala Claustralium, san Juan de la Cruz

La lectura, la meditación, la oración y la contemplación son esenciales en la evolución espiritual que *Jardín cerrado* describe a lo largo de estas cuatro secciones que conforman la obra. San Juan de la Cruz, sin duda conocedor de estos versos, toma esta sentencia de la “Escala de los monjes” o *Scala Claustralium*, de Guigo o Guido II, noveno prior de la gran Cartuja de Grenoble (Sánchez Caro, 1997: 479). Se trata de una obra que relata el método –método entendido como camino o ascesis– para “llegar a Dios” basado en la tradición de búsqueda de Dios empleando la práctica de la *lectio divina* cristiana (Sánchez Caro, 1997: 478). Una de las muchas imágenes simbólicas que describen este proceso procede de la escala de Jacob bíblica (Gen 28, 12-13):

Y tuvo un sueño: soñó con una escalera apoyada en la tierra, cuya cima tocaba los cielos; y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahvé estaba sobre ella... (Sánchez Caro, 1997: 478).

La aplicación de la *lectio divina* queda, en *Jardín cerrado*, despojada de los moldes restrictivos del catolicismo volviendo al origen, al fondo espiritual, esta vez sí, basado en la mística universal, cuyo principal objetivo es valorar la vida y el amor. No es de extrañar, en este caso, que la primera sección que abre la obra se titule, nada más y nada menos, que “Jardín perdido”. Impulsado por la revolución neomística que postula el trasfondo, las evidentes alusiones al pecado original y a la caída del paraíso de Adán y Eva ofrecen una nueva interpretación del legado bíblico, basada en una lectura muy atenta y muy sutil de estos pasajes:

Ayer, tan cerca el jardín.

Hoy, ¡qué lejos!

Me voy perdiendo de mí,
para buscarme en lo eterno...

—¿Hoy?...

¡Qué lejos!

“Bajo la alameda, I”

(Prados, 1999: 777)

Además de la equiparación de ese jardín a la añorada tierra perdida tras el exilio, la obra propone un juego conceptual complejo y muy bien trabado. La ruptura de la edad paradisiaca no solo alude al pasado biográfico del poeta, sino que supone también una ruptura con el legado cultural del que bebe, evidenciando que las fronteras entre las tradiciones religiosas y culturales son, en realidad, muy difusas. Bien conocida es la imagen del alma como jardín místico en la mística europea y en la sufí (López-Baralt, 1985: 276). Como señala Luce López-Baralt, Nūrī de Bagdad en su obra *Maqāmāt al-qulūb* establece una equivalencia entre el jardín y el alma en unión mística: “Dios —alabado sea sobre la faz de la tierra— [tiene] un jardín. Quien huele su olor no tendrá deseos del paraíso. Y este jardín es el corazón del místico” (López-Baralt, 1985: 276). El yo poético, atendiendo a este símbolo sufí, es consciente de la pérdida del paraíso, de la ruptura con la divinidad que hay en su ser. Pero en realidad dice, abiertamente, despojarse de las estructuras mentales del ego y de las fuertes corrientes tradicionales de la cultura en la que fue educado para adentrarse en la búsqueda de sí mismo: “Me voy

perdiendo de mí / para encontrarme en lo eterno...”. De ahí que, a pesar del dolor por la separación de una de las partes que le construían como ser humano, sienta que lo que anhela está en él: “Dios [...] [tiene] un jardín. Quien huele su olor no tendrá deseos del paraíso. Y este jardín es el corazón del místico”. Y una de las claves esenciales es que percibe la distancia entre ambas orillas; percibe cómo ese paraíso perdido, o esa divinidad perseguida, puede esconder una parte en su propio ser.

Las nociones de la mística universal van mucho más allá de las fronteras nacionales establecidas, delatorias de aquel conocimiento que los gnósticos parecían divinizar. La profunda conciencia de pérdida no es un obstáculo para un aprendizaje que está sometido a los inevitables avances y retrocesos. En *Jardín cerrado* el yo poético deja de analizar de forma exclusiva su interior para toparse, primero, con lo que le rodea. Pero en este sueño de realidad percibe el recuerdo de la pérdida, de la primera pérdida que, en términos bíblicos, experimentó el ser humano al ser expulsado del paraíso arcádico. El paraíso, aquí, deja de ejercer de padre-estado-gobierno protector para lanzar al mundo a este ser que comienza a caminar, ahora sí, en tierra, sustentado por su aprendizaje espiritual.

La naturaleza, en consonancia a la importancia que se le otorgó en el *Cantar*, actúa de catalizador de las emociones de este sujeto poético confuso. Primero advierte el entorno y después, poco a poco, se percibirá a sí mismo como materia, y no solo como tal, sino como materia divina. Por ello se encuentra extraviado, pero, a la vez, con la certeza de encontrarse a sí mismo. La naturaleza activa sus sentidos, despertándole desde la conciencia en tierra, aunque crea en él una zozobra. El mito de la caída del paraíso se compara en términos espirituales a un enclave arcádico espiritual, energético, ajeno al dolor y al paso del tiempo, donde el espíritu o el alma siente primero extrañeza –y una falsa seguridad– al percibirse dentro de su propio cuerpo. Por este motivo, al caer, o salir de esa burbuja, siente la pérdida de sí mismo, pero en cambio encuentra su cuerpo. En el abrigo de las altas esferas se siente mejor que nunca, siendo él mismo como nunca, pero es algo ilusorio y pasajero. Al descender y, paradójicamente, entrar en su cuerpo, siente la distancia entre ambas sensaciones y, con ella, la extrañeza. Se trata del primer estadio de evolución espiritual en materia que ofrece *Jardín cerrado*. De ahí que se percate de que, en realidad, queda muchísimo trabajo por hacer. El estado de plenitud y felicidad liberadora que encuentra en las ideas, en la meditación o en las distintas esferas del alma le causa extrañeza: “Ayer, tan cerca el jardín. / Hoy, ¡qué

lejos!”. Siente la lejanía porque este estado idílico debe materializarse en tierra, en cuerpo. El sujeto poético parece quedar a la intemperie, perplejo ante la oquedad:

La noche, cerrada.
—¿Dónde está el jazmín?
Dormido en el agua.

(¡Qué alto el ciprés!
¡Qué alto el lucero!)

La fuente, callada.
—¿Dónde está la noche?
Dormida en el agua.

“Bajo la alameda, 4”

(Prados, 1999: 778)

Los símbolos propios de la mística —la noche o la fuente— que, en obras anteriores, habían logrado explicar su sentir y su estado, ahora parecen abandonarle. *Jardín cerrado* trasciende aquí las claras referencias a la “Noche oscura” de san Juan de la Cruz y al *Cantar de los Cantares*. Adviértase de que se trata de una noche cerrada y de una fuente callada. El sujeto poético se sitúa en la antesala de un proceso evolutivo representado mediante dos de los símbolos sanjuanistas más conocidos. Por el momento, están a expensas de algo mayor; el sujeto poético todavía no está preparado para el siguiente paso en evolución porque, como postula la *lectio divina*, requiere una lectura o, en este caso concreto, necesita calibrar la situación en la que se encuentra. Con la ayuda de estos símbolos, con el consecuente aprendizaje que suponen, el sujeto poético parecía comprenderse a la perfección en el terreno de las ideas; pero en materia, en tierra, parece no acabar de encajar bien. Por eso es, por el momento, noche cerrada y fuente callada.

Jardín cerrado recurre a la tradición de la “mística de lo concreto”¹⁵⁵. De hecho, recogiendo el testigo de la idea del “fin de los tiempos”, para poder comprender el

¹⁵⁵ En esencia la mística de lo concreto remite al presente. Es decir, cuando el sujeto olvida aquello que coarta su libertad de comprensión halla que en sí mismo puede encontrar las respuestas que necesita. Remite, asimismo, al sendero del sufí. El “sufismo es una forma de vida, considerada por sus miembros como la esencia y la realidad de todas las enseñanzas religiosas y filosóficas. Conduce a la realización del hombre y de la mujer, mediante las instituciones del discipulado, la meditación y la práctica. La última es ‘vivir la realidad’” (Shah, 1992: 324). Bajo estos preceptos, el camino que traza el sufismo es un camino

alcance que estas ideas tienen en el cuerpo real debe emplear, con más empeño que nunca, el poder de la presencia en el ahora. Para ello, primero debe aceptar su cuerpo y las contradicciones que eso supone:

[...] (Prudentemente el agua
se oculta en la alameda
y corre y corre y corre,
desconfiada y tierna:
avisando a la rosa,
despertando a la arena,
abrazándose al tronco
desmelenada, inquieta;
bajando a lo profundo
de la raíz, secreta,
para subir de nuevo
rápida mensajera,
[...])

Como el agua, mi sangre,
corriendo por mis venas,
por despertar mis sueños
mis temores despierta.

“Temor de abril, VII”

(Prados, 1999: 779)

Las pulsiones corporales y sexuales le aturden; ponen en evidencia la conciencia de un cuerpo no asimilado ni aceptado todavía, que, sin embargo, late, empujándole a percibir que algo que anida en su interior está luchando por salir, por ver la luz. El agua es trasunto de luz, pero de una luz que le aporta la claridad suficiente para comprender qué es lo que le ocurre. O, por lo menos, para apreciar que algo está en vías de transformación. El cuerpo, la corporeidad de la materia, y todo lo que esconde, le enseñan la parte más oscura de su ser y de sí mismo. Le enseñan la dualidad que existe en él:

de conocimiento y de evolución. Decía Jalaludin Rumi: “Originariamente eras lodo. De mineral, te transformaste en vegetal. De vegetal, en animal y de animal, en hombre. Durante esos períodos, el hombre no sabía su destino, pero era conducido en un largo viaje. Y aun tienes que pasar a través de cien mundos diferentes” (Shah, 1992: 124).

Mi corazón está abriendo los ojos.

¡El día es mi corazón!

(¡Qué ancho! ¡qué largo! ¡qué alto!)

...Y ando y ando

y toco y llamo:

–Yo, yo, yo... Soy yo,

yo... ¡Yo!

(Silencio en mi corazón.)

Mi corazón ha cerrado los ojos.

¡La noche es mi corazón!

“Mi universo, IX”

(Prados, 1999: 783)

El sujeto poético reconoce su luz y también su oscuridad, reconoce su ser sin máscaras del ego. Paradójicamente, para poder reconocer la oscuridad, primero ha transitado un largo recorrido hasta encontrar su luz, que también supuso una extensa ascesis no siempre dichosa. En el equilibrio del binomio noche y día, junto al de luz y oscuridad, está la clave desde la que el sujeto poético proyecta un devenir basado, precisamente, en ese equilibrio. Esta armonía tiene su origen en el principio de identidad de Parménides: “El ser, es; el no ser, no es. Y todo lo que sea apartarse de eso es correr hacia el error” (García Morente, 1996: 61). José Gaos en un artículo conservado en el archivo histórico de José Gaos custodiado por El Colegio de México, explica este principio de Parménides: “[...] según [Parménides] el Ser y el pensamiento del Ser son lo mismo. Y todo lo que no es el Ser es el No-Ser, esto es, apariencia. Es evidente que esta teoría está fundada en el concepto de unidad. Según Parménides decir y pensar son lo mismo [...] De aquí que todo aquello que se puede pensar y se puede hablar, es” (COLMEX)¹⁵⁶. Emilio Prados, gran conocedor y estudioso de los filósofos presocráticos, adapta poéticamente algunos de los grandes temas de la historia de la filosofía. Como explica María Zambrano en *El hombre y lo divino*, Prados trae a su

¹⁵⁶ El documento citado tiene por título “Las teorías del conocimiento” y se halla conservado en el Archivo Histórico de José Gaos que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 35, expediente 1, foja 9 (COLMEX).

presente uno de los grandes cambios de la historia en torno al concepto de Dios que postuló Heráclito:

Heráclito es el primero que dice: “Este universo común para todos no es la obra de ningún hombre, ni de ningún Dios, sino el resultado del fuego central que se alumbra con medida y se extingue con medida” [...] Heráclito sustituía la creencia en los dioses con otra creencia: la del fuego central que se enciende y se extingue con medida. Creencias en funciones de idea. Pues en Heráclito tiene lugar uno de los acontecimientos más espléndidos de una cultura, más necesarios, sin el cual dicha cultura no alcanzaría jamás a su última nobleza y claridad: el que se aparezca transparentemente como idea una creencia íntima, una fe diríamos originaria. La fe en la naturaleza bajo esa forma del fuego en Heráclito se transformó en la idea de un *logos*, una razón que varía, una medida suprema. El fuego es supuesto, el *sustratum* material y al mismo tiempo la metáfora de la idea del *logos*. Mas el fuego es entre todos los elementos el más viviente, el que da la imagen de la vida que no acaba, que se alimenta de sí misma. Y el de más difícil definición. Lo que transformándose es siempre lo mismo. Es, como Heráclito dice, el que engendra y destruye. Es una metáfora de la idea de Dios, una forma en que lo sagrado se concreta (Zambrano, 1992: 132).

La mística de lo concreto en Emilio Prados, por tanto, no solo remite al “vivir la realidad” de la tradición sufí, sino a una nueva materialización del concepto de Dios. Recordemos que María Zambrano explica cómo en la historia de la humanidad se han ido produciendo distintas etapas en las que el concepto de Dios ha ido cambiando, evolucionando. Esto implica, además, que durante los periodos de transición en los que el ser humano no era capaz de apreciar el estadio final de esa transformación se negaba y se intentaba dificultar la transición a esa nueva forma de comprensión. Heráclito es, sin duda, uno de los eslabones elementales en esta evolución. Aunque en su momento se asociase su pensamiento al ateísmo por romper con la ortodoxia vigente coetánea:

Y así, viene a suceder en Heráclito algo muy paradójico: su “ateísmo” es no solo la enunciación de una fe, sino algo todavía más decisivo: un paso en la configuración de lo sagrado, preparatorio y necesario para la aparición de la idea de Dios que tiene lugar en la filosofía griega (Zambrano, 1992: 132).

Aunque quizá dentro del análisis concreto de la poesía de exilio de Prados se confunda la parte por el todo, en realidad, Emilio Prados –como otros poetas del exilio– contribuyen en la evolución de este concepto de Dios que, como hemos visto, se remonta a mediados del siglo XIX como mínimo. Contradiendo al legado colectivo que durante siglos nos ha enseñado a percibir como contrarios todo un sinfín de binomios –bien/mal, cielo/infierno, divino/terrenal, alma/cuerpo, espíritu/materia etc.–, Prados elabora poéticamente un concepto que trasciende a esa visión¹⁵⁷. Con la importante salvedad de que, en vez de enfrentarse, estos aparentes eternos antagonistas se equilibran y suman. La equiparación de estos valores supone aceptar la identidad del sujeto, pues si ambas partes se comprenden y se asimilan logran la armonía del sujeto. Este importantísimo matiz se sustenta en el pensamiento filosófico grecolatino. Si en la tradición secular monoteísta esta clase de binomios están, aparentemente, enfrentados, en algunas tradiciones filosóficas y religiosas, por el contrario, son complementarios e indivisibles. Este razonamiento se basa en la máxima que Parménides postuló más allá de su principio de identidad, la existencia de dos mundos o principios distinguibles: el mundo sensible y el mundo inteligible (García Morente, 1996: 63)¹⁵⁸. Estos dos mundos se perciben en *Jardín cerrado* como inseparables desde la segunda sección del poemario, titulada “El dormido en la yerba”.

El título de esta segunda sección del poemario conecta el pasado con el presente, pues actualiza el legado del texto salomónico con propuestas poéticas coetáneas como las de Juan Ramón Jiménez o León Felipe. Pero, si bien estas conexiones son importantes, mayor relevancia tiene el vínculo de la poesía de Emilio Prados con el pensamiento de Miguel de Unamuno y la poesía de Walt Whitman, cuyo *Canto a mí mismo* fue precisamente publicado por Losada en 1941 en traducción de León Felipe. Arturo Serrano Plaja, en un volumen editado en Buenos Aires en 1943 titulado *Grandes poetas*, recuerda cómo se inició esta nueva visión en torno a los opuestos dicotómicos:

¹⁵⁷ Este aspecto ha sido analizado en el apartado introductorio “De espíritu y materia. Algunos conceptos previos” y en el epígrafe 2.2. “De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu” del segundo capítulo teórico de esta tesis doctoral.

¹⁵⁸ Francisco Chica probó, primero en su tesis doctoral (1994), y después en *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados* (1999), la importancia del pensamiento presocrático para la poesía de Prados. El tema resultó ser de gran interés para el poeta, quien conocía y poseía en su biblioteca distintos volúmenes que Juan David García Bacca había dedicado al tema a lo largo de sus años de exilio mexicano. Ténganse como ejemplos las ediciones que García Bacca publicó en 1943 en El Colegio de México: *Los presocráticos I (Jenófanes, Parménides, Empédocles)* y *Los presocráticos II (Refranero Clásico Griego, Heráclito, Alcmeón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kío, Demócrito)*. Ambos volúmenes fueron muy estudiados por Emilio Prados (Chica, 1999: 187).

[...] Fue Whitman, sin embargo, el primero que reivindicó el valor material de las cosas, del cuerpo, integrando poéticamente conceptos que siempre se habían tenido por opuestos: espíritu y cuerpo. Tuvo la audacia de escribir el *Canto a mí mismo*, para mejor cantar a los demás, al hombre, a todos los hombres, aun cuando muchos fingidos puritanos pareciesen asustarse de aquella voz de América en América que traía un nuevo himno de amor a la humanidad entera (Serrano Plaja, 1946: 146).

Walt Whitman, quien ya había actualizado el canto al amor reivindicado por la mística universal, inicia el cambio de paradigma para todos aquellos poetas que abordan la neomística eludiendo los moldes coercitivos religiosos. Miguel de Unamuno también subraya la importancia de Walt Whitman en la búsqueda de la identidad individual más allá de los cánones culturales y religiosos: “¿Y cuál es la más íntima y fecunda verdad que un solitario puede descubrir? La más íntima y profunda verdad que puede descubrir un solitario es su propia alma. ‘Creo en ti, mi alma’ –I believe in you, my Soul–, pronuncia Walt Whitman, el enorme poeta –un profeta yanqui. Y creyendo en su alma, creía en la de todos los demás” (Unamuno, 1958: 81)¹⁵⁹. En el duro trance que supone la búsqueda del alma, el cuerpo se pone en jaque. Y esto ocurre porque, incluso hoy en día, lamentablemente el prestigio del espíritu parece ser superior al del cuerpo¹⁶⁰. Fue Whitman, mediante lo que llamó “la gran construcción de la nueva biblia”, quien apostó por un paradigma identitario en el que cuerpo y alma estén al mismo nivel, defendiendo lo sagrado que anida en el ser humano¹⁶¹. Y es necesario advertir que, en este ejercicio de cambio de signo, no solo se reestablece el valor de lo divino en el ser humano, sino el valor de lo divino que hay en la oscuridad. Esta nueva construcción, o reformulación, está muy en sintonía con la esencia de la mística universal. La naturaleza del ser humano se convierte, de este modo, en uno de los ejes centrales de *Jardín cerrado*. Y no

¹⁵⁹ Fragmento del artículo “Fecundidad del aislamiento”, publicado en *Nuevo Mundo* el 4 de octubre de 1918 (Unamuno, 1958: 82).

¹⁶⁰ Adviértase que el propio Walt Whitman, en el poema que compone *Canto a mí mismo*, declara abiertamente: “La vista, el oído, el tacto son milagros, y cada partícula, cada apéndice mío es un milagro. / Soy divino por dentro y por fuera y santifico todo lo que toco y todo lo que me toca. [...] Una hoja de hierba es tan perfecta como el ritmo sideral de las estrellas. [...] Y digo que el alma no vale más que el cuerpo, / y digo que el cuerpo no vale más que el alma. / Y nada, ni Dios, es más grande para uno, que uno mismo” (Whitman, 1991: 79, 95, 161). Walt Whitman puso al mismo nivel cuerpo y alma, además de declarar abiertamente la divinidad que el conjunto posee. Es decir, Whitman proclama que el ser humano posee la capacidad de ser divino de forma inherente, por naturaleza, mediante la complementación de espíritu y materia en armonía. Divino por pura nacimiento.

¹⁶¹ Resulta también paradójico que en la actualidad se le rinda culto al cuerpo como templo de lo humano y, sin embargo, no se lleve a cabo, en la gran mayoría de los casos, en combinación con un verdadero trabajo espiritual. De este modo, aunque el ejercicio físico mitigue muchas faltas, en realidad no se puede conseguir un equilibrio real si no se atiende a la otra parte esencial del ser humano: la parte espiritual.

solo la naturaleza del entorno, sino la esencia corporal. De ahí la clara reminiscencia al *Cantar de los cantares*, que enaltece la importancia de la naturaleza en un ser que necesita conciliar sus dos mundos internos como única forma de supervivencia:

La muerte está conmigo;
mas la muerte es jardín
cerrado, espacio, coto,
silencio amurallado
por la piel de mi cuerpo,
donde, inmóvil –almendra
viva, virgen–, mi luz
contempla y da la imagen
redimida, del fuego.

“Cantar del dormido en la yerba, I”

(Prados, 1999: 835)

La compleja ecuación de interdependencia de estos elementos remite al axioma de Plotino: “Cada uno de nosotros es un cosmos espiritual” (Borrego Pimentel, 1994: 142). De un modo análogo a lo que apunta Whitman, el sujeto poético paulatinamente sentirá la certeza de saberse pleno, aunque en oposición a sí mismo, de saber que en la lid de espíritu y materia la aceptación de la unión es la clave para hallar la identidad real del sujeto. El único contrincante para este equilibrio es la mente, el ego. La oscuridad o muerte se compara con un jardín cerrado. Esta comparación ejemplifica un proceso interior, una cueva interna que tan solo puede ser descubierta con el autoconocimiento. La entrada a ese jardín cerrado implica una coherencia, una cohesión y una alineación de la propia oscuridad con la luz, trayendo al presente sentimientos callados, frustrados o enquistados ya sea por no perdonados, no vividos o no comprendidos. La oscuridad se sitúa frente a la luz, pero quizá no como tal, sino como método para exteriorizar y, sobre todo, para aceptar la oscuridad latente en la luz. No se trata tan solo de un juego poético de luces y sombras vanas o simbólicas, entraña algo realmente profundo:

Noche demasiado clara,
¿para qué quiero tu luna
si nunca ha de ver mis lágrimas?

(En la fuente del olvido
el tiempo nació: ¡ya es río!)

“Tres coplas de llanto, 3”

(Prados, 1999: 869)

No basta con ver la luz que anida en la oscuridad, atender a esa luz implica adentrarse sin reservas en aquello que puede transformarte, a pesar del dolor. Aquí el sujeto poético está mostrando su verdadera evolución. Ya no es noche cerrada, sino clara; y tampoco es fuente callada, sino río. La apertura y la metamorfosis de estos elementos simbólicos ejemplifican la transición realizada por el sujeto poético. La claridad de la noche le impele a fluir, a navegar a través de sus sentimientos, pues, aunque un ego acostumbrado al dolor y a regodearse en su soledad oponga resistencia al cambio, en realidad ya es tiempo de avanzar. Fondo y forma comienzan a encajar al coincidir en lo esencial. De hecho, *Jardín cerrado* nos anuncia la llegada de *Río natural*. La paradoja que en la actualidad puede parecernos concebir estos binomios como no contrarios es el punto de anclaje desde el que partirán las siguientes secciones de *Jardín cerrado*, además de sus siguientes poemarios o, dicho de otro modo, sus siguientes pasos en evolución consciente. La búsqueda del equilibrio de estos conceptos es de gran ayuda para un sujeto poético que, en definitiva, busca alinear armónicamente espíritu y materia. Y busca hacerlo desde la carga positiva que ofrece esta nueva visión:

Posiblemente el hombre duerme...

Posiblemente el hombre muere...

Posiblemente el hombre sueña...

Y, tal vez, el silencio
de nuevo está vencido
por el aroma de las flores.

Todo el tiempo es Eterno, en esta hora.
¿Es que la noche toca ya en su centro?
¿Es que la muerte empieza a ser memoria?

No sé, no sé.
Yo estoy pensando
en un país, como esta rosa

que día a día se me va alejando
desde la mano a un nuevo nacimiento.

“La rosa en la mano, III”

(Prados, 1999: 899)

El nuevo nacimiento que le ofrece la rosa, este nuevo paso de evolución en conciencia, da cuenta del arduo trabajo que supone trascender a nociones que tan solo limitan. Retomando el propio texto de Emilio Prados, en el que ejemplifica la evolución paulatina del ser humano a través de la parábola de las tres edades del hombre. Aquí el sujeto poético explica sin reservas que es consciente de ese nuevo paso en evolución. Esta idea colinda, además, con la superación de la experiencia del exilio. El trauma vivido se convierte en memoria, en experiencia vivida y aprendizaje para el futuro. El recuerdo de ese país, España, le servirá de lanzadera para sus próximas evoluciones. Sin olvido, pero hacia adelante.

En esta tercera sección de *Jardín cerrado*, titulada “Umbrales de sombra. Meditaciones, coplas, insomnios y presentimientos, al margen de un jardín” el sujeto poético transita por un proceso de comunión cuerpo-mente-espíritu empleando, para ello, una nueva forma de oración. Siguiendo la *lectio divina* readaptada a los preceptos que marcan la propia teogonía personal de Prados, el sujeto poético, en sus ansias por llegar a una iluminación que no acaba de encontrar, confunde la luz con la luz de las tinieblas. De ahí que ore a la muerte, invocándola:

[...] –Aunque mi cuerpo no veas,
aquí está su vida, muerte:
ven pronto, si has de llegar.
Escúpeme sobre el pecho,
y que tu ardiente saliva
me funda en la negra cal
de la sombra de lo eterno
que hoy respaldándome está
[...]
Aquí estoy. No dudes más.
venga tu golpe derecho.

La noche está levantada
como un gran muro de piedra

y el tiempo la está empujando
sin poderla derribar...

Árbol fiel de la verdad,
frente a la noche, mi cuerpo
no descansa de esperar.

Mis ojos son ya luceros.

“Última sombra, VII”

(Prados, 1999: 906)

Lo que a ojos de una ortodoxia monoteísta pudiera parecer blasfemia, en realidad eleva a la quinta esencia, a religión de vida, la evidente intertextualidad literaria que conecta la tradición barroca con la mística. Calderón, Góngora, Quevedo resuenan en esta invocación a la muerte como única forma de aproximación a la vida, pero a una vida que todavía no comprende. Los ecos del neogongorismo y la atracción hacia otras formas del barroco que se produjeron en el exilio retrotraen a la tradición barroca de la “generación del 27”. Por nombrar tan solo un ejemplo, *El caballo griego* de Manuel Altolaguirre también invocaba a la muerte como único medio para una vida alternativa y como forma de expiar de sus pecados. Sin embargo, en este caso, el sujeto poético de *Jardín cerrado* ora a la muerte en busca de conocimiento. La salvación por la gnosis le permite avanzar. Pero en este camino de ascesis también hay flaqueza, debilidad, incluso rendición. La abierta rendición a una muerte, que no llega, pero ansía, supera al sujeto poético. Sigue esperándola, incluso a sabiendas de que no ha de llegar. A pesar de todo, la conciencia de su propia corporeidad le ancla al presente:

He llegado de un mar,
pero no desde un sueño...
Salgo a pisar la cumbre de mi vida.
Estoy de nuevo aquí sobre la tierra
y aun mi vista no es clara;
pero en la misma arena
siento, como mi antigua sombra,
la misma soledad, igual silencio.

¿He llegado de un mar?...

¿He llegado de un sueño?...
Del fondo de mi sangre
voy subiendo despacio,
de su arcano inseguro,
y, empiezo a despertar de nuevo
en mitad de mi vida,
como al nacer se brota de la muerte.

“Mitad de la vida, XXI”

(Prados, 1999: 927)

Llegados a este punto, con un gran trabajo de evolución ya culminado, el sujeto poético flaquea. No acaba de distinguir si la fuerza que le levanta procede de ese río que le empujaba a seguir fluyendo hacia adelante o si, por el contrario, todo ha sido producto de un sueño. Sin embargo, esta explícita analogía destaca la idea de renacer, pero ya en su propio cuerpo, en su propia carne. Aunque él haya cambiado, aunque todo haya evolucionado, su soledad persiste, imperecedera. Al traspasar el umbral de su soledad, confuso, se adentra en otra cruzada de mayor envergadura. Aunque primero debe reconocerse a sí mismo, con todo, y después aceptarse para poder renacer, como dice el yo poético, “en mitad de mi vida”:

Si después de haber dado,
los límites que el cuerpo
con sombra o con dolor me dibujaba,
hoy, más preso de mí, más diminuto,
temerosa semilla solo entrego,
infecunda y opaca
–pupila ciega–, carne del infierno:
¿dónde, por dónde el viento se derrama?
[...]
Pero... ¿en dónde está, pues, el Infinito?

“Vuelta de la sombra, XXIII”

(Prados, 1999: 931)

Después de todo el dolor, después del sufrimiento y de aceptar sus propias limitaciones el sujeto poético se siente más pequeño que nunca, fruto de la cura de humildad que ha recibido su ego. Después de ese largo recorrido llega el escepticismo.

Si el proceso implica rendición ante la evidencia de su corporeidad, ¿dónde queda lo sagrado que hay en él? A pesar de comprender la complementariedad sin enfrentamientos de cuerpo y espíritu o lo divino y terrenal, todavía persiste la huella de la cultura inculcada muy profundamente en el inconsciente. No es más que la sombra de la duda. De ahí que la carne siga siendo: “carne del infierno”, pecaminosa, es decir, no sagrada. Pero estos sedimentos conceptuales, a pesar de todo, le empujan hacia la búsqueda de un infinito incierto, pero reconocible a los sentidos como postulaba Parménides. El sujeto poético, en este aparentemente simple trance, en realidad ha llegado al principio de la autoaceptación después de un gran trabajo de reconocimiento. Somos espíritu y también somos un cuerpo físico. Solo se consigue la aceptación cuando todas las partes están alineadas. Y cuando se es capaz de atreverse a *ser*:

Vuelvo a quedarme solo.
Estoy en medio de la calle.

Miro hacia mí:
mi mano es bella,
mi lengua es bella,
mi piel es bella
y mi pecado es bello...

Miro hacia Dios.
Vuelvo a bajar los ojos.
Mi pie no deja sombra por la tierra.

“Ángel desnudo, XXIV”
(Prados, 1999: 933)

Al quedarse solo y *verse*, advierte la belleza en los errores, en el arduo camino, en el fracaso, en el pecado. *Jardín cerrado* trasciende al pecado original. Se produce un cambio importantísimo: del paso de la conciencia de su cuerpo a perdonar el peso del pecado que se le ha asignado a ese cuerpo. *Jardín cerrado* empieza, desde este punto, a desarticlar el sistema de creencias delimitado por la herencia judeocristiana, consiguiendo desprenderse de la interpretación asignada secularmente. Cuando se atreve a *ser*, el sujeto poético transforma el pecado en amor a sí mismo, como predica la esencia de la mística universal. Brilla. Y la expansión de esa luz, ese renacer al amor a sí mismo, le impulsa a crecer mediante una nueva fórmula. Una vez ha dejado de negar

su cuerpo, y con ello, de negarse a sí mismo, puede empezar a explorar la posibilidad de la existencia de un ente superior, ajeno a su persona. Si su cuerpo tiene una procedencia divina, equiparable en cierto modo a un ser superior, entonces la distancia entre ambos entes quizá no sea tanta:

Nada pido para mí;
sí para el que está conmigo
y conmigo ha de vivir.
[...]
Solo sé que, al ser eterno,
aunque conmigo hoy está,
huyendo viene de un dueño
con quien mañana se irá
sin yo poder detenerlo.

Y, si al final me ha de dejar,
que emprenda pronto su vuelo.
Venga a mí la libertad.
soledad que tanto temo.

“Oración junto al agua, IX”

(Prados, 1999: 956)

Esta conciencia de desdoblamiento, de dualidad, de identidad escindida le permite analizar a esa otra parte como al *otro*, distinto, a la vez cercano y similar, pero divino, eterno. Sin embargo, teme que esta parte sagrada se marche hacia lo eterno y que su ausencia le devuelva a su temida soledad. Aquí resuenan los temores de la culpa y la responsabilidad judeocristiana. La tradición católica parece darle un coletazo más. Esto es un signo de la no linealidad en la evolución, pues en ocasiones se producen retrocesos que le obligan a revisar sus avances y sus presupuestos creenciales. Le permite revisar si la tarea se ha cumplido, o si solo era teoría, lucha interna. En esta paradoja de la unión, clama la conexión que ya siente y que, además, le hace comprender la diferencia entre su yo “divino” y su otro yo. Con todo, el sujeto poético duda de la verdadera existencia de esas dos partes o si, por el contrario, se trata de un doble, un *doppelgänger* producto de su mal sueño de realidad. Cuando parece que está llegando a la preciada meta, retrocede un par de pasos. Pero en realidad no es un

retroceso, las circunstancias le obligan a parar para revisar sus pasos y ser consciente de que ese dolor y esa soledad no han desaparecido, aunque ahora es capaz de comprenderlos a otro nivel, desde una madurez espiritual:

[...] Hoy, que ya estoy llegando,
que vuelvo a lo perdido;
al encajar con mi dolor presente
al fin como hombre vivo,
me encuentro en la alegría de lo eterno
como fiel en la aurora de mí mismo.

“Fiel en la aurora, X”

(Prados, 1999: 958)

El sujeto poético, perdido, aunque encajado en su propio cuerpo, en su propia piel, encuentra una esperanza. Entiende a un nivel mucho más profundo su propia identidad sin rechazarla, a pesar del dolor. Esta fidelidad a su nuevo “despertar”, a su metamorfosis, es una regeneración muy dolorosa, mas productiva. Este hallazgo le lleva a la contemplación a la que invita la *lectio divina* propuesta en su cuarto libro, titulado “La sangre abierta. Vuelta y perennidad en el jardín del cuerpo”. En esta cuarta y última sección de *Jardín cerrado*, Emilio Prados piensa lo divino en términos muy precisos y muy personales, en extremo revolucionarios. La correlación alma-cuerpo desecha la corruptibilidad a la que durante siglos se ha sometido a las ideas religiosas y a las creencias. La interpretación mística que Emilio Prados proyecta de estas ideas sobre *Jardín cerrado* marca la apertura a la aceptación de otros modos de entender lo espiritual y lo religioso sin las etiquetas ortodoxas. El último poema de la obra sintetiza, a la perfección, la evolución del nuevo paradigma pradiano:

Ahora sí que ya os miro
cielo, tierra, sol, piedra,
como si al contemplaros
viera mi propia carne.

Ya sólo me faltabais en ella,
para verme completo
hombre entero en el mundo

y padre sin semilla
de la presencia hermosa del futuro.

Antes, el alma vi nacer
y acudí por salvarla,
fiel tutor perseguido y doloroso
pero siempre seguro
de mi mano y su aviso.
Ayudé a la hermosura
y a su felicidad,
aunque nunca dudé que traicionaba
al maestro, el discípulo,
más, si aquel daba forma
en su libertad,
al pensamiento de lo bello.

[...]

Mas, hoy, me abris los brazos,
cielo, tierra, sol, piedra,
igual que presentí de niño
que iba a ser la verdad bajo lo eterno.

[...]

Hoy sí, mi piel existe,
mas no ya como límite
que antes me perseguía,
sino también como vosotros mismos,
cielo hermoso y azul,
tierra tendida...

Ya soy Todo: Unidad
de un cuerpo verdadero.
De este cuerpo que Dios llamó su cuerpo
y hoy empieza a sentirse
ya, sin muerte ni vida,
como rosa en presencia constante
de su verbo acabado y, en el olvido
de lo que antes pensó aun sin llamarlo
y temió ser: Demonio de la Nada.

“El cuerpo en el alba, IV”

(Prados, 1999: 1069)

En este último y trascendental poema de *Jardín cerrado* se recoge el hilo conductor que ha vertebrado todo el poemario en sentido simbólico y textual. Los símbolos alcanzan su cénit o culmen, pues condensan el paulatino crecimiento espiritual. Se poetiza una experiencia mística relatada paso a paso. Este revolucionario crecimiento parte de la profunda introspección con la que comienza su despertar de conciencia haciéndose preguntas como ¿quién soy?, o ¿es este mi cuerpo? y, lo más esencial, ¿hay alguna relación entre ambos? El legado conceptual proyectado en el ego inicial que se había labrado durante años queda en entredicho hasta conseguir trascender. El yo poético se desprende de la herencia recibida y se eleva por encima de la voz cruel que le mantenía en ese jardín cerrado al poder espiritual. El sujeto poético, después de todo, se ve en la materia y se ve en lo espiritual porque ha aceptado ambas partes, y las integra, asimilándolas en armonía. El sujeto poético halla en lo externo la materia de la que se compone su propia carne, igualando su propia piel a la esencia de la naturaleza. Y, lo más importante, dice sentirse, por fin, pleno porque en él confluyen espíritu y materia de un modo natural. Tan natural que esta unión le mueve a fundirse en el entorno. Ya es una unidad, una rosa en presencia constante. La plena aceptación de la unidad le transforma de tal modo que le eleva. La comprensión de la unidad le lleva a reconocer la sacralidad en el vínculo de espíritu y materia, equiparándose, así, a la misma materia sagrada del universo. Siguiendo el postulado hinduista, le lleva a apartar definitivamente el ego de sí mismo (“soy Todo, pero también soy Nada”), equilibrando su propia divinidad con la divinidad de su entorno como símbolo de la aceptación de su propia naturaleza. Resuena aquí la premisa whitmaniana: “Soy divino por dentro y por fuera / [...] Y digo que el alma no vale más que el cuerpo, / y digo que el cuerpo no vale más que el alma / Y nada, ni Dios, es más grande para uno, que uno mismo” (Whitman, 1991: 161). Expresa de una forma asombrosamente revolucionaria la capacidad de ser divino de forma sencilla. El propio Emilio Prados, en una carta dirigida a María Zambrano, fechada el 26 de febrero de 1959, explica el sentido de la unidad que su poesía de exilio esconde:

María he estado muy malito. Casi desde Navidades y... antes también. Son mis pulmones. ¡Los pobres! ¡Tan viejecitos ya! No pueden trabajar bien y me ahogan. Así me

he pasado días y días de soledad, casi completa. [...] Desde la cama miraba y miraba a Jacob soñando y ¡veía tantas cosas! Ya el límite de mi cuerpo o de los cuerpos prójimos, me duele más por eso.

A ese Jacob de tierra que tanto bien me ha traído, no sé por qué le veía yo, en su cara, el mismo dolor. Sombra y luz de nosotros ¡qué más da! Porque luz de los otros es lo que queremos que germine de nuestro morir o vivir diario en tierra. Y a eso que ayudamos a dar, incorporarnos después y ser un solo cuerpo con todos hacia la vida continua. ¡Todo se andará! Entonces no existirán estos silencios, ni esta ceguera en que estamos aun –¡casi ya para romper su cascarón!– Yo, así lo siento... Dentro de unos días cumpliré mis 60 años (con 40 de regalo, pues a los 20 me dieron seis meses de vida, al ir a Suiza). Y me siento –después de tanto vivido– como con remordimientos. Remordimientos por vivir yo, precisamente yo y remordimientos por no haber cumplido en mi vida, lo que se me encomendó en misterio (Chica, 1998: 215).

El *continuum*, por ende, no solo responde poéticamente a una búsqueda de lo espiritual, sino a una forma de comprender la vida, como explica Emilio Prados. El valor otorgado a los símbolos, los conceptos y, muy especialmente al lenguaje de este último poema evidencia el claro cambio de paradigma de su legado cultural no solo al abrazar un proceso de transformación doloroso, ni al comprender la dualidad inquebrantable de los opuestos, sino, sobre todo, al transmutar el valor de conceptos asentados en el inconsciente cultural occidental durante siglos. Tal y como ocurre con la sentencia final de la obra: “Demonio de la nada”.

Etimológicamente, la palabra demonio proviene del griego antiguo *δαίμωνιον*, que significa “espíritu, deidad”, con la aparición del cristianismo, sin embargo, el término adquirió un sentido negativo, hasta convertirse en lo que en la actualidad entendemos como “diabólico” o “maligno”. *Jardín cerrado* le devuelve el prestigio y la dignidad al significado original del término, eludiendo la concepción que se ha aceptado socialmente durante siglos¹⁶². Las fronteras entre conceptos se eliminan dando lugar, así, a una nueva forma, alternativa, de entender lo sagrado que anida en el ser humano. De nuevo, *Jardín cerrado* ofrece una nueva visión, muy personal, del patrimonio conceptual judeocristiano al asignarle a este término su sentido original. “Demonio de la nada” canta a lo sagrado, a lo divino que hay en todo cuando la identidad del sujeto

¹⁶² Para comprender el alcance de este concepto remitimos al lector al apartado 2.3.4. “El camino hacia la Nada desde las fuentes místicas del a-teísmo: el panteísmo y el panenteísmo”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral.

poético, por fin, alcanza su perfección de forma: “Ya soy Todo: Unidad”. Este “Demonio de la Nada” revela la conciencia de la divinidad inherente al ser, sin conceptos teológicos o religiosos. Los mismos términos empleados designan una traslación de conceptos y de cambio de signo en ellos. Aquello que tradicionalmente, en términos católicos, se asigna a lo negativo, aquí adquiere el sentido opuesto. Es el punto álgido de una transformación, pues justo cuando está a punto de amanecer, cuando la noche es más oscura, es cuando se puede llegar a comprender la belleza de la oscuridad que precede a la luz. La aceptación de la luz y de la oscuridad posee tanta fuerza que reestablece lo sagrado que surge de esta unión. “Nada soy, nada me pertenece” rezaba el *Bhagavat Gitâ*; el ser *es* y *no es* de forma simultánea, es sagrado y es mundano, es tan solo un “Demonio de la Nada”.

La poesía de exilio de Emilio Prados trasciende, pues, el legado heredado. Obliga a volver al núcleo esencial de todo ser viviente, al germen de todo, a su principio, ofreciendo una nueva forma de entender a Dios y a lo divino. La revolución espiritual que ofrece esta poesía no trata sobre lo que conocemos de Dios, ni siquiera trata de una búsqueda de un Dios personal, relata la capacidad de comprender mucho más allá de las etiquetas impuestas durante siglos. Los elementos simbólicos propios de la mística universal adquieren, en la poesía de Emilio Prados, un nuevo significado basado, sin embargo, en el mismo fondo del que parten. La exploración, la aceptación y el reconocimiento de su propio cuerpo como *ser* delatan su postura ante la espiritualidad. La obra asimila, desde una posición muy personal, el método de ascesis proclamado en la mística universal y, en particular, aquel que conecta con en el *Shatâpatha-Brâhmana* hindú, porque, en realidad, Emilio Prados construye su propio modo de aproximación, su propia teogonía.

El trabajo iniciado en *Mínima muerte* acaba culminado en *Jardín cerrado* al materializar la conciencia espiritual en cuerpo, recordando lo esencial para el ser humano: que la vida transcurre en esta esfera terrestre y que su envoltura es real, mas no es la única. El recorrido o evolución espiritual, si bien muy necesario, está diseñado con el único objetivo de comprender la realidad en la que vive y, con ella, a sí mismo. *Río natural* intentará ayudar en ese cometido.

3.1.3. *RÍO NATURAL*

Río natural se publicó en 1957 en la editorial Losada, Buenos Aires. La obra está dedicada “a mi hermano Miguel” y la cita inicial nos ofrece una pincelada del cauce al que conducen estas aguas: “A la naturaleza le agrada ocultarse”, de Heráclito. *Río natural*, dividido en dos libros, abre sus páginas rindiendo homenaje a uno de los filósofos griegos presocráticos más importantes en la trayectoria autodidacta de Emilio Prados. Adviértase la relevante intertextualidad que se establece entre el título del poemario, la cita seleccionada y, quizá, la máxima más famosa de Heráclito: “nunca te bañarás dos veces en el mismo río”, con la importante carga espiritual que esconde. La naturaleza divina que “se ocultaba” en Prados –tal y como desveló *Jardín cerrado*– está en íntima sintonía con la predilección por el continuo crecimiento que postula la filosofía de Heráclito. Como veremos, no solo la metafísica de Heráclito es importante para la comprensión de *Río natural*, sino que también lo es el principal mensaje de la mística universal: la búsqueda constante de crecimiento como la mayor demostración de amor que el individuo puede profesarse a sí mismo. De este modo, la evolución espiritual y el desarrollo individual, que al quedar poetizado trasciende a colectivo, parecen quedar retratados a la perfección en una sentencia que promueve el continuo movimiento en crecimiento interior.

Este axioma denota un cambio incesante, un continuo nacimiento tal y como postulan las enseñanzas hindús relatadas en el *Shatápatha-Bráhmāna*. Este renacer se asocia, en *Río natural*, a la conexión primordial entre el ser humano y la naturaleza. En efecto, lo natural queda vinculado, en este poemario, a lo humano. Y la unión de ambos elementos actúa como trasunto de lo sagrado:

[...]

¡Arroyo fui y arroyo he sido y soy!

Arroyo claro en mí, fuente serena...

Y nazco y nazco más: que soy el agua

y porque estoy porque me voy la vivo.

¿El agua soy tendida en mí que duerme?...

(¡Qué profundo está Dios, qué alto su cuerpo!)

Remanso soy de lágrimas y estrellas

y porque fui me quedo: porque soy.

[...]

¡Mi río es Dios! ¡El agua ha despertado!
¡Sueño en el agua el agua por que he sido,
y bebo al cielo en mí que al cielo subo,
porque me voy, porque me voy del agua!

Y llega al cielo el mar; porque agua soy
que siendo el mar que he sido el mar no dejo...

Y desemboco al cielo por mis ojos,
puentes del mar que al cielo le dan vida.

[...]

¿Y sueño el agua y lloro?...

¿Estoy viviendo?...

¡Y vive el agua en mí que soy su fuente!

“Cuerpos de un nombre”

(Prados, 1999: 158)¹⁶³

El yo poético, al conectar con su esencia sagrada, caracterizada en el elemento agua, actúa de nexo con el cielo, con lo divino; porque a él también le atraviesa ese mismo torrente sagrado. Sintetiza el nexo entre lo natural, lo terreno y lo divino. Detrás de esta idea se esconde uno de los principios esenciales del taoísmo: no alterar el curso natural de las cosas, de los ciclos naturales de la vida. El taoísmo sostiene que el cosmos está en constante desarrollo y evolución continua, pero esto requiere vivir en el presente y dejar transcurrir los acontecimientos sin forzar ninguna situación. Fluir. Aquí el elemento agua personifica lo sagrado que reside en Dios y en su propio ser. Por ende, la divinidad también fluye en él. El yo poético se identifica con el elemento agua en transformación continua: agua, arroyo, fuente, río e, incluso, mar. La metamorfosis que desarrolla el yo poético al encarnar cada una de estas formas relata el proceso cambiante por el que está transitando esta identidad. Una identidad que fluye y se transforma sustentada en la fuerza de los elementos de la tierra. Este mismo curso le invita a vivir su propia realidad y le obliga a reflexionar sobre cada uno de sus estados. De ahí que el referente simbólico crezca o mengüe, en función del avance o retroceso por el que esté

¹⁶³ Esta y todas las citas de la poesía de Emilio Prados, que se incluirán en adelante, proceden de la segunda edición de las *Poesías Completas. Vol. II* a cargo de Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira que Visor publicó en 1999. Se trata de la segunda edición que, con motivo del centenario del nacimiento del poeta, se llevó a cabo revisando tanto el contenido como la estructura del conjunto de la poesía de Emilio Prados.

transitando el sujeto poético. Se trata de un símil que muestra las fluctuaciones en la percepción y la aceptación de su propia identidad, todavía no del todo reconocida.

Sin embargo, a pesar de las dudas, el fondo común persiste. Si en algo coinciden las distintas fases de esta transición es en reconocer lo sagrado que hay detrás de este proceso. Al dejar fluir, al seguir la corriente de su propio ser, despierta a la divinidad que reside en él. Este proceso de despertar espiritual también queda asociado simbólicamente al agua. Nótese que el elemento agua es, simultáneamente, trasunto de desarrollo identitario, evolución espiritual y sacralidad. Estos tres pilares constituyen la base teórica de la teogonía personal que Prados construye en su obra de exilio.

Adviértase, además, que *Río natural* actualiza uno de los símbolos sanjuanistas de mayor relevancia: la fuente. El agua, o la fuente mística interior (López-Baralt, 1985), elevada a la quinta esencia por san Juan de la Cruz, se convierte aquí en un punto de partida para la evolución individual que retrata el sujeto poético. Si en *Mínima muerte* y en *Jardín cerrado* esa fuente conducía a descubrir lo divino que hay en él, en *Río natural* este sentido queda desbordado, pues le impele a definir su identidad siendo consciente de lo sagrado que ya anida en él. Este importantísimo matiz se convierte en un pretexto para indagar en la identidad del sujeto:

Por mi sangre estoy sujeto
al centro de mis entrañas.
Vine sin moverme. Entré
desde mí ascendiendo,
al perder pie mi figura
interna en su propia vida,
por equilibrarse el alma
de mi cuerpo más profundo
con la del cuerpo más alto,
sobre el fiel que ahora sostengo.

“Luz de mi herencia”

(Prados, 1999: 75)

El sujeto poético resume, en pocas palabras, el larguísimo y dolorosísimo proceso de evolución en conciencia que le ha traído hasta este punto. Debe calibrar en qué punto y en qué medida afecta esa dualidad cielo/tierra que resuena en él. Pero, claro, aquí se inaugura un nuevo, y distinto, proceso de evolución que, por el momento, desconoce

cómo se producirá y hacia dónde le conducirá. Si es que tal cosa ocurre. El sujeto poético pondera el alcance de sus “dos cuerpos”, espíritu y materia, como ser integrante del universo, como ser al que se le ha reestablecido un poder natural al que se le había negado su herencia. El resonar de *Río natural*, parte de esa gran controversia, pero duda ante sí mismo, duda ante la identidad que reconoce en él, pero todavía no acaba de descifrar:

¿Tierra o Dios?...

(Si vivo sin ser mi cuerpo:

¿cómo entenderé mi voz?)

.....

“Tres canciones, II”

(Prados, 1999: 63)

Aquí interviene de forma poderosa la preocupación radical del individuo por la crisis del espíritu, por pensar más allá del idealismo y del materialismo. Como hemos visto en los capítulos teóricos, a lo largo de la historia el individuo se ha visto obligado a escoger entre espíritu y materia (¿Tierra o Dios?). Emilio Prados, retroalimentado por la conexión de la filosofía de María Zambrano, alude al cambio epistemológico en torno a la visión de Dios que expone *El hombre y lo divino*. El cambio precisa la ruptura de la visión religiosa en la que había sido educado Prados. Para llegar a vislumbrar esta nueva identidad se requiere la plena asimilación y la aceptación de un cuerpo físico que le habían enseñado a entender como ajeno. La cultura conceptual judeocristiana, en el fondo, enseña a asimilar el cuerpo como algo siempre imperfecto, siempre propenso al pecado. De ahí que, para comprender su propia identidad, sea absolutamente necesario que more en sí mismo. Para poder comprenderse, necesita vivir en él, necesita *ser*.

Este nuevo nacimiento en plena conciencia en evolución requiere un gran esfuerzo de adaptación porque, al renacer, vuelve a lo desconocido, vuelve a no saber quién es. Por el momento, entiende que la antigua identidad que le definía ha quedado por completo desarticulada, pero todavía se halla en vías de aceptación de una divinidad que no alcanza a comprender:

[...]

¿Tan hondo llegué por mí

que, la luz bajo mi cuerpo,
alza del mundo que he sido
el que busco para serlo?

“Luz de mi herencia”

(Prados, 1999: 77)

La luz emerge de una identidad ya obsoleta en él pero que, paradójicamente, le conduce hacia su “nuevo ser”. El sujeto poético duda de si es capaz de poseer esa divinidad, ese tipo de materia sagrada que, aunque no acabe de entender, en el fondo espera encontrar en sí mismo. Pero el peso de siglos de negación y desprestigio inciden sobre él:

[...]

¿Vivo, sin verme, el espejo
que dibujó mi figura,
antes de ser, ya memoria
de la imagen que la oculta?

¡Heredero universal
del mundo en que estoy parado,
soy fiel que vivo mi herencia!...

Heredero en mis labios, juntos,
el beso que me ha engendrado
y el que he de entregar al mundo.

“Luz de mi herencia”

(Prados, 1999: 78)

El sujeto poético comprende que es heredero de un conocimiento que ha de expresar y compartir con el mundo como único medio para ayudar al proceso colectivo. Al recoger el testigo, como tantos otros exiliados, de la crisis de la conciencia y el cambio de signo en materia de creencias, Prados poetiza su propio proceso individual que, además, contribuye a dar visibilidad para que no quede en la simple anécdota. Resuena, aquí, la noción de conocimiento como materia sagrada del gnosticismo, donde los poseedores de tal honor sentían la responsabilidad de perpetuarlo extendiendo y expandiendo el legado. El sujeto poético se autoproclama “heredero universal” no solo

de un conocimiento antaño restringido a unos pocos privilegiados, sino que se siente heredero de un modo de entender la vida que trastoca sus propios cimientos. Mucho más allá del sistema de vida y de pensamiento que Prados confecciona en *Río natural*, lo que toda su obra de exilio siente la necesidad de perpetuar es, en realidad, el amor. Recuérdese que la expansión y el reconocimiento del amor como principio es el principal propósito de la mística universal. En términos muy parecidos, Simone Weil también entenderá el amor como el centro de sus creencias¹⁶⁴:

El espíritu no está obligado a creer en la existencia de nada (subjetivismo, idealismo absoluto, solipsismo, escepticismo: véanse las Upanishad, los taoístas y Platón, los cuales se valen, todos, de esa actitud filosófica a título de purificación). Por esa razón el único órgano de contacto con la existencia es la aceptación, el amor (Weil, 2007: 106).

En este pequeño fragmento del artículo “El amor” de *La gravedad y la gracia*, Simone Weil establece una conexión esencial entre la filosofía y la reflexión de la identidad desde una postura abierta a la experiencia mística. Coincidiendo además con la idea de María Zambrano cuando realiza una lectura cristianizada del *Fedro* de Platón (Chica, 1998: 243). En este sentido, la apertura a una experiencia “total” mística requiere una profunda indagación interior que Prados describe poéticamente paso a paso. Emilio Prados, quien conocía la filosofía de Weil, también sostiene en su obra, en general, y en *Río natural*, en particular, un enfoque en el que el amor cobra una importancia elemental. Un amor que, al igual que Simone Weil, también entiende como forma de aceptación de sí mismo, como medio para honrar su legado y a sus ancestros, un amor que le invita a respetar el punto en el que se halla su evolución espiritual y que le anima a continuar su propio proceso. Recuérdese que esta idea conecta con uno de los conceptos centrales del platonismo: “el conocimiento no es sino Eros, o amor arrebatado hacia una realidad superior que aleja al alma de la caída” (Chica, 1999: 138). Raimon Panikkar sintetiza de forma muy concisa la función primordial del amor en la mística universal:

¹⁶⁴ Simone Weil ejemplifica la coherencia entre vida y pensamiento. Rasgo que comparte con Emilio Prados. El punto de conexión de Weil con Prados es la revisión y la reformulación de la herencia conceptual cristiana que ambos desarrollan en sus respectivas obras. Emilio Prados no solo leyó a Simone Weil (Chica, 1994: 378), sino que realizó una lectura concienzuda de obras como *Attente de Dieu*, (París, La Colombe, 1950) y *La gravedad y la gracia*, (Buenos Aires, Sudamericana, 1953). Tal y como señala Francisco Chica, Emilio Prados poseía un ejemplar, anotado y subrayado por él mismo, de cada una de estas obras en su biblioteca personal (Chica, 1999: 189).

La intencionalidad del idioma místico [...] es la de transportarnos o elevarnos a un nivel *último* de realidad, generalmente escondido a quien no sabe contemplar –pero la contemplación no es monopolio de nadie. Su categoría es el conocimiento amoroso, “*cognitio experimentalis*” (Buenaventura), o el amor cognoscente, “*amor ipse notitia est*” (Guillermo de St. Thierry); su método es la intuición; su criterio, la libertad; su instrumento, el símbolo – su intencionalidad, la realidad. Recordemos que para que el símbolo sea símbolo; esto es, simbolice, requiere la participación de nuestro ser entero: “Si tu ojo es simple (*ἀπλοῦς*, *aplous*) todo tu cuerpo será luminoso” (Panikkar, 2008: 556).

El cuerpo, por tanto, debe integrar el amor de un modo natural. Y este amor, por ende, debe basarse en la unión de espíritu y materia, en la aceptación del “ser” y del “no ser”, cuyo origen se remonta, precisamente, a las metafísicas de Heráclito y Parménides. Aunque cada uno postulase una metafísica distinta al respecto, ambas basan la comprensión de la realidad a través de la dualidad “ser/ no ser”. En efecto, el “ser” y “no ser” presocráticos, el equilibrio entre opuestos y el autoconocimiento como base fundamental del amor son, en esencia, las principales claves en la poesía de exilio de Emilio Prados:

[...]
Ya no entiendo los tiempos
que barajan mi sangre:
fue la imagen de ayer
la que viene conmigo
hoy, a darme la luz
de un alba inacabada.
¡La historia me contempla
sin haberla vivido
y habla conmigo, sol,
como si recordara!
¿Qué dice?: ¡soy tu luz,
no entiendo esa palabra
que aun no ha nacido en mí,
pero sé que te canta!
“Sol, bello sol, mi sol,
sol de un niño constante

–niño de un ser que está
viviendo en mi ser mismo–:
¿por qué a la flor bajamos
y un solo ser unido
dejamos en la flor
que, al serlo, nos separa? [...]

“Niño de luz”

(Prados, 1999: 174)

En *Río natural*, como nos recordaba Panikkar, el símbolo es el principal motor de significación. La herencia de la que se sabe legatario trastoca la visión que el sujeto poético tenía acerca de su pasado. El cambio que se opera en él le hace comprender que ya nada es, ni será, lo mismo. No acaba de comprender cómo ha llegado a este punto y, sobre todo, cómo el pasado ya no se identifica consigo mismo. El sujeto poético no puede verse en esos tiempos que ya no corresponden a la persona en la que se ha convertido. Sin embargo, a pesar de la alteración que sufre sobre la visión que tiene sobre sí mismo, esta herencia le ayuda a comprender quién es, por lo menos le ayuda a adivinar la dirección en la que siente que fluye. En él vibra un conocimiento del que desconoce su procedencia, pero, a pesar de ello, habla con él, recordándole aquello que parecía haber olvidado. Se implanta en él el germen, o la semilla, de un nuevo crecimiento, de una apertura hacia algo que ya intuía en sí mismo. Esta composición describe el desdoblamiento entre el sujeto poético y su *alter ego* que personifica la esencia de su propia naturaleza, la esencia que le acompaña desde la infancia, la esencia que un día olvidó pero que nunca ha dejado de residir en él. Y, contra todo pronóstico, su niño interior se dirige a él, pidiéndole que recuerde quién es; le pide que acepte aquella herencia que había rechazado durante años para que, así, pueda comprender su voz. La aceptación de su propio ser, sin máscaras ni alteraciones, le devuelve una libertad no buscada, mas anhelada:

Al preguntarle por mí,
salí de mí mismo preso...
¡Libre estoy! Mi corazón
inunda de sangre el cielo.

“Dos canciones, I”

(Prados, 1999: 129)

Su evolución, es decir, la integración de espíritu en materia exige una revisión de la identidad. Lo que supone la superación de un estadio en el conjunto de esa evolución. Sin embargo, es un proceso muy complejo y no lineal, en el que además perviven algunos referentes simbólicos muy conocidos del relato bíblico cristiano:

[...]

Desde el cielo, a mí bajan
aun húmedos de llanto,
los huérfanos del tiempo
que fui para estar vivo.
Perdidos de un diluvio,
sin saber qué han llorado,
bajan por mí sus lágrimas
sin nombre, a redimirse.
De dos en dos penetran
sus cuerpos, bajo el arca
de mi pecho que, abriéndose,
se ofrece y los recibe.
Aunque en mi cuerpo habito,
mi cuerpo está con ellos;
juntos con ellos entran
mis dos cuerpos conmigo.

“El cuerpo encendido, II”

(Prados, 1999: 195)

Emilio Prados emplea el relato bíblico como símbolo de una transición, el arca de Noé ejemplifica la tensión entre dos seres, entre dos cuerpos de los que tan solo uno puede sobrevivir: su pasado y su presente. Prados emplea en tanto referente simbólico y figurativo un nuevo paso de evolución en conciencia. Este mecanismo de asociación simbólico, de nuevo, colinda con Walt Whitman. Pero el concepto de “la gran construcción de la nueva biblia” de Whitman tiene mucho que ver, como ya se mencionó, con el cambio de visión en torno a Dios y a la religión que postula María Zambrano en *El hombre y lo divino*. Poco a poco acude a nociones de la cultura

judeocristiana para intentar comprender su significado más allá de la tradición. Y el comienzo del cambio empieza por la necesaria muerte del pasado:

[...]
¿Yo misma entré en su cuerpo
a purgarle el pecado
de negar mi existencia
y en él vivo penando?

[...]
¿Acaso el hombre olvida
al cuerpo en que ha nacido
o es que comienza el hombre
a nacer de sí mismo?...

“Habla la muerte, III”

(Prados, 1999: 208)

Los versos remiten a la muerte del concepto de Dios nietzscheano. Al desprenderse de algunos conceptos católicos, como la pena o la vergüenza asociadas al pecado, el sujeto empieza a explorar otras formas de comprender su legado religioso. Y, precisamente, para ello acude a estos referentes. En composiciones como “Se abre la luna y dice...” y “Prófugo al cielo”, *Río natural* recrea una adaptación del relato bíblico cristiano en términos pastoriles, arcádicos. Jesús y María se convierten en Antonio Ríos y María. Además de trascender las connotaciones negativas asociadas a uno de los relatos fundacionales de la Biblia, Prados intenta desvincular la idea de pecado original con la pérdida de la inocencia:

[...]
“Pastor Antonio Ríos:
el pan caliente, está
en los labios, sin pétalos
ni piel, de tu destierro.
El pan caliente Antonio,
el pan bajo el que espero
todos los cuerpos vivos
muertos de Antonio Ríos...
Por ti ha vivido un hombre

en tres tiempos clavado
y hoy un hombre es tan solo
tu sangre en tus tres tiempos.
¡La luna soy! No importa
lo que mi luz no vea;
pero en mi luz, no miro
la muerte que me has dado”.

(Despierta está la luna.
Muere la yerba virgen.
Sobre el cielo, una esquila
dobla y rompe el milagro
de la muerte...

–María:
la historia que me espera,
¿es silencio de Antonio
muerto de Emilio vivo?...)

“Se abre la luna y dice..., III”

(Prados, 1999: 225)

En este caso, Prados remite de nuevo a “Las tres noches del hombre” (Ellis, 1981: 306), en la que se produce una triple evolución de niño, adolescente y hombre. Asocia, así, el relato bíblico de corte mítico y virginal con la inocencia inicial. Sin que esto tenga necesariamente que ver con el sexo. Se trata de la evolución del hombre pasando por esos tres estados, que además también remiten a la parábola nietzscheana de *Así habló Zaratustra*. Esto supone que *Río natural* no solo reactualiza el legado judeocristiano, sino que lo transforma en una fórmula lírica que describe el lento transitar hacia la evolución espiritual¹⁶⁵. Se trata de un guiño al peso de la tradición exegética sanjuanista. Antonio Ríos es trasunto de infancia, de felicidad, de belleza, de amor por la naturaleza y de pasión por la vida; pero no en un sentido carnal, sino metafórico, se alaba el amor de acuerdo con la predisposición que promueve la mística

¹⁶⁵ Tal y como explica Francisco Chica en su tesis doctoral (1994), durante el curso escolar 1912-1913, Emilio Prados se ve obligado a pasar casi un año en la sierra de Málaga aquejado de la enfermedad respiratoria crónica que padeció toda su vida. Durante su estancia convivió con una familia campesina con once hijos, uno de ellos era Antonio Ríos. Y, aunque con toda probabilidad, fue la época en la que despertara su deseo, no necesariamente significa que esa figura fuese el origen de su despertar al amor. Ni tampoco aclara sus inclinaciones personales al respecto. No obstante, poéticamente ese recuerdo se asocia a la pérdida de la inocencia.

universal. Antonio Ríos, por tanto, está en íntima consonancia con ese fluir hacia la evolución. De ahí que, de nuevo, se juegue con el fondo significativo del concepto visto desde la tradición cristiana.

De este modo, en *Río natural* la pasión ya no es pecado, es otra cosa. Al reestablecer el valor natural a esta pasión siempre negada se produce otro nuevo renacer. Esta paradoja expresa una pasión por la vida y por el amor sin connotaciones, sin otorgarle un significado predefinido, ni siquiera sexual o amoroso, solo es. Antonio Ríos adquiere la esencia de lo divino o de lo sagrado porque se establece una relación directa con la esencia de lo mitificado; la figura idealizada de los recuerdos de infancia se equipara a otra figura mítica, en este caso, Jesús. La relación entre ambos símbolos se da porque, en el fondo, uno y otro parecen poseer el mismo tipo de materia que permite elevar a la categoría de lo sagrado la concepción que se tiene de ellos. Ambos perviven en una especie de lugar arcádico, sin tiempo definido. Aquí resuena, de nuevo, la concepción del tiempo que la mística universal postula. Según la sabiduría de la mística universal el único tiempo posible para *ser* es el presente:

–Antonio Ríos, pastor,
desnuda luz que vuelves:
ayer fue siempre hoy...
¿Desde cuándo has nacido?

Pastor que vas,
pastor que vienes
–muerte de Antonio Ríos–
cuerpo de cualquier hombre,
¿no recuerdas mi mano?
[...]
Hoy siempre ha sido ayer:
¿no recuerdas mi mano
ni...

“el cerrado jardín
de mi alma, carne
de tu muerte, también...”?
¿No los recuerdas? Di, pastor de luna...

“Se abre la luna y dice..., V”

(Prados, 1999: 227)

Los referentes bíblicos transmutan. El pastor, el jardín, el alma, la carne constituyen elementos de un “pecado original” sin pecado. Solo son recuerdos del origen de un amor, de una pasión no condenada después teológicamente. Sin más. Son el recuerdo del amor que predica la mística universal. Antonio Ríos se identifica aquí, de forma simultánea, con las figuras de Jesús y de Adán. Se produce una asimilación sin la compleja lectura de la exégesis bíblica. *Río natural* busca poetizar la esencia que personifican figuras como Jesús y Adán como hombres, como hombres en proceso de evolución. De ahí que, aunque transmute, el pasado siga persistiendo en el presente¹⁶⁶. *Río natural* propone la ruptura con todo el legado judeocristiano, con todo el sistema de creencias perpetuado secularmente como único medio para un nuevo comienzo. Tal y como también proponía Walt Whitman:

Nunca hubo más principio que ahora,
ni más juventud ni vejez que ahora,
ni habrá más perfección que ahora,
ni más cielo ni infierno que ahora.

Impulso, impulso, impulso.
Siempre el impulso, generador del mundo.

De la penumbra surgen iguales elementos contrarios, siempre la
sustancia y el crecimiento, siempre el sexo,
siempre un tejido de identidades, siempre lo diferente, siempre la
vida que se engendra.

(Whitman, 1991: 25)

La muerte como ritual de transición y transformación en vida queda establecida como motor de cambio y como un medio posible para la aceptación de la identidad en el que el ser humano logra habitar en sí mismo, como medio posible para vivir y poder sobrevivir. De un modo análogo a la lectura que Walt Whitman propone en *Canto a mí mismo*, *Río natural* completa un proceso de evolución en conciencia. La obra restaura el equilibrio entre cuerpo y espíritu dinamitado por la teología y la exégesis católica:

¹⁶⁶ Vicente Aleixandre en su artículo “Emilio Prados, vivo” publicado por la *Gaceta de El Fondo de Cultura Económica* en junio de 1962, tras la muerte de Emilio Prados, describe la capacidad del poeta por teorizar el presente: “ninguno como él se instalaba en el presente continuo, asumiendo el pasado total en el instante integrador que se producía” (Aleixandre, 1962: 8).

[...]

Pastor que vas,

pastor que vienes:

¿todos los hombres son Antonio Ríos?

¿todos los hombres son la misma muerte?

¿nace en la herida abierta en tu costado

la fuente, el río, el mar que hemos vivido?:

¿la única muerte: Antonio de la Vida,

Antonio del olvido de la muerte?...

Canta el cielo y pregunta en el ocaso:

“¿Dónde nace mi nombre?...”

[...]

¡Pido bautismo!

“Se abre la luna y dice..., V”

(Prados, 1999: 228)

Río natural se pregunta si esa evolución espiritual es igual para todos y en todas las fases del proceso. Lejos de divinizar a este hombre, lo que en realidad ocurre es que intenta restaurar la sacralidad negada a todos los seres humanos de la tierra invirtiendo el signo de los valores. Antonio Ríos personifica ese valor universal. La naturaleza sagrada de la vida y del ser humano recobra su condición sin sentencias, sin juzgar, sin condenas, sin cercenar el equilibrio entre espíritu y materia. Y, sobre todo, sin establecer un patrón de evolución como único modelo posible de transformación. Cada persona recorre ese camino a su modo, con los pasos y el tiempo que necesite. Y si pide bautismo, de nuevo, es solo porque sabe que ha completado un paso de esa evolución consciente. Pero nada tiene que ver con la ortodoxia ni el normativismo católico:

[...]

¿Es mi carne penumbra

–vida y muerte– en mi cuerpo?...

Y alguien llama en mis ojos.

(La luna se levanta...)

Fuera y dentro de mí

oigo decir:

“¡Emilio!”

Miro a Dios...

Sobre el cielo,

alguien me llama:

“¡Emilio!”

Vuelvo hacia mí los ojos:

¡mi piel no tiene párpados!...

(¿Cruza un jirón de viento

iluminando el alba?...)

¡Muerta escapa la luna

desde un hombre sin muerte,

que ha comenzado a ser

Emilio en Dios continuo!

“Prófugo al cielo”

(Prados, 1999: 233)¹⁶⁷

Río natural describe un proceso de asimilación de la materia y el espíritu en armonía en la tierra, en la vida, en la cotidianidad. Los temas que emplea retoman muchas de las preocupaciones que María Zambrano expresó en *Filosofía y poesía*, publicado en México en 1939, y la obra de exilio de Prados

[...] no hará sino desarrollar, y llevar hasta sus últimas consecuencias, las revelaciones que encuentra en el libro [de Zambrano]: la idea de la sumisión del poeta a una voluntad ajena a él, la espiritualización del amor carnal, la ética como inmolación y martirio, la angustia del creador por desposeerse a sí mismo para salvar la palabra verdadera, la visión de la poesía como desarticuladora de la historia, en busca de lo primario y original, de lo que es “pura presencia bajo el tiempo” (Chica, 1998: 242).

¹⁶⁷ En una carta de Emilio Prados dirigida a Sanchis-Banús, fechada el 29 de octubre de 1959, el poeta señala: “Pero fue necesario después de *Jardín C.* volverme a mí y contar ‘Mi soledad / la historia de mi vida’ como río natural del hombre que soy. Pues el canto de triunfo del ‘Cuerpo en el alba’ y el salir desbordado hacia el cielo desde el Jardín, me trajo a tierra de un golpe y dije: ¡No! Soy hombre —río natural— de mi tiempo y debo decirlo. Y si salgo de este libro ‘sin muerte / Emilio en Dios continuo’, ese Dios, como tú dices, es un símbolo” (apud Díaz de Guereñu, 2000; 73).

En *Río natural* la experiencia mística lleva al *ser* a convertirse en *ser divino*, en materia sagrada porque, como tal, comparte la divinidad que hay en la esencia espíritu y materia. Al conceder el lugar que les corresponde, a cada una de las esencias que constituyen el ser, el ser en su plenitud adquiere un nuevo rango de significación. Una nueva ascensión, uno nuevo paso en evolución en conciencia. Quién sabe si quizá el definitivo.

La poesía de Emilio Prados en el exilio personifica la valiente transformación espiritual que empezó a gestar mucho antes de la guerra civil española y que culminó, con una inusitada profundidad, en México. En su poesía de exilio, Prados poetiza una experiencia mística eliminando el sentido religioso que en la actualidad asociamos a este concepto. Y lo más importante de todo, lo hace remodelando la base neomística de la que parte su poética espiritual.

Si en algunos autores vida y obra están intrínsecamente relacionados, en Prados el vínculo elemental se establece entre obra y pensamiento. Cada una de sus obras poéticas de exilio abre una ventana al desarrollo interior del autor, al profundo y doloroso trabajo al que dedicó, como hemos visto, la mayor parte de su vida, pero muy especialmente durante sus años de exilio. Prados demuestra que para alcanzar tal grado de aceptación de la realidad y de su propio ser es necesario un fuerte trabajo personal, predicando así con el ejemplo. Su pensamiento en acción poética eleva lo espiritual a la categoría de combativo, revolucionario, sin demagogias ni ensalzamientos partidistas. *Mínima muerte*, *Jardín cerrado* y *Río natural* trazan un camino lineal en ascensión, de aprendizaje en evolución de conciencia. La exploración del ser en todas sus formas, la complementariedad de los elementos en oposición, las propuestas interpretativas del legado conceptual judeocristiano y el valor del equilibrio esencial entre espíritu y materia constituyen el punto de partida para el siguiente paso en el desarrollo identitario que explora la obra de exilio de Emilio Prados.

3.2. LUIS CERNUDA Y SU A-TEÍSMO

*¿A dónde te escondiste, Amado,
y me dejaste con gemido?
Como el ciervo huiste,
habiéndome herido;
salí tras ti clamando, y eras ido.
[...]
Gocémos, Amado,
y vámonos a ver en tu hermosura
al monte y al collado,
do mana el agua pura;
entremos más adentro en la espesura.*

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*

La realidad y el deseo siempre han estado latentes en Luis Cernuda. Durante toda su vida buscó la mejor forma de expresar literariamente los sentimientos que esta confrontación despertaban en él. Su obra poética, en especial su obra poética de exilio, refleja muy bien la evolución, y la madurez, de su postura en torno al tema. Si bien es cierto que en esta dinámica operan la fuerza de los sentidos y la pura condición instintiva del ser humano, también hay que advertir el carácter emocional, social y, sobre todo, simbólico que hay detrás. Y, precisamente, en parte de este sentido reside la fuerza de las creencias de Luis Cernuda.

En el fondo, Cernuda siempre creyó en el amor. Sin embargo, amor y deseo, aunque en ocasiones aparezcan interconectados en su obra, no siempre van de la mano. El amor y el deseo fueron, quizá, las facetas más complejas y turbulentas de su vida. Y algunos de los aspectos a los que concedió mucha atención y mucho espacio en su expresión literaria. Aunque en esta misma faceta, en su vida personal, Cernuda siempre intentó mantener su privacidad, su estricta intimidad, a pesar de lo que muchos se creían con derecho a juzgar. Quizá, por ello, la acidez en la expresión de lo que se convirtió en la más profunda de las creencias del poeta, producto del dolor y del sufrimiento que había experimentado en su vida. La vida, tal y como él la vivió, las decepciones, las expectativas muy pocas veces cumplidas, la distancia entre lo real y lo imaginado fueron una buena parte del impulso creador del poeta. La visión del amor y del deseo que plasmó en su poesía tiene mucho que ver con la forma en que sintió y experimentó el amor en su propia vida, especialmente tras su exilio en 1938. En *Ocnos* acertó a trasladar, casi a la perfección, la turbación que le producía esta distancia:

[...] Hay destinos humanos ligados con un lugar o con un paisaje. Allí en aquel jardín, sentado al borde de una fuente, soñaste un día la vida como embeleso inagotable. La amplitud del cielo te acuciaba a la acción; el alentar de las flores, las hojas y las aguas, a gozar sin remordimientos.

Más tarde habías de comprender que ni la acción ni el goce podrías vivirlos con la perfección que tenían en tus sueños al borde de la fuente. Y el día que comprendiste esa triste verdad, aunque estabas lejos y en tierra extraña, deseaste volver a aquel jardín y sentarte de nuevo al borde de la fuente, para soñar otra vez la juventud pasada.

“Jardín antiguo”, *Ocnos*

(Cernuda, 1999: 568)¹⁶⁸

La desconexión entre la realidad y el deseo, la distancia entre la idea preconcebida de lo que es la realidad y la misma realidad, si bien contribuyó de manera determinante en la producción literaria del poeta, también entrañaba un desfase en tiempo y lugar, una disociación entre lo real y lo soñado, con el sufrimiento y la soledad que todo esto implica. La poesía de Luis Cernuda está íntimamente vinculada al criterio personal e ideológico del autor, no solo en el ámbito político o social sino, sobre todo, en torno a su propia noción de la vida, del amor y del sexo. Es más, como el propio poeta señaló en diversas ocasiones, “el principio ordenador de toda su creación es la consabida tensión entre la realidad y el deseo” (Faber, 2000: 734), tensión que delata, según Derek Harris, que la preocupación principal del poeta es la búsqueda de una verdad personal (Harris, 1973; Faber, 2000), con total independencia de credos, creencias religiosas al uso, ni ortodoxias de ninguna clase¹⁶⁹. En cierto modo, Luis Cernuda divinizó el amor y

¹⁶⁸ Cito por la tercera edición de las *Obras Completas* de Luis Cernuda que Derek Harris y Luis Maristany publicaron en Ediciones Siruela en 1993. *Vol. I, Poesía Completa*, 1999³. En adelante, todas las citas de la obra de Luis Cernuda procederán de esta edición (Cernuda, 1999³).

¹⁶⁹ La tensión entre la realidad y el deseo no solo es el motor, o el “principio ordenador”, de toda la creación de Luis Cernuda, sino que también fue el nombre que el poeta asignó a su obra poética reunida. La primera edición de *La Realidad y el Deseo*, publicada en 1936 en Cruz y Raya, Ediciones Árbol, impresa en los talleres de Manuel Altolaguirre, incluyó obras como *Primeras Poesías*, *Égloga*, *Elegía*, *Oda*, *Un Río*, *un Amor*, *Los Placeres Prohibidos*, *Donde habite el Olvido* e *Invocaciones a las gracias del Mundo*. La segunda edición de *La Realidad y el Deseo* se publicó en 1940 en México, de la mano de la editorial Séneca, bajo el cuidado tipográfico de Emilio Prados, y además de incluir las obras publicadas con anterioridad, incorporó la primera edición de *Las Nubes*. La tercera edición de *La Realidad y el Deseo*, última en vida del poeta, fue publicada por el Fondo de Cultura Económica, en la Colección Tezontle en 1958 y también incluyó *Como quien espera el Alba*, *Vivir sin estar Viviendo*, *Con las Horas contadas* y una última sección, que recibió el título numérico XI, pues el poeta no le había asignado todavía ninguno hasta ese momento. La última edición póstuma de *La Realidad y el Deseo* se publicó en 1964, de nuevo en la Colección Tezontle, del Fondo de Cultura Económica e incorporó *Desolación de la Quimera*. Para una información más detallada en torno a la publicación cronológica de las obras de Luis Cernuda consúltese la “Bibliografía descriptiva” que Derek Harris y Luis Maristany incluyeron en su edición a las *Obras Completas* del poeta (Cernuda, 1999³: 31-36). Téngase presente, a su vez, que la

el deseo. Su noción idealizada se convirtió en un arquetipo del que nunca logró encontrar una correspondencia real, salvo en momentos muy concretos y puntuales de su vida, donde logró atisbar un espejismo de ese sueño, o quizá mejor, aun a pesar de no ajustarse a la imagen que había construido en su mente. Ese desajuste impulsó sobremanera su creación poética. Como expresó el propio Luis Cernuda en “Palabras antes de una lectura” (1935):

El instinto poético se despertó en mí gracias a la percepción más aguda de la realidad, experimentando, con un eco más hondo, la hermosura y la atracción del mundo circundante. Su efecto era, como en cierto modo ocurre con el deseo que provoca el amor, la exigencia, dolorosa a fuerza de intensidad, de salir de mí mismo, anegándome en aquel vasto cuerpo de la creación. [...] A partir de entonces comencé a distinguir una corriente simultánea y opuesta dentro de mí: hacia la realidad y contra la realidad, de atracción y de hostilidad hacia lo real. El deseo me llevaba hacia la realidad que se ofrecía ante mis ojos como si solo con su posesión pudiera alcanzar certeza de mi propia vida. Mas como esa posesión jamás la he alcanzado sino de modo precario, de ahí la corriente contraria, de hostilidad ante el irónico atractivo de la realidad. [...] Así pues, la esencia del problema poético, a mi entender, la constituye el conflicto entre realidad y deseo, entre apariencia y verdad, permitiéndonos alcanzar alguna vislumbre de la imagen completa del mundo que ignoramos, de la “idea divina del mundo que yace al fondo de la apariencia”, según la frase de Fichte (Cernuda, 2002b: 602).

Lo efímero de la materialización de una realidad soñada, o creada en la mente, frente a la vida que transcurre ajena a las exigencias del ego fue, probablemente, el núcleo de la discordia que Luis Cernuda sintió ante muchos de los aspectos de su paso por la tierra. Aunque estética y literariamente resultó ser muy productiva, esta profunda creencia fue con mucha probabilidad el detonante de gran parte del sufrimiento que el poeta padeció a lo largo de su vida. Esta es, sin lugar a ninguna duda, la creencia más arraigada del poeta. Ahora bien, gravitando alrededor de esta, que además ejerce de motor principal, están todos los elementos del sistema configurador de la realidad en el que el poeta fue educado. Es decir, junto a las creencias individuales del poeta, deben

dinámica que opera entre ambos conceptos, la realidad y el deseo, ha sido objeto de estudio en numerosas ocasiones por parte de la crítica a lo largo de los años. Véase, a tal efecto, *Luis Cernuda. A Study of the Poetry*, de Derek Harris (1973), la introducción de Derek Harris (1999³) a las *Obras Completas* de Luis Cernuda que editaron Derek Harris y Luis Maristany (1999³) o, entre otros estudios, *Luis Cernuda: escritura, cuerpo y deseo* de Manuel Ulacia (1984).

atenderse aspectos que también conforman el universo de lo sagrado para Luis Cernuda. Y aquí interviene lo cultural, lo social, lo político, lo religioso, etc. El conjunto completo, junto a todas las experiencias por las que transitó a partir de 1938, tras su exilio, resultan ser determinantes en las reflexiones de Luis Cernuda en torno a lo que, en términos generales, se suele catalogar dentro del ámbito de lo religioso. Pero, en mi opinión, lo más determinante en cuanto al aspecto religioso en Cernuda es la distancia que había entre lo que predicaba la religión, en este caso la católica, y lo que de verdad ponía en práctica. Cosa que también le ocurrió en el ámbito social y político. De nuevo, la realidad suponía un fuerte desajuste frente al deseo de hallar en esos lugares lo que él creía. De ahí que su poesía de exilio parta de una noción a-teísta de lo religioso, de lo político y de lo social. En las siguientes páginas exploraremos las creencias del poeta, pero acusando la falta de religión expresa, ni ideologías ni partidismos de ningún tipo. Por ello es a-teísmo, sin teísmo. Atenderemos, así, las creencias más profundas de Luis Cernuda.

Como reflejo de la riqueza de su concepto del amor y del deseo está su concepto de lo sagrado. De hecho, la actitud de Luis Cernuda ante lo divino, o lo sagrado, es muy compleja porque, como ocurre con otros poetas del exilio, es también el reflejo de su propia evolución como poeta y como persona. Las ideas que Cernuda construye a través de su poesía están basadas en nociones terriblemente personales que, además, lógicamente fueron cambiando a medida que pasaron los años y la vida, con la consecuente y comprensible evolución que este proceso lleva implícito:

[...] mis creencias, como las campanas en la leyenda de la ciudad sumergida, sonando en ocasiones, me han dado pruebas a veces, con su intermitencia, de que acaso eran también legendarias y fantasmales; pero acaso también de que subsistían ocultas. Así, tras largos períodos inoperantes, en momentos de *Sturm und Drang*, después de la guerra civil, por ejemplo, o durante la peripecia amorosa que refieren los *Poemas para un Cuerpo*, surgían a su manera, según mi necesidad. Por eso mismo, ¿no parecerán reflejo egoísta de esa necesidad mía de ellas, sin que merezcan propiamente el nombre de creencias? (Cernuda, 2002b: 658)¹⁷⁰.

En efecto, las creencias de Cernuda, como él mismo explica, son muy personales porque, en esencia, atienden en exclusiva la visión del mundo que él tiene. Y, además,

¹⁷⁰ En “Historial de un libro (*La Realidad y el Deseo*)” (1958).

no pueden catalogarse bajo el concepto canónico de creencias, porque traspasan en mucho los límites que están asociados a esa etiqueta. Son otra cosa. Sus creencias responden, además, a momentos de necesidad en los que intenta descubrir y comprender cómo interviene su propia identidad en los acontecimientos históricos de los que es testigo y en sus propias experiencias vitales. Adviértase, y creo que esto es determinante en la poesía cernudiana, que estas creencias ni son lineales ni mucho menos acordes a la ortodoxia de lo que generalmente se puede entender por religioso. Como ya señaló James Valender, “[...] el sentimiento religioso del sevillano, desde luego, es un asunto muy difícil de resumir, sobre todo por tratarse de un aspecto de su obra que es sumamente cambiante” (Valender, 2014a: 249). Se trata de un proceso muy personal en el que, además, inciden diversas corrientes o legados culturales, filosóficos y religiosos. En palabras de Octavio Paz: “[...] sería difícil encontrar, en lengua española, un escritor menos cristiano” (Valender, 2014a: 249)¹⁷¹. En su poesía de exilio, Cernuda conecta la continuidad de su fe en el amor y en el deseo, aun a disgusto y regañadientes por las frustraciones que estos le habían ocasionado a lo largo de los años, con una profunda reflexión en torno a lo religioso. Ante el rechazo que siente por las instituciones políticas, religiosas y sociales, el poeta crea en el exilio una poética que se basa, primordialmente, en el profundo respeto hacia la verdad, la sinceridad y hacia la vida, tal y como él las percibe. Delatando la distancia que dista entre los ámbitos que estos dicen representar y la realidad de los hechos. Se trata de una poética que fue construyendo a medida que también fue conociéndose a sí mismo, al tiempo que paulatinamente fue perfilando sus creencias.

Las creencias del poeta fueron elementales en su visión del amor y del deseo, y aun siendo muy crítico y consciente de la hipocresía del modelo católico, numerosos conceptos de este credo delimitaron en mucho la conducta del poeta durante toda su vida. La consideración cultural, la opinión social y los terribles juicios de valor que el modelo católico imponía en España coartaban su comportamiento y su actitud ante la vida; pero incidían de forma muy particular en su concepto del amor. A pesar de su resistencia ante este legado opresor, era el modelo que había asimilado y del que muy poco a poco consiguió zafarse en el exilio, con mucho trabajo personal y con una

¹⁷¹ La cita procede del texto que Octavio Paz publicó en 1964: “La palabra edificante” (Harris, 1977). Harold Bloom, en la entrevista que le concedió a James Valender en 2004, a propósito de la conmemoración del centenario de Luis Cernuda, recordó las palabras de Octavio Paz, quien creía que “Cernuda era el menos cristiano y ciertamente el menos español de los poetas españoles” (Valender, 2004a: 22). Entrevista recogida en “La terrible grandeza de Luis Cernuda. Entrevista a Harold Bloom por James Valender” (Valender, 2004a: 15-39).

profunda reflexión del alcance que suponía. Como hemos visto en los capítulos teóricos de esta tesis doctoral, la cosmovisión del mundo a partir del catolicismo mermaba casi cualquier atisbo de libertad, y mucho más si se trataba de comprender el amor o el sexo de un modo mucho más libre. Aquí está, en mi opinión, el principio vertebrador de Cernuda ante el amor y ante la religión. Por un lado, la religión decía abogar por “el amor universal” y, por el otro lado, castigaba sin ningún tipo de compasión cualquier expresión de amor que no se ajustase estrictamente a su modelo retorcido de lo que es amar. A este importante componente se debía sumar la aceptación y la consideración que tenía de sí mismo, producto también de un complejo mundo de estructuras sociales e ideológicas que el catolicismo impuso en España. La verdadera individualidad del autor, la verdadera esencia de su propia persona chocaba frontalmente con el modelo impuesto. Y, a pesar de ser consciente y luchar en contra de ello, el peso de esta tradición siempre pesó demasiado. La pulsión natural hacia el amor y el sexo que Cernuda sentía no tenía posible cabida a ojos de la dinámica religiosa ortodoxa, porque en su imaginario esta se daba con total naturalidad, sin juicios ni condenas de ningún tipo. Y la problematización de este legado se hace mucho más evidente si sumamos a la ecuación qué significaba ser homosexual en aquella época. Su relación, como persona, con la sociedad, con la religión y con la vida, en términos generales, estuvo del todo determinada por este factor. Cernuda siempre fue muy claro y muy valiente al enfrentarse al mundo, con sus virtudes y defectos, tal y como era. De ahí que los referentes que subyacen a sus creencias no puedan ser, de ningún modo, nociones basadas en lo que se conoce como religión al uso, tradicional, y mucho menos la católica española. Pero en el desolador páramo religioso que suponía su legado cultural oficial hay, no obstante, algunas excepciones que intervinieron de manera muy significativa en la apertura que el poeta desarrolló en el exilio. Para comprender el alcance de estas excepciones, es necesario recordar, brevemente, algunos hechos importantes en su vida anteriores a 1938.

Luis Cernuda Bidón nació en Sevilla en 1902 en el seno de una familia muy tradicional¹⁷². El poeta recibió una educación religiosa y católica, acorde al modelo educativo que las familias de la época con recursos limitados solían proporcionar a sus hijos, no solo de acuerdo con la dinámica social, sino también conforme a la tendencia

¹⁷² Para ampliar la información en torno a la vida del poeta véase *Luis Cernuda: álbum* (Valender, 2002b). Del mismo modo, véase la “Cronología 1902-1963” publicada también por James Valender en el volumen colectivo *Entre la Realidad y el Deseo. Luis Cernuda, 1902-1963* (2002a).

que las familias más pudientes escogían como símbolo de prestigio y de buen estatus social. Y este hecho se convirtió en la dinámica que familias con menos recursos adoptaron como forma de proporcionar ese prestigio a sus hijos, como forma de proporcionar cierta igualdad para sus hijos. Si bien es cierto que Cernuda se alejó en seguida de los valores en los que había sido formado, también es importante reparar en que para él estos mismos valores constituyeron una fuente de reminiscencias, o herramientas, potencialmente simbólicas, que después, en su obra poética de exilio, resultaron muy productivas estéticamente¹⁷³. Sobre todo, porque se trataba del referente desde el que construir o deconstruir la imagen o la creencia que quería proyectar. Para el poeta, de este modo, la comparación servía como un subterfugio para mostrar la diferencia y la distancia que distaba entre el modelo que se presuponía y el valor que él quería potenciar o denunciar. Tras su carrera de derecho cursada en la Universidad de Sevilla, donde conoció a Pedro Salinas, quien también fue importante en sus albores como poeta, es muy significativa la implicación política y, en especial, social de Luis Cernuda, específicamente durante los años de la Segunda República española.

Para la descripción e interpretación de la realidad que Luis Cernuda proyectó en su poesía a partir de 1938 fueron muy importantes las experiencias que tuvo antes y durante la guerra civil española. En efecto, la evolución de su visión del amor, del deseo y de lo sagrado empieza a fraguarse en los años previos a su exilio. James Valender (2002c), Nigel Dennis (2002) o Bernard Sicot (2006), entre otros críticos y especialistas, han destacado la importancia de la implicación ideológica y política de Luis Cernuda durante los años de la Segunda República española. Esta implicación es primordial en la base de las creencias del poeta porque los acontecimientos de los que

¹⁷³ Una muestra de ello son los múltiples recuerdos que dejó impresos en *Ocnos*, donde el poeta evoca la Sevilla de su infancia, en la que la cultura, las tradiciones, la religión y la concepción de la vida están profundamente interconectadas con sus propios sentimientos. Recuérdese, como ejemplo, el relato de la importancia de su maestro de retórica en sus años de educación elemental, el padre escolapio Antonio López (Valender, 2002a: 111), pues “[...] Fue él quien intentó hacerme recitar alguna vez, aunque un pudor más fuerte que mi complacencia enfriaba mi elocución; él quien me hizo escribir mis primeros versos, corrigiéndolos luego y dándome como precepto estético el que en mis temas literarios hubiera siempre un asidero plástico” (Cernuda, 2002b: 573). Pasados los años, en su exilio Cernuda recordó este primer encuentro con la poesía con cierta pena y culpa, quizá por no haber sabido prestar la atención que hubiera merecido tal ocasión. La importancia de la noción de lo religioso recibida durante los años de formación, si bien es igual de importante en toda España, es especialmente notoria en Andalucía, donde la ritualización del sistema configurador que proporciona la vida religiosa está muy bien entrelazada en las costumbres sociales y culturales de la región. Adquieren, aquí, un carácter especialmente interrelacionado con lo social y lo aceptado por la opinión pública, incluso también con la vida social lúdica, pues los rituales y las fiestas, esencialmente religiosas, se celebran conjunta y multitudinariamente como expresión identitaria de muchos andaluces. Esto supone un proceso mucho más complejo de extrapolación entre el legado que cada uno de estos poetas del exilio abraza e incorpora a su propio acervo, frente al legado del que desean zafarse, por ser opuesto a las propias creencias de estos autores.

fue testigo, y parte, acuciaron su capacidad crítica hacia ambos bandos enfrentados. Recordemos que Luis Cernuda formó parte de las Misiones Pedagógicas desde la creación de su Patronato en 1931, tras la proclamación de la Segunda República, hasta la víspera de la guerra civil desempeñando diversas tareas (Dennis, 2002: 239). Por un lado, alternaba “sus responsabilidades burocrático-administrativas con numerosas excursiones a los pueblos de España” y, por otro lado, participó en el llamado Museo del Pueblo, o Museo circulante, que había sido creado por decreto del gobierno en agosto de 1931 (Dennis, 2002: 239), que, entre otras tareas, propició la apertura de bibliotecas en localidades españolas que todavía estaban muy aisladas, consiguiendo que libros y cultura llegasen a lugares, por entonces, carentes de estos recursos¹⁷⁴. Tras una breve estancia en París entre julio y septiembre de 1936 como secretario del embajador don Álvaro de Albornoz (Valender, 2002c: 256), Cernuda regresó a Madrid e ingresó en la Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura, instalándose y conviviendo con otros intelectuales en su sede, el palacio de Heredia Spínola, localizado en la calle Marqués del Duero de Madrid (Valender, 2002c: 257). En octubre de 1936 desempeñó el papel de redactor en el Subcomisariado de Propaganda, dirigido entonces por Miguel Nistal (Sicot, 2006: 491). De manera muy significativa, aunque breve, en otoño de 1936 formó parte del Batallón Alpino en la Sierra de Guadarrama, como miembro o responsable de su Comisión de Cultura (Sicot, 2006: 494)¹⁷⁵. Su nombre también “aparece como socio” de la Solidaridad Internacional

¹⁷⁴ Estas eran, sin duda, algunas de las reformas socio-educativas más significativas que llevó a cabo la Segunda República, tratando de “llevar a las zonas rurales apartadas los recursos de alegría culta de que se hallan generalmente privadas, estableciendo mediante el diálogo y la convivencia un contacto espiritual que suele originar vínculos de comprensión y amistad”, Patronato de Misiones Pedagógicas: septiembre de 1931- diciembre de 1933, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, 1934, p. 10, cfr. (Dennis, 2002: 242). Esta estrategia de expansión de la educación y del conocimiento tiene mucho que ver con la semilla que plantó la Institución Libre de Enseñanza y la reforma educativa que encauzaron a finales del siglo XIX.

¹⁷⁵ Nigel Dennis (2002) y James Valender (2002a) (2002c) explican con detalle la labor de Luis Cernuda durante aquellos años, aportando datos hasta entonces poco, o nada, conocidos que son, sin embargo, muy importantes para comprender la implicación moral e ideológica del poeta. Bernard Sicot (2006) aporta algunos documentos en anejo, además de ampliar la información relativa a esta etapa, que, sin duda, contribuye en la profundización del conocimiento sobre Cernuda. Téngase presente que la breve experiencia como miliciano del poeta fue un hecho principalmente simbólico, pues se alistó “con un fusil y un tomo de Hölderlin en la chaqueta”. Aunque el poeta no tuviera especial interés en tal empresa, haberla emprendido constituía, de por sí, una clara voluntad por ayudar, “por ser útil” y, sobre todo, por mostrar abiertamente sus principios éticos, más que políticos. Como él mismo expresó en *Historial de un libro*: “Afortunadamente mi deseo de servir no sirvió para nada y para nada me utilizaron” (Cernuda, 2002b: 643). “Digo afortunadamente, porque así me salvé de verme arrastrado a cosas ante las cuales hubiera tenido que hacerme atrás. La marcha de los sucesos me hizo ver, poco a poco, cómo en lugar de aquella posibilidad de vida para una España joven, no había allí sino el juego criminal de un partido al que muchos secundaban pensando en su ventaja personal” (Cernuda, 2002b: 857). Ambas citas proceden

Antifascista en enero de 1938 (Sicot, 2006: 492). Su adhesión e implicación en todas estas organizaciones no solo se ajustaba a la necesidad de su sustento económico (Sicot, 2006: 491), como con demasiada frecuencia se ha querido recordar. Que se volcara y participara en muchas de las actividades que llevó a cabo la política de la Segunda República significa que el poeta quiso formar parte, conscientemente, de una de las etapas más complejas de la historia de España, con todo lo que eso suponía. Además, era consciente de la visión que muchas veces se proyectaba desde afuera:

Dos diarios, *El Socialista* de Madrid y *La Vanguardia* de Barcelona, han comentado como hecho significativo, al ocuparse de *Hora de España*, la fidelidad de nuestros actuales poetas a la causa popular. El comentario y el elogio, inteligentes uno y otro, son tanto más de agradecer cuanto que lo frecuente es considerar al poeta como hombre que para nada sirve y al cual se le permite, a lo más, pudrirse en un rincón. A cierta persona preguntaron: “¿Para qué sirve un poeta?”. Y respondió: “Para lo mismo que cualquier otro hombre, y además para hacer versos” (Cernuda, 1994b: 119)¹⁷⁶.

Cernuda comprendía una visión ajena que, sin embargo, no hacía justicia a la verdad. Incluso a pesar de la complicada situación política y social supo estar a la altura. Además, mantuvo su opinión y su criterio propio ante la política y ante las acciones de ambos bandos, y, también, ante la adhesión de los intelectuales que, como él, participaron activamente durante la contienda, de alguna u otra forma. Creo que esto es esencial para comprender la poética de creencias que Cernuda se conforma a partir de esos años y a lo largo de su exilio. Como recuerda James Valender

[...] Decepcionado con la política revolucionaria, y alzándose *au-dessus de la mêlée*, el poeta da a la guerra civil una interpretación no política sino moral, según la cual, la guerra, con toda su carga de muerte y destrucción, se debe al odio que, a su juicio, siempre ha caracterizado al español. Lo mismo que Unamuno, Azorín, Ortega y otros escritores de la generación anterior a la suya, Cernuda recurre a ciertas nociones románticas del “alma eterna de la raza” para explicar un fenómeno que el materialismo histórico solo podría entender como una lucha de clases (Valender, 2002c: 254).

de *Prosa I* de la edición de Derek Harris y Luis Maristany, la segunda cita corresponde a la nota número veintitrés de *Historial de un libro* (Cernuda, 2002b).

¹⁷⁶ En “Líneas sobre los poetas y para los poetas en los días actuales” (1937).

La construcción de su poética de creencias, en efecto, parte de una interpretación ética y moral de los acontecimientos. Por tanto, la ampliación de los referentes que incorporará en su acervo a medida que transite por el exilio, en cierta medida, también demuestran la voluntad de encontrar otras formas de explicar los desacuerdos y ambigüedades que la guerra trajo consigo. Cernuda, a través de su poesía, demostró abiertamente su desacuerdo con actitudes, políticas y hasta censuras de ambos contendientes durante la guerra civil. Mantuvo una posición nada partidista y crítica con ambos lados que después, en el exilio acabó de comprender, tras alejarse físicamente de los acontecimientos¹⁷⁷. La postura de Cernuda demuestra que, lejos de ser cierto, las afinidades ideológicas y políticas atribuidas a la izquierda, en términos generales, no siempre están, ni estuvieron, tan unificadas como se quiso hacer creer. Existen múltiples formas de cruzar muchas líneas y límites entre mantener una visión afín a la República y al progreso y no estar de acuerdo con muchas posturas “de partido”¹⁷⁸.

A principios de 1938, Stanley Richardson invitó a Luis Cernuda a Inglaterra con el pretexto de dar una gira de conferencias en torno al tema de la guerra civil española (Tinnell, 2011: 15)¹⁷⁹. Como él mismo explicó en “Historial de un libro”, en 1958:

¹⁷⁷ Como señala Gabriel Insausti: “Cernuda, pese a decantarse por el bando republicano, aunque sin una militancia estridente, comparte esa pesimista equidistancia de Moreno Villa y de Unamuno, ambos tan admirados por el sevillano. Estos desmentían las simplificaciones de los comunistas al calificar la guerra como ‘suicidio colectivo’, ‘España contra sí misma’ o ‘el pueblo contra el pueblo’, negando que se tratase de una cuestión de clases o de oprimidos contra opresores” (2002: 303). Tras su exilio, con la comprensión que sucede a la calma, Luis Cernuda llegó a coincidir con Salvador de Madariaga en algunas consideraciones políticas. Madariaga “atribuía la responsabilidad de la guerra civil tanto a la izquierda (‘caótica, mesiánica, lenta para la reforma’) como a la derecha (‘apegada a su situación predominante en el estado’) sin olvidar la parte que tocaba a las potencias extranjeras” (Insausti, 2002: 304). De un modo análogo, Rafael Martínez Nadal también le ayudó a entender las incongruencias de ambos bandos. Madariaga o Martínez Nadal “a quienes el catolicismo español podía disgustar como al que más, [...] eran conscientes de la necesidad de detener la quema de iglesias y los asesinatos de sacerdotes si se quería afirmar la existencia de una tolerancia real de lo religioso, condición indispensable para una solución de convivencia entre los españoles” (Insausti, 2002: 310). Salvador de Madariaga y Rafael Martínez Nadal, quienes además fueron muy importantes en el bienestar del poeta durante sus años de exilio anglosajón, quizá también contribuyeron a esclarecer algunos puntos ciegos para Cernuda sobre ambos bandos de la guerra civil.

¹⁷⁸ Este aspecto ha sido explicado en el capítulo I de esta tesis doctoral. “Fe y creencias revolucionarias”.

¹⁷⁹ Recuérdese que el poeta no tenía intención de marcharse de España definitivamente, su llegada a Inglaterra se le antojó transitoria, por eso aceptó la invitación. En octubre de 1937 había rechazado un puesto de lector en Oslo dada su expresa voluntad por continuar en España durante aquellos duros años (Valender, 2002a). De hecho, en poemas como “Elegía española”, recogido después en *Las Nubes*, hizo una referencia directa a los “traidores” y “cobardes” que abandonaron el país tras estallar la guerra. Su postura al respecto siempre fue muy clara. Stanley Richardson, además de intelectual y poeta, fue también, durante unos años, agregado de prensa del embajador español en Londres; también fue quien logró gestionar todos los trámites necesarios para la estancia de Luis Cernuda en Inglaterra. Como uno de los miembros fundadores del Arden Society for Artists and Writers Exiled in England (Tinnell, 2011: 17) y como amigo, o por lo menos conocido, de muchos de los poetas de la mal llamada generación del 27, Richardson contribuyó en la llegada a Inglaterra de Luis Cernuda (Tinnell, 2011; Valender, 2014a). No obstante, la gira de conferencias no llegó a producirse; en su defecto, Richardson organizó una recepción

[...] En febrero de 1938 un amigo inglés, el cual, sin saberlo yo, había gestionado desde Londres que el gobierno de Barcelona me otorgara pasaporte con destino a Inglaterra, para dar unas conferencias, me avisó de que podía emprender viaje. No creía que mi ausencia durase más de uno o dos meses, creencia que sin duda me facilitó la aceptación del proyecto. Pero mi ausencia ha durado ya, a estas fechas, más de veinte años. A ese amigo, Stanley Richardson, que murió en Londres en 1940, durante un bombardeo, debo haberme salvado de los riesgos eventuales, después de terminada la guerra civil, si su final me alcanza en España (Cernuda, 2002b: 643)¹⁸⁰.

Aunque fuera Stanley Richardson quien consiguió que Luis Cernuda llegara a Inglaterra, con todo lo que suponía para el poeta dadas las circunstancias, fueron Rafael Martínez Nadal y Gregorio Prieto quienes ayudaron a que el poeta consiguiese permanecer en Inglaterra. Sin embargo, este nuevo escenario le supuso un choque y un duro golpe de realidad. Cernuda, quien entonces no sabía con certeza que acababa de dejar España para siempre, tuvo que asimilar su llegada a un país en el que no tenía trabajo, del que apenas hablaba su idioma y que, culturalmente, era muy distinto a sus raíces. Todo ello, sumado a la ya de por sí muy dura experiencia del exilio, contribuyó en su reflexión en torno a lo religioso, o lo sagrado. Por no hablar de la influencia de las posturas religiosas del país, que también tuvieron un gran peso. Además de las circunstancias personales y contextuales, Cernuda aprovechó la oportunidad que se le presentaba, aunque fuera la única medida posible que encontró en las circunstancias en las que se hallaba, dado su aislamiento y su soledad. A lo largo de los años de su exilio anglosajón, en todos los puestos de profesor que ostentó, Cernuda empleó muy bien el espacio y las bibliotecas a los que tenía acceso. A mediados de enero de 1939, el profesor W. C. Atkinson le propuso un puesto de *assistant* en la Universidad de Glasgow, donde vivió y trabajó durante cuatro años. A comienzos de 1943, el profesor John B. Trend, catedrático del Departamento de Español en la Universidad de Cambridge, le ofreció un puesto de lector que Cernuda aceptó, volviendo, así a Inglaterra. En 1945 aceptó un puesto permanente en el Instituto Español en Londres. Aunque, finalmente, en 1947, después de once años de exilio en Gran Bretaña, Cernuda llegó a Mount Holyoke, un colegio estadounidense de mujeres donde trabajó en el

oficial en la casa del político *tory* Sir Paul Latham a la que asistieron algunas figuras públicas favorables a la causa republicana (Valender, 2002a: 148).

¹⁸⁰ Fragmento de “Historial de un libro (*La Realidad y el Deseo*)” (1958).

Departamento de Español junto a su amiga Concha de Albornoz. La vida en Estados Unidos, aunque ansiada, no acabó de encajar con el poeta. Entre junio y agosto de 1948, buscando nuevas formas de expandir sus horizontes y reducir su aflicción, participó en un curso de verano en el Middlebury College, otro colegio de Nueva Inglaterra.

En 1949, no obstante, viajó por primera vez a México, país que ansiaba conocer y del que quedó prendado, hasta el punto de que, durante los tres años siguientes, aun trabajando en Mount Holyoke, Cernuda pasó los veranos en México y comenzó a tantear la posibilidad de quedarse definitivamente en ese país. En 1952, aun sin trabajo ni apenas dinero, se trasladó definitivamente a México, el país en el que, sin duda, Cernuda se encontró más a gusto durante el periplo de su exilio. Aunque al llegar alquiló un apartamento en el centro de la ciudad, un año después acabó viviendo en casa de Concha Méndez en Tres Cruces, Coyoacán, gracias a la generosidad de esa amistad y a la conexión que les unía desde antes de la guerra civil española¹⁸¹. Entre 1960 y 1963 el poeta alternó su vida en Coyoacán con sus clases en la Universidad de California, en Los Ángeles. El 4 de noviembre de 1963 murió en México, en su casa de Coyoacán.

Todos los exilios del poeta, porque cada uno de los lugares en los que residió implicó un nuevo esfuerzo por adaptarse y un nuevo comienzo, fueron muy importantes en la evolución personal, ética y estética de Luis Cernuda. Pero el inicio de la nueva configuración conceptual de las creencias de Cernuda comenzó en el primero de sus exilios: Inglaterra. El poeta siempre “se consideró ética y estéticamente un exiliado” (López García, 2014: 17) debido, muy probablemente, a la distancia que distaba entre lo real y lo imaginado, entre las expectativas que tenía sobre la vida y la realidad que finalmente se materializaba ante él. La dureza de la situación tampoco se lo puso nada fácil. No obstante, el esfuerzo y la necesidad acuciante por enfrentarse a lo desconocido le empujaron, como primera medida, a revisar el punto de partida. Su identidad, su cultura, su formación, sus recursos y su capacidad para enfrentarse al mundo fueron, necesariamente, objeto de examen. De entre todas las facetas que Cernuda puso en entredicho de su propia persona, su sistema de creencias y el principio configurador que

¹⁸¹ Que Concha Méndez, Manuel Altolaguirre, Emilio Prados y tantos otros exiliados residieran en México fue uno de los principales motivos por los que el poeta también se sintió atraído por ese país, aunque sus palabras y, en ocasiones, también su comportamiento no concordaba con los sentimientos que, seguramente, les profesaba. En especial, Concha Méndez llegó a ser la familia que el poeta nunca tuvo, hasta el punto de que Luis Cernuda convivió con la poeta exiliada, Paloma Altolaguirre y su familia hasta el final de sus días. De hecho, Luis Cernuda murió en la que se había convertido también en su propia casa, la casa de Concha Méndez en Coyoacán. A pesar de sus reticencias por mostrar abiertamente su cariño hacia ellos, poemas como “Animula, vagula, blandula” o “Hablando a Manona” de *Desolación de la Quimera* muestran el amor que sentía por ellos, especialmente por los, entonces, niños de la familia.

residía bajo ellas, fue, sin lugar a duda, uno de los aspectos que, tras su exilio, también evaluó. El exilio zarandeó todos y cada uno de los pilares en los que el poeta basaba su propia identidad y, consecuentemente, la necesidad de hallar un camino que redujera la incertidumbre en su vida fue uno de los primeros asideros a los que acogerse. A pesar de ello, el poeta era muy consciente de la limitación de las creencias que, hasta el momento, habían operado bajo la sombra:

[...] De pronto, mi religión, mis creencias, entonces bien arraigadas y, como es natural, sin asomo de duda racional, me parecieron tristes, si no es, como diría hoy, tratando de interpretar mi reacción infantil, deprimentes (Cernuda, 2002b: 657)¹⁸².

Naturalmente, las creencias que entonces creía mantener, porque respondían al modelo educativo y cultural tradicional de su país, no podían estar a la altura de las circunstancias a las que la vida le obligó a enfrentarse a partir de entonces, de ninguna de las maneras. Pero incluso en aquel momento, muchos años antes del exilio, ya poseía una visión muy personal de su alcance:

[...]
Creo en la vida,
Creo en ti que no conozco aun,
Creo en mí mismo;
Porque algún día yo seré todas las cosas que amo:
El aire, el agua, las plantas, el adolescente.

“El mirlo, la gaviota”, *Los placeres prohibidos*
(Cernuda, 1999: 188)

La naturaleza, los elementos de la tierra, la inocencia y la capacidad de sorprenderse personificadas en el adolescente y el amor ya eran valores que Luis Cernuda poseía como profundas creencias incluso antes del exilio. No obstante, su marcha de España supuso la revisión de sus principios, un examen de conciencia. Una revisión de principios que evidenciaba la crisis del espíritu de las primeras décadas del siglo XX y la ruptura con los patrones racionalistas e idealistas. De esta forma, la religión, durante sus primeros años de exilio supuso el pretexto para acercarse a

¹⁸² En “Historial de un libro (*La Realidad y el Deseo*)” (1958).

múltiples facetas de su vida y de su propia visión del mundo. Y ya no solo su propia identidad, con todas y cada una de las peculiaridades de su propia persona, incidía en su visión de la religión, sino que el cambio radical de vida supuso un antes y un después insoslayable. La religión católica, que centraba su atención en la pena, la culpa y el juzgar a los demás, no podía servirle de respaldo ni como reflejo de quién era. Toda su vida había abogado por mostrarse al mundo como era, sin velos ni sombras, ni temor a lo que pudieran pensar los demás, aun a expensas de muchos disgustos. El catolicismo ahogaba su capacidad para ser y expresarse por sí mismo con plena libertad, y lo más importante, el catolicismo negaba la visión de la vida que él tenía y negaba su propia condición como persona, libre en pensamiento y credo. Las creencias de Luis Cernuda en el exilio comenzaron por desprenderse de un peso que coartaba su presente y su futuro por pura necesidad y por puro instinto de supervivencia.

Ahora bien, es indudable que la fuerza de sus creencias reside en el amor, en “todas las cosas que amo”, incluidas, claro está, la fuerza del sexo y del deseo. Ambos ejes son una extensión de la naturaleza del poeta y del correspondiente enfoque que tenía sobre su alcance en la tierra. Creo necesario destacar que la negación del sexo y de su naturalidad hace que desde posiciones muy condicionadas por la moral religiosa se perciban como elementos con cierta connotación despectiva, como algo depravado. Cuando, en realidad, lo depravado es asignar un valor negativo a un aspecto más de la naturaleza humana, de la vida.

¿Por qué la mayoría de las religiones han condenado o negado el cuerpo? Parece que los que buscan la realización espiritual siempre han considerado el cuerpo como un obstáculo o incluso como algo pecaminoso.

¿Por qué tan pocos de los que buscan han encontrado? En el nivel del cuerpo los hombres están muy cerca de los animales. Todas las funciones corporales básicas –placer, dolor, respiración, comida, bebida, defecación, sueño, el impulso de buscar pareja y de procrear, y por supuesto el nacimiento y la muerte– las compartimos con los animales. Mucho tiempo después de su caída desde un estado de gracia y unidad a la ilusión, los seres humanos despertaron súbitamente en lo que parecía ser un cuerpo animal y encontraron esto muy molesto. “No te engañes a ti mismo. No eres más que un animal”. Esta parecía ser la verdad que les miraba a la cara (Tolle, 2001: 76).

En el fondo, intentar perpetuar esta visión negativa del cuerpo no es más que intentar mantener la potestad de la alianza entre religión y estado impuesta durante

siglos, por lo menos en España. Es especialmente significativo, en este punto, la importancia de la ciencia frente a la religión que suscitó la aparición de las obras de Charles Darwin en la segunda mitad del siglo XIX¹⁸³. En todo caso, lo verdaderamente importante es advertir la dura reticencia desde las autoridades para que el individuo asuma su madurez de credo, pensamiento y acción. Sin embargo, Luis Cernuda, a través de su poesía de exilio, nos muestra que además de una revisión de su propia identidad también asume personal y literariamente la capacidad de ejercer su derecho a la libertad, en todos los aspectos. Y su visión sobre la realidad y el deseo se halla entre estos presupuestos. Mas a partir del exilio conectan con un sentido mucho más natural¹⁸⁴.

Como recuerda Francisco Chica, “nacido con toda la fuerza de los fenómenos naturales, el amor constituye una pulsión elemental, una afirmación de la vida que, sin embargo, pronto será ensombrecida por las leyes condenatorias que el hombre impone. Basta leer algunos de estos textos [*Un río, un amor*] para advertir hasta qué punto el turbulento símbolo del amor-pasión que representa el río cernudiano queda contrarrestado por las fuerzas sociales que la acosan y la derriban” (Chica, 2002: 2019). En el fuerte contraste entre lo interior y lo exterior se concentra la atención. Es una evolución consciente hacia adelante, con la plena voluntad por comprender quién es y qué es lo que quiere desde la madurez y la experiencia. He aquí el punto de partida en su evolución personal.

Aquí resurge el legado académico y filosófico de Luis Cernuda, pues durante sus años de implicación social y política, el magisterio académico e intelectual de la Institución Libre de Enseñanza no solo fue importante, sino que supuso la raíz desde la que construyó su ética moral a lo largo de sus años de exilio. Con la consecuente asimilación y adaptación personal e individual, Cernuda supo moldear bajo su propio criterio los tres principios básicos pedagógicos y filosóficos heredados, o aprendidos, de la Institución Libre de Enseñanza: la libertad, la tolerancia y la intuición¹⁸⁵. Desde 1931 hasta su marcha definitiva de España en 1938, Cernuda estuvo vinculado profesional,

¹⁸³ Este aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 1.1. “La crisis del espíritu”, del primer capítulo de esta tesis doctoral.

¹⁸⁴ En las siguientes páginas ofrecemos una lectura de las creencias de Luis Cernuda basada en la connaturalidad de estos valores asociados a la tierra. No obstante, este aspecto también ha sido estudiado por algunos críticos a lo largo de estos años. Para el lector interesado en profundizar sobre este aspecto concreto véanse los trabajos del James Valender (2014a), Derek Harris (1973), Núria Rodríguez Lázaro (2014), Gabriel Insausti (2002) y Míryam Vélchez Ruiz (2022). En especial, véase el artículo “Sed de eternidad: la religiosidad de Luis Cernuda” de Gabriel Insausti (2021).

¹⁸⁵ Este punto ha sido explicado por extenso en el epígrafe 1.2. “La reforma ética del individuo. La educación”, incluido en el primer capítulo de esta tesis doctoral: “Fe y creencias revolucionarias”.

emocional y éticamente con las Misiones Pedagógicas y, como consecuencia directa, con su base filosófica, que tenía una fuerte conexión con el movimiento institucionista español.

De entre los muchos planteamientos filosóficos que intervinieron en la configuración de su poesía del exilio, especialmente importante es la aplicación de la intuición como método de aproximación a la vida, y como herramienta para desarrollar el potencial del criterio individual de los sujetos, pues apostaba por dar valor a la individualidad inherente en cada persona, fomentando su criterio personal y la confianza en uno mismo. La Institución Libre de Enseñanza apostaba por una enseñanza intuitiva donde el discípulo, apoyándose en sus propios recursos y en su propia experiencia, debe cuestionar, dudar y reflexionar por sí mismo. Esta actualización del método socrático es especialmente importante en la poesía de exilio de Luis Cernuda, en concreto en su genuina exploración del ámbito de lo divino o lo sagrado. Cernuda, quien siempre había sido muy celoso de su propio espacio personal, supo comprender hasta el extremo este legado. En él no operaba como un recurso desde el que adivinar con cierta suspicacia lo que ocurría a su alrededor, sino que potenció su capacidad para conocerse a sí mismo y explotar el potencial que anidaba en su interior. Aunque cabe matizar que la intuición siempre estuvo presente en Luis Cernuda, su aproximación a esta filosofía no hizo sino potenciarla. Junto a este principio vertebrador, recordemos que Francisco Giner de los Ríos, formulador de una nueva manera de entender la vida y la religión además de ser primordial en la base pedagógica desde la que se construyó el modelo de la Institución, apostaba firmemente por la libertad del individuo en todas sus facetas. Incluidas las creencias.

Luis Cernuda integró, a su modo y bajo su estricto criterio, estos tres principios institucionistas, dando lugar a una capacidad muy especial de percibir más allá de las etiquetas y los moldes desde los que le habían educado. La búsqueda de su propia identidad, del *interior intimo meo* en palabras de san Agustín, tenía un correlato directo con la “contradicción” unamuniana:

Suele buscarse la verdad completa en el justo medio por el método de remoción, *via remotionis*, por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así solo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible

hacer resaltar la fuerza de los extremos en el alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha (Unamuno, 2008a: 66).

Esta lucha de contrarios, o contradicciones, que Luis Cernuda supo elevar poéticamente a la quinta esencia, denota “una dinámica de interpretación de los extremos, de mediación, de fusión, no de destrucción” (García Mateo, 2015: 98). Ambas partes, ambos extremos operan en perpetua simultaneidad, sin anularse mutuamente. Es decir “que la mediación nos hace ver que no se trata de dos entidades que luego se relacionan, sino que la relación es lo primario. Pero la relación no es racionalmente inteligible en el sentido que no permite la *reductio ad unum*; esto es, ver los dos polos a la vez” (Panikkar, 2008: 85). Se trata del dualismo, un concepto que se remonta a los orígenes del cristianismo, adoptado por el catolicismo, y que condiciona la comprensión del universo. El dualismo invita a concebir el universo mediante el equilibrio de dos esferas complementarias distintas que se contraponen, pero, al mismo tiempo, se necesitan para formar una unidad mayor. Recordemos que, esta unión, se convierte en un núcleo porque ambos, juntos, constituyen al ser, al ser en plenitud. Y además deben estar equilibrados, por ende, se convierte una unión armónica. Desde posiciones teológicas ortodoxas, se tiende a desequilibrar ambas mitades para perpetuar su potestad. Esto se conoce como visión dualista del universo. La importancia capital de este sistema de pensamiento no es la visión dualista del universo en sí, sino el sentido que se le ha otorgado; pues desde el catolicismo estos binomios se enfrentan sin posibilidad de reconciliación.

Pero la apuesta por lo sagrado que explora la poesía de Cernuda sabe comprender, y aun aceptar, que estos dos polos a veces permanecen enfrentados hasta conseguir que confluyan en equilibrio. Aunque la premisa unamuniana conecte con la teorización poética de Cernuda, el poeta sevillano explora la continuidad de su legado hereditario abriendo, al mismo tiempo, su horizonte de expectativas. En “Miguel de Unamuno (1864-1936)” señaló Luis Cernuda a propósito del maestro:

[...] no es más increíble que exista Dios como que un hombre sea quien es y lo que es. Parece como si la lucha energúmica que fue la existencia de Unamuno resulte un episodio más en la búsqueda humana de Dios. Un escritor contemporáneo, André Gide, ha escrito que acaso Dios no sea tanto el punto de partida de la humanidad como la meta de esta; que el esfuerzo de los hombres se orienta hacia la creación de Dios, y de ahí que

el término de la humanidad sería el comienzo de Dios. Pero en Unamuno esa lucha por Dios era paralela a la de crearse a sí mismo y no tenía otra causa que la de crearse a sí mismo y creer en sí mismo (Cernuda, 2002b: 129).

A partir de aquí, lo significativamente importante en Luis Cernuda es qué es para él Dios, o qué es lo sagrado para él¹⁸⁶. En Cernuda, la sempiterna tensión entre los opuestos aspira, potencialmente, a hallar el justo medio entre ambas partes, es decir, la medida justa que reduzca esa fricción y, con ello, el sufrimiento que esa tensión genera. Por lo menos intenta reducir en la medida de lo posible ese sufrimiento, aunque no siempre sea posible; ya que en múltiples ocasiones ese sufrimiento está asociado a un aprendizaje y a la reserva del sujeto por transitarlo. Sin embargo, los opuestos siempre permanecerán asociados al producto de esa confluencia, luego, al equilibrio entre ambas partes. Se trata de una noción que, aun en constante evolución, procede de la búsqueda de la unión de espíritu y la materia. Este principio tiene un antecedente esencial en la mística universal, en tanto doctrina que busca despertar la materia divina que hay en el hombre sin negar, al mismo tiempo, la parte terrenal. Este complejo proceso pretende mostrar que no se trata de escoger, sino de manejar los dos polos haciendo gala de tu propio criterio, de tu propia elección, de tu propia individualidad. Cada cual escogerá lo que sienta, lo que decida en función de sus ideas y de las necesidades en el momento en que se encuentre.

La aplicación conjunta de estos principios supone, necesariamente, alcanzar la conciencia de la propia individualidad, pues estas nociones estimulan el autoconocimiento interno. Este trasfondo institucionista colinda, además, con “el individualismo de los místicos castellanos, que no parten de la idea abstracta de lo Uno, propio de la mística de influjo neoplatónico, como la del maestro Eckhart, sino del ‘conócete a ti mismo’, y la aparición del krausismo en España” (García Mateo, 2015: 100). La perpetua búsqueda de la identidad y de los resortes que activan la libertad y la conciencia del individuo que, sin lugar a ninguna duda potencia el legado de la Institución Libre de Enseñanza, remite a la mención a Fichte que hizo Luis Cernuda en “Historial de un libro (*La Realidad y el Deseo*)” (1958): “la ‘idea divina del mundo que yace al fondo de la apariencia’, según la frase de Fichte” (Cernuda, 2002b: 602). A

¹⁸⁶ Esta cuestión aparentemente sencilla encierra un ejercicio muy complejo, pues incluso el lector debe dejar a un lado los prejuicios sobre la vida del poeta, y hasta los suyos propios, intentando, así, no proyectar sus propias ideas ni su propia herencia sobre la nueva propuesta poética de Luis Cernuda. El complejo sistema de símbolos que cada persona llevamos incorporado a veces interviene en este proceso, como por supuesto ocurre con los míos.

través de Fichte, Luis Cernuda destaca la evolución y la comprensión de la tradición romántica en su propia poesía. En palabras de Derek Harris: “la teoría poética de este ensayo [“Palabras para una lectura”], y la visión del mundo allí esbozada, exhiben claras afinidades con la experiencia de orden místico. Cernuda se asemeja a la experiencia mística, aunque se trate no tanto de un misticismo religioso sino de la mística de la naturaleza promulgada por los románticos” (Harris, 1999³: 70). Coincido con Derek Harris en resaltar el importante componente místico en Luis Cernuda que, además, no entronca con la noción religiosa que generalmente se le asigna a la mística. Ahora bien, esa “mística de la naturaleza” no solo es propia de lo romántico, existe una vertiente mística que aboga por la asimilación y aceptación de la naturaleza humana y del entorno que nada tiene que ver con los moldes ideológicos y academicistas, como espero saber explicar a través de la poesía de Luis Cernuda¹⁸⁷. En cualquier caso, la herencia mística e institucionista que reside en la obra poética de exilio de Cernuda favorece la observación de esta idea divina que mora oculta tras el modelo configurador de la realidad que nos han inculcado tradicionalmente. En palabras de Raimon Panikkar:

Recuerdo la frase de Novalis cuando estudiaba a Fichte: “*Das Bewusstseyn ist (...) ein Bild des Seyns im Seyn*” (“La consciencia es [...] una imagen del Ser en el ser”). ¿Pero es la imagen igual a la sombra de la caverna platónica? [...] la realidad se le escabulle al *logos*; mas este se da cuenta de que se le escapa –y aun de que no la puede atrapar. No podemos conocer la realidad en cuanto tal, puesto que ella no es ningún objeto (de conocimiento) y es la que nos permite ser conscientes de lo que el *logos* presenta precisamente a nuestra consciencia (Panikkar, 2008: 95).

Cernuda desarrolló en el exilio su propia reflexión en torno a la realidad que, por supuesto, también incluía lo sagrado y lo religioso. La realidad era un tema que le preocupaba sobremanera porque, como demostró en muchas ocasiones a lo largo de su obra poética, depende de la observación, la comprensión y la sensibilidad del sujeto. Pero este hecho no solo propició una profunda reflexión en materia filosófica, asimismo

¹⁸⁷ Para aquel lector interesado en profundizar en torno a la importante conexión del romanticismo con la obra de Luis Cernuda véase *Luis Cernuda. A Study of the Poetry*, de Derek Harris (1973) o *La presencia del romanticismo inglés en el pensamiento poético de Luis Cernuda*, de Gabriel Insausti (2000). También vale la pena señalar que se ha estudiado el componente religioso en Luis Cernuda a partir de la corriente de la poesía meditativa inglesa y de la poesía de la meditación de los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio de Loyola. Véase, al respecto, el importantísimo “Luis Cernuda y la poesía de la meditación” de José Ángel Valente (1962), María Victoria Pineda González (2014) o *The Poetry of Meditation* de Louis Martz (1962).

incidió en la aplicación más inmediata, es decir, en la manera en que el poeta tomó estas nociones para enfrentarse a la vida. Fichte, en *La naturaleza del destino del hombre* (Gaos, 1972: 373), potencia la capacidad individual del ser humano para llegar a cualquier axioma racional por el método de la intuición:

Ahora aparece ante mi alma con claridad sorprendente un pensamiento que hasta hoy estaba para mí rodeado de extraña oscuridad, el pensamiento de que mi voluntad por sí sola y como tal voluntad, produce efectos, y los produce porque está íntimamente ligada con otra voluntad de la misma naturaleza que ella y que constituye la realidad, el principio de vida del mundo espiritual; en ella se produce su primer efecto, y por ella obra sobre ese mundo espiritual, que no es sino un producto de esta voluntad infinita. De este modo me deslizo... en esa voluntad infinita; y la voz de mi conciencia en mi interior, que me dice en cada momento de mi vida lo que debo hacer, es el órgano por el que aquella reacciona sobre mí... De esta forma formo parte del todo, y constituyo una partícula de su esencia... La voluntad infinita... es la única verdad y eternidad hacia la cual se mueve mi alma, impelida por una fuerza que nace de lo más íntimo de su ser; todo lo demás es pura apariencia... Esta voluntad general me liga a ella, y al mismo tiempo me liga con todos los seres finitos mis semejantes, y es el lazo de unión entre todos nosotros. Este es el gran secreto del mundo invisible, y su ley fundamental en cuanto es un mundo o sistema de varias voluntades singulares, es la unión o acción recíproca de varias voluntades independientes y autónomas; secreto que ya en este mundo se nos revela, aunque aparentemente nadie se fije en él ni le crea digno de atención (Gaos, 1972: 373).

La expresión y la creación poética de Luis Cernuda ejemplifican de forma clara la evolución por la que estaba transitando, su forma de comprender la realidad de la que era testigo. De ahí que la distorsión que produce el eterno enfrentamiento entre contrarios, lejos de quedar detenida en su literatura y en su concepción del amor y del deseo, también se desarrolle en ámbitos como el religioso. Y su comprensión contribuyó, en buena medida, a la modernización de la conciencia desde el exilio. La voluntad frente a la apariencia genera un motor de movimiento, que, aunado a esa misma fuerza centrífuga emitida por otros seres, y sus consecuentes voluntades, conforman algo mayor, un todo. Este postulado de Fichte tiene una correlación directa con el espíritu institucionista, pues despierta en el individuo la conciencia de que sus acciones tienen una repercusión real en el mundo y que, además, la unión de estas acciones conjuntas también incide en la realidad colectiva. Por tanto, significa la

comprensión de que la conciencia individual tiene un rédito colectivo, positivo o negativo, en función del producto de la suma de esas conciencias y esas acciones.

Ahora bien, cada persona solo puede ser responsable de su conciencia y de sus propias acciones. La Institución Libre de Enseñanza no solo fomentaba una educación en la que cada persona debía tener presente la fuerza de la propia individualidad, sino que esta debía integrarse en algo mayor, en algo de alcance colectivo. La mística universal también posee un principio semejante. En Luis Cernuda este legado no tuvo, tan solo, una aplicación estética o literaria, sino también, y más importante, una aplicación ética y moral. El contexto y las circunstancias personales en las que se hallaba Cernuda propiciaron todos estos procesos porque, en el fondo, necesitaba hallar una explicación a lo que estaba viviendo en el exilio. Y, sobre todo, a cómo estaba viviendo esa realidad en el exilio. Las herramientas que el catolicismo le había ofrecido hasta entonces centraban su atención en la perpetua búsqueda de lo negativo o de la culpa, sin embargo, el exilio exigía, por puro instinto de supervivencia, enfrentarse a la vida sin potenciar los conflictos personales pasados. La suma de todos estos factores propició una crisis existencial en Luis Cernuda que devino en despertar de conciencia. En el exilio, Cernuda explora no solo la repercusión de su herencia educativa, sino una fórmula que le permita entender lo divino sin el bagaje limitante del catolicismo. Su “despertar del alma”, en palabras de Manuel Altolaguirre (Altolaguirre, 1977), comienza desde su intento por comprender la religión sin la religión. Es decir, el despertar de conciencia de Luis Cernuda parte de una mística universal a-teísta. *Las Nubes* nos habla de este proceso.

3.2.1. *LAS NUBES*¹⁸⁸

Publicado por primera vez en 1940 por la editorial Séneca, en México, de la mano de José Bergamín y bajo el cuidado tipográfico de Emilio Prados, *Las Nubes* quedó integrado en la segunda edición aumentada de *La Realidad y el Deseo*¹⁸⁹. No obstante, la composición de los poemas se llevó a cabo entre 1937 y 1940, es decir, Luis Cernuda comenzó a escribir los poemas entre febrero y octubre de 1937 antes, incluso, de marcharse al exilio en Gran Bretaña, aunque la creación de estos poemas también se desarrolla tras abandonar definitivamente España¹⁹⁰. Los primeros poemas de exilio de Luis Cernuda, por tanto, abarcan multiplicidad de vivencias en las que el poeta transitó por una crisis espiritual de amplio alcance y largo recorrido emocional que no solo fueron transformando su capacidad para percibir el mundo y la humanidad, sino que también condicionaron la visión que tenía de sí mismo. La ruptura supuso un aliciente para encontrar algo que siempre había estado latente pero que no respondía a las nomenclaturas que su herencia identitaria le asignaba.

El componente religioso en *Las Nubes* traducirá una evolución de la visión sobre el tema que tuvo Luis Cernuda. De hecho, en esta obra asistimos a la revisión de los principios vertebradores en materia de creencias del autor. La noción de lo religioso, en tanto tradición y en tanto fórmula de conexión con su legado formativo y figurativo, aparece escindida en todo este poemario. En esta obra el poeta nos ofrece, paso a paso, su perplejidad, su asombro y su enfado hacia aquel Dios que le habían enseñado desde el catolicismo. No obstante, no se trata de una ruptura total con Dios, sino de una ruptura con la idea de Dios que el catolicismo había impuesto. *Las Nubes* nos deleita con la paulatina visión de Cernuda sobre el a-teísmo, es decir, presenciemos la búsqueda de un Dios que no esté sujeto a la religión.

¹⁸⁸ Para ejemplificar la evolución en materia de creencias de Luis Cernuda durante el exilio, en las siguientes páginas abordaremos tres de sus obras poéticas escritas durante su exilio: *Las Nubes*, *Como quien espera el Alba* y *Con las Horas contadas*.

¹⁸⁹ El colofón de la primera edición de *La Realidad y el Deseo* reza así: “Este libro se terminó de imprimir el día 25 de noviembre de 1940, bajo el cuidado tipográfico de Emilio Prados, en los talleres gráficos Cultura. Se ha hecho una tirada de 25 ejemplares de lujo sobre papel Malinche especial” (Harris, 1999: 34).

¹⁹⁰ Especialistas como James Valender (2002a), Antonio Carreira (2003), Derek Harris y Luis Maristany (1999) o Javier Pérez Bazo y Julio Neira (2002), entre otros, han estudiado en profundidad la génesis, la gestación y la creación de la obra poética de Luis Cernuda, incluidas las obras del exilio. Para el lector interesado en una información más detallada sobre la composición tanto de *Las Nubes* como de las siguientes obras poéticas analizadas en esta tesis doctoral, acúdase a estas referencias bibliográficas.

La búsqueda de la religión, o de Dios, en *Las Nubes* responde a esa necesidad ancestral por intentar contestar preguntas que la sociedad, en muchas ocasiones, prefería dejar a un lado. Pero la pregunta seguía estando ahí. Sin respuesta. La tendencia natural de Cernuda por indagar en estos procesos pareció haberse detenido durante los años de la guerra, por el escrutinio público y por la implicación real del poeta con la Segunda República. Sin embargo, en el exilio la tensión ante el más allá se agudizó. El exilio significó el inicio de una reflexión sobre la existencia de Dios desde el dolor. La muerte, la ruptura, la escisión con el pasado y, sobre todo, la distancia entre su propia conciencia y lo que se esperaba de él propiciaron un intenso examen. Mas su examen parte del enfrentamiento entre lo que operaba tras la crisis de la conciencia y tras la pugna de la modernización de la conciencia.

Los tres principios básicos del institucionalismo, tolerancia, libertad e intuición, como ya hemos señalado, tienen especial relevancia en esta primera obra poética del exilio de Luis Cernuda. Es más, estos tres elementos repercuten en otras tres esferas esenciales del alcance poético de *Las Nubes*: la esfera afectiva, conceptual y figurativa. El ocaso de la Segunda República motivó la revisión de una idea que ya no encajaba, ni en fondo ni en forma, con aquello que residía bajo su formación educativa. La dimensión que la religión había adquirido hasta entonces no solo no tenía nada que ver con la vida de la sociedad, sino que limitaba muchos procesos propios de la voluntad cosmopolita de actualización que estuvo presente durante el primer tercio del siglo XX en España en adelante. La crisis del espíritu del siglo XX coincide en algunos aspectos con la crisis del espíritu que se produjo en los albores de la era cristiana¹⁹¹. “La fuente” nos conduce a ese momento de ruptura:

[...]

Al pie de las estatuas por el tiempo vencidas,
Mientras copio su piedra, cuyo encanto ha fijado
Mi trémulo esculpir de líquidos momentos,
Única entre las cosas, muero y renazco siempre.

Este brotar continuo viene de la remota
Cima donde cayeron dioses, de los siglos

¹⁹¹ Este aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 2.2. “De algunas tradiciones de conocimiento que inciden en la crisis del espíritu”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

Pasados, con un dejo de paz, hasta la vida
Que dora vagamente mi azul ímpetu helado.

Por mí yerran al viento apaciguados dejos
De las viejas pasiones, glorias, duelos de antaño,
Y son, bajo la sombra naciente de la tarde,
Misterios junto al vano rumor de los efímeros.

El hechizo del agua detiene los instantes:
Soy divino rescate a la pena del hombre,
Forma de lo que huye de la luz a la sombra,
Confusión de la muerte resuelta en melodía.

“La fuente”

(Cernuda, 1999: 269)

Luis Cernuda expresa la conciencia de la ruptura de esos dioses que caen, como estatuas del pasado. Se trata de una imagen que describe la caída de las estructuras del pasado, la caída del peso al que se había sometido a la sociedad desde los órganos de gobierno. La misma fuerza que le impele a enfrentar su pasado, con sus sombras y sus ruinas, es la que le permite ver que tras ese choque con la realidad está la oportunidad para reconstruirse, pieza a pieza, piedra a piedra. Pese a la destrucción, encuentra algunos momentos efímeros de certeza, esculpidos gracias a esa piedra ahora ya derruida y destruida sobre la que comienza a erguirse. Las creencias, el sistema de valores y la visión de la vida ejemplificado poéticamente en esas estatuas, están ahora “por el tiempo vencidas”. La caída de estos pilares queda equiparado a la obsolescencia de las grandes religiones monoteístas, donde dioses de antaño fueron sustituidos, cambiados o reformulados bajo otros términos y otros parámetros, buscando, curiosamente, una analogía basada en este concepto. Esta imagen remite a la muerte del concepto de Dios que Nietzsche anunció en *Así habló Zaratustra*¹⁹². El motivo místico de la fuente anuncia la llegada de algo nuevo, que fluye hacia el futuro; coincidiendo con la teoría de María Zambrano¹⁹³. Recordemos que María Zambrano en *El hombre y*

¹⁹² Cernuda tuvo distintos puntos de contacto con Nietzsche, aspecto que ha sido señalado muchas veces por la crítica. Véase, por ejemplo, *La construcción de la experiencia en la poesía de Luis Cernuda* de Ibon Zubiaur (2002), quien relaciona al filósofo con la teoría hermenéutica del amor que el poeta desarrolla desde su concepción del deseo y con una comprensión cernudiana del olvido que integra, asimismo, a Schopenhauer y la mística.

¹⁹³ La relación entre Luis Cernuda y María Zambrano ha sido bien estudiada por la crítica. Para aquel lector interesado en ampliar la información sobre este aspecto véase *María Zambrano, la Generación del*

lo divino explica cómo los principios vertebradores incuestionables ejemplificados por el catolicismo dejan de ser operativos, en íntima consonancia a lo que ocurre con la dualidad materialismo e idealismo. Al romperse el eje desde el que la sociedad partía sin cuestionamientos en la búsqueda de Dios, las rutas de acceso se dispersan. Desde un punto de vista gubernamental, esto supone la pérdida de los consabidos valores éticos y morales, pero, en realidad, lo único que perdieron fue el control sobre la situación. La dimensión moral y la preocupación radical por el hombre, y lo divino, permanece. Solo que a partir de aquí se producirá de modos muy distintos a “lo esperado”. La necesidad de Dios se encontrará con un vacío y con un silencio que no imaginaban, que después se traduce en un profundo dolor por ausencia. Este sentimiento agudiza la sensación de distancia y soledad que el exilio traía consigo, de ahí que su reflexión se intensifique.

Aunque cabe recordar el legado político y social del que había bebido durante los años previos a la guerra civil española y durante la contienda. Y también el peso de la tradición política a la que se había acogido voluntariamente durante todos esos años. La proclamación de la Segunda República y su implicación en los acontecimientos políticos, sociales y hasta bélicos tuvo un gran impacto no solo en su vida, sino también en la conformación de su universo de referentes y coordenadas. Las corrientes sociopolíticas coetáneas a aquellos años incidieron sobremanera en la forma en que tuvo que enfrentarse a la religión, pero, por supuesto, en la forma de entender a Dios. Y, a mi parecer, aquí está la clave. Como ya se ha señalado, durante aquellos años se sintió obligado por las circunstancias sociales y políticas a tomar partido y a ser muy claro respecto a la religión. Pero eso no significa que la visión que tenía de Dios compartiese la misma suerte. Son cosas distintas. El exilio, además de esta profunda revisión de sus principios, supuso también la búsqueda por comprenderse a sí mismo. El exilio supuso la fractura y el alejamiento de una gran parte del sistema de creencias en el que Luis

27 y *Emilio Prados* de Alfonso Berrocal (2012); pero, sobre todo, véanse “María Zambrano y la Generación del 27” (2004b) y “Luis Cernuda y María Zambrano: simpatías y diferencias” (1998b), ambos de James Valender. En este segundo artículo, James Valender, a propósito de “Cuatro poemas a una sombra” de *Vivir sin estar Viviendo* (1944-1949), sostiene que “para Cernuda es la mirada del poeta, convertido éste en un pequeño dios, quien, por el amor, crea el mundo; es decir, lejos de sacrificar su individualidad en aras del principio trascendente, como quiere Zambrano, Cernuda finalmente integra lo divino a su propia condición. Apoyado en sus propios recursos intelectuales, es el poeta quien crea, y no Dios ni ninguna fuerza exterior o superior a él. La diferencia entre una poética y otra es muy grande, tan grande que hace que las dos posturas sean, en realidad, enemigas entre sí. Porque, como afirma Zambrano en su ensayo: ‘Absorber totalmente a lo divino es una forma de querer librarse de ello’” (1998: 181). Como veremos ya en *Las Nubes* pero, sobre todo, en *Como quien espera el Alba* y *Con las Horas contadas*, lo trascendental en Cernuda responde a un criterio muy específico de lo sagrado y de lo divino, que parte de la mirada individual de Cernuda sin, por ello, renunciar a la idea de Dios, aunque sobrepasando muchas estructuras de creencias.

Cernuda se había formado personal, intelectual y emocionalmente. La muerte de Dios, o, mejor dicho, la muerte del Dios que la historia inmediata le había enseñado no necesariamente suponía la muerte de Dios. De lo que se trata en realidad es del sistema conceptual de lo sagrado, o lo religioso:

En la historia conocida siempre ha llegado un momento en que los dioses han muerto. Y es extraño. Lo divino, aquello que el hombre ha sentido como irreductible a su vida, sufre eclipses. [...] Es el ateísmo, pues, el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a Dios, realizada en forma tal que parece solamente la enunciación de una verdad consabida que solo precisa, como las verdades lógicas, el ser enunciada, simplemente dicha en términos casi matemáticos. Son fácilmente recordables los momentos históricos del ateísmo, pues se han producido en la mayor claridad de los tiempos, en la madurez de la razón; son lo más público de cuanto el hombre ha pensado y sentido (Zambrano, 192: 131).

La génesis de los dioses a la que nos remite “La fuente”, además de ruptura, también ofrece otra posibilidad: comprender más allá de los límites de la religiosidad. Una parte constitutiva de los referentes ha perdido su valor y su alcance, pero, de forma simultánea, otra parte brota de esa muerte. Se trata de un “brotar continuo” que nace, sin embargo, de la muerte, del dolor, de la comprensión de lo que ha ocurrido:

[...]

Pero a ti, Dios, ¿con qué te aplacaremos?

Mi sed eras tú, tú fuiste mi amor perdido,

Mi casa rota, mi vida trabajada, y la casa y la vida

De tantos hombres como yo a la deriva

En el naufragio de un país. Levantados de naipes,

Uno tras otro iban cayendo mis pobres paraísos.

¿Movié tu mano el aire que fuera derribándolos

Y tras ellos, en el profundo abatimiento, en el hondo vacío,

Se alza al fin ante mí la nube que oculta tu presencia?

“La visita de Dios”

(Cernuda, 1999: 276)

El yo poético reclama sin tapujos a Dios su silencio y su inacción ante lo ocurrido durante y tras el exilio español de 1939. No puede comprender que calle ante la guerra y

ante el sufrimiento de tantas personas. Clama al Dios que permite el sufrimiento de los hombres inocentes y se mantiene en silencio. La única certeza, cruel y veraz que ha visto y vivido en sus propias carnes, es la cercanía de la muerte en la vida; la muerte de todo aquello que amaba y en lo que creía. A partir de aquí Cernuda explora los límites de su visión de lo sagrado, poniendo, en primer término, en entredicho aquello que la religión católica le había enseñado, aquello que por nacimiento llevaba incorporado en su mochila de elementos rituales, simbólicos y asociativos, de forma consciente y de forma inconsciente. Para él es un proceso largo, doloroso y no lineal, pues comienza a advertir la magnitud de la huella religiosa que hay en él, aun sin sospecharlo. Desde la muerte en vida, desde el duro proceso de ruptura identitaria con el pasado, con el presente y con las expectativas que proyectaban una imagen en la que reflejarse, Cernuda empieza a construir algo que parte del dolor de la guerra y del exilio, del dolor ante la impunidad de lo ocurrido. La muerte en vida en España, y la vida a pesar de la muerte que supone el exilio, allende el mar o cualquier distancia geográfica, le conceden a este sujeto poético la fuerza para saber continuar, para saber buscar un horizonte en el que fijar su vista. Mas hacia este horizonte se debe partir, necesariamente, siendo consciente de la ruptura que supone.

El exilio, y todo lo que conlleva, se convierte en una realidad que le impide comprender dónde está ese Dios que ha permitido tales acciones. Pero el fondo trasciende en mucho la referencia al Libro de Job bíblico, se trata de uno de los puntos clave para comprender el a-teísmo de Luis Cernuda. Y, dada su importancia en este punto, retomo una cita de María Zambrano en *El hombre y lo divino*, a propósito de la premisa “Dios ha muerto” nietzscheana:

El momento actual se nos aparece el más mezclado y confuso por ser el que estamos viviendo (la vida es siempre confusión), y por la multiformidad del proceso, por la multitud de caras que presenta la situación frente a lo divino. Como si estuviéramos en realidad apurando al mismo tiempo todas las diversas situaciones que el hombre ha vivido en ese drama esencial frente a Dios o los dioses, y el hombre actual fuera el protagonista de toda la historia religiosa de la humanidad condensada, de todos los conflictos que se han presentado en los instantes decisivos de la historia. La ausencia, el vacío de Dios podemos sentirlo bajo dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual del ateísmo, y la angustia, la anonadadora irrealidad que envuelve al hombre cuando Dios ha muerto. Que no haya Dios, en cualquiera de las fórmulas acuñadas por el positivismo o el racionalismo del siglo XIX, que nos dispongamos a

pensar acerca de todas las cosas sin contar con Él, como suponen y hacen todas las filosofías, excepto “las confesionales”, parece marcar la situación de la mente actual. Mas existe otra situación –si es que es otra–: la de la vida de cada hombre que no es ni pretende ser filósofo, que vive simplemente la ausencia de Dios (Zambrano, 1992: 127).

Vivir la ausencia de Dios se convierte en *Las Nubes*, y en la poesía de exilio de Luis Cernuda, en una constante que irá apareciendo a medida que su evolución en materia de creencias se vaya desarrollando. E insisto en que no se trata de la ausencia de Dios en sí mismo, sino del *décalage* frente a todas y cada una de las estructuras del universo de coordenadas católicas. La negación de la existencia de Dios se presenta como pretexto para repensar toda esta situación, es un proceso que requiere una honda reflexión sobre la necesidad del cambio de signo en los agentes. Mas, lo verdaderamente importante es uno de los mensajes que esconde *Las Nubes*: no es el hombre quien necesita a Dios; sino Dios quien necesita al hombre:

[...]

No golpees airado mi cuerpo con tu rayo;

Si el amor no eres tú, ¿quién lo será en tu mundo?

Compadécete al fin, escucha este murmullo

Que ascendiendo llega como una ola

Al pie de tu divina indiferencia.

Mira las tristes piedras que llevamos

Ya sobre nuestros hombros para enterrar tus dones:

La hermosura, la verdad, la justicia, cuyo afán imposible

Tú solo eras capaz de infundir en nosotros.

Si ellas murieran hoy, de la memoria tú te borrarás

Como un sueño remoto de los hombres que fueron.

“La visita de Dios”

(Cernuda, 1999: 276)

Cernuda parece recordarle a Dios que, aunque se tome el lujo de ensañarse con los hombres, emulando a los antiguos dioses griegos amparados en sus moradas paradisiacas, es su legado y su mensaje el que parece poner en evidencia con su silencio, su desdén y su actitud. En el soliloquio del yo poético con Dios advertimos que, en realidad, si Dios somete al hombre, sus “dones”, es decir, lo que la humanidad

asimila de esa idea de trascendencia también tendría un futuro nefasto. El hombre, o la humanidad, es una extensión del amor, la belleza, la verdad y la justicia divina. Luego el hombre también posee cualidades divinas. El reclamo del yo poético le recuerda a ese Dios indiferente que lo divino depende también del hombre:

Incluso la trascendencia es un concepto antropocéntrico puesto que presenta al hombre como punto de referencia, al cual –luego se añade– hay que superar. No deja de ser un concepto relativo a nosotros. Precisamente porque lo absoluto nos trasciende, no es un ser trascendente; o, si se prefiere, es de tal manera trascendente que deja atrás a todo ser, sin excluir el Ser. El Budhha diría: si no podéis prescindir de un concepto o de una imagen de Dios, muy enhorabuena; pero la más alta religión es atea, como igualmente apoliteísta y a-antiteísta (Panikkar, 1999b: 77).

Las Nubes, en tanto primera obra de exilio de Luis Cernuda, sienta las bases de lo que empieza a ser una evolución en materia de creencias. El sistema que por educación, formación y nacimiento había adquirido empieza a cambiar paulatinamente. Por supuesto, esto implica un inicio en el que se cuestione la idea de Dios y, consecuentemente, también las ideas que ha adoptado en esa materia por transferencia. Es decir, su idea de qué es Dios, qué es la religión y cómo se debe creer irá poco a poco modificándose, pues *Las Nubes* desarticula todo ese legado recibido por herencia cultural. Esta obra supone el cambio de signo respecto a lo que es y qué alcance tiene la religión y, lo más importante, cambia su perspectiva ante Dios y lo que significa creer en Dios, o en algo.

A partir de aquí, *Las Nubes* asigna a lo humano el valor que la religión le había sustraído. Recuerda la importancia del hombre, no ya como ser divino, sino como parte de la tierra. La visión trascendente de Dios es, en realidad, una necesidad que nace desde el hombre y se basa en el hombre. Aunque, simultáneamente, la obra nos remite a la importancia de la materia. Lo divino necesita a lo terrenal para ser, para vivir, para sentir. Se trata de una profunda reflexión sobre Dios, pero no desde su negación en sí, sino desde la negación de ese concepto trascendente carente de conexión con lo humano. Es una denuncia a lo divino que el catolicismo ha enseñado:

[...]

Uno a uno los siglos morosos del destierro
Pasaron sobre mí. Soy la piedra divina

Que un desastre arrojara desde el templo al abismo,
Poniendo al poderío término entre las sombras.

Soy aquel que remotas edades adoraron
Como forma del día. Mancebos y doncellas
Con voces armoniosas elevaban al aire
Himnos ante la gloria blanca de mis columnas.

Pero los pueblos mueren y sus templos perecen,
Vacío con el tiempo el cielo y el infierno
Igual que las ruinas. Vinieron nuevos dioses
A poblar el afán temeroso del hombre.

“Resaca en Sansueña II”

(Cernuda, 1999: 279)

Con la evolución y el paso de los siglos se han ido derrumbando muchas cosmovisiones, muchas formas de comprender y vivir con Dios desde la tierra. *Las Nubes* nos recuerda que ese momento histórico, que la guerra civil, la segunda guerra mundial y el exilio español de 1939, también marcan un punto de inflexión en la comprensión de Dios impuesta hasta el momento. Pero, aunque esta idea cambie, lo que permanece es la necesidad de reflexionar sobre aquello que Dios designa.

El hombre ha perdido la confianza en “aquello” que acostumbramos a llamar “Dios”, por lo que le resulta irritante y carente de significado seguir escuchando que la respuesta final pertenece, precisamente, a ese Dios. Si, como acabamos de ver, Dios ya no tiene el “poder” de ser el sustento de buena parte de la gente que se define “moderna”, no se puede seguir presentando a Dios como panacea universal. “Dios es un hecho privado, subjetivo” –se ha llegado a afirmar–. Por lo tanto, Dios ya no puede legitimar ningún comportamiento objetivo (Panikkar, 1999b: 188).

Ese componente trascendental, poco a poco, recae sobre lo humano. Las piedras son testigos del paso del tiempo, pero también de la evolución que lleva consigo ese paso del tiempo. Asisten a la ruptura del concepto de Dios y la esperanza de un nuevo proceso futuro. Dios, el Dios católico como tal, muere entre los hombres. Pero da paso también a lo nuevo:

[...]

Pasan mientras las olas con revuelta marea
A juntar con sus aguas las aguas del olvido,
Y recubren mi cuerpo, blanco como las nubes,
Del limo que corroe los mármoles sagrados.

Aun espero el rescate de las aguas profundas,
La paz de las auroras futuras, devolviendo
A la tierra algún día este mármol caído,
Forma mortal de un dios inerme entre los hombres.

“Resaca en Sansueña II”

(Cernuda, 1999: 280)

En la tierra, en la más profunda esencia de la tierra está el núcleo de lo que debe resurgir. La esperanza está en la caída de esas estatuas que, por siglos de tradición, nos habían enseñado a comprender como divinas. Con su caída, la tierra asume ese valor divino, trascendental; como si absorbiera esa materia elevada tras el derrumbe. Y en el epicentro de la tierra se halla el hombre. *Las Nubes* pretende devolver lo trascendental negado a la tierra, a lo material. Se trata de una forma de restituir el valor a lo humano que la divinización del espíritu le había arrebatado. En el a-teísmo de Luis Cernuda no solo reside una forma de evidenciar el maltrato continuado de todas las autoridades religiosas que decían actuar en nombre de Dios, sino en una profunda voluntad por otorgar a lo humano aquello que se le había negado. En esas aguas profundas confluye la unión, la clave, del humanismo cristiano y del humanismo político. El pasado, supremo y cíclico, surge para enfrentarse con el presente:

[...]

A veces, por los claros
Del cielo, la amarilla
Luz de un edén perdido
Aun baja a las praderas.

Un hondo sentimiento
De alegrías pasadas,
Hechas olvido bajo
Tierra, llena la tarde.

[...]

Voces tranquilas hay
De hombres, hacia lo lejos,
Que el suelo están labrando
Como hicieron los padres.

“Cordura”

(Cernuda, 1999: 284)

Las Nubes retrotrae al pasado de los albores del cristianismo, a los confines del mundo de lo pagano, donde todas las estructuras limitantes de los sistemas gubernamentales políticos y religiosos no estaban presentes. La imagen remite a un pasado edénico que nos recuerda que la agitación del momento es sinónimo de cambio, de evolución. La ruptura de las estructuras del pasado permite concebir la esencia trascendental desde la que han partido múltiples sistemas de creencias a lo largo de la historia, en la línea que nos enseñó María Zambrano. Esta idea remite al origen de los tiempos de la *Teogonía* y los *Trabajos y Días* de Hesíodo. Si consideramos qué supone pensar en la *Teogonía*, no solo se está haciendo alusión a los orígenes del tiempo, sino también al núcleo de los relatos configuradores del universo. Lo que implica, por ende, una explicación del hombre precristiano, ajeno a las convenciones judeocristianas y a toda la ritualidad socio-evolutiva. Remite a un hombre que debe volver a aprender cómo gestionar aquello que supone convivir, en la tierra, con la trascendencia de Dios. Inaugura el principio, la semilla, de una nueva cosmogonía. Y, del mismo modo a como ocurre con el “evangelio de izquierdas” de José Bergamín —como veremos—, los *Trabajos y Días* de Hesíodo explica la evolución del hombre a partir de las distintas razas del mundo hasta acabar en el hombre tal y como lo conocemos. Humanismo cristiano y humanismo político confluyen:

[...]

Duro es hallarse solo
En medio de los cuerpos.
Pero esa forma tiene
Su amor: la cruz sin nadie.

Por ese amor espero,
Despierto en su regazo,

Hallar un alba pura

Comunión con los hombres.

“Cordura”

(Cernuda, 1999: 286)

El descenso, en valor y alcance, de la religión evidencian la crueldad de la insistencia en negar el amor asociado a la trascendencia. La religión católica fija su objetivo en destacar la pena, la culpa y el sufrimiento continuo del hombre. Desde la imagería cristiana eso aparece personificado con Jesucristo clavado en la cruz, aunque digan que es el símbolo del sacrificio por la humanidad. Pero tan solo parece un recuerdo perpetuo de esos valores que tanto fomentan. Cernuda, por el contrario, espera justo lo opuesto, que no haya nadie en esa cruz, que esa cruz se cambie por amor. La búsqueda de la fraternidad humana y divina llegan a una “cruz sin nadie”, es decir, a un ateísmo. O, dicho de otro modo, a la búsqueda de lo trascendental sin asunción de religiosidad. *Las Nubes* concibe la posibilidad de pensar en Dios sin que esto signifique, necesariamente, tener ningún tipo de vinculación con la religión. O incluso, directamente, la ausencia de Dios:

[...]

Alguien dijo palabras

De nuevo nacimiento.

Mas no hubo allí sangre materna

Ni vientre fecundado

Que crea con dolor nueva vida doliente.

Solo anchas vendas, lienzos amarillos

Con olor denso, desnudaban

La carne gris y flácida como fruto pasado;

No el terso cuerpo oscuro, rosa de los deseos,

Sino el cuerpo de un hijo de la muerte.

“Lázaro”

(Cernuda, 1999: 290)

Los motivos bíblicos retrotraen a una simbología cristiana. Pero adviértase el fondo del significado, pues Lázaro se levantó de la agonía de la muerte. Se trata de una metáfora de la muerte de Dios y su nacimiento, sin “sangre materna” ni “vientre

fecundado”. Aquello que nace, nace sin dolor, sin necesidad de dolor o sufrimiento asociado. La imagen que se crea al retirar esas vendas es de algo putrefacto. Se trata de la muerte del concepto de Dios nietzscheana:

[...]

Ni una hoja ni un pájaro. La piedra nada más. La tierra.

¿Es el infierno así? Hay dolor sin olvido,

Con ruido y miseria, frío largo y sin esperanza.

Aquí no existe el sueño silencioso

De la muerte, que todavía la vida

Se agita entre estas tumbas, [...]

“Cementerio en la ciudad”

(Cernuda, 1999: 290)

El sujeto poético nos habla de algo que agoniza, pero entre los estertores de la muerte se halla la vida. La antigua idea de Dios muere, pero da paso a otra forma de vida:

[...]

Hombres que duermen

Y de un sueño de siglos Dios despierta.

Que enciendan las hogueras en los montes,

Llevando el fuego rápido la nueva

A las lindes de reinos tributarios.

Al alba he de partir. Y que la muerte

No me ciegue, mi Dios, sin contemplarte.

“La adoración de los magos I”

(Cernuda, 1999: 300)

El sujeto poético asiste a esa muerte del concepto de Dios obsoleto y decadente. Pero pide que este proceso no le nuble la visión de lo nuevo en ciernes. Una nueva forma de comprender a Dios que pasa también por una nueva forma de comprender al hombre. Y precisamente en este trance, el cuerpo adquiere una gran importancia. Se confiere al cuerpo un valor siempre negado, siempre vilipendiado. Se trata de una fórmula para reparar el daño que la teología había causado:

[...]

Un cuerpo virgen junto al lecho aguarda desnudo, temeroso,
Los brazos del amante, cuando a la madrugada penetra y duele el gozo.
Esto es la vida. ¿Qué importan la verdad o el poder junto a esto?
Vivo estoy. Dejarme así pasar el tiempo en embeleso.

“La adoración de los magos II”

(Cernuda, 1999: 302)

Es una metáfora del dolor de algunos comienzos, del dolor que supone soltar –o perder– aquello en lo que nos habíamos sostenido largo tiempo (aun a sabiendas de que nos hacía mucho daño) para adentrarnos, sin certeza, en lo nuevo. Y, de forma paralela, el amor y el sexo se convierten en entes sobre los que gravita la restauración del poder sobre la vida. Y este poder ha de pasar, necesariamente, por la muerte de ese concepto teológico de Dios que negaba sistemáticamente cualquier naturalidad de lo humano y, como consecuencia, también del cuerpo. Es, en realidad, un proceso simple, pues se busca la valoración de la vida en la tierra por encima de trascendencias difíciles de asumir. Se trata de la búsqueda de la vida, sentir la vida en su amplitud, buscar lo sagrado en el placer. Y ni siquiera se trata del placer en sí mismo, sino de eliminar el componente negativo y dañino asociado. Es la divinización de la pura esencia del hombre. Sin embargo, esto demuestra que hay una alternativa, una posible asignación de lo divino a lo humano:

[...]

Pero alguien más había en la cabaña:
Un niño entre sus brazos la mujer guardaba.
Esperamos un dios, una presencia
Radiante e imperiosa, cuya vista es la gracia,
Y cuya privación idéntica a la noche
Del amante celoso sin la amada.
Hallamos una vida como la nuestra humana,
Gritando lastimosa, con ojos que miraban
Dolientes, bajo el peso de su alma
Sometida al destino de las almas,
Cosecha que la muerte ha de sesgarla.

“La adoración de los magos III”

(Cernuda, 1999: 305)

Se esperaba, por el peso de la tradición conceptual, figurativa y simbólica asociada al catolicismo, el nacimiento de un “Dios”. Y, sin embargo, nace un niño humano, de carne y hueso. La adoración del cuerpo deviene en el nacimiento de lo humano. Pero este nacimiento contempla la posibilidad de incorporar la esencia divina. Pero, quizá, en otros términos:

[...]

Nuestro dones, aromas delicados y metales puros,
Dejamos sobre el polvo, tal si la ofrenda rica
Pudiera hacer al dios. Pero ninguno
De nosotros su fe viva mantuvo,
Y la verdad buscada sin valor quedó toda,
El mundo pobre fue, enfermo, oscuro.
Añoramos nuestra corte pomposa, las luchas y las guerras,
O las salas templadas, los baños, la sedosa
Carne propicia de cuerpos aun no adultos,
O el reposo del tiempo en el jardín nocturno,
Y quisimos ser hombres sin adorar a dios alguno.

“La adoración de los magos III”

(Cernuda, 1999: 305)

La historia, los siglos de historia pesan en el relato configurador que propone *Las Nubes*. Lo negativo asignado a la vida ordinaria, incluso aquella condena desde la moralidad ortodoxa, es trasunto de cotidianidad, naturalidad, vida. Sin más. No se trata de no creer, sino de no creer en esos Dioses que coartan la libertad, que giran la cara ante los acontecimientos nefastos de la historia. Se trata de creer en lo humano, en el hombre, en su más honda y profunda esencia. Es un método para ensalzar el valor del hombre. No obstante, no se está perdiendo la fe, o la capacidad de creer, solo se está desplazando su composición preconcebida. Aquello que designa la idea de Dios recae en lo humano como única forma de restaurar el valor de lo divino, sin rencores:

[...]

Buscaban un dios nuevo, y dicen que le hallaron.
Yo apenas vi a los hombres; jamás he visto dioses.
¿Cómo ha de ver los dioses un pastor ignorante?
Mira el sol desangrado que se pone a lo lejos.

“La adoración de los magos IV”

(Cernuda, 1999: 308)

No nace un Dios, la muerte de los conceptos limitantes ensalza al hombre. Se revela la capacidad divina del hombre. El desplazamiento de lo sagrado hacia el hombre que las nuevas formas de gobierno y el humanismo político preconizaban divinizaban al hombre, pero no le devolvían su materia sagrada, porque recordemos que negaba su espíritu y, por ende, una de sus partes constituyentes, la divina nada menos:

[...]

Recuerdo bien el sur donde el olivo crece
Junto al mar claro y el cortijo blanco,
Mas hoy va mi recuerdo más arriba, a la sierra
Gris abajo el cielo azul, cubierta de pinares,
Y allí encuentra regazo, alma con alma.
Mucho enseña el desierto de nuestra propia tierra.

¿Qué saben de ella quienes la gobiernan?

¿Quiénes obtienen de ella

Fácil vivir con un social renombre?

De ella también somos los hijos

Oscuros. Como el mar, no mira

Qué aguas son las que van perdidas a sus aguas,

Y el cuerpo, que es de tierra, clama por su tierra.

[...]

Hay quienes aman los cuerpos

Y aquellos que las almas aman.

Hay también los enamorados de las sombras

Como poder y gloria. O quienes aman

Solo a sí mismos. Yo también he amado

En el otro tiempo alguna de esas cosas,

Mas después me sentí a solas con mi tierra,

Y la amé, porque algo debe amarse

Mientras dura la vida. Pero en la vida todo
Huye cuando el amor quiere fijarlo.
Así también mi tierra la he perdido,
Y si hoy hablo de ti es buscando recuerdos
En el trágico ocio del poeta.

[...]

Tú conoces las horas
Largas del ocio dulce,
Pasadas en vivir de cara al cielo
Cantando el mundo bello, obra divina,
Con voz que nadie oye
Ni busca aplauso humano,
Como el ruiseñor canta
En la noche de estío,
Porque su sino quiere
Que cante, porque su amor le impulsa.
Y en la gloria nocturna
Divinamente solo
Sube su canto puro a las estrellas.

Así te canto ahora, porque eres
Alegre, con trágica alegría
Titánica de piedras que enlaza la armonía,
Al coro de montañas sujetándola.
Porque eres la vida misma
Nuestra, mas no precedera
Sino eterna, con sus tercos anhelos
Conseguidos por siempre y nuevos siempre
Bajo una luz sin sombras.
Y si tu imagen tiembla en las aguas tendidas,
Es tan solo una imagen;
Y si el tiempo nos lleva, ahogando tanto afán insatisfecho,
Es solo como un sueño;
Que ha de vivir tu voluntad de piedra,
Ha de vivir, y nosotros contigo.

“El ruiseñor sobre la piedra”

(Cernuda, 1999: 314)

El ruiseñor y la piedra muestran la distancia de lo que la religión católica dice ser y lo que en realidad es. La realidad y el deseo. Mas Cernuda halla que incluso en algunos de los símbolos propios del catolicismo ortodoxo más pronunciado se puede cambiar el signo en la comprensión de lo que hay más allá, se puede cambiar la comprensión de lo que esconden esas piedras. Como también es posible cambiar ciertas imposiciones, y un buen ejemplo es la visión de El Escorial como símbolo fascista que se procuraba desde el interior de España tras la guerra civil. Dios no es solo terreno exclusivo de la religión, también compete al hombre, y no solo a unos hombres, sino a todos. Símbolo del poeta por su canto en soledad que pervive a través de los siglos (Keats), el ruiseñor, en su sentido connotativo místico, denota el carácter natural de esa confluencia. Las palabras al ruiseñor hablan de la conexión de los elementos de la tierra, conectados entre sí, en complicidad natural. La búsqueda del sentido a-teísta de Luis Cernuda en *Las Nubes* nos enseña una mirada más de la tierra, una nueva mirada sobre la tierra, pero también sobre Dios. En él crece aquella idea nietzscheana: “¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche, 2008: 418). No se niega la divinidad de la tierra, se niega el poder y la preponderancia de los órganos religiosos y de gobierno. Son cosas muy diferentes. La crisis del espíritu y la modernización de la conciencia desembocó en Luis Cernuda, y en muchos otros poetas del exilio, en una nueva forma de entender lo divino en lo humano. Y todo ello tiene mucho que ver con la mística a-teísta de la nada, aquella “cruz sin nada”, que está en íntima conexión con la mística universal en general, y con el legado del maestro Juan de la Cruz. Retomo una cita de María Zambrano en *El hombre y lo divino*:

[...] para el cristiano, la salida de las tinieblas está abierta a un camino ya descubierto y trazado. Será diferente a partir de Lutero, cuya religión reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios; un Dios que ha juzgado desde sus abismos inescrutables, casi como el Dios desconocido. Y desde ese momento, comenzó a surgir la nada. La nada que no puede ser ni idea, porque no puede ser pensada en función de ser, del Ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y el ánimo del hombre como sentir originario. Es decir: en los infiernos del ser. [...].

Apareció en los místicos como la máxima resistencia a vencer. San Juan de la Cruz se adentra en ella como en desierto de su propio ser que le separa del amado divino [...].

El sentido de la resistencia ha sufrido alteraciones en la historia. El Dios revelado hizo que la resistencia ante la apetencia humana de ser fuese sentida como proveniente del

Mal. Y el mal era el vacío, la nada devoradora. Dios era el camino “natural” del ser, por donde la apetencia humana de ser se conducía “naturalmente”. [...] La resistencia al ser propio del hombre es la nada, y la nada es Dios, lleva a Él; dejarse caer, hundirse en la nada es hundirse en el fondo secreto de lo divino. El demonio no acecha ya por la nada, sino por el ser; el ser es la tentación (Zambrano, 1992: 165).

Adviértase el mecanismo de manipulación. Para el catolicismo, sobre todo, la unión armónica de espíritu y materia, luego el ser, es sinónimo de mal. La condena a todo aquello que fomentase y permitiese que el hombre, por sí mismo, advirtiera la trascendencia de la confluencia del espíritu y la materia de manera natural no tenía más motivo que el control y la imposición teológica. No es más que voluntad de poder sobre el hombre. De hecho, es especialmente flagrante la hipocresía de un estamento que dice velar por el espíritu humano negando que el ser humano asuma esa parte. Y se trata de una parte que le viene dada de manera natural, por nacimiento. Lo único que interviene en el entendimiento de esa confluencia son precisamente los sistemas de gobierno, ya sean religiosos o políticos. En esencia cumplen el mismo cometido. En contraposición, si prescindimos del componente opresor que exige someter a la sociedad bajo su propio criterio hallamos la libertad del hombre para explorar este fenómeno.

Luis Cernuda no niega la divinidad, ni niega a Dios, niega la pervivencia de los sistemas de control y manipulación ya sean religiosos o políticos. En su poesía de exilio advertimos la búsqueda de esa libertad desde la comprensión de lo corporal. Precisamente por todo el daño causado por imposiciones ideológicas, sobre todo, por las restricciones teológicas. Juan de Mairena lo explica:

[...] “Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como *tú de todos*, objeto, de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* –la superfluidad no es pensable como atributo divino–, sino *Tú* que es *Él* (Machado, 1971: 185).

La confluencia de lo humano y lo divino, en el propio hombre, evidencia un proceso que lejos de quedar reducido a la máxima del ateísmo al uso, advertimos un proceso mucho más profundo y mucho más complejo. Se niegan los conceptos y el alcance figurativo de Dios en tanto extensión de lo religioso, pero en realidad se ofrece

un valor que, como enseñan Antonio Machado y María Zambrano, busca restaurar un sentido divino, pero mucho más humano. Se trata de un a-teísmo, sin teísmo, es decir, una postura que no apuesta por ningún tipo de religión ni confesionalidad específica. Luego esto no significa que no se crea en Dios, significa que no se cree en lo que nos han enseñado que es Dios, en cómo nos han enseñado a creer. Luis Cernuda nos habla de libertad de credo y pensamiento. De un modo profundamente personal y profundamente propio. Todo esto conecta con la línea de la crisis del espíritu, pero él ofrece su propia forma de comprenderla. En palabras de Miguel de Unamuno, se debe distinguir entre la ignorante irreligiosidad del catolicismo institucionalizado y el fondo amplio y profundamente religioso de los “ateos” librepensantes (Jongh-Rossel, 1986: 833). En este caso, asistimos a un verdadero ejercicio de libertad desde la valentía por mostrarse ante lo ajeno siendo uno mismo. La postura de Luis Cernuda ante Dios no puede quedar retratada por una etiqueta específica porque es algo distinto, que no cumple con todos y cada uno de los preceptos de ningún posicionamiento al respecto, ni si quiera del ateísmo y el agnosticismo corrientes. En este ejercicio de libertad cobra especial relevancia la ausencia de ese Dios de “pandereta y sacristía”, que denunciaba Antonio Machado.

A Dios no le ha visto nadie, dice san Juan haciéndose eco de una larga tradición. El silencio es una categoría mística fundamental como acentúa el buddhismo. El último velo de la realidad no puede ser desvelado, esto es, objetivado, aunque lo místico no sea tampoco pura subjetividad. La realidad no puede ser puramente objetiva (estamos en ella) ni meramente subjetiva (nos trasciende). La mística sigue atrayendo por su misma peligrosidad y ambigüedad. “Sat-asat-anirvacanīya”, “inexpresabilidad (entre) Ser y no-Ser”, dice el Vedānta (Panikkar, 2008: 51).

El resultado de todo el proceso de la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia desembocó en Luis Cernuda en la mística de san Juan de la Cruz. Y, en este caso, su mística se convirtió en teología de la religión sin religión. Se trata de una enseñanza que permite pensar sobre el Ser, la existencia y sobre Dios sin tener que acogerse a ideas preconcebidas teológicas o sujetas a algún tipo de confesionalidad específica. Ni siquiera a los preceptos ateístas o agnósticos tal y como los conocemos. Se trata del principio que colinda en todas las místicas, luego, se trata de un principio de mística universal.

El epicentro de la conexión de la mística universal con Luis Cernuda se encuentra en los místicos españoles¹⁹⁴. Retomando, en cierto modo y desde la distancia, el afán por recuperar el legado clásico español, en conexión –aun sin ser a sabiendas– con la política cultural de la Junta de Cultura Española, Cernuda recoge del legado místico español toda una serie de valores que no solo inciden en la profundidad de su estética poética del exilio, sino que además tienen especial conexión con la reformulación de su visión sobre Dios. De hecho, desde el exilio el modelo místico será primordial para integrar de un modo orgánico y natural el legado del que se había visto obligatoriamente privado. Fue un modo de reclamar, desde la lejanía, una parte esencial de su propia identidad como poeta y como español. Él mismo señaló en múltiples ocasiones la importancia de este legado:

No sabría decir cuánto debo a Salinas, a sus indicaciones, a su estímulo primero; apenas hubiera podido yo, en cuanto poeta, sin su ayuda, haber encontrado mi camino.

Leía entonces por vez primera, y digo por vez primera porque solo en aquellos días percibí el sentido de lo que dejaron escrito, aunque en algunos casos fuera relectura, a los poetas españoles clásicos: Garcilaso, fray Luis de León, Góngora, Lope, Quevedo, Calderón (Cernuda, 2002b: 627)¹⁹⁵.

En efecto, el magisterio de su formación, junto al de los poetas clásicos y de la mística española fue muy importante en la evolución de la poesía y de la poética de Luis Cernuda. Recordemos que, incluso antes de la guerra civil, el poeta participó, de forma activa, en la revaloración de algunos de estos referentes literarios, especialmente aquellos vinculados a la mística. Con motivo del cuarto centenario del nacimiento de

¹⁹⁴ San Juan de la Cruz, fray Luis de León y santa Teresa de Ávila fueron importantes en la evolución espiritual de Luis Cernuda. Pero también mostró cierto interés por fray José de Sigüenza. José de Sigüenza fue un fraile y teólogo, también bibliotecario de El Escorial que escribió la *Historia de la Orden de san Jerónimo* destacándose por su estilo literario y por contravenir a la oscuridad teológica. En el Archivo Histórico de La Casa de España, custodiado por El Colegio de México, se conservan unas cartas en las que Cernuda contempló como proyecto hacer un estudio sobre el autor después de una propuesta que le hiciera Alfonso Reyes. En una carta dirigida a Alfonso Reyes, fechada el 3 de mayo de 1958, explica Cernuda: “basta, según creo, afición a la literatura y conocer la obra de Sigüenza; y ambas condiciones tal vez pueda yo llenarlas” (COLMEX). Y en otra carta de Luis Cernuda dirigida a Daniel Cossío Villegas, fechada el 5 de enero de 1959, incluye en la relación anual proporcionada a El Colegio de México en calidad de becario del centro “hacer una selección y estudio de la historia del P. Sigüenza, ‘Historia de la Orden Jerónima’, que por sus proporciones excesivas igual no se conozca como merece” (COLMEX). Todos estos documentos se hallan conservados en el Archivo histórico de La Casa de España, caja 5, expediente 22, fojas 55, 56, 58 y 63. El proyecto de Cernuda demuestra su interés por ciertos autores que se separaron del canon católico ortodoxo, aquellos que intentaron arrojar luz en la oscuridad teológica.

¹⁹⁵ En “Historial de un libro (*La Realidad y el Deseo*)” (1958).

fray Luis de León, la revista *Carmen* dedicó dos números conmemorativos a Luis de León en marzo de 1928, donde colaboraron Lorca, Aleixandre, Alberti, Quiroga Plá, Guillén, Cossío, Larrea, Cernuda, Altolaguirre y Gerardo Diego. Años después, desde el exilio, Cernuda continuó, al igual que muchos de los poetas o intelectuales exiliados, con la labor de recuperación de este legado. Pero, adviértase que esta renovación no es tan solo una forma de erudición o un afán por rescatar el patrimonio cultural español, además de intentar seguir manteniendo las trayectorias que los exiliados vieron truncadas tras su exilio, sino que se trata de una conexión real con su herencia literaria abriendo campos que parecían vedados, especialmente en casos como el de la mística o el de la religión. La manera de intentar hallar un método de continuidad con lo anterior pero que, a la vez, fuese novedoso es algo consustancial al método creativo y literario de Luis Cernuda. Estética y sentimentalmente buscaba medios de recuperar una herencia de la que sí era afín, pero bajo sus propios términos. Como ya hemos señalado, el caso de Luis Cernuda es un proceso sumamente personal que atiende al proceso de búsqueda identitaria por el que transitó a lo largo de sus años de exilio.

Algunos años más tarde, con motivo del IV centenario del nacimiento de san Juan de la Cruz en 1942, Luis Cernuda escribió un texto titulado “Tres poetas clásicos: Garcilaso de la Vega, fray Luis de León y san Juan de la Cruz”, publicado *El Hijo Pródigo* en 1945 y recogido en 1960 en *Poesía y literatura*, una colección de escritos comprendidos entre 1935 y 1959 en los que el poeta habla sobre sus preferencias literarias (Palomares, 2014: 227). Para Luis Cernuda y para la configuración de la poética de creencias que desarrolla en el exilio, la mística española es trasunto de revolución poética, de apertura. Autores como fray Luis de León supusieron para Luis Cernuda un ejemplo del arte de la unificación entre tradición y actualidad. Luis de León supo sostener, magistralmente, la pervivencia de la tradición hebrea, además de constituir un modelo futuro sobre cómo conjugar la tradición religiosa cristiana con el trasfondo místico universal. Cernuda, buen conocedor del modelo, asimiló esta herencia en tanto fórmula para abrirse a nuevos modos de comprender la vida, y a nuevos modos y métodos culturales. Se trata de un modelo que abre senderos en caminos que parecieran impracticables, aunque perdure la sombra de la duda. El propio Cernuda lo explica en su artículo antes mencionado:

[...] Pertenece fray Luis de León a una clase de espíritus heroicos divididos entre un ideal inasequible y una urgente realidad. Creen tales espíritus que alcanzarían la paz al alcanzar

la posesión de su ideal; pero nosotros sabemos, y acaso ellos también lo reconozcan sin confesarlo, en el fondo de su alma, que no es el ideal mismo sino su dramático contraste con la realidad lo que da precio a su vida. La lucha es todo para ellos, como bien probó fray Luis de León en su denodada actitud durante el proceso y la cárcel, y solo porque en medio de aquella miran hacia el “secreto seguro deleitoso”, a “la verdad pura sin velo”, es por lo que ambos les parecen tan codiciables. En el fondo quizá dicha nostalgia de fray Luis de León no sea sino una forma encubierta de esa atracción hacia la muerte, que por caminos tan diversos se manifiesta en nuestra poesía (Cernuda, 2002b: 496)¹⁹⁶.

La valentía de la atracción de la realidad y el deseo, no solo hacia la muerte, sino también como necesidad de romper las imposiciones y los moldes de lo establecido se convirtió en un modelo de estilo, de poética y también de manejo. La idea de la muerte mística como llave a una vida más fácil, con más amor y menos sufrimiento, aun en vida, es la idea que reside bajo la estética poética de *Como quien espera el Alba*.

¹⁹⁶ En “Tres poetas clásicos” (1941).

3.2.2. COMO QUIEN ESPERA EL ALBA

Como quien espera el Alba se publicó en 1947 en la editorial bonaerense Losada, en la Colección Poetas de España y América. En 1958 fue incorporado en la tercera edición de *La Realidad y el Deseo*, publicada esta vez por el Fondo de Cultura Económica, en la Colección Tezontle. La composición de los poemas se llevó a cabo entre 1941 y 1944, es decir, durante sus años de exilio en Oxford, Glasgow y Cambridge (Carreira, 2003: 25). Sin embargo, esta obra supone el segundo eslabón en la evolución en materia de creencias de Luis Cernuda. Su idea de Dios, desde aquí, parte de una nueva comprensión de lo humano y lo corporal que, no obstante, no elude lo divino. En *Como quien espera el Alba* asistimos a la gestión de la materia y lo humano ante la pervivencia, y la insistencia, de algunos signos de transferencia hereditaria cultural y católica. Pero, poco a poco, esto conducirá a la verdadera esencia de lo que para Luis Cernuda es considerado sagrado, o divino.

En *Como quien espera el Alba* fondo y forma establecen un diálogo con la mística, como modelo a seguir y también como modelo de estilo, pero, sobre todo, como medio de expresión espiritual. Y se trata de un medio de expresión espiritual porque la ruptura del sistema de creencias de Luis Cernuda irá apareciendo paulatinamente, a medida que su visión sobre lo trascendental y lo humano confluyan de un modo distinto a lo esperado, a medida que se diluyan las fronteras que tan solo asignan un valor divino a lo no material. La visión de Dios, de la vida, de la tierra y del hombre hallan en esta obra un sentido profundo que toma como eje el valor de lo profano sobre lo sagrado. Ya desde la primera composición advertimos este valor:

[...] ¿Es la hermosura,
Forma carnal de una celeste idea,
Hecha para morir? Vino de oro
Que a dioses y poetas embriaga,
Abriendo sueños vastos como el tiempo,
Quiero hacerla inmortal. Amor divino
Sombras de espacio y tiempo pone en fuga.
Mira la altura y deja que te envuelva
La mirada luciente de los dioses:
Eterno es ya lo que los dioses miran.
Asciende en el abrazo de mis alas

Por la escala estrellada de los aires,
Tendiendo tu hermosura inmarcesible
Al pie del dios, como la rosa joven
A la sombra sagrada de los cedros.

“El águila”

(Cernuda, 1999: 322)

Como quien espera el Alba comienza con una reflexión sobre la profundidad de los elementos terrenales propios de las altas esferas. Como si el amor o la hermosura procedieran de un lugar en el que la naturaleza de esos mismos elementos es distinta, de ahí su divinización al convertirse en carne, tierra, materia¹⁹⁷. La belleza queda exaltada como símbolo de la esencia más sagrada del ser humano. Se trata de una fórmula que elimina la distancia entre lo sagrado y lo humano, el éter divino terrenal. La pureza de la belleza va incluso más allá del simple atractivo humano, es la sensibilidad materializada. Los dones asignados a los dioses son retratados como extensión de esa misma trascendencia. Se trata del sistema de creencias de Luis Cernuda, lo divino y lo sagrado tienen una profunda conexión con lo material, con aquello que percibe como sagrado en lo material:

[...]

Mas los hombres, hechos de esa materia fragmentaria
Con que se nutre el tiempo, aunque sean
Aptos para crear lo que resiste al tiempo,
Ellos en cuya mente lo eterno se concibe,
Como en el fruto el hueso encierran muerte.

Oh Dios. Tú que nos has hecho
Para morir, ¿por qué nos infundiste
La sed de eternidad, que hace al poeta?

¹⁹⁷ En “El poeta y los mitos”, de *Ocnos*, también se alude a este mismo sentido: “qué triste te pareció entonces tu propia religión. Tú no discutías esta, ni la ponías en duda, cosa difícil para un niño; mas en tus creencias hondas y arraigadas se insinuó, si no una objeción racional, el presentimiento de una alegría ausente. ¿Por qué se te enseñaba a doblegar la cabeza ante el sufrimiento divinizado, cuando en otro tiempo los hombres fueron tan felices como para adorar, en su plenitud trágica, la hermosura? Que tú no comprendieras entonces la casualidad profunda que une ciertos mitos con ciertas formas intemporales de la vida, poco importa: cualquier aspiración que haya en ti hacia la poesía, aquellos mitos helénicos fueron quienes la provocaron y la orientaron. Aunque al lado no tuvieses alguien para advertirte del riesgo que así corrías, guiando la vida, instintivamente, conforme a una realidad invisible para la mayoría, y a la nostalgia de una armonía espiritual y corpórea rota y desterrada siglos atrás de entre las gentes” (Cernuda, 1999: 561).

¿Puedes dejar así, siglo tras siglo,
Caer como vilanos que deshace un soplo
Los hijos de la luz en la tiniebla avara?

Mas tú no existes. Eres tan solo el nombre
Que da el hombre a su miedo y su impotencia,
Y la vida sin ti es esto que parecen
Estas mismas ruinas bellas en su abandono:
Delirio de la luz ya sereno a la noche,
Delirio acaso hermoso cuando es corto y es leve.

Todo lo que es hermoso tiene su instante, y pasa.
Importa como eterno gozar de nuestro instante.
Yo no te envidio, Dios; déjame a solas
Con mis obras humanas que no duran:
El afán de llenar lo que es efímero
De eternidad, vale tu omnipotencia.

“Las ruinas”

(Cernuda, 1999: 325)

De nuevo, el yo poético sostiene un soliloquio que dirige a Dios para preguntar por su ausencia en la tierra, de la que prefiere comprobar la extensión de esa misma divinidad. Recrimina la visión que se tiene de él como ente abstracto solo presente en el dolor. De ahí que, por el contrario, se fije en lo trascendente de la tierra porque está ahí, porque es un elemento con el que se puede contar cuando lo necesitas, aunque sea contemplativo y solo hecho para el deleite efímero. En contraposición, esa idea de Dios salvadora y omnipresente solo demuestra su ausencia. El yo poético se siente traicionado por esa ausencia y ese silencio. Y, al mismo tiempo, nacida de la decepción de esa fe perdida por nada, lo terrenal cobra una nueva perspectiva. El hombre recobra la importancia que se le había negado. Durante este proceso de distanciamiento y de madurez respecto a su sistema de creencias, el yo poético se emancipa de las ideas preconcebidas que la religión impuso en él. La distancia de esa idea de Dios creada por las religiones y los monoteísmos es un mecanismo para afianzar su posición en la tierra, para buscar el valor de lo humano. Y, sin embargo, mantiene la esperanza en las pequeñas acciones:

Para que los dioses te fueran
Propicios, más de una guirnalda,
Romero, mirto, mejorana,
Les has tejido en primavera.
[...]
Esa pobreza es grata al cielo:
Deja a los dioses en ofrenda,
Tal grano vivo que se siembra,
La desnudez de tu deseo.

“Ofrenda”

(Cernuda, 1999: 327)

Los elementos esenciales de la naturaleza mostrados en ofrenda buscan corroborar la belleza y la sacralidad de lo inherente a la propia tierra. Pero también es una muestra de la esperanza en la realidad de lo trascendental. Los dones con los que la tierra nos deleita son una prueba de aquello que los dioses, por no materiales, no pueden disfrutar. Esas ofrendas son un reflejo de la importancia de lo humano. Pero, al mismo tiempo, son un signo de la búsqueda de ese ser ajeno, trascendental en el que se mantiene viva la esperanza:

Lo mismo que un sueño
Al cuerpo separa
Del alma, esta niebla
Tierra y luz aparta.
[...]
Y en el pensamiento
Luz o fe ahora
Buscas, mientras vence
Afuera la sombra.

“Tarde oscura”

(Cernuda, 1999: 337)

Pero incluso en la búsqueda de esa apariencia abstracta, exenta de lo corpóreo, que por naturaleza el ser tiende a hallar, la importancia real del proceso recae en lo humano. En la importancia que para el humano posee esa misma búsqueda como forma de apaciguar su sed de lo divino. La cifra de esa fe reside en el interior de cada persona.

Uno de los *haikus* de Ernestina de Champourcin nos ofrece una clave de lectura semejante:

Amanecer a oscuras...
Bien está que despiertes mientras tantos descansan.
Dentro de ti hará sol, a pesar de la noche.
(Champourcin, 1991. 269)

El proceso de búsqueda de la fe en el interior del mismo hombre implica una gran reflexión y un profundo afán por encontrar su propia voz durante el proceso. Se trata de un despertar de conciencia, de un despertar espiritual que centra su atención en lo humano, en el mismo interior del sujeto que debe experimentar con esta situación por su propio riesgo y cuenta. Y es, además, algo personal, individual, que muy difícilmente deba expresarse al resto, ya que se debe respetar el sueño de los demás. Es decir, se debe respetar que otras personas no tengan el mismo punto de vista que el tuyo y que no estén dispuestas, ni siquiera, a acercarse a esa postura. Cada ser humano tiene una evolución propia que no puede ser igual a la de ninguna persona. Cada uno tiene su ritmo, sus características, sus tiempos, sus necesidades:

[...]
Todo es cuestión de tiempo en esta vida,
Un tiempo cuyo ritmo no se acuerda,
Por largo y vasto, al otro pobre ritmo
De nuestro tiempo humano corto y débil.
Si el tiempo de los hombres y el tiempo de los dioses
Fuera uno, esta nota que en mí inaugura el ritmo,
Unida con la tuya se acordaría en cadencia,
No callando sin eco entre el mudo auditorio.

Mas no me cuido de ser desconocido
En medio de estos cuerpos casi contemporáneos,
Vivos de modo diferente al de mi cuerpo
De tierra loca que pugna por ser ala
Y alcanzar aquel muro del espacio
Separando mis años de los tuyos futuros.
Solo quiero mi brazo sobre otro brazo amigo,

Que otros ojos compartan lo que miran los míos.
Aunque tú no sabrás con cuánto amor hoy busco
Por ese abismo blanco del tiempo venidero
La sombra de tu alma, para aprender de ella
A ordenar mi pasión según nueva medida.

“A un poeta futuro”

(Cernuda, 1999: 340)

Comprensión de la diferencia y la distancia entre la materia divina y la humana, incluso en esa que se halla presente en nosotros. En la disolución de las fronteras entre esferas y dimensiones, el yo poético habla a aquel que con él se siente identificado, aquel que sabe apreciar un fondo divino en lo humano. Y, a pesar de la esperanza de ser trascendencia, no ya de la vida que el poeta vivió, sino de otra época futura, siente decepción y enojo por las limitaciones de las etiquetas. De nuevo, se destaca la importancia del sentido connotativo y de las restricciones limitantes de los conceptos, de las palabras:

Ahora, cuando me catalogan ya los hombres
Bajo sus clasificaciones y sus fechas,
Disgusto a unos por frío y a los otros por raro,
Y en mi temblor humano hallan reminiscencias
Muertas. Nunca han de comprender que si mi lengua
El mundo cantó un día, fue amor quien la inspiraba.
Yo no podré decirte cuánto llevo luchando
Para que mi palabra no se muera
Silenciosa conmigo, y vaya como un eco
A ti, como tormenta que ha pasado
Y un son vago recuerda por el aire tranquilo.

“A un poeta futuro”

(Cernuda, 1999: 340)

La arbitrariedad de las clasificaciones, la delimitación que supone y, sobre todo, la visión sesgada y parcial que ofrecen no puede corresponderse con la realidad. Es algo que además preocupaba sobremanera al poeta. La compleja identidad y el profundo mundo personal acaban siendo retratados con límites, desde la visión de quien describe. Esto remite al proceso que ocurre con la búsqueda de Dios, pues los límites de esa

imagen solo pueden ser precisados por quienes ponen en práctica tal ejercicio. La identidad de Dios quizá debería limitarse a lo que el propio sujeto cree que es, no a lo que otros han pensado por él.

Los elementos libres que aprisiona mi cuerpo
¿Fueron sobre la tierra convocados
Por esto solo? ¿Hay más? Y si lo hay ¿adónde
Hallarlo? No conozco otro mundo si no es este,
Y sin ti es triste a veces. Ámame con nostalgia,
Como a una sombra, como yo he amado
La verdad del poeta bajo nombres ya idos.

Cuando en días venideros, libre el hombre
Del mundo primitivo a que hemos vuelto
De tiniebla y de horror, lleve el destino
Tu mano hacia el volumen donde yazcan
Olvidados mis versos, y lo abras,
Yo sé que sentirás mi voz llegarte,
No de la letra vieja, mas del fondo
Vivo en tu entraña, con un afán sin nombre
Que tu dominarás. Escúchame y comprende.
En sus limbos mi alma quizá recuerde algo,
Y entonces en ti mismo mis sueños y deseos
Tendrán razón al fin, y habré vivido.

“A un poeta futuro”

(Cernuda, 1999: 340)

La pervivencia de lo sagrado individual puede tener un correlato en lo sagrado individual de otro que comparta ese mismo criterio. Y esto no significa que deba ser algo colectivo, sino algo que despierta en quien quiere hallar. Reminiscencias. La vida es la que despierta interés en la propia vida, como el amor.

[...]

He vivido sin ti, mi Dios, pues no ayudaste
Esta incredulidad que hizo triste mi alma.
Heme aquí ya vencido, presa fácil ahora

De tus ministros, cuyas manos alzadas
Remiten o condenan a los actos del hombre.
Pero ¿quién es el hombre para juzgar al hombre?
La oración de la fe salva al enfermo,
Y si cayó en pecado le será perdonado.
Este cuerpo que ya sus elementos restituye
Al agua, al aire, al fuego y a la tierra,
Puede la gracia sellarlo todavía con un beso,
Por la virtud de aquel oscuro jugo de la oliva
Ungiendo al luchador y al moribundo.

“Apología pro vita sua”

(Cernuda, 1999: 348)

El yo poético declara que vive ese a-teísmo, es decir, la ausencia de Dios aun queriendo encontrarle, pues se trata de una constante. Y ese mismo deseo le deja expuesto a aquellos sistemas confesionales que arden en deseos por imponer su propio criterio. La vulnerabilidad de la búsqueda de Dios es susceptible a las imposiciones, ya que en momentos de debilidad el sujeto puede verse tentado a ceder. La facilidad de ceder consiste, precisamente, en no tener que hacer un uso personal, maduro y autónomo de las propias facultades, de la capacidad y libertad de credo y pensamiento. De ahí, la importancia del puro sentido de la tierra, ya que es más poderoso. El hombre posee en sí mismo todos los elementos de la tierra contenidos en sí, incluso lo trascendental:

[...]

Para morir el hombre de Dios no necesita,
Mas Dios para vivir necesita al hombre.
Cuando yo muera, ¿el polvo dirá sus alabanzas?
Quien su verdad declare, ¿será el polvo?
Ida la imagen queda ciego el espejo.
No destruyas mi alma, oh Dios, si es obra de tus manos;
Sálvala con tu amor, donde no prevalezcan
En ella las tinieblas con su astucia profunda,
Y témplala con tu fuego hasta que pueda un día
Embeberse en la luz por ti creada.
Si dijiste, mi Dios, cómo ninguno

De los que en ti confíen ha de ser desolado,
Tras esta noche oscura vendrá el alba
Y hallaremos en ti resurrección y vida.
Para que entre la luz abrid las puertas.

“*Apología pro vita sua*”

(Cernuda, 1999: 349)

Como quien espera el Alba, de nuevo, aboga por la superioridad del hombre para con Dios, pues es este quien necesita al hombre para existir. Se trata de uno de los estados de progresión de la mística, cuando el sujeto se halla en la noche más oscura, donde sus dudas son más acuciantes, la necesidad de Dios resurge. Las referencias a la “Noche oscura” de san Juan de la Cruz sitúan al sujeto poético en la segunda de las vías místicas de evolución en conciencia, es decir, en la antesala de un proceso evolutivo que está íntimamente sujeto al siguiente paso. La vida más allá de las dudas. En términos místicos, se transita por el proceso de metanoia que nace de la luz y del arrepentimiento y se traduce en un modo de expiación de la culpa y los remordimientos cuyo objetivo es alcanzar esa vía iluminativa. La iluminación le lleva a ver, a percibir, con mayor claridad:

[...]

El cielo con su queja harán más vasto
Bandos de golondrinas; el agua en una fuente
Librará puramente la honda voz de la tierra;
Luego el cielo y la tierra quedarán silenciosos.

“*Primavera irracional*”

(Cernuda, 1999: 349)

La tierra retoma su valor esencial, natural, connatural. Y en ese momento cobra importancia la pervivencia de lo humano y lo divino, incluso Dios

[...]

Posibles paraísos
O infiernos ya no entiende
El alma sino en tierra.
Por eso el alma quiere,

Cansada de los sueños
Y de los delirios tristes,
Volver a la morada
Suya antigua. Y unirse,

Como se une la piedra
Al fondo de su agua,
Fatal, oscuramente,
Con una tierra amada.

“Hacia la tierra”

(Cernuda, 1999: 362)

Según la visión católica, el infierno y el paraíso limitan las posibilidades de esta evolución a una simple catalogación binaria, o bien o mal. Pero es algo mucho más complejo. Se trata de la búsqueda de lo trascendental en lo natural y en lo material, pero retomando el principio que se remonta al origen de los tiempos. Y, lo más importante, ninguno de estos dos valores es negativo, tan solo hay que atenderlos en su justa medida. La nueva génesis del ser humano colinda con la génesis de la propia tierra, de una tierra que ha recobrado sus poderes y su valor primordial. Sin delirios ni sufrimientos. Origen.

Si, muerto el cuerpo, el alma que ha servido
Noblemente la vida alcanza entonces
Un destino más alto, por la escala
De viva perfección que a Dios le guía,
Fije el sueño divino a tu alma errante
Y con nueva raíz vuelva a la tierra.

“El chopo”

(Cernuda, 1999: 362)

Luis Cernuda nos habla del ciclo de la reencarnación que sistemas confesionales como el hinduismo o el budismo explican en sus libros sagrados. Esta certeza, junto a la exaltación de lo humano en tanto materia sagrada, es un claro ejemplo de que el sistema de creencias de Cernuda posee una profundidad mucho mayor de la que se le había asignado. La forma en que relata y describe la evolución espiritual, paso a paso, aun sin

acogerse a determinados credos o propuestas, en realidad también describe un camino hacia el despertar de lo divino en lo humano, describe un despertar de conciencia. Mas con su propia visión sobre el tema. Se trata de su propia teogonía personal. Es decir, a partir de aquí Luis Cernuda empieza a retratar poéticamente la configuración que para él posee la confluencia entre lo humano y lo divino. Es un punto de partida que surge desde el núcleo originario: la palabra.

[...]

D: Ha sido la palabra tu enemigo:
Por ella de estar vivo te olvidaste.

H: Hoy me reprochas el culto a la palabra.
¿Quién si no tú puso en mí esa locura?
El amargo placer de transformar el gesto
En son, sustituyendo el verbo al acto,
Ha sido afán constante de mi vida.
Y mi voz no escuchada, o apenas escuchada,
Ha de sonar aun cuando yo muera,
Sola, como el viento en los juncos sobre el agua.

“Noche del hombre y su demonio”

(Cernuda, 1999: 366)

Se niegan los cultos teológicos y las religiones, transmitidos tradicionalmente mediante la palabra. Pero justo ahí está una de las claves. Si ese legado conceptual y la cosmovisión del universo se transmitió a partir de la palabra, mediante esa misma herramienta puede construirse una alternativa. Esta vez una alternativa real. Y mientras se insiste en la búsqueda de lo sagrado en lo profano como fórmula para ensalzar lo trascendental de la tierra, de la vida humana; como fórmula para establecer esa base de lo sagrado para Luis Cernuda:

[...]

Aunque tu día haya pasado,
Eres tú, y son los idos,
Quienes por estos ojos nuevos buscan
En la haz de la fuente
La realidad profunda,

Íntima y perdurable;
Eres tú, y son los idos,
Quienes por estos cuerpos nuevos vuelven
A la vereda oscura,
Y ante el tránsito ciego de la noche
Huyen hacia el oriente,
Dueños del sortilegio,
Conocedores del fuego originario,
La pira donde el fénix muere y nace.

“Hacia la tierra”

(Cernuda, 1999: 379)

Muerte y resurrección. La clave reside en volver al origen, en localizar en el propio ser humano las herramientas que consigan llevarle de vuelta a su conocimiento interno; aquel conocimiento que puede restaurar el equilibrio perdido. Un equilibrio que se halla en lo más natural, en el mismo ser humano, en el interior de cada individuo. Es un proceso que evidencia la restauración de la esencia escindida desde las ortodoxias religiosas. Además de contribuir en la desvirtuación del catolicismo manipulador y tentador. Toda esta evolución tiene un referente en la mística universal, pero también en el legado literario y perceptual de los místicos españoles, tan importantes para los poetas durante su exilio. Fray Luis de León y san Juan de la Cruz se convierten, así, en referentes desde los que explorar esa nueva visión de Dios y de lo humano, desde donde explorar su propio sistema de creencias. Y su sistema de creencias, como señalábamos al inicio, reside primordialmente en su visión del amor y del sexo. De hecho, lo más importante para Luis Cernuda es, sin lugar a ninguna duda, el referente amoroso, incluso en materia religiosa, que suponen para su poesía fray Luis de León o san Juan de la Cruz. La pervivencia de esta herencia supone la continua lucha entre el amor y las apariencias, entre la realidad y el deseo. *Con las Horas contadas* nos conduce a ello, pero *Poemas para un Cuerpo* nos demuestra el sistema de valores y creencias de Luis Cernuda.

3.2.3. CON LAS HORAS CONTADAS

Con las Horas contadas apareció por primera vez como poemario en la tercera edición corregida y aumentada de *La Realidad y el Deseo*, en 1958, en la edición que el Fondo de Cultura Económica publicó en la Colección Tezontle. Esta obra contiene una sección titulada *Poemas para un Cuerpo*, que previamente había sido publicada en 1957 en la editorial malagueña Caracola, por Bernabé Fernández-Canivell y Sánchez, e incluida en la Colección “A quien conmigo va”¹⁹⁸.

Con la Horas contadas retoma la voluntad por expresar literariamente el sistema de creencias que Luis Cernuda va confeccionando a medida que transita por sus años de exilio. Siguiendo un principio de comprensión de la religión sin religión, esta obra invita al lector a adentrarse en, quizá, la mayor y más profunda de las creencias del poeta: el amor. El centro de las grandes creencias del poeta se halla en los desvelos, el sufrimiento y en la profundidad de su corazón. Retomo, de nuevo, un fragmento donde Juan de Mairena nos recordaba que

[...] “Dios revelado, o desvelado, en el corazón del hombre es una otredad muy otra, una otredad inmanente, algo terrible, como el ver demasiado cerca la cara de Dios. Porque es allí, en el corazón del hombre, donde se toca y se padece otra otredad divina, donde Dios se revela al descubrirse, simplemente al mirarnos, como *tú de todos*, objeto, de comunión amorosa, que de ningún modo puede ser un *alter ego* –la superfluidad no es pensable como atributo divino–, sino *Tú* que es *Él* (Machado, 1971: 185).

La profundidad de la trascendencia de ese sentimiento para Luis Cernuda está en íntima relación con sus preferencias éticas y estéticas místicas. Como señala José Ángel Valente:

[...] El místico tiene una muy definitiva relación con el cuerpo. No hay experiencia espiritual sin la complicidad de lo corpóreo. En la plenitud del estado unitivo, cuerpo y espíritu han abolido toda relación dual para sumirse en la unidad simple. [...] La noticia del Evangelio es una noticia carnal. Su sustancia extrema sería ésta: el Verbo se hizo

¹⁹⁸ El colofón de esa edición reza así: “Se acabó de imprimir en Málaga, en las prensas de Imprenta Dardo [antes Sur], el día 31 de octubre de 1957, bajo la dirección y cuidado de Bernabé Fernández-Canivell y Sánchez” (Harris, 1999: 34). En una edición limitada, de tan solo 125 ejemplares, fuera de comercio. En una nota previa se señalaba que “estos dieciséis poemas, bajo el título común que aquí llevan, forman una breve serie independiente, dentro del libro inédito *Con las Horas contadas (1950-1956)*, sección X de *La Realidad y el Deseo*” (Cernuda, 1981; Harris, 1991: 34).

carne. [...] Eros y religión pertenecen al substrato originario de lo sacro. No se trata, pues, de que el eros pueda significar lo sagrado, sino de que el eros es, sobre todo en determinados contextos, lo sagrado (1991: 50).

En la obra poética de exilio de Luis Cernuda se produce tal correlación. De hecho, el amor y el sexo serán el eje central desde el que parten muchos de los planteamientos sobre lo trascendental. Llegando, incluso, a desplazarse lo trascendental por el amor, y sobre todo, por el amado. Al producirse un desplazamiento en aquello que es sagrado, en cómo abordar las imposiciones restrictivas de la tradición en la que había sido educado, y al comprender a un nuevo nivel lo corporal, el amor y el sexo, todos estos elementos adquieren una nueva dimensión. Y de ningún modo se trata de un canto soez o grosero a lo sexual. En mi opinión, justo aquí reside una de las muchas grandezas de la poesía de Luis Cernuda. Su lectura sobre el amor y lo carnal sitúan lo profano al nivel de lo sagrado, convirtiendo estas dos esferas en un modo de conexión profunda con la identidad del sujeto, con el interior de la sensibilidad. Este mecanismo se atreve a transitar espacios íntimos y personales siempre vedados a lo externo y lo hace de un modo tan delicado y con tanta elegancia que, de por sí, esa mirada adquiere la tan anhelada trascendencia. Ya desde la primera composición de *Con las Horas contadas* advertimos la profundidad desde la que nace la búsqueda de la trascendencia en lo mundano:

[...]

Si a la herencia paterna, densa de infamia y crimen,

La materna rescata, limpia en el sufrimiento silencioso,

Tras los años de escarnio, su Dios quizá le debe

Un pedazo de dicha, algo que alivie el dejo amargo

De la vida, aunque sea ahora, cuando la mocedad se ha ido.

“Águila y rosa”

(Cernuda, 1999: 441)

Estos versos nos hablan de cómo enfrentar tu legado y conseguir convertir el valor negativo en positivo abre una puerta al amor, a ese pedazo de dicha que le debe el universo, por compensación a lo anterior. La búsqueda del amor en la vida se presenta como una continuidad que trasciende tiempo y forma. Mucho más allá de los límites

que nuestra mente asocia, el yo poético nos anuncia la llegada de un culto al cuerpo como forma de dignificar al hombre. La restauración del valor de lo corporal, siguiendo la estela de la tradición mística, posee una virtud en sí misma. Y no importa en qué momento se produzca. Recordemos que, desde la muerte del concepto de Dios, más o menos a mitad del siglo XIX en adelante, se advierte el mecanismo de manipulación que asignaba determinado valor a espíritu y materia. Desde posicionamientos estrictamente religiosos, se demonizaba el cuerpo y se divinizaba el espíritu; mientras que desde posicionamientos estrictamente políticos, se divinizaba el cuerpo y se demonizaba el espíritu¹⁹⁹. Ambas posturas buscan constreñir y limitar el sentido de lo corpóreo y lo espiritual en el ser humano. Por el contrario, la mística universal no solo no condena ninguna de las dos partes esenciales del ser humano, sino que fomenta la unión como método de revalorización y de restauración de los principios del hombre, en tanto ser completo. El cuerpo conecta con la naturaleza y con lo natural, con los elementos (agua, tierra, aire y fuego) y con los ciclos de la tierra. Y, sin ninguna duda, una de las funciones más ancestrales y más conectadas con la tierra es el sexo. Pero esta perspectiva de ningún modo posee el valor negativo que las autoridades religiosas le han otorgado durante siglos. Se trata de la búsqueda de restauración y dignificación de la energía masculina y de la energía femenina, al unísono, es decir, de forma complementaria. Es la armonización del equilibrio entre lo masculino y lo femenino, entre espíritu y materia. Se trata de uno de los valores de la mística universal, también presente en los grandes místicos españoles.

Si, como hemos visto, para Luis Cernuda fray Luis de León es un magnífico ejemplo de cómo permanecer impertérrito ante los embistes de las instituciones que, como tales, imponían su autoridad, aun sin motivo ni sentido ninguno, san Juan de la Cruz fue trasunto de libertad, de exploración de sí mismo, de descubrimiento del amor, del sexo y de la vida. Recordemos que durante siglos la poesía de san Juan de la Cruz ha sido objeto de múltiples interpretaciones, y que sus versos han sido leídos o bien en clave humana o bien en clave espiritual. Aunada a esta posible ambivalencia de los referentes, tomando especial relevancia los referentes poéticos, el canto al amor carnal que puede leerse en san Juan de la Cruz es esencial²⁰⁰. Aunque a veces sea de forma

¹⁹⁹ El capítulo I de esta tesis doctoral, “Fe y creencias revolucionarias” explica en profundidad este proceso.

²⁰⁰ En una nota a pie de *Cernuda y el poema en prosa*, James Valender cita una carta de Cernuda dirigida a Nieves de Madariaga en la que dice: “san Juan de la Cruz me acompaña y me consuela. Qué error magnífico, en medio de un mundo ocupado en destruirse ensañadamente, querer rescatar la vida

ambigua, la visión del amor que propone el poeta abulense es notable en la tensión entre la realidad y el deseo que atraviesa toda la poesía de Luis Cernuda. La poesía de san Juan de la Cruz, en palabras de Luis Cernuda:

[...] expresa el embeleso, el éxtasis del poeta al unirse en raptó de amor con la esencia divina. Por esto es tan difícil leerle, y solo hoy comienzo a entrever cuál sea el verdadero contenido de su lirismo.

Pero ocurre con la poesía de san Juan de la Cruz algo que permite, si no justifica, dicha dualidad de sentido. Inclinado sobre ella el lector, como sobre un agua clara, ve en la superficie copiarse puramente la imagen del mundo que conoce, y bajo ella, al mismo tiempo, distinta y misteriosa, la profundidad misma del agua. Y no hay quizá error en quien en tal modo profano considera estos versos, porque tras la hermosura terrena que en ellos le deleita supone siempre el fondo insondable donde aquélla queda suspendida.

Leyendo a san Juan de la Cruz con un espíritu profano, ciertamente quedamos hechizados por la hermosa sensualidad que respira. ¿En qué poeta hallamos expresiones tan puras, tan reveladoras sobre el amor?: “Vestidos los dejó de su hermosura”, “Que ya solo en amar es mi ejercicio”, “Su gracia en mí tus ojos imprimían” (Cernuda, 2002b: 497)²⁰¹.

El modelo místico, para Luis Cernuda, es primordial en la configuración de su poética de creencias porque supone una tradición poética y lírica clásica que canta a la libertad y al amor sin trabas. De ahí, de la más pura esencia del amor que Cernuda lee en la mística española, tomó otras nociones, eminentemente simbólicas, que también contribuyen en la creación de unos referentes míticos, filosóficos y religiosos. Es por ello por lo que la idea de trascendencia, es decir, aquello que el concepto de Dios designa, puede leerse en la poesía de exilio de Luis Cernuda desde lo sagrado y lo profano. Pero, en esencia, lo más importante para Luis Cernuda es, sin lugar a ninguna duda, el referente amoroso, incluso en materia religiosa, que suponen para su poesía fray Luis de León o san Juan de la Cruz. La pervivencia de esta herencia supone la

individual por medio del amor” (Valender, 1984: 28). La carta fue después recogida por James Valender en *Luis Cernuda: epistolario 1924-1963* (2003).

²⁰¹ En “Tres poetas clásicos (1941)”. En una carta del 30 de enero de 1961 a Philip W. Silver, Cernuda señalaba su particular comprensión de la mística: “La palabra “místico” me pone siempre en guardia y la empleo lo menos posible. No tengo la pretensión de equiparar mi experiencia poética con la de san Juan de la Cruz, que además de ser gran poeta, es también un santo; cualquiera que sea mi antipatía a la iglesia católica, aún guardo respeto a la santidad cuando recae sobre alguien como san Juan de la Cruz” (Cernuda, 2003: 899). Pero, al respecto, es importantísimo señalar que Cernuda distingue la posición mística asociada al catolicismo de san Juan de la Cruz, luego, lo verdaderamente importante es la actitud ante lo sagrado que la esencia mística designa, no la disciplina en sí. Cernuda distingue claramente entre ellas, aunque no le asigne “términos”.

continua lucha entre el amor y las apariencias, entre la realidad y el deseo, entre espíritu y materia.

Junto a ello, vale la pena recordar el eco de las posturas estilísticas que Paul Valéry planteó a partir de 1941 a tenor de la revaloración de la mística de san Juan de la Cruz, no como modelo de evolución espiritual en este caso, sino como modelo de estilo. De Valéry y su delicadeza ante la pureza de la letra, también tomará Cernuda su famosa afirmación “mystique sans Dieu” o, en palabras de Juan Ramón Jiménez “místico sin Dios necesario”. Y, en el caso de Cernuda, es así porque el magisterio filosófico y místico español no necesariamente supone para él una conexión con Dios ni con lo religioso, sino con lo sagrado o lo divino que anida en él mismo, en la propia vida. Desde esta misma posición, en el exilio, el poeta explora el alcance y la repercusión de la religión católica en su sistema de coordenadas para comprender el mundo. Desde la lejanía, y potenciado gracias al modelo anglosajón que entonces empezó a compartir, este legado religioso, aun siendo inconsciente, es, aunque pudiera parecer lo contrario, un pretexto para analizar su propia identidad y su manera para enfrentarse al mundo; pues, en el exilio, Luis Cernuda explora en su poética de creencias lo que hay de profano en lo sagrado.

La búsqueda de lo sagrado en lo profano resultó ser muy importante para la visión del sexo proyectada en poesía. Aquí interviene, de nuevo, la confluencia revolucionaria entre el humanismo político y el humanismo cristiano. La escisión de muchos de estos procesos da lugar a un acercamiento al tema sin la connotación negativa del catolicismo y, lo más importante, sin las creencias que este credo impuso en la vida de la sociedad. Y ya no solo por la emancipación del individuo que necesitaba ser dueño de su propio deseo, sino por lo corporal. Tradicionalmente la iglesia siempre ha condenado todo aquello que tuviese cualquier tipo de connotación sexual, pero porque es el culmen de la divinización del cuerpo. Esto colinda con el poder de atracción, y no el poder que manipula, sino el poder de ser capaz de manifestar quién eres, cómo eres y lo que deseas. Y eso, en sí mismo, posee esa portentosa capacidad de atracción y el poder de la verdad. La fuerza del deseo. Y no me refiero a una verdad ajena, sino a la verdad sobre todas las cosas que solo nos decimos a nosotros mismos. Esa verdad. La energía sexual es fuerza creadora y de manifestación. Es alegría de vivir, de sentir y ser consciente de que estás aquí en la tierra, viviendo, sintiendo, siendo dueño de tu cuerpo y de tu espíritu, al unísono. *Con las Horas contadas* nos habla de esa atracción sin trabas:

Amor, dios oscuro,
Que a nosotros vienes
Otra vez, probando
Su esperanza siempre.

Ha nacido. El frío,
La sombra, la muerte,
Todo el desamparo
Humano es su suerte.

[...]

Velad pues, pastores;
Adorad pues, reyes,
Su sueño amoroso
Que el mundo escarnece.

“Nochebuena cincuenta y una”

(Cernuda, 1999: 467)

El amor, poco a poco, aparece situado al mismo nivel que muchos otros valores sí apreciados sin connotaciones negativas desde la ortodoxia moral. En *Ocnos*, Luis Cernuda asigna al amor la categoría divina: “Es locura querer expresar lo inexpressable. ¿Puede decirse con palabras lo que es la llama y su divino ardor a quien no la ve ni la siente?” (Cernuda, 1999: 588). Para Cernuda el amor era, sin duda, su creencia más profunda. Pero ya ni siquiera se trata de la restauración, tan necesaria, de este valor, sino de un proceso mucho más profundo que está asociado a *Poemas para un Cuerpo*. En esta sección de *Con las Horas contadas* Luis Cernuda transita por las cuatro vías de la mística de san Juan de la Cruz. Pero con una importantísima variante, aquí son las cuatro vías de la mística erótica. Segundo Serrano Poncela, en *Antonio Machado su vida y su obra*, destaca la relación entre las cuatro vías de la mística española con los cuatro estadios de la erótica machadiana: prefiguración del amor, experiencia amorosa, ausencia del ser amado y recreación en el recuerdo (Serrano Poncela, 1954). *Poemas para un Cuerpo* transita asimismo estas cuatro vías místicas del amor profano consiguiendo transformarlas en amor sagrado. Ya desde la primera de las composiciones advertimos la voluntad de transferencia terminológica y asociativa:

Sálvale o condénale,
Porque ya su destino

Está en tus manos, abolido.

Si eres salvador, sálvate
De ti y de él; la violencia
De no ser uno en ti, aquíétala.

O si no lo eres, condénale,
Para que a su deseo
Suceda otro tormento.

Sálvate o condénale,
Pero así no le dejes
Seguir vivo, y perderte.

“Poemas para un Cuerpo, I, Salvador”

(Cernuda, 1999: 469)

La búsqueda de trasferencia de lo sagrado a lo humano, o profano, ya no solo queda detenida en la simple asociación lingüística y terminológica con elementos de la imaginería bíblica, sino que el amado se convierte en el centro de las creencias del amante. La unión de los cuerpos aparece retratada no solo como íntima comunión, sino como armonía entre espíritu y materia, como enlace de lo humano y lo divino:

[...]

Y entró la noche en ti, materia tuya
Su vastedad desierta,
Desnudo ya del cuerpo tan amigo
Que contigo uno era.

“Poemas para un Cuerpo, II, Despedida”

(Cernuda, 1999: 469)

El sexo, como símbolo de la máxima divinización de lo corporal y de lo humano aparece retratado como punto de partida de una comprensión del ser y de la identidad. Más allá del encuentro, el sujeto poético se adentra en la “noche oscura del alma” una vez ha partido su amado. Y, tras él, se inicia una profunda reflexión en torno al amor y a la vida. Como señala Serge Salaün:

El contrapunto humano de tanta metafísica es la presencia constante del cuerpo, del amor, del Eros en general, entendido –otra vez en la línea simbolista europea– como la relación total (física, social, metafísica) del hombre con el mundo. En tiempo de dolor, el amor es un valor-refugio legítimo, expresión sensible de las aspiraciones individuales, pero cobra en los poetas del exilio la mayor altura metafísica. La carne y el amor humano son fuente y metáfora de vida, de totalidad positiva, hasta en el desamor. Altolaguirre, Prados, Serrano Plaja, Moreno Villa, Garfias, Alberti, escriben poemas de amor donde la carne recupera serenidad y unidad (2000: 594).

El amor, en Cernuda, aparece retratado como una extensión metafísica, una unión del amor con el ser. La trascendencia divina se confiere al ser humano, en tanto sujeto capaz de contener el amor, pero amor sagrado, aunque también profano:

[...]

Busca, la fiel presencia
Con realidad terrena,

Y yo, este Luis Cernuda
Incógnito, que dura

Tan solo un breve espacio
De amor esperanzado,

Antes que el plazo acabe
De vivir, a tu imagen

Tan querida me vuelvo
Aquí, en el pensamiento,

Y aunque tú no has de verlas,
Para hablar con tu ausencia

Estas líneas escribo,
Únicamente por estar contigo.

“Poemas para un Cuerpo, III, Para ti, para nadie”

(Cernuda, 1999: 471)

En la misma línea del motivo medieval y renacentista del amado transformado en el amante, aquí el sujeto poético equipara su tiempo, luego su vida, en el tiempo en el que transcurre la relación con su amado. Durante siglos de dominio de la simbología católica, el ser humano debía acercarse a Dios buscando “su imagen y semejanza”. Aquí es la imagen del amado la que percibe tal empeño. Se establece una línea invisible entre los atributos del amado y lo trascendental:

[...]

Mi amor así visible me pareces,
Por mí dotado de esa gracia misma
Que me hace sufrir, llorar, desesperarme
De todo a veces, mientras otras
Me levanta hasta el cielo en nuestra vida,
Sintiendo las dulzuras que se guardan
Solo a los elegidos tras el mundo.

[...]

Entonces te doy gracias y te digo:
Para esto vine al mundo, y a esperarte;
Para vivir por ti, como tú vives
Por mí, aunque no lo sepas,
Por este amor tan hondo que te tengo.

“Poemas para un Cuerpo, IV, Sombra de mí”

(Cernuda, 1999: 472)

La vida aparece retratada como un pretexto para vivir el amor, en su profundidad, en su esencia, en una entrega que solo había sido permitida desde el ámbito religioso hacia lo religioso. La emancipación del deseo, en tanto extensión de la emancipación del sujeto en credo, acción y pensamiento, busca el estado de totalidad en la experiencia amorosa. Y, sin embargo, en el trance de aceptación de una relación, el sujeto poético busca el consuelo de Dios, quien mientras tanto había quedado asimilado al amado:

Y cuánto te importuno,
Señor, rogándote me vuelvas
Lo perdido, ya otras veces perdido
Y por ti recobrado para mí, que parece

Imposible guardarlo.

Nuevamente,
Llamo a tu compasión, pues es la sola
Cosa que quiero bien, y tú la sola
Ayuda con que cuento.

Mas rogándote
Así, conozco que es pecado,
Ocasión de pecar lo que te pido,
Y aun no guardo silencio,
Ni me resigno al fin a la renuncia.

Tantos años vividos
En soledad y hastío, en hastío y pobreza,
Trajeron tras de ellos esta dicha,
Tan honda para mí, que así ya puedo
Justificar con ella lo pasado.

Por eso insisto aun, Señor, por eso vengo
De nuevo a ti, temiendo y aun seguro
De que si soy blasfemo me perdones:
Devuélveme, Señor, lo que he perdido,
El solo ser por quien vivir deseo.

“Poemas para un Cuerpo, V, El amante espera”

(Cernuda, 1999: 473)

Al perder ese anhelado amor, el sujeto poético pide ayuda al que considera solo puede ayudarle: Dios. Pero adviértase de que no se trata de blasfemia o de cambio de opinión, sino del proceso normal en evolución en materia de creencias. Ninguna evolución en conciencia es lineal, es otro eslabón más en el proceso de comprensión del sujeto. Se trata de la tercera vía de la mística erótica: la ausencia del amado. Luis Cernuda ejemplifica a través de *Poemas para un Cuerpo* no solo la evolución en materia de creencias a través de lo corporal, sino también la evolución de una mística que no está reñida con la materia. Su punto de partida no solo asume la armonía de espíritu y materia, sino que otorga al amor y al sexo el valor que se les había negado. El amor, como Dios, quedan equiparados en presencia y en importancia:

Si alguna vez te oigo
Hablar de padre, madre, hermanos,
Mi imaginar no vence a la extrañeza
De que sea tu existir originado en otros,
En otros repetido,
Cuando único me parece,
Creado por mi amor; igual al árbol,
A la nube o al agua
Que están ahí, mas nuestros
Son y vienen de nosotros
Porque una vez les vimos
Como jamás les viera nadie antes.

Un puro conocer te dio la vida.

“Poemas para un Cuerpo, IX, De dónde vienes”

(Cernuda, 1999: 477)

El amor, amante y amado, se convierte en una extensión de la más pura esencia natural de la tierra:

¿Mi tierra?

Mi tierra eres tú.

¿Mi gente?

Mi gente eres tú.

El destierro y la muerte

Para mí están adonde

No estés tú.

¿Y mi vida?

Dime, mi vida,

¿Qué es, si no eres tú

“Poemas para un Cuerpo, X, El amante divaga”

(Cernuda, 1999: 478)

La visión del amado, la pervivencia del amor basada en su recuerdo, además de ser la cuarta vía mística erótica de Luis Cernuda, es el culmen de la vía unitiva, es decir, la última de las etapas en la mística sanjuanista. Al integrar el recuerdo del amor y del amado se consigue un estado en el que el sujeto consigue, al mismo tiempo, hallarse a sí mismo, trascenderse. Esto dinamita los límites de la connotación católica:

Acaso en el infierno el tiempo tenga
La ficción de medida que le damos
Aquí, o acaso tenga aquella desmesura
De momentos preciosos en la vida.
No sé. Mas allá el tiempo, según dicen,
Marcha hacia atrás, para irnos desviviendo.

Así esta historia nuestra, mía y tuya
(Mejor será decir nada más mía,
Aunque a tu parte queden la ocasión y el motivo,
Que no es poco), otra vez viviremos
Tú y yo (o viviré yo solo),
De su fin al comienzo.

[...]

Pero en infiernos, de ese modo,
Dejaría de creer, y al mismo tiempo
La idea de paraísos desechara;
Infierno y paraíso
¿No serán cosa nuestra, de esta vida
Terrena a la que estamos hechos y es bastante?

Infierno y paraíso
Los creamos aquí, con nuestros actos
Donde el amor y el odio brotan juntos,
Animando el vivir. Y yo no quiero
Vida en la cual ya tú no tengas parte:
Olvido de ti, sí, mas no ignorancia tuya.

El camino que sube
Y el camino que baja
Uno y el mismo son; y mi deseo

Es que al fin de uno y de otro,
Con odio o con amor, con olvido o memoria,
Tu existir esté allí, mi infierno y paraíso.

“Poemas para un Cuerpo, XI, El amante divaga”

(Cernuda, 1999: 469)

De un modo análogo a como la experiencia mística transforma al sujeto, la experiencia amorosa también transforma al amante. Y no se trata, tan solo, del conocimiento que esa experiencia implica, sino precisamente de explorar los límites que esas vivencias significan en la identidad del sujeto. En realidad, no hay tanta diferencia en divinizar al amado o divinizar a Dios. Experimentar aquello que Dios o el amor designa es un proceso de asimilación de madurez y conocimiento:

Como cuando el sol enciende
Algún rincón de la tierra,
Su pobreza la redime,
Con risas verdes lo llena,

Así tu presencia viene
Sobre mi existencia oscura
A exaltarla, para darle
Esplendor, gozo, hermosura.

“Poemas para un Cuerpo, XII, La vida”

(Cernuda, 1999: 480)

En la evolución en materia de creencias que Luis Cernuda ejemplifica, paso a paso, nos hallamos ante una experiencia mística que consigue elevar el estado de su conciencia a través del sexo y del amor. El amor, como Dios fuera para otros, se convierte así en un elemento más de la naturaleza, en un elemento al que rendir culto y en un elemento que confiere al ser humano la capacidad de absorber la divinidad y lo sagrado que hay en su mundo, en la tierra. Todo ello demuestra que los patrones de creencias, de vida y de conducta católicos privaban al sujeto de vivir la vida, de transitar por todas estas experiencias:

[...]

Morir parece fácil,

La vida es lo difícil:
Ya no sé sino usarla
En ti, con este inútil
Trabajo de quererte,
Que tú no necesitas.

“Poemas para un Cuerpo, XIII, Fin de la apariencia”

(Cernuda, 1999: 482)

La vida, en sí misma, es un valor negado por todas aquellas religiones “de la muerte”, como señalaba *Así habló Zaratustra*. El camino de vida mostrado por el catolicismo predispone una vida en la que el mayor objetivo es encontrar una muerte en la que se hayan seguido los preceptos confesionales de esa religión, denostando la capacidad del ser humano de vivir y de sentir. Sin embargo, Luis Cernuda nos propone un camino de experiencia vital y mística que invita a conocer el deseo, aun a sabiendas del posible fracaso:

[...]
Esta humillante servidumbre,
Necesidad de gastar la ternura
En un ser que llenamos
Con nuestro pensamiento,
Vivo de nuestra vida.

[...]
La hermosura, inconsciente
De su propia celada, cobró la presa
Y sigue. Así, por cada instante
De goce, el precio está pagado:
Este infierno de angustia y de deseo.

“Poemas para un Cuerpo, XIV, Precio de un cuerpo”

(Cernuda, 1999: 483)

El deseo se halla, así, íntimamente relacionado con la vida, con la realidad que cada sujeto decide experimentar.

Los cuatro elementos primarios
Dan forma a mi existir:

Un cuerpo sometido al tiempo,
Siempre ansioso de ti.

Porque el tiempo de amor nos vale
Toda una eternidad
Donde ya el hombre no va solo.
Y Dios celoso está.

Déjame amarte ahora. Un día,
Temprano o tarde, Dios
Dispone que el amante deba
Renunciar a su amor.

“Poemas para un Cuerpo, XV”

(Cernuda, 1999: 483)

Aunado a los cuatro elementos primarios (aire, tierra, agua y fuego) el deseo se convierte en el motor que activa la unión de estos elementos. El amor se convierte en el agente que consigue crear la perfección de fondo y forma, más allá del tiempo y la trascendencia, en tierra, en materia:

[...]
Tú y mi amor, mientras miro
Dormir tu cuerpo cuando
Amanece. Así mira
Un dios lo que ha creado.

Mas mi amor nada puede
Sin que tu cuerpo acceda:
Él solo informa un mito
En tu hermosa materia.

“Poemas para un Cuerpo, XVI, Un hombre solo con su amor”

(Cernuda, 1999: 485)

El amor, la expresión del amor, se convierten en el elemento que activa la creación de lo divino a través de lo humano. Sin negaciones, ni juicios de valor, ni limitaciones de ningún tipo. Es la liberación de la expresión del amor como fórmula para alcanzar un esplendor místico en la tierra. Se trata de un modo de llegar a conocer

la identidad del propio sujeto en el que no se niegan ni la divinidad inherente al hombre, ni cualquiera de los dones que el universo le ha concedido. La profundidad del amor que describe no puede, casi ni siquiera, acercarse a lo que siente por Dios. Dios se convierte en un pretexto o en un motivo para reflexionar sobre la existencia o sobre el sufrimiento de la tierra. Pero el amor se convierte en la fuerza motriz y creadora que traspasa todas las fronteras limitantes.

La poesía a-teísta de Luis Cernuda nos muestra una idea de creer mucho más en conexión con la tierra, con la vida, con el sentir del ser humano. El amor, el sexo y el deseo se convierten en motor de vida, sin negaciones ni connotaciones restrictivas de ningún tipo. La crisis del espíritu, en Cernuda, deviene en comprensión del ser humano desde la profundidad de lo humano, como valor elemental de la tierra, puro como la idea de aquello que Dios designa. Luis Cernuda traspasa, en mucho, cualquier noción limitante política, social y religiosa, evidenciando que la modernización de la conciencia le trajo una forma de comprender lo religioso desde elementos que él conocía bien, por suerte o por desgracia. La confluencia de materia y espíritu, el valor de lo divino y la expresión de la mística, incluida su vertiente erótica, son parte esencial de la poética de exilio de Luis Cernuda, sobre todo, en materia de creencias. Cernuda nos demuestra que lo humano y lo divino, que lo sagrado y lo profano, en realidad, parten de la comprensión que cada sujeto posee sobre el amor; de la comprensión que cada sujeto posee sobre su propia comprensión de la realidad y del deseo.

3.3. LO ESPIRITUAL EN LO MATERIAL EN MANUEL ALTOLAGUIRRE

*Quando contemplo el cielo,
de innumerables luzes adornado,
y miro hazia el suelo
de noche rodeado,
en sueño y en olvido sepultado,
el amor y la pena
despiertan en mi pecho un ansia ardiente;
[...]
¡O, despertad, mortales!,
¡mirad con atención en vuestro daño!,
las alas inmortales,
hechas a bien tamaño,
¿podrán vivir de sombras y de engaño?*

FRAY LUIS DE LEÓN, *Noche serena*

Manuel Altolaguirre supo consignar una voz terriblemente sutil y profunda a la vida, a su forma de ver y comprender la vida. La atención al detalle, la ambivalencia del sentido figurativo, simbólico y asociativo, además de la dualidad de fondo, son algunas de las características de su poesía, pero también de la profundidad de sus creencias. Manuel Altolaguirre supo ver más allá de las simples apariencias, traduciendo en materia lo que sabía percibir espiritualmente. Y lo hacía de un modo tan natural, que algo tan terriblemente complejo lo lleva a cabo de una manera que parecía simple. Sin embargo, que en él este proceso se diese de manera tan sencilla en absoluto significa que lo sea. Todo lo contrario. De ahí que su poesía, su poética y su sistema de creencias posea un especial interés por la sutileza de los sentidos. Luis Cernuda acertó a señalar esa capacidad:

[...]

En el poeta la espiritual compleja maquinaria
de sutil precisión y exquisito manejo
requiere entendimiento, y no tan solo
en quienes al poeta se aproximan
sino también en quien detenta a aquella.

“Supervivencias tribales en el medio literario”, *Desolación de la quimera*

(Cernuda, 1999: 517)²⁰²

A pesar de la imagen que se proyectó de Manuel Altolaguirre, y que lamentablemente le persiguió durante años, el mismo poeta utilizó ese sentido para expresar su despertar de conciencia, su propio sistema de creencias²⁰³:

Dicen que soy un ángel
y peldaño a peldaño
para alcanzar la luz
tengo que usar las piernas.

Cansado de subir, a veces ruedo
(tal vez serán los pliegues de mi túnica),
pero un ángel rodando no es un ángel
si no tiene el honor de llegar al abismo.

Y lo que yo encontré en mi mayor caída
era blando, brillante;
recuerdo su perfume,
su malsano deleite.

²⁰² Como señala James Valender, también María Zambrano estuvo de acuerdo con la vinculación que Luis Cernuda estableció entre Manuel Altolaguirre y san Juan de la Cruz (Valender, 1998a: 150).

²⁰³ Si bien es cierto que, durante demasiados años, ha sobrevolado una percepción un tanto paternalista sobre Manuel Altolaguirre, al que se concebía, en muchas ocasiones, como a un “ángel añorado” o como al “adolescente persistente”, también es justo decir que su personalidad, sea la que fuera, no tiene una relación directa con la calidad de su obra. En “Supervivencias tribales en el medio literario”, Luis Cernuda desmintió, pero, en parte, contribuyó a fomentar esa imagen caricaturizada de Altolaguirre (Cernuda, 1999: 517). Sin embargo, también fue el mismo Cernuda quien reclamó la valoración de la suma importancia de su poesía en artículos como “Altolaguirre”, publicado en 1962 en la revista *Nivel*, nº 43, p.7; o en “Manuel Altolaguirre (1905-1959)”, publicado por primera vez en *México en la Cultura* el 12 de octubre de 1956 y después en la revista *Caracola* en abril de 1960, a propósito del homenaje a Manuel Altolaguirre organizado tras su muerte (Harris y Maristany, 1994: 842). Creo necesario destacar que, aunque Luis Cernuda incluyera esa visión de Altolaguirre en algunos de sus escritos, también es cierto que desde muchos años antes del exilio también destacó el dominio de la mística y la afinidad que Altolaguirre compartía con algunos rasgos poéticos de san Juan de la Cruz. James Valender sostiene que “la leyenda ‘angelical’ que acompañó a Altolaguirre en vida debe no poco a la insólita generosidad con la que se entregó a todo aquel que se cruzaba en su camino” (Valender, 2005b: XXXVI). Y que esto se debe a que en él siempre persistió una voluntad por gustar a los demás; “si el poeta solo se puede dar a conocer en la medida en que los demás lo quieran, en su relación con el mundo vive una esclavitud verdaderamente intolerable” (Valender, 2005b: XXXVII). Creo que esto se debe, en gran parte, a la educación católica que recibió, como veremos a lo largo de estas páginas. No obstante, para aquel lector interesado en ampliar la información relativa a la semejanza de Manuel Altolaguirre, véase Gabriel Insausti, quien ha profundizado en la deformación de la imagen de Manuel Altolaguirre en “La metáfora especular: Altolaguirre en su centenario” (Insausti, 2005). También la introducción al *Epistolario 1925-1959* de Manuel Altolaguirre, editado por James Valender (2005b).

Desperté y ahora quiero
encontrar la escalera
para subir sin alas
poco a poco a mi muerte.

“Para alcanzar la luz”, *Nuevos poemas de Las islas invitadas*
(Altolaguirre, 1992: 128)

En el despertar de conciencia de Altolaguirre, sin duda, uno de los elementos capitales es ese “exquisito manejo” de la simultaneidad en los símbolos poéticos y místicos. Manuel Altolaguirre supo canalizar aquello que percibía tras la imagen, tras la sutileza de las palabras y tras el sentimiento de un modo tal, que el resultado lleva incorporado, simultáneamente, esos tres aspectos. Además de su inteligencia emocional y de su sensibilidad, el proceso en sí se acerca mucho a lo que quizá en términos más actuales entendemos como experiencia mística, a una experiencia en la que lo material y lo espiritual confluyen dando forma a algo de mayor alcance. Y, sobre todo, a algo de gran profundidad que, no obstante, puede percibirse como algo en apariencia sencillo. Nada más lejos de la verdad. No en vano fue poeta, editor, impresor y director de cine. Esto significa, en la práctica, que supo asimilar y proyectar aquello que percibía con su intuición, sus ojos y sus sentidos de una manera muy particular. Todos estos elementos conforman la base desde la que el poeta, poco a poco, irá construyendo sus propias creencias personales. Pero para poder comprender el sistema de creencias de Manuel Altolaguirre, hay que tener en cuenta cómo intervienen en ello algunos aspectos de la evolución de su vida personal.

Manuel Altolaguirre recibió una educación católica desde su más tierna infancia²⁰⁴. Estudió algunos años en el Colegio Sagrada Familia de Málaga y cursó el bachillerato, como alumno interno, en el Colegio de san Estanislao, de Miraflores de El Palo. Se trata de un dato especialmente importante porque esta escuela jesuita

²⁰⁴ Para aquel lector interesado en profundizar en la biografía de Manuel Altolaguirre véase la cronología realizada por James Valender en *Viaje a las Islas invitadas. Manuel Altolaguirre 1905-1959*, donde se detallan todos los datos relacionados con su vida, obra e infancia de forma muy minuciosa (Valender, 2005a). Así como su biografía *Manuel Altolaguirre: Álbum*, editada por James Valender (2012). De forma paralela, en *El caballo griego*, su obra autobiográfica, Manuel Altolaguirre explica con detalle su infancia y su vinculación educativa con la religión católica, véanse especialmente las páginas 38-44 de la edición crítica de James Valender en *Obras Completas I* (Altolaguirre, 1986a).

De un modo análogo, para aproximarse a la trayectoria de Manuel Altolaguirre y, específicamente a su poesía, puede consultarse el repertorio bibliográfico compilado por su máximo especialista, James Valender (2009b). También las distintas introducciones incluidas en la reedición de su poesía (Díaz de Castro *et al*, 2008) y, especialmente, las monografías de Breysse-Chanet (2005) y Romojaro (2008), así como el artículo de Díez de Revenga (2020).

malagueña, en la que también habían estudiado José Moreno Villa, Juan Ramón Jiménez y José Ortega y Gasset, fue muy importante en el sistema de creencias que Manuel Altolaguirre se forjó poco a poco a partir de entonces. Como señala James Valender: “los jesuitas, que tienen fama de saber adoctrinar a los niños con las enseñanzas de Cristo, lograron un indudable éxito con Altolaguirre, al inculcarle una conciencia del pecado original que lo acompañaría a lo largo de la vida” (Valender, 2005a: 105). La culpa, la vergüenza y el miedo a ser juzgado, junto a todos los valores restrictivos que el catolicismo le inculcó son de gran importancia en Altolaguirre. En sus propias palabras:

De niño me enseñaron a recordar. Toda mi educación fue un continuo ejercicio de memoria, no solo por la repetición mecánica de las lecciones, sonnetes de los ríos, de verbos, de tablas..., sino con ejercicios más profundos. De vez en cuando me obligaban a una completa confesión de mi vida hecha después de varios días de silencio; días con horas deliciosas a la sombra de los árboles frutales de una huerta. El diario recreo lleno de alborozo, de pelotas, de gritos, lo teníamos dentro de un patio grande, entre unos tristes muros, hasta que llegaban esos días de retiro y nos sacaban a un campo libre con senderos estrechos entre flores, con un silencio grande como el cielo (Altolaguirre, 1986a: 33).

Se trata de un referente y de un antecedente que poseen una fuerza y un trasfondo mucho más importante de lo que parece. Las horas de silencio con la única comunicación con la naturaleza y los propios sentidos, y recuerdos, es una actividad que está muy en sintonía con la vida monacal, con los ejercicios que se aplicaban a aquellos que tenían una vida estrictamente religiosa. De aquí Manuel Altolaguirre aprenderá el valor de ver más allá de la simple apariencia, aprenderá a usar todos sus sentidos como fórmula para expresar lo espiritual y como medio para descubrirse a sí mismo. Y, por extensión, como método para percibir él mismo lo espiritual en lo terrenal, aunque por el momento estuviese ligado estrictamente a postulados católicos ortodoxos. Una dinámica que nunca abandonará del todo en su vida. A Manuel Altolaguirre, desde niño, le enseñaron a hacer retiros espirituales; y aunque después no los realizase siguiendo los preceptos inculcados, ni siquiera el concepto de retiro espiritual en sí, jamás renunció por completo a esa íntima vinculación entre la realidad y lo espiritual, a esa forma de abordar la realidad desde una comprensión de otro alcance y de otro nivel. Pero, y puede que esto hasta sea más importante, en esos ejercicios también le enseñaron a ser

juzgado. El catolicismo impone una presión sobre sus fieles a los que somete con el objetivo de tenerles controlados. Y una de las herramientas de este mecanismo de manipulación es sembrar en el sujeto la necesidad de grabar en la memoria aquello que, las autoridades religiosas, católicas en este caso, consideran incorrecto y digno de ser confesado. Esas horas de silencio y revisión, que después habían de pasar por explicar sus pecados, son el preámbulo a una confesión. Pero ¿qué pecados puede tener un niño pequeño? Esa espera para que otro, sin sentido ni motivo ninguno, se crea con derecho a juzgarte es otro de los elementos capitales en la obra y en las creencias de Manuel Altolaguirre. Esta pedagogía religiosa católica alimentó en él un sentimiento que nunca lograría eliminar por completo; y como consecuencia le creó una determinada forma de apreciar lo que ocurría a su alrededor en momentos importantes de su vida. E incluso a esperar que, después de esos sucesos, los demás debieran dar un veredicto sobre su conducta. Se trata de una cuestión esencial que siempre le mantendrá unido a la religión, pero, sobre todo, a su capacidad de percibir distintos ámbitos o dimensiones aplicados a la realidad. Este es, por tanto, un aspecto que definirá su capacidad poética y su forma de expresión.

Después de terminar el Bachillerato, se matriculó como alumno libre en la carrera de Derecho en la Universidad de Granada. Durante esos años se sumó en la creación, primero, de la imprenta Sur y, después, de la revista *Litoral* con Emilio Prados, quien fue muy importante en su aprendizaje literario (Valender, 2005a: 109; Carreira, 2005: 523). La creación de esta revista fundamental en el sistema literario de esos años fue otro de los acontecimientos personales y profesionales que marcarían su visión estética y poética durante el resto de su vida. Además de ser uno de los rasgos que le definirían como profesional y como poeta. Sin embargo, hay otro acontecimiento personal de juventud que también tuvo una gran importancia en su configuración como persona y en su visión de lo religioso: la muerte de su madre en septiembre de 1926. Su madre, quien había sido una mujer religiosa hasta el final de sus días, dejó impresa en él la huella de la culpa. Y esta es otra consecuencia directa de esas enseñanzas de los jesuitas. Años más tarde, Altolaguirre declaró en la celeberrima antología editada por Gerardo Diego en 1932, *Poesía española contemporánea*, que la muerte de su madre fue uno de los acontecimientos más significativos de su vida (Altolaguirre, 1986a: 44). Y también en la evolución de su sistema de creencias. En *El caballo griego* relata una escena que da cuenta de ello:

Yo, que llegaba aquella noche tarde a mi casa, después de caminar inútilmente, a deshora, me vi sorprendido con la luz alta de uno de sus balcones, desde donde me bajó un grito no [sé] si de alegría por mi regreso o de reproche por mi larga tardanza. Me despertó esa voz. Es a mí, dije. Y al decir “mí”, me encontré con quien soy. Esa voz sigue todavía golpeando insistente contra todas las puertas de mi alma. Quise subir, volar, llegar hasta los ojos de mi madre. A ella, que había pasado frío por mi ausencia. En su balcón, entre dos nubes, yo sé que todavía mi madre está esperándome, rodeada de su tibia luz alta. Aquella noche es la de hoy. Será una noche eterna (Altolaguirre, 1986a: 44).

La muerte de su madre, además del recuerdo de la educación que ella procurase en sus hijos, es otro de los referentes fundamentales en la pervivencia del sentido católico en el que Manuel Altolaguirre había sido educado. La culpa asociada a ese momento personal, la forma de enfrentar la culpa será otra constante en la vida de Altolaguirre.

Otro aspecto notable en su poética de creencias lo constituyen algunas de las obras a las que a partir de entonces prestará atención como lector, pero, sobre todo, como editor. A partir de los años treinta del siglo XX, la comprensión de muchos referentes literarios y sociales cambiaron por completo de signo. La crisis del espíritu y la modernización de la conciencia incidieron en Manuel Altolaguirre, pero la visión de la vida desde el catolicismo seguía teniendo un peso importantísimo en él. En 1928, de un modo muy parecido a como ocurriera con Góngora, las celebraciones del centenario del nacimiento de fray Luis de León en 1927 y 1928 sentaron las bases de lo que años más tarde ocurrió en el exilio con san Juan de la Cruz en 1942²⁰⁵. La revista *Carmen* dedicó dos números conmemorativos a Luis de León en marzo de 1928, donde colaboraron Lorca, Aleixandre, Alberti, Quiroga Plá, Guillén, Cossío, Larrea, Cernuda, Altolaguirre y el propio Gerardo Diego, quien organizó el homenaje. A partir de 1927 y 1928 son muchos los testimonios que confirman la actualidad de la mística en España como símbolo regeneración ética, estética y también poética. Un ejemplo de ello fue la publicación, en marzo de 1928, de una pequeña antología de poemas de fray Luis de León en el número XI de la revista *Mediodía* (Carreira, 2005: 526). Y para Manuel

²⁰⁵ Cabe precisar que la actualización de la poesía y la poética de Juan de la Cruz comenzó a fraguarse en el ocaso del siglo XIX, cuando en el año 1891 tuvo lugar la celebración del tercer centenario de su muerte. En 1942, desde el exilio, muchos intelectuales, especialmente los poetas, se sumaron al intento de recuperación de grandes autores clásicos de la tradición mística española. Este hecho es especialmente importante para el tema que nos ocupa, dada la evolución de las creencias de Manuel Altolaguirre a lo largo de los años. Este aspecto ha sido explicado con mayor detenimiento en el epígrafe 2.3.3. “Recepción de san Juan de la Cruz en el exilio. El homenaje de 1942”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

Altolaguirre esta actualización posee un gran alcance, pues la reivindicación cultural y poética de la mística de los jóvenes poetas le permitía continuar manteniendo algunos valores que le habían inculcado desde niño, pero sin muchas de las restricciones de la estricta ortodoxia católica.

A finales de 1929, tras el cierre de *Litoral*, Manuel Altolaguirre siguió manteniendo la imprenta que había regentado, pero esta vez él solo, aunque sin la editorial. A principios de 1930 publicó una serie de cuadernos, bajo el nombre de *Poesía (1930-1931)*, en los que publicó algunas breves antologías de poetas como san Juan de la Cruz, fray Luis de León o Lope de Vega; también a poetas contemporáneos como Pedro Salinas, Jorge Guillén y José Moreno Villa. No obstante, creo muy importante destacar la aparición de los dos primeros números de *Poesía*. En el primero de ellos, Altolaguirre edita con sumo cuidado el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz (Carreira, 2005: 526) y en el segundo, preparó una breve antología de fray Luis de León²⁰⁶. Si la inclusión del *Cántico espiritual* es relevante, la selección de los cuatro poemas del segundo número nos proporciona mucha información en torno a su forma de comprender la religión y la predilección hacia la mística que mostró a partir de entonces. En esa antología, “que lleva como lema tres fragmentos traducidos del Salmo 103, de la oda primera de Píndaro y de la égloga quinta de Virgilio” (Carreira, 2005: 526), se incluyen tres odas: “Al apartamiento”, “A Felipe Ruiz” y “Noche serena”, además del soneto “Agora con la aurora se levanta”. La elección de estos cuatro poemas no es en absoluto baladí.

Jorge Guillén (que ayudó a preparar la antología) había de señalar la estrecha relación que existía entre las tres odas seleccionadas. Si bien, en “Al apartamiento”, afirmó: “Aparece ya el hombre de experiencia dolorosa, refugiado en una soledad que implicaría purificación”, en la oda “A Felipe Ruiz”, “se contempla la verdad frente al universo y sus fenómenos físicos”, mientras que en “Noche serena” estamos ante el visionario: “la visión cósmica le alumbraba como si fuese inmediata” (Valender, 2014b: 310)²⁰⁷.

En el último de los poemas que Manuel Altolaguirre incluye en ese florilegio, asistimos a una purificación del alma (León, 1990: 238). En suma, estamos ante las

²⁰⁶ Aunque nos referiremos a ello a lo largo de estas páginas, la relación de Manuel Altolaguirre con la mística española en general y con fray Luis de León y san Juan de la Cruz, en particular, es muy especial e importante para sus creencias personales y para la comprensión de su estética poética.

²⁰⁷ Véase el “Prólogo a *Poesía*, de Manuel Altolaguirre” de Jorge Guillén (1999: 631-632).

cuatro vías de la mística española, aunque con alguna variante, especialmente relativa al orden de esa búsqueda de ascesis. Más adelante veremos a qué se debe esta variación, pero se trata de un ejemplo práctico con el que mostró su voluntad por emular la evolución espiritual mediante un ejercicio de comprensión personal, tal y como le habían enseñado durante sus años de aprendizaje en el colegio. Los poemas seleccionados no solo hablan del conocimiento de Manuel Altolaguirre sobre mística, sino también sobre su estado emocional y espiritual. El proceso de comprensión paulatina que en el exilio llegará a su cenit, comienza durante estos años. San Juan de la Cruz y fray Luis de León son desde ese momento para Manuel Altolaguirre trasunto de comprensión de lo divino, pero también de revolución poética, ética y estética. Uno de los aspectos más importantes de la herencia mística en Altolaguirre es, sin duda, la relación personal de estos dos autores clásicos con la tradición religiosa; por su doble ambivalencia en lo sagrado y en lo profano, por su amor hacia la pervivencia de lo culto y lo popular en las esferas de la intelectualidad, y por supuesto en la poesía. Pero como veremos en sus propuestas antológicas y poéticas del exilio, dicha importancia también se da por la reactualización de la tradición hebrea, musulmana y cristiana sin el estricto normativismo moral del catolicismo y, sobre todo, por la comunicación con lo divino en la tierra que suponen estos referentes.

En 1932 Concha Méndez y Manuel Altolaguirre se casaron. En octubre de 1933 el matrimonio se trasladó a Londres pensionados por la Junta para la Ampliación de Estudios con objeto de realizar una investigación sobre la poesía espiritualista inglesa (Valender, 2005a: 137). En 1934, crearon la revista *1616*, donde “aparece la *Llama de amor viva*, de san Juan de la Cruz, en ceñida versión inglesa de E. Allison Peers, el conocido profesor de Liverpool, traductor y especialista de los místicos, que aquí conserva las liras de seis del original” (Carreira, 2005: 533). En 1935, tras volver a España, proyectaron una nueva revista *Caballo verde para la Poesía*, además de retomar la Colección Héroe. Sin embargo, es especialmente relevante para la conformación de su sistema de creencias su lealtad a la Segunda República, aunque nunca se posicionara a favor de posiciones dogmáticas.

Durante la guerra civil española, Altolaguirre fue miembro de la Alianza de Escritores y Artistas Antifascistas. Como miembro de tal institución, en 1936 la Alianza de Intelectuales Antifascistas lo nombró presidente de la sección teatral y director, a su vez, del grupo de teatro universitario La Barraca, tras la muerte de Federico García Lorca (Altolaguirre, 1986a: 77). Además de todas sus empresas editoriales, durante el

transcurso de aquellos años de guerra, participó en la edición de emblemáticas revistas como *Hora de España*, donde también colaboró como poeta. Publicó algunos versos en *El Mono Azul*, el boletín de la Alianza de Escritores y Artistas Antifascistas; preparó la puesta en escena de *Mariana Pineda* durante el Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura promovido por la Alianza de Intelectuales Antifascistas. Aunque es especialmente relevante su edición de la antología *Poetas en la España Leal*.

Al ingresar en el XI Cuerpo del Ejército del Este en el frente de Aragón en 1938 (Valender, 2005a: 148), al cumplir los 33 años (Altolaquirre, 1986a: 102), Altolaquirre fue relevado de sus obligaciones militares y destinado a tareas educativas y divulgativas que incluían, entre otras, la administración de una imprenta. En aquella imprenta “de guerra”, situada en Gualter, junto a algunos compañeros como Juan Gil-Albert, Fernández-Canivell, Darío Carmona y el fotógrafo alemán Walter Reteur (Valender, 2005a: 148), Altolaquirre se encargó de las Ediciones del Comisariado del Ejército del Este (1938-1939) en la imprenta del monasterio de Montserrat (Valender, 2005a: 148; Valender, 2005b: XVIII), boletín que semanalmente acompañaban con un folleto literario titulado *Granada de las Letras y las Armas* (1938). Y también editó, con mucho esfuerzo, *Los lunes de El Combatiente* (1938-1939), otro folleto informativo creado durante los días de guerra. De esta imprenta saldrían las míticas ediciones de *Cancionero menor para combatientes*, de Emilio Prados, *España en el corazón*, de Pablo Neruda, y *España, aparta de mí este cáliz*, de César Vallejo.

Tras la guerra civil española, el cruce de la frontera francesa hacia su exilio en marzo de 1939, la estancia en un campo de concentración en Perpignan y su breve, pero determinante, paso por una institución de salud mental francesa, Manuel Altolaquirre, junto a su familia, consiguió llegar a La Habana. Durante esos primeros meses de exilio, Altolaquirre volcó en palabras la crisis de aquella experiencia tan traumática a través de una de sus creaciones editoriales bajo el sello de La Verónica: la revista *Atentamente*. Algunas de las entregas firmadas por Altolaquirre e incluidas en esta publicación son el origen de lo que después se convirtió en *El caballo griego*, su obra autobiográfica²⁰⁸. Allí dejó por escrito sus recuerdos de infancia, juventud, guerra y comienzo del exilio.

²⁰⁸ A lo largo de estas páginas trataremos, en distintos puntos, la obra autobiográfica de Manuel Altolaquirre. Ahora bien, Gabriel Insausti (2007) ha estudiado la pieza teatral inacabada de Altolaquirre, *Espacio interior*, que “es en gran medida una versión teatral de la autobiografía de Altolaquirre, o al menos de su último tercio, y consiste en una evaluación de su propia vida, en particular del trauma sufrido al final de la guerra y al comienzo del exilio, que le causó una enajenación mental pasajera” (2007: 343).

Es especialmente significativo el retrato crítico que hace como parte del engranaje del órgano gubernamental destinado a la Defensa de la Cultura que el gobierno de la Segunda República llevó a cabo durante la guerra civil española:

Es para mí un deber dar testimonio de cuanto el Gobierno de la República y los Jefes Militares se preocuparon por los destinos de la intelectualidad española. A pesar de mi sencilla significación como poeta, tuve ocasión de comprobar las ventajas de haber escrito algunos versos. Y no se crea que era una razón amistosa la que llevó a mis jefes a la protección de mi vida. Familiares y amigos aún más íntimos que yo de tales jefes, tal vez por esa misma condición, estaban con frecuencia en los lugares de mayor peligro (Altolaguirre, 1986a: 105).

Ya incluso antes del exilio, Manuel Altolaguirre fue muy consciente de las incongruencias de algunas dinámicas políticas a las que muchos se sumaron voluntariamente, como poetas, como intelectuales y como personas con plena capacidad de elección personal. No obstante, detrás de esa lealtad también percibían muchas faltas en el planteamiento de ese sistema. El poeta, como ya hemos señalado, fue uno de los integrantes de la Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura. Desde esta misma organización se le encomendó, junto a José Bergamín, incautar la sede en la que el organismo asentó su base de operaciones, el palacio de los Marqueses de Heredia Spínola, en la entonces calle Marqués de Duero 7, de Madrid. Se trata de un episodio especialmente importante. Esta “misión”, según el poeta, significaba en la práctica una prueba de lealtad, lo que consecuentemente también denotaba algún tipo de sospecha o suspicacia de otros miembros de esa misma organización en cuanto a la adhesión de Manuel Altolaguirre y José Bergamín a la Segunda República y a las ideologías políticas que se defendían desde el gobierno:

Sospecho que la razón por la que nos designaran a José Bergamín y a mí como encargados de incautarnos de un edificio para que fuera sede de la Alianza. Sin duda el catolicismo de mi amigo lo hacía sospechoso de ser incapaz de cumplir una misión tan revolucionaria. Por eso le nombraron. Y a mí, por ser el patrón de un modesto taller de imprenta en donde trabajaban nueve obreros. Con estos antecedentes burgueses nadie se extraña de que, al encontrarnos en la calle, buscásemos un edificio desalquilado para que nuestra misión fuera menos violenta (Altolaguirre, 1986a: 79).

Esta prueba de lealtad no solo hablaba del dogmatismo y del anticlericalismo político e ideológico de las ideologías de partido de la Segunda República, sino del sentido que se asignaba a todo aquel que ofreciera resistencia a la asunción de todos y cada uno de los preceptos de estas ideologías. Y mucho más si tenían algún tipo de vinculación con la religión, sea cual fuere esa relación. Este hecho delata la rigidez de unos planteamientos que decían personificar la apertura y la libertad de expresión. Si bien es cierto que las circunstancias eran propicias a ese tipo de desconfianzas, también es cierto que José Bergamín o Manuel Altolaguirre siempre habían mantenido una postura cercana al gobierno de la Segunda República, mostrándolo con su total implicación durante los acontecimientos. Por tanto, lo que en realidad se estaba juzgando era, precisamente, la libertad de pensamiento y de credo en estos dos autores. La confluencia de todos estos factores consiguió que el poeta se sintiera cada vez más ajeno a la cúpula de la intelectualidad:

Mi dignidad fue víctima de un altísimo concepto de la Defensa de la Cultura. Del gran honor de ser un hombre como los demás en la lucha por la libertad y la independencia de mi patria, me convertí en un símbolo, representativo de una clase, que no me atraía mucho, por cierto, la de los intelectuales de mi época (Altolaguirre, 1986a: 105).

El cargo de tan alto prestigio pesaba sobre su conciencia y hacía mella en su propia conducta como hombre; sobre todo porque advertía la hipocresía de muchas actitudes, aunque siguiera estando de acuerdo en la defensa de los valores que la Segunda República representaba en España. Esta sensación culminó en el autorretrato deformado que el propio Altolaguirre se formó sobre sí mismo, durante su desequilibrio emocional tras su estancia en el campo de concentración y en la institución psiquiátrica francesa. Altolaguirre, “físicamente deshecho” y “moralmente destruido” (Valender, 2003b: 16), sufrió una gran crisis que no solo le llevó a replantearse sus concepciones políticas, ideológicas y profesionales, sino que además también le impulsó a revisar todas sus creencias²⁰⁹.

²⁰⁹ Como puntualiza James Valender, para Altolaguirre “al finalizar la guerra, fue tan rotunda su revulsión ante esa glorificación del papel del intelectual, fue tan intenso su sentimiento de culpa por haber intentado, como intelectual, intervenir políticamente en la vida de los demás y fue tan profunda la vergüenza que sentía por haber disfrutado, a cambio de ello, de tantos (y tan injustos) privilegios, que inmediatamente después de salir de España, estuvo a punto de enloquecer y tuvo que ser internado en un manicomio francés” (Valender, 1996: 562).

Algunas imposturas de partido, la proyección del papel de la cultura durante la guerra un tanto desproporcionada y todas estas experiencias tan traumáticas si bien lograron modificar la comprensión de Manuel Altolaguirre sobre la religión, también intensificaron ciertos valores aprendidos desde niño, como la culpa. Adviértase, en primer lugar, que el aprendizaje de vida durante aquellos años republicanos fue muy importante en el sistema de creencias de Manuel Altolaguirre. Recordemos que durante sus años en Londres había sido becado, junto a Concha Méndez, por la Junta para la Ampliación de Estudios, estancia en la que elaboró un estudio sobre la poesía espiritualista inglesa. Si bien es cierto que se trata de un hecho muy importante en torno a la visión de lo religioso, también es verdad que conoció otras posturas en torno a este mismo tema como las ya referidas con relación a su compromiso público e intelectual, que también incidieron en su forma de comprender qué era Dios y cómo creer. Las coacciones o las exigencias de partido pesaron mucho en Manuel Altolaguirre, pero detrás de todo eso también había un trasfondo muy tolerante y muy innovador que, precisamente, buscaba reducir esa visión maniquea sobre lo religioso: la pedagogía religiosa de la Institución Libre de Enseñanza.

Si bien es cierto que es muy difícil establecer con exactitud el alcance de este legado en Manuel Altolaguirre, dada la visión particular que durante toda su vida mostró en torno a lo religioso, también es cierto que una parte de la apertura ideológica y cultural de la Segunda República, y de las instituciones a las que voluntariamente se había acogido, se basaban en preceptos cuyo objetivo era contrarrestar el peso de las imposiciones católicas y teológicas. Aunque es especialmente relevante señalar que también buscaban reducir el alcance de posiciones antidogmáticas y antipartidistas; ya sean políticas o religiosas. La filosofía en materia religiosa de la que beben estas instituciones está muy en sintonía con la visión de Francisco Giner de los Ríos al respecto, quien, recuérdese, apostaba por fomentar en cada persona la capacidad crítica frente a cualquier ámbito de la vida, incluida la religión. Asimismo, la Institución Libre de Enseñanza procuraba incentivar tres cualidades básicas en la identidad de cualquier persona: la tolerancia, la intuición y la libertad. Se trata de principios que, dada la dinámica coetánea muchos intelectuales asumirán de un modo particular, propio. Altolaguirre también, pues no solo aplica a su forma de comprender lo religioso desde el respeto y la asimilación de los referentes en los que había sido educado, sino también desde una visión crítica que cuestionaba esa misma base conceptual. Por lo tanto, la búsqueda de una ética antidogmática y antipartidista, en terreno político y religioso,

resulta especialmente relevante en la poética de creencias de Manuel Altolaguirre, ya que durante sus primeros años del exilio las creencias del autor se mostrarán, por lo menos poéticamente, de un modo más mitigado. Si bien vale la pena destacar que en Manuel Altolaguirre siempre persisten sus ideas religiosas, sea del modo que sea.

Estas creencias, a partir de aquí, destacarán por poseer un carácter muy especial porque se basan, principalmente, en una aproximación al tema en extremo personal y cambiante. Es decir, en Manuel Altolaguirre confluye de una forma particular la visión crítica hacia las restricciones y las imposiciones políticas, pero también las religiosas. Y no significa, en absoluto, que olvide nunca un legado que demostró mantener durante toda su vida. De hecho, este legado fue especialmente intenso durante sus últimos años. Tal y como sostiene James Valender:

[...] tal vez resulte algo inesperado descubrir que un poeta republicano termine sus días obsesionado por realizar una película que enseñe y reivindique el dogma de la iglesia católica, pero creo [...] [necesario] seguir los pasos zigzagueantes que llevan al malagueño de regreso a la fe católica en la que se había formado y a la que, en realidad, nunca renunció. Y digo “zigzagueantes” porque las huellas que Altolaguirre fue dejando a lo largo de su vida resultan, en efecto, cualquier cosa menos ordenadas. Tampoco resultan transparentes (Valender, 2005*b*: XLV).

La disminución de la intensidad de las ideas religiosas en Manuel Altolaguirre durante sus primeros años de exilio puede estar relacionada con la idea de la confesionalidad de Francisco Giner de los Ríos. El pedagogo creía que la enseñanza de las religiones –y en este caso también de los sistemas ideológicos políticos– debía hacerse de un modo natural, despertando el espíritu crítico del individuo sin negar la importancia de este ámbito. Es decir, esta filosofía favorecía la inclusión de aquellos elementos de la religión o de cualquier sistema confesional que se aproximasen a la postura individual del sujeto que ponía en marcha este ejercicio. Se trata de la búsqueda del sentido que comparten todas estas esferas desde la tolerancia y el respeto, no desde la voluntad por destacar los elementos opuestos, como recordaba en “La enseñanza confesional y la escuela”:

Lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares

de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta solo a despertar en aquel esa *quaedam perennis religio*, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas, como, en otro orden, lo hay en el de todos los sistemas filosóficos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes y aun hostiles que entre sí parezcan. El mismo ateo—es decir, el ateo *que piensa* y se quiere llamar tal, no el ateo *práctico*, instintivo y conservador, que diríamos, y al cual se le importa un ardite de todos estos problemas, aparentando a veces por conveniencia creer lo mismo que desprecia en sus adentros—entra a su modo en esa comunión universal, mejor quizá que muchos pseudo-religiosos, pues ya dijo una autoridad inspirada: “¡Cuántos están en la Iglesia visible sin estar en la Iglesia invisible, y al contario! (Giner de los Ríos, 1913: 55)²¹⁰.

Manuel Altolaguirre extrajo por sí mismo aquello que necesitaba y aquello que sí estaba en sintonía con su propia postura ideológica, tanto en el ámbito político como en el ámbito religioso. Su visión en torno a aquello que el concepto de Dios designa, en torno a la religión y en torno a la apertura de conciencia, fue lo que conformó su propia ética religiosa, civil y personal. En Altolaguirre persiste un componente eminentemente católico que, sin embargo, también va transmutando a medida que transcurre el paso del tiempo y las experiencias de vida.

Pero hay un momento determinante en la evolución de las creencias del poeta: el tránsito hacia el exilio. Una prueba de ello fueron las ya aludidas confesiones que el poeta escribió y publicó en la revista *Atentamente* tras su llegada a La Habana. En efecto, el poeta y su familia llegaron a La Habana en 1939, donde vivirían, aunque con muchos apuros económicos, hasta 1943. El 13 de marzo de 1943, por diversos motivos, decidieron trasladarse a México. Pero el mismo 13 de marzo de 1944 Altolaguirre abandonó a Concha Méndez y a la hija que ambos tenían en común por la que años después se convirtió en su segunda esposa, María Luisa Gómez Mena. Entre 1950 y 1959, junto a Gómez Mena, Altolaguirre pasó estos años en México, aunque con periodos también en La Habana y, eventualmente, en España²¹¹.

²¹⁰ Énfasis del autor.

²¹¹ En junio de 1950 viajó a España para poder reunirse con algunos familiares, entre ellos su hermana menor María Emilia, monja de la Orden de la Asunción, quien había vuelto de Manila tras pasar los años de la Segunda Guerra Mundial allí (Valender, 2005a: 179). En julio de 1959 Altolaguirre y Gómez Mena asistieron al festival de San Sebastián, en España, donde presentaron fuera de concurso la película *El cantar de los cantares (En la poesía mística española y en el arte religioso mexicano)*. Por desgracia, días más tarde tuvieron un trágico accidente que acabó con la vida de ambos (Valender, 2005a: 190). En el número 60 del *Boletín del Fondo de Cultura Económica* publicado en 1959, Manuel Andújar publicó un

Tras su llegada a México, Manuel Altolaguirre ofreció un ciclo de conferencias, en abril y mayo de 1943, en las que se trató la vida y la obra del poeta hasta entonces. La última de las sesiones centró su atención en las “Confesiones” que había publicado en *Atentamente* en La Habana. Se trata del proyecto que después se convirtió en *El caballo griego* (Valender, 2005a: 160). Toda la obra en general, pero, especialmente, el “Prólogo a mis recuerdos” junto a los cuatro episodios publicados en *Atentamente*, poseen una naturaleza muy particular. Los “recuerdos” de Altolaguirre se debaten entre la autobiografía, la confesión y la poesía en prosa (Valender, 2009a: 512). Esta publicación recoge ese punto de inflexión que determinó la posterior vida y obra del poeta, además de su visión sobre la religión. La obra relata su paso hacia el exilio y las terribles vivencias por las experimentó durante ese transcurso. Queda expresado como un tránsito hacia la muerte, física y simbólica:

Después de la muerte el alma no se siente desnuda. El alma se viste con su memoria, se limita con ella, iluminándola desde adentro con su inteligencia y con su voluntad de modo que nada de lo vivido por ella queda oculto. [...] La memoria que en la vida nos abandona con tanta frecuencia, en la muerte nos presta su abrigo, nos conforta, nos salva. Digo esto porque yo, que soy tan olvidadizo, en una ocasión en que estuve a punto de morir, empecé a recordarlo todo, involuntariamente, gozando en aquel trance de una rapidísima y completa visión de mi pasado, en la que los mayores detalles estaban enteros, con tanta mayor claridad entrevistados cuanto mayor era el agotamiento que me embargaba (Altolaguirre, 1986a: 33).

En estas palabras iniciales del prólogo que Altolaguirre publicó en agosto de 1951 en la revista *América* (Valender, 2009a: 515), subyace una fuerte atracción hacia el pasado, hacia una herencia que no se queda detenida, tan solo, en la analogía hacia los inolvidables versos de Quevedo: “Manda que salga lejos tu memoria / a recibir la muerte” (Quevedo, 1969: 163), sino que el trasfondo va mucho más allá²¹². En este

pequeño obituario a propósito de la muerte de Manuel Altolaguirre, cuyo título fue “Manuel Altolaguirre” (FCE).

²¹² Se trata de la cita que precede a *El caballo griego* (Altolaguirre, 1986a; 2006). En las “Notas preliminares a la edición” con las que James Valender abre la primera edición de la obra (1986a), el hispanista señala que la cita de apertura de *El caballo griego* apareció por primera vez, junto al título, en el fragmento de la obra publicado por Altolaguirre en *Antología de España en el recuerdo* en 1946, nº 2, pp. 27-28. Véanse “Notas preliminares a la edición” (1986a: 25-29), específicamente lo concerniente al manuscrito mecanografiado [C.11] y a la publicación [D.3]. La cita, que además de suscitar el retorno de alguno de los modelos poéticos barrocos en consonancia a lo que ocurrió con el neogongorismo coetáneo, no solo es determinante para el sentido simbólico de la obra, sino que además es de una inusitada

sentido, la obra de Altolaguirre juega con la evolución y la transformación del motivo de la muerte apoyándose, para ello, en la tradición católica asentada en España durante siglos y en las tendencias poéticas neorrománticas de los años 30 en España. También es un síntoma claro de la pervivencia de los autores clásicos españoles y la voluntad de los poetas de la mal llamada Generación del 27 por reactualizar el legado identitario y literario en España. Sin embargo, para el tema que nos ocupa, ese tránsito hacia la muerte simboliza la ruptura con el pasado como medio para un nuevo comienzo, un renacer. Es también muy importante cómo se conjuga la culpa, el gran sentido de la justicia, el cúmulo de contradicciones y la propia visión del autor en torno a la guerra, al sufrimiento y a la propia muerte. En palabras del autor:

Voy, pues, a definirme, a dividirme en estas confesiones, olvidado del tiempo, sin señalar lugares, confundiendo los temas y alternaré los recuerdos más íntimos con involuntarios testimonios de mayores sucesos (Altolaguirre, 1986a: 33).

Manuel Altolaguirre emplea un método antiquísimo propio de la tradición católica para abordar los sentimientos y la evolución de su sistema de creencias en *El caballo griego*. En sincronía con todo este planteamiento, resurgen todas las reminiscencias bíblicas y, sobre todo, las vinculaciones con la tradición religiosa que sustentan un género tan particular como la confesión. En 1943, María Zambrano publicó *La confesión: género literario y método*. Si bien es cierto que el pensamiento filosófico de Zambrano coincide, en parte, con algunos de los preceptos aplicados en *El caballo griego*²¹³, también es verdad que Altolaguirre confiere un sentido muy particular a su

especificidad, pues corresponde a una de las versiones de “El escarmiento” de Quevedo. En la emblemática *Obra poética* de Quevedo editada por José Manuel Bleca en 1969 consta, en efecto, como una variante cuyo título es “Pinta la vanidad y la locura mundana”, composición incluida en la selección de poemas metafísicos que reza de la siguiente forma: “[...] Tú, pues, ¡oh caminante!, que me escuchas, / si quieres escapar con la vitoria / del mundo con que luchas, / manda que salga lejos tu memoria / a recibir la muerte, / que viene cada punto a deshacerte. [...]” [Texto D] (Quevedo, 1969: 163).

²¹³ A tenor de la reedición que James Valender, en colaboración con la Residencia de Estudiantes, realizó en 2003 bajo el título *El impresor en el exilio. Tres revistas de Manuel Altolaguirre*, el propio hispanista, en su artículo “*Atentamente* (1940)” cotejó las similitudes y diferencias entre el postulado filosófico de María Zambrano y su aplicación en *El caballo griego* (Valender, 2003a: 14-26). En “Cuatro cartas de María Zambrano a Manuel Altolaguirre y Concha Méndez”, James Valender señala que la admiración entre Zambrano y Altolaguirre “parece haber sido mutua: la obra de Zambrano llegó a influir, si no en la poesía de Altolaguirre (de todos modos bastante escasa por estas fechas), sí en las memorias que, al publicar un avance de este proyecto en los cuadernos de su revista unipersonal *Atentamente*, Altolaguirre las bautizó de ‘Confesiones’, nombre sin duda sugerido por los ensayos de su amiga de Vélez” (1998a: 150).

confesión, como extensión de su particular sistema de creencias. Como señala María Zambrano en “La confesión, revelación de la vida”:

[...] La confesión no es sino un método de que la vida se libre de sus paradojas y llegue a coincidir consigo misma. No es el único, pero sí tal vez el más inmediato, el más directo. Y tal vez no sea suficiente: no sea sino preparación, método en que la vida muestre, precisamente al ponerse en movimiento, su figura esencial y su peculiaridad más extrema. La confesión como género literario no ha alcanzado igual fortuna en todas las épocas. Es algo propio y exclusivo de nuestra cultura occidental y dentro de ella aparece en momentos decisivos, en momentos en que parece estar en quiebra la cultura, en que el hombre se siente desamparado y solo. Son los momentos de crisis, en que el hombre, el hombre concreto, aparece descubierto en su fracaso (Zambrano, 1995: 39).

La confesión que Manuel Altolaguirre expone en *El caballo griego* le lleva a mostrar y a mostrarse. Le lleva a exponer aquello por lo que cree que no ha estado a la altura y aquello en lo que piensa ha fracasado. El exilio, sin lugar a ninguna duda, no hizo más que agudizar el sentimiento de no correspondencia entre su propia forma de comprender y expresar la vida frente a la manera en que otras posturas mucho más dogmáticas sí parecían tener claro el modelo de vida o conducta permitido. Aquí resurge con especial relevancia la forma en que el catolicismo enseña a esperar ser juzgado. En un momento crucial del poeta, esa presión, sumada al durísimo trance por el que estaba atravesando, se convierte en el detonante que le hace romper con el pasado tal y como lo conocía –simbolizado a través de la muerte– y le induce a realizar una confesión. Si a todo esto sumamos la conciencia de vergüenza, culpa y el alcance del pecado original como elementos idiosincráticos del catolicismo, en realidad podemos percibir que Manuel Altolaguirre comienza a partir de la deconstrucción de todos esos referentes insertos en él. Aunque, por el momento, solo se trata de una fórmula para perfeccionar este legado. Como señala Zambrano, la confesión posee intrínsecamente una función liberadora. Y se trata de una liberación porque rompe con muchas estructuras de creencias muy bien asentadas en él, desde su formación infantil con los jesuitas.

El género literario llamado confesión muestra lo que el hombre ha de hacer para descubrirse y, así, entrar en el camino de la identidad. Si se la pudiera captar se diría que sea, al par, un ensimismamiento y un desprendimiento. Un desprendimiento que llega a ser un exorcismo en que el ser aparta y arroja del corazón lo que le entenebrece: una

purificación extrema, por tanto. Una purificación que no puede verificarse sino reconociéndose en todos los errores, a partir de alguno, pues que siempre hay algún yerro dotado de capacidad de engendrar indefinidamente, o de multiplicarse alucinatoriamente en la galería de espejos del tiempo sucesivo (Zambrano, 2003a: 371).

Esta purificación extrema remite, de nuevo, al descenso a los infiernos y a la purificación propia de la primera de las vías místicas. Se inicia, así, un camino de evolución que pretende ver más allá de los límites en los que había sido educado y que, hasta ese momento, había mantenido en muchos aspectos de su vida. Se trata de un despertar de conciencia que le lleva a explorar el fondo religioso que hasta entonces había permanecido más o menos intacto en él: “si no está en mí ¿en dónde está mi vida?” (Altolaguirre, 1986a: 34). El fuerte sentido de la culpa adherido al catolicismo delimita significativamente la forma en que Altolaguirre entiende la idea de la existencia de Dios: “la idea de que [mi vida] pueda estar grabada en una conciencia superior me llena de esperanza, pero me causa terror que puedan estar sus huellas repartidas entre una turba de demonios que esperen su momento para acusarme” (Altolaguirre, 1986a: 34). El problema no es creer en Dios, ni esa conciencia superior de la que habla que, como señala, le llena de esperanza. El verdadero problema es el entramado simbólico asociado al catolicismo, luego, todos los elementos del catolicismo que restringen la comprensión de aquello que la idea de Dios designa y que promueven una visión de lo religioso restrictiva y basada en un fuerte componente negador del hombre. Su forma de creer en Dios, lo que a partir de entonces significa para él creer, necesita prescindir del componente negativo asociado a la religión. Y en absoluto se trata de dejar atrás el legado simbólico y figurativo del catolicismo, sino su visión maniquea de la vida. Se trata de dejar atrás el concepto de Dios creado desde el catolicismo, pero siempre manteniendo el que él mismo ideó bajo su propio criterio.

Si la aparición de los primeros fragmentos de lo que después conformó *El caballo griego* son importantes para comprender la evolución de su crítica hacia la vertiente negativa de la religión católica, también es muy importante reparar en que su voluntad por desentrañar el alcance del peso negativo que el catolicismo impuso en el imaginario colectivo es un rasgo común en muchos otros autores de la época. Es decir, cada una de las posiciones individuales repercute en la suma total de esas acciones, logrando que algo en apariencia muy personal sea, en realidad, otro elemento más de una red colectiva. A partir del exilio se aprecia en Altolaguirre una voluntad por analizar, y

expresar poéticamente, cómo incide esa parte negativa en la forma en que él entiende a Dios. De hecho, durante sus años en La Habana, el poeta acudió a la obra de algunos poetas místicos. Como prueba de ello Manuel Altolaguirre y Concha Méndez dedicaron el sexto y último número de la revista *La Verónica que aparece los lunes* a la conmemoración del homenaje a san Juan de la Cruz²¹⁴.

Con motivo del IV centenario del nacimiento del poeta carmelita, como ya se ha comentado, desde el exilio se publicaron una serie de fragmentos en prosa y también en verso entre algunos ensayos. En este número se incluyó la colaboración de autores cubanos como Ramón Guirao, Cintio Vitier, Justo Rodríguez Santos y Andrés de Piedra-Bueno y de españoles como Emilio Prados, Ángel Lázaro, José Santullano, María Zambrano, además del propio Manuel Altolaguirre (Valender, 2003a: 40). El número, incluso, dedicó varios poemas al poeta abulense acompañados de ilustraciones de El Greco (Carreira, 2005: 540; Valender, 2003b). Tal y como recuerda James Valender, vale la pena señalar que en ese número también se añadieron

[...] unos fragmentos de un ensayo de Menéndez Pelayo sobre poesía mística; un párrafo de santa Teresa [de Jesús] sobre la contemplación divina; así como pequeñas muestras del pensamiento de tres autores medievales en quienes la obra de san Juan [de la Cruz] encuentra antecedentes: el místico judío del siglo XI, Selomó ben Gabirol; el místico musulmán del siglo XII, Abubakar Ibn Tufayl; y el místico cristiano del siglo XIII, Raimundo Lucio (Valender, 2003a: 41).

Nótese que, lejos de ser meros apuntes, estas inclusiones denotan algunas de las bases sobre las que se asientan las reformulaciones de la mística en el exilio, pues parten del esfuerzo de recuperación que iniciaron organizaciones como la Institución Libre de Enseñanza, el Centro de Estudios Históricos años atrás en España o, durante el exilio, organizaciones como la Junta de Cultura Española. Concha Méndez y Manuel Altolaguirre no solo destacaron la pervivencia de las tres culturas (árabe, judía y católica), a las que años más tarde se referirá Américo Castro con su teoría sobre el sustrato religioso e identitario en España, sino que también recogieron el testigo de la época que pretendía encontrar la justa medida entre lo culto y lo popular. Como forma de dignificar el legado histórico español al que también aludía Dámaso Alonso.

²¹⁴ Como señala Valender, el nombre de la editorial y la revista se acordó “en referencia a la mujer que, según se relata en la Biblia, enjugó el sudor con un paño en él, luego quedó impreso el rostro del Redentor” (Valender, 2012: 220).

Como ya hemos señalado más arriba, en España, gracias a la modernización de la conciencia, la confluencia de todas estas raíces se materializará en una reformulación de la mística española²¹⁵. Y se trata de una reformulación porque en ella convergen diferentes aspectos. En primer lugar, la línea que comprende a Dios más allá de los límites religiosos, donde toma especial relevancia la escisión de los principios estructuradores del cristianismo. En segundo lugar, la herencia mística que subyace en las tres grandes corrientes doctrinarias que configuran la herencia española: el islam, el judaísmo y el cristianismo. Y, en tercer lugar, la nueva forma de comprender todos estos referentes que se fragua en los albores del siglo XX y florece en el exilio. Estos tres aspectos tienen en común la visión de esa raíz neoplatónica, que favorece una visión de lo religioso como método de acercamiento espiritual de carácter más filosófico, es decir, más en sintonía con la búsqueda de una nueva comprensión del mundo, en la línea que conceptualizó María Zambrano.

Es justo esta voluntad por recuperar los clásicos y por reactualizar el legado identitario del que les habían privado con el exilio la que emplearán Concha Méndez y Manuel Altolaguirre como medio de seguir, precisamente, unidos a esa herencia cultural. Pero desde la distancia y desde una nueva comprensión de estos referentes. En ese *continuum* cultural la pervivencia de la mística es muy importante. Es así como en la imprenta que recibió el nombre de La Verónica en La Habana, Altolaguirre y Concha Méndez continuaron la emblemática Colección El ciervo herido, a la que titularon, curiosamente, Aires de mi España. En esta colección se publicó un volumen, con mucho cuidado y en formato muy especial, de san Juan de la Cruz, dedicado “al poeta Juan M. Ruiz Esparza”, edición que reprodujo una veintena de poemas del carmelita, “Dichos de luz y amor” y “Comentarios” al *Cántico espiritual* y cuatro cartas (Valender, 2003b; Carreira, 2005: 541)²¹⁶. Y en México, en una de las colecciones de su editorial Isla, “Los Clásicos”, publicó *La Perfecta Casada* de fray Luis de León (Carreira, 2005: 548).

La atención a la mística, sobre todo española, tiene en Manuel Altolaguirre un peso importantísimo, ya que implica la reactualización de su sistema de creencias y de su aproximación a lo poético, en verso, prosa o, incluso, en arte visual. Durante los últimos años de su vida, Manuel Altolaguirre proyectó la creación de una película,

²¹⁵ Este aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 2.3.1. “Actualización de la mística a partir del culturalismo” del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

²¹⁶ Antonio Carreira (2005) señala con exactitud las ediciones y los manuscritos de los poetas místicos que Manuel Altolaguirre empleó para hacer las ediciones, tanto en las revistas editadas en España (2005: 526), como en las revistas editadas desde el exilio (2005: 541).

titulada *El Cantar de los Cantares (en la poesía mística española y en el arte religioso mexicano)*, que se basaba en la tradición exegética de fray Luis de León del canto salomónico, además de sostenerse también en fragmentos de *Los nombres de Cristo* y *El libro de Job* (Valender, 2014b: 310)²¹⁷. Este proyecto es, quizá, el culmen de un arduo esfuerzo editorial, de impresión y poético; es también el resultado de una búsqueda por comprender lo religioso eludiendo las restricciones negativas del catolicismo. Pero sumergiéndose por completo en esta tradición, aunque pueda parecer *a priori* contradictorio. Su tradición cultural cobra una significativa base desde la que comprender la vida, pero la visión de la religión desde el exilio, muy en especial desde México, sembró en él una semilla que creció, sin apenas control. Pero esto no significa que sostuviera la estructura de elementos negativos implícitos en el catolicismo; tomaba del catolicismo aquello que él creía se ajustaba a su forma de entender esta esfera, a su modo, sin más. La mística cobra así un sentido muy importante que, como hemos visto, se remonta a muchos años atrás en la vida del poeta. Manuel Altolaguirre supo incorporar en su propia poesía y en su propia creación literaria esta tradición. Ya en 1931, Luis Cernuda advirtió esa sutil habilidad en él:

De Juan de la Cruz tiene Manuel Altolaguirre el fervor amoroso, el ímpetu apasionado, el son denso y grave, que ya desde su primer libro, *Las islas invitadas*, latía entre la gracia leve e infantil de una adolescencia persistente. Hoy ya es más su aspecto que su voz quien retiene la adolescencia. Al lado de esa amorosa pasividad de Juan de la Cruz, trémula espera del huracán viril que arrebate su presa ardiente hacia el olvido en la posesión, la poesía de Altolaguirre guarda una actitud menos enajenada quizás ahora, pero más operante, [...] Perfecta afirmación espiritual. Con ella se encamina este poeta hacia la única poesía, para ser él mismo. La sociedad mientras tanto continúa su lucha contra el espíritu. No importa. Es ahora un sueño, pero la poesía vencerá un día en la vida, no como ahora en la muerte, olvidando además a muchos que merecieron la fúnebre victoria (Cernuda, 1994a: 31).

Esa lucha contra el espíritu que inauguró el siglo XX en España, la lucha entre lo espiritual y lo material, en Altolaguirre libra una batalla paralela, pues gracias a su

²¹⁷ Sin duda, se trata del proyecto más personal y de mayor intensidad poética de la importante dedicación de Altolaguirre al ámbito cinematográfico. Sobre dicha trayectoria pueden consultarse la “Introducción a los guiones de cine de Manuel Altolaguirre” de James Valender, en el segundo tomo de las *Obras Completas* de Altolaguirre (1989: 323-334), y el artículo de Agustín Sánchez Vidal (2003). Este último realiza interesantes comentarios sobre las diferencias entre los distintos guiones y la primera versión fílmica estrenada en el Festival Internacional de Cine de San Sebastián en 1959.

capacidad por sentir más allá de las apariencias lograba trasladarla de una forma muy personal y particular en la realidad. Y, en este caso, su instinto es la clave:

Altolaguirre ha sido siempre, como poeta, un idealista; un idealista instintivo, que flaquea en los argumentos cuando quiere razonar su posición; en cambio, cuando se deja llevar de su instinto alcanza en ocasiones aquella vislumbre sobrenatural a que antes aludí, insólita entre nuestros poetas verbalistas, [...] son reminiscencias, recuerdos de una realidad diferente de la humana, con la urgencia y la presencia de algo que no les es posible percibir a los demás hombres. Mas aunque sus versos mejores parezcan expresar casi exclusivamente experiencias de orden místico, también pueden darnos alguna vez una composición “real”, solo referente al mundo exterior [...] digamos que Altolaguirre no es un poeta religioso en sentido estricto, pero sí pudiera considerársele así en ocasiones por el poder visionario a que me referí antes, que lo anima y levanta de la tierra sin que él parezca poner nada de su parte (Cernuda, 1994b: 235)²¹⁸.

Manuel Altolaguirre siempre tuvo la capacidad de percibir la conexión de elementos terrenales y espirituales de manera simultánea, y lejos de ser una excentricidad, se trata de tener el instinto de expresar, ya sea con la palabra o ya sea con una imagen, la conexión que todos estos elementos despertaban en él. Es una capacidad portentosa de creación, de creatividad. Ahora bien, creo necesario precisar que, al alejarse de la fórmula estrictamente católica para comprender el mundo, no significa que Altolaguirre se separara de la realidad, sino que simplemente era capaz de percibirla de otro modo, más natural, mucho más en sintonía con los sentidos y con su sensibilidad. Altolaguirre sabía *ver* y *escuchar* de forma muy profunda. De ahí que sus creencias y su forma de expresarse poéticamente fueran una forma de traducir la dimensión espiritual de aquello que veía, con sus ojos y sus sentidos. En la poesía y las creencias de Manuel Altolaguirre su instinto es del todo esencial.

Este sentido, esta habilidad tan propia de Altolaguirre es la que conecta con la gran tradición mística en España y, también, con la mística universal. Y se produce esta conexión porque la mística traduce desde los ojos del corazón, no desde posicionamientos ortodoxos. Manuel Altolaguirre supo trascender, aun sin hacerlo a sabiendas, la herencia de pensamiento racional, pero también la idealista asociada a la cosmovisión religiosa al uso. Por todo ello, su poesía y su forma de expresarse

²¹⁸ En “Manuel Altolaguirre (1905-1959)” (Cernuda, 1994b).

poéticamente, ya sea a través de la escritura, la edición, la impresión o la dirección fílmica –incluso también escénica–, están mucho más en sintonía con una forma de comprender a Dios mucho más libre, sin la parte negativa de la teología. Se trata de una forma de reducir el peso de la culpa y de la presión a ser juzgado que el catolicismo imponía a nivel subliminal. Y, sin duda, los grandes referentes en este aspecto fueron los místicos. De ahí que, por ejemplo, Luis Cernuda, señale que Manuel Altolaguirre tiene rasgos en común con san Juan de la Cruz:

[...] en realidad solo hay un poeta nuestro con el cual tiene parentesco, y es san Juan de la Cruz; parentesco de visión y parentesco de expresión. [...] repito que no hallo en toda nuestra poesía, si no es en san Juan (aunque con diferente alcance, claro es), algo que recuerde el impulso hacia una meta ultraterrena que a veces percibo en la de Altolaguirre. No es que este se proponga la comunicación con lo divino por medio del éxtasis de la poesía; porque ya dije que Altolaguirre no se “propone” nada; antes bien, algo o alguien se le “impone”. Llamemos inspiración a ese algo, para no exponernos a caer en el cabotinaje místico-profano a que tan dado son los críticos franceses al hablar de la poesía. Digamos simplemente que en los versos de Altolaguirre acaso haya una chispa, solo una chispa, pero al fin una chispa, del fuego que ardía en los versos de san Juan (Cernuda, 1994b: 237).

Manuel Altolaguirre poseía esa chispa, ese instinto y esa afinidad que José Bergamín conceptualizó como “idealismo andaluz” o como “andalucismo universal”, “un acento nuevo de voz, de pensar poético –hondo, puro–” (Bergamín, 1985: 27). Más allá de este idealismo nacionalista y telúrico, Bergamín apunta una metafísica de los sentidos, carente de etiquetas, que se manifestaba de manera muy sensorial, muy sinestésica, con una continua pervivencia y simultaneidad de lo culto y lo popular. La conexión de Manuel Altolaguirre con san Juan de la Cruz y con la mística tiene mucho que ver con la evolución en materia de creencias que el poeta tuvo a lo largo de su vida, como demuestra *Poemas de Las islas invitadas*.

3.3.1. POEMAS DE LAS ISLAS INVITADAS²¹⁹

Poemas de Las islas invitadas se publicó en abril de 1944. Fue la primera de las obras que Manuel Altolaguirre publicó en México, edición de la que además se encargó él mismo, en Litoral. Aunque cabe precisar que se imprimió “en un taller de la Secretaría de Educación Pública” (Valender, 2005a: 165), se adhirió a las publicaciones de Litoral, que en aquel momento comenzaba su nueva andadura en México²²⁰. La obra consta de una selección de su obra poética anterior al exilio y de algunos poemas nuevos que había escrito desde su llegada a México (Valender, 2005c: 298), “muy al estilo de lo que había hecho en julio de 1936, al publicar la antología de *Las islas invitadas*” (Valender, 2005a: 164). Precisamente en 1943, Manuel Altolaguirre “declaró tener ya “cerca de treinta poemas” nuevos en total, que en ese momento pensaba publicar en forma de libro, tal vez a través de una editorial norteamericana” (Valender, 2005c: 298); si bien el libro no llegó a publicarse. Sin embargo, el resultado de la reedición que tuvo por nombre *Poemas de Las islas invitadas* parece haber sido el producto de otro proyecto que tampoco se llevó a cabo. Al parecer, la Universidad Nacional Autónoma de México le propuso a Altolaguirre publicar su obra poética completa (Valender, 2005c: 298), pero finalmente el proyecto quedó en el aire. De ahí que esa treintena de poemas escritos en México fuera incorporada, junto a una selección de su obra anterior al exilio, en la edición de 1944 de *Poemas de Las islas invitadas*²²¹.

²¹⁹ Para ejemplificar la evolución en materia de creencias de Manuel Altolaguirre durante el exilio, en las siguientes páginas abordaremos tres de sus obras poéticas escritas durante su exilio: *Poemas de Las islas invitadas*, *Fin de un amor* y *Poemas en América. 1938-1947*.

²²⁰ La emblemática revista *Litoral* también volvió a publicarse de nuevo en México. Francisco Giner de los Ríos, en una carta dirigida a Joaquín García Monge, fechada el 18 de mayo de 1944, anuncia la reedición de la publicación, pero esta vez desde México: “La revista de poesía que hacían en Málaga Emilio Prados y Manolo Altolaguirre, ahora vamos a hacerla aquí con ellos dos, Juan Rejano, José Moreno Villa y yo. Espero que le guste” (COLMEX). El documento se halla conservado en el Archivo histórico de La Casa de España, custodiado por El Colegio de México, caja 9, expediente 4, foja 2. En junio de 1944 empezó a circular por la ciudad de México una hoja publicitaria que anunciaba el retorno de la revista: “Sin necesidad de palabras de presentación, la revista española *Litoral* aparecerá muy pronto en México, para cumplir la tercera etapa de su vida. La única diferencia que existe entre esta salida nueva y las anteriores estriba en que se publicará por primera vez lejos de España. Esta circunstancia, meramente geográfica, no cambia en lo esencial su espíritu y significación, ya que el ámbito que ha de recoger la voz de *Litoral* es el ámbito mismo de la lengua española y porque, roto en nuestra España el hilo de a tradición de cultura, es aquí, en América libertad recobrada, donde únicamente puede ser anunciado con plenitud creadora” (Valender, 2005a: 165). Pero lo cierto es que tan solo salieron dos números de la publicación, en julio y septiembre de 1944, junto a un número extraordinario con motivo del homenaje a Enrique Díez-Canedo, tras su muerte en agosto de 1944 (Valender, 2005a: 166). Sobre esta etapa mexicana de la revista, véase Valender (1995) y Hernández (1999).

²²¹ Se publicaron distintas reseñas que prueban que la obra fue muy bien recibida por la crítica; Ruiz Esparza en *Letras de México*, Manuel Lerín en *América*, Rafael Solana en *El Hijo Pródigo* y Ferrán de Pol en la revista universitaria *Filosofía y Letras* (Valender, 2005a: 165).

Por tanto, esa treintena de poemas son los primeros que escribió Altolaguirre en el exilio. En ellos podemos advertir que la preocupación radical por Dios nunca había desaparecido en el poeta. De hecho, durante aquellos años “lo único que da sentido a la vida del poeta es la posibilidad de acercarse a Dios... y el recuerdo imborrable de su madre” (Valender, 2005a: 164). Si bien no se trataba de una aproximación radicalmente ortodoxa, también es cierto que Altolaguirre mantiene durante toda su poesía de exilio una especial preocupación por Dios. Aunque, como veremos, esta se irá intensificando paulatinamente. Sin embargo, en sus primeros poemas de exilio, y en algunos que fueron compuestos durante los años de la guerra, advertimos una clara tendencia a aunar su búsqueda interna de Dios con la búsqueda de su propia identidad:

Mi corazón dio golpes en la oscura
puerta interior y se me fue la vida
hacia dentro, hacia ayer, hasta sentirse
encerrada de nuevo en la semilla
del Sembrador de sueños.

No vi su rostro, ni reconozco el prado
en donde es flor el mundo en que vivimos,
entre otros astros, flores desprendidas
de las frondas del tiempo: sueño, nada.

Día llegará en que Dios, para su Gloria,
me hará volver –¡qué breve es el camino!–
y entonces sí será verdad mi canto.

“Hacia ayer”

(Altolaguirre, 1992: 124)²²²

²²² Todas las citas de la obra poética de Manuel Altolaguirre proceden de las *Obras completas* que James Valender editó en 1992. Durante los últimos años de su vida, Manuel Altolaguirre estuvo trabajando en una edición de sus *Poesías completas*. Pero tras su muerte, en julio de 1959, el proyecto quedó interrumpido. Fue su amigo Luis Cernuda quien se encargó de la primera edición de sus *Poesías completas*, volumen que se publicó en julio de 1960 en el Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle. El colofón reza del siguiente modo: “*Poesías completas*, de Manuel Altolaguirre, se acabó de imprimir el día 22 de julio de 1960, en los talleres gráficos de Editorial Muñoz, S. A., privada del Dr. Márquez 81, México 7, D. F. Se tiraron 1500 ejemplares, y en su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:12 y 8:9 puntos. Cuidaron la edición, Luis Cernuda y Martí Soler” (Altolaguirre, 1960). Pero cabe precisar que el trabajo de edición corrió a cargo de Luis Cernuda. La edición, si bien fue una muestra del respeto y de la amistad que Cernuda profesaba a Altolaguirre, ha sido objeto de controversia. Bien sabido es que Altolaguirre releía y modificaba su obra a medida que pasaban los años, como demuestran las ediciones recopilatorias que en vida fue publicando el poeta; además de su concepción de obra total (Valender, 1992: 37). Ahora bien, en la edición que Luis Cernuda preparó en 1960, el poeta

Son muy claras las reminiscencias a san Juan de la Cruz y a fray Luis de León. Como señalaba Luis Cernuda, en Manuel Altolaguirre encontramos un “manejo exquisito” de los referentes místicos. Y no se trata tan solo de un uso simbólico o alegórico; aquí las coincidencias se extienden también al lenguaje, al uso sintáctico de los elementos lingüísticos y, además, y creo que es lo más importante, a la forma en que los elementos descriptivos nos retrotraen a un paisaje natural, muy profundo, que va más allá del jardín del pecado original. Se trata del jardín interior del alma, donde resuenan las referencias a la mística universal y, muy en especial, a la mística sufí. Ibn El-Arabi, uno de los grandes maestros sufís de la Edad Media, retrata esa misma idea del jardín interior como símbolo de apertura a la evolución, al conocimiento y a algo más:

Mi corazón puede asumir todas las apariencias. El corazón varía de acuerdo con las variaciones de la conciencia más profunda. Puede asumir la forma de un prado de gacelas, un claustro monacal, un templo de ídolos, una Caaba de peregrinos, las tablas de la Torá para ciertas ciencias, el legado de las páginas del Corán.

Mi deber es el pago de la deuda del Amor. Acepto libre y gustosamente cualquier carga que se me asigne. El amor es como el amor de los amantes, excepto que en vez de amar el fenómeno, yo amo lo Esencial. Esa religión, ese deber, es mío, y es mi credo. Uno de los propósitos del amor humano es demostrar el amor último, real. Este es el amor consciente. El otro es el que hace perder al hombre la conciencia de sí mismo (Shah, 1992: 99).

La voluntad que el sujeto poético expresa, desde el primer instante, para retornar a una conciencia superior es una muestra de su interés para hallar esa misma idea de divinidad en sí mismo, en su propio ser. Y todo ello tiene como propósito encontrar el

sevillano no precisó el criterio que utilizó en su preparación y, dada la naturaleza inacabada del manuscrito, tuvo que tomar algunas decisiones que significaron la alteración en algunos aspectos del manuscrito, en especial en relación con la ordenación de los poemas. Fue el aspecto que suscitó gran parte de la controversia entre la crítica. No fue hasta 1992 cuando James Valender recuperó el manuscrito de las *Poesías completas* que realizó Manuel Altolaguirre antes de morir. Para aquel lector interesado en conocer en profundidad esta historia textual véase la introducción de James Valender (Valender, 1992). Tanto Luis Cernuda como Martí Soler dieron noticia de la aparición de las *Poesías completas* de Manuel Altolaguirre en el *Boletín del Fondo de Cultura Económica*, en el que ambos colaboraron eventualmente. En mayo de 1960, en el número 69, Luis Cernuda publicó “Cuatro poemas de Manuel Altolaguirre” (FCE), donde además de publicar cuatro poemas de Altolaguirre encabeza la sección anunciando la aparición de las *Poesías completas*. Por su parte, Martí Soler publicó en el número 73, en septiembre de 1960, un artículo titulado “*Poesías completas* de Manuel Altolaguirre” (FCE), donde incluye un pequeño obituario de Manuel Altolaguirre, y también da noticia de la aparición de las *Poesías completas* publicadas en el Fondo de Cultura Económica ese mismo año.

amor consciente por el que aboga la mística universal. Recuérdese que la mística universal subyacente en la base poética de la poesía del exilio español de 1939 bebe de referentes que los poetas del exilio, en algún caso, saben leer en ella. Y se trata de un aspecto especialmente importante en Manuel Altolaguirre. El sustrato judaico, islámico y cristiano, así como el neoplatonismo del origen del cristianismo, tiene una gran importancia a la hora de comprender esta reactualización de la idea de Dios; o simplemente de la posibilidad de creer en Dios.

La primera de las imágenes del poema, ese corazón dando golpes en el interior, nos remite a una idea de búsqueda de algo que conecte la identidad de ese sujeto poético con la trascendencia. Con una idea de trascendencia que a partir de este momento no abandonará. De hecho, es especialmente relevante porque se trata de una idea coincidente en toda la poesía de exilio de Altolaguirre que, no obstante, irá adquiriendo distintos significados y diferentes amplitudes a medida que transcurran los años. A su vez, esta idea también se encuentra en *El caballo griego*, especialmente en las “Confesiones” del poeta; pues conecta con la necesidad que a partir de ahora el sujeto poético de la poesía de exilio de Manuel Altolaguirre mostrará para liberar el peso que abrumaba su corazón. Como señalaba María Zambrano, se trata de

[...] Un desprendimiento que llega a ser un exorcismo en que el ser aparta y arroja del corazón lo que le entenebrece: una purificación extrema, por tanto. Una purificación que no puede verificarse sino reconociéndose en todos los errores, a partir de alguno, pues que siempre hay algún yerro dotado de capacidad de engendrar indefinidamente, o de multiplicarse alucinatoriamente en la galería de espejos del tiempo sucesivo (Zambrano, 2003a: 371).

Esta idea base de limpieza, o purificación, del corazón, también retrotrae, como señala la mística sufí, al epicentro de la mística universal: la búsqueda del amor consciente. Este fuerte enlace con la mística es asimismo una forma de relacionarse, desde la lejanía, con España y con la propia esencia del país contenida en su cultura y en su religión. En primer lugar, a Manuel Altolaguirre le servirá como recordatorio de la historia. En segundo lugar, como referente ético, estético y poético. Y, en último lugar, le valdrá desde el exilio como forma de mantener las raíces que en él persisten. Especialmente aquellas raíces aprendidas durante sus años de formación educativa en España. Al hilo de la importante relación entre Manuel Altolaguirre y san Juan de la

Cruz de la que nos hablaba Luis Cernuda, al establecerse una conexión entre la poesía del carmelita con la del poeta, también debemos tener presentes otras raíces culturales y poéticas que intervienen de manera muy significativa en la poesía de exilio del poeta. Luce López-Baralt destaca dos referentes en la poesía de san Juan de la Cruz: la poesía sufí y el *Cantar de los Cantares*. Manuel Altolaguirre, al sostenerse en el legado sanjuanista, se sustenta, al mismo tiempo, en el legado que hay detrás de la poesía del santo carmelita. Como señala Luce López-Baralt: “san Juan de la Cruz representa uno de los casos más extremos de incompreensión literaria porque justamente da la espalda al canon literario renacentista al uso y abraza fórmulas poéticas y símbolos que se suelen comprender mejor a la luz de poemas hebreos como el *Cantar de los cantares* o poemas sufíes como el *Tarjuman al-ashwaq* o *Intérprete de los deseos* de Ibn ‘Arabi” (2014: 55). Manuel Altolaguirre, por tanto, no solo retoma el canon literario clásico, sino que también incorpora el sustrato místico cristiano, islámico y hebreo. Todos estos referentes serán también muy importantes en la exploración espiritual de la poesía del exilio español de 1939. Y en la poesía de exilio de Manuel Altolaguirre, como tendremos ocasión de comprobar, serán del todo esenciales²²³.

En el caso de Manuel Altolaguirre, estos referentes le proporcionan un asidero desde el que comprender su necesidad de creer en Dios y su íntima conexión con la herencia católica, que, en todo caso, conecta muchísimo más con esa idea esencial del principio del cristianismo. Esa idea a la que acudían María Zambrano, Antonio Machado o Juan Ramón Jiménez, el principio vertebrador del cristianismo que asigna al individuo un trasfondo mucho más en sintonía con la religión, sin credos estrictos teológicos, pero con un fuertísimo componente religioso que sabe apreciar y comprender la base desde la que parte ese sentir. La necesidad de tener un posible vínculo con Dios. Y, de nuevo, aquí interviene de forma poderosa la capacidad connotativa de las etiquetas, porque si bien es cierto que esta forma de acercarse a aquello que la idea de Dios designa es, en pura esencia, igual en todas las grandes religiones, también es cierto que no solo es exclusivo de esas grandes religiones. La mística universal es, a mi parecer, el mejor ejemplo de ello. Y, adviértase que, a pesar

²²³ Es aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 2.3.1. “Actualización de la mística a partir del culturalismo”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”. Se trata de un aspecto importante en la poesía de Manuel Altolaguirre, pero, sobre todo, en su adaptación cinematográfica de *El Cantar de los Cantares* y del *Libro de Job*, a la que dedicó gran parte de su atención durante sus últimos años de vida. Para aquel lector interesado en profundizar sobre este proyecto de Manuel Altolaguirre véase la introducción de James Valender a su edición del epistolario de Altolaguirre (2005b) y también la introducción a su edición de las *Poesías Completas* del poeta (Valender, 1992).

de mantener la voluntad y la necesidad de creer y buscar a Dios, esta perspectiva nos plantea un nuevo escenario, una nueva posibilidad. Una posibilidad que, en rigor, no tiene nada de nueva. María Zambrano ya nos recordó que los acontecimientos históricos, políticos y sociales a los que se vieron sometidos los poetas del exilio poseen un fuerte paralelismo con la crisis del espíritu que también se produjo en los albores del cristianismo. Y este cambio de conciencia, este principio que intenta modernizar la conciencia, se basa en una nueva comprensión de la religión. Sin embargo, en Manuel Altolaguirre es determinante otro de los puntos a los que remite María Zambrano en su tesis, pues esta nueva forma de comprender a Dios aboga por la confluencia de lo divino en lo humano, por la integración de lo que supone Dios en el ser humano. Se trata de una emancipación del hombre basada en la confluencia de materia y espíritu²²⁴:

Sombra de un sueño somos,
de una oscura llanura
que da su faz brillante
a la luz de los dioses.

Si se rompe esa nube,
nosotros, sombra suya,
recobramos la vida.

En ese sueño alto,
que nos hace ser fina
caricia de tinieblas,
está nuestro destino:
techo para cubrir nuestra ignorancia,
suelo para la luz de nuestra gloria.

“Sombra”

(Altolaguirre, 1992: 123)

El sujeto poético remite a un paraje cuyas características están muy en sintonía con la génesis del universo, donde el hombre se halla ante el amparo y ante el capricho de esos dioses, de los que de momento se siente ajeno. El recuerdo de ese relato de la configuración de la vida nos ofrece la posibilidad de un nuevo comienzo. Quizá un

²²⁴ Este aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 1.3.2. “El principio del fin de una comprensión sobre lo religioso. María Zambrano”, del primero capítulo de esta tesis doctoral “Fe y creencias revolucionarias”.

comienzo que venga retratado mediante la evolución en materia de creencias del sujeto poético; mediante un aprendizaje que nos demuestre “nuestra ignorancia” y que preceda a la comprensión de una conciencia superior. Y todo ello con el objetivo de lograr acariciar parte de ese anhelo. El conocimiento de Dios, o de lo divino, como nos recordaba la mística sufí, posee una fuerza creadora que, en sí misma es la búsqueda del conocimiento divino también como forma de aprendizaje. Esta esencia divina puede llegar a ser algo que no implica una presuposición inherente determinada. Aunque pueda remontarse a tiempos inmemoriales, también puede estar conectado con lo nuevo, con lo presente. En todo caso, esta potencia creadora tiene un principio en la convivencia de Dios y el hombre:

Voy buscando los ojos de una torre
alzada con oscuros pensamientos,
pues quiero darle fronda de miradas
a la columna altiva de mis sueños.

La quieren derribar vientos de duda,
la asedian nubes que le son coronas,
como césped le besa el pie mi fuego.

Dentro me elevo, sin que nunca acabe
de escalar por su médula esa cima,
en donde he de gozar de una presencia
por la que crece, se dilata y sube
este confuso y vertical anhelo.

A veces dudo si hallará sus flores
tanto secreto humor aprisionado:
linfa que quiere pétalos, no puede
entre cortezas conformarse muda.

Bajo el azul derramará verdores
tan obstinada aspiración de cielo
y a cada canto de ave en la espesura
responderá una estrella con su brillo.

Aves, lunas, manzanas y luceros
llenarán de sonrisas los cristales

de las cintas del agua que en el prado
murmuran y equivocan sus caminos.

La sierpe abrazará de nuevo el tronco,
hombre y mujer se sentirán desnudos,
ángeles guardarán con sus espadas
los dinteles de luz y, otra vez fuera,
amargo llanto para los mortales.

“Mi fe”

(Altolaguirre, 1992: 122)

La búsqueda de Dios, la confluencia de lo divino y lo humano, queda retratada como un camino irregular, lleno de dudas, en el que el sujeto poético intenta encontrar a Dios, pero también encontrarse a sí mismo. Pretende hallar respuestas que consigan mitigar sus dudas y su desasosiego. Pero una de las claves está, precisamente, ahí; en las dudas. La reticencia del sujeto poético a ver más allá de sus propias limitaciones se interpone en el conocimiento de esa posible conciencia superior. El proceso individual que relata, no obstante, se puede extrapolar a un sentido colectivo. A esos hombres y mujeres que desnudos, es decir, que tras despojarse de sus estructuras limitantes, tienen que enfrentarse de nuevo a esa búsqueda. No siempre fácil. El sujeto poético nos remite a un escenario muy en sintonía con el imaginario del pecado original, donde el hombre ha de empezar su andadura siendo tal y como es. Pero este ejercicio requiere una reflexión interna, la comprensión de cómo el sujeto entra en lid consigo mismo:

Oigo en sueños palabras defensoras
del daño que a mi vida sigo haciéndole,
mi vida que tal vez no sea tan mala
como me dicen mis remordimientos.

No es maternal la voz que me defiende,
ni es infantil la voz de mi conciencia;
es el amor el campo de esas voces,
las de mi confesión y tu consuelo.

“Voces”

(Altolaguirre, 1992: 178)

Asistimos a la paulatina evolución en materia de creencias del sujeto poético. Un sujeto que debe enfrentarse a sí mismo y que, al mismo tiempo, debe ser capaz de enfrentar sus propios demonios internos. Las distintas opiniones que de sí mismo tiene. Y, lo más importante, debe asumir el peso que ejerce en él la opinión de los demás. Esta es una de las claves en la poesía de Manuel Altolaguirre, pues remite a uno de los principios católicos más adheridos a su cosmovisión: la espera a ser juzgado. Es especialmente relevante en su caso, la importancia de esa voz interna en sus distintos grados y en sus distintas apariencias. Esas voces a las que nos remite nos hablan de la propia voz del sujeto, frente a esas otras voces impuestas en la conciencia por medio de la religión católica. La búsqueda de Dios, por tanto, debe comenzar por comprender el alcance del legado. Debe enfrentarse a la causa de ese sufrimiento:

Recuerda todas las fechas.

Recuerda todas las cosas.

Limita con blancas nubes

el jardín de tu memoria.

Muérete debajo de ella,

bajo su sombra

“No olvides”

(Altolaguirre, 1992: 164)

El sujeto poético destaca la relevancia del recuerdo como método para comprenderse a sí mismo. Este proceso está íntimamente vinculado a *El caballo griego*, donde el poeta siente la necesidad de confesar sus faltas, tal y como había aprendido a hacer en la infancia. La suma de todo ello aflora en las primeras palabras publicadas en 1940 en *Atentamente*:

Cuando me encerraron en aquella celda yo no estaba loco pero debí parecerlo, cosa bastante frecuente en los poetas. Me preguntaban mi nombre y yo lo decía. Me preguntaban mi edad y yo la recordaba. Me ofrecían de comer y yo no comía. No tenía hambre. Si las enfermeras o el doctor me prodigaban sonrisas me parecían de burla, sin que me mortificaran ni dieran lugar a ningún reproche por mi parte. Aunque aquello era un manicomio, yo no estaba seguro de que lo fuera. La primera vez que me quedé dormido soñé que estaba en una cárcel. Mientras dormía me pareció escuchar unos disparos. Sentí que me dijeron:

–Están fusilando a tu hermano. Luego a ti. Luego a ti (Altolaquirre, 1986a: 114).

Ante la desconcertante situación descrita y pese al quiebro de sus nervios o incluso de su cordura, Altolaquirre muestra la forma en que se debaten ese doble componente autobiográfico y poético. El sueño de muerte que evoca los tormentos de los fantasmas de su pasado le impele, paradójicamente, a volver en sí, a plantearse su identidad. Se trata de una referencia a las *Confesiones* de san Agustín, donde se asienta el modelo clásico de autobiografía espiritual. El sujeto poético, tanto en prosa como en verso, establece una relación con la tradición religiosa y bíblica como medio para lograr hallar el principio del problema. Una vez localizada la génesis de la problemática, debe enfrentar, punto por punto, cada uno de los aspectos que le llevan a una revisión de sus pecados:

Entonces comenzaron las tentaciones del Diablo. Primero fue la soberbia. Estaba tan contento con mi vida, una vida tan clara, que llegué a crearme un santo. Podía salvar al mundo. ¿Dónde estaba mi cruz? Duró poco el delirio...

–Dios mío, Dios mío –recé–, soy la más humilde y pecadora de tus criaturas, ten compasión de mí. Sálvame. Sálvame.

Vencí la tentación de la soberbia. Luego vino la envidia.

–Mientras me estoy muriendo solo, sobre estas tablas de madera, allá en París (aquí unos nombres) estarán con sus hijos y mujeres.

Pero al poco rato exclamé:

–Dios mío, que sea verdad, que allá en París (aquí unos nombres) abracen a sus hijos y mujeres.

En esto baldeaban el pasillo. Derramaban el agua, golpeando los cubos, con un ruido infernal, intencionado. Estuve a punto de enfadarme. Allí no se podía vivir tranquilo. No me dejaban ni pensar... Pero vencí el pecado de la ira. Llegué al convencimiento de que eran tentaciones del Diablo. Me prometí ser fuerte, aunque se me presentaran tentaciones más dulces (Altolaquirre, 1986a: 122).

El *Libro de Job* o *Las tentaciones de san Antonio*, que inmortalizara Flaubert, son algunos de los referentes bíblicos que impelen al sujeto a confesar su angustia y su profunda preocupación. Los recuerdos, su vida anterior, la guerra civil española y, sobre todo, el durísimo paso al exilio son puntos decisivos en la vida de Manuel Altolaquirre. Puntos que debe revisar, enfrentarse a ellos y rendirse ante lo ocurrido como única

forma de continuar hacia adelante. Superando el pasado, dejando morir eso que le ata a aquel momento concreto. Superando el momento de la herida, ese instante que queda grabado en la memoria y que resurge si la herida no ha cicatrizado, incluso pensando que sí lo ha hecho:

Tiempo sin forma de hombre,
con insistentes llanuras,
no atraviesa, empuja, lleva
mi tiempo humano en su espejo.

[...]

Tiempo entero. Último instante
en donde juegan los siglos
de toda la historia humana.

Tiempo, son flores tus números.

“Tiempo inhumano”

(Altolaguirre, 1992: 149)

Ese instante, ese tiempo eterno que parece quedar sostenido en una dimensión ajena al paso del tiempo humano, es el que conecta con la idea de trascendencia. Con una idea de divinidad que no solo mitiga la intensidad de esos pecados de los que necesita desprenderse, sino, sobre todo, de esa necesidad de someterse a juicio por sus acciones.

Como señalábamos más arriba, la lucha interna es uno de los elementos importantes en la comprensión de la identidad y en la evolución en materia de creencias en Manuel Altolaguirre:

Como de una semilla nace un bosque,
de mi pequeño corazón hundido
creció una selva de dolor y llanto.

Humo y clamor oscurecían el cielo,
que se alejaba de mi triste fronda,
cuando negó la tierra a mis raíces
linfas para el verdor oscurecido.

¿Cómo pudo secarse una esperanza

hasta su queja dar con tanto fuego?

La pequeñez de mi secreta herida
me hace llorar aun más que la hermosa
del incendio que de ella se dilata.

“Lamento”

(Altolaquirre, 1992: 120)

El sufrimiento que le genera a este sujeto poético traspasar algunos límites le llevan a exponerse ante sí mismo y descubrir, simultáneamente, que en realidad se trata de un proceso positivo. Pero para ello debe comprender cómo interviene lo exterior y lo ajeno a sí mismo en todo este proceso. Por ende, siente la necesidad de conocerse a sí mismo, de ahondar en esa herida, de adentrarse en su interior:

Porque estamos distantes,
nos sentimos pequeños.
camina hacia ti, hombre,
camina más adentro.
Cuando te des alcance,
tendrás entre tus dedos
una leve arenilla
de verdades y sueños.

“El polvo”

(Altolaquirre, 1992: 150)

Nos encontramos ante una reminiscencia de evolución espiritual en materia. El sujeto poético nos recuerda que para que el individuo pueda encontrarse a sí mismo debe estar en sí mismo. Y no se trata de un juego de palabras. Para poder abordar el epicentro de la problemática debe estar en sí mismo y afrontar esa realidad de frente. Es, además, una invitación a la unión de espíritu y materia. Si eso se da, si se consigue ese equilibrio, el sujeto puede hallarse a sí mismo para poder, primero, ser un *ser en sí* y, segundo, ser consciente de la divinidad que eso implica. Estamos ante una búsqueda continua del término medio entre espíritu y materia:

Mide la sal nuestro gusto,
mide el temblor nuestra oreja,

mide el calor nuestra mano,
miden mis ojos tu ausencia.

Eso es ser hombre: medir.
¿Para quién toda esta cuenta
de distancias? ¿Para quién
esta división de fechas?

“El hombre”

(Altolaguirre, 1992: 74)

El sujeto poético se pregunta si la separación es necesaria, si en realidad el producto de esa separación no es más que preeminencia del dolor y el sufrimiento. Adviértase que estos valores son los que el catolicismo impone como tendencia de vida y que son estratagemas para que el sujeto, al estar en permanente atención al espíritu, deje de contemplar la materia. Lo que, de nuevo, remite al triunfo de la política, ya sea religiosa, como es en este caso, o social. En cualquier caso, destaca la necesidad de esa unión como único medio de descubrirse a sí mismo.

Aquí tengo tu ausencia
a pesar de la noche,
casi te tengo a ti,
vacía de sombra,
hueca de oscuridad,
recorriendo translúcida
mis tinieblas de olvido.

“Lloro”

(Altolaguirre, 1992: 55)

La ausencia del ser en sí es trasunto de oscuridad, de olvido. En este poema, que puede leerse en clave humana y en clave sagrada, pervive la herencia de la mística universal, que llama a su alma a descansar dentro de sí, y también de la poesía de san Juan de la Cruz. Nos hallamos ante un antecedente muy relevante en la visión poética futura de Manuel Altolaguirre, pues esa capacidad de traducir la esencia espiritual en lo material, de forma simultánea, se intensificará a lo largo de los años. Especialmente en su capacidad de transmitir estas dos esferas mediante un sentido poético, que no necesariamente se exprese solo en poesía, pues también lo hará mediante la edición, la

impresión y la creación cinematográfica. Interviene la amplificación de los sentidos. Todo el proceso anteriormente descrito, es decir, la paulatina revisión de los demonios internos del sujeto le lleva a un renacimiento:

Edad me quitan los árboles,
me roban vida.

Otra vez soy como un niño
sin el pesar de mis días.

¡Qué luz sobre mis recuerdos,
qué blanca luz ilumina
la verde llanura en donde
mi memoria está extendida!

Hiere mi candor profundo
una luz nueva, me olvida
entre unas flores pequeñas,
sobre una arena muy fina,
niño del alba que tiene
alas de la tierra y de brisa,
memoria suya por campo
y un cielo por fantasía.

Mi tiempo labrado en aire,
en agua, en fuego, en arcilla,
testimonio da de un alma
que ante Dios se exterioriza.

“Niño del alba”

(Altolaguirre, 1992: 73)

La revisión de algunos elementos que intervenían en la escisión de la identidad del sujeto le permite advertir que quizá la clave se halle en lograr alcanzar ese justo medio que le lleve al equilibrio entre espíritu y materia. Y, gracias a ello, lograr poder presentarse ante Dios. Pero, como delata esta última composición, quien se presenta es un niño del alba, es decir, una identidad recién “llegada”. Lo que, consecuentemente, significa que el camino de evolución no ha hecho más que empezar, como nos demuestra *Fin de un amor*.

3.3.2. *FIN DE UN AMOR*

Fin de un amor fue publicado en septiembre de 1949 por el propio Manuel Altolaguirre en su editorial Isla, México. *Fin de un amor* se imprimió “en los Talleres Gráficos de la Compañía Editora y Librería ARS” y Altolaguirre decidió “hacer una edición muy limitada, de apenas 275 ejemplares, que se repartieron entre los amigos más cercanos” (Valender, 2005a: 179). Esta obra recoge los once poemas publicados anteriormente en 1946, en *Nuevos poemas de Las islas invitadas*, junto a doce poemas nuevos (Valender, 2005c). El libro consta de dos partes y la primera de ellas, que encabeza los once poemas publicados en la obra anterior, inaugura uno de los sentidos que recorre todo el poemario: la doble carga sagrada y profana.

En febrero de 1946 acabó temporalmente la relación que desde 1944 Altolaguirre mantenía con María Luisa Gómez Mena, separación que se prolongaría hasta 1948. La composición de *Fin de un amor* coincide, así, en parte con esta ruptura y reconciliación sentimental. Si bien es cierto que el poemario tiene una relación directa con esta experiencia, también hay que mencionar que no es la única experiencia personal de Altolaguirre que incide en su creación poética. Durante esos mismos años en Manuel Altolaguirre se produjo una intensificación de su sentido religioso, hasta el punto de retomar el profundo sentido católico que aprendió desde su infancia²²⁵. Ahora bien, se trata de un proceso paulatino que tardará algunos años en tomar un aspecto tan estricto.

Si en *Poemas de Las islas invitadas* hemos hallado a un sujeto que necesitaba confesar sus faltas para poder hallarse a sí mismo y comprender el epicentro de su dolor, en este poemario asistimos a la evolución de esa conciencia a través de las vías místicas:

Pudo ser voz pero es silencio hundido,
ansia apagada, oscurecido anhelo,
fuego y canto interior lejos del cielo,

²²⁵ En una carta de Manuel Altolaguirre dirigida a María Luisa Gómez Mena en noviembre de 1952 le declara el poeta: “Sí, te quiero muchísimo, y me he llenado de dudas por ti y esas dudas me han hecho quererte más. Por otra parte, no me han faltado razonamientos para comprender en ti, y en cualquier otra persona, el derecho a la propia vida. Fui a la iglesia, a buscar a Gallegos Rocafull, para que oficiara en la boda de Paloma. El templo estaba lleno de gente y él estaba predicando la caridad como medio de alcanzar la dicha de ver algún día a Dios cara a cara, gozando de su gloria. Me sentí como convertido a la religión y con el propósito de seguir sus mandamientos. Pensaba yo en la vida contigo, a tu lado, sin separarme de día ni de noche, pero haciendo vida de castidad, de buenas obras, de trabajo, de verdadero amor. Y me quedé mucho rato con mis pensamientos” (Altolaguirre, 2005b: 611). Además de delatar los celos y las dudas que el poeta sentía, es muy significativa la intensificación del sentimiento religioso en Manuel Altolaguirre. Si bien es cierto que mantiene los preceptos del catolicismo al uso, también es justo señalar que estos valores en él siempre fueron muy personales.

flor mineral, tesoro defendido.

¿Qué pánico a la luz tiene escondido
este cristal de refrenado vuelo
que incandescente niega bajo el suelo
destellos a su cuerpo nunca herido?

Calla, sepulta en ti tu pensamiento,
que mejor que un jardín patria es la mina
y mejor la quietud que el movimiento.

Dentro de ti conserva la divina
forma inmutable sin ceder al viento
flor que ante el viento su altivez declina.

“Lo indecible”

(Altolaguirre, 1992: 217)

La ambivalencia del sentido interpretativo, además de remitirnos a algunas referencias evidentes como san Juan de la Cruz o fray Luis de León, invitan a ese sujeto poético a enfrentar la oscuridad como único medio para poder hallar la luz, la propia luz que anida en él. Se trata de un viaje espiritual de ascensión que se inicia con la revisión de sus sentimientos. Esta revisión deviene en un camino contemplativo de conversión, o de purificación, cuyo objetivo es la purgación. En la segunda fase de este proceso, se desarrolla una metanoia que, en términos cristianos, nace de la luz y del arrepentimiento y se traduce en un modo de expiación de la culpa y los remordimientos, cuyo objetivo es alcanzar el tercer estadio, que es la vía iluminativa. Para llegar a ella, el proceso místico manifiesta su punto más álgido en la noche, también conocido literariamente como descenso a los infiernos. La noche del sentido y del alma, retomando los postulados místicos, actuará como último eslabón hacia la catarsis. Y en esa última fase, o vía unitiva, se impele al alma a buscar y fusionarse con Dios. Pero para alcanzar, o no, ese último paso lo necesario, en todo caso, es comenzar por la contemplación del estado emocional de este sujeto poético:

Era la vida. Su rumor llegaba
desde la espuma hasta mi sed, un río
que levantó su pecho para hablarme.

Yo estaba en su ribera bajo el llanto
de unos árboles tristes, mientras iban
lentamente las aguas a un destino
de mar o sueño. Estaba solo y triste
cuando el agua se alzó, y avizorando
una lejana realidad, su espejo
copió del porvenir ecos e imágenes.

Una esperanza llena de colores
salvé de la corriente soñadora.

“Profecía”

(Altolaguirre, 1992: 135)

El sujeto poético se adentra en esas aguas, las aguas profundas del ser, desde el dolor para comprender que, en ese mismo flujo, la corriente le lleva a mantener la esperanza. Todavía necesita extender la primera de las vías, o fases, que establece la mística, donde el sujeto debe sumergirse por completo en su dolor, revisar todos y cada uno de los estadios que le atan a esa situación:

De ojos que ya nada ven
brotan lágrimas tan negras
que se olvidan de su oficio
de ser en la noche estrellas.

Dolor sin luz. Hoy el alma
se hunde más en sus tinieblas
porque la vida y la noche
–un mismo mar– hacen que ella
por su propio peso caiga
en oscuridad completa.

Ya su desnudo en la noche
nadie lo ve, que atraviesa
profundidades que solo
a Dios, su centro, la acercan.

Hace tiempo que no miro

sino hacia adentro. Me llevan
por las calles lazarillos
que me toman y me dejan.

¡Ojalá tenga mi vida
luces, aunque no las vea!

“Centro del alma”

(Altolaquirre, 1992: 132)

Si hasta ahora las reminiscencias hacia la mística, especialmente aquellas asociadas al doble sentido de fondo y a los recursos lingüísticos, habían sido puntuales, a partir de este poemario cobrarán mucha más importancia. De hecho, será cada vez más fácilmente reconocible esa evocación. En cualquier caso, la oscuridad ciega al sujeto poético, de modo tal, que se presenta ante lector como preso de su propio dolor. Sin embargo, en la oscuridad, en la extensión de ese dolor, comprende que la única opción que tiene para reducir ese sufrimiento es la posibilidad de encontrar a Dios, un Dios al que necesita para contenerse a sí mismo:

No quiere que su alma
le siga creciendo.
Cerraba los ojos.
¡Que no pase el tiempo!
Imposible. Escucha
cómo el alma bebe
latido a latido
ese su alimento.

“Sed del alma”

(Altolaquirre, 1992: 166)

Es significativa la forma en que el miedo también forma parte del proceso de purgación. Un miedo que se traduce en paralización. Al percibir el dolor, quizá prefiera detener el proceso, dadas las dificultades asociadas. Pero aun así continúa. El enfrentarse a ese dolor, del que bebe como único medio de subsistencia, es lo que le lleva a descubrir una purificación cuya reanimación no solo pasa por la asimilación de una conciencia superior, sino por la búsqueda de ese amor que predica la mística universal, el amor consciente:

Tiene mi amor la forma de tu vida.
Nunca el olvido le cerró los labios
a la estela ni al cauce, ni a la gruta
que atravesabas tú; límite era
que se quedaba estático, afirmando
contra el tiempo engañoso una perenne
honda oquedad, tan fiel a tu persona
que más que ausencia un alma parecía.

Ven a buscarte. Tengo yo la entrada
de tus recuerdos, quietos, encerrados
en mis caricias.

Tiene mi amor la forma de tu vida.

“Ven a buscarte”

(Altolaguirre, 1992: 181)

Si bien es cierto que el poema puede leerse o interpretarse en clave humana, dadas las evidentes connotaciones del título y la vida personal del poeta, también es verdad que tiene una interpretación de carácter más sagrado. Incluso el título, pues *Fin de un amor* nos remite a la ruptura de ese sentimiento que condicionaba su visión del mundo desde preceptos estrictamente religiosos. Eran nociones que no solo coartaban su cosmovisión, sino que mantenían esa necesidad permanente de buscar confesión ante la vida. Es decir, el amor por lo conocido, por la costumbre. Aquí asistimos al paulatino cambio de signo en el que esa necesidad queda sustituida por una búsqueda de Dios y del amor en otros términos, con otras condiciones y, por supuesto, con otras repercusiones. Se trata del fin de un amor, pero no solo de un amor humano, también del fin de un amor hacia un vínculo con un valor específico de la identidad asumida desde la infancia. El fin de una etapa. Aunque cabe precisar que no se reduce ni el vínculo que el sujeto poético expresa sin ambages hacia Dios, ni la voluntad por acogerse a la religión, sino al peso de algunos condicionantes que esta tradición implica. Sin embargo, a pesar de atisbar esa luz personificada en el amor, el sujeto poético sigue sintiéndose atenazado por las dudas:

Sentirme solo en medio de la vida
casi es reinar, pero sentirse solo

en medio del olvido, en el oscuro
campo de un corazón, es estar preso,
sin que siquiera una avecilla trine
para darme noticias de la aurora.

Y el estar preso en varios corazones,
sin alcanzar conciencia de cuál sea
la verdadera cárcel de mi alma,
ser el centro de opuestas voluntades,
si no es morir, es envidiar la muerte.

“Mis prisiones”

(Altolaguirre, 1992: 147)

La ambivalencia de sentidos, es decir, el alcance de la connotación amorosa y también religiosa de forma simultánea, aquí, se entremezclan. Ahora bien, el fondo en ambos casos es el mismo, pues o bien acusa la falta de amor humano o bien le asaltan las dudas hacia el amor sagrado. Pero ambas opciones dejan al sujeto poético “preso en varios corazones”. Su herencia, el legado del que bebe, en este caso el catolicismo, le impele a seguir planteándose todas las dudas que le hacen tambalearse ante su evolución; sobre todo porque se trata de un ejercicio complejo y doloroso que le lleva a asimilar partes de sí mismo que no siempre le resultan agradables. Es un trago difícil de pasar. Inclinar la balanza hacia uno u otro lado se convierte en una angustia que condiciona su percepción de la realidad y su actitud ante la vida. La indecisión le obliga a parar para revisar cuál es el verdadero alcance de aquel legado y preguntarse si está de acuerdo, o no, con él. Y aquí, de nuevo, resurge otro de los miedos implantados desde niño: el temor y la necesidad de ser juzgado. Pero, en el fondo, todo consiste en parte de ese camino de purificación que exige saber dónde queda reducida su voluntad. De ahí que, para poder comprender, el sujeto ponga ante sí su propio pasado:

Hoy puedo estar conmigo. He deseado
para ti todo el bien y me acompaña
la bondad del amor. A ti te debo
gozar en soledad la compañía
más difícil del hombre,
la que consigo mismo tiene.
Le has dado a mi semblante sin saberlo

una luz interior que me hace fuerte
para vencer mayores soledades.

“Gracias a ti”

(Altolaguirre, 1992: 175)

De nuevo, el doble sentido connotativo se hace evidente. No solo le habla a esa amada que tanto le enseñó, sino a su propio ser pasado, quien le trajo hasta el punto en el que se encuentra. La comprensión de este crecimiento interior, sea cual sea el valor, no es más que un eslabón de un camino mucho mayor y de largo recorrido. Este camino le lleva a admitir que esos estadios del alma a los que el sujeto debe saber enfrentarse, pese al dolor, son necesarios para continuar evolucionando. Son partes de sí mismo que durante mucho tiempo prefirió no analizar. Con todo, el sujeto advierte que no solo se trata de aceptar ese pasado, sino muchas veces volver a revivir cosas que había olvidado, a veces voluntariamente. Lo que le hace sopesar la elección de sus pasos:

Era casi de noche. ¿Me alejaba,
detrás de un sol hundido,
por el redondo amor,
o me acercaba,
persiguiendo a la aurora,
después de larga ausencia,
a tus ojos abiertos?

¿Me alejaba de un alma,
de su costa bravía,
para volver a fuerza de alejarme
a su playa serena?

Oriente. Amor. Oriente.
Toda tiniebla tiene su mañana
y todo amor su esfera de alegría.

“Oriente”

(Altolaguirre, 1992: 190)

El amor se convierte, así, en el elemento simbólico que le sirve de asidero, de ancla ante las dudas; muy especialmente a pesar de las dudas. Y la pregunta que se hace

es: ¿calma o tormenta? La elección es suya, y suya también la responsabilidad y las consecuencias a esa decisión. Pero, en cualquier caso, seguirá siendo su decisión:

Amor, solo te muestras
por lo que de mí arrancas,
aire invisible eres
que despojas mi alma
manchando el limpio cielo
con suspiros y lágrimas.

Al pasar me has dejado
erizado de ramas,
defendido del frío
por espinas que arañan,
cerradas mis raíces
al paso de las aguas,
ciega y sin hojas la desnuda frente
que atesoró verdores y esperanzas.

“Amor”

(Altolaguirre, 1992: 182)

El tránsito, o camino, hacia ese amor consciente conlleva, no obstante, un duro recorrido de aprendizaje. No siempre fácil, además de doloroso. Su dolor, el dolor de la pérdida de unos valores que no solo le aseguraban una identidad ya conocida y cómoda le enseña el alcance del paso de los años. Esa falsa seguridad le permitía sostenerse en un proceso que ya sabía manejar, si bien dañino y doloroso. Aunque resulta ser el tránsito de un duelo por lo perdido, incluso a sabiendas de que era perjudicial para él:

No sé si es que cumplió ya su destino,
si alcanzó perfección o si acabado
este amor a su límite ha llegado
sin dar un paso más en su camino.

Aun le miro subir, de donde vino,
a la alta cumbre donde ha terminado
su penosa ascensión. Tal ha quedado
extático un amor tan peregrino.

No me resigno a dar la despedida
a tan altivo y firme sentimiento
que tanto impulso y luz diera a mi vida.

No es su culminación lo que lamento.
Su culminar no causa la partida,
la causará, tal vez, su acabamiento.

“Fin de un amor”

(Altolaquirre, 1992: 217)

De nuevo, es significativa la doble ambivalencia de sentido. El término de ese amor ya sea sagrado o profano, anuncia un fin. Y se trata de un fin que tendrá una repercusión directa en sí mismo. O bien un alejamiento de la amada; o bien la ruptura con el pasado, con la identidad sometida a esa voluntad que coartaba su capacidad de elección personal y que le sometía, constantemente, a una encarnizada lucha consigo mismo. Con todo, el sujeto poético muestra una suerte de metanoia, donde en cualquier caso debe dejar atrás sus remordimientos como forma de expiación de su culpa. Esto le impele a dejar crecer aquello que, aunque no conozca, se ha liberado tras asumir la pérdida:

Aquí en el bosque, donde tanta altura
a través de los siglos alcanzaron
estos frondosos árboles, quisiera
dejar crecer en mí las empinadas
y retorcidas venas de mi canto,
venas que son las ramas de un ardiente
corazón enterrado en el olvido
que de su sangre vegetal se ufana.

“Árbol de soledad”

(Altolaquirre, 1992: 140)

De la oquedad del olvido, que se produce en un sujeto poético que no acaba de comprender qué está ocurriendo, ni si en realidad tiene sentido, sosteniéndose en un importante símbolo para Manuel Altolaquirre, brota una semilla desde la oscuridad:

Árboles sin infancia que ignoraron
la secreta niñez de la semilla,
como Eva que nació de una costilla,
a ellos de troncos mil los arrancaron.

Para darles el ser nunca se amaron
las flores, ni entregaron a la arcilla
la semilla fecunda: fue una astilla
lo que en la tierra, sin piedad, clavaron.

Ya están crecidos, pero, si una herida
y no el amor tuvieron como cuna,
¿qué nos puede extrañar que sea el vivero

tan triste, si sus plantas sin fortuna
al hacha deben el gozar de vida,
segunda vida sin nacer primero?

“El vivero”

(Altolaguirre, 1992: 214)²²⁶

Las evidentes connotaciones bíblicas al pecado original llevan al sujeto poético a plantearse todo ese legado impositivo, basado eminentemente en el dolor y el sufrimiento, que tan solo perpetúan un sistema opresor. Si ese sistema planta esa semilla, ¿cuál será entonces el resultado? ¿qué crecerá de ella? Todo este desarrollo,

²²⁶ James Valender (1997) realiza una lectura complementaria de este poema. En concreto, Valender se centra en la problemática de la nostalgia del exiliado de su patria pese a la certeza de que no se producirá el regreso: “En ‘El vivero’ [...] el poeta retoma la misma temática, pero, cambiando el símbolo central, logra dar, me parece, una expresión más precisa del problema. Porque la imagen de las raíces que arden, introducida en los dos poemas dedicados a los árboles de Ixtapalapa, en última instancia presupone un nacimiento y un crecimiento anteriores completamente naturales: imagen que no concuerda del todo con la situación efectiva del exiliado español. Es decir, no es que éste haya perdido su arraigo en tierras mexicanas (como les pasó a los árboles de Ixtapalapa), sino más bien que todavía no ha logrado arraigarse en ellas; o, por lo menos, si ha logrado arraigarse, no ha sido por medio de un proceso natural de germinación y crecimiento. [...] En comparación con el segundo poema en prosa, este soneto ofrece, en cierta forma, una visión menos pesimista de la experiencia del exiliado: no todo es arder por las raíces, parece decirnos el poeta; a pesar de todo, sí es posible vivir y crecer en el nuevo entorno. Sin embargo, como ya anticipamos, lo que llama la atención en este soneto es la matización que ofrece con respecto al sentido del trasplante sufrido. Al centrar el discurso ya no en la imagen de las raíces, sino en la de la astilla, el poema señala que la adaptación del exiliado a la tierra que lo acoge no puede ser ni armoniosa ni natural. Los seres trasplantados se alimentan de la tierra o arcilla mexicana y crecen; pero se trata de un crecimiento, en cierto sentido, artificial, brutalmente desvirtuado de lo que hubiera sido su cauce o desarrollo normal. La vida primera del exiliado ha sido interrumpida; mientras que la segunda vida, por no haber conocido ‘la secreta niñez de la semilla’, tampoco se desarrolla de forma íntegra. El ser trasplantado participa, así, de ambos mundos, pero sin pertenecer plenamente a ninguno de los dos” (Valender, 1997: 90-91).

ejemplificado a través de la herida, evidencia la obsolescencia del concepto de Dios instaurado por el catolicismo en tanto religión de la muerte, siguiendo la estela nietzscheana²²⁷. Se trata de una clara referencia al árbol de la vida. En términos espirituales más actuales, el árbol de la vida es el símbolo más evidente de la unión de espíritu y materia. La unión de ambas conciencias supone un camino de exploración que nace desde la oscuridad, desde la profundidad de esas raíces hasta ir creciendo. Es un símbolo de evolución espiritual consciente. Y, en este caso, en realidad no importa si se sustenta en términos católicos estrictos o más laxos. La evolución se produce igual.

De cualquier modo, es significativo que el camino de evolución comience en las raíces, desde la oscuridad, donde el sujeto poético nos habla de aquello que se esconde tras todo ese entramado tan sofisticado de enredos y mentiras:

La niebla si es cercana me parece
que oculta algún dolor, velo que niega
a unos ojos la luz, a los que ciega
con un blancor de llanto que estremece;

pero si no es cercana, si se mece
altísima en el cielo, si navega
por los espacios desde donde riega
con lluvia y no con llanto, me parece

como el origen gris de toda cosa.
Es turbia la creación, y considera
que en el principio fue la nebulosa,

sin que mirada alguna se escondiera
tras esa bruma blanda y misteriosa,

²²⁷ En una carta de María Zambrano a Concha Méndez y Manuel Altolaguirre, fechada el 24 de mayo de 1943, señala María Zambrano: “He leído en un número de *Letras de México* una nota sobre Manolo en que anuncia una Conferencia sobre Nietzsche y México; será espléndida” (Altolaguirre, 2005b: 449). Aunque no se tenga constancia de que la conferencia se llevara a cabo finalmente, la información es relevante, pues indica que Manuel Altolaguirre no solo conocía al autor, sino también específicamente *Así habló Zaratustra*. Señala James Valender en la nota a pie correspondiente a esta misma carta anteriormente citada: “Al llegar a México en marzo de 1943, Altolaguirre le había comentado a Rafael Heliodoro Valle que pensaba dar tres conferencias durante su visita. Una sobre Friedrich Nietzsche y sus alusiones a México: ‘En su *Zaratustra* –explicó– [Nietzsche] insiste en hablar del águila y la serpiente, y luego, ya enfermo de tuberculosis, quería venir a Oaxaca a curarse” (Altolaguirre, 2005b: 449). También publicado en Antonio Acevedo Escobedo “Anuncios y presencias”, *Letras de México*, número 4, México D. F., 15 de abril de 1943, p. 1. En cualquier caso, creo necesario destacar el valor de que Manuel Altolaguirre conociera esta referencia, lo que de antemano también podría presuponer su conocimiento.

de la vida tal vez causa primera.

“La niebla”

(Altolaguirre, 1992: 187)

La comprensión del origen de esa conciencia superior a la que busca necesita remontarse a un origen desconocido, y quizá por ello, sospechoso. Mas se trata de una prueba de confianza en lo desconocido y, por encima de todo, de confianza en sí mismo:

Cruzó el césped tu sombra y presuroso
alcé la vista por seguir tu vuelo,
mas la alegría del azul del cielo
me hizo olvidarte, pájaro piadoso,

hasta que arriba comenzó armonioso
tu canto a dar señales de tu celo,
notas tan dulces y amorosas que lo
hicieron ser el centro de un glorioso

ámbito de cristal donde domina
más que la luz, la música extremada.
Alcé la vista para oír tu canto

que en el azul alegre me ilumina.
Sombra y canto movieron mi mirada
y la movieron largamente al llanto.

“Soneto a un cántico espiritual”

(Altolaguirre, 1992: 215)

La búsqueda ni es lineal, ni mucho menos fácil. Aunque se trate de un trago amargo, asistimos al momento en que el sujeto poético advierte un posible cambio de signo.

Árboles que tenéis corteza dura,
insensible a la yedra trepadora,
de terrestres amores defensora,
mostráis en cambio vegetal ternura

en los últimos brotes que en la altura

del cielo abren los labios de su flora
a la amorosa luz que en esta hora
derrama en ellos toda la hermosura.

Así los hombres tengan como escudo
una insensible piel a las bajezas
de amor que ofenden ese noble empeño

con que alcanzar la cumbre del bien pudo
aquel que haciendo alarde de corteza
abrió sus flores a un celeste dueño.

“Soneto en elogio del sentimiento místico”

(Altolaguirre, 1992: 215)

El paso de los años endurece el corazón y la corteza de esos árboles. A pesar del dolor y, sobre todo, a pesar del sufrimiento que el crecimiento descrito lleva asociado, el proceso evolutivo conduce a una comprensión, a alcanzar la luz al final del túnel, a la esperanza:

Siempre dentro de casa, maternas,
afanosas, oscuras, olvidadas,
sosteniendo a la luz hijos hermosos,
cumpliendo en ellos un deber de entraña.
Madres con tantos labios como fuentes
puedan brotar delgadas por el duro
cielo interior en donde están hundidas.
Madres con manos firmes que no dejan
de ser sostén y de encontrar sustento,
a través de durísimas regiones,
para el hijo que elevan en los aires.

“Las raíces”

(Altolaguirre, 1992: 138)

Las raíces son el lugar, el punto de partida desde donde brota ese cielo interior que le sostiene y que le conduce hacia algo más, incluso desde el más duro origen. En términos místicos, se traza el camino que lleva desde la metanoia hacia la vía unitiva, es decir, desde la oscuridad hasta la luz:

Si interrumpe el verdor de las orillas
de los senderos, lisa tierra muda,
sin verdes voces para nuestros ojos.
Su silenciosa lengua gris nos pide
peregrinar, seguir, dejar a un lado
tan hermosos lugares de reposo:
jardines donde estar toda la vida;
jardines amarrados por caminos
que oprimen con sus fuertes ligaduras
el cuerpo vegetal que, desatado,
sin entradas posibles, sin salidas,
perpetua paz, eterno edén nos diera.

“Los senderos”

(Altolaquirre, 1992: 136)

La sucesión de árboles descritos es una clara imagen, mediante elementos naturales y de la naturaleza, que describen la paulatina evolución espiritual, desde el epicentro de la problemática, desde las raíces hasta la copa. El sujeto poético invita a soltar las ataduras que le siguen anclando a un lugar cómodo, conocido y fácil por costumbre, pero, a pesar de ello, le mantiene atado a ese mismo lugar. Se trata de una invitación al crecimiento, a enfrentar de forma crítica su herencia identitaria limitante para permitirse crecer. Se trata de dejar a un lado los parajes que solo perpetúan el sueño de aquellos que se sostienen en ellos para no pensar, para no evolucionar.

No quiero eterna juventud, quisiera
curarme la vejez como se curan
del invierno los árboles, lo mismo
que el arrugado ceño de los montes
recobra su verdor en primavera.

Contar por vidas y olvidar los años,
sufrir las apariencias sarmentosas
con corazón feliz, ya que su riego
devolverá el color y la tibieza
a la niñez que a flor de piel nos brote.

Rubor, que no verdor, en los ramajes
y una fe ciega en el poder de un alma
con profundas raíces en la tierra.

“Rubor”

(Altolaguirre, 1992: 130)

La sucesión y evolución ejemplificada a través del elemento árbol, no solo es un símbolo místico. También se trata de una de las facetas, o caras, asignadas a Dios en lenguaje estrictamente bíblico. Luego, el ciclo descrito remite a un camino que lleve a ese sujeto poético a ese fin, a ese conocimiento. Dicho ciclo aparece representado mediante la sutileza de esos símbolos de múltiple interpretación. A pesar de todo, el sujeto poético, sin ambages, nos habla de un camino que, aunque duro y doloroso, le lleve a comprender más allá. Y puede ser doloroso en la misma medida en que lo sea su reticencia para aceptar, o asimilar, ciertos aspectos de su oscuridad. No obstante, la buena noticia es que el crecimiento también será directamente proporcional. En cualquier caso, es un camino que le lleva a progresar.

Fin de un amor retoma, así pues, el proceso iniciado en *Poemas de Las islas invitadas* al trazar un camino que comienza desde la confesión para continuar a través de la concepción mística en torno a la evolución espiritual. Sin embargo, el proceso no ha llegado a culminarse. *Poemas en América* recogerá el testigo.

3.3.3. POEMAS EN AMÉRICA

Poemas en América se publicó en 1955 en la editorial malagueña Caracola, en la Colección El arroyo de los ángeles. Fue el último poemario publicado en vida del poeta y el primero en publicarse en España después de exiliarse (Valender, 2005a: 187). A partir de la década de los años cincuenta del siglo XX, Altolaguirre “empezó a publicar algunos de estos poemas en la revista malagueña *Caracola*, abriendo así un diálogo con la cultura peninsular. En 1955, y quizá a petición de Bernabé Fernández-Canivell, uno de sus mejores amigos de Málaga” (Valender, 2005c: 315) preparó esta edición seleccionando algunos poemas que hasta la fecha no había publicado²²⁸.

En esta obra asistimos a la intensificación del sentido religioso del poeta. *Poemas en América* retoma la evolución espiritual que comenzó en *Fin de un amor* y no se limita a recoger aquel testigo, pues profundiza en el sentido que había comenzado a trazar años atrás. Si bien es el resultado de la evolución ascendente en materia de creencias, esta atención se da, no obstante, tomando especial relevancia algunos aspectos concretos de la tradición católica. Y la mística española es, sin lugar a duda, el aspecto al que mayor cuidado le concedió el poeta durante aquellos años. Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz y, en especial, fray Luis de León se convirtieron así en referentes imprescindibles para Manuel Altolaguirre.

Pero como ya hemos visto más arriba, este interés no es algo nuevo en el poeta. Incluso muchos años antes del exilio Altolaguirre no solo había participado en el homenaje a fray Luis de León que se le dedicó en 1927, sino que además en 1928 publicó una selección de poemas del poeta místico; y en 1930, en el segundo número de *Poesía*, publicó una antología que resulta esencial para la evolución poética de exilio de Altolaguirre, pues la selección de los poemas relataba el camino de ascesis a través de las vías místicas. Y, aunque ya de por sí todas estas referencias son muy significativas, en México, de la mano de su editorial Isla, Altolaguirre publicó *La Perfecta Casada*. No es de extrañar, por ende, que durante la década de 1949 a 1959, año este último de su muerte, el poeta tuviese especial interés en la mística en general, y en la obra de fray Luis de León en particular. De hecho, durante los últimos años de su vida, Altolaguirre, como mencionamos, se dedicó en cuerpo y alma a la creación de un “cine-poema”

²²⁸ Este nuevo poemario “tuvo una tirada de solo 173 ejemplares”; en consecuencia “parece haber circulado poco. Sin embargo, fue objeto de una reseña entusiasta publicada en *Ínsula* por José Luis Cano” (Valender, 2005a: 187).

basado en una adaptación de *El Cantar de los Cantares*, el *Libro de Job* y algunos fragmentos de *Los nombres de Cristo*. La elección de todas y cada una de estas referencias no es, en absoluto, baladí, ni mucho menos casual.

Si bien es cierto que, en un sentido más amplio, las referencias a la mística española son un referente esencial en la poesía del exilio, creo necesario enfatizar en la doble ambivalencia del sentido de esta tradición; pues durante muchos siglos este legado se ha interpretado o bien en clave humana, o bien en clave sagrada. Creo necesario recordar que el *Cantar de los Cantares* es un texto que, de forma abierta, relata el amor humano, carnal, sin ninguna connotación adicional²²⁹. El verdadero problema se creó por la exégesis interpretativa desde la que se ha leído este texto al formar parte de la Biblia. Desde la tradición religiosa judeocristiana se ha querido ver esa relación humana como una relación simbólico-alegórica equiparando al esposo con Dios y a la esposa con la iglesia. El legado exegético de esta obra ha sido abordado, durante muchos siglos, por místicos y teólogos judíos, cristianos y también musulmanes, lo que induce a pensar que el origen del relato posee un fuerte vínculo en el desarrollo de algunas de las grandes religiones monoteístas; sobrepasando los límites que las teologías asocian a ciertos pasajes alegóricos del origen de los tiempos y del hombre. Y no solo eso, sino que posee un carácter universal y multiculturalista, pues muchos pueblos pueden sentirse identificados con ese relato. El estudio, el análisis y las distintas exégesis de estos pasajes, por consiguiente, han sido objeto de una larga y compleja tradición que, desde muy diversas posturas y puntos de vista, intentaron desentrañar algunos secretos de la antigüedad. Y, como es lógico, cada lectura proyectará los elementos propios de su cultura y su tiempo.

En esa misma línea, fray Luis de León sobresalió en el estudio del *Cantar de los Cantares*. Recuérdese que el fraile agustino ha sido, y sigue siendo, uno de los más célebres comentaristas del “canto de Salomón”. De hecho, su labor filológica y como traductor le valió la persecución de la Inquisición española, siendo incluso encarcelado durante años en las duras y frías celdas inquisitoriales hasta su absolución.

Manuel Altolaguirre, al traer a su presente esta tradición, estaba llevando a cabo una reactualización y una incorporación de la mística dentro de las líneas de la

²²⁹ El *Cantar de los Cantares* es un poema que relata, en siete capítulos y un prólogo, los desposorios y las nupcias entre el rey Salomón y la hija del Faraón de Egipto. De acuerdo con la tradición del antiguo pueblo hebreo, el *Cantar* relata los siete días de celebración que se dedicaban a tales festejos. Este aspecto ha sido analizado en el apartado 2.3.1. “Actualización de la mística a partir del culturalismo”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

intelectualidad que, además, pretendía extender a un campo cultural mucho más vasto, al proponer ese “cine-poema”. Más allá de la dualidad en el significado del referente, emplear este modelo significaba revalorizar el prestigio de las tres leyes que subyacen en el *Cantar de los cantares*, y que habían sido abolidas desde los reyes católicos. La restauración de un valor erradicado por el catolicismo puede tener una conexión con la voluntad por retomar, desde el exilio, aquellos valores que les habían sido negados a todos los exiliados desde 1939²³⁰. Recordemos que fray Luis de León supo sostener la tradición hebrea en el seno del catolicismo más ortodoxo, incluso a pesar de las graves acusaciones y condenas a las que fue sometido. El castigo que la santa Inquisición aplicó a fray Luis de León se debió a que tradujo el *Cantar de los Cantares* a la lengua romance. Este acto suponía contravenir las estrictas normas impuestas desde las autoridades religiosas de la época, lo que conllevaba no solo la punición, sino también el desprestigio. Aunque en vida el agustino pagó por sus actos, afortunadamente su labor sí fue apreciada en su justa medida con el paso de los años. La voluntad del célebre poeta místico fue dar a conocer un texto de gran sutileza y belleza, sin alejarse del sentido católico que se daba desde la exégesis bíblica. Y creo que este es justo el modelo que Manuel Altolaguirre utiliza al escoger esta tradición cultural española y católica. El modelo posee una clara voluntad por alcanzar una meta ultraterrena, un medio de comunicación con lo divino, pero no deja de ser un acto del todo revolucionario que cuestiona el poder, la opinión pública y el normativismo social, político e ideológico. Tanto en un caso como en el otro. En Manuel Altolaguirre significaba ser capaz de asumir y expresar libremente aquello en lo que creía, incluso si su posición no se ajustaba a un patrón delimitado de conducta o credo en tanto exiliado.

A su vez, esta herencia destaca la pervivencia simultánea de lo culto y lo popular, con la importante extensión de la tradición y la actualidad. Si Altolaguirre toma múltiples valores de fray Luis de León, la base del *Cantar de los Cantares* en san Juan

²³⁰ Esta premisa toma especial relevancia si tenemos presente que “en la tradición cristiana el *Cantar de los Cantares* fue interpretado desde la antigüedad como la relación entre el Esposo (Dios) y su Esposa (la iglesia). Esta temprana explicación pudo a su vez provocar como reacción lógica una lectura alegórica del libro bíblico entre los judíos. De este modo, el libro se convirtió en manos de estos últimos en la historia de Dios y el pueblo elegido. Esta interpretación resurgió con fuerza en los exégetas hebreos de la Edad Media, quizás por su delicada posición y por las continuas persecuciones a que se vieron sometidos” (Fernández López, 2007: 18). Se trata de un aspecto muy importante si tenemos en cuenta que Manuel Altolaguirre toma esta tradición desde el exilio, pues su lectura, aunque esté muy en sintonía con el legado católico, también destaca el valor alegórico del texto, del mismo modo en que ocurrió en el caso judío. Para aquel lector interesado en la evolución de la crítica sobre la traducción de fray Luis de León sobre el *Cantar de los Cantares* véase “El *Cantar de los Cantares* de Fray Luis de León. ¿Una lectura original?” de Sergio Fernández López (2007) y, del mismo profesor, *El Cantar de los Cantares en el humanismo español: la tradición judía* (2009).

de la Cruz también le proporcionará otras herramientas, pues en san Juan el *Cantar* es trasunto de diversidad cultural clásica. Dámaso Alonso destacó como rasgo en la poesía del carmelita la fusión de distintos núcleos literarios en un mismo pasaje o en un mismo poema sanjuanista; y “puso de relieve la confluencia de tres influjos: el de la poesía bíblica del *Cantar de los Cantares*, y los dos de la poesía castellana de su siglo, la tradición de la poesía culta italianizante y la tradición de la poesía popular y de los cancioneros” (Alonso, 1966: 51). Pero la influencia que destaca por encima de cualquier otra es, sin duda, la Biblia.

Manuel Altolaguirre, al sostenerse en la tradición del *Cantar de los Cantares*, trae al presente el legado de san Juan de la Cruz y el de fray Luis de León y, en consecuencia, las dos líneas culturales y religiosas que perviven en ambos místicos. De ahí que la poesía, junto a todos los proyectos de los últimos años de Manuel Altolaguirre posean ese especial vínculo con lo religioso.

En una carta de Manuel Altolaguirre a Julio Mathias y Lacarra, fechada el 27 de agosto de 1958, Altolaguirre explica a su sobrino los planes para el rodaje de su película, de la que tenía pensado filmar parte en Salamanca, Ávila y Valladolid, durante su viaje a España en 1959. A pesar de la extensión, me parece importante reproducir parcialmente la carta dada su importancia. Continúa el poeta:

creo que esta película pudiera ser considerada de interés nacional en España, ya que su principal personaje es nuestro gran poeta fray Luis de León, quien desde la cárcel en que se encuentra hace sus comentarios primeramente sobre el *Libro de Job* y luego sobre el *Cantar de los Cantares*. Se relacionan estos dos temas bíblicos en algo que me parece fundamental dentro del pensamiento católico. Según fray Luis en el *Libro de Job* se hace la profecía de la resurrección de la carne y en el *Cantar de los Cantares* se anuncia la encarnación de Cristo. Ambos dogmas católicos constituyen el tema de la película al ofrecerle el consuelo necesario a fray Luis de León durante su cautiverio. Comienza la película con fray Luis en la cárcel desde donde pronuncia una firme declaración de fe católica. Durante su prisión se consuela con el ejemplo de Job, cuyo libro según él no es solo historia, sino doctrina y profecía. Se consuela también recordando el *Cantar de los Cantares* donde se relata el entrañable amor de Cristo por su iglesia, comunidad de fieles que representa la Esposa del poema. El Esposo es Cristo, pero no lo vemos personificado en ningún actor, sino representado por los nombres que recibe en los evangelios: árbol, camino, monte, flor. Cuando en la pantalla una flor se despierte o se ofrezca un camino o cuando un árbol mueva sus ramajes al viento, procuremos sentir la presencia del

protagonista de este cantar: Cristo, Esposo, Padre, Pastor, cuya voz resonará a través de todas las hermosuras del mundo por Él creado. Termina la película con la representación de un nacimiento, según el cuadro de Jerónimo Bosco que se conserva en el Museo del Prado. Representación que coincide con la liberación de fray Luis de su cárcel, reconocida por la iglesia su inocencia. Desde su cátedra de Salamanca fray Luis pronuncia su famosa frase de perdón y olvido “decíamos ayer”... FIN (Altolaguirre, 2005b: 669)²³¹.

Es indudable la posición católica de Manuel Altolaguirre. Los referentes en los que se sostiene también hablan por sí solos, pues el sentido exegético al que alude es el que le concedió el catolicismo. Si bien no hay que olvidar que el texto se sustenta en aquella doble tradición. Adviértase, además, que el proyecto concibe la inclusión de todas las artes en un mismo producto, pues aún literatura, poesía –en verso y en prosa—, elementos del lenguaje escénico, imagen y todo tipo de arte visual y sensorial. Se trata de una propuesta de arte total. Y al mismo tiempo, destaca la capacidad sinestésica asociada al magisterio ético y poético de la poesía mística española; lo que en su ejecución se traduce en el manejo de esos referentes, es decir, traducir en materia lo que sus sentidos son capaces de percibir espiritualmente. Ahora bien, para que esto se dé, el poemario comenzará manifestando sus intenciones. Y, en *Poemas en América*, ello significa destacar la intensificación de su visión sobre lo religioso desde el primer momento:

Hijo de la oración,
cada mañana
dejo el seno del cántico,
me desnudo del himno que se eleva
a la gloria de Dios
y desde el polvo
me atrevo a murmurar
tristes palabras.

Escribir es nacer,
dejar la cristalina

²³¹ Finalmente, en abril de 2022, la Cineteca del Matadero de Madrid, un centro cultural de la capital española, rescató y proyectó el largometraje de Manuel Altolaguirre con la colaboración del Archivo Histórico de Manuel Altolaguirre, custodiado por la Residencia de Estudiantes (Martínez, 2022). Dio noticia de ello Luis Martínez el 28 de abril de 2022 en *El Mundo*.

morada de inocencia
donde ya no estoy.

Mi verso tiene formas maternas,
es nube sobre el mar
y una gota de lluvia,
es niño que en la arena se entretiene
con las espumas y las caracolas.

Mi padre está en los cielos
y yo me siento alegre,
nacido de su Verbo,
de donde salgo cada día.

“Escribir es nacer”

(Altolaguirre, 1992: 138)

Desde la primera estrofa es evidente el cambio de signo en la cuestión religiosa en la poesía de exilio de Manuel Altolaguirre. A partir de aquí, el poemario, especialmente por ser el último que publicó en vida en poeta, ya no delata la búsqueda de Dios, sino la expresión a partir de Dios. Sus reflexiones, tomando como base las vías de la mística, parten de la vía unitiva, donde el sujeto poético se expresa mediante fórmulas que no dejan lugar a dudas de su posición. Ahora bien, todas estas reflexiones tomarán un cariz distinto en función de los temas que se vayan exponiendo. El sujeto poético dice tener la certeza de la existencia de Dios como forma de lograr una serenidad por mucho tiempo anhelada. Una vez establecida esta premisa, se permite adentrarse en algunas preocupaciones también persistentes:

¡Oh, pobre tierra de mi ser alzada
contra goces y penas de la vida!
Si abro los ojos, por la doble herida
la luz me adentra carga muy pesada;

que vivir es guardar con la mirada
en breve espacio magnitud crecida
y un alma tengo para dar cabida
a la extensión del mundo dilatada.

Derriba, tierra, pronto mis prisiones,
que mi espíritu quiere ser llanura
y vuelve al surco desde el cual te alzaron.

Ya el alma no precisa sepultura
ni el tiempo quiere ya limitaciones,
horas y muros para mí acabaron.

“Alma y tierra”

(Altolaguirre, 1992: 218)

Las reminiscencias a la poesía mística son incontestables, así como las barrocas. La búsqueda de la muerte como medio liberador es un tema recurrente en la poesía y en la obra de Manuel Altolaguirre. Uno de sus precedentes lo hallamos, ya se vio, en *El caballo griego*, donde este tema adquiere especial relevancia, pues por medio de la confesión, es decir, a medida que el sujeto poético explore aquello que le condena al sufrimiento, encontrará seductora la idea de la muerte. Mas esta muerte está íntimamente vinculada con el renacer. Es una muerte como medio efectivo para un nuevo comienzo. La ruptura con el pasado le libera, quebrando las estructuras de creencias que había sostenido durante mucho tiempo. Al dejarlas atrás, aprecia el camino que se revela ante sí:

Huyo del mal que me enoja
buscando el bien que me falta.
Más que las penas que tengo
me duelen las esperanzas.

Tempestades de deseos
contra los muros del alba
rompen sus olas. Me ciegan
los tumultos que levantan.

Nido en el mar. Cuna a flote.
La flor que lucha en el agua
me sostiene mar adentro
y mar afuera me lanza.

Cierro los ojos y miro

el tiempo interior que canta.

“Cerrando los ojos”

(Altolaguirre, 1992: 145)

La idea de la esperanza está directamente relacionada primero, con la salvación del alma y, en segundo lugar, con la certera confianza en la trascendencia. Para el sujeto poético dejar un alma atormentada en tierra, con el fin de hallar consuelo en aquello que pueda depararle el tránsito de la muerte, genera el sosiego que siente no encuentra en la vida, en la tierra. Y, de hecho, esta búsqueda de la muerte como único objetivo se convierte en el *leitmotiv* que recorre el poemario:

No hay amor sin sospecha,
ni reposo sin miedo,
ni amistad sin codicia.
Quédate, mundo, adiós.

Desvelado y atónito me voy.
En ti todos sollozan,
suplican, gritan, lloran.
Quédate, mundo, adiós.

Sobre tu campo luchan
gerifalte y paloma,
y el lobo con la yegua.
Quédate, mundo, adiós.

Bajo tu cielo lucha
el hombre contra el hombre
para poder vivir.
Quédate, mundo, adiós.

“Despedida”

(Altolaguirre, 1992: 212)

Es clara la idea de la búsqueda de la muerte, siendo consciente de su próxima llegada, que casi clama al cielo; en realidad el poeta lo que hace es denunciar, punto por punto, aquellos aspectos en la tierra que le hacen querer alcanzar la muerte, quizá de una forma más temprana. Esto implica no solo la idea del mundo como lugar de

tránsito, elevando el sentido del motivo literario, sino también, y quizá más importante para el tema que nos ocupa, la creencia de un más allá que reduzca el sufrimiento que la vida le produce. Adviértase que Altolaguirre, en este poemario, está empleando de forma simultánea la tradición de la confesión, tanto literaria como religiosa, y la tradición de la evolución espiritual mediante las vías místicas. El sujeto poético expresa todo aquello que le pesa sobre el mundo y la vida como herramienta para reducir el peso de su conciencia; y, de forma paralela, recorre un camino, de forma minuciosa y paulatina, que le lleve a la trascendencia, a alcanzar la conciencia de Dios habiendo revisado todo aquello que le preocupa. En ambos casos, emplea estas dos corrientes católicas como fórmula de liberación, como señaló María Zambrano a propósito de la tradición confesional. Tras haber alcanzado a descubrir su identidad, el sujeto poético se adentra en el camino de la purificación extrema, aquella que aparta lo que ensombrece su corazón; aquella que, como nos recordaba María Zambrano, debía basarse en el reconocimiento de todos sus errores (Zambrano, 2003a: 371). Manuel Altolaguirre crea un camino de evolución espiritual en materia que le lleve a ese objetivo tomando ambos elementos como medio:

Antes de mi muerte, un árbol
está creciendo en mi tumba.

Las ramas llenan el cielo,
las estrellas son sus frutas
y en mi cuerpo siento el roce
de sus raíces profundas.

Estoy enterrado en penas,
y crece en mí una columna
que sostiene al firmamento,
copa de luz y amargura.

Si está tan triste la noche
está triste por mi culpa.

“Copa de luz”

(Altolaguirre, 1992: 141)

Se prepara el terreno de lo que advierte se aproxima, la muerte. Pero para poder alcanzar la muerte, este sujeto poético necesita liberarse primero de todo cuanto perjudica lo que anticipa será un camino de ascensión más allá. Como señala Manuel Andújar:

[...] la poesía, ese camino de mil brazos, extiende su amplitud como un mar infinito, aquí oleaje intenso, allá tempestad, más allá calma. Alberga el grito infinito y desesperado y la palabra infantil, el recuerdo y el olvido, el deseo y la exigencia. También, como diría Altolaguirre “en ella ensayamos la muerte, más que con el sueño. Ella nos libera de lo circunstancial, de lo transitorio”. El mundo contradictorio de la poesía vence, con todo y contra todo, a la muerte (Andújar, 1959: 6).

La muerte, en las propias palabras de Manuel Altolaguirre, se convierte en un recurso para liberarse, y lo hace, precisamente, a través de la poesía. No obstante, a pesar de las evidentes connotaciones católicas, persiste un lenguaje y un gran número de referentes y símbolos espirituales que no solo pertenecen al imaginario bíblico. Destaca especialmente el símbolo del árbol de la vida. Aunque es bien conocido que desde el lenguaje bíblico Dios en ocasiones se asemeja al árbol, se trata de uno de los motivos capitales en la evolución espiritual sin ningún tipo connotación teológica.

Poemas en América, de este modo, aunque sigue sosteniéndose constantemente en la tradición católica, también explora otras formas de comprender lo religioso, quizá como extensión del lugar en el que fue compuesto; pues México, siendo un país muy religioso con también una fuerte tradición católica impuesta, a su vez ofrece una línea de comprensión trascendente que se remonta al pasado prehispánico del país y que tiene una fuerza inmensa. Y, mucho más importante, otra comprensión de lo trascendente. El árbol retratado, con sus ramas altas hasta las estrellas en contacto con unas profundas raíces, delata ese sentido espiritual del símbolo, donde espíritu y materia están en contacto. Sin embargo, en vez de alcanzar una armonía en equilibrio, el sujeto poético se halla desamparado. De ahí que, a pesar de que se pueden apreciar ambas formas en esta composición, el catolicismo parece imponerse a ese otro sentido:

Quiero vivir para siempre
en torre de tres ventanas,
donde tres luces distintas
den luz a mi alma.

Tres personas y una luz
en esa torre tan alta.

Aquí abajo, entre los hombres,
donde el bien y el mal batallan,
el dos significa pleito,
el dos indica amenaza.

Quiero vivir para siempre
en torre de tres ventanas.

“Trino”

(Altolaguirre, 1992: 135)

Es más que evidente la referencia a la santa trinidad católica y al peso que el sentido simbólico de esta numerología tiene en la teología cristiana. Adviértase, además, que el sujeto poético asocia este valor siempre a algo positivo. De ahí que sea evidente la intensificación del sentimiento religioso en el poeta. Tras el duro transitar por todos los elementos perturbadores del sosiego del sujeto, la comprensión de todo ello asimila la parte negativa del catolicismo, que en Manuel Altolaguirre se traducía en culpa, vergüenza, sentido de la responsabilidad y necesidad de ser juzgado. Y, de forma simultánea, se convierten en elementos positivos cuantos referentes identifican con claridad la religión católica. De nuevo, destaca la importancia de la expresión de todo el peso de su conciencia como único medio de alcanzar aquello que ansía:

Vestida de sonido,
con su piel de palabras,
sale a la luz del día
mi vida recordada.

No penséis que en la niebla
veréis su sombra vaga.

Bajo la luz del sol
yo quisiera mostrarla,

sin que le falte un río,
sin ocultar montaña,
con su cielo completo,

con sus mares y playas.

Frente al mundo sonoro

el silencio del alma.

“Mundo sonoro”

(Altolaguirre, 1992: 140)

El sujeto poético expresa otra vez sin ambages que el único objetivo para él es lograr liberar el peso que le impele a la confesión de todas sus faltas para así purificarse antes de la muerte. Ante la incomprensión ensordecedora de la vida, busca la muerte como único medio:

Mi forma inerte, grande como un mundo,

no tiene noche alrededor ni día;

pero tiniebla y claridad por dentro

hacen que yo, que tú, vivamos.

Mares y cielos de mi sangre tuya

navegamos los dos. No me despiertes.

No te despiertes, no. Sueña la vida.

Yo también pienso en mí cuando te sueño

y robo al tiempo todas mi edades

para poblar las íntimas moradas

donde estaremos juntos siempre, siempre.

“Mi forma inerte”

(Altolaguirre, 1992: 197)

En este último poema, el sujeto poético, en un sueño de muerte en vida, alcanza la tan anhelada trascendencia eludiendo las fronteras entre dimensiones. Si bien es cierto que el sentido católico se impone a cualquier otro, vale la pena destacar el claro referente a las moradas del castillo interior de santa Teresa de Jesús. Recordemos que santa Teresa toma a Dios como esposo para llegar hasta un matrimonio espiritual. Si en las *Confesiones* de san Agustín la búsqueda de Dios es sinónimo de búsqueda de la verdad, en santa Teresa de Jesús la búsqueda de Dios se traduce en la búsqueda del matrimonio espiritual con Dios (Cancelo García, 2011). Adquiere así todo su sentido el hecho que Manuel Altolaguirre dedicase en sus últimos años mucha atención al *Cantar de los Cantares* de fray Luis de León, donde desde una exégesis bíblica se asocia a Dios

con el esposo y a la iglesia con la esposa. Por tanto, es especialmente significativo que, en uno de los últimos poemas de exilio de Manuel Altolaguirre, el sentido religioso esté en íntima sintonía con el sentido místico. Todo esto evidencia que, si bien su sistema de creencias es católico, tampoco puede eludir la mística, en su sentido más polivalente y abierto, como elemento vertebral en su poesía, en su poética y en su forma de comprender a Dios.

En *Poemas en América* asistimos, por tanto, al proceso final de depuración de los elementos negativos del catolicismo. La tradición mística es, no obstante, la que permite a Manuel Altolaguirre hacer aflorar un sentido y un sentimiento católico habiendo eliminado aquello que pesaba en su corazón. Se hace siempre desde una posición estrictamente católica, pero también crítica con ciertos valores particulares del catolicismo.

A pesar del valor innegable de la pervivencia del sistema conceptual, figurativo y simbólico del catolicismo en toda la poesía de exilio de Manuel Altolaguirre, es especialmente significativa esta pervivencia e importancia de la mística en el autor. San Juan de la Cruz, fray Luis de León y santa Teresa de Jesús constituyen un referente ineludible en la conformación del sistema de creencias de Manuel Altolaguirre; constituyen la base de su metafísica de los sentidos. Sin apartarse de la fe católica, y expresando ese sentimiento con total libertad, hallamos, no obstante, un excelente manejo de los símbolos y del doble sentido de la mística como medio de expresión y como herramienta. Tanto su atención a la religión como a la mística consiguen aportar una gran profundidad a la poesía del exilio de Manuel Altolaguirre, pues el poeta consigue emplearlas eliminando las fronteras que desvirtuaban en valor que él mismo quería asignarles. Sus creencias, si bien delatan las dudas que el poeta tuvo durante sus primeros años del exilio, se intensifican de tal modo a lo largo de los años que consiguen construir, bajo su propio criterio, un mundo poético en el que lo católico pervive en íntima sintonía con lo místico. Y si eso se produce es gracias al profundo sentido sensitivo y sensorial del poeta, pues Manuel Altolaguirre traduce en materia lo que percibe espiritualmente.

3.4. JOSÉ BERGAMÍN Y SU EVANGELIO DE IZQUIERDAS

*Mi uno son dos y yo estoy
en los dos por entero.*

SAN AGUSTÍN

José Bergamín es uno de los pensadores más profundos de su época. Tuvo la capacidad de entender de un modo muy particular los acontecimientos que tuvieron lugar a lo largo de los años de su vida y, en consecuencia, su obra literaria es un claro reflejo de esa profunda comprensión. Como señaló Nigel Dennis, el autor se caracteriza por su carácter literario multifacético, pues destacó como ensayista, dramaturgo, aforista, crítico, editor, director de revistas, cronista de toros, disidente político y pensador religioso (2008: III). Pero, sin duda, en su obra literaria lo poético y lo filosófico cobran especial interés, pues si bien fue un autor especialmente prolijo que destacó en prosa y en teatro, también vale la pena resaltar la suma maestría que demostró en poesía, aunque la gran mayoría de sus versos los conociéramos en una época ya avanzada de su vida.

Ahora bien, si hay algo que caracterice a José Bergamín, es su particular visión de lo religioso. Se trata de un aspecto capital en el poeta porque delimitó, en buena medida, su obra literaria y la forma en que se enfrentó a la vida. Bergamín siempre mostró muy abiertamente aquello en lo que creía; aunque esa valentía en muchas ocasiones le obligó a enfrentarse a duras consecuencias. Aun así, las creencias del autor son del todo esenciales para aproximarse a su obra en general, y muy especialmente a su poesía. Para poder intuir su alcance, analizaremos algunos de los aspectos más importantes que repercutieron en la conformación de su sistema de creencias.

José Bergamín nació en Madrid en 1895. Creció en el seno de una familia en la que primaba el valor de lo religioso. De hecho, su madre, quien tuvo una fuerte influencia en este aspecto, le transmitió ya desde bien pequeño una práctica y un sentido muy profundo de lo religioso. Bergamín lo explica en “Trisagio”:

En aquel mismo cuarto en donde vivió y murió mi abuela era donde nos reuníamos, cuando ella vivía y algún tiempo después, para rezar el “trisagio” cuando había tormenta. Fue una costumbre que se perdió pronto, con verdadero sentimiento mío, pues me encantaba. Mucho más que el rezo del rosario, que siempre se hizo con otra formalidad. Parece ser que aquello de rezar el trisagio de las tormentas les parecía a mis padres una

pueril superstición en la que no creían ya más que mi abuela y Antoñica [...] Sobre una chimenea inutilizada se había puesto un altarcito con una imagen de la Virgen de Lourdes, que era devoción de mi madre. Siempre tenía flores y luces encendidas. Ante ella se rezaba el rosario. [...] La menor cosa rompía la serenidad monótona del rezo, cuyo admirable poder poético y sentido de su recepción solo mucho después he comprendido (Penalva, 1985: 19).

El fuerte poder de convocatoria que tienen la imagen de este recuerdo, además del sentimiento asociado, son algunos elementos que persistirán a lo largo de la vida de José Bergamín. Me parece importante señalar el valor que el autor concedía a ciertos rituales que, significando una profunda relación con sus creencias, se alejan un poco de las ortodoxias férreas del catolicismo. La tradición popular que reside tras estas prácticas cobrará una gran relevancia en José Bergamín, quien supo readaptarlas a su propia forma de apreciar la religión. De hecho, él se confesó abiertamente católico. Esta forma de catolicismo le fue inculcado desde la infancia, donde sus padres tuvieron un gran peso en la conformación de esas ideas: “por mi madre, andaluza como mi padre, [...] recibí formación poética, muy popular, con un sentimiento cristiano-católico en que se arraigó toda mi vida. Y que, con el tiempo, se fue profundizando y afirmando más” (Dennis, 1986: 4). El testimonio de José Bergamín, recogido por Nigel Dennis, no solo demuestra el trasfondo de la educación familiar recibida, sino otro aspecto quizá más significativo: la conciencia de que la comprensión real del peso de esta tradición cobrará relevancia con los años. José Bergamín, por tanto, siempre mantuvo sus creencias católicas a lo largo de su vida. Aunque, “fiel a su carácter indagador y paradójico, no fue la suya una fe dogmática y lineal, sino organizada en torno a la duda, inseparable —en su opinión— del acto de creer” (Santa María, 2001: 196); pues como dijo en uno de sus aforismos en *La cabeza a pájaros*: “al que no le cabe duda de nada, ¿cómo le va a caber la fe de todo?” (Bergamín, 2005: 254). Durante su infancia, por tanto, el carácter ritual y simbólico de la religión fue un aspecto muy relevante para él:

He sido muy católico en la infancia, quiero decir que he vivido el mundo litúrgico, místico y hasta teológico de un folklore tradicional andaluz, y toda esa vida imaginativa, fabulosa, era para mí misteriosísima. Aceptaba todo ese mundo tradicional folklórico andaluz (el del universo becqueriano) sintiendo a Dios y al Diablo como existentes e inseparables. Por esta razón he creído siempre en la Divina Providencia. Vivir era estar entre las manos de Dios o del Diablo (Bergamín, 1978: 26).

El gusto por lo popular siempre será, a partir de entonces, uno de los rasgos definidores de la obra de José Bergamín, quien sabrá traducirlo y aplicarlo con suma maestría en prácticamente todos los géneros literarios. Ahora bien, a esta formación de carácter más familiar debe sumarse su formación educativa. Durante su infancia estudió en un colegio de jesuitas madrileño, el san Miguel, coincidiendo allí con parte de la burguesía madrileña del momento. José Bergamín creció en una familia que tenía una buena posición económica que, consecuentemente, procuró a sus hijos una buena formación educativa, a todos los niveles. En la época, eso llevaba implícita una conexión con lo religioso. Recordemos que, durante siglos, en España primó una visión clasista en materia religiosa que no solo aplicaba a qué cultos eran aceptados y abrazados por las capas de la sociedad acomodada, sino que también influía en los ritos, las creencias, los roles y los sucesos ceremoniales de la vida que se llevaban a cabo como forma de expresión de clase. En la práctica, esto significa que la religión católica no solo se comprendía como autoridad gubernamental y ritual, sino también como sello de prestigio y distinción. Se sublimó la noción de lo católico no como simple culto sino como doctrina de vida. Es más, la familia de José Bergamín poseía una casa en El Escorial donde pasaban los veranos (Penalva, 1985: 20). Con independencia de las posibles correlaciones asociativas, esto supuso para el poeta unas vivencias —muy felices— que le acompañaron durante el resto de sus días. Pasados los años, cuando acabó el bachillerato, ingresó en la Facultad de Derecho de Madrid, en 1912 o 1913 (Penalva, 1985: 26). Durante aquellos años se introdujo en el mundo literario madrileño²³². En la década de los años veinte del siglo XX comenzó una carrera literaria

²³² El entorno de las tertulias fue capital en la evolución literaria de José Bergamín, pues conoció y se relacionó con los grandes escritores de la época. Fue durante aquella misma época cuando conoció a Ramón María del Valle-Inclán, José Moreno Villa, Alfonso Reyes, a los hermanos Machado o a Ramón Gómez de la Serna, entre tantos otros. De hecho, José Bergamín aparece retratado en la famosa obra pictórica de José Solana: *La tertulia del Café del Pombo* (1920).

De un modo análogo, Juan Ramón Jiménez también fue muy importante en la formación literaria y estética de José Bergamín; en sus propias palabras: “En la adolescencia escribía poemas dramáticos, novela, versos; pero lo guardaba todo muy secretamente, hasta que conocí a Juan Ramón Jiménez, quien siempre me pedía que le leyera lo que yo escribía. Aunque no me atrevía, insistió tanto que un día le di un libro de versos. Al poco tiempo me contestó admirablemente: ‘El libro no me interesa nada: guárdelo usted, rómpalo, haga lo que quiera. El libro no me interesa, pero el autor mucho’” (Penalva, 1985: 26). Juan Ramón Jiménez fue decisivo en los comienzos literarios de José Bergamín; es más, las dos primeras obras publicadas por José Bergamín, *El cohete y la estrella* (Madrid, Biblioteca de Índice) en 1923 y *Tres escenas en ángulo recto* (Madrid, Biblioteca de Índice) en 1925, se publicaron en el sello que dirigía Juan Ramón Jiménez (Penalva, 1985: 42). En 1921, “Juan Ramón Jiménez reúne a todas las jóvenes promesas de las letras en su revista *Índice* (1921-1922), que se tildaba a sí misma de *Revista de definición y concordia*. El poeta compartía la redacción con Julio Cejador, Rafael Díez-Canedo y José Bergamín. La crítica coincide en señalar que es en esta revista donde se inicia la carrera literaria y la toma de conciencia

que, poco a poco, le consagraría no solo como a uno de los autores más relevantes de su época, sino como a una figura importante en el campo de la edición.

Ahora bien, es especialmente relevante, para el tema que nos ocupa, la intensidad con la que José Bergamín vivió y comprendió la política desde joven. Y, sin duda, su padre, don Francisco Bergamín, contribuyó en ello, pues fue ministro de Instrucción Pública en 1913 en el Gobierno Dato; en 1920 fue también nombrado ministro de Gobernación y en 1922, mientras era primer ministro Sánchez Guerra, ocupó la cartera de Hacienda (Penalva, 1985: 32). Cuando se produjo el alzamiento del general Primo de Rivera, don Francisco Bergamín limitó su extensa carrera política a los frecuentes comentarios sobre la misma materia en distintos periódicos madrileños, que se convirtieron en un medio de denuncia social y política (Penalva, 1985: 32). El haber vivido tan de cerca la política desde pequeño resultó ser importante para la conformación de las ideas políticas y sociales de José Bergamín, pero tanto o más importantes fueron las numerosas lecturas que el autor hizo en aquellos años. Spinoza, Pascal o Nietzsche ampliaron el horizonte religioso de José Bergamín, al tiempo que Ibsen, Tolstoi, Turgueniev o Dostoievski (Penalva, 1985: 32), entre muchos otros, conformaron parte del panorama literario del que bebió el autor. Si la sucesión de lecturas fue significativa para el tema que nos ocupa, lo es porque trastocó el fondo conceptual de raíz católica que había en José Bergamín. Como él mismo señala, este fondo se complementó con su conocimiento del anarquismo:

En estos momentos de la adolescencia, de la misma forma que salgo de la iglesia imaginativa que había vivido, hay en mí una preocupación moral que yo llamaría “tentación diabólica” de justificarme: son unos tiempos en que me preocupa sobre todo la injusticia social y me vuelvo anarquista; es cuando leo a Kropotkin, Proudhon, Bakunin, Reclus, Herzen, preocupándome esa especie de vacío moral que siento, y son los años peores de mi vida (Marfil, 1978: 27).

estética de la generación del 27” (González Izquierdo, 2002: 18). Incluso Rafael Alberti llegó a definir a José Bergamín como “al secretario permanente de Juan Ramón Jiménez”. No obstante, a partir del homenaje a Góngora que le dedicaron los intelectuales de la época en 1927, la relación con Juan Ramón Jiménez, hasta entonces buena, se rompió para siempre. Para aquel lector interesado en rastrear los pormenores de esta relación antes y durante la guerra civil, o después en el exilio, véase *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y obra de José Bergamín* (Penalva, 1985: 45-53) o *Perfume and Poison. A Study of the Relationship between José Bergamín and Juan Ramón Jiménez* de Nigel Dennis (1985).

En José Bergamín fue determinante la comprensión de la escisión que supuso en el tejido social el avance de las nuevas políticas ideológicas y la crisis del espíritu del siglo XX. Las lecturas que hizo durante aquellos años constituían la evidencia de la voluntad de cambio, pero también de las limitaciones que el cambio político, social e ideológico traía consigo. José Bergamín, como hemos visto, tenía un fuerte sentimiento católico que quedó enfrentado, sin remedio, a las nuevas corrientes de pensamiento que otorgaban al hombre el valor que la teología le había arrebatado. Sin embargo, en José Bergamín, tanto el fondo fraternal de la religión como el fondo reivindicativo más revolucionario de lo político no eran elementos negociables. Para él ambas partes eran intrínsecas a su forma de entender la vida y la necesidad de progreso. No obstante, también entendió que social, política e ideológicamente debía escoger. Creo que este hecho motivó gran parte de la crisis del espíritu que sumió a José Bergamín en una etapa oscura y dolorosa de su vida, pues se habían roto casi todas sus estructuras de creencias. No es de extrañar, por tanto, que una experiencia amorosa complicada se convirtiera, así, en el detonante que le llevó a querer suicidarse a los 24 años, hacia 1919:

Compra una pistola y va al Retiro madrileño pensando en la cercana muerte. Casualmente, cerca de allí había dos niñas jugando y al llamarles la atención la figura triste y meditabunda de Bergamín, se le acercaron. El escritor, al verlas junto a él, deja sus fúnebres reflexiones y, de repente, “empezó a creer” (Penalva, 1985: 34).

Se trata del especial despertar de conciencia de José Bergamín. Es necesario precisar que las creencias de Bergamín nunca habían desaparecido, pero a partir de este suceso, se declarará siempre un ferviente creyente católico. La anécdota sirvió para intensificar, si cabe, su sentimiento religioso. Y creo que es importante señalar que no solo creará en la religión, sino también en la política. El suceso se convirtió, de este modo, en el precursor de una honda reflexión en el terreno de las creencias que intentó, desde entonces, propiciar el acercamiento de ambas posturas:

También pasó por mí, en la adolescencia, aquel momento que expresó Huysmans con la imagen ineludible de una necesaria, precisa, irreparable elección entre un crucifijo y una pistola. Por eso dije, alguna vez, que si yo creyera en la muerte me pegaría un tiro. No es esta otra cosa, a mi parecer, y usando la terminología de la religión que profeso, que la

natural voluntad infernal que tiene el hombre de cumplir su destino: esto es, de condenarse, o sea de suicidarse viviendo fatalmente o muriendo voluntariamente, matándose de repente. Pues esta voluntad de condenarse el hombre a su propio juicio es el querer más definitivo: el de la muerte. [...] Por eso no me he dado a la pistola, ni en el acto ni en la palabra —que es peor—, como hacen tantos de esos —tantos y tan tontos— pretendidos cruzados de Cristo, que todavía muestran, sin saberlo, cruzada la cara, en efecto, por el latigazo del templo. Y de esta afirmación cristiana, que es la negación de mí mismo, he partido —partiéndome realmente en la íntima contradicción de mi ser en que vivo muriendo y en que muriendo vivo, pero sin matar y sin matarme, o sin querer matarme (Bergamín, 1974: 438).

José Bergamín expresa sin ambages la lucha que a partir de aquellos años se convirtió en una constante en su vida y, sobre todo, en su obra. Escoger entre crucifijo y pistola, entre religión y política, es decir, entre espíritu y materia era para él del todo imposible porque eso suponía renunciar a una de las partes que le hacían ser él mismo; luego, que le hacían *ser*. José Bergamín apreciaba el alcance del cambio que políticamente se proponía, con el que estaba totalmente de acuerdo, pero también supo interpretar el coste de esas simpatías. Renunciar a cualquiera de ambas partes hacía sino perpetuar posiciones y actitudes dogmáticas. El sectarismo tan criticado a las teologías católicas y a la religión en general se convirtió en una de las características de algunos partidos políticos, quienes aplicaban ese mismo modelo invirtiendo los valores. Pero en ambos casos se producía un abuso deliberado que intentaba mitigar y hasta eliminar las creencias del ser humano imponiendo otro tipo de creencias en su defecto²³³. No obstante, Bergamín ni quería ni podía renunciar a ninguna de esas dos esferas. Por este mismo motivo, aunque siempre fue un creyente católico se alejó de los preceptos ortodoxos de la iglesia sin abandonar este credo; y como creyente político también expresará su pensamiento propio. Ahora bien, en su paulatina evolución en materia de creencias, tanto políticas como religiosas, hay tres autores imprescindibles: Manuel de Falla, Miguel de Unamuno y Antonio Machado²³⁴.

José Bergamín conoció a Manuel de Falla a principios de la década de los años veinte del siglo XX y, desde entonces, se convertirá en una figura de referencia para él, pues Bergamín estaba muy interesado en la música en aquel tiempo. El 1 de junio de

²³³ Este aspecto ha sido analizado en el epígrafe 1.4. “La revolución espiritual. La religión frente a la humanidad”, del primer capítulo de esta tesis doctoral “Fe y creencias revolucionarias”.

²³⁴ Acerca de los dos primeros, véanse los epistolarios mantenidos por Bergamín con Falla (Bergamín y Falla, 1995) y Unamuno (Bergamín y Unamuno, 1993).

1927, publicó en *La Gaceta Literaria* un artículo titulado “El idealismo universal”, donde resaltaba el valor de una estética literaria importante en el desarrollo de la intelectualidad española del momento: “La trascendencia estética universal de Andalucía que se ha afirmado, idealmente, por la poesía de Juan Ramón Jiménez, la música de Falla y la pintura de Picasso, ha tenido sobre todo el resto de la actividad artística española última una influencia radical y decisiva” (Bergamín, 1985c: 27). El epicentro de este valor conecta con una comprensión muy íntima de la cosmovisión que nacía en estos autores andaluces que, como hemos visto, supieron traducir en materia una capacidad especial de percibir espiritual y simbólicamente a través de múltiples sentidos. Y esta particular visión está íntimamente relacionada con la religión. Tal y como demostró en su vida personal, pues en esta misma época, en concreto en julio de 1928, José Bergamín se casó con Rosario Arniches, cuya ceremonia religiosa presidió Xavier Zubiri (Penalva, 1985: 60). Recordemos que el legado religioso desde el que bebió José Bergamín en su infancia parte de la tradición andaluza que sus padres le inculcaron. Esta visión, e importancia, tan concreta es la que después Bergamín supo apreciar en muchos otros autores. Y Manuel de Falla fue uno de ellos.

En esos años, el compositor universal se había consagrado como uno de los músicos más reputados del momento y, al igual que Juan Ramón, ejercía una gran influencia sobre los miembros de la joven generación de artistas y escritores. También era reconocido como padre de una nueva generación de músicos españoles que practicaban una escritura, inserta ya en las modernas corrientes musicales, que no descuidaba, sin embargo, su sabor español. Bergamín inicia su acercamiento a Falla impulsado por el interés y por la preocupación que entonces despertaba en él la música. Además, su manifiesta religiosidad y sus implicaciones morales debieron atraerlo fuertemente, pues él mismo buscaba una forma expresiva para sus reflexiones en torno a los temas del dogma cristiano (González Izquierdo, 2002: 31).

Manuel de Falla, a quien Bergamín dedicó *Mangas y capirotos* en 1933, tenía una visión del catolicismo distinta de la voz que José Bergamín se iba conformando. Pero para Bergamín eso suponía una oportunidad de crecimiento personal e intelectual. Como expresó en sus propias palabras: “¿Y quién pone puertas al campo de la música y la poesía: o al de la santidad? España, tierra de cantos y de santos, como dijimos, tiene en estas figuras excelsas de Antonio Machado y Manuel de Falla, una vez más a través

de los tiempos que corren por su historia, este altísimo significado de trascendencia universal, por la música y por la poesía, por la moral y por la religión: el del canto y el santo” (Bergamín, 1985b: 107). De hecho, Manuel de Falla fue uno de los editores y fundadores de una de las publicaciones más emblemáticas de José Bergamín: *Cruz y Raya* junto a las Ediciones del Árbol de Cruz y Raya²³⁵. Inspirada por la francesa *Esprit*, la revista *Cruz y Raya* (1933-1935) fue una publicación que, en palabras de José Bergamín, “nació y murió de y por y con la República de 1931. [...] se definió a sí misma diciéndose ‘revista de afirmación y negación’” cuyo enfoque estuvo muy arraigado “en aquel tiempo agónico español que a quienes lo vivimos nos parece imposible separarla de aquellos días” (Bergamín, 1974: 8). Se trata de una revista importante que no solo incorporó en sus páginas a muchos de los autores más representativos de la época, sino que también supo expresar el debate político que se vivió, pues “estuvo al nivel de su tiempo: ‘a la altura de las circunstancias’ —diría Antonio Machado— y no por encima ni por debajo de ellas” (Bergamín, 1974: 9). Y no solo supo abordar el debate político, también, y más importante para el tema que nos ocupa, se convirtió en el órgano literario que recogió en sus páginas el debate religioso de la época²³⁶. *Cruz y Raya*, por tanto, es una revista esencial para comprender la evolución política y religiosa de aquellos años.

Otro de los grandes maestros de José Bergamín, que además se posiciona en un lugar muy destacado es, sin lugar a duda, Miguel de Unamuno. Bergamín le conoció en una ocasión en que el maestro daba una conferencia en el Ateneo de Madrid (González Izquierdo, 2002: 37), y le profesaba una gran admiración y respeto, “y, casi, devoción” (González Izquierdo, 2002: 37). De hecho, “ha sido casi siempre obligatorio, al hablar de Bergamín, aludir a la influencia que tuvo sobre su pensamiento y estilo la figura de Unamuno. Parece que para muchos Bergamín pasará a la historia como el discípulo más

²³⁵ Como explica José Bergamín en la edición que preparó para la antología de *Cruz y Raya* (1974): “El texto de esta declaración ‘de principio’ [...] fue redactado por mí en compañía del maestro Manuel de Falla (uno de sus editores y fundadores) y minuciosamente examinado y compartido por él. Porque entre los maestros que me dieron en la dirección (diría también que en la invención) y realización de *Cruz y Raya* más colaboración y apoyo, fue el primero el gran músico y creyente y cristiano católico. Como también desde su principio lo fue y siempre mantuvo con generosidad y simpatía eficazísima, José Ortega y Gasset. Al par de Unamuno y Antonio Machado” (Bergamín, 1974: 10). Sin embargo, precisamente la cuestión religiosa, será la que separe a maestro y discípulo. Manuel de Falla se retiró definitivamente de *Cruz y Raya* en 1935 por el carácter político de la revista y, también, por las “desavenencias que afloraron [entre ellos] en cuanto a la forma en que se debía purificar el maltrecho catolicismo español” (González Izquierdo, 2002: 36). Es más, a partir de aquí, en José Bergamín se intensificará su reflexión sobre la búsqueda de una concordia entre política y religión.

²³⁶ Debo la constatación de este dato a James Valender, a quien le remito mi más sincero agradecimiento. Para ampliar un poco esta cuestión, véase el “Apéndice I. Entrevista al Dr. James Valender” de esta tesis doctoral.

fiel y como el heredero más importante del gran escritor vasco” (Dennis, 1993: 9). Si en conjunto Miguel de Unamuno es especialmente importante para José Bergamín, en materia de creencias es determinante, sobre todo, por el espíritu crítico y por la importancia que concedió a la religión. Unamuno siempre se mantuvo firme en sus creencias, pero también mostró abiertamente la forma en que la duda y la creencia hacían mella en él. Creo que este es uno de los aspectos de Unamuno esenciales en Bergamín. Y no se trata de dudar de la fe, ni de las creencias personales, sino de la forma en que estas creencias debían comprenderse. Me parece muy importante volver a destacar el modo en que Miguel de Unamuno distinguía entre la ignorante irreligiosidad del catolicismo institucionalizado y el fondo amplio y profundamente religioso de los “ateos” librepensantes (Jongh-Rossel, 1986: 833); pues, aunque Bergamín siempre se mostró abiertamente católico, la forma en que aborda la cuestión religiosa posee un fuerte espíritu crítico que dinamita la conceptualización ortodoxa católica, como veremos. Desde un punto de vista conservador y hasta reaccionario, todo aquel que se acercase a la religión sin asumir como propios todos y cada uno de los preceptos que el dogma católico imponía, tal y como lo imponía, era considerado “ateo”, es decir, ajeno al seno católico. Y, sin embargo, la crisis del espíritu demostró que uno de los principales problemas de la tradición católica en España era la politización de esa esfera, la forma en que el dogma católico se había convertido en una política de vida y de fe, sin ningún tipo de posibilidad a la apertura o al cambio. José Bergamín intentará subsanar, a su modo, esta falta.

Así pues, de Miguel de Unamuno aprendió a ejercer su derecho a la libertad, incluso a su libertad de credo. Para el maestro vasco, la fe no procedía de un sentimiento ciego ni recurrente, sino de un complejo ejercicio en el que el sujeto, por elección libre y consciente, se adentraba en un mundo espiritual que requería de él todos y cada uno de sus sentidos bien despiertos. Pues, no en vano, Unamuno y Bergamín compartían una visión de la religión muy en sintonía con la filosofía. Bergamín supo adaptar, de un modo muy inteligente, dada la complejidad del tema, la crisis del espíritu y la modernización de la conciencia aportando, además, una postura y un criterio propios. De hecho, José Bergamín creará, de forma paulatina a través de su obra y de sus artículos críticos, un evangelio de izquierdas que aunaba política y religión haciendo gala de su elección personal y de su capacidad de comprensión. Si Nietzsche anunció en *Así habló Zaratustra* la ruptura del concepto de Dios tal y como se conocía hasta entonces, Unamuno anunció la necesidad de superación del concepto obsoleto de

creencia bien arraigado en España. Y “es que es eso, que fue en un tiempo expresión de un vivo sentimiento religioso a lo que en cierto respecto se puede llamar verdad de fe —sin que con esto quiera yo afirmar su verdad objetiva—, no es hoy más que un dogma muerto” (Unamuno, 2008c: 62)²³⁷. Bergamín parte de la exploración del dogma católico con la salvedad, y la necesidad, de contrastarlo con su fuerte ideología política. La disyuntiva entre fe y compromiso político estaba muy conectada con su dilema entre duda y creencia. En “La callada de Dios”, publicado en *Cruz y Raya* en agosto de 1935, apunta José Bergamín en esta misma dirección:

El orden y concierto espiritual, totalizador, poético, invisible, el universo del cristianismo católico, es eso: esa revolucionaria música celestial que el incrédulo no percibe: porque más allá del silencio eterno de los espacios infinitos que le espanta, no siente esa armonía luminosa de la revolución de los astros, imagen aparente de la callada música del Universo, que es una respuesta profunda, silenciosa, de Dios.

Cuando el pensamiento se hace en nosotros más profundo, más hondo, dijo Carlyle definiendo la poesía de Dante, que se hace canto, que es un canto. La música callada de nuestro santo poeta es ese profundo, hondo, inaudito cantar. ¡Y ese sí que es otro cantar! Otra música. Pensando, o rumiando con el pensamiento en ello, dije alguna vez que Dios da la callada música de su creación por respuesta a nuestro pensamiento. Y ahora, en un comentario de Unamuno sobre el santo Padre Pío X, de cuya canonización se habla, leo, de nuevo, esto mismo del silencio divino, que Unamuno dice: la callada de Dios. ¿La callada por respuesta divina? ¿La callada música de los cielos? —¡Bah!— dirá el incrédulo, despreocupado, indiferente, todo eso es música celestial. —Precisamente. Y por venirnos de los cielos, sin duda, él la oye sin oírla, sin escucharla; la oye como la lluvia, que también viene de los cielos; la oye como quien oye llover. Y alguna vez dije esto mismo, que hay que oír, que escuchar la música, como la lluvia, como el que oye llover: con la más profunda atención (Bergamín, 1974: 420).

La exploración de lo religioso requiere para Bergamín la atención del sujeto. Una atención que trasciende los límites conceptuales en torno a la religión porque estos requieren la capacidad plena del sujeto, su libertad y su criterio personal. Y dicha circunstancia contraviene muchas posiciones dogmáticas, tanto religiosas como políticas. El sistema de creencias de José Bergamín aboga por la compenetración de estos dos caminos, de estas dos esferas y, quizá lo más importante, que el resultado de

²³⁷ La cita procede del ensayo “Verdad y vida”, de Miguel de Unamuno (2008).

esta unión no implique escoger entre alguno de estos dos ámbitos. Como señala Miguel de Unamuno en “Mi religión” tras la pregunta ¿cuál es tu religión?:

Esos, los que me dirigen esa pregunta, quieren que les de un dogma, una solución en que pueda descansar el espíritu en su pereza. Y ni esto quieren, sino que buscan poder encasillarme y meter en uno de esos cuadrículados en que colocan a los espíritus, diciendo de mí: “es luterano, es calvinista, es católico, es ateo, es racionalista, es místico” o cualquier otro de esos moteles cuyo sentido claro desconocen, pero que les dispensa de pensar más (Unamuno, 2008: 52).

Bergamín, a través de su obra mantiene una firme posición católica que, al mismo tiempo, analiza los límites impuestos a través de las distintas etiquetas. Los juicios y reflexiones sobre religión y política de José Bergamín beben de la obra de Miguel de Unamuno, pues el madrileño hace suyos algunos principios expuestos por la filosofía religiosa del maestro vasco. Poco a poco, en Bergamín la política cobra gran importancia, pues si muchos intelectuales de la época se implicaron en la Segunda República y en sus actividades sociales y políticas, José Bergamín es, quizá, uno de los casos más paradigmáticos en este sentido. Desde su proclamación, Bergamín había apoyado a la República, pero el inicio de la guerra civil española significó la total entrega del autor. Su actividad fue ingente²³⁸. Recordemos que fue uno de los miembros que integró la Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura, creada en febrero de 1936, y de la sección española de la Asociación Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura, cuyo origen se remonta al I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura, celebrado en París entre el 21 y el 25 de junio de 1935²³⁹. De hecho, en agosto de 1938, fue elegido presidente junto a Rafael Alberti como secretario. Antonio Machado aceptó la presidencia de honor, tras rechazar

²³⁸ En estas páginas solo nos limitamos a destacar algunas de las actividades más representativas y que mayor importancia tienen para el tema que nos ocupa. No obstante, la implicación de José Bergamín con la Segunda República española y la guerra civil es un tema muy extenso del que no podemos dar cuenta en su totalidad, dada la naturaleza de esta investigación. Para aquel lector interesado en profundizar sobre la etapa bergaminiana anterior y posterior a la guerra civil española véase *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y a la obra de José Bergamín*, de Gonzalo Penalva (1985) o *José Bergamín: A critical Introduction: 1920-1936* de Nigel Dennis (1986).

²³⁹ Como ya se ha apuntado anteriormente, recuérdese que dicho encuentro parisino fue, a su vez, origen de aquel debate entre Bergamín y Serrano Plaja a raíz del discurso *Defensa de la cultura* que André Gide pronunciara en el I Congreso, unos textos que sintetizaban buena parte de estas cuestiones y conflictos entre arte, política y religión. El discurso de Gide y la polémica entre Bergamín y Serrano Plaja (aparecida en las revistas *Leviatán* y *Cruz Raya*) fueron recogidos pocos meses antes de la guerra civil en un pequeño volumen (Madrid, S. Aguirre, 1936). Existe una edición facsimilar del libro precedida de un imprescindible estudio de Francisco Caudet (Gide, Bergamín, Serrano Plaja 1981).

la presidencia efectiva que el mismo Bergamín le había ofrecido. Asimismo, Bergamín redactó el manifiesto de la organización, que después fue aprobado en asamblea. Fundó la revista *El Mono Azul*, órgano de expresión de la Alianza de Intelectuales, donde además participó como autor. También fue el encargado, junto a Manuel Altolaguirre, de incautar la sede de la Alianza, que finalmente se instaló en el Palacio de Heredia Spínola, en la entonces calle Marqués de Duero 7, de Madrid (Altolaguirre, 1986a: 79). Como presidente de la Alianza propuso la creación de una Junta de Defensa del Tesoro Artístico, cuya primera iniciativa fue el traslado de las obras de arte de El Escorial a Madrid el 11 de octubre de 1936; más tarde decidieron trasladar a Valencia los cuadros más valiosos del Museo del Prado (Penalva, 1985: 107). Participó en volúmenes como el *Romancero general de la guerra de España* con dos poemas de creación propia; o en el *Homenaje al poeta García Lorca contra su muerte*. Pero, sin duda, una de sus actividades más destacables fue la participación en 1935 en el Primer Congreso Internacional de Escritores en París, al que asistió junto a Valle-Inclán, Alberti, María Teresa León y Barea. En este congreso se fundó la Asociación Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura, con un Bureau Internacional y los secretarios de distintos países; los representantes españoles designados para tal empresa fueron, precisamente, Barea y Bergamín (Penalva, 1985: 138; Aznar Soler y Schneider, 1987: 09). En 1937, la Alianza de Intelectuales organizó el Segundo Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura en España, que se llevó a cabo en Valencia, Madrid, Barcelona y París en junio y julio de ese mismo año (Penalva, 1985). Tras las ponencias de Valencia, fue representada *La estrella de Valencia o El triunfo de las Germanías*, que Bergamín había escrito junto a Manuel Altolaguirre.

Todos estos datos demuestran que José Bergamín no solo participó en las distintas iniciativas que se llevaron a cabo, sino que fue uno de los organizadores de algunas de las propuestas más emblemáticas. Es más, de entre muchas otras actividades, es especialmente destacable la petición que Bergamín le hizo a Picasso, a quien encargó la pintura del *Guernica* para incluirlo en el Pabellón español de la Exposición de París celebrada ese mismo año. Es, también, célebre la forma en que Malraux retrató a Bergamín en uno de los personajes de su novela *L'espoir*, llamado precisamente Guernico. Malraux "lo consideró un hombre fiel y consecuente con sus ideas, [y] el único 'escritor que representó al catolicismo en las filas de los revolucionarios españoles' [...]; al igual que Henry de Montherlant, quien, en su novela *Le chaos et la nuit*, dice a través de uno de sus personajes: 'España no es católica: en 1936, no había

un solo escritor español que se presentara como católico, salvo Bergamín” (Penalva, 1985: 116). En 1937, viajó a Estados Unidos como representante de la República española. En ese mismo año también viajó, primero, a Moscú y, después, pronunció un breve discurso en el homenaje que se celebró en nombre de Maiakowski, en Leningrado (Penalva, 1985. 116).

Sin embargo, para el tema que nos ocupa, es destacable remarcar que en 1938 colaboró en *Hora de España* con, quizá, unos de los poemas más representativos de su visión religiosa y política: los tres sonetos “A Cristo crucificado ante el mar”. El primer poema conocido de José Bergamín fue publicado en 1915 en la Primera proclama de Pombo (Dennis, 2008: V); también, en 1927, a propósito del homenaje a Góngora, publicó una “décima” en *Litoral*, en el número 5-6-7. Sin embargo, fueron estos tres sonetos “A Cristo crucificado ante el mar” los que le consagraron como poeta²⁴⁰. Antonio Machado en el número 22 de *Hora de España*, en octubre de 1938, destacó la originalidad de sus versos: “El maestro José Bergamín —ignoro cuál sea su filiación política, si alguna tiene— ha escrito recientemente tres insuperables sonetos ‘A Cristo crucificado ante el mar’. Tres sonetos en que parecen latir todavía las más vivas arterias de nuestro mejor barroco literario, y que figurarán algún día en los mejores florilegios de nuestra lírica [...]. Mairena lo hubiera incluido siempre entre los originales, nunca entre los novedosos” (Penalva, 1997: 20). En el prólogo a las *Obras completas* de Antonio Machado, que José Bergamín incluyó en su edición de Séneca en 1940, señalará la importancia del recuerdo machadiano, y, lo más importante, la conexión que esos tres sonetos deben a dos de sus maestros: Antonio Machado y Miguel de Unamuno:

La vida del poeta fue un ejemplo de este doble sentir y pensar tan español, tan popular español, que es lo estoico-cristiano. Entre Unamuno y Antonio Machado había una cruz trazada como un símbolo. En esta cruz no amaba mucho Don Antonio ver clavado a su Cristo vivo. En esta cruz lo contemplaba, en cambio, Don Miguel, agonizante, como el Justo, como el claro reflejo lunar de la justicia eterna. Pero no fue para ninguno de los dos

²⁴⁰ Ahora bien, críticos como Nigel Dennis sostienen que obras como *El cohete y la estrella*, publicado en 1923, aunque sea un libro de aforismos, tiene un carácter muy lírico, como es también el caso de *Caracteres*. Ramón Gaya señaló, en este sentido, que “todos esos renglones de *El cohete y la estrella* son como una indecisa forma de versificación, sin duda provocada por esa especie de pudor o de timidez que nos parece descubrir en nuestro joven debutante; se diría que Bergamín retrocede, alarmado o avergonzado, ante la tentación del verso” (Gaya, 1997: 51). Para ampliar la información al respecto, véase *En torno a la poesía de José Bergamín*, editado por Nigel Dennis (1995) y “José Bergamín poeta (dentro y fuera de la generación del 27)” también de Nigel Dennis (2008).

esta cruz, la cruz de la espada de Pedro, cruz de Roma. Cristianos y estoicos uno y otro, dialogaron dramáticamente toda su vida, entre sí y consigo mismo, expresándose, por la palabra española, como espejo de este pueblo español que inmortalizaron por su palabra verdadera cuando él con su sangre los ha inmortalizado a ellos (Bergamín, 1985a: 87).

Tanto Antonio Machado, como Miguel de Unamuno fueron figuras esenciales en la conformación literaria de José Bergamín, tomando especial relevancia la esfera religiosa. Como veremos a través del análisis de la poesía de José Bergamín, si Unamuno fue importante en cómo Bergamín hizo converger religión y política asumiendo un espíritu crítico, Antonio Machado le ofrecería un ejemplo de cómo canalizar a la perfección, en su propia filosofía, la vertiente política que defendía la fraternidad con un sentido real de lo humano, junto a esa otra vertiente religiosa que, despreciando el legado teológico, sí defendía el valor humano sin negar su capacidad y su alcance de lo católico.

Esta línea de pensamiento está muy en sintonía con la filosofía institucionista en materia religiosa, que abogaba por el respeto, la libertad y la comprensión real de lo político y lo religioso dejando a un lado el dogmatismo y el partidismo. Su conexión, como parte e incluso dirigente de algunas iniciativas nacidas de organizaciones afines a la Institución Libre de Enseñanza, en ocasiones le situaron en esa misma posición. Pero lo cierto es que oficialmente nunca estudió bajo el auspicio institucionista y que sus ideas fueron muy personales y muy originales en este y otros muchos aspectos. Así que, si bien es cierto que comparte algunas nociones con la filosofía institucionista, también es verdad que Bergamín creará su propia filosofía basada en un pensamiento político y religioso muy profundo y con un sentido crítico personalísimo. En cualquier caso, la guerra se convirtió en el punto clave que ayudó a agudizar en Bergamín una posición política y religiosa más en sintonía con el respeto, la libertad, la intuición y la tolerancia, como también lo hacía el legado institucionista.

Tras el final de la guerra civil y el éxodo, José Bergamín continuó con su intensa labor. El 13 de marzo 1939, gracias a la iniciativa de la agregaduría cultural de la embajada de París, se reunió un grupo de intelectuales republicanos: Gallegos Rocafull, Márquez, Pi y Suñer, Xirau, Castro, Bonilla, Balbuena, Aguilar, Larrea en representación de Picasso y el propio Bergamín. En esta reunión se acordó la creación de la Junta de Cultura Española, cuyo objetivo era salvaguardar la cultura española e intentar ayudar en la medida de lo posible a los intelectuales exiliados. Bergamín fue

elegido presidente y Larrea secretario. Aunque una vez en México se compartió la presidencia de la Junta entre Larrea, Carner y Bergamín (Penalva, 1985: 127). La Junta creó dos órganos de difusión: la revista *España Peregrina* como “lazo de unión entre los exiliados españoles” (Penalva, 1985: 127) y la Editorial Séneca. Después de un breve tiempo en París, Bergamín llegó a México en junio de 1939. Durante los primeros años en México funda y dirige la Editorial Séneca en la que crea las colecciones Laberinto, Estela, Árbol y Lucero. Son especialmente relevantes, para el tema que nos ocupa, algunas de las publicaciones de Séneca como *La libertad y la gracia en san Agustín*, de P. L. Landsberg, o el *Tratado del purgatorio* de santa Catalina de Génova, que también había publicado en Cruz y Raya²⁴¹. Pero, aunque los trabajos publicados por la editorial son sin duda destacables, también fueron importantes los propios trabajos de José Bergamín que integraron el catálogo de Séneca —sin olvidar otros como *La voz apagada* (1945), que se publicó en Editora Central (Santa María Fernández, 2001: 11). Algunos de los títulos más significativos fueron: *Disparadero español: El alma en un hilo* (1940), “la tercera y última entrega de la serie iniciada en Cruz y Raya y, por tanto, resulta una muestra más de la continuidad en México de la labor iniciada durante la República en España por parte de Bergamín, quien había planeado una tetralogía formada por los tres títulos indicados y un cuarto, *El Mundo por montera*, que no llegó a ver realizado” (Santa María Fernández, 2001: 11); *El pozo de la angustia. Burla y pasión de un hombre invisible* (1941), en el que Bergamín condena el partidismo de la iglesia a favor del bando sublevado y “habla también de tender una mano a los comunistas o lamenta que el anarquismo aleje al pueblo de la iglesia” (Santa María Fernández, 2001: 196); y los tres números, en 1943, de la revista unipersonal *El pasajero, peregrino español en América* que “sirve de contrarréplica a *España Peregrina*” (Santa María Fernández, 2001: 11). Pero, sin duda, es muy relevante la línea crítica que Bergamín propone en *Detrás de la Cruz. Terrorismo y persecución religiosa en España*, publicado en 1941 en la misma editorial mexicana que dirigía, en la Colección Lucero, libro que, al igual que *Disparadero español*, recopila artículos que, en algunas ocasiones, ya había publicado antes, como sucede en tres de las seis partes que integran este volumen (Santa María Fernández, 2001: 11). Se trata de una recopilación de artículos escritos entre 1936 y 1941 que versan sobre religión; como apunta M^a Teresa Santa María Fernández:

²⁴¹ Debo estos últimos datos a M^a Teresa Santa María Fernández, a quien le remito mi más sincero agradecimiento.

La esperanza que Bergamín deposita en la renovación necesaria de la Iglesia no termina con la guerra civil, durante la cual lejos de abandonar su conciencia cristiana, esta se agudiza y le lleva a condenar con más dureza si cabe los intentos del bando sublevado por monopolizar y hacer una “cruzada religiosa” de su golpe militar (Santa María Fernández, 2001: 196).

Bergamín redactó también distintos prólogos a algunas de las ediciones que aparecieron en la editorial, como la primera edición de *Poeta en Nueva York* de Federico García Lorca, las ya mencionadas *Obras* de Antonio Machado o *La ciudad de Henoc*, *La enormidad de España* y *Cuenca ibérica* de Miguel de Unamuno (González Izquierdo, 2002: 147), por nombrar tan solo algunos de los títulos más importantes. Y, durante aquellos mismos años, también colaboró en distintas revistas como *Romance*, *El Hijo Pródigo*, *Taller*, *Aragón*, *Las Españas*, *Letras de México*, *Ahora*, o la propia *España Peregrina*, además de los diarios *El Nacional* y *El Popular*.

No obstante, México solo fue el primer destino de su exilio, pues por diversos motivos y a pesar de encontrar lugares en los que fue muy bien tratado, el autor siempre mantuvo la idea de volver a España y no se planteó arraigarse de nuevo en otro país. De este modo, en 1946 se trasladó a Venezuela, invitado por la Universidad de Caracas. En 1947 se marchó a Montevideo, donde impartió clases de literatura en la Facultad de Humanidades y Ciencias. En 1954 se trasladó de nuevo a París, lugar en el que residió cuatro años. Y, en 1958, llegará por fin a Madrid tras la guerra civil, donde vivirá con relativa calma hasta el 29 de noviembre de 1963, momento en el que fue expulsado de España²⁴². Viajó de nuevo a Montevideo, destrozado por las circunstancias, donde

²⁴² Se trata de uno de los episodios más dolorosos y complejos de la vida de José Bergamín. El autor, “al lado de más de un centenar de intelectuales y artistas españoles firma una carta con fecha del 2 de octubre de 1963 que remiten al ministro de Información y Turismo, Manuel Fraga Iribarne, para rogarle información sobre las acciones policiales desencadenadas por la represión de la huelga de Asturias [de ese mismo año]. José Bergamín figura el primero en aquella relación de firmantes y a él se dirige la respuesta del ministro. Pronto se suceden el escándalo, las amenazas y los ataques a través de la prensa del régimen; Bergamín llega a recibir, incluso, llamadas telefónicas a su casa amenazándolo de muerte. Se encuentra en franco peligro y, aconsejado por sus amigos, acepta refugiarse en la embajada de Uruguay” (González Izquierdo, 2002: 166). El 30 de noviembre le conceden un salvoconducto para un viaje sin retorno a Montevideo. Durante esos años de residencia en España, José Bergamín había publicado toda una serie de críticas hacia la dictadura franquista y hacia el lamentable estado político del país por los que fue reprendido públicamente en distintos momentos por las autoridades franquistas. El carácter crítico y revolucionario del autor, a pesar de las posibles consecuencias, hizo que persistiera en su pensamiento y en sus actitudes, hasta el punto de ser expulsado del país tras los acontecimientos señalados. Sin duda, estos sucesos generaron un gran sufrimiento en el autor, pues caracterizado por ser especialmente prolífico en sus publicaciones, durante los próximos años disminuyó muy significativamente su producción literaria.

estuvo dos meses; hasta que consiguió la documentación necesaria para poder regresar a París el 28 de enero de 1964, gracias a la ayuda de Malraux. Fue muy significativo, además de especialmente doloroso para Bergamín, que pudiera “entrar [en París], pero no le [estuviera] permitido salir” (Penalva, 1985: 233). En 1966 se le concedió, de nuevo por mediación de Malraux, quien le ayudó en todo lo que pudo, el ingreso en la Legión de Honor en su grado de *Commandeur des Arts et des Lettres*. En abril de 1970 se le permitió volver otra vez a España, donde residió, finalmente, hasta el final de sus días, manteniendo una insobornable actitud crítica durante los estertores del franquismo, la Transición y la incipiente democracia (López Cabello, 2012). Murió el 28 de agosto de 1983.

Si bien es cierto que José Bergamín mantuvo siempre unas ideas políticas y religiosas fuertes, también es verdad que la propuesta que ofrece su obra al tema destaca por ser una aproximación personal, muy particular, delatora de la gran capacidad de comprensión que siempre tuvo. Nacida de toda esta problemática de fondo, José Bergamín crea una propuesta filosófica que, al igual que María Zambrano o Antonio Machado, también supo comprender y canalizar literariamente el proceso de ruptura del que fue testigo. Sin embargo, en este caso, también intervienen otros factores que, por preferencia personal, el autor supo percibir y explicar con suma perspicacia. Esto demostraba que la evolución de la crisis del espíritu tuvo, por tanto, múltiples facetas. Y tuvo, además, un carácter interdisciplinar. Esto se debe a la importancia que adquiere el individuo y el carácter autónomo que, desde entonces, primará en él.

Si en la base de la poética del exilio pervive la doble vertiente del humanismo cristiano y del humanismo comunista, hay un autor del exilio que personifica la confluencia de ambas al unísono: José Bergamín. El poeta, a través de su filosofía religiosa, crea una propuesta que recoge el respeto por la religión católica que profesaba y, al mismo tiempo, una visión política muy pertinaz. Se trata del evangelio de izquierdas de José Bergamín.

Max Aub en *La poesía española contemporánea*, afirma que los mitos son “uno de los motores más potentes del correr de la historia” (Aub, 1954: 26). Junto a la idea de Juan Ramón Jiménez que nos recuerda la importancia de emplear una visión crítica a todas las disciplinas de conocimiento, cuyas raíces se remontan, como mínimo, al simbolismo y al modernismo, Aub emplea un recurso estético y literario para ejemplificar el origen del evangelio de izquierdas que creó José Bergamín. De hecho,

Aub utiliza el mito como un mecanismo para resaltar el carácter fundacional de la propuesta bergaminiana.

Aub sostiene que en el siglo XIX “nace o [...] renace un mito mediterráneo” creado por “Carlos Marx y los suyos” que no es otro que “el de la Edad de Oro en una sociedad sin clases” (Aub, 1954: 26). Max Aub sintetiza la evolución del estado de conciencia y de la crisis del espíritu proyectándolo en el mito de las edades del hombre, de Hesíodo. Explica, además, que ese “renuevo del mito católico, [es la] esencia de un movimiento cristiano ‘de izquierda’ que, sin fuerza en las masas, tiene considerables y excelentes adeptos en la filosofía y en las letras” (Aub, 1954: 26). Este movimiento cristiano “de izquierda”, es mucho más amplio y tiene una vinculación con el carácter nacional mítico de izquierda cuyas Biblias son, nada más y nada menos, que la *Teogonía* y los *Trabajos y Días* de Hesíodo (Aub, 1954: 27). Pero para comprender bien la procedencia de las asociaciones que propone Aub, creo necesario revisar algunos aspectos.

En la *Teogonía*, Hesíodo

[...] describe el origen del cosmos y de los dioses, pero va más allá. Explica la constitución del orden divino, la preeminencia de Zeus. Aclara la genealogía de linajes heroicos. Inaugura —o consolida por escrito— una derivación de la poesía de catálogo que permitirá fijar las genealogías de las mujeres y de los hombres que fundaron ciudades y encabezaron los linajes de héroes antes y, sobre todo, después del diluvio (Suárez de la Torre, 2014: 21).

Al establecerse una vinculación con la *Teogonía* no solo se está haciendo alusión a los orígenes del tiempo, sino también al núcleo de los relatos configuradores del universo. Lo que supone, por ende, una explicación del hombre precristiano, ajeno a las convenciones judeocristianas y a toda la ritualidad socio-evolutiva. Esto es situar el epicentro de esta propuesta bergaminiana desde los orígenes del hombre imprimiéndole, no obstante, un carácter mítico muy afín al sentido fundacional bíblico en sintonía al gusto poético del autor. Es decir, en este caso la *Teogonía* colinda con el humanismo cristiano. Mientras que, por otro lado, los *Trabajos y Días* explica el linaje de los hombres a través del ciclo de las cinco edades mundanas: oro, plata, bronce, héroes y hierro. Es decir, en los *Trabajos y Días*, Hesíodo explica la evolución del hombre a partir de las distintas razas del mundo hasta acabar en el hombre tal y como lo

conocemos. Luego, la preocupación radical reside en la historia del hombre, en el hombre por sí mismo; lo que vincula esta asociación con el humanismo político. Pero las coincidencias de esta comparativa con la exégesis religiosa y política de la que venimos hablando van más allá:

En *Teogonía* no hay cabida para el hombre [...] propone un orden anabático, de culminaciones transfiguradoras, a las que están sometidos los aspectos erosivos del ente mundano, “hombre” significa *katábasis* irremediable, erosiva, contrastante; *hybris* que desajusta y desglosa. [...] *Trabajos y Días* es despliegue recesivo, contradictorio, involutivo y por ende frágil, carencial, en la indigencia inexplicable, cada vez más indigencia hasta alcanzar por fin la disolución y la muerte (Disandro, 1983: 21).

Es realmente significativo que de entre todos los ejemplos posibles, Aub señalase como Biblias de ese evangelio de izquierdas la *Teogonía* y los *Trabajos y Días* de Hesíodo. Es decir, lo divino y lo humano confluyen evidenciando que la propuesta de José Bergamín tiene como objetivo encontrar el punto intermedio entre el humanismo cristiano y el humanismo comunista del que era partidario. Ambas esferas convergen, por tanto, fundiendo aquellos aspectos que les hacen similares. Bergamín toma del catolicismo lo que necesita para expresar la necesidad de la búsqueda espiritual, pero también lo fraternal como medio para resaltar la urgencia de una renovación social y política. Bergamín activa ambos sentidos porque en ambos reside la fuerza del cambio y porque en ambos se sentía plenamente identificado.

Pero su evangelio de izquierdas, o su teología política en este caso, no solo procede de ese relato de origen mítico. A mediados del siglo XIX Feuerbach impulsó un pensamiento que se desgajaba del racionalismo para situar al hombre en el epicentro que la teología le había negado. Recordemos que Feuerbach postula que el hombre actúa de Dios para sí mismo y concede al amor todo el peso otorgado hasta entonces a otras potencias. La virtud moral del amor prevalece por encima de estos valores con el objetivo de buscar la complementariedad entre Dios y el hombre.

Esta teoría feuerbachiana está en íntima sintonía con el hegelianismo de izquierdas. Recordemos que los llamados hegelianos de izquierdas, tomando como base la doctrina filosófica de Hegel, escogen un rumbo mucho más humanista. Un rumbo en el que el ser humano y lo social se contraponen de forma poderosa a lo Absoluto. Para los hegelianos de izquierdas, como por ejemplo Adorno, lo Absoluto es casi el punto de

perversión de la filosofía. Feuerbach apostaba por el valor de los orígenes de la religión cristiana, no por ella en sí misma, sino por la ausencia de contaminación teológica y religiosa. Según Feuerbach: “cuanto más cerca esté la religión de su origen, tanto más verdadera y sincera es, y tanto menos misteriosa es su esencia. Es decir, en el origen de la religión no hay ninguna diferencia cualitativa o esencial entre Dios y el hombre. Y el hombre religioso no se escandaliza por esta identidad, pues su entendimiento está todavía en armonía con su religión” (Feuerbach, 2009: 244). De ahí el especial acierto de Max Aub, pues lo esencial de esta problemática debe remontarse a los relatos fundacionales del mundo, del universo y también del hombre. Es decir, el valor de la religión original es para José Bergamín el punto de conexión con esas fuertes creencias que no solo no niegan a Dios, sino que le empujan a defenderle desde los atropellos perpetrados por la política y lo social, pero también por la religión como forma de gobierno. Por tanto, valora el esfuerzo del hombre y su trabajo, pero también la dimensión divina de Dios y del propio hombre. Bergamín, a su modo, sintoniza espíritu y materia. Se trata, siguiendo la teoría filosófica ya estudiada de María Zambrano, de otro nuevo escalón en la evolución en materia de creencias, que además tendrá cierto impacto en la poesía del exilio de 1939, especialmente por la proyección de revistas como *Cruz y Raya* o ya en el mismo exilio, *España Peregrina*. Bergamín busca, en la misma línea en que lo hizo Miguel de Unamuno, humanizar la conciencia inhumana de la religión. Todo ello contrastándolo con la dignificación del hombre, en materia. En este sentido, su sistema de creencias puede tener cierta asociación al hegelianismo de izquierdas. Los partidarios del

[...] hegelianismo de izquierdas reconocen que las principales ideas políticas están impregnadas por premisas teológicas cristianas. Sin embargo, al contrario que los críticos católicos de la modernidad, estos defensores de la desteologización luchan por superar la teología política con el objetivo de fomentar un programa progresista no marxista o para poner de relieve las contradicciones de algunas [...] ideas políticas (Steinmetz-Jenkins, 2020: 138).

En este caso, no solo se busca destacar las contradicciones políticas, también las religiosas. En José Bergamín y sus esfuerzos por unificar política y cristianismo esta semilla significa la búsqueda de una equidad entre ambas partes. Muy en sintonía con la

propuesta de Antonio Machado, José Bergamín también entiende las limitaciones de la filosofía marxista.

La humanidad se ha puesto a adorar a Dios como si este no fuera hechura suya. Obedeciendo y sacrificándose por la divinidad, concebida como “lo Otro”, el hombre se exilia de sí mismo. La alienación religiosa consiste en que la humanidad se proyecte en un ser totalizante —el cual carece de existencia como no sea la de ser fruto de “proyección”— y que, admitiéndolo como supremo, se someta a sus exigencias. El hombre religioso ya no se pertenece [...] Al enajenarse religiosamente, el ser humano coloca fuera de sí sus propias sustancia y bulto, autorreduciéndose a nadería; por ser creador el Dios trascendente de la religión, el hombre queda radicalmente aniquilado como tal, como autonomía. [...] Si se da la “alienación de la conciencia” es porque existe la “alienación de la vida real”. El ateísmo niega la primera de estas alienaciones; el comunismo la segunda (Fullat, 1974: 181).

José Bergamín intenta demostrar, justamente, que no necesariamente debe producirse ninguna de estas dos alienaciones. Coincidiendo con la necesidad de cambio, y también de revolución en tanto acción real, Bergamín conecta con la crisis del espíritu y la evolución del estado de conciencia que proviene del siglo XIX para acusar las faltas que, tanto religión como política, han demostrado poniendo en práctica un *modus operandi* que, en rigor, tan solo quería perpetuar su control y su poder sobre la sociedad.

La esclavitud del hombre que se encuentra a menudo en la vida religiosa [...] fue siempre indicio de una interpretación errónea desprovista de espiritualidad, el reflejo de un estado social de dependencia. La revelación religiosa fue continuamente adulterada y servilmente acogida. La acción de Dios sobre el hombre se concebía entonces lo mismo que la de la fuerza natural y social, y no como acción de un espíritu sobre otro espíritu. [...] no es el cristianismo tomado en toda su pureza el que repudia la actividad del hombre, sino el comunismo materialista, el marxismo, cuya concepción del mundo pone al hombre al nivel del objeto. Siendo solo el sujeto activo, si el hombre no es más que el objeto de la reacción de la sociedad, el vehículo de las influencias y de las exigencias sociales, no puede de ningún modo reivindicar para sí la actividad. En todo caso es difícil concebir en qué consiste este ejemplo activo, es decir, interior, que no pueda ser deducido por el exterior de la sociedad. La actividad humana no es, pues, otra cosa que la de un autómatas perfeccionado. El hombre se transforma en una máquina funcionando

automáticamente y de manera continua, según le mueven los órganos de la sociedad (Berdiaev, 1968: 54).

Si Bergamín condenaba los abusos de la teología, también se mostrará muy crítico ante los abusos de lo político, pese a mostrar una gran disposición a ambas partes. Estas, quizá, la evidencia de la evolución de la propuesta bergaminiana lo largo de los años. Bergamín defiende una libertad de pensamiento a todos los niveles, pero para ello el individuo debe hacer pleno uso de todas sus capacidades, como postulaba Unamuno. De hecho, en febrero de 1938,

[...] pronuncia varias conferencias; una de ellas, titulada “La mano tendida”, tiene como tema la posibilidad de un acercamiento entre comunistas y católicos, y se le presenta como “representante del antifascismo intelectual y como ejemplo vivo de que la República española no persigue las creencias, puesto que Bergamín no ha ocultado jamás que es cristiano y católico”. No se trata, para el escritor, de un diálogo entre la Iglesia y el Estado: no de un diálogo entre las estatuas, sino de un diálogo entre los hombres... aunque pueda ser a la sombra de las estatuas (apud Penalva, 1985: 121)²⁴³.

El 15 de mayo de 1938, en un artículo titulado “La verdad del barquero. Soliloquio a la sombra de las estatuas”, publicado en *La Vanguardia*, José Bergamín continúa con esta misma reflexión:

Mas cuando las más altas sombras humanas, las sutiles metáforas, dialogan y se juntan con una sola sombra decidora de la verdad evidente, ¿no podrán dialogar también los hombres, aunque sea, como dije, a la sombra de las estatuas? Los hombres que quieren entenderse. Los hombres de buena voluntad pacífica. Los de mejor entendimiento (Penalva, 1985: 121).

Para José Bergamín la clave de este evangelio de izquierdas, que apuntaba Max Aub, está en la coalición del sentido fraternal de la iglesia y del gobierno. Como señala M^a Teresa Santa María Fernández: “para Bergamín, es indudable la importancia de la iglesia como estamento social, pero, sobre todo, como depositaria de la fe enseñada por Jesucristo. De ahí que critique con firmeza a los representantes de la misma cuando se apartan de lo que es su misión verdadera y se esconden bajo banderas que nada tienen

²⁴³ Procede de *La Vanguardia*, 9 de febrero de 1938.

que ver, en su opinión, con el cristianismo” (Santa María, 2011: 119). José Bergamín se declarará ferviente creyente desde los 24 años, como ya habíamos mencionado. Sin embargo, eso no significó que no demostrara una firme oposición hacia los atropellos de las altas esferas religiosas. Bergamín denunció abiertamente el claro posicionamiento de la iglesia española durante la guerra civil; denunció la pervivencia de la tradicional alianza entre estado y catolicismo. Aunque reconoce que han muerto víctimas inocentes:

[...] Muchos religiosos y sacerdotes, víctimas de la profana significación que sus hábitos habían tomado por la mala conducta de sus jefes y de todos aquellos políticos de derechas que ampararon durante años la defensa de sus intereses, en su mayor parte injustos, ilegítimos, enmascarándolos en la sedicente defensa de los principios de su religión. Principios tan voluntaria o involuntariamente ignorados por ellos que los involucraron cínicamente con las peores formas politiqueras o administrativas de sus privilegios de clase (Bergamín, 1937: 27).

En efecto, reconoce la persecución religiosa y condena los sucesos. Señala en su prólogo a *Espionaje en España*:

Aquella humareda de un centenar de templos incendiados, acaso muchos por la misma provocación facciosa, y las muertes de muchos religiosos que no fueron, sin embargo, víctimas del cumplimiento de su fe católica, sino más bien del hecho de haberla cumplido, traicionando, o por sí mismos o por la criminal irresponsabilidad de su jerarquía, sus ineludibles deberes ciudadanos, pesaba, o se decía que pesaba, para el juicio de una delicada sensibilidad europea, muchísimo más que las espantosas aniquilaciones en masa de miles de seres humanos ejecutados sistemáticamente por la autoridad suprema de quienes se jactaban abiertamente de cometerlas (Penalva, 1985: 119).

Si bien José Bergamín distingue a las víctimas del acoso al clero durante los años anteriores a la guerra civil española, al contrario de lo que proponían —y hasta fomentaban constantemente— muchas ideologías políticas de corte más radical, también entendía el daño que tantos otros miembros de la iglesia habían hecho durante siglos con total impunidad, y hasta amparados por los órganos de gobierno. En su “Carta abierta a madame Malaterre-Sellier, respondiendo al libro de Francisco Gay: *En las llamas y en la sangre*”, publicado en *Hora de España* en enero de 1937, Bergamín “realiza aquí una exposición de los orígenes y desarrollo de la conflagración nacional.

Afirma que el terror desencadenado en el país se debe ‘única y exclusivamente, a la iniciativa criminal de los militares sublevados en julio, con la complicidad de todos los elementos de derechas’, de la reacción española: tradicionalistas, monárquicas, falangistas y C.E.D.A. Esta rebelión no puede, en modo alguno, justificarse a través de la religión” (Penalva, 1985: 100). Pero también comprende que el pueblo había identificado a los miembros del clero con los sublevados:

Y este pueblo, injustamente perseguido en sus aspiraciones más justas, veía a los religiosos y sacerdotes de Cristo, sus jerarcas, en sus altos puestos, volviéndole la espalda, compartir la política y vida regalada de los ricos, prestándoles su apoyo enmascarador para todos sus abusos peores, abusos llevados muchas veces hasta la profanación y hasta el crimen [...] Este falso catolicismo nacional, patrimonio de ricos, monopolio capitalista, es una corrupción visible de la verdadera Iglesia cristiana que traiciona, demoniaca, en el tiempo (Bergamín, 1937: 28).

Bergamín denuncia abiertamente los abusos del gobierno, pero también los de las autoridades eclesiásticas. Y se trata de un tema especialmente importante, porque amparados en una supuesta autoridad moral, en tanto miembros de una organización religiosa, muchas personas de esta comunidad llevaban siglos cometiendo todo tipo de abusos y justificándolo como medio de clase y de posición gubernamental. De hecho, uno de los objetivos principales de José Bergamín, a la hora de conformar su evangelio de izquierdas es, sin duda alguna, desvincular los atropellos del gobierno razonando su inmoralidad en una necesidad espiritual de restauración, como históricamente había pasado durante siglos en España con barbaridades como las cruzadas de la llamada santa Inquisición, la evangelización colonial o la lucha contra el protestantismo europeo, por nombrar tan solo algunos de los ejemplos más reprochables. José Bergamín muestra que la unión de estado y religión en España no tiene por qué seguir la misma senda que hasta entonces había operado siguiendo una supuesta tradición. Su teología política buscaba el humanismo en ambos aspectos, desvinculándolos de la opresión y la violencia. De ahí la doble denuncia. Como expresó claramente el autor: “Para mí el catolicismo no es eso; la religión universal de Cristo no es eso; no puede, sin profanación, sin sacrílega impostura, admitirse siquiera su vinculación a nada de eso; como a ninguna otra, aunque fuese noble y digna, política determinada” (Bergamín, 1937: 26). Para Bergamín “el problema fundamental de la iglesia de su época estriba en

que se sustenta solo de formas vacías, olvidándose del antiguo sentido espiritual y profundo que debe haber detrás de ellas” (Santa María, 2011: 120). Se trata de la esencia de su catolicismo de izquierdas:

Pedís a las almas lo imposible: porque la virtud sin gracia es prácticamente imposible. Os creéis compasivos y sois crueles. Olvidáis que es a Cristo a quien tenéis que dar; que es Él y su Evangelio y las riquezas de su gracia y de su presencia y de la del Espíritu santo en el alma lo que hay que predicar: el rezo interior, la paz y la todopoderosa unión divina. Pero esto no lo predicáis, esto no se predica, porque todo esto es el dogma y parece como si el dogma os diese miedo. Por eso alimentáis una generación de cristianos para los cuales el ideal no pasa de ser el de una honradez irreprochable, la *respectability* del *gentleman*, añadida con algunas prácticas religiosas del domingo, o de pascuas, o de difuntos, o de la procesión del santísimo sacramento (Bergamín, 1974: 38).

La hipocresía de la ritualización del catolicismo en España y de las normas sociales son, para Bergamín, otra muestra más de la politización de este estamento. El evangelio de izquierdas de José Bergamín, por el contrario, responde a la necesidad del individuo de no tener que elegir entre el humanismo cristiano y el humanismo político, porque como también mostraron Zambrano o Machado, no se debe elegir, pues siempre hubo una línea común conciliadora. Según Bergamín, a su modo, existe la posibilidad de reconciliación entre espíritu y materia. Recogiendo el testigo de Feuerbach y del hegelianismo de izquierdas, José Bergamín aboga por un humanismo social de izquierdas que se alíe con el cristianismo más puro. Se trata de comprender qué hay detrás de esas ideas y expresar, con total libertad, su posición al respecto. Se trata de restituir el valor del hombre vilipendiado desde los orígenes de los relatos fundacionales. Se trata de buscar la religión de la humanidad, como sostenía Miguel de Unamuno: comprender a “Dios como la conciencia del linaje humano todo”. Como intenta hacer José Bergamín en su obra literaria y en su poesía de exilio.

3.4.1. RIMAS²⁴⁴

En rigor, la primera obra de versos de José Bergamín, *Rimas y sonetos rezagados*, no se publicó hasta 1962, cuando el escritor tenía cerca de setenta años. Ahora bien, como ya hemos señalado, sus primeros versos publicados se remontan a años antes de la guerra, siendo los tres sonetos “A Cristo crucificado ante el mar”, aparecidos durante la guerra civil, quizá, los más destacados. Pero ya en el exilio, primero en México y después en Uruguay, irá “trazando lo que con el tiempo será su perfil inconfundible de poeta en verso” (Dennis, 2008: VI)²⁴⁵. A finales de 1954, Bergamín fija su residencia en París, donde retoma la creación poética con mucha más intensidad de lo que lo había hecho hasta entonces. Durante estos años, escribir poesía se convierte para José Bergamín en “un desahogo espiritual”. Lo hace “sin plan previo y sin saber adónde le llevará, pero es evidente que ya no se trata de una actividad ocasional; la poesía constituye, a partir de ese momento, la fuerza motriz y el centro inamovible de su quehacer creador” (Dennis, 2008: VI). La poesía le aporta el sosiego que quizá otras facetas de su vida le restaban, pues se convierte en un modo de expiación del dolor y del sufrimiento acumulado, como explica en una carta a Guido Castillo en agosto de 1955:

París está maravilloso. Es un renacer primaveral en todo. Este verano es eso: una hora milagrosa de paz entre la primavera y el otoño por el aire, las lluvias pasajeras, las luces indecibles, la temperatura suave... y las bellísimas mujeres de todas partes y por todas partes [...] Yo creo que en Francia nunca se han juntado tantas cosas bellas y agradables como en esta hora, en estos días, en este verano clarísimo. Y yo, español rabioso y sin blanca: ¿qué voy a hacer mejor que coplas? Cantar a mi modo: esquelético, duendístico y musarañero. Respirar por la herida. Y no sé por cuál... ¿Tengo tantas? Por cualquiera de ellas (Dennis, 2008: VII).

²⁴⁴ Para ejemplificar la evolución en materia de creencias de José Bergamín, en las siguientes páginas abordaremos tres de sus obras poéticas escritas durante los años posteriores a la guerra civil: *Rimas*, *La claridad desierta* y *Apartada orilla*.

²⁴⁵ José Bergamín siempre tuvo una cierta afinidad a la poesía, como demostraron sus obras de aforismos, que, como señalaban Ramón Gaya o Nigel Dennis, tienen un cierto carácter lírico. Asimismo, críticos como Nigel Dennis (2008b), Giuseppe Gentile y Rosa María Grillo (1995) o M^a Teresa Santa María Fernández destacan el valor poético de obras de teatro de José Bergamín como *La muerte burlada* (1944), *La niña guerrillera* (1945), *Melusina y el espejo* (1949) o *Medea, la encantadora* (1954). De ahí que podamos llegar a la conclusión de que la poesía, en realidad, siempre estuvo presente en José Bergamín de alguna u otra manera.

Rimas y sonetos rezagados, publicado por la editorial Cruz del Sur en la Colección Renuevos de Cruz y Raya en 1962, aunque también en Madrid, fue el primer libro de versos del poeta. Recoge un amplio conjunto de rimas y una serie de sonetos. Todas estas composiciones fueron escritas entre 1938 y 1961. Algunos años más tarde, en 1983, la editorial madrileña Ediciones Turner publicó *Poesía I, Sonetos, Rimas, Del otoño y del mirlo*, en la que volvió a reproducirse la obra, pero se modificaron la selección y la disposición de las composiciones aparecidas en la edición anterior, así se incorporaron 59 sonetos frente a los 16 que se habían presentado en la primera edición. En 1988, se hizo una nueva edición de este volumen tras la muerte del poeta y se añadieron otros 27 sonetos, además de organizar los poemas cronológicamente e incluir una breve reseña bibliográfica (Dennis, 2008).

Aunque la obra contenga una mayor variedad de versos del autor, en estas primeras páginas nos limitaremos a analizar el conjunto de las *Rimas* de José Bergamín. Como veremos, en ellas se esboza una paulatina evolución del alma. De acuerdo con su pensamiento filosófico y su evangelio de izquierdas, la obra propone humanizar la conciencia inhumana de la religión. Tal y como anunciaba en su propuesta filosófica, el diálogo entre religión y política requiere un cambio que idealmente debe producirse en las organizaciones que representan ambas esferas. Pero para que este cambio pueda siquiera empezar su andadura, primero debe hacerse, necesariamente, desde la individualidad, desde el hombre. Y para ello, ejemplifica su evangelio de izquierdas a través de su poesía, a través de su propia conciencia. La compleja demostración que lleva a cabo José Bergamín hace evidente no solo su capacidad de comprensión, sino también su capacidad de aplicación. Es decir, lo que organizó teóricamente se lleva a cabo en la práctica literaria. En este sentido, Max Aub, en un documento inédito conservado en el Archivo histórico que custodia El Colegio de México, vuelve a destacar el valor de José Bergamín como pensador, o filósofo, de su época:

Bergamín hubiese podido representar para la generación siguiente lo que Ortega fue para la suya. Pero a Bergamín le faltó público. La razón es sencilla (la razón es siempre sencilla, si es razón), Ortega era reaccionario y Bergamín no lo es. Y los reaccionarios son más numerosos lectores que los demás.

Los ensayos de Bergamín, como los de Ortega son divagaciones sobre un tema. Ortega suele recurrir, para presentarlos a una perspectiva histórica y llana, mientras Bergamín las enrosca a tirabuzón. Tobogán de palabras que muchas veces marea a la gente; pero que

detenta una evidente gracia poética. Explicador complicado de la poesía. Teólogo de la poesía —y luego su cruz— de la política (COLMEX)²⁴⁶.

Como destaca Max Aub, Bergamín sobresale por su pensamiento filosófico que, si en el resto de su obra literaria había sido expresado de un modo más bien grave, en su poesía logrará reducir considerablemente esta característica. De este modo, la poesía que Bergamín escribe tras la guerra civil española tiene una doble caracterización elemental: la intimidad y la espiritualidad.

De hecho, en sus *Rimas* Bergamín describe la paulatina evolución de algunos ciclos del alma consciente. Pero cabe precisar que la evolución que se inicia en este libro continúa a lo largo de los poemarios que analizaremos en estas páginas, y también en buena parte de su obra poética al completo. Pues como Manuel Altolaguirre, Luis Cernuda, Jorge Guillén o Juan Ramón Jiménez, entre tantos otros, José Bergamín concibe asimismo su creación poética con una voluntad ‘totalizadora’. En este caso particular, Bergamín cultiva una práctica que empieza en París desde los años cincuenta hasta el final de sus días y que recibe el nombre de “diario poético”, donde “recoge en unos cuadernos la cosecha poética de cada día” (Dennis, 2008: IX). Miguel de Unamuno fue uno de sus referentes principales al adoptar este procedimiento. Como recordaba Nigel Dennis a propósito del *Cancionero* del poeta vasco, los poemas

[...] “eran miembros de un solo cuerpo”, calificándolo de “ramillete, mejor selva, de canciones” que forman “todo un poema, uno, entero y verdadero”. Sin querer forzar el paralelo, creo que lo mismo podría decirse de la obra poética de Bergamín en su totalidad: sus diversas colecciones de poemas forman algo así como un solo libro o “diario poético” totalizador en el que vierte, a la manera de Unamuno, todos los frutos de un largo proceso de auto-indagación lírica (Dennis, 2008a: IX).

En efecto, la caracterización del alma y su evolución paulatina se convierten en un tema común que recorre toda la poesía del autor. Asistimos a la lenta descripción de cómo la evolución del sujeto poético interviene en la comprensión de Dios y, como consecuencia a esta reflexión más profunda, se llega a un entendimiento del alcance del alma en el propio individuo. En este “diario poético”, observamos el recorrido, a veces lineal y a veces desigual, del análisis en materia de creencias de José Bergamín. Pero

²⁴⁶ El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de Max Aub que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 11, volumen 23, parte 10, expediente 28, fojas 5 y 6 (COLMEX).

con una salvedad muy importante respecto a sus demás obras literarias, ya que en poesía Bergamín nos muestra una faceta mucho más intimista. La intimidad de los versos responde a la interiorización de muchas reflexiones llevadas a cabo por Bergamín durante años, pues como señalábamos, su poesía fue publicada cuando el autor tenía casi setenta años. El autor aplica su madurez filosófica y literaria a la comprensión de su propio espíritu.

Si bien es cierto que todo esto parte del debate entre religión y política, es esencial observar que, en realidad, su poesía no busca el enfrentamiento, sino la concordia. Se trata de otra de las características capitales de la poesía de José Bergamín, ya que se desmarca, en cierta medida, del resto de su obra. El decidido carácter beligerante que ejemplificó a través de su creación literaria no desaparece, por supuesto, pero queda reducido considerablemente. Y creo que esto se debe a que, en sus versos, Bergamín desnuda su alma, poco a poco, pétalo a pétalo, en una búsqueda de sí mismo. Creo que se trata de una forma de aplicar su pensamiento filosófico en materia de creencias a su propio espíritu, a su propia persona. Asistimos, por tanto, a la evolución espiritual del poeta José Bergamín.

La búsqueda de diálogo entre política y religión que mostró en revistas como *Cruz* y *Raya*, o incluso al presentarse a sí mismo como representante del catolicismo en tanto miembro destacado de Alianza de Intelectuales Antifascistas para la Defensa de la Cultura —de la que fue su presidente— se muestra en poesía con un afán mucho más apaciguador. Para ello, busca en su persona aquellos aspectos sobre los que está muy bien versado desde una conciencia crítica, como resultado de su continuo análisis ensayístico de la negligencia y la hipocresía de los sistemas de estado gubernamentales y religiosos. Su poesía demuestra que la concordia que siempre buscó es posible, por lo menos literariamente, y aplicada a su propia conciencia. Pero para mostrar este ejercicio, el primer paso, necesariamente, queda definido por la búsqueda de la verdadera identidad del sujeto:

—Ese que tú te crees que eres tú mismo,
ese que tú te crees que llevas dentro,
no eres tú, ni es tu alma, ni es tu vida,
ni siquiera es la sombra de tu cuerpo.

—¿Pues quién es ese yo que yo no soy,
ese que me está siendo sin yo serlo?

—Pregúntaselo al otro, al que dejaste
perdido en una senda de tu sueño.

“Primera parte [París, 1956-1958]”

(Bergamín, 2008: 71)²⁴⁷

El sujeto poético siente la distancia, y la deliberada diferencia, respecto a ese otro que dice ser, frente al que había creído ser durante mucho tiempo. Nos encontramos no solo ante un problema de identidad, sino ante una alteración de la percepción de sí mismo. El sujeto poético se sorprende ante la oquedad que le sugiere no únicamente la distancia entre la visión que de sí mismo tiene y la realidad del presente. El origen de la disociación probablemente proceda de una visión distorsionada que tenía de sí mismo en el pasado. Aunque esta perplejidad también es extensible a una idea que reside en el fondo de la conceptualización de la religión católica:

Nuestro encuentro fue el encuentro
de no poderse encontrar,
encuentro de cielo y tierra;
encuentro de viento y mar;

encuentro de luz y sombra,
de sueño y de realidad;
encuentro de hielo y llama,
de tiempo y de eternidad.

Que un cuerpo y un alma juntos
no se pueden separar;
se encuentran en el encuentro
de no poderse encontrar.

“Primera parte [París, 1956-1958]”

(Bergamín, 2008: 72)

²⁴⁷ Todas las citas de la obra poética de José Bergamín proceden de la edición a las *Poesías completas I* que Nigel Dennis publicó en 2008 de la mano de la editorial valenciana Pre-Textos. Desgraciadamente, la temprana muerte de Nigel Dennis impidió la aparición de un segundo volumen de esta poesía (incluidos numerosos materiales inéditos), por lo que estamos ante una obra pendiente aún de una completa recuperación y evaluación.

El encuentro del que habla el sujeto poético, que no se acaba de dar, altera su tranquilidad. Pese a que pueda parecer un juego de palabras, detrás se esconde una denuncia a la cosmovisión arquetípica del catolicismo. Desde una visión estrictamente católica, tan solo es válido el cultivo del espíritu como forma de alcanzar la divinidad. Y, bajo estos preceptos, el encuentro con lo trascendental, con Dios, solo se puede producir tras la muerte del sujeto. En esta lectura, el cuerpo es tan solo un medio para alcanzar un objetivo, es solo un vehículo, no interviene en el resultado, salvo para contar en negativo. Es decir, el cuerpo es considerado como algo secundario y, por ello, desde posiciones estrictamente ortodoxas se siente la libertad de juzgar cuanto tenga relación con lo corporal.

La denuncia de José Bergamín sobre los atropellos de la iglesia va mucho más allá de la denuncia del partidismo de la religión católica en España. La esencia del evangelio de izquierdas que propone José Bergamín pretende asimismo destapar el carácter político enmascarado por la iglesia como método para imponer un criterio que coarta la visión de la vida y, sobre todo, de Dios. Bergamín, a través de su poesía, propone un ejercicio en el que el sujeto, por sí mismo y sin renunciar al credo que profesa, debe llegar a desentrañar los misterios que envuelven el alma:

Ahora que se me enciende la esperanza
más allá de la vida y del deseo,
ahora que estoy más cerca de la muerte,
me parece que estoy mucho más lejos.

Me parece que estoy mucho más lejos
porque el mundo se aleja de mi alma
y mi alma se aleja de mi cuerpo.

“Primera parte [París, 1956-1958]”

(Bergamín, 2008: 72)

Sentir la muerte cercana, no necesariamente significa que se halle cerca de la muerte física, pues anuncia la llegada de una comprensión que marca sin remedio una ruptura con lo anterior. Se trata de la muerte de algunas estructuras conceptuales muy arraigadas. En estas *Rimas*, José Bergamín explora los límites del concepto de alma del catolicismo ortodoxo, pero ni mucho menos como una crítica a estos postulados, pues es un método que intenta facilitar su propio entendimiento:

Mi alma sin sueño es pulso sin latido,
como si fuera un corazón sin sangre.
El cuerpo la aprisiona entre sus huesos
antes de que la muerte los separe.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 83)

La conciencia de saber unidos alma y cuerpo supone alcanzar un eslabón más del proceso de evolución en el que se halla inmerso. Es una estrategia para enfrentarse a otros aspectos que intervienen en la construcción de la imagen ideológica y mental creada por años de asimilación de simbología y preceptos católicos:

Vosotros los más altos,
estremecidos árboles:
almezes, olmos, álamos...
choperas, cipresales.

Vosotros, los altísimos
señores del paisaje:
rectos, erguidos troncos,
apretado follaje.

Buceando en la tierra
raíces infernales
sois de la luz urdimbre,
de los cielos, raigambre.

Dais su voz al viento;
a la niebla, hospedaje.
cobijo es vuestra sombra
de oscuras soledades.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 85)

Los árboles se convierten en una alegoría de los grandes cimientos instaurados por el catolicismo, que se erigen señoriales dotados de unas raíces muy sólidas y muy

profundas; cuyo alcance es mucho mayor del que se aprecia a simple vista. Los siglos de tradición fomentan la paradoja del sujeto poético que, en un instante, encuentra una solución que quizá escapa al entero control de aquellas imposiciones. Se agudiza así su capacidad crítica:

¿Por qué se secan las hojas
y se marchitan las flores
y los pájaros se van
sin que sepamos a dónde?

¿Por qué enmudecen las piedras
cuando el agua no les canta?

¿Por qué se callan los árboles
cuando el viento no les habla?

Silencios y soledades
pueblan la tierra y el mar.
Los astros pueblan el cielo
de silencio y soledad.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 92)

El sujeto poético describe a través de los elementos naturales, en quienes encuentra un modo de ejemplificar la conciencia individual, que el complejo proceso de evolución en materia de creencias necesita, primero, aceptación de una trascendencia superior que quizá excede los límites de la comprensibilidad humana y, segundo, que estos límites están escondidos al intelecto mientras el individuo no sea capaz de atravesar ciertos límites, algunas fronteras que trabajan para reducir el éxito en tal empresa.

Ando perdido en un sueño
como si no fuera yo.
todo lo veo muy claro,
pero con mis ojos no.

Siento que estoy dando voces,

pero ninguna es mi voz.
Cuando despierto, se llena
de sombra mi corazón.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 94)

De nuevo, el sujeto poético se extraña de esa nueva comprensión porque traspasa cualquiera de las estructuras convencionales en las que creía asentarse firmemente. Al dar un nuevo paso hacia adelante se hace evidente su evolución y, al mismo tiempo, el cambio respecto a ese ser que durante años había delimitado concienzudamente; pero este encuentra una deliberada distancia a la comprensión que paulatinamente está alcanzando. Se trata de la escisión de la identidad, y no solo de aquello que le caracterizaba en el pasado, la ruptura es mucho más profunda pues supone la muerte de esa conciencia pasada:

Este sosiego, este silencio y calma
con que la tarde en el jardín se queda
inmóvil en el aire, transparente
al ámbito de la luz que la aposenta,

espacia el tiempo, distendiendo el alma
en esta ya penúltima frontera
de la vida y la muerte, en que la muerte
afirma el ser y el corazón aquieta.

El corazón, como el jardín, presente,
sin ilusión, sin engañosa espera,
que hay en la muerte una verdad más pura,
más clara, más desnuda en su inocencia.

Y el viejo, lujurioso Rey Otoño,
a esta niñez con que el Invierno llega
le da su Reino. Al fin la muerte es niña:
juega a otra vida y a otra Primavera.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 97)

La muerte anuncia un renacer; esta muerte, instintivamente asociada al invierno y conducida por ese Rey otoño, queda retratada como el final de un largo camino y la primavera como la esperanza de una nueva vida, no necesariamente después de la física:

¿Cuándo vendrá nuestra Primavera?

SAN AGUSTÍN

Esta tarde de Invierno una invisible
Primavera aletea con los pájaros.

[...]

Un renacer de nueva Primavera
el Invierno parece estar soñando
como si de otro sueño más profundo
se hubiese despertado.

Fuerte, más fuerte que la muerte, el alma
la deja que se acerque paso a paso.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 99)

A través de las dos composiciones anteriores advertimos la especial predilección que José Bergamín tenía por los autores clásicos españoles como Cervantes, Quevedo, Calderón, Lope de Vega, san Juan de la Cruz, fray Luis de León, Unamuno o Machado. De hecho, las *Rimas* tienen un claro antecedente en Bécquer y en su obra homónima, en el que se retrata el mundo tradicional folklórico del universo becqueriano, muy del gusto de Bergamín. Es, en esta misma línea, significativa la predilección de Bergamín por Augusto Ferrán, pues eligió “su libro *La soledad* como compañero de viaje tras su salida de Uruguay, rumbo a Francia” (Santa María Fernández, 2001: 306). Si bien es cierto que en estas *Rimas* se abordan temas como la muerte, la vida o el paso del tiempo muy relacionados con el Siglo de Oro español; aunque es especialmente relevante, para el tema que nos ocupa, la visión del alma que el autor retrata en estos poemas.

El sujeto poético describe, paso a paso, las distintas etapas de la evolución del alma en vida. Se trata de un proceso muy complejo y muy sutil que, en cambio, Bergamín sabe plasmar con suma delicadeza mediante la utilización de algunos de sus símbolos predilectos de la literatura de los siglos de Oro. La personificación de las estaciones del año le permite acceder a una forma de expresión poética cuya estética y

fondo conectan con la idea que siente debe expresar, de un modo muy natural, además de remitir a una noción universal y atemporal del sentido expresado. Esta perspectiva se asocia a las edades del hombre, que adquieren un papel esencial en este camino. La asimilación del paso del tiempo en las distintas épocas o en las distintas estaciones del año remite a la idea fundacional del mundo que, en términos generales, también ejemplifica la evolución de la humanidad. La poesía de José Bergamín juega constantemente con los símbolos de raigambre bíblica y mitológica como recurso poético para intentar plasmar una explicación de la evolución del alma a través del hombre. Recordemos que el evangelio de izquierdas de José Bergamín trata de hallar una confluencia entre la religión y la política basada, no obstante, en una visión católica muy profunda. Como señalábamos más arriba, para ello sitúa el epicentro de su propuesta en los orígenes del hombre destacando el carácter mítico tan afín al sentido fundacional bíblico que, a su vez, también estaba muy en boga en el Siglo de Oro español. La evolución del alma a partir de las edades del hombre y de las estaciones del año posee una cierta conexión con la tierra, con los ciclos de la vida y, por ende, también con los ciclos espirituales. El empleo de la simbología mítica remite a un carácter fundacional que predispone la configuración de una cosmovisión del universo distinta a la real.

José Bergamín, se sitúa poéticamente en la Edad de Oro como forma de potenciar el sentido fundacional de su propuesta filosófica, en la que la política y la religión confluyen. Para ello necesita remontarse a un tiempo que requiera una muerte y una resurrección, es decir, necesita fijar un orden y un tiempo precristianos. Es significativo que las Biblias de su evangelio de izquierdas sean la *Teogonía* y los *Trabajos y Días*, de Hesíodo. Como indicábamos, en la *Teogonía*, Hesíodo explica el linaje de los hombres a través del ciclo de las cinco edades mundanas: oro, plata, bronce, héroes y hierro. Y en los *Trabajos y Días*, explica la evolución del hombre a partir de las distintas razas del mundo hasta acabar en el hombre tal y como lo conocemos. Tomando como modelo esta propuesta, la poesía de exilio de José Bergamín explica la evolución del alma a través de la evolución del hombre. Esta evolución del alma busca conciliar la necesidad espiritual con la necesidad social y política. Y para ello construye una sucesión de imágenes poéticas que lleven al lector a una época concreta en la que los límites de la religión y de la política se estaban regenerando. Recordemos que una de las principales denuncias de José Bergamín fue el partidismo de la iglesia católica, pues para el autor cualquier individuo tenía derecho a las enseñanzas que la religión procuraba a los

hombres; sin que su posición política revocase ese derecho. Que la iglesia católica española se posicionase abiertamente a favor de los sublevados no hacía sino negar la capacidad de creer a aquellos que no pensaban política o socialmente igual que el bando al que había respaldado el catolicismo en España durante la guerra civil. Con independencia de las ideas religiosas que tenían las personas afines a esas ideologías políticas, la iglesia católica, en tanto religión mayoritaria del conjunto del país, no tenía el derecho de negar el apoyo y, lo más importante, la posibilidad de que esas personas compartiesen el credo que quisieran, en el ámbito o en la esfera que quisieran. Como explica José Bergamín en “Por nada del mundo (anarquismo y catolicismo)”:

Ha habido un estado de anarquismo en España, natural consecuencia de aquel anarquismo de Estado, que desde la restauración de la monarquía se nos imponía a los españoles por la misma fuerza de sus naturales flaquezas. Y se nos imponía combinado, entrelazado, amalgamado, con el anarquismo clerical: a favor de las turbias corrientes supersticiosas de nuestro costumbrismo católico.

Anarquismo de Estado y estado de anarquismo nos cerraban España en un solo, vicioso círculo sangriento. Solo el pueblo podía romperlo. Solo por el pueblo podía hacerse la trasfusión de sangre vivificadora. A la Iglesia como al Estado. Muchas veces aquellas estupendas palabras de santa Catalina de Sena ofreciéndonos la imagen de la Iglesia de Cristo, en el mundo, en el tiempo —en su tiempo y en su mundo—, apurada, exangüe, anémica: porque sus sacerdotes, religiosos, clérigos, obispos —nos dice la santa con magnífica valentía— le chupan como sanguijuelas, la sangre; se alimentan de ella, engordan con ella; y la Iglesia, palidece, decae, se mustia por la culpa de sus malos pastores, bebedores materializados de la sangre de Cristo (Bergamín, 1941: 77).

Aunque el texto remita a la restauración monárquica, el sentido puede aplicarse a esa búsqueda de regeneración política y religiosa. De ahí el determinante valor de la primavera que expresa poéticamente, pues la primavera anuncia un cambio, un renacer, un despertar. Por este motivo los símbolos traen consigo la creación de un tiempo mucho más remoto.

Esta crítica hacia las posturas partidistas de la iglesia católica que José Bergamín expone con claridad tiene una vinculación con la revolución espiritual descrita por Antonio Machado²⁴⁸. Machado supo canalizar a la perfección, en su propia filosofía, la

²⁴⁸ Este aspecto ha sido explicado en el epígrafe 1.4.1. “La revolución de la conciencia. Antonio Machado” del primer capítulo de esta tesis doctoral “Fe y creencias revolucionarias”.

vertiente política que abogaba por la fraternidad y por un sentido real de lo humano junto a esa otra vertiente religiosa que, despreciando el legado teológico, sí defendía el valor humano sin negar su capacidad y su alcance de lo divino, o lo sagrado. Antonio Machado también creía firmemente en la necesidad de combatir a la iglesia católica, y lo ejemplificó mostrando sus propias creencias en torno a Dios y en torno a Cristo. A su vez, apostaba por la fraternidad que anida en esa religión primigenia del cristianismo y que aboga por una humanidad en comunión en la que la idea de Dios no quede descartada. La revolución espiritual por la que apostaba Machado colinda con el sentido ético del marxismo, pero también con el cristianismo como ética del amor fraterno. José Bergamín apuesta por la unión de estas esferas poniendo en duda el alcance que las etiquetas asignaban a ciertos valores: “¿Cuál es el nombre de esa paz? Para unos, Dios; para otros, el Cristo. Y aun, para muchos más, el hombre. Pero, ¿qué es, qué puede ser el hombre sin el Cristo y sin Dios?” (apud Santa María Fernández, 2001: 86)²⁴⁹. La evolución del alma que la poesía de José Bergamín retrata tiene como objetivo ensalzar la vertiente religiosa y política coincidente en estos dos ámbitos, sin negar la posibilidad de creer a nadie. En cualquier caso, se trata de la base desde la que parte la evolución del alma en las *Rimas* de Bergamín, pues el sentido que se destaca es el comienzo de un nuevo camino:

Estas horas claras,
perezosas, lentas,
abren al paisaje
del alma, una senda,

misteriosamente
escondida en ella
como en la penumbra
de las arboledas.

El silencio es cántico
de la Primavera:
greguería de pájaros
en la sombra espesa;

²⁴⁹ El texto procede de “La música, la pintura y la guerra”, *La corteza de la letra*, Buenos Aires, Losada, 1957, p. 84.

Pesadumbre verde;
temblor de hoja nueva:
ensueño del alma
que se desensueña.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 101)

La paulatina evolución del alma conduce a un camino, quizá oculto a simple vista, tras el sueño de una vida impostada. La certeza de la evolución queda retratada mediante el motivo quevedesco o calderoniano de la asimilación de la vida al sueño. Al tratarse de una conciencia que excede los límites de la visión arquetípica del mundo impuesta por la religión católica. Pero también intervienen múltiples referentes que condicionan la cosmovisión y la comprensión del mundo del individuo. De ahí la duda del sujeto poético, quien no puede estar seguro de si lo que está advirtiendo es real o si tan solo queda reducido a los límites de su imaginación, de su intelecto

Caminos como la tierra
tienen el cielo y el mar:
caminos de aire y de agua
que no se pueden andar.

Caminos tiene la luz
que van buscando lo oscuro
en donde te escondes tú.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 106)

El camino hacia Dios que describe Bergamín, mediante la bella imagen machadiana, nos recuerda que la búsqueda de una conciencia superior no solo atañe a nociones teológicas escondidas entre las páginas más recónditas del conocimiento religioso, sino que también se halla en lo más accesible y en lo más sencillo. En palabras de José Bergamín: “canto y cuento es la poesía” (Bergamín, 1985b: 107). La poesía de José Bergamín juega, constantemente, a la imagen alegórica del pasado y de lo soñado que se enfrenta a la realidad. Tras el doble juego entre lo culto y lo popular se esconde un sentido crítico. La naturaleza adquiere, así, un sentido muy elevado que

ofrece a este sujeto poético una forma más simple de llegar a ese anhelo de trascendencia que siempre había buscado

[...]

Ya sé ahora por fin a dónde voy:
y sé ahora también de dónde vengo.
sé que vine de ti, Dios, a mi vida:
y que vuelvo por ti, Dios, a lo eterno.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 110)

Dios es para el sujeto poético, y para José Bergamín, el principio y el fin del camino

[...]

Con claridad de cielo en lejanía
y transparencia de agua,
inmóvil al sosiego de un remanso
o en raudo discurrir precipitada,
estoy viendo en tus ojos encenderse
de viva luz tu alma
que de la oscura noche de la sangre
despierta a la alborada.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 117)

A medida que se acerca a una nueva comprensión, en función de cada eslabón que alcanza, se adivina un despertar. Y se trata de un despertar de conciencia asimilado a un amanecer. De nuevo, los elementos naturales adquieren una dimensión desconocida que trasciende, en exceso, los cimientos desde los que comenzó a explorar esa búsqueda de una conciencia superior. Sin embargo, durante el camino las dudas y el miedo también se abren camino:

Sigo esperando siempre y no quisiera
que llegara por fin eso que espero:
porque yo a lo que temo es al engaño

de las redes del tiempo.

Engaño es la esperanza que sustenta
de fe lo pasajero:
esperar es creer que estoy queriendo
todo lo que no creo.

Si la vida es temor por la esperanza,
la esperanza es un eco
vacío del pasado que enmascara
de ilusión venidera su recuerdo.

“Lo que será después” lo ha sido antes,
y lo seguirá siendo
hasta que llegue al fin su desengaño
para dejar de serlo.

La vida sin la fe ni la esperanza
me da lo que no temo:
un amor a la muerte que nos abre
las puertas de su Infierno.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 118)

La vida sin fe y sin esperanza no vale nada para este sujeto poético, que prefiere morir a no creer. Mas creer está íntimamente asociado a la duda, y retomo de nuevo uno de sus aforismos de *La cabeza a pájaros*: “al que no le cabe duda de nada, ¿cómo le va a caber la fe de todo?” (Bergamín, 2005: 254). No creer es sinónimo de infierno en vida. El temor a la muerte, por tanto, es el temor por no creer, a perder la fe que rige su vida. Esta idea se complementa con la imaginería bíblica asociada desde el catolicismo a la muerte. El poderoso referente católico impone su sentido y condiciona la visión del sujeto poético ante un acontecimiento trascendental que, cree, estará muy en sintonía con el modelo que la religión católica ha impuesto durante siglos. De hecho, la imagen es tan fuerte que intentar contrarrestar el alcance de este referente para una persona católica y creyente, que mostró una predisposición total a esta cosmovisión del mundo toda su vida, es muy difícil, por no decir prácticamente imposible. Sin embargo, detrás de esa idea hay una pequeña fisura, algo se quiebra sin que, por el momento, salga a la

luz. Pero la esperanza le hace recobrar la espera en la que al final de los tiempos y de las edades quien le reciba sea Dios:

Tú tienes sangre en el alma
que entenebrece tu voz
cubriendo de noche oscura
la luz de tu corazón.

Un solitario y vacío
tic-tac como el del reló
te va contando las horas
que te separan de Dios.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 122)

Sin duda, la importancia capital del recorrido, en cualquier caso, reside en Dios. Llegar a Dios se convierte en una constante que repercute en la linealidad del tiempo observado por el sujeto. El tiempo se convierte, así, en un recordatorio de lo que está por llegar y de la presión que siente el sujeto para alcanzar ese fin tan ansiado.

El Infierno se pierde
igual que el Paraíso
sin que haya un intermedio
Purgatorio inequívoco

que le enmascare al alma
el hondo precipicio
abierto a la insondable
presencia del abismo.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 122)

En la evolución del alma, el sujeto necesita comprender más allá de los preceptos católicos, que constantemente operan en su fondo perceptivo, infierno, paraíso y purgatorio quedan exentos del peso que la imaginaria bíblica les había otorgado

Cuanto más hondas son las lejanías

del tiempo y la distancia
más en intimidad se nos encienden,
se nos hacen más claras.

El mar, la tierra, el cielo, que parece
que tanto nos separan,
con su espaciosa soledad nos cercan
como si nos juntaran.

Tu soledad, mi soledad, por serlo,
soledades lejanas,
están más cerca cada vez, más juntas,
como si no tuviesen más que un alma.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 122)

La paulatina evolución de conciencia descrita por el sujeto le lleva, poco a poco, a asumir a otro nivel aquellos aspectos que condicionaban su entendimiento del mundo, del alma y del más allá; aunque también apuntan a ideas del todo revolucionarias para una persona que abiertamente se había considerado católico toda su vida, pues el sujeto poético describe la posibilidad de que, tras la muerte, se alcance un estado de conciencia colectiva construido mediante la unión de conciencias individuales. Es decir, la comprensión de la trascendencia a nivel individual permite concebir una red de conciencias superiores que dinamita cualquier estructura de creencias. Se trata de una idea esencial en la fraternidad política por la que apostaba Antonio Machado y que entronca con el evangelio de izquierdas de José Bergamín. A pesar de que poéticamente se retrata el misterio de los pormenores del alma, en el fondo sigue subyaciendo la idea de revolución. Y revolución, en materia de creencias, es sinónimo de trastocar los cimientos sobre los que se construye la religión. En cualquier caso, es un despertar, pero un despertar que conscientemente da un paso más allá.

No sé si se retrasa o se adelanta
la muerte a mi deseo:
ni si el latido de mi sangre mide
como un reló mi tiempo.

Sé que se fue apagando poco a poco
con mi vida mi sueño,
y que aunque ya lo sepan mis sentidos
mi corazón no sabe que estoy muerto.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 124)

Un despertar que anuncia un renacimiento en vida. Se describe la muerte de ese yo pasado y la llegada de una nueva forma de sí mismo que sus sentidos sí advierten.

“Mi alma está triste hasta la muerte...” El aire
lo repitió temblando en los olivos.
Yo siento que en mi alma también tiembla
esa mortal tristeza de Dios vivo.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 124)

La proyección individual que transmite el sujeto poético puede corresponderse a un sentido colectivo. No olvidemos que el “diario poético” de José Bergamín ejemplifica a través de la individualidad algo que había concebido filosóficamente desde la colectividad. Es del todo innegable que el proceso queda reflejado a través del sujeto poético, luego, desde una posición individual, pero la idea es transferible a lo colectivo.

A pesar de todo, el peso de la imagen mental, querida por costumbre, de ese yo pasado sigue persistiendo. Si su dolor hacia ese yo pasado es latente, el mayor dolor lo encuentra en la nueva comprensión de Dios. La distancia respecto a lo que le habían enseñado que era Dios y la visión de lo que Dios puede ser sin esos condicionamientos apenas el corazón del sujeto poético, pero lo que más le pesa es la deliberada ignorancia de los hombres para comprender a Dios

El canto como el llanto
nace en la tierra mudo,
como el agua que brota
del manantial oculto

y hasta que encuentra cauce

a su fluir profundo
no se escuchan los ecos
de su sonoro curso.

Ríos de llanto y canto
con su decir oscuro
transparentan al alma
un corazón desnudo.

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 125)

El dolor de la tierra oculta la idea de trascendencia en los hombres, pero las *Rimas* de José Bergamín descubren que, aunque ocultas, siguen permaneciendo. La fe en Dios, creer en Dios, según este sujeto poético, debe proceder de la fuerza interior de cada individuo. De hecho, destaca la forma en que, una vez se encuentre el núcleo, ese sentimiento logra surgir de algún lugar profundo. El problema no es Dios, sino la forma en que se entiende a Dios desde ciertos preceptos

¡Con qué inmensa, infinita pesadumbre
siento en mi corazón el Universo,
pensando que sus mundos siderales
los pueblan astros muertos!

Sintiendo, al contemplar el hondo abismo
oscuro o luminoso de los cielos,
entre asombro, y horror, y maravilla,
el ánimo suspenso.

Porque lo que me espanta de los astros
es que parecen quietos:
y de esos, sus “espacios infinitos”
—como a Pascal—, es el “silencio eterno”.

¿Será terrenal solo nuestra vida
y “todo lo demás será silencio”?
¿Qué soledad de soledades llena
con su propio vacío el firmamento?

Máscara de cristal, sin transparencia
iluminado espejo,
sin eco a nuestra voz y sin respuesta
a nuestro pensamiento.

¿No hay otra vida que la de la Tierra?
¿El mundo sideral es un desierto?
¿Vive la Tierra sola, rodeada
de mortales espectros?

¿Más allá de mi humano ser terrestre
que no encontraré más vida ni más sueño
que el que me abren las simas celestiales
con su profundo Infierno?

“Segunda parte [Madrid, 1959-1962]”

(Bergamín, 2008: 127)

La trascendencia, la inmensidad de la trascendencia aturde a un sujeto poético que tan solo la contempla desde una posición exclusivamente católica. Mas advierte que, desde ese punto, sigue habiendo muchas incógnitas por desvelar. Se acumulan las preguntas. La certeza de que existe la posibilidad de acceder a Dios, que mantenga una dinámica totalmente afín al catolicismo sin la politización de la iglesia, se convierte en un motivo de esperanza. Pero también de pena. La conciencia de la evolución espiritual en materia, cuyo camino aparece delimitado por el ejercicio espiritual en sí mismo, le ofrece una nueva forma de llegar a lo que siempre había buscado: Dios. Pero, al mismo tiempo, le asaltan múltiples dudas, al advertir que hay ciertas coordenadas que no necesariamente responden a la necesidad de llegar a Dios, o por lo menos no como había creído. Las respuestas podrían ser distintas a lo que pensaba, y a lo que en todo caso hubiera imaginado. Es aquí donde cobra real importancia la referencia a Pascal.

El centro de las preocupaciones de Pascal es, sin duda, el hombre. Pero, como expone en sus *Pensamientos*, este hombre debe saber enfrentarse a la realidad y a la trascendencia. La obra de Pascal “constituye un supremo esfuerzo por sustituir la filosofía abstracta, que sienta unos principios indudables de los que todo se deduce, por una filosofía concreta, de la vida, que permita al hombre saber cómo ha de dirigir su conducta” (Sanz Santacruz, 2005: 82). Para Pascal, de este modo, la filosofía es un

saber práctico cuyo centro es la moral. Según esta premisa, la razón debe reconocer que “hay una infinitud de cosas que la sobrepasan; ‘es muy débil si no llega a reconocer esto’” (Sanz Santacruz, 2005: 82). Pascal critica “el exclusivismo de la razón, pero no puede tildarse su filosofía de irracional; más bien se trata de un antirracionalismo, en cuanto que el racionalismo conduce a la negación de la trascendencia” (Sanz Santacruz, 2005: 86). Para Pascal la fe en Dios está inevitablemente conectada con el corazón, de ahí, quizá, uno de sus aforismos más conocidos: “El corazón tiene sus razones que la razón no entiende”. Mucho más allá de la banalización a la que se ha incurrido en la actualidad a través de este aforismo, esta idea remite a la filosofía de Miguel de Unamuno, quien sostenía en *Del sentimiento trágico de la vida* que “[...] El hombre, dicen, es un animal racional. No sé por qué no se haya dicho que es un animal afectivo o sentimental. Y acaso de lo que de los demás animales le diferencia sea más el sentimiento que no la razón” (2009: 276).

José Bergamín toma de Pascal y de Unamuno la idea de que la fe en Dios, creer en Dios, es un estado natural del hombre y que está íntimamente vinculado a su sentir, a su sentimiento, al amor inherente al ser humano. El problema no es creer en Dios, el problema está en lo que supone creer en Dios desde el ámbito estrictamente católico, tal y como lo estipulan. Como anuncia el evangelio de izquierdas de José Bergamín, al hilo de la filosofía de Pascal, el individuo tiene derecho a asumir la trascendencia de Dios sin que eso suponga asumir la política asociada a esa religión. De un modo muy particular, religión y política, como ocurre con racionalismo y antirracionalismo, estipulan un acercamiento a Dios delimitado a lo que estas posturas entienden por Dios. Y, por ende, toda aquella aproximación que se aleje de sus pautas estrictas pierde el derecho a acercarse a Dios. Sin embargo, como hemos visto en estas *Rimas*, un sujeto poético que posee una fe inamovible en Dios y que también siente el catolicismo como propio, encuentra ciertas fisuras en la aproximación que propone el catolicismo, en sus estrictos términos. Y no se trata de alejarse de esta religión, sino de ampliar ciertos límites que, como también hemos visto, tan solo remiten al componente político de la religión.

El evangelio de izquierdas de José Bergamín, a través de la evolución del alma, propone una medida que sepa traducir la necesidad de Dios en el hombre sin que se reduzca su criterio personal y sin negar el derecho natural que esto supone para todos los hombres, no solo para un cierto grupo. Es así como cobra sentido la cita de san Agustín que Bergamín incorpora en una de sus *Rimas*: ¿Cuándo vendrá la Primavera?

Esta idea excede el referente mítico, o el carácter fundacional que se expresa poéticamente. Es solo un recurso poético para mostrar una realidad mucho más profunda que requiere una aplicación material en la tierra. Pues como señaló María Zambrano, la crisis del espíritu tan solo se ha anunciado, no se ha tratado, ni mucho menos solucionado. El problema sigue estando ahí, quizá hoy por hoy más que nunca. Y Bergamín propone una solución. Sí, es una solución muy particular y que responde a su propia idea del mundo, pero, por los menos poéticamente, ofrece un ejemplo de cómo abordarlo desde la individualidad. Es muy importante, así, caer en la cuenta de que el ejercicio que propone este “diario poético” está íntimamente asociado a distintos procesos de carácter espiritual o religioso que se hallan en el catolicismo y en distintas aproximaciones al mundo de las creencias. Para esto se requiere repensar las etiquetas. Si tomamos como punto de partida la etimología de la palabra metafísica instintivamente lo asociamos

[...] a lo que está más allá del mundo físico. Esta interpretación lleva a identificar la metafísica con la teología, con el objetivo de leer lo que está “más allá” de los acontecimientos físicos. Sin embargo, existe otra interpretación que entiende la metafísica como el estudio de lo que hay “detrás de”, “dentro”, de los acontecimientos físicos (Carrón de la Torre, 2010: 194).

Si bien José Bergamín parte y se adhiere a una visión espiritual totalmente acorde al postulado católico, también es justo señalar que su comprensión de la materia intenta buscar dentro de los acontecimientos físicos y espirituales que está experimentando y que describe poéticamente; “intenta buscar [la] profundidad de lo que no se palpa materialmente, y ofrece al mundo filosófico, religioso y cultural un contenido poético que intenta desentrañar esa realidad que no es tan evidente a los ojos humanos” (Carrón de la Torres, 2010: 194).

Es así como el “diario poético” del autor, poco a poco, ahonda en los problemas que este sujeto poético advierte en sí mismo y en su idea de trascendencia. La necesidad de comprender qué le ocurre, cuál es su punto de partida y cómo intervienen los fenómenos que percibe le llevan a relatar un proceso espiritual paso a paso. Su propio proceso espiritual. Para ello explica, de forma paulatina y muy minuciosa, los problemas, sensaciones y sentimientos que encuentra a cada paso del camino. Como demuestra *La claridad desierta*.

3.4.2. LA CLARIDAD DESIERTA

La claridad desierta fue publicado por primera vez en 1973 en *Litoral*, en los números 37-40 correspondientes a marzo-junio de ese mismo año. Sin embargo, los poemas fueron escritos entre 1964 y 1970, en París. Posteriormente, en el año 1983, fue incluido en la edición que hizo la editorial madrileña Turner bajo el título de *Poesía II, La claridad desierta* (Dennis, 2008a). A tenor de la publicación de esta obra en *Litoral*, Vicente Aleixandre le dedicó una breve reseña que ensalza la capacidad poética de Bergamín:

[...] Gran prosista, sí, de la generación del 27, renovador en ella del arte del ensayo, y así universalmente reconocido. Pero menos conocido, mas no menos encarnado y revelador es el poeta que en Pepe Bergamín se ha sucedido a través de los años, con una continuidad interior, no siempre externa, que no se ha visto nunca desmentida. Su poesía no ha sido todavía objeto del estudio completo que se merece. Lírica del pensamiento entrañado, también de la entraña que piensa, como del hombre que se doblega como la caña, a un viento, para erguirse inmediatamente, con una respuesta —una música— remuneradora. La caña está ahí; el viento, trascendente, es invisible. [...] Hoy *Litoral* publica más poesía de Bergamín, y no un poema sino todo un libro. “La claridad me hace a mí oscuridad”, podía decir el poeta. La sombra está en el seno del lector y la luz en el foco que le ilumina. Que esta nueva “claridad desierta” nos pueble con nueva conciencia, con nuevo amor y con un nuevo estremecimiento (Aleixandre, 1997: 34).

Ramón Gaya, a propósito de la publicación de *La claridad desierta*, incorporó un epílogo en la edición de 1973 en el que analiza la poética bergaminiana, además de describir sucintamente la obra:

[...] Estos poemas de *La claridad desierta* han sido escritos por el Bergamín más despojado, más interno; son los poemas de un versificador muy reciente, en colaboración, diríamos, con un hombre de setenta años, o sea, pleno, completo, lo que dará, pues, a esos poemas, una condición privilegiada de madurez juvenil —una juventud madura, en cambio, no es posible— y una transparencia, una “claridad” única, última. Después de una abstinencia tan larga y una destilación tan escondida, este poeta nato no puede ya temerle a escribir en verso, quizá porque ahora ha podido sentir vagamente, como aquel

otro que ignoraba estar hablando en prosa, que ha escrito siempre en verso sin saberlo, o casi sin saberlo (Gaya, 1997: 55).

Ramón Gaya apunta a un aspecto esencial en la poesía de José Bergamín y, sobre todo, en las siguientes obras poéticas que el autor irá publicando: el sentido de intimidad. *La claridad desierta* retoma el viaje de los ciclos del alma que había comenzado en poemarios anteriores, como hemos visto en las *Rimas*. Lo que demuestra que la evolución espiritual seguía siendo un proceso al que el autor concedía mucha importancia. Es el resultado del diario poético de Bergamín, es decir, de la intimidad de sus pensamientos y de sus sentimientos sobre Dios, el alma y el alcance de la religión en su propio ser. Como en un diario al uso, el autor aún la necesidad de creer con la necesidad de contar, de expresar. Y la poesía le ofrece un espacio en el que volcar muchas ideas de las que no necesariamente quisiera dar cuenta públicamente. El diario poético de Bergamín es su especial forma de confesión. Y se trata de un aspecto especialmente relevante porque esta práctica le conecta con una tradición culta y, también, con una tradición mucho más popular. El vehículo por el que el autor nos expresa “su más hondo sentir” busca, de forma simultánea, la confesión, la ascesis y la expiación de culpa. Al tratarse de un ambiente y de una forma íntima, el sujeto poético, poco a poco, expresa sus faltas, sus miedos y sus culpas como medio para desprenderse del peso de su conciencia y de su pasado.

Este proceso, que en la actualidad tiene una clara coincidencia con la meditación, es una clara referencia a las confesiones espirituales de san Agustín. En sus *Confesiones*, san Agustín postula un medio de aproximación a Dios que requiere una profunda revisión de todos los principios interiores del individuo. Como ha hecho José Bergamín. Además del carácter religioso que la confesión adquiere por ser un elemento propio de la tradición católica, que tan bien conocía Bergamín, en *La claridad desierta* da un paso más allá, pues toma directamente la referencia de las confesiones espirituales. No solo se exponen las dudas, los miedos y las faltas como medio para la expiación de la culpa, sino que se recorre un camino muy minucioso que tiene como objetivo llegar a Dios y a la perfección de forma que anida en el interior de cada individuo.

El diario poético bergaminiano se convierte, así, en un pretexto para ahondar en una tradición católica que le permite, por un lado, continuar manteniendo un legado con el que se siente plenamente identificado y, por otro lado, trasladar su necesidad de

evolución a un momento en el que la tradición de la iglesia católica todavía pervivía. De hecho, san Agustín es esencial en la comprensión del evangelio de izquierdas de José Bergamín, pues remitir a esa época supone remontarse a una época en la que, si bien el origen del cristianismo ya había dado lugar al catolicismo, seguía perviviendo un carácter muy afín al cristianismo primigenio. Es decir, el carácter político tan duramente denunciado por José Bergamín a lo largo de toda su vida halla en este referente una forma de advertir que desprenderse del carácter político asociado al catolicismo es posible y, además, tiene un antecedente real. A su vez, san Agustín propone un método de aproximación a Dios que está íntimamente ligado a la descripción de la evolución espiritual que, por el momento, hemos visto ejemplificada a través de las distintas composiciones poéticas de *La claridad desierta*. El fondo, pura y esencialmente católico, colinda con un sentido puro y esencialmente espiritual basado en la propia evolución individual. En realidad, se trata de un ejercicio muy complejo, pues supone dinamitar todas las estructuras de creencias del sujeto para enfrentarse al silencio de sí mismo. Y, lo más importante, supone enfrentarse a la pervivencia del dominio psicológico, mental y hasta sentimental de la política católica. Cuando se supera este obstáculo, cuando se trasciende las limitaciones, el individuo se halla en plena posesión de su capacidad crítica y en plena posesión de su capacidad espiritual, lo que permite que no solo se realice una confesión, sino una confesión espiritual. Se trata de un nuevo nivel de evolución utilizando, al mismo tiempo, una herramienta que procede del catolicismo primigenio.

Una de las claves esenciales del modelo de san Agustín en el evangelio de izquierdas de José Bergamín es, sin lugar a ninguna duda, el hecho de que san Agustín, por influencia neoplatónica, fuese uno de los primeros en descubrir que se podía pensar filosóficamente la espiritualidad. De hecho, la propuesta filosófica de Bergamín ofrece una visión religiosa, muy católica, pero que trastoca algunos cimientos del catolicismo muy bien asentados.

Y, dado que el proceso no solo aplica a *La claridad desierta*, sino también a *Apartada orilla* y a los siguientes poemarios de José Bergamín, creo necesario describir sucintamente el modelo de confesión espiritual de san Agustín. Para poder, siquiera, comenzar este proceso el primer aspecto esencial es la proximidad de la realidad. Como señala María Zambrano en *La confesión: género literario*, es san Agustín quien

[...] muestra la confesión en toda su plenitud y con una claridad que no ha vuelto a conseguirse. [...] Parte san Agustín de una enemistad habida entre él y la divinidad, es decir, la realidad suprema. Porque la vida puede estar de espaldas ante la realidad. Es la condición más típicamente humana y más alarmante de todas: cualquiera otra criatura es fiel a su realidad [...] todas menos el hombre [...] nos sentimos como seres desprendidos, a medio nacer y a medio encajar en una realidad presentida que buscamos (Zambrano, 1995: 39)²⁵⁰.

La búsqueda de la realidad es, por ende, el timón, aquello que marca la dirección a la que se debe llegar bajo la confesión. Y el segundo aspecto esencial es asimilar que, si bien la filosofía es el camino que conduce a esta exploración personal, lo verdaderamente importante es alcanzar la luz de la verdad. Para san Agustín, Platón y Plotino fue el cauce que los llevó a ese proceso filosófico; para Bergamín, será la tradición en la que se ha sustentado, pero, sobre todo, su capacidad crítica, es decir, saber observar ‘detrás de’ lo físico, luego, más allá de lo metafísico. Y no solo en lo religioso. En palabras de María Zambrano, el segundo aspecto esencial como venimos diciendo es

[...] haberse encontrado bajo la luz. El entrar en la luz, el mostrarse abiertamente de la confesión, es lo que verifica la conversión, lo que hace que nos sintamos desprendidos de aquel que éramos, del traje usado y gastado. Cuando tal se hace, es decir, cuando propiamente se emprende el relato de nuestro ayer que constituye la confesión, en realidad ya la confesión ha logrado su fin (Zambrano, 1995: 45).

Una vez asimilados estos dos aspectos esenciales, podemos describir algunos pasos comunes en este ejercicio. El primer paso, sin duda, es la soledad. La soledad es una condición indispensable para llegar al interior, al *interior intimo meo et superior summo meo* agustiniano; pues aquel que quiere experimentar y comprender por sí mismo qué significa creer necesita ese silencio interior y hallarse a sí mismo, en su propio interior. Una vez alcanzado este estado, el sujeto debe descubrirse para poder descubrir. Se trata de un aspecto esencial, pues solo aquel que de veras quiera entender

²⁵⁰ Las relaciones entre María Zambrano y José Bergamín han sido observadas tempranamente por la crítica. Véase el artículo de Nigel Dennis publicado en el *Homenaje a María Zambrano* (Dennis, 1998) y, para ver el conjunto de cartas enviadas por Bergamín a su amiga, véase el epistolario editado por Dennis (Bergamín, 2004). Acerca de las posiciones de enunciación del sujeto que habla en los textos de Zambrano y Bergamín, véase Hidalgo Náchter (2016).

qué ocurre detrás de esa experiencia que se relata debe poder localizar en su propia persona el alcance que supone enfrentarse a ello. María Zambrano señala en *El hombre y lo divino* que la raíz de la interioridad procede del cristianismo:

La interioridad como tal es descubierta por el cristianismo que, mediante san Agustín, se incorpora al pensamiento y a la creencia del hombre común. Antes del cristianismo, en Grecia, es alma; después de la revelación de san Agustín, en otro trance decisivo, será conciencia en Descartes (Zambrano, 1992: 285).

Esta interioridad, por tanto, no solo es esencial para experimentar la profundidad del misterio, la profundidad de aquello que la idea de Dios designa, sino también la unidad del ser. Es decir, la unidad de espíritu y materia. Un “elemento determinante en el camino que emprende Agustín es la meditación sobre el ser humano que hereda del neoplatonismo” (Carrón de la Torre, 2010: 202). Tras el paso de los siglos, y como sostiene María Zambrano, esto se comprenderá como una forma de confesión, pero, precisamente, por los siglos de influencia católica. Esta situación “exige a Agustín ponerse al descubierto sin condiciones y creer, porque creyendo es posible que la verdad se asimile por la existencia” (Carrón de la Torre, 2010: 202). Una vez se llega a la verdad, a la verdad del interior, se alcanza un nuevo eslabón del camino, pues como señala María Zambrano, “la evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación” (Zambrano, 1995: 60). Todo este proceso recibe el nombre de confesión, que es el destino final del proceso, es decir, que el sujeto logre expresar todo aquello que le apena y pesa en sí mismo como fórmula para transformarlo.

Ahora bien, cabe por último destacar la diferencia entre confesión y confesión espiritual. Si bien es cierto que la base desde la que parte esta tradición procede del cristianismo y de los albores del catolicismo, también vale la pena señalar que en el catolicismo al uso pierde uno de sus pilares esenciales: la interioridad. De hecho, mediante el ritual católico actual este proceso se enseña al creyente fomentando el silencio interior y la revisión del estado de conciencia en referencia a todo aquello que bajo la nomenclatura católica es pecado, lo que estrictamente no necesariamente tiene por qué coincidir con lo que a uno le apena o le pesa. Y, en segundo lugar, y creo que es incluso más importante, el hecho de que la confesión en sí se haga expresando en voz alta estas conclusiones a un ‘representante’ de esta religión. De este modo, se elimina el valor completo del proceso, pues la interioridad y la intimidad se pierden; y, como

hemos visto, son los pilares de este proceso. Y justo aquí creo que reside la diferencia entre confesión y confesión espiritual; ya que la vertiente espiritual fomenta el carácter individual del recurso, la interioridad. Y con ello la capacidad crítica del sujeto, además del conocimiento al que llega por sí mismo.

Por ello, es especialmente significativo que José Bergamín emplee su “diario poético” para expresar los distintos pasos de la confesión católica y, también, de la confesión espiritual. De hecho, retrata el proceso paso a paso, muy minuciosamente y con una claridad absoluta. Lo hace paulatinamente, intentando comprender los diversos procesos que incurren en su corazón:

Como si a tanto amor, amor no hubiera
dado su aire, su invisible vuelo.
Como si al corazón, su desconsuelo
de corazón, el corazón no diera.

Como si de tan claro pareciera
el cielo luminoso menos cielo
y el suelo de tan verde menos suelo
y el cielo y suelo el alma desuniera.

Como si, desuniéndolos, pudiera
el alma, de sí misma separada
volverse de sí misma prisionera.

Como si, al fin, de amor desencantada,
el alma para el alma se volviera
ara del corazón, lumbre apagada.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 263)

La lucha entre cielo y tierra que describe la composición ejemplifica la lucha, o la distancia, a la que aludía Pascal, donde razón y fe se enfrentan en el corazón del hombre. Para Pascal, y también para Unamuno, la fe en Dios está inevitablemente conectada con el corazón, con el orden totalizador del universo a través de Dios. Se trata de una problemática que se remonta a tiempos sin memoria y que conecta con esa idea primigenia de los orígenes del hombre:

Son los ecos de un mar lejano
los que resuenan en tu sueño
cuando vuelves a lo pasado
la mirada del pensamiento:

como si al pensarlo soñaras
la lejanía del recuerdo
íntimamente aprisionada
por el cerco oscuro del tiempo.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 264)

La oscuridad de ese tiempo remoto, distante aparece retratado como un elemento cíclico que vuelve. O, mejor dicho, que persiste en el ser humano más allá de las edades y de las convenciones del propio tiempo humano. Pero en esa hora, en ese momento, el sujeto poético siente la necesidad de enfrentarse a ello

Una sombra de amor guía mi alma
por el oscuro infierno de tu olvido.
Me siento ciego. Siento que mis ojos
se abren a las tinieblas de un abismo.

El frío de ese sueño, penetrante,
poco a poco adormece mis sentidos,
y hundiéndome en su hueco tenebroso
me llena el corazón de su vacío.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 266)

La búsqueda de Dios, sin las estructuras impuestas, agudizan el sentimiento de vacío del sujeto poético. Sabe que es Dios quien guía sus pasos, pero la forma en que hasta ahora lo habían hecho no coincide con la inmensidad que ahora adivina. Sus ojos ven de otro modo. Se trata de un despertar, de un despertar a la profundidad abisal del alma en la que este sujeto poético dialoga con Dios, directamente, de tú a tú. Los intermediarios quedan excluidos a un segundo plano, por pura necesidad, pues ya no

operan del mismo modo, ya no poseen la significación que tenían. De este modo, es el individuo en la conciencia de su más pura esencia, de su puro centro, quien debe abordar lo desconocido. Aquello a lo que se enfrenta, de lo que no puede dar una lectura cabal porque carece de máscaras racionales, invade y oprime su corazón:

Como tu corazón mi corazón no espera.
Desesperadamente desasido del tiempo
suspende del afán nuevo de cada día
los ayeres distantes, los mañanas inciertos.

Como tu corazón mi corazón no sabe
que su latir profundo, precipitado o lento,
va cavando en la noche tenebrosa del alma
una sima de luz para enterrar su sueño.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 266)

La confrontación a lo desconocido le lleva a asumir que está a punto de emprender un nuevo proceso. La urgencia de ese sentimiento busca salir al encuentro del sujeto como medio de hacerle comprender aquello que siente y aquello que quizá esté comprendiendo a otro nivel, mucho más sutil y mucho más inexplicable. Se trata de una imagen mística. La noche oscura que espera la llegada de la luz nos remite irremediabilmente a san Juan de la Cruz, donde el alma espera la tan ansiada vía unitiva, es decir, el tan ansiado encuentro con Dios

Eres como una sombra perseguida
por el anhelo vivo de su llama:
te crees libre porque eres prisionera
de la luz y del fuego de tu alma.

Tu corazón es eco del latido
de otra sangre, lejana:
y tu voz de otra voz que no es la tuya
es débil resonancia.

La vida que tú sueñas no es tu vida;
tu amor no es el amor con que tú amas:

otra vida, otro amor, te están soñando
sin que tú sepas nada.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 267)

Dios, en el centro del sujeto poético, clama por salir. El sujeto poético constata que esa divinidad está en él, siempre le ha estado esperando. Y que permanece latente mientras el individuo sigue dudando en sus laberintos internos, en esas encrucijadas que buscan la ascesis sin caer en la cuenta de que, para hallarla, tan solo debe observar el silencio, el silencio que anida dentro de sí mismo. La certeza de la posibilidad de un encuentro con Dios que resuene en su corazón sin que intervengan esas otras coordenadas que empañan el proceso de evolución, hace tambalear la identidad del sujeto poético, quien acusa la paradoja de esa doble visión:

Estoy soñando que sueño
sin despertar todavía,
como si no fuera yo
el soñador de mi vida.

Como si fuera una sombra,
y no lo fuera la mía,
una sombra que se sueña
soñadora de sí misma.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 264)

Las evidentes reminiscencias calderonianas, tanto de este como de anteriores y posteriores poemas, destacan la espera a la que el sujeto poético se siente sometido. Despertar, en este contexto y en estas circunstancias, es abrir los ojos a la comprensión, a un entendimiento profundo de sí mismo que requiere la atención plena del individuo, pues todo el proceso depende solo de él. Pero la diferencia capital está en que este sujeto ya ha advertido cómo es hallarse en el silencio, en los abismos de su propia profundidad, que le conectan con Dios y con lo divino que habita en él, de por sí. El alma aparece retratada desde la necesidad de asumir una perfección de fondo y forma que jamás había contemplado

Aunque a ti te parezca que en tu sueño
arde una sola llama,
el alma de tu sueño no es lo mismo
que el sueño de tu alma.

Hay como otro soñar dentro del sueño
que al sueño mismo extraña:
otro soñar tal vez, que de otro sueño
te puede despertar una mañana.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 268)

La evolución en conciencia, es decir, ese despertar queda equiparado a un nuevo eslabón en el proceso de transformación del sujeto. Un nuevo eslabón que se adentra en sí mismo, en su propia alma. Un nuevo nivel de los cinco ciclos del alma. Además, este nuevo paso puede ser el precursor de la comprensión de aquello que se halla a su alrededor. La comprensión tras una comprensión

Sobre la arena blanda del recuerdo
no quiero ver mis huellas.
No quiero oír el eco de mis pasos
en otros pasos que se alejan.

Como neblina o sombra, el pensamiento
y el corazón me velan
las palabras sin voz que mis labios
no pronuncian apenas.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 268)

Esta comprensión advierte el cambio, y la diferencia, respecto al pasado. Los pasos que deja atrás poseen una doble significación, pues si bien son los mismos que le han conducido al avance, también son los que le mantenían en la ignorancia de sí mismo. El sujeto poético entiende, dolorosamente, la ceguera de su propio pasado

Voy huyendo de mi voz,

huyendo de mi silencio;
huyendo de las palabras
vacías con que tropiezo.

Como si no fuera yo
el que me voy persiguiendo,
me encuentro huyendo de mí
cuando conmigo me encuentro.

“Florence”

(Bergamín, 2008: 269)

La identidad del sujeto se enfrenta a esa otra identidad propia que saca a la luz la ignorancia y la incompreensión en la que se hallaba. Enfrentarse a eso le supone una gran perplejidad. La conciencia de evolución, y de cambio, no siempre es fácil, pues requiere enfrentar los errores y, lo más importante, también requiere enfrentar los cimientos ideológicos propios. Y aquí está uno de los mayores problemas, pues dar marcha atrás en según qué aspectos es muy complicado de asumir. Pero, aun así, a pesar de todo, la evolución sigue valiendo la pena:

[...]

¡Campanas de madrugada
que con toque estremecido
abren los ojos del alma
a un horizonte infinito!

Y del alba entre dos luces
le abren a otra luz camino
despertando al corazón
de la noche del sentido.

“Ana”

(Bergamín, 2008: 273)

La imagen sanjuanista de nuevo nos remite a un despertar de conciencia. Es otro nuevo paso de ese ciclo de evolución del alma, en el que el sujeto, de pronto, advierte las sutilezas del tiempo divino, mucho más complejo que el humano. El tiempo de la conciencia no responde al acostumbrado en la tierra, pues depende exclusivamente de

aquel que se halla en proceso de evolución, de transformación. Cada paso requiere del anterior, y no se puede producir el siguiente si no se dan los pasos correctos:

Me parece que el tiempo se ha quedado dormido
esta noche muy cerca del sueño de tu alma:
igual que un perro echado a los pies de su dueña,
inmóvil, se adormece para no despertarla.

“Ana”

(Bergamín, 2008: 275)

La evolución del alma, la evolución en conciencia depende única y exclusivamente del propio sujeto. No es lineal, ni posee unas características dadas, ni siquiera unos requisitos concretos, es algo profundamente individual que no tiene parangón posible con otro proceso evolutivo. De ahí que el aprendizaje en materia de creencias, en muchas ocasiones, quede supeditado a la espera de que el sujeto decida dar ese siguiente paso, consciente:

¿Por qué tu luz siempre que a Ti me acerco
parece que se apaga,
como si en una noche tenebrosa
escondiese su llama?

Mi corazón, al acercarse al puro
misterio de tu gracia,
siente esa oscuridad como si en ella
la muerte le esperara.

Pero si las tinieblas de la muerte
se acercan a mi alma,
presiento en esa ciega noche oscura
que tu luz raya el alba.

“Ana”

(Bergamín, 2008: 276)

La noche oscura precede a la luz, al despertar. La búsqueda de Dios y la perfección de forma del alma, en realidad, carece de fin. Siempre se puede seguir

evolucionando. Siempre se puede seguir creciendo, y por supuesto también en materia de creencias.

Señor, yo quiero morirme
como se muere cualquiera:
cualquiera que no sea un héroe,
ni un suicida, ni un poeta

que quiera darle a su muerte
más razón de la que tenga.
Quiero morirme, Señor,
igual que si me durmiera

en Ti; como cuando niño
me dormía, sin que apenas
supiese yo que era en Ti
y por Ti que el alma sueña;

y sin que por despertar
cada día, no quisiera
volver a dormir de nuevo
una y otra vez, sin tregua.

Cada noche y cada día,
por dormida o por despierta,
el alma sabe que está
soñando la vida entera.

Por eso quiero, Señor,
morir sin que ella lo sepa.
Quiero morirme, Señor,
como si no me muriera.

“Ana”

(Bergamín, 2008: 277)

En términos espirituales morir es crecer, cambiar. Muere aquello que ya no nos pertenece porque ya no resuena con nuestro corazón, porque ya no es nuestro. Las

facetas de la identidad van muriendo a medida que se va evolucionando, a medida que se consigue percibir de otro modo. Pero el crecimiento también tiene un precio. Y uno de ellos es la desorientación antes de otro paso

Sans ombre d'ombre.

V. HUGO

La clarté deserte...

MALLARMÉ

Temeroso de los silencios
tu voz parece, cuando callas,
alejarse de la espesura
tenebrosas de las palabras.

Como si oyeras con los ojos
y con los oídos miraras
sin sombra de sombra la pura
claridad desierta del alma.

Como si huyendo a los sentidos
por su ilusión equivocada
huyera tu voz de sí misma
como la llama de la llama.

“Ginevra”

(Bergamín, 2008: 288)

Conciencia de conciencia. Cuando el sujeto poético ha entendido que su crecimiento es real, es cuando le asaltan algunas dudas. O muchísimas. Pero, al mismo tiempo, los sentidos adquieren otra significación, más profunda y sutil:

No ven ya por mí mis ojos
lo que creen estar mirando:
lo que escuchan mis oídos
no lo oyen ya al escucharlo.

Hasta el corazón y el alma
se me están volviendo extraños:

me siento dentro de mí
de mí mismo separado.

“Ginevra”

(Bergamín, 2008: 290)

El proceso sinestésico descrito es una fórmula poética para mostrar la profundidad de las sutilezas de los sentidos. Los sentidos se expanden, adquieren una nueva dimensión. Y es aquí donde resuena la poderosa fuerza de la materia, lo corporal y el cuerpo. La certeza de la comprensión y del cambio por evolución sorprende al sujeto poético, que lógicamente siente la distancia frente a sí mismo, frente a ese yo pasado. Se percibe la propia intuición como una corriente interna

Por su cauce oscuro
la corriente clara
más que decir, cuenta,
más que contar, canta.

Que tu voz aprenda
de la voz del agua
a cantar bajito
cuando todo calla.

“Ginevra”

(Bergamín, 2008: 290)

El canto al que remite José Bergamín, y que en multitud de ocasiones había nombrado en su obra literaria, es una metáfora de esa nueva capacidad que adquieren los sentidos. Si en el pasado se había limitado a describir, mediante esta imagen, la necesidad de Dios, ahora describe la esencia de esa percepción natural humana, tan profunda y a la vez simple. Todo ello demuestra que el sujeto poético, cuando se encuentra más a sí mismo, cuando se encuentra consigo mismo aprende a percibir con los sentidos, más allá de la percepción

Todo es disfraz de silencio

M. DE UNAMUNO

No sé si el alma debe,
sintiendo esta quietud, maravillada,

quedarse en su silencio, renunciando
al don de la palabra.

La llegada al corazón este silencio
de “música callada”
poblando de “sonoras soledades”
fabulosas del alma.

En esta luz de atardecer, sombría
por la noche que avanza,
y por la oscura voluntad de sueño
que cobijan los pinos en sus ramas,

Se ahonda la espesura temerosa
del bosque, y las montañas
levantan, fantasmales, hasta el cielo,
con muda voz, sus cumbres arriscadas.

La tarde, este silencio, este sosiego,
la soledad del bosque ensimismada
en sueño y en dormido sin del río,
todo habla al alma cuando el alma calla.

(Grande Chartreuse. Junio 1965)

“En el silencio de la gran Cartuja. Ginevra”

(Bergamín, 2008: 293)

El silencio adquiere una nueva dimensión que se funde con las palabras. Con la capacidad de creación y proyección a través de las palabras. Y, para este fin, la poesía se convierte en un vehículo imprescindible en José Bergamín. La sonoridad del silencio adquiere una importancia capital. Desde ahí, desde ese lugar inexpresable surge lo que no esperaba encontrar:

Como un viajero perdido
de noche por la montaña
espera que llegue el día
para ver por dónde anda,

yo estoy esperando siempre
ver clarear la mañana
con otra luz y otros ojos
en los que pueda mirarla;

y salir de la zozobra
de esa oscura noche larga
viendo cómo su agonía
es la agonía del alba.

“Claudine”

(Bergamín, 2008: 299)

Lo que se encuentra es una guía, una brújula, una certeza interna que guía tus pasos, firmes, a pesar de la oscuridad y el desconocimiento del terreno; sobre todo a pesar de la oscuridad. Pues la confianza es la clave. La certeza se siente como si liberaran el peso de una carga, que a la vez es terriblemente pesada:

La música callada

la soledad sonora

SAN JUAN DE LA CRUZ

Nunca tanto como ahora
he dejado de sentir
que la soledad es sonora.

El silencio que me espanta,
como a Pascal, es oír
un silencio que no canta:

que se enmudece en la nada
para podernos decir
que no hay música callada.

Ni siquiera en el morir.

“Claudine”

(Bergamín, 2008: 300)

Tanto la referencia a san Juan de la Cruz como a Pascal describen el miedo del sujeto poético a dejar de ver, de oír y de sentir dentro de sí mismo. Perder los pasos que

le han conducido a esa ascesis tan personal resulta aterrador para quien ha atisbado su profundidad. En esta tesitura el silencio adquiere otra significación, al igual que la soledad. Ambos expanden su sentido hasta penetrar muy profundo en el ser de este sujeto poético que siente la magnitud del silencio, propio, suyo, resurgir de su interior. El silencio que le asusta no es el del sujeto en conciencia, sino el silencio de la no conciencia. Como a Pascal, la negación de la trascendencia le produce terror por ignorancia a sabiendas, por una ignorancia no impostada sino autoimpuesta. Es aquí donde de nuevo resurge la importancia de la unión de espíritu y materia

La soledad no es soledad del alma,
es soledad del cuerpo:
pero sin ella el alma no tendría
vida ni pensamiento.

Piensas la vida, cuando te espera
de los demás su solitario empeño,
para poder, de tantas soledades
como la tuya, hacerte compañero.

“Claudine”

(Bergamín, 2008: 302)

La soledad es una condición indispensable para llegar al interior, el *interior intimo meo et superior summo meo* agustiniano. Cuerpo y alma se necesitan porque son uno. Es solo así cuando puede darse un nuevo paso en evolución en conciencia. Pero necesita estar despierto a los sentidos, al corazón y al arrullo del silencio. Luz en la oscuridad:

*Dadnos, Señor, luz en los ojos
para que no se duerman en la muerte*

SANTA CATALINA

Que la tierra se coma nuestros ojos
es el mayor espanto:
que los hunda en la entraña tenebrosa
de su infierno, cegándolos;

que les robe su luz, que les arranque
su mirada y su llanto:

que los duerma en el sueño de la muerte
para no despertarlos.

“Elisabeth”

(Bergamín, 2008: 312)

No hay mayor ceguera que dormir en vida. Pero todavía más grave es la ceguera de aquel que a propósito no ve, del que no quiere ver siendo consciente, del que voltea su mirada ignorando aquello que sí percibe. La negación conduce a la negación:

¿Por qué estoy vivo aun, para qué estoy
viviendo todavía?

Si este mundo en que vivo no es el mío
ni su sueño es el sueño de mi vida.

Si esta celeste “claridad desierta”
y “sin sombra de sombra” no ilumina
ya más que un corazón vacío y solo
y un alma oscuramente adormecida.

“Elisabeth”

(Bergamín, 2008: 312)

El despertar no elude la soledad. Más bien todo lo contrario. El saber, a veces, es más doloroso que la ignorancia, pues supone enfrentarse a aquello a lo que quizá uno prefiera ignorar conscientemente. No es solo un proceso de evolución, sino también de responsabilidad y madurez emocional. Pues no hay marcha atrás, no se puede hacer ver que no ves:

No me gusta volar. No soy un pájaro.
Yo no encuentro en el cielo mi camino.
como a Pascal me espantan los silencios
de sus espacios infinitos.

Soy de tierra en la tierra. Serán polvo
en el polvo mis huesos doloridos.
Devorará la tierra, con mis ojos,
mi solitario corazón vacío.

A la infernal morada de las sombras
no bajaré espíritu
para romper con vuelo tenebroso
la noche del sentido.

El fantasma del tiempo en mi esqueleto
se reirá de sí mismo.
No seré yo quien sepa que está muerto.
ni quien pueda decirlo.

“Elisabeth”

(Bergamín, 2008: 315)

La búsqueda constante de la evolución espiritual no solo trae consigo virtudes, también responsabilidades, y dolor asociado. Un dolor no compartible con nadie. El sujeto poético denuncia eso, pues ser consciente no necesariamente te hace más feliz. Quizá, al contrario; de ahí que reclame el valor de lo terrenal como propio, evitando lo espiritual. Es un paso atrás en la linealidad de la comprensión espiritual. Es una negación por duda, y por miedo. Como a Pascal, le asustan los silencios de los espacios infinitos, es decir, el conocimiento de ese silencio. La callada música.

Calla mi voz. A todo
se ha cerrado mi oído.

Y es tan hondo el silencio
en todo lo que miro
que enmudece en el aire
hasta el silencio mismo.

Solo para los ojos
abre la luz caminos
volviendo claridades
desiertas al sentido,

y sin sombra de sombras
sus espacios vacíos.
No hay un alma viviente
en el mundo en que vivo.

Todo es silencio. A todo
se ha cerrado mi oído.

“Thérèse”

(Bergamín, 2008: 319)

La evolución en conciencia, la tan ansiada evolución del alma trae consigo mucha soledad. E incomprensión. Pero también retrospectivas en el camino. Se hace evidente la clara referencia a las confesiones espirituales que propone san Agustín:

Tu voz hace el silencio más silencio.
Tu mirada lo oscuro más oscuro.
Y todo lo que tocas con tus manos
se vuelve sombra y humo.

La llama luminosa de tu sangre
en tu cuerpo desnudo
hace el sueño más sueño: y más soñado
el fabuloso despertar del mundo

“Thérèse”

(Bergamín, 2008: 320)

Al despertar, el sueño de los demás es cada vez más sonoro. Y la soledad propia adquiere una dimensión mucho mayor, abisal

Un prolongado cansancio
que es más largo que el camino
parece que no se acaba
y va acabando conmigo.

Cansancio que apaga el sueño
y va destramando el hilo
del alma, desensoñando
al corazón y al sentido.

“Thérèse”

(Bergamín, 2008: 321)

El sujeto poético describe a la perfección un proceso de evolución en conciencia. Pero no solo la parte más vistosa, poética quizá, sino la profunda oscuridad por la que debe atravesar paso a paso. Es un camino muy solitario, del que no se puede dar cuenta a nadie. Pasar por ello, atravesar ese mal trago, supone también llegar a otras partes de ti mismo que convierten el dolor en algo positivo, que otorgan sentido al proceso. La vida es la que asusta en muchas ocasiones:

¿Por qué teme la vida el corazón? ¿Por qué la siente
perderse en el misterio oscuro de su olvido?
¿Por qué cuando despierta el alma de su sueño
precipita en el pecho su latir sin motivo?

No sabemos. Soñamos que soñamos. De pronto
tu corazón no es tuyo, mi corazón no es mío.
Y una sombra de nube en el agua parece
la imagen huidera del sueño que vivimos.

“Hélène”

(Bergamín, 2008: 332)

La vida, como la trascendencia se abren lugar a pesar de las sombras, a pesar de los errores y a pesar del dolor. José Bergamín en *La claridad desierta* anuncia la inevitable evolución:

*Daba el reloj las doce y eran
doce golpes de azada en tierra*

A. MACHADO

Me golpea la sangre en el oído
con un latido lento
con ese golpear de su latido
el hueco de su oscuro sentimiento.
“Golpe de azada en tierra”, repetido
en eco tenebroso por el viento;
como un triste gemido,
como un largo lamento;
y, al fin, reloj de palpar sangriento.

“Giovanna”

(Bergamín, 2008: 354)

La evolución llama a la evolución. Anuncia la llegada, irremediable, de lo que está por venir, sin retorno. La confesión espiritual que José Bergamín expresa, paso a paso, a través de *La claridad desierta* evidencia no solo su voluntad de evolución, sino su comprensión a un nivel muy profundo, primero, de los referentes que se esconden detrás de la tradición y, segundo, de los pormenores que se esconden detrás de esta exploración del ser, luego, metafísica y espiritual. El proceso no hace más que continuar en *Apartada orilla*.

3.4.3. APARTADA ORILLA

Apartada orilla se publicó por primera vez en 1976 en la editorial madrileña Turner, en la Colección Beltenebros. En 1983 fue incluido en *Poesía III. Apartada orilla*, también publicado por la editorial Turner. La composición de los versos se llevó a cabo entre los años 1971 y 1972, y las ediciones se dieron a conocer gracias al interés de Manuel Arroyo, el editor que motivó la aparición de las obras poéticas de José Bergamín (Dennis, 2008a).

La obra recoge el testigo de los anteriores libros y prosigue el camino de exploración espiritual que José Bergamín había comenzado casi desde sus primeros versos. Así, Bergamín continúa la confesión espiritual iniciada, profundizando más, si cabe, en la exploración de sí mismo y de su capacidad de percibir lo espiritual como medio de autoconocimiento. De hecho, la cita que abre el poemario, que remite a los archiconocidos versos de *Don Juan Tenorio* de José Zorrilla: “en esta apartada orilla”, nos sitúan en ese proceso interior agustiniano. La referencia, más allá de delatar el gusto por la tradición clásica literaria española, remite perceptivamente a un lugar íntimo, al espacio interior del sujeto:

Esperando la mano de nieve

G. A. BÉCQUER

A esta apartada orilla, que no tiene
ni barca ni barquero,
me ha guiado la mano de una sombra
desvelando mi sueño.

Es la mano de nieve que esperaba
mi corazón ardiendo
para volverse fantasmal despojo
ceniciento del fuego.

(Bergamín, 2008: 389)

Las imágenes y la simbología barrocas y románticas conducen al sujeto poético a un lugar interior del alma que, si bien supone un cambio, no se trata de una muerte, pues no tiene “ni barca ni barquero”, es un renacer en sí mismo. La nieve y el fuego acusan el sosiego que este proceso produce en ese ser inquieto, quien advierte el cambio de

estado. El sujeto poético, percibe un inminente final que demuestra la comprensión del cambio que ha sufrido a través de la evolución espiritual

No quiero, cuando me muera,
nada con el otro mundo:
quiero quedarme en la tierra.

Quedarme solo en la tierra
sin paraíso ni infierno
ni purgatorio siquiera.

Quedarme como se quedan
sobre el suelo humedecido
del bosque, las hojas muertas.

(Bergamín, 2008: 389)

Quizá ante la propia sorpresa del yo poético, de pronto se rechaza todo anhelo de trascendencia. Es un cambio muy significativo en la poesía de José Bergamín, pues alguien que siempre se había declarado abiertamente católico dice no querer ni esperar nada tras la muerte. No obstante, no se trata de una pérdida de fe, sino de la conciencia de que el camino de evolución del alma va adquiriendo un nuevo grado:

Se va acabando el invierno
y no se acaba en mi alma
la claridad de sus cielos.

Y no se acaba el silencio
que en mi corazón dejaron
sus nieves como sus hielos.

(Bergamín, 2008: 390)

Como ocurría en *La claridad desierta*, la evolución en conciencia se presupone alegre o que conduce a la felicidad y, sin embargo, no siempre es así. Los años, los daños y la conciencia de ciertos aspectos aplacan la intensa búsqueda de ese sujeto poético:

Sueña el corazón dormido
que el alma vela su sueño,
intimando en lejanía
oscura su pensamiento.

Que la tenebrosa noche
del espanto de los cielos
le esconde, al rayar el día,
su soledad y su silencio.

(Bergamín, 2008: 396)

El tan ansiado despertar llega, pero no siempre trae consigo aquello que habíamos anticipado o previsto. La muerte se convierte, así, en una constante, en un anhelo por cansancio

Me estoy sintiendo morir
y al sentirlo me parece
sentir que no soy el mismo
el que siente que se muere.

Que no soy yo el que lo siente
porque es a otro y no a mí
al que se lleva la muerte.

(Bergamín, 2008: 397)

A pesar de la certeza de la inminente muerte, siente la juventud del alma que persiste en él, ajena al paso del tiempo. Aunque quisiera rechazar su fe y sus creencias, la esperanza le mantiene en pie, pues

La noche de la esperanza
no es la noche de la fe:
una cree que está esperando,
otra esperando creer.

Pudieran ser una y otra
una sola noche larga
que no tiene nunca aurora.

(Bergamín, 2008: 400)

Las dudas invaden el corazón del sujeto poético sin remedio, quien piensa que fe y esperanza podría acabar. Pero no es más que un motivo común en la obra de sentido religioso de José Bergamín, pues “al que no le cabe duda de nada, ¿cómo le va a caber la fe de todo?” (Bergamín, 2005: 254).

No dejes de escuchar el canto oscuro
que es cadencioso eco
de la palabra, dilatada sombra
que cobija el silencio.

Porque el “decir de amor” de la poesía,
antes de “transmutar el pensamiento
en sueño”, es una música que lleva
otra música dentro.

Toda forma es la forma de otra forma
que escapa de sí misma para serlo
y acompasa su paso con el paso
huidero del tiempo.

Por eso el corazón, con el latido
de la sangre, a tu verso
le da el ritmo sonoro y luminoso
de su estremecimiento.

“Arte poética”

(Bergamín, 2008: 402)

La poesía, y el arte poético asociado, permite al individuo ejemplificar el proceso cambiante por el que transita, sabiendo que algunos de estos cambios pueden resultar equívocos:

Hay tantísimos caminos
que van a donde no van
que por cualquiera que vayas
todos te equivocarán.

Caminos que serpentean
al subir como al bajar
y se tuercen en lo llano
para poderse alargar.

Son caminos de silencio;
caminos de soledad;
caminos descaminados
que engañan tu caminar.

(Bergamín, 2008: 405)

Se advierte al lector de los posibles errores que en ocasiones pueden encontrarse mientras se avanza. La confesión espiritual, así, deviene en modelo de aprendizaje. El sujeto poético nos desvela cómo se siente una vez ha visto y comprendido el pasado, la vida que le ha traído hasta el lugar en el que se encuentra. Y esto es un claro síntoma de que ha comprendido aquello en lo que erró:

Me pesa el corazón cuando despierto
con peso más penoso todavía
que el que me daba el pesaroso sueño.

El despertar de oscura pesadilla
le deja al corazón otro desvelo
más pesaroso aun del que tenía.

(Bergamín, 2008: 411)

Al enfrentarse a sus propias equivocaciones y a las consecuencias de esos errores, el despertar de conciencia se torna pesadilla. Y no porque el proceso en sí lo sea, sino porque el sujeto poético debe asumir todas sus acciones y, eso, no siempre es una tarea fácil. Pero a pesar de las dificultades y del dolor, sigue hacia adelante:

Quiero mirar en la oscura
noche de mi pensamiento
abriendo mucho los ojos
como los abre el mochuelo:

para ver en la negrura
de su “más profundo centro”
arde la invisible llama
que la consume por dentro.

Me sorprenderá la aurora
con los ojos tan abiertos
que no podrán ver la luz
como si estuvieran ciegos.

Y no podrán ver la sombra
que en su tenebroso vuelo
dibuja en el aire claro
la pluma negra del cuervo.

(Bergamín, 2008: 416)

Asistimos a la expiación de la culpa del sujeto poético a través del despertar de conciencia. La comprensión de su pasado, de quién es y del lugar en el que se encuentra pesa; mas intenta perdonarse a sí mismo por todo aquello que siente hizo mal

Yo estoy en el mundo vivo.
Tú estás en un mundo muerto.
El tuyo es el del ruido.
El mío es el del silencio.

Son dos mundos separados
que están cerca y están lejos
uno y otro, porque están
los dos en un mismo tiempo.

Y son mundos tan extremos
(infernales y celestes)
que se tocan en su centro.

Dos mundos y un solo sueño.
Tú te has dormido en el tuyo.
Y yo en el mío estoy despierto.

(Bergamín, 2008: 443)

Al final del proceso *Apartada orilla* evidencia que el “diario poético” del autor es un pretexto para ofrecer una confesión espiritual que alcanza un nivel de interioridad muy profundo. Su intimidad, sus sentimientos y todo aquello que interviene en su proceso de evolución en conciencia es descrito con suma precisión. Los sentidos, los sentimientos, la zozobra y las paradojas se convierten en pasos ineludibles del proceso. La evolución en conciencia nos demuestra la dualidad entre su yo pasado y su yo presente, tras el complejo trabajo de aceptación y asimilación de su propio Ser. Asistimos a la forma en que afronta los males y los errores del pasado, que corresponden a una parte de alguien que ya no existe como tal, pero que sigue estando ahí en tanto él siga vivo. Y, del mismo modo, también declara la certeza de saber que ya no es esa persona del pasado, que comprende lo que ha ocurrido e intenta asumirlo, sabiendo que cualquier posible restauración empieza por perdonarse a sí mismo. Al final de *Apartada orilla* se llega, por tanto, a la tan anhelada ascesis, a la luz que anida en su propio interior y que le conecta con la trascendencia propia y ajena, con Dios y con su conciencia superior.

José Bergamín en las tres obras poéticas que hemos analizado nos muestra un recorrido de evolución espiritual en el que somete a revisión su alma, su pasado, su identidad y sus propios sentimientos. Los postulados teóricos y su pensamiento en torno a lo religioso y a lo político le permiten ejemplificar en su propia persona un ejercicio muy complejo y muy duro. La poesía le sirve como resorte para expiar su culpa y sus remordimientos, siguiendo la estela teológica católica, pues se trata de un examen de conciencia. Pero también apuesta por un modelo plenamente católico que utiliza el medio, las formas y el objetivo de la religión que profesa y, al mismo tiempo, se transforma en algo por completo innovador. La confesión espiritual de san Agustín se convierte, así, en una herramienta para demostrar que su evangelio de izquierdas es posible, aunque requiera una aplicación individual.

Asistimos a una evolución espiritual basada en preceptos e ideas totalmente católicas que, sin embargo, ofrecen una demostración práctica de que es posible conciliar religión y política, aunque por el momento sea a través del diálogo entre el hombre y la poesía.

3.5. LA TRASCENDENCIA DE LO HUMANO EN JOSÉ MORENO VILLA

Las palabras son el cuerpo del espíritu

José Moreno Villa supo ver algo más allá de las palabras y del lenguaje artístico. Su condición de interinidad permanente, como él solía decir, le dotó de una capacidad inaudita para comprender con los ojos del corazón. Como señaló Pérez de Ayala (1998c: XI), José Moreno Villa personifica el modelo del espíritu renacentista, pues a pesar de ser ante todo poeta, siempre sintió la necesidad de expresarse en otros campos artísticos, como la pintura, la crítica y la crítica de historia del arte, con soltura y sabiduría²⁵¹. En todos estos campos demostró una visión muy personal en la que subyace la presencia de sus propias ideas, en cualquier materia, pero también en el ámbito de las creencias. Su espiritualidad está tan en sintonía con su carácter personal y con sus ideas que, aun sin querer, queda reflejado en su trabajo, sin esfuerzo aparente. En José Moreno Villa es muy difícil separar lo literario de lo espiritual, porque nunca pretendió ocultarlo y porque simplemente forma parte de él, de manera muy natural. Pero para poder entender cómo intervienen sus creencias en su obra, empezaremos revisando algunos pasajes importantes de su vida.

José Moreno Villa nació en Málaga el 16 de febrero de 1887 en el seno de una familia acomodada que poseía una empresa dedicada a la vinicultura. A su abuelo materno, incluso, le pertenecían unos títulos nobiliarios que nunca llegó a reclamar (Moreno Villa, 1976: 27). Su familia, por costumbre de época y también como signo indicativo de clase y distinción, fue religiosa. Aunque cabe matizar que la herencia religiosa de la que bebe por tradición familiar es muy particular:

²⁵¹ La vida personal de José Moreno Villa fue muy rica en vivencias y, además, contribuye al conocimiento de algunas instituciones muy importantes en la vida literaria del siglo XX en España, como la Residencia de Estudiantes, el Centro de Estudios Históricos o, ya en el exilio, La Casa de España y El Colegio de México. En *Vida en claro*, su autobiografía, relata con suma belleza de imágenes literarias los acontecimientos de su vida, consiguiendo aclarar datos muy importantes para el estudio literario de los primeros años del siglo XX en España. Para aquel lector interesado en profundizar sobre la vida personal de José Moreno Villa, véase la introducción que Juan Pérez de Ayala dedicó a sus *Poesías completas* (1998), el prólogo y el breve estudio introductorio que también Pérez de Ayala incorporó en la edición de *Memorias* (2011), la “Miscelánea biográfica” del mismo crítico en *José Moreno Villa [1887-1955]* (1987) y, muy en especial, *Vida en claro*, de José Moreno Villa (1976).

¿Quién era más religioso? Ambos lo eran mucho, pero yo tengo la impresión de que mi padre lo era más. [...] Mi padre fue vástago de un árbol sumamente piadoso. En el árbol de mi madre, en cambio, hay alguna rama heterodoxa. Mi bisabuelo fue liberal militante, allá en la primera mitad del siglo pasado. Recuerdo mucho esta frase de mi madre: “Tú saliste a tu bisabuelo. Tienes rabo. Hueles a azufre”. Y que a continuación me contaba cómo un obispo de Málaga, conecedor y apreciador de mi bisabuelo, le llamaba a palacio cuando había requisado libros de la Inquisición y le decía: “Elige, Luis, lo que te guste, que contigo no van las prohibiciones” (1976: 10).

Sus padres representaban para José Moreno Villa dos tipos distintos de aproximación a la herencia católica española y al sentimiento religioso de la época. En *Vida en claro*, para ejemplificar esta doble vertiente, asemeja la postura religiosa de su madre con una catedral:

[...] Se ha comparado muchas veces a la iglesia con la clueca, por aquello del cobijo o del amparo. Pero tal comparación es sumamente relativa. Las alas de la gallina recogiendo a su prole son, como imagen, algo perfecto, pero lo que este amparo deja en los polluelos no es, no puede ser, nada tan duradero y trascendental como lo que la iglesia o la madre dejan para toda la vida en nuestras almas. Mi madre era fuego y severidad, como yo entiendo que es la iglesia (Moreno Villa, 1976: 9).

Mientras que su padre personificaba en la memoria del poeta otro aspecto bien distinto de la religión. Tras un ataque de lo que parece una pequeña y prematura embolia, la visión paterna de lo religioso se agudizó, condicionando a su familia:

[...] Alguien tuvo la perniciosa idea de decirle que tales ataques se suelen repetir a los diez años. Y el pobre comenzó a contar desde entonces los días que le quedaban de vida. [...] Esto influyó decisivamente en la dinámica de la casa. Tener no solo conciencia, sino presencia de la muerte, verle asediado por ella, nos impuso a todos una medida en los movimientos, un freno en las acciones y en las palabras que acabaron por convertirse en hábitos imborrables. La misma acentuada religiosidad que veíamos en él, nos afirmaba su preocupación. Le veíamos rezar, concurrir a las iglesias dos veces al día, costear misas, hacer votos de renunciar durante un año a tales o cuales cosas apetecibles. Mortificarse, en suma, para enternecer a la Divinidad (Moreno Villa, 1976: 30).

La religiosidad de su padre, por tanto, estaba muy condicionada por el miedo, por el terror a la muerte. Era un medio de contrarrestar algún tipo de influencia de las fuerzas ciegas del destino. Y esta sensación la transmitió a su familia. De hecho, en *Vida en claro*, José Moreno Villa asocia a su padre con el mar: “me atrevería a decir que el carácter de mi padre se asemejaba al mar, porque nunca le conocí proyectos. Y así como en el mar no hay caminos fijos, tampoco los hubo en la vida de mi padre” (Moreno Villa, 1976: 8). Que en la memoria del poeta su padre fuera asimilado como “mar” y su madre como “catedral” es algo muy significativo e importante en la evolución en materia de creencias de José Moreno Villa. No son elementos ni casuales, ni mucho menos baladíes. Representan dos vías de aproximación a lo religioso, bien distintas, que evidencian que la religión fue relevante para José Moreno Villa y que fomentará en él una visión crítica muy profunda:

[...] Y como la vida de la infancia deja sedimentos y formación para el resto de nuestra existencia, yo me pregunto si acabará pudiendo más en mí el mar o la catedral. Es decir, si podrá más lo romántico o lo clásico. Porque no cabe duda de que la iglesia es norma o regla y de que el mar carece de ellas (Moreno Villa, 1976: 11).

Estas dos visiones o enfoques ante la religión, asimiladas desde la infancia, motivaron otros aspectos derivados, y muy vinculados asociativamente a la religión, que resultaron ser, incluso, quizá más importantes para Moreno Villa: la fe y la superstición. Gracias a la buena posición económica de su familia, alternó su muy feliz infancia entre su casa de Málaga con una casa a las afueras, en una finca familiar de los Villa en Churriana, una localización a unos diez kilómetros de Málaga (Pérez de Ayala, 1987: 94). José Moreno Villa disfrutaba allí de la soledad y del silencio que el campo le ofrecía:

[...] Junto a la lentitud para observar y junto a la conformidad con el misterio, junto a mi fe y mi superstición, veo en mí mucha inconformidad, mucho apresuramiento, mucha duda, incluso de la superstición. [...] De una manera más o menos clara, [la superstición] hace acto de presencia en casi todos los pasos importantes de mi vida y en muchos de los corrientes. Allá, en el campo, se saca el santo a pasear para que llueva o para que se aleje la tormenta. Allá se tiene fe en la oración o discurso que se le espeta a la sencilla mata del torvisco, a eso del amanecer, para que aleje unas calenturas. Pues bien, acá en la ciudad, como el hombre sigue sin saber por qué nació Caín, o el fratricida, ni por qué nacen

mujeres infecundas, seres monstruosos, moscas y otras bienaventuranzas, pone su fe en cualquier cosa fortuita, en el color de la corbata, en el pie con que sale a la calle, en algo que llevaba encima cierta vez que tuvo éxito. Estas supersticiones son, por su calibre mayor, impropias de las personas cultas, pero estas personas tienen también las suyas, aunque más veladas, pudorosas o hipócritas. Y yo, las mías. Cuando, ahora poco, los horrores de una revolución y de una guerra impía rompieron mi ya larga trayectoria vital, dejándome en el mundo como el primer día de mi lucha por la existencia, se irguió delante de mí como salvadora excusa el misterio. Las razones de la hecatombe se pueden registrar una por una, pero siempre quedará un rabo por desollar, un misterio por descubrir. Con las mismas piezas de ajedrez gana y pierde en el mismo día un buen jugador (Moreno Villa, 1976: 34).

A pesar de la extensión de la cita, las palabras de José Moreno Villa evidencian que la fe y la superstición operan en él desde su infancia mediante múltiples formas; señalan, además, que su comprensión de lo religioso se construye a partir de distintos pilares que, no obstante, marcan una deliberada distancia respecto al normativismo ritual y clasista de la época. Pero, al mismo tiempo, poseen un peso muy importante que procede de la cultura popular española, aquella que se aprende con la experiencia de vida, no con los libros.

Pero aquella otra vertiente, de fuego y severidad, también pervivirá en él desde muy joven. En su infancia estudió “sus primeras letras” en el colegio de san Rafael y, después, en el de san Agustín, ambos en Málaga y de evidente sesgo religioso. Si, como señala el propio José Moreno Villa, en el segundo aprendió mucho más que en el primero, el colegio que marcó un fuerte aprendizaje en él fue el Colegio de Jesuitas de El Palo, en Málaga, donde también habían estudiado Juan Ramón Jiménez y Manuel Altolaguirre. Aquellos años se quedaron grabados en su forma de comprender la religión. Vale la pena señalar que entró como interno para cursar bachillerato:

[...] Me sentí a gusto durante tres años, atraído por los juegos, el estudio y la religión. Esta llegó a penetrarme tanto, que pedí permiso al Padre espiritual para usar cilicios, esas cadenitas con púas que se amarran a los muslos y se clavan más o menos al andar. Pero, al cuarto año, me rebelé contra ciertos aspectos disciplinarios, comencé a escribir y repartir diariamente una hojita que, como los periódicos, tenía varias secciones, con caricaturas verbales de los profesores, registro de los soplones, castigos que debíamos imponerles, etc. (Moreno Villa, 1976: 52).

La religión, por tanto, fue un aspecto de hondo calado para José Moreno Villa; pero, en un momento dado, se rebeló contra la disciplina de los jesuitas y, curiosamente, su forma de expresar su desacuerdo fue escribir. Se trata de un aspecto primordial en el autor, pues, aunque siempre se caracterizó por ser multifacético, la escritura fue invariablemente su disciplina “base”, su punto de partida a la expresividad creativa. Al ser expulsado de este centro por “conducta rebelde”, acabó sus estudios de bachillerato como alumno libre en el Instituto Nacional de Málaga (COLMEX)²⁵². Un par de años más tarde, en 1904, gracias a un acuerdo con su padre, se marchó a Alemania a estudiar química en la Universidad de Friburgo, donde estuvo cuatro años. Sus estudios en el extranjero serán importantes en la formación cultural y educativa de José Moreno Villa, pero es especialmente relevante el hecho de que durante aquellos años se acentuase su amor por la literatura y su capacidad de adaptación. “Afortunadamente, me sobrepongo a las situaciones difíciles entregándome a ellas sin repelar. Di por concluso que la nueva vida era así, y que para entrar en ella era preciso aceptarla íntegramente, sin ironías ni reservas. Y, a los tres meses, hablaba y comprendía las lecciones de la Universidad” (Moreno Villa, 1976: 60). Las influencias literarias y el idioma que aprendió durante aquellos años le proporcionaron otra forma de pensar y enfrentarse a las distintas situaciones de la vida. Pero al regresar a Málaga tomó la decisión de abandonar sus estudios de química, por los que nunca había mostrado interés.

Al volver a su ciudad natal entró en contacto, gracias a Ricardo de Orueta, con la “peña malagueña” que estaba formada por Gustavo y Alberto Jiménez Fraud, Manuel García Morente y Francisco de Orueta. Todos ellos serán miembros destacados de la Institución Libre de Enseñanza que, como hemos visto, motivó una apertura pedagógica y educativa muy importante para la regeneración cultural de la España del siglo XX²⁵³. De hecho, en 1910 decidió marcharse a Madrid para dedicarse al mundo de las letras, donde compartiría piso en régimen de “residencia” con Ricardo Orueta, Enrique Ramos, Antonio Cruz Marín, Américo Castro, Manuel García Morente y “un sobrino de Orueta” (Moreno Villa, 1976: 96). La casa recibió el nombre de “la república de la calle Serrano”, y se convirtió en un lugar de reunión para algunos intelectuales de la época.

²⁵² La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

²⁵³ Este aspecto ha sido estudiado en el epígrafe 1.2. “La reforma ética del individuo. La educación”, del primer capítulo de esta tesis doctoral, “Fe y creencias revolucionarias”.

Igual de importante fue la asistencia a los almuerzos y a las reuniones organizadas por Francisco Giner de los Ríos, Miguel de Unamuno, Julián Besteiro, José Ortega y Gasset, Manuel García Morente o Bernardo Giner de los Ríos (Pérez de Ayala, 1998c: XIV).

Por recomendación de Francisco Giner de los Ríos, José Moreno Villa emprendió sus estudios de licenciatura en Historia del Arte de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y, al mismo tiempo, se incorporó como ayudante en la sección de Arqueología e Historia del Arte del Centro de Estudios Históricos bajo la dirección de Manuel Gómez Moreno, donde conocerá, entre tantos otros, a Alfonso Reyes, quien trabajaba en el Centro de Filología bajo la dirección de Menéndez Pidal (Moreno Villa, 1976: 98). Allí “su principal trabajo será en el terreno de la paleografía medieval, y en los años en que trabajará en el Centro reunirá un gran repertorio gráfico de abreviaturas, numerales, iniciales, temas ornamentales, etcétera, de los antiguos manuscritos de origen español que se encuentran en bibliotecas y archivos privados de Madrid” (Pérez de Ayala, 1998c: XIV).

En 1912 empezó a frecuentar el Ateneo de Madrid, donde conoció a Enrique de Mesa, Ramón Pérez de Ayala o Enrique Díez-Canedo, entre otros. Es en el propio Ateneo donde participa por primera vez en un ciclo de conferencias, cuyo tema versó sobre santa Teresa de Jesús (Moreno Villa, 1976: 14)²⁵⁴. En 1913 publicó *Garba*, su primer libro de poesía; y en 1914 *El pasajero*, poemario precedido de un imprescindible texto de Ortega y Gasset, “Ensayo de estética a manera de prólogo”. La aparición de sus primeros poemarios dio lugar a reseñas críticas favorables de, nada más y nada menos, autores como el ya mencionado Díez-Canedo, Eugenio D’Ors o Juan Ramón Jiménez (Pérez de Ayala, 1998c: XV). De hecho, Juan Ramón Jiménez, tras la lectura de *El pasajero*, dedicó un poema a Moreno Villa en el que decía: “A José Moreno Villa (poeta trashumante que, al incendiar su primera selva, ha intentado quemar en ella al amor)” (Moreno Villa, 1976: 84). Algunos años más tarde, Juan Ramón Jiménez también destacó el valor de la poesía de José Moreno Villa:

²⁵⁴ El propio José Moreno Villa, en *Leyendo a san Juan de la Cruz, Garcilaso, fray Luis de León, Bécquer, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Federico García Lorca, Antonio Machado, Goya, Picasso* (1944), explica de qué trató su conferencia: “lo primero que yo escribí para ser leído ante el público del Ateneo de Madrid, allá por el año 1911, fue un comentario a las poesías de santa Teresa de Jesús. Era yo muy joven y me encontraba influido por la obra de Worringer *Problemas del gótico*. Mi trabajo amalgamó el misticismo con el goticismo de una manera cordial y efusiva que llegó al ánimo del público. Hoy no podría intentar amalgamas de esta especie” (1944: 11).

El primer avizor de ellos, José Moreno Villa, andaluz también, llega a la poesía española de los años 1912-14 con un acarreo personal de la poesía idealista alemana de su instante juvenil (él se educa en Alemania), poesía que era a la vez posromanticismo, modernismo general y rama del simbolismo francés, que, a su vez, se alimentó del último y mejor romanticismo inglés, que, a su vez, se había alimentado largamente del mejor renacimiento italiano y español. Por todos los radios vuelve la poesía y la poesía española, en círculos más amplios o más hondos, que es lo mismo, pues por todas partes se va al principio y al centro, a su centro, su principio, ella misma. [...] Porque lo que han hecho los primeros poetas españoles contemporáneos es elevar, como los mejores poetas, los más espirituales del Renacimiento, volver la poesía española a lo universal (lo universal, no lo internacional de los siglos XVIII y XIX) que ha llegado ahora desde su regazo de estos dos siglos, y mediante una concepción lírica bellamente metafísica (Jiménez, 1982: 42).

Como expone el propio Moreno Villa, siempre se mostró agradecido a Juan Ramón Jiménez por los buenos gestos que tuvo con él, a pesar del posterior distanciamiento entre ambos: “desgraciadamente las amistades se enturbian a veces por errores o falsas interpretaciones de los hechos. [...] Hoy, después de tantas cosas vividas, creo que nos miramos comprensiva y amistosamente” (Moreno Villa, 1976: 86). En cualquier caso, así fue como empezó a alternar su ascendente carrera poética con la publicación de artículos críticos en la prensa madrileña y en diferentes proyectos editoriales y revistas; especialmente tras conocer al que siempre será un buen amigo para él: Enrique Díez-Canedo. Hacia 1915 publicó *Luchas de Pena y Alegría*, poemario que recoge una experiencia amorosa muy dolorosa para José Moreno Villa. Ese mismo año de 1915, tras algunos desacuerdos con el director de sección del Centro de Estudios Históricos, dejó de trabajar en esta institución.

En 1917 entró a formar parte del proyecto pedagógico de la Residencia de Estudiantes, auspiciado por la Institución Libre de Enseñanza, en la calle Pinar, entonces en las afueras de Madrid. Alberto Jiménez Fraud, con quien compartía una amistad desde sus años en Málaga, le propuso el cargo de tutor de la Residencia de Estudiantes. Se convirtió, de esta manera, en un “maestro sin cátedra” para la institución; cargo que la Institución Libre de Enseñanza procuró en muchos de los centros que se crearon bajo su política pedagógica y organizativa²⁵⁵. Esta es una práctica

²⁵⁵ Hubo otros intelectuales que también ostentaron este cargo. Un caso emblemático para el tema que nos ocupa fue Emilio Prados, quien en el Instituto Luis Vives de México, muchos años más tarde, también

común en los distintos centros nacidos desde el institucionalismo que parte del modelo de Francisco Giner de los Ríos. La política educativa y pedagógica institucionalista procuraba una educación, hasta entonces nunca vista en España, que estaba inspirada en el creciente impulso renovador que personificaba la entidad, de base krausista aplicada. Se apostaba por un modelo socrático de magisterio mayéutico en el que se intentaban fomentar las capacidades individuales de cada alumno, procurando que este, lograra detectar por sí mismo cuáles eran los puntos fuertes de su carácter y qué habilidades podían promover para poder desarrollar todo su potencial, personal y profesionalmente. Este modelo extraordinario, y de suma importancia, era —y sigue siendo— algo del todo inaudito en España, incluso en la actualidad, cuando tanto se fomenta la capacidad crítica sin tener nunca en cuenta las características individuales —que parecen ser algo menos que molestas para el molde en el que se supone debemos encajar. Es, por tanto, una labor que requiere una gran sensibilidad y una gran suspicacia para advertir en el otro las capacidades que, muchas veces, ni ellos mismos han visto todavía. La educación de la Institución Libre de Enseñanza se convierte junto a este acompañamiento “personalizado” en un modelo que favorece la autonomía personal e intelectual del alumno. Al enseñarles cómo conocerse mejor a sí mismos, consiguen que se desarrolle su espíritu crítico y científico hacia lo que les rodea y hacia lo que les conforma como persona. Se trata de una formación que enseña a comprender lo teórico desde una posición argumentativa pero que, además, pueda materializar ese conocimiento en la práctica. Y todo esto se acompaña con un especial aprendizaje en todas las artes, ya sea música, literatura, pintura, etcétera. José Moreno Villa, dotado de una especial sensibilidad y buen conocedor de distintos ámbitos artísticos, se convirtió en un importante modelo en ese aspecto. Así pues, a él se le encomendó la tarea de acompañar a los alumnos de la Residencia a las numerosas visitas al Museo del Prado o a distintos lugares históricos de España, además de asignarle algunas de las labores editoriales del centro. Pero, vale la pena precisar que su labor no solo se limitaba a acompañar, sino a compartir y profundizar en el conocimiento artístico, arquitectónico y cultural del que Moreno Villa era ducho. Fue una labor esencial que contribuía a propiciar la comprensión de la noción de arte total que, desde entonces, definirá a cuantos estudiaron bajo el sello identitario de esta organización. Aunque a veces se

ocupó un cargo similar. Se trata de una iniciativa característica de la Institución Libre de Enseñanza. El propio Francisco Giner de los Ríos, además de las clases que ofreció a lo largo de su vida, también dedicó un gran esfuerzo a acompañar a los estudiantes que se educaron bajo el auspicio institucionalista.

menoscabe la importancia y el valor de esta posición de “maestro sin cátedra”, en realidad es un cometido incluso más complejo que la propia enseñanza, pues requiere de un gran instinto y una gran pericia personal para detectar y fomentar las habilidades personales en los demás. En definitiva, desde 1917, José Moreno Villa convivió en calidad de residente de honor en la Residencia, lugar que le proporcionaba todas las comodidades de un hotel y que le posicionaba como punto de referencia entre los estudiantes y la dirección del centro. Jiménez Fraud incorporó en las mismas condiciones al historiador y crítico de arte Ricardo Orueta, al pedagogo Ángel Llorca o al médico Paulino Suárez. Como señala Juan Pérez de Ayala:

[...] Todos, desde sus respectivos ángulos, prestan una ayuda imprescindible a la labor educacional, complementaria a la que reciben los residentes en sus respectivos estudios. De hecho, una parte muy importante del éxito que tuvo este experimento pedagógico, dirigido por Alberto Jiménez Fraud, se debió a esa presencia constante e indefinida de unos mentores que enseñaban sin proponérselo (1998c: XVII).

Coincido en que aquí reside la clave del éxito de la Institución Libre de Enseñanza. Porque no se limitaron a enseñar temario, sino a comprender el espíritu de sus estudiantes, guiándoles en la dirección en la que ellos podían alcanzar aquel ámbito profesional que les satisficiera como personas, en el que pudieran desarrollar todo su potencial y en el que, a su vez, lograsen alcanzar un puesto con el que poder vivir y transmitir sus propios conocimientos. Esta es, de nuevo, otra de las características de la Institución Libre de Enseñanza, fomentar una educación y un criterio individual que, después, también proporcionen un rédito colectivo. En realidad, es algo en lo que ganamos todos. *Nosce te ipsum*. Conócete y enseña a que se conozcan a sí mismos, parece ser el lema de esta importantísima iniciativa.

Si de su tiempo en el campo, en la casa a las afueras de su familia, el poeta había aprendido la importancia de “la fe en el trabajo individual” (Moreno Villa, 1976: 35), gracias a la Institución Libre de Enseñanza aprenderá a potenciar y valorar sus propias capacidades individuales para la vida. Y, como relata en *Vida en claro*, aunque breve, el momento en que conoció a Francisco Giner de los Ríos resultó ser significativo en su futura vida profesional:

Las musas me llevaron ante don Francisco Giner. Este hombre era una fuerza cordial y espiritual a la vez. Andalúz hasta los tuétanos, tenía, por disciplina, mucho de inglés. Fenómeno nada extraño en Andalucía. Como andalúz era impulsivo; como anglófilo, refrenado. Constantemente, después de dejar correr su verbo grácil e intencionado se paraba en seco, se arrepentía y reanudaba el tema con sosiego y severidad. Lo traté poco. En la primera visita, me preguntó: —Y usted, ¿qué quiere hacer? Porque hacer poemas... Claro que hacer buenos poemas ya es algo... pero usted sabrá que de poemas no se puede vivir. Es bueno tener dos oficios, porque, cuando falla uno... queda otro... Yo le contesté que pensaba dedicarme a la historia del arte. —Magnífico. Pues vaya usted a ver a Gómez-Moreno (Moreno Villa, 1976: 77).

Este breve episodio, que además describe el espíritu que personificaba Giner de los Ríos, si bien incentivó la dedicación al arte y a la historia del arte que José Moreno Villa ya había mostrado desde su infancia, también habla de la gran importancia que hay detrás de este ejercicio. Enrique Díez-Canedo, en “Los poetas y Don Francisco: El Maestro”, acertó a trasladar la importancia del valor que personas como Francisco Giner de los Ríos tuvieron en aquellos que compartieron su tiempo y su cercanía:

El maestro no siempre lo encontramos, casi nunca lo encontramos, en las aulas: habrá en ellas hombres eminentes que nos inicien en los principios, en los métodos de una disciplina, que nos habiliten para seguir, por cuenta propia, trabajando en una dirección, hacia donde un impulso primero nos lanzara: si hay también maestros, serán muy contados, porque no lo es quien quiere, sino aquel que ha recibido, con el ser, don de Magisterio. Maestro puede ser un hombre sin letras, y notorio es que los grandes sabios no suelen resultar, por añadidura, grandes maestros. Si les damos nombres tales, ha de entenderse en un sentido restrictivo, que lo limita al sentido de la ciencia o arte que enseñan. Con exacto conocimiento se inventaron y aplicamos hoy en el sentido que tienen las palabras catedrático, profesor; la de maestro se la reservamos a los que primeramente tuvieron a su cuidado nuestras inteligencias infantiles, enseñándonos *no algunas cosas*, sino *a ver las cosas* [...] más humildes en las categorías de nuestra sociedad, con estarles encomendadas la más noble función [...]. Y Maestro viene a ser, más que nadie, aquel que despertó en nosotros algo que dormía, aquel que nos ensanchó los horizontes del vivir y del pensar, aquel, en una palabra, que, tal vez sin enseñarnos nada concreto, nos puso en camino a descorrer, por nosotros mismos, algo que del velo nos cubre la propia

personalidad, que nos hizo ver lo más conforme a nuestra naturaleza y nos decidió a seguirlo sin desmayo (*Boletín*, 1965: 3)²⁵⁶.

Aunque José Moreno Villa, en vida, nunca sintió que lo fuera ni nunca alardeó de su propia capacidad, sí influyó, y mucho, en aquellos que estaban a su alrededor. Y lo hizo dando ejemplo, con su propio proceder:

A mi cuarto de la Residencia solían acudir diariamente Miguel Prados, estudiante de medicina, Martín Domínguez, estudiante de arquitectura, y Antonio Rubio Sacristán, estudiante de derecho. Los tres se destacaron más tarde en el ejercicio de sus profesiones. Tomaban té conmigo y charlábamos de la vida y de los estudios. Ellos me dijeron, andando el tiempo, que me debían mucho en su formación humana. Yo me quedaba sorprendido. ¿Cómo va a contribuir a la formación de alguien un individuo tan disperso en múltiples actividades como yo? De todos modos, a los tres les consideraba yo un poco míos; entendámonos, un poco con algo mío. En realidad, nadie se da cuenta de lo que pudo influir en los otros. Federico, cada vez que yo publicaba un libro de versos, me escribía desde Granada diciéndome que era magnífico y que se los leía a sus amigos. Algunas veces me sorprendía, en efecto, recitándolos de memoria (Moreno Villa, 1976: 120).

Tal y como señala el propio José Moreno Villa, el tiempo que dedicó a aquellos estudiantes “despertó el interés [de muchos] por la pintura y su historia [...] con lecciones y visitas a los museos de Madrid” (COLMEX)²⁵⁷. De hecho, entre 1917 y 1921 coincide con la llegada a la Residencia de Estudiantes de Federico García Lorca, Pepín Bello, Luis Buñuel o Salvador Dalí. Y, por lo menos para Federico García Lorca y Luis

²⁵⁶ Énfasis del autor. El texto procede de la circular 80 del número extraordinario del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* con motivo de la conmemoración del cincuenta aniversario de la muerte de Francisco Giner de Los Ríos (1915-1965), llevado a cabo por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. Fue publicado el 18 de febrero de 1965, página 18. El documento ha sido consultado en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, corresponde a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

Francisco Giner de los Ríos, sobrino nieto del ilustre pedagogo krausista, destacó la importancia de este mismo aspecto en un artículo dedicado al poeta, “José Moreno Villa y Don Francisco” que publicó en el mismo *Boletín* (*Boletín*, 1965: 18).

²⁵⁷ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

Buñuel, la proximidad de José Moreno Villa fue importante²⁵⁸. En ese mismo año de 1917, José Moreno Villa, gracias a la ayuda de Juan Ramón Jiménez y Enrique Díez-Canedo, empezó a trabajar en la editorial Saturnino Calleja, donde publicará *Evoluciones*, una monografía sobre Velázquez y una edición del *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés. En 1920, motivado por la iniciativa de Pedro Henríquez Ureña, envió sus libros de poesía a Joaquín García Monge, director de la colección El Convivio en Costa Rica, quien publicó un *Florilegio* de sus poemas (Moreno Villa, 1976: 90). En 1921, tras la quiebra de la editorial, el poeta logró obtener una plaza por oposición en el cuerpo de Archivos, Bibliotecas y Museos y fue destinado en calidad de jefe del Real Instituto de Jovellanos en Gijón. Allí, durante el año y medio en que vivió y trabajó, catalogará el fondo de dibujos de las colecciones de Ceán y de Jovellanos. Por encargo de Ortega y Gasset tradujo *Conceptos fundamentales en la historia del arte*, de Heinrich Wölfflin. Aunque breve, su labor en la editorial madrileña consiguió ampliar su conocimiento en literatura española; de hecho, como “prólogos a ediciones de clásicos tiene un estudio de Lope de Rueda y otro de Espronceda para ‘Los Clásicos de la Lectura’” (COLMEX)²⁵⁹. Durante aquellos años también empezó a relacionarse con Gerardo Diego o los pintores Nicanor Piñole y Evaristo Valle (Pérez de Ayala, 1998c: XVIII). Si bien su vida en Gijón le permitió intensificar sus horas de trabajo, en 1923 logró el traslado a Madrid como director de la Biblioteca de la Facultad de Farmacia, en la Universidad de Madrid, y se volvió a instalar en la Residencia de Estudiantes. Es entonces cuando retomó su afición por la pintura y la colaboración editorial en distintos medios, como las revistas poéticas *Prisma*, *Alfar*, *Mediodía*, *Litoral*, *Gaceta de las Bellas Artes*, *La Gaceta Literaria* o *Verso y Prosa*, entre otras.

En 1924 publicó *Colección*, libro que propició “Reflexiones sobre la lírica”, un artículo de Antonio Machado publicado en la *Revista de Occidente* (COLMEX)²⁶⁰. José Moreno Villa, en *Vida en claro*, recuerda con mucho cariño las atenciones que el maestro le dedicó: “alguna vez subió hasta mi cuarto de la Residencia de Estudiantes a

²⁵⁸ Una carta conservada en el Archivo Histórico de La Casa de España corrobora la amistad entre José Moreno Villa y Luis Buñuel, quien se interesa por el poeta en México y le explica brevemente cuáles son sus intenciones profesionales al hallarse en Norteamérica. El documento se halla custodiado por El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 10, fojas 8-11 (COLMEX).

²⁵⁹ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

²⁶⁰ La información ha sido obtenida gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 13, expediente 20, foja 13 (COLMEX).

escuchar mis últimas poesías. Este gesto de llaneza, de humildad, me conmueve todavía. Porque hay que pensar que él era una gran figura y yo no pasaba de principiante” (Moreno Villa, 1976: 90). Pero lo cierto es que ambos, tanto José Moreno Villa como Antonio Machado, formaron parte del jurado que otorgó el Premio Nacional de Poesía a Rafael Alberti y a Gerardo Diego ese mismo 1924 (Moreno Villa, 1976: 118). Muchos años más tarde, pasado el exilio y la muerte de Antonio Machado, Moreno Villa dedicó unas hermosas palabras en el Homenaje con el que se recordó al maestro en 1940; en el texto que escribió el 29 de abril de 1940 advierte una parte del carácter poético que su obra dejó impresa en él como modelo estético y moral:

Antonio, andaluz y verleniano en sus orígenes, conservó hasta el fin aquel apego del bohemio al café, a la bebida y al desaliño. Y esto contribuyó mucho a su apartamiento. Pero, Antonio sigue una curva en su vida creativa que le aparta del llanto jeremiaco y le sube al sereno pesimismo de los dioses. Y él, tan apegado a la filosofía, se da cuenta de la hondura y la altura de sus poemas, y ni por el alma le pasa el andar bullendo o metiendo ruido para obtener una hora de expectación o un día de brillantez. Lo que quiere no es la hora ni el día, sino la eternidad en toda su longitud. Es decir, lo infinito, lo mayor. Y esto, sin decirlo, ni aparentarlo. Porque nadie fue tan llano en su comportamiento como él (COLMEX)²⁶¹.

Además de la atención al detalle cotidiano, en José Moreno Villa se adivina ese mismo espíritu que construye sin necesidad de buscar la aprobación o la expectación de los demás. Y quizá ahí resida su grandeza, pues todavía a día de hoy se valora su labor de catalogación de los dibujos que atesoraba la biblioteca del Instituto Jovellanos, que dio como resultado una edición hecha a expensas de la Diputación de Gijón que reprodujo algunos de los dibujos fotografiados por Moreno Villa. Años más tarde, en un incendio durante la guerra, se perdieron todos; de ahí que “mi libro [tenga] hoy un verdadero interés. En él se reproduce uno de los pocos y mejores dibujos del Greco” (Moreno Villa, 1976: 116). Otro ejemplo, en el mismo sentido, es la importancia que tiene Moreno Villa como crítico de historia del arte, pues algunos de los estudios que dedicó al arte mexicano siguen siendo, en la actualidad, obras de referencia. En

²⁶¹ La información ha sido gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 13, expediente 20, foja 10 (COLMEX). El artículo se publicó en la revista mexicana *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias humanas*, Vol. 19, 4 (112) (julio-agosto de 1983), pp. 31-33.

cualquier caso, su instinto fue esencial en su vida profesional, tanto en su labor pedagógica como en la pintura, a la que se dedicó asimismo como creador.

Según las propias palabras de José Moreno Villa, “empezó a pintar en 1924, habiendo hecho exposiciones en Madrid, Granada, Washington, San Sebastián y México. Cuadros suyos han sido paseados por Europa y América por la Sociedad Ibéricos de Madrid” (COLMEX)²⁶²; aunque, como explica en *Vida en claro*, sus primeras contribuciones artísticas las hizo durante su adolescencia (Moreno Villa, 1976: 28). De hecho, Pérez de Ayala puntualiza que en 1925 empezó oficialmente su carrera profesional como pintor, al participar en la Primera Exposición de la Sociedad de Artistas Ibéricos junto a Dalí, Rafael Barradas, Benjamín Palencia y Ángel Ferrant (Pérez de Ayala, 1998c: XIX). Se trata de un aspecto esencial en la vida de Moreno Villa que repercutirá, sin duda, en su labor profesional futura.

Desde 1927 hasta 1936 le nombraron editor de la revista *Arquitectura* “(órgano de la Sociedad Central de Arquitectos de Madrid)” (COLMEX), y se consolidó como colaborador asiduo de *El Sol*, publicó igualmente en *España*, y, en menor medida, en *Revista de Occidente* (Moreno Villa, 1976: 87)²⁶³. También participó con algún artículo “en *La lectura*, *El Imparcial*, *Luz*, *Crisol* y otros periódicos” o en revistas como *Sur*, *Cuatro Vientos*, *Ultra*, *Papel de Aleluyas*, *Revista General*, *Repertorio de Arte y Arqueología* o en el *Boletín de la Sociedad Estatal de Exposiciones* en Madrid (COLMEX)²⁶⁴. Dio conferencias en “el Ateneo de Madrid, en los Museos del Prado y De Arte Moderno, en la Residencia de Estudiantes y en varias provincias y ciudades extranjeras (Málaga, San Sebastián, Bilbao, Buenos Aires, Washington, Princeton, Nueva York, México)” (COLMEX)²⁶⁵. En ese mismo año, conoció a Florence, una joven neoyorquina de la que se enamoró. Muy pronto decidirán casarse, pero la familia de ella, pudiente y de buena posición, logró impedir la boda. De esta nueva trágica experiencia amorosa saldrán sus *Pruebas de Nueva York*, tras los tres meses de viaje

²⁶² La información ha sido obtenida del breve resumen curricular realizado por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

²⁶³ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

²⁶⁴ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

²⁶⁵ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

junto a la que por entonces era su prometida, y el libro de poemas y dibujos *Jacinta la pelirroja*. A pesar de las circunstancias, o quizá precisamente por ellas, intensificó su actividad laboral y artística. De este modo, en diciembre de 1927 realizó su primera exposición individual que exhibió en la sala de automóviles Chrysler; la buena acogida le supuso la inserción de su obra en las siguientes exposiciones colectivas de arte nuevo. En 1932, Gerardo Diego le incluyó en la celeberrima antología de *Poesía española*, lo que significó que desde entonces se le asociase a la mal llamada generación del 27, pues, aunque era un poco más mayor, su estética poética posee algunos puntos de conexión con la revolución literaria de la época.

Entre los últimos años de la década de los años veinte y los años treinta, su actividad se intensificó notablemente; en 1931 publicó las tres series de *Carambas*, escribe largas series de artículos para *El Sol*, impartió conferencias, expuso anualmente en colecciones individuales o colectivas, escribió otros dos libros de poemas: *Puentes que no acaban* (1933) y *Salón sin muros* (1936), entre otras dedicaciones.

Tras la proclamación de la Segunda República, le nombraron jefe del Archivo del Palacio Real, donde “se dedica a rastrear las pistas existentes en los archivos del palacio sobre los locos, enanos, bufones, negros y niños que poblaban las cortes de los Austrias y que Velázquez pintó tantas veces” (Pérez de Ayala, 1998c: XXI), que tendrá como resultado *Locos, enanos, negros, y niños palaciegos: gente de placer que tuvieron los Austrias en la Corte Española desde 1563 a 1700*, publicado por La Casa de España en 1939, cuando Moreno Villa ya estaba en el exilio. El 18 de julio de 1936, con el estallido de la guerra, José Moreno Villa se encontraba en Madrid, donde permaneció hasta cuando le fue posible. Tal y como él mismo señala: “no militó en ningún partido político” (COLMEX)²⁶⁶:

Yo no he sido nunca político. Creo que la política ha sido siempre un sistema de recursos para tener en la mano al pueblo. Y no he tenido tiempo ni afición para estudiar comparativamente los diversos sistemas. Si en Madrid voté por los republicanos y socialistas desde que tuve voto, fue porque veía que el sistema de Don Alfonso XIII no daba más de sí (Moreno Villa, 1976: 170).

²⁶⁶ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

La República tuvo con él tres distinciones: “cambiarme de puesto, pasándome de la Biblioteca de la Facultad de Farmacia a la Dirección del Archivo del Palacio Nacional, antes Real” (Moreno Villa, 1976: 173); la segunda al “enviarle a Buenos Aires (República Argentina) [con motivo de] la Exposición del Libro Español, el año de 1933 y otra al nombrarle de un Comité para [la] Edición de Clásicos ideado por el Presidente de la República Española, Don Manuel Azaña” (COLMEX)²⁶⁷, aunque finalmente solo se celebró una reunión de este Comité, al estallar la guerra (Moreno Villa, 1976: 187).

La Residencia de Estudiantes consiguió la inmunidad diplomática hasta que los alumnos fuesen desalojados; el lugar se convirtió después en una escuela que acogió a niños huérfanos o abandonados de la guerra. Cuando Alberto Jiménez Fraud se marchó al exilio en septiembre de 1936, la Residencia se convirtió en un cuartel de guardias de asalto. Solo quedaron allí Ángel Llorca, Moreno Villa y algunas personas del servicio. José Moreno Villa mantuvo abierto el Archivo del Palacio hasta que “la metralla rompe los cristales del edificio” (Pérez de Ayala, 1998c: XXII); incluso intentó alistarse en el cuerpo miliciano de la República, pero fue rechazado por su edad. Dejó impresa su vivencia de la guerra en *Lo visto*, que leerá en distintas universidades de los Estados Unidos y de México tras su salida de España. El 23 de noviembre de 1936 fue evacuado, junto a Antonio Machado, su familia y otros, a Valencia en la “Primera expedición de intelectuales”, organizada por el Quinto Regimiento de Milicias Populares y el Partido Comunista. Durante su tiempo en Valencia, les “albergaron en un edificio que había sido hotel, y que a la mañana siguiente de nuestra llegada lucía en sus balcones un gran lienzo blanco sosteniendo este rótulo: “La Casa de la Cultura”. Título que me abochornaba un poco. Los valencianos le llamaban ‘El casal dels sabuts de tota mena’ (La casa de los sabios de todas clases)” (Moreno Villa, 1976: 227). Allí, por petición de Gil Alberti, Dieste, Gaya y Barbudo, fue con ellos a ver al director de Propaganda para crear una revista. Fue “inútil que les dijera que yo no tenía ni amistades ni influencia. Me aseguraron que al director les bastaba con que yo diese mi respaldo, es decir, que quería una persona mayor para apoyar la empresa. Así se fundó *Hora de España*” (Moreno Villa, 1976: 229), donde después publicó unos poemas de la guerra; también colaboró en la revista *Madrid*. Arteta, Solana y él realizaron distintos

²⁶⁷ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

dibujos y litografías en el taller de Josep Renau. Participó en el inventario de los libros traídos del Monasterio de El Escorial además de “empacarlos en cajones bien forrados” (Moreno Villa, 1976: 231), materiales que después depositaron en los bajos de la sucursal valenciana de la sede del Banco de España. Intervino, asimismo, en dos actos públicos en Valencia, uno organizado por el Ministerio de Instrucción Pública, en la plaza mayor de la ciudad; y otro en un teatro valenciano, que ofreció un mitin por las víctimas del Consomol, un barco ruso hundido en las costas españolas, del que no hubo sobrevivientes (Moreno Villa, 1976: 230).

El 3 de febrero de 1937 fue enviado a Norteamérica en viaje de propaganda cultural (Pérez de Ayala, 1998c: XXIII). Se trata del viaje que conducirá al exilio, definitivamente, a José Moreno Villa. Tras una breve estancia en París, donde compartió un banquete con Luis Araquistáin, embajador español en París, Alberti, Buñuel y Lacasa, entre otros (Moreno Villa, 1976: 236), embarcó hacia Norteamérica. Fernando de los Ríos, embajador en Washington, fue quien le recibió con los brazos abiertos y le procuró un lugar en la embajada como agregado cultural. Antonio Solalinde, Federico de Onís y Augusto Centeno, durante ese tiempo en Estados Unidos, le organizaron distintas conferencias en varias universidades norteamericanas. La primera de ellas la ofreció en el Centro hispanoamericano de Washington; la segunda en el Instituto de las Españas, en Nueva York, la tercera en Princeton, donde estuvo veinte días invitado por Augusto Centeno; y la cuarta en New Brunswick, acompañado de Vicente Salas Viu (Moreno Villa, 1976: 239). Solalinde le propuso hacer un recorrido por las universidades del Middlewest, en concreto las de California, Nuevo México y Texas (COLMEX)²⁶⁸. Como ya le había ocurrido con anterioridad, la dedicación y el trabajo de José Moreno Villa durante los decisivos años de la guerra fueron elogiados nada más llegar a Estados Unidos. Tomás Navarro Tomás, como miembro de la Casa de la Cultura propiciada por la Comisión delegada de la Junta para Ampliación de Estudios del todavía gobierno de la Segunda República Española, le dirigió una carta fechada el 25 de marzo de 1937 desde Valencia, en la que le dedicó las siguientes palabras:

Desempeñaba usted aquí un papel más importante de lo que usted y nosotros creíamos.
Sus varias aptitudes le hacían, sin proponérselo, facilitar la comunicación entre los varios

²⁶⁸ La información ha sido obtenida gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 10, fojas 6 y 7 (COLMEX). En este caso, las fotocopias fueron donadas al archivo por Ángel González Araúzo en enero de 2001.

grupos de la Casa. Después de que usted marchó vimos que su puesto quedaba vacío, sin que nadie lo haya ocupado (COLMEX)²⁶⁹.

La eficacia y eficiencia de José Moreno Villa, aun sin ser advertidas por él mismo, precedían al poeta. Finalmente, el 10 de mayo de 1937 llegó a la Ciudad de México, invitado por Genaro Estrada, quien le acogió con los brazos abiertos. De hecho, Genaro Estrada se preocupó y gestionó todo el papeleo necesario para la entrada al país y su acomodo personal y profesional (Moreno Villa, 1976: 240), siendo, así, Moreno Villa el “primer español invitado oficialmente por el Gobierno mexicano como refugiado mientras durase el conflicto bélico” (Pérez de Ayala, 2011: 19). La invitación de Genaro Estrada resultó vital para el poeta, quien consiguió extender la misión de apoyo y propaganda que había asumido antes de abandonar España. Durante el año 1937, ya como refugiado español, pronunció conferencias, realizó exposiciones de sus dibujos hechos durante la guerra civil, preparó su primera exposición de pinturas y “trabajó unos meses aquí [en México] en clasificar cuadros de Bienes Nacionales” (COLMEX)²⁷⁰. Luis Montes de Oca, en 1938, le favoreció “con un empleo en relación con Bienes Nacionales, como catalogador de las obras de arte recogidas de los templos” (Moreno Villa, 1976: 248), donde estuvo trabajando hasta la creación de La Casa de España. A raíz de estas primeras actividades, entabló amistad con Xavier Villaurrutia, Luis Cardoza y Aragón, Manuel Toussaint, Octavio Barreda, Octavio Paz o Inés Amor (Pérez de Ayala, 2010: 415).

Pero, sin duda, uno de los sucesos más importantes en su trayectoria profesional en México fue su incorporación como miembro de La Casa de España. Por decreto del general Lázaro Cárdenas, entonces presidente de México, se firmó una orden por medio de la cual se creó La Casa de España en México “en un esfuerzo institucional por dar

²⁶⁹ La información ha sido obtenida gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 10, fojas 4 y 5 (COLMEX). En este caso, las fotocopias fueron donadas al archivo por Ángel González Araúzo en enero de 2001. En *Vida en claro*, José Moreno Villa explicó, con más detalle, la anécdota: “por las noches, después de cenar, nos reuníamos los de la Casa de la Cultura en unas grandes salas. Éramos varias familias y tres solterones, los dos Solanas y yo. Como siempre ocurre, pronto se fue la gente dividiendo y agrupando. Y resultó que yo, sin darme cuenta, mantuve cierta cohesión entre aquello que tendía a fraccionarse. Esto lo supe por una carta que me escribió Navarro Tomás ya que hube salido de España. Debido a esta fuerza cohesiva —verdadera virtud social que yo desconocía en mí— me nombraron vocal de la Junta de Cultura, integrada entonces por el eminente oculista don Manuel Márquez, el filólogo Navarro Tomás, el escultor Victorio Macho, yo y como secretario el pedagogo Luis Álvarez Santullano” (Moreno Villa, 1976: 229).

²⁷⁰ La información ha sido obtenida del breve resumen curricular escrito a mano por el propio José Moreno Villa. El documento citado se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 1-5 (COLMEX).

refugio a algunos de los numerosos intelectuales, artistas y científicos españoles cuyo trabajo había quedado interrumpido [...] por el estallido de la guerra civil” (Valender, 2010: 13). Esta institución, que en noviembre de 1940 pasó a ser lo que en la actualidad sigue siendo El Colegio de México, hizo un gran esfuerzo por ayudar administrativa, legal y hasta personalmente a un gran número de exiliados españoles. La Casa de España fue propiciada por Alfonso Reyes, “que había vivido en España entre 1914 y 1924 y colaborado con la Residencia de Estudiantes” (Chica, 1994: 160) y por Daniel Cossío Villegas²⁷¹. Desde el momento de su fundación contó con intelectuales llegados de España como José Gaos, Luis Recaséns, Juan de la Encina, Gonzalo R. Lafora, Jesús Bal y Gay, Joaquín Xirau y, durante un breve tiempo, con Juan José Domenchina, María Zambrano y muchos otros. José Moreno Villa formó parte del proyecto desde su fundación y cuando la institución pasó a ser El Colegio de México, también siguió formando parte como miembro activo.

Como miembro de La Casa de España realizó dos exposiciones de pintura que se presentaron en la Galería de Arte Mexicano. La primera de ellas en 1938, titulada “Invitación al vuelo”, que fue reseñada por Xavier Villaurrutia y Luis Cardoza y Aragón²⁷². En 1940 llevó a cabo su segunda exposición de pintura bajo la programación de La Casa de España. Presentada en la Galería de Arte Mexicano, uno de los temas principales fue la figura del indio; la crítica mexicana “no deja de señalar, con cierto orgullo, la profunda mexicanización que descubre en estas últimas pinturas” de José Moreno Villa (Pérez de Ayala, 2010: 422)²⁷³.

Como ya hemos mencionado, la primera obra que Moreno Villa publicó en el exilio fue *Locos, enanos, negros y niños palaciegos. Gente de placer que tuvieron los*

²⁷¹ Como ya hemos indicado, José Moreno Villa conoció y trató a Alfonso Reyes en el tiempo en que ambos trabajaban para el Centro de Estudios Históricos y, sin duda, fue una persona decisiva en su bienestar durante sus años de exilio: “Si no fuera por Genaro Estrada y luego por Villaseñor, Montes de Oca, Daniel Cossío Villegas y Alfonso Reyes, a esta hora no sé dónde estaría. Debo mi existencia a la creación de la Casa de España y luego al Colegio de México, fundaciones pensadas, ayudadas y dirigidas por estos hombres de tipo internacional. Y mi gratitud no es muda. Creo haber correspondido a la confianza que ellos pusieron en mí, con los trabajos hechos” (Moreno Villa, 1976: 261).

²⁷² Ambas reseñas fueron recogidas por Juan Pérez de Ayala en su edición *José Moreno Villa [1887-1955]* (1987). La reseña de Xavier Villaurrutia fue publicada por primera vez en *Revista de Revistas* (México) con el título “Moreno Villa”, el 4 de diciembre de 1938; y la de Luis Cardoza y Aragón fue publicada en *El Nacional* (México), el 10 de diciembre de 1938 bajo el título “Exposición Moreno Villa” (Pérez de Ayala, 2010: 418; Pérez de Ayala, 1987: 56-59).

²⁷³ Esta segunda exposición también fue reseñada por diversos críticos. Celia Victoria publicó una breve reseña titulada “Moreno Villa se mexicaniza”, en la revista *Todo* el 28 de diciembre de 1940. Y Juan Pérez de Ayala señala que la Residencia de Estudiantes conserva un artículo de un crítico llamado Syrio en el que no figura ni título ni fecha, pero apunta a que podría corresponder a noviembre o diciembre de 1940. Asimismo, en el artículo “José Moreno Villa y La Casa de España en México”, Pérez de Ayala incorpora un breve fragmento de ese recorte (2010: 422).

Austrias en la corte española de 1563 a 1700 en el año 1939 por El Fondo de Cultura Económica, que en aquel momento publicaba los libros de La Casa de España²⁷⁴; y en 1940, después de los años de investigación en historia del arte mexicano y ya como miembro de La Casa de España, publicó *Cornucopia de México*²⁷⁵. En el curso académico del año 1939 de La Casa de España, ofreció un ciclo de conferencias sobre arte en el Palacio de Bellas Artes, tituladas “De Van Eyck a Picasso, fijos en las nubes”²⁷⁶ y “De España a México, entre pordioseros y ángeles” (Pérez de Ayala, 2010: 418)²⁷⁷.

A nivel personal, también será una etapa muy buena, pues comenzó una relación con Consuelo Nieto, la viuda de Genaro Estrada, que acabó con la boda de ambos en 1939. En 1940 nació el único hijo de Moreno Villa: José Moreno Nieto (Pérez de Ayala, 2010: 416). Sin duda, se trata de un acontecimiento decisivo en la vida y en la obra de José Moreno Villa, pues el nacimiento de su hijo motivó el nuevo despertar de conciencia del poeta, como tendremos oportunidad de ver²⁷⁸. Y se trata de un despertar de conciencia porque no solo transformó la vida y la forma en que creía iba a vivir el resto de sus años, sino que este hecho *despertó* algo en José Moreno Villa. El nacimiento de su hijo acusó y magnificó un instinto que siempre había tenido y que siempre había mostrado abiertamente. Lo único que, a partir de entonces, la forma de

²⁷⁴ Se trata de un libro que nace de la investigación que llevó a cabo como jefe del Archivo del Palacio de Bellas Artes en España entre 1931 y 1936 y que cataloga los personajes insólitos que convivían en palacio de los Austrias durante aquellos años. Libro “de erudición, sí, pero muy apegado al mundo de Moreno Villa. Libro, en fin, que está impregnado de una extraña poesía y que debía de tener prácticamente acabado al estallar la guerra civil. Trabajo que salva y que incluye en su exigua maleta cuando es evacuado de Madrid y que en Valencia adelantará al publicar el estudio introductorio en la recién creada revista *Madrid*. Este estudio introductorio también le servirá de base para una conferencia que pronunciará en Estados Unidos y que repetirá en México, recién llegado” (Pérez de Ayala, 2010: 420). Según Juan Pérez de Ayala, “me consta [...] que el libro se convirtió desde el momento de su publicación en un ‘clásico imprescindible’ dentro de los estudios de la historia del arte del periodo y que no deja de ser considerado así aun hoy” (2010: 421).

²⁷⁵ En México se considera “un clásico de la literatura de viajes escrita en lengua española o, más en concreto, un clásico dentro de la literatura mexicana”. Emilio Uranga llegó a declarar: “Si alguna autoridad puedo reclamar, la pongo por entero en el énfasis de la sentencia: todo mexicano tiene que leer este libro” (Pérez de Ayala, 2010: 423).

²⁷⁶ Señalo que se trata del curso académico de 1939 porque en La Casa de España y El Colegio de México los contratos y los años académicos empezaban a contar desde enero y finalizaban en diciembre. Juan Pérez de Ayala, en “José Moreno Villa y La Casa de España en México”, incluyó dos breves fragmentos de la conferencia mencionada que se halla conservada en el Archivo Histórico de La Casa de España, custodiado en la actualidad por El Colegio de México (2010: 419).

²⁷⁷ El texto de esta segunda conferencia fue incluido en un volumen recopilatorio del propio José Moreno Villa: *Lo mexicano en las artes plásticas*, publicado en 1948 por El Colegio de México (Pérez de Ayala, 2010: 419).

²⁷⁸ Debo la confirmación de este dato al Dr. James Valender, a quien le remito mi más sincero agradecimiento. La información a la que me refiero puede leerse en el Apéndice I de esta tesis doctoral: “Entrevista al Dr. James Valender”.

ver las cosas, su mirada hacia la vida cambió radicalmente. El nacimiento de su hijo significó la apertura a una nueva interioridad en José Moreno Villa.

José Moreno Villa se integró, por tanto, muy bien en la vida de su país de acogida. Su esposa, su hijo y su trabajo en La Casa de España fueron aspectos esenciales, pero como ya hemos señalado más arriba, el poeta tenía la capacidad de adaptarse a las circunstancias de la vida. Y en este caso lo hizo sin reticencias. Tanto fue así, que comenzó a participar en las actividades del centro y a ser considerado en las distintas iniciativas que se llevaban a cabo, todas propiciadas o bien por La Casa de España, o bien por otras instituciones mexicanas con las que mantuvo trato, como el Fondo de Cultura Económica. Valga como ejemplo el evento propuesto por José Gaos que, dentro de la programación para los cursos y los trabajos de la Cátedra de Filosofía de La Casa de España, intentó programar un simposio en el que abordar la relación entre la poesía y la filosofía. José Moreno Villa fue uno de los intelectuales a los que se invitó a participar²⁷⁹.

Otra muestra de la integración de José Moreno Villa fue el discurso que dedicó a Daniel Cossío Villegas el día 11 de enero de 1939 con motivo del banquete que La Casa de España ofreció a uno de sus miembros dirigentes. Cossío Villegas fue uno de los intelectuales mexicanos que más hizo por todos aquellos que trabajaban en la institución, incluidos los españoles exiliados (COLMEX)²⁸⁰. Asimismo, también en 1939, Moreno Villa se encargará de la *Bibliografía de Goya* reunida por Genaro Estrada, que el mexicano no logró ver publicada antes de su muerte. Fue el poeta quien preparó la edición para que, finalmente, pudiera publicarse en 1940 (COLMEX)²⁸¹.

Es especialmente destacable la investigación que comenzó, a partir de 1940, sobre escultura colonial, que acabó dando como resultado la publicación de *La escultura colonial mexicana*, en 1942 (COLMEX)²⁸². En 1943 realizó una exposición de arte en la Galería de Arte Mexicano (Pérez de Ayala, 1998b: XXXV). Y en 1944 publicó su

²⁷⁹ Esta iniciativa ha sido explicada con mucho más detalle en el epígrafe 1.3.1. “La modernización en el estado de conciencia. El exilio” del primer capítulo de esta tesis doctoral “Fe y creencias revolucionarias”.

²⁸⁰ La información ha sido obtenida gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 12, 13 y 14 (COLMEX).

²⁸¹ La información ha sido obtenida gracias a un documento conservado por el Archivo Histórico de Daniel Cossío Villegas que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 6, expediente 17, foja 11 (COLMEX).

²⁸² La información ha sido obtenida gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 8, fojas 31-52 (COLMEX).

autobiografía *Vida en claro*, además de *Leyendo a san Juan de la Cruz*, *Garcilaso*, *fray Luis de León*, *Bécquer*, *Rubén Darío*, *Juan Ramón Jiménez*, *Jorge Guillén*, *Federico García Lorca*, *Antonio Machado*, *Goya*, *Picasso*, obra muy importante por el instinto filológico y la visión de Moreno Villa como crítico literario²⁸³. En 1945 publicó el cuento ilustrado por él mismo *Lo que sabía mi loro* y un compendio de artículos bajo el título *Pobretería y locura* (Pérez de Ayala, 1998c: XXVII; Pérez de Ayala, 1998b: XXXV; COLMEX)²⁸⁴. En 1945, en concreto los días 28 y 29 de junio y el 2 julio, impartió tres conferencias propiciadas por El Colegio de México sobre los rasgos diferenciales del arte mexicano. La primera de ellas recibió el título de “La escultura del siglo XVI”, la segunda “La arquitectura del siglo XVIII” y la tercera “La pintura del siglo XX” (COLMEX)²⁸⁵.

Gracias a la intervención de Genaro Estrada, publicó algunos artículos en *Hoy*, bajo la serie general de “¿Será esto así?”; pero tras la muerte de Estrada las publicaciones se fueron distanciando cada vez más. Tampoco pudo colaborar en el periódico mexicano *El Nacional*, “por ser órgano del Gobierno”, y en *El Popular* “no llegué a escribir más que un par de meses” (Moreno Villa, 1976: 247). Del mismo modo, es decir, con colaboraciones muy esporádicas, participó en emblemáticas revistas del exilio como *El Hijo Pródigo*, *Taller*, *Letras de México*, *Cuadernos Americanos* o *Las Españas* (Cabañas Bravo, 1995: 226). Aunque me parece especialmente relevante destacar su participación en revistas como la *Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, Boletín del Fondo de Cultura Económica, muy ligado, sobre todo por entonces, al ya El Colegio de México; también destaca su participación en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* creado por el grupo de México “Corporación de antiguos alumnos

²⁸³ Si *Leyendo a...* es un ejemplo de la capacidad crítica del autor, *Vida en claro* invita “a los escritores para que venciesen las reservas tradicionales y entraran en el campo de la confesión o repaso gustoso de la propia vida” (Montiel Rayo, 2018: 10). Se trata de una de las memorias del exilio de mayor relevancia, no solo por su calidad literaria, sino también por la riqueza y precisión de datos que proporciona. El texto citado procede de una conferencia que Moreno Villa ofreció en el Ateneo Español de México en 1948 bajo el título “Autobiografías y memorias de españoles en el siglo XX”, después recogido en *Los autores como actores y otros intereses literarios de acá y de allá* (Montiel Rayo, 2018: 10). María Teresa González de Garay Fernández en su capítulo de libro “Laberintos de almas: Autobiografías de los escritores del exilio republicano de 1939” (2018), aborda *Vida en claro*. Este capítulo está incluido en *Las escrituras del yo. Diarios, autobiografías, memorias y epistolarios del exilio republicano de 1939*, editado por Francisca Montiel Rayo en la colección *Historia de la literatura del exilio republicano de 1939*, dirigida por Manuel Aznar Soler y José Ramón López García.

²⁸⁴ La información ha sido obtenida gracias a un documento conservado por el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 12, 99 fojas (COLMEX).

²⁸⁵ La información ha sido obtenida gracias a un documento conservado por el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 9, fojas 4, 5 y 6 (COLMEX).

de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid”. E, incluso, participó en la refundición de emblemáticas revistas como *Litoral*. Francisco Giner de los Ríos, sobrino nieto del ilustre pedagogo y también poeta exiliado en México, en una carta dirigida a Joaquín García Monge, fechada el 18 de mayo de 1944, anuncia la reedición de la emblemática revista *Litoral*, pero esta vez desde México: “La revista de poesía que hacía en Málaga Emilio Prados y Manolo Altolaguirre, ahora vamos a hacerla aquí con ellos dos, Juan Rejano, José Moreno Villa y yo. Espero que le guste” (COLMEX)²⁸⁶.

Su colaboración en la prensa mexicana ofreció la visión tan propia que Moreno Villa tenía de la poesía, la pintura, la crítica y la historia del arte, aunque también sobre “el ensayo literario visto desde una perspectiva muy personal” (Pérez de Ayala, 2011: 19). En 1948 publicó *Lo mexicano en las artes plásticas* y en 1949 *La música que llevaba* (1913-1947), una antología poética realizada por el mismo José Moreno Villa. Algunos de los artículos antes mencionados fueron recogidos, años más tarde, en *Los autores como actores y otros intereses literarios de acá y de allá* en 1951 (Pérez de Ayala, 2011: 20; 1998b: XXXV). En ese mismo año de 1951, también realizó una exposición en el Ateneo Español de México, entre el 25 de abril y el 6 de mayo (ATENEO)²⁸⁷. Tras una actividad incesante, y después de haber sido diagnosticado con cáncer a mediados de los años cuarenta, José Moreno Villa murió el 25 de abril de 1955 en Ciudad de México.

Emilio Prados, además de buen amigo desde Málaga o Madrid y durante el exilio, se encargó de muchas gestiones “contra viento y marea, para tratar de reagrupar y editar su obra, haciendo llegar también ejemplares de la misma a instituciones españolas que aseguren su conservación” como la Biblioteca Nacional de España o la Biblioteca Municipal de Málaga (Chica, 1994: 289). En gran medida gracias “a su intervención se publicarán en Málaga y México las últimas obras de Moreno Villa, fiel compañero de viaje”. De hecho, “en el ejemplar de *Vida en claro* que se conserva en la biblioteca de Prados encontramos un bosquejo biográfico y apuntes sobre Moreno Villa, pensados seguramente para alguna de las ediciones que se hicieron tras su muerte” (Chica, 1994: 289).

²⁸⁶ El documento citado se halla conservado en el Archivo histórico de La Casa de España, custodiado por El Colegio de México, caja 9, expediente 4, foja 2 (COLMEX).

²⁸⁷ Los documentos se hallan conservados en el archivo documental e histórico que custodia el Ateneo Español de México, corresponden a la caja 54, expediente 517, “Exposiciones Ateneo” (ATENEO).

Entre octubre y noviembre de 1965 se llevó a cabo una ceremonia conmemorativa en homenaje a los XXV años de la creación de El Colegio de México. Durante la celebración de estos actos se contó con la emblemática participación de múltiples ponencias, como la de Carlos Blanco Aguinaga, que pronunció una conferencia sobre “La crítica literaria en la actualidad”, o la de José Gaos que trató “La antropología filosófica en la actualidad”. A tenor de la celebración del evento, se dedicó un espacio al recuerdo de algunos integrantes de El Colegio de México; José Luis Martínez y Antonio Alatorre le dedicaron un homenaje a Alfonso Reyes, Silvio Zavala a Rafael Altamira, Carlos Bosch a Ramón Iglesia, José Miranda y Luis Villoro a Eugenio Ímaz, Rodolfo Halfter a Adolfo Salazar, Juan de la Encina y Margarita Nelken a Luis Santullano y, a José Moreno Villa le rindió homenaje, nada más y nada menos, que Daniel Cossío Villegas (COLMEX)²⁸⁸.

José Moreno Villa no solo fue uno de los primeros miembros de La Casa de España, que además continuó su labor durante algunos años en El Colegio de México, sino que se convirtió en un miembro destacado de la casa. Tanto fue así que, durante aquellos años, la dirección del centro, que entonces recaía en Alfonso Reyes y Daniel Cossío Villegas, confiaron en Moreno Villa la representación del prestigioso centro en distintos actos y eventos culturales que se desarrollaban en la Ciudad de México, sobre todo. Un ejemplo de ello es la petición que Alfonso Reyes le hizo a José Moreno Villa para que formase parte de un tribunal, como miembro del Jurado Calificador en un concurso de arquitectura que se llevó a cabo en México en 1946 (COLMEX)²⁸⁹; o la petición que Arnaldo Orfila Reynal, director de El Fondo de Cultura Económica, le hizo a José Moreno Villa el 17 de mayo de 1951, a quien invitó a asistir a un acto en el que habían invitado al conocido y prestigioso historiador del arte y crítico argentino Jorge Romero Brest, donde querían contar con los conocimientos y la presencia de José Moreno Villa en calidad de crítico e historiador del arte (FCE)²⁹⁰.

La muerte de José Moreno Villa supuso un golpe para los exiliados que le conocieron desde la época de España y para los mexicanos que le conocieron durante

²⁸⁸ La información ha sido obtenida gracias a un documento conservado por el Archivo Histórico de Daniel Cossío Villegas que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 7, expediente 1, fojas 5-51 (COLMEX).

²⁸⁹ La información ha sido obtenida gracias a un documento conservado por el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 17, expediente 9, fojas 12-15 (COLMEX).

²⁹⁰ La correspondencia que custodia el Fondo de Cultura Económica permite corroborar estos datos. El documento procede de la Biblioteca-Archivo del Fondo de Cultura Económica y corresponde al Legajo 1 de José Moreno Villa, foja 8 (FCE).

sus casi veinte años de exilio en México. Max Aub, en lo que después se incorporará en *Cuerpos presentes* (2001: 123), publicó unas palabras en su honor el 29 de abril de 1956 en el suplemento del periódico mexicano *Novedades*, en las que recordó quiénes asistieron al entierro del poeta, escritor y crítico literario: Cernuda, Altolaguirre, Prados, Rejano, Domenchina, Martínez Báez, García López, Daniel Cossío Villegas, el propio Max Aub y muchos otros, excepto Alfonso Reyes “de tanto como Pepe le dolía...” (2001: 123; COLMEX)²⁹¹.

Si bien es cierto que José Moreno Villa es un autor sin la bibliografía crítica que merece, pues parece haber quedado en tierra de nadie entre la ingente labor de recuperación de las que han sido objeto las mal llamadas generaciones del 98 y del 27, lo cierto es que cabe matizar este comentario. Como indica James Valender a propósito de la edición a las *Poesías completas* que por primera vez reunió Juan Pérez de Ayala en 1998:

Sería muy cómodo empezar este comentario sobre las *Poesía completas* de José Moreno Villa denunciando el olvido en que la obra de este poeta ha caído. Sería cómodo, pero no sería del todo legítimo. Porque, como nos recordó hace poco Miguel García-Posada, desde su muerte en México en 1955 Moreno Villa siempre ha contado con un núcleo de lectores y admiradores, quienes han comentado su obra con perspicacia y devoción (Valender, 1999a: 385).

Bajo este mismo espíritu de recuperación aparecieron las antologías hechas por Luis Izquierdo (Moreno Villa, 1982), Rosa Romojaro (Moreno Villa, 1993) y Juan Cano Ballesta (Moreno Villa, 2009), la edición facsimilar de *Colección* o la reedición de *Jacinta la pelirroja (poema en poemas y dibujos)*, por nombrar algunas de las más relevantes (Valender, 1999a: 385)²⁹².

²⁹¹ El recorte de periódico se halla conservado en el Archivo Histórico de Max Aub que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 16, volumen 27, expedientes 21, 69 y 124 (COLMEX).

²⁹² Para aquel lector interesado en revisar una buena parte de las reediciones que se han hecho de las obras de José Moreno Villa durante estos años véase la “Bibliografía” que Juan Pérez de Ayala incluyó en las *Poesías completas* (1998a). Aunque se eche muy en falta un apartado en el que el editor detalle los criterios de edición y selección, Pérez de Ayala incluye una lista en la que aparecen todas las composiciones poéticas correspondientes a cada obra, tanto en vida del autor como póstumas. Es especialmente importante el apartado en el que se incorporan las ediciones y antologías póstumas del poeta y las antologías colectivas en las que José Moreno Villa fue incorporado. Asimismo, véase “A propósito de las *Poesías completas* de José Moreno Villa”, de James Valender (1999a). En este mismo artículo, James Valender realiza un estado de la cuestión sobre los trabajos críticos de la obra poética de José Moreno Villa.

En las siguientes páginas intentamos contrarrestar la carencia de la lectura crítica a la que se ha visto sometida, sobre todo, la obra poética de exilio de José Moreno Villa; y, dada la naturaleza de esta investigación, analizaremos tres de sus obras poéticas escritas en el exilio, intentando rastrear el componente religioso que se esconde en cada poemario: *Puerta severa*. *La noche del Verbo* y *Poemas escritos en América*. 1938-1947. El objetivo principal es mostrar que el fuerte sentido religioso que José Moreno Villa manifestó a lo largo de su vida es una constante, aunque quedase relativamente desplazado durante los años de la guerra civil, con “aquel viraje [que] se ha visto muy claro en la guerra, cuando los valores morales desplazaron a los estéticos” (COLMEX)²⁹³.

El legado latente de José Moreno Villa, su poesía y su consejo fue relevante para muchos intelectuales que tuvieron contacto con él, o bien como mentor, como amigo o como compañero literario o intelectual. Poetas como Federico García Lorca, como ya hemos señalado en estas páginas, destacaron el valor de la poesía de José Moreno Villa, pero no fue el único. Emilio Prados, Manuel Altolaguirre y Luis Cernuda también mantuvieron esta opinión. James Valender sostiene que los jóvenes poetas recogieron de Moreno Villa el concepto religioso o “sacrificial”, es decir, “la noción de que el poeta tiene que inmolarse, entregarse a la vía negativa, para que las formas ocultas (y no tan ocultas) de la vida nazcan, para que la vida prosiga su proteico camino a través de sus versos” (Valender, 1999a: 391). El propio Luis Cernuda, publicó varios artículos sobre el poeta malagueño; en “José Moreno Villa o los andaluces en España”, publicado en 1931, además de señalar a Moreno Villa como el primer poeta de “moderna poesía española” (Cernuda, 1994b: 25; Valender, 1999a, 391), creo muy importante destacar el valor de la creación y del uso de la palabra que Cernuda acertó a describir en el malagueño:

De forma paralela, otros críticos han estudiado la obra poética de José Moreno Villa. El texto que mencionaba Valender de Miguel García-Posada es su columna periodística “El retorno de un poeta” (1998). Pero para aquel lector interesado, véase *José Moreno Villa y los orígenes de las vanguardias artísticas en España (1909-1936)*, de Eugenio Carmona (1985), *La poesía de José Moreno Villa* de Francisco Cirre (1963) o algunos volúmenes colectivos: *Iconografía*, a cargo de José Moreno Villarreal y editado por el Fondo de Cultura Económica (1988), que recoge un buen número de artículos críticos sobre el poeta publicados en diversas revistas de difícil acceso; al igual que *José Moreno Villa: un Yo cercado de infinito*, editado por Fernando Huici March (2012); asimismo *José Moreno Villa [1887-1955]*, editado por Juan Pérez de Ayala (1987), en el que también hay una selección de artículos críticos sobre el poeta, además de la primera cronología biografiada de José Moreno Villa (1987); y la miscelánea de estudios *José Moreno Villa en el contexto del 27: actas del I Congreso de Literatura Española Contemporánea* (Cuevas García y Montesa Peydró, 1989).

²⁹³ La información ha sido gracias al documento que se halla conservado en el Archivo Histórico de La Casa de España que custodia El Colegio de México. Corresponde a la caja 13, expediente 20, foja 10 (COLMEX).

La inspiración, cierto, es obsesión de aquel que viciosamente, como de costumbre, más de manera provisional, falto de menor apelación hasta que tales nubes se disipen, llamaré poeta. Quiero designar aquel que en oscuridad traza sobre el papel, o no traza en parte alguna —basta el poder invisible— palabras que, como palabras, en efecto, no pueden tener otro valor que ser soportes de una actividad cuyo origen y finalidad siguen tan misteriosos hoy, naturalmente (Cernuda, 1994*b*: 25).

Esta visión tan personal del misterio y, sobre todo, la capacidad de asignar varios valores connotativos y conceptuales a las palabras es uno de los rasgos de la poesía de José Moreno Villa, como tendremos ocasión de ver en profundidad. Desde su infancia, y desde poemarios como *Garba* o *El pasajero* (Moreno Villa, 1976: 193), Moreno Villa nos ofrece una visión de lo religioso en la que confluyen distintos ámbitos. Por un lado, aquella severidad delatora de la ortodoxia católica, tan impresa en su memoria desde su familia y, en especial, desde sus estudios de bachillerato, en la que interviene el importantísimo peso de la cultura popular española, que en él se traducirá, en muchas ocasiones, en fe y superstición. Esta visión más laxa tiene mucho que ver con el legado tradicional y conceptual oral español, con el folclore que tan bien conoció desde niño y que estudió desde un punto de vista filológico durante sus años de trabajo en el Centro de Estudios Históricos. Por otro lado, también subyace la vertiente culta y literaria que aprendió a conjugar, justo, con su trabajo como intelectual, como crítico de la historia del arte y como filólogo. Ambas vertientes, unidas, constituyen el principio de una visión de lo religioso que, en cualquier caso, está directamente relacionada con lo humano. Y, como señala el propio José Moreno Villa: “entiendo por humano, atención lenta y cariñosa por todo” (Moreno Villa, 1976: 31). Esta atención por lo humano, con una visión personal y muy atenta del poeta, predispone una mirada dispuesta al “tejido de las cosas y personas espirituales” (Moreno Villa, 1976: 143). Tomando sus palabras: “desconozco el pensar filosófico, no sé expresarme en los términos debidos a la filosofía, pero esta tarea que tengo entre manos, y otras que tuve antes, obedecen a un ansia de conocimiento. En el caso presente, al ansia de conocerme, de saber cómo he sido y cómo soy” (Moreno Villa, 1976: 143).

La exquisita atención al detalle de toda la obra, y por supuesto también en la obra poética de José Moreno Villa, viene dada por un concepto de fuerte connotación católica: la interinidad. En sus propias palabras:

Muchas personas, entre ellas Ortega, me decían: “¿Pero es que se va usted a quedar toda la vida ahí?” No me tomaba la molestia de responderles que mi destino era la interinidad —concepto católico—, y que en mi cuarto tuve siempre a la vista la maleta para el momento preciso. Era largo y difícil de explicar todo lo que tenía de maravilloso aquel refugio para un carácter como el mío, ansioso de tarea y harto de esas complicaciones materiales que entorpecen tanto en las casas [...]. En aquella especie de celda frailuna ha quedado todo lo reunido y lo hecho durante veinte años. Bosquejos, dibujos, estampas, cuadros, fotografías familiares y de arte, relojes de oro de mis abuelos, cadenas de ellos, libros, ropas, manuscritos. Yo trabajé hasta el último momento, mientras encima de mi cuarto luchaban los aviones defensores de Madrid contra los alemanes e italianos. Algunos de estos combates se dieron a pleno sol, y las máquinas relucían, destellaban en el cielo azul, como joyas (Moreno Villa, 1976: 103).

Como explica el propio poeta, la dedicación constante y completa al trabajo, en soledad y en calidad de interino, tiene una evidente relación con el carácter monacal que asumen muchas personas que adoptan una vida religiosa. Y, aunque estrictamente no se lleve a cabo, ni mucho menos, en el mismo sentido, lo cierto es que la timidez del poeta le predisponía a desarrollar un fuerte trabajo interior y de interior. Recordemos, en este punto, que desde su más tierna infancia había aprendido a valorar la soledad como método de autoexploración y explotación del conocimiento:

La enseñanza más grande que debo al campo —casi diría que mi salvación— es la fe en el trabajo individual. [...] En el campo se acrecentó mi amor por el aislamiento. Tener una parcela de algo y cultivarla con esmero, atentamente, es lo que me puede salvar o dignificar. Pero el aislamiento no gusta a la gente, lo interpreta como signo de egoísmo y pereza. Muchas veces, cuando más activo andaba yo en mis adentros, comparando, deduciendo y despegándome de una realidad para subir a otra, penetraba en la sala algún pariente y me decía: “¿Qué haces ahí, perezoso?” Aquella pregunta yo la sentía como una agresión que me nublaba de sangre el cerebro. La mejor respuesta hubiera sido tirarle una silla a la cabeza. Porque ¿cómo explicarle que mi pereza, como la del campesino, es una pereza activa y que de mi egoísta apartamiento quería sacar mi trabajo y mi contribución social? (Moreno Villa, 1976: 35).

La sencillez, la humildad y el recogimiento por los que sentía necesidad José Moreno Villa desde muy joven explican, en cierto modo, la impresión que causaron en él las vivencias como estudiante de bachillerato recluido en el colegio de jesuitas de El

Palo, en Málaga, donde, como ya señalamos, incluso llegó a pedir “permiso al Padre espiritual para usar cilicios, esas cadenitas con púas que se amarran a los muslos y se clavan más o menos al andar” (Moreno Villa, 1976: 52). La necesidad de soledad, de rigor y de constancia en el trabajo personal, en ese momento de su vida, se entrelaza con la disciplina. Se trata de algo esencial para José Moreno Villa, pues si bien es cierto que en seguida se rebeló contra ciertos aspectos de ese método tan estricto e invasivo, también es verdad que en él se convertirá en un modo de ensalzar y no abandonar nunca la constancia en el trabajo. Algo que siempre perduró en él, porque poseía muchas cualidades que le predisponían a comprender qué significa ese nivel de compromiso. De hecho, mantendrá siempre una parte de ese rigor, pero asociada al trabajo profesional que también implica un gran trabajo espiritual, o personal si se quiere: “cada momento de la vida es interinidad, y ella en conjunto. Parece que venimos interinamente y a prueba como los bufones o los locos de los reyes” (Moreno Villa, 1976: 177). En José Moreno Villa interinidad e interioridad están muy conectados, se retroalimentan. Como explica María Zambrano en “La metáfora del corazón”:

En su ser carnal el corazón tiene huecos, habitaciones abiertas, está dividido para permitir algo que a la humana conciencia no se le aparece como propio de ser centro. Un centro, al menos según la idea transmitida por la filosofía de Aristóteles: motor inmóvil, centro último, supremo, imprime el movimiento a todo el universo y a cada una de las criaturas o seres, sin perdonar ninguna. Mas no les abre hueco para que entren en su girar, dentro de ese su ser. El motor inmóvil no tiene huecos, espacios dentro de sí, no tiene un dentro, eso que ya en tiempo de cristiana filosofía se llama interioridad (Zambrano, 3003b: 239).

Trabajo externo y trabajo interno, elevando a la quinta esencia la enseñanza institucionista, confluyen en José Moreno Villa a través de lo humano, con lo humano y por lo humano. Se trata de un aspecto esencial en la visión religiosa del poeta, es su forma de aproximarse a una evolución de conciencia, en materia de creencias. Además, las experiencias de su vida, como veremos, intervienen de forma poderosa en esta evolución:

Para mí es indudable que la peripecia de Nueva York opera un cambio en mi poesía, como lo opera también más tarde la sublevación y guerra civil. Aquella, le presta una soltura o, mejor, desenvoltura que nunca tuvo, y esta un aplomo y una severidad que espero sean definitivos. Pero, a pesar de tales cambios, la línea de intimidad y de

concentración puede seguirse lo mismo en *Puentes que no acaban*, *Salón sin muros*, *Puerta severa* y *La noche del Verbo* que en los anteriores. Esta línea tendrá más temperatura en unos momentos que en otros, pero es la misma. Siento no poder trazar una gráfica térmica. Con el tiempo llegarán a eso los críticos (Moreno Villa, 1976: 206).

Las experiencias vitales, su vivencia de la guerra civil, el paso por Valencia, París y Norteamérica fueron completamente esenciales en José Moreno Villa, quien se sentía “desligado de todo lo anterior, de toda forma y de todo contenido”, por “el fracaso de Europa, de España y de todos nosotros”, pero también le reconfortaba la idea de “ser útil a alguien y a algo” (Moreno Villa, 1976: 243). Y a pesar de todo, seguía manteniendo su principio esencial

¿Pensaba también en la interinidad de todo, como había pensado siempre? Desde luego. La idea de interinidad no podía borrarla porque es consustancial en mí. Yo pensaba que mi estancia en México podía ser de unos meses o de dos años a lo sumo. No conocía el país ni las cosas que pudiera brindar a un hombre tan poco acometedor de empresas y negocios como yo, tan poco hábil para la vida (José Moreno Villa, 1976: 244).

Esta inclinación por buscar dentro de sí mismo, en lo humano, aquello que activa su capacidad de *ver* lo divino o lo sagrado de la vida lo encontramos, sin lugar a duda, en *Puerta severa*.

3.5.1. *PUERTA SEVERA*²⁹⁴

Puerta severa se publicó por primera vez en 1941 en la editorial mexicana Tierra nueva. Su colofón reza del siguiente modo: “Este libro se acabó de imprimir el día 1º de diciembre de 1941, en la “Gráfica Panamericana”, Pánuco, 63, México, D.F. Fue compuesto a mano por Francisco Giner de los Ríos, con tipos Bodini y Cochin, habiéndose tirado 300 ejemplares, de los cuales 150 se imprimieron en papel Gilbert Bond. Lleva cuatro dibujos del autor” (Pérez de Ayala, 1998b: 823). Se trata de la primera obra poética publicada en el exilio por José Moreno Villa. Algunos de los poemas de esta obra serán incluidos posteriormente en *La música que llevaba. Antología poética (1913-1947)* seleccionada por el propio Moreno Villa y publicada en 1949 en la editorial bonaerense Losada.

En la revista *Tierra Nueva* de la Universidad Autónoma de México, que tuvo su andadura entre los años 1940 y 1942, apareció un breve artículo de Ali Chumacero en el año 1942 titulado “*Puerta severa*”. Es la primera reseña crítica de la obra:

Con *Puerta severa*, último libro publicado por Moreno Villa, se anuncia ya la iniciación de una plena madurez poética. El artista por fin ha llegado a la seguridad de su arte, escribiendo un poema que, por difícil de realizar, ofrece a la emoción los escollos que en otras condiciones deslizan hacia la fácil caída. Moreno Villa ha franqueado, con pericia de verdadero poeta, todo lo que a primera vista parece infranqueable. Su poesía, ahondando dentro del sentimiento, salva todos los motivos que pudieran enriquecer su íntima consolidación, la entraña misma que la defiende y define. Vida y obra se convierten ahora en un haz compacto y en una verdad para la poesía en lengua española. Cantando el nacimiento de su hijo, el fruto más trascendente de su vida, el poeta crea el retoño más claro y seguro de su poesía (Chumacero, 1987: 96).

El nacimiento de su hijo fue uno de los acontecimientos más relevantes en la vida de José Moreno Villa durante el exilio. Críticos literarios de la talla de James Valender también han reparado y resaltado en la importancia y en el alcance de este hecho:

²⁹⁴ Aunque ya se haya señalado, para ejemplificar la evolución en materia de creencias de José Moreno Villa, en las siguientes páginas abordaremos tres de sus obras poéticas escritas durante sus años de exilio: *Puerta severa*, *La noche del Verbo* y *Poemas escritos en América. 1938-1947*.

[...] no puedo terminar sin recomendar de manera muy especial los poemas escritos en el exilio mexicano, que, sin renunciar a las temáticas anteriores, se enriquecen de perspectivas nuevas, dolorosamente impuestas por las circunstancias. A la angustiante vivencia del desarraigo ontológico o metafísico se le agrega, a partir de 1937, la dura experiencia del destierro histórico; ruptura que el poeta tal vez solo pudo superar gracias a una extraña fe en el sentido misterioso del destino individual, que el inesperado nacimiento de un hijo en 1940 vino a confirmar (Valender, 1999a: 394).

Ahora bien, el retrato que hace del nacimiento de su hijo, como veremos en *Puerta severa*, no solo quiere demostrar la suma importancia que para él tuvo este acontecimiento personal, en realidad es la clave de su despertar de conciencia. La forma en que, cada vez más, a partir de aquí profundizará en esa interioridad que caracterizan vida y obra en José Moreno Villa. Por ende, se convierte en un método, o estrategia, literaria y poética que va incluso más allá. Como hemos señalado más arriba, lo humano se convierte en el motor central de su creación. Pero se trata de un rasgo que posee la voluntad por aunar, a un mismo tiempo y nivel, lo material con lo espiritual, lo personal con lo profesional, lo vivencial con lo teórico. Es una manera de exaltar y de devolver el papel que tiene la vida, por sí misma, también para escritores o poetas, en este caso. No puede pasarse por alto este detalle. Es algo que damos por sentado, pero la grandeza de la poesía de José Moreno Villa reside en la manera en que dignifica lo cotidiano, la sencillez. Ver la grandeza de las cosas pequeñas es un signo de un gran nivel de maestría, además de capacidad de observación. Es una característica de los grandes maestros espirituales. Es una noción que advertimos en lo poético que se sustenta en una ética literaria explicada por José Moreno Villa:

Las circunstancias se reflejan siempre en mis versos. Tal cosa será mal considerada por algunos maestros; dirán que es impureza. Sin alarde de ningún género he de decir que la reducción del repertorio poético a una docena de motivos sublimes no me parece propia del ser humano. En el hombre —y el poeta lo es— tienen que repercutir lo mismo las cosas que los hechos circundantes. Lo contrario me resulta monstruoso. No quiero decir con esto que la poesía ha de ser de circunstancias. Las poesías de circunstancia, como las hechas para un abanico, una boda, un nacimiento, son por lo general versos, nada más que versos. Rarísima vez se levanta el poeta en tales casos al plano que le corresponde (Moreno Villa, 1976: 189).

Tomando como eje este principio, la poesía de exilio de José Moreno Villa reflejará, simultáneamente, no solo el alcance de sus experiencias vitales, sino también la profundidad de su repercusión a un nivel espiritual. Durante muchos años, en Moreno Villa había pervivido una lucha en la que lo culto y lo popular intervenían de manera muy poderosa en su visión sobre lo religioso. Tomando la propia asociación que él hiciera de niño, catedral y mar estaban enfrentados. A esa

lucha interna, intelectual y religiosa, se añadía la de la carne, la sexual. [...] Se puede pensar que a tal estado de lucha me conducía la educación religiosa; que yo seguía viendo en “mundo, demonio y carne” los enemigos del alma. Es posible que subconscientemente hubiera algo de esto; pero también había la firme creencia de que caer en la fascinadora red de Eva era incapacitarme para la tarea absorbente de la creación artística. La cual no admite respiro. Mi problema fundamental ha sido ese y no salí de él hasta que vino la catástrofe, con la expatriación, y se vinieron abajo todos los puntales de mi espíritu. Crisis terrible que me duró varios años (Moreno Villa, 1976: 203).

La llegada al exilio, el conocer a la que después fue su esposa y la llegada de su hijo son evidencias de que parte de la crisis que traía de sus años en España se había superado, o por lo menos, se había dejado a un lado momentáneamente. Pero se enfrentaba a otra crisis, de otras características. De hecho, la cita inicial que abre el poemario nos anuncia parte de esta problemática. Son dos citas que proceden, precisamente, del *Libro de Job*: “Y ha hecho pasar mi esperanza como árbol arrancado (Job. 19, 10)” y “Él libertará la isla del inocente (Job. 22, 30)” (Moreno Villa, 1998: 441). La esperanza desde el abismo es el lugar del que parten los versos²⁹⁵. El poeta evoluciona mental, física y personalmente y, como muestra de ello, también nos ofrece su continuo y paulatino crecimiento espiritual en conciencia. No en vano, *Puerta severa* comienza con un extenso poema cuyo fin es describir las distintas dimensiones y comprensiones de la edad:

La edad, como la luna

²⁹⁵ Mónica Jato, en *El lenguaje bíblico en la poesía de los exilios españoles de 1939*, además de ser uno de los primeros estudios pormenorizados sobre el tema, explora los límites del lenguaje bíblico en la poesía del exilio. Para profundizar en torno al componente humano que acusa repercusiones de lo religioso véase el libro señalado y, en especial, el segundo capítulo “Antecedentes del lenguaje bíblico: el legado poético de Miguel de Unamuno y Antonio Machado en la posguerra”, donde el *Libro de Job* tomará especial relevancia (Jato, 2004: 27-70).

silentemente se me va perdiendo.
se va a perder por no sé qué praderas
o montañas del firmamento.

La Edad, eso tan vago
y a la vez tan concreto,
esa luna lunática
de ilusiones y sueños,
fabricada con años
que vivió solo ahora, al cabo de ellos.

Mis años son Edad,
esa luna que pierdo,
que se me va por las oscuras lomas
hacia praderas que me dictan miedo.

“Edad 1”

(Moreno Villa, 1998: 443)²⁹⁶

La primera de las composiciones poéticas de *Puerta severa* nos muestra, de entrada, la certeza del paso inexorable de los años. Este sentimiento marca la distancia y la diferencia entre edad y Edad. El sujeto poético nos remite a un recorrido contenido por la Edad del tiempo. Este ser que recorre la acción del tiempo parece estar contenido en un ser mortal, que envejece, y que se halla perplejo ante la insignificancia de unos pocos años frente a la inmensidad de la luna y su tiempo inmortal:

[...]
Antes, no la veía;
estaba muy adentro;
era cosa menuda.
Pero creció y abandonó mi cuerpo.

Desde ahora la miro
como miro en el cielo
esa luna en declive

²⁹⁶ Todas las citas de la poesía de José Moreno Villa proceden de la edición que Juan Pérez de Ayala hizo en 1998 gracias a la coedición de El Colegio de México y las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

color de blanco y amarillo espectro.

La Edad llega a ser algo
completamente externo.

La mía no concuerda
de todo a todo con mis sentimientos.

“Edad 1”

(Moreno Villa, 1998: 443)

La Edad queda retratada como otra dimensión de la vida en la que, de pronto, el sujeto advierte su peso y su existencia. La noción abstracta del paso del tiempo a un nivel universal le confirma que no puede hacer nada para detener el proceso y que solo le queda rendirse ante él. Y cuando esto sucede, cuando se hace consciente del paso del tiempo, la impresión le obliga a detenerse y enfrentar aquello que había estado ignorando

La edad me impone ahora cierto ritmo.
La noche empieza larga y más profunda.
La luna congelada,
esa Edad hecha piedra,
piedra suelta en el aire,
felinamente gira en torno mío.

Gira la Edad, la luna,
y mi sombra es la sombra mareada
de una luna sin cielo,
que busca la verdad de un muro blanco
donde afirmar su leve silueta.

“Edad 2”

(Moreno Villa, 1998: 444)

La conciencia del paso del tiempo, y de su finitud, parecen imponerse. Ante tal constatación, la luna ejemplifica una melancolía que hasta el momento no había necesitado enfrentar, porque simplemente no lo había precisado. Pero la vida, de pronto, le obliga a revisar, punto por punto, los principios que le han llevado hasta ese lugar, hasta ese momento:

Ya la luna traspone
y Dios me va a encontrar hecho una sombra,
sin nada valedero.

Ya la Edad se encarama
y me voy sin sembrar nada que sirva.
Que sirva para bien, para alegría,
para conocimiento de mi gente.

Años, montón de años, gran Edad,
toda una luna de años he vivido,
y no supe, no quise,
o no pude acabar nada perfecto.

“Edad 4”

(Moreno Villa, 1998: 445)

El sujeto poético reflexiona sobre el sentido de la vida ante la certeza no de un fin próximo, pero sí de un fin que llegará acepte o no acepte las circunstancias. Ante esta certeza, somete a revisión su ética del trabajo y, sobre todo, el resultado de ese trabajo. En ese trance, la valía de ese ser parece quedar reducida a su capacidad por lograr algo que le ofrezca la posibilidad de quedar eternizado a través de sus acciones, de aquello a lo que dedicó su vida. Asume, siguiendo un claro postulado católico, que antes de encontrarse frente a Dios después de la muerte, donde deberá probar cómo ha aprovechado su tiempo, también necesita probarse a sí mismo hasta dónde ha llegado y qué ha sido capaz de hacer:

Ya no es hora. Los gajos de mi vida
se han congelado en esa luna calva
que solo Dios podrá recalentar
si mete su perdón en mi pasado;
si mete su perdón en esta Edad
que, destacada de mi cuerpo, cae,
cumbres abajo, como luna monda.

“Edad 5”

(Moreno Villa, 1998: 445)

La evidencia del paso del tiempo cae por su propio peso y le obliga a asumir su propia responsabilidad ante los siguientes pasos. La vida, contemplada como breves instantes o momentos, parece conformar un único elemento, representado a través de la luna, a cuya operatividad solo Dios puede acceder. La evidente capacidad sensorial y figurativa de estos versos no solo remiten a una dimensión onírica del pensamiento; un lugar que solo es accesible desde el interior. Pero no se trata de surrealismo. Como recuerda el propio autor en *Vida en claro*, el surrealismo y otras corrientes vanguardistas tenían un componente político pronunciado que él no compartía, a excepción del cubismo. Señala Eugenio Carmona:

[...] el modo ideológico que comportaba el surrealismo chocaba con el modo ideológico de Moreno Villa, que no podía aceptar el primado de lo irracional como norma, ni la radicalidad en la provocación con la que los surrealistas querían implantar la resolución del deseo. Así, Moreno Villa asume el surrealismo, solo como portador de estilemas compositivos reutilizables, en un sentido poético restringido. Para él la plástica surreal es una especie de teoría del conocimiento sobre el estado de la alienación de la condición humana (1985: 64).

Por tanto, la búsqueda de lo humano como eje primordial en José Moreno Villa choca con el fondo surrealista, que Moreno Villa no compartía. Lo onírico, en cualquier caso, tiene una fuerte presencia que queda asociada, irremisiblemente, al folklore infantil (Alatorre, 1987: 103) que muestra su gusto y respeto por la tradición popular española y que José Moreno Villa supo plasmar en *Lo que sabía mi loro*, precioso cuento infantil que lega a su hijo como recuerdo de sus propias vivencias de niño.

En cualquier caso, la activación de todos estos resortes propicia una búsqueda muy profunda en Moreno Villa. Y la clave está en el perdón. Un perdón que solo puede conceder Dios.

Esa luna inquietante,
la Edad, que se destaca silenciosa,
me mira como un ojo
de la noche sin fin. Y yo no acierto
a leer lo que quiere,
porque el lenguaje de verdad es algo
no aprendido por nadie todavía.

“Edad 6”

(Moreno Villa, 1998: 446)

El lenguaje es, sin lugar a ninguna duda, la clave esencial. Y no se trata, ni mucho menos, de un mero juego metalingüístico, el ejercicio que se propone José Moreno Villa es llegar a alcanzar el sentido prístino de las palabras. Es decir, el conocimiento implícito del lenguaje, aquel que subyace, incluso, al sentido connotativo.

Se encuentra ante la perplejidad de no saber cómo enfrentar un lenguaje que sabe suyo y que a la vez excede a lo que hasta entonces le había servido. Se trata de un evidente cambio por evolución, y no únicamente por el crecimiento comprensible al paso normal de los años. De pronto la conciencia llama a su puerta y se encuentra con que debe aprender más allá de sí mismo, más allá de las palabras. La Edad queda representada, así, a través de la luna, en tanto astro lejano, atemporal y misterioso que ha sido testigo del paso de las edades del mundo. La palabra, ante tal magnitud, no puede contener todo el alcance del significado que hay detrás designa. Los límites de la comprensibilidad se hacen evidentes y esa certeza, tan pura como la muerte, no puede ya esconderse tras la ignorancia de la inmadurez. Las reminiscencias a ese lenguaje lunar, atemporal cuyo tiempo supera con creces cualquier posible conceptualización del hombre, pues escapa a su conocimiento e inteligencia, someten a ese ser a la certeza de su ignorancia

Ese idioma lunar, lengua de siglos,
lo siento como un baño,
como un baño de edad,
como una resbalante ducha helada,
como polvo de luna.

“Edad 7”

(Moreno Villa, 1998: 446)

El conocimiento implícito, la grandeza del lenguaje del tiempo, de todos los siglos, le llega a canal, como si de pronto las simples palabras no pudieran contener todo lo que eso implica. La comprensión de la grandeza de ese significado que atisba, pero todavía no ha sido capaz de enfrentar, le devuelve a su propia realidad, a la realidad del conocimiento de sus años. Ese astro en perpetua vigilancia confirma al sujeto poético sus sospechas. Ante su grandeza queda magnificada la insignificancia del

hombre, quien nada puede hacer contra el tiempo, contra esa Edad que lucha sin descanso en su contra; enseñándole cuán efímero es. Ante ello, solo le queda confiar en otra clase de percepción, en una herramienta que no le recuerde la finitud del cuerpo:

En el abismo blanco
de un lenguaje cifrado por los dioses,
no valen el oído ni los ojos.
Por eso me concentro más y más
en aquel otro abismo
de lo ya transitado y no entendido,
de lo que ya quemé de mi sustancia,
de todos los afectos y apetitos.

“Edad 8”

(Moreno Villa, 1998: 446)

La memoria, y sus enseñanzas, quedan retratadas como la única certeza en la que sostenerse. Sus sentidos y su intuición le conducen a un pasado cierto, que es la única verdad en la que eludir la verdad que no quiere enfrentar, por dolorosa:

Con esto, loco, huyo de la luna,
de la edad material, definitiva;
me engaño, me distraigo, me enajeno;
me fugo a otro planeta, voy contigo,
con los pocos que huelen estas cosas,
con los que merodean por los astros
y beben luz de magia cada día.

“Edad 9”

(Moreno Villa, 1998: 447)

Su reticencia a enfrentar la realidad le hace comprender que, a esa actitud infantil, solo le depara el destino de aquellos que se apartan del cauce natural de la vida, convirtiéndole en un tráfuga voluntario. Le convierte en aquello que miran hacia otro lado conscientemente. Las únicas opciones que le quedan son o bien perderse con esos locos, o bien entender qué es lo que ocurre:

¿A dónde vas, edad? ¿A dónde, luna,

sin pies y sin caminos en el cielo?
¿A rodar, a dar vueltas
en el ámbito sordo,
en la noche sin cabo
donde esperan los mundos su agonía?

¡Qué delicia pisar tierra firme!
Solamente la edad cuajada en la luna
comprende la verdad de los caminos
y de la humilde planta de lo pies.
Cuando ya no le quedan
ni los pies ni el camino,
cuando ya no le quedan
ni manos ni frutales...
esta verdad, angustia y agonía,
desesperada pesadilla parda,
es superior al hombre;
por esto lo hace piedra, seca luna.

De vez en cuando, un párvulo optimismo
le dice: “¡Siéntate! ¡Pon en la tierra
tu corazón, y riégalo!
¡Enmaceta raíces o memorias!
Solo en la tierra pueden prolongarse
las cosas que nacieron en la tierra.”
Mas responde: “Soy viejo y nunca he visto
corazón enterrado que florezca.
La tierra no devuelve corazones;
se traga los que nace”.

“Edad 9 II”

(Moreno Villa, 1998: 447)

La decisión está tomada. Y es la que le impele a plantarse y comprender que lo que quiera que nazca en tierra debe, necesariamente, partir desde materia, aun a sabiendas de que tendrá fecha de caducidad. La vida, en esa dimensión ajena al paso del tiempo y de los años, queda contrastada con la vida de la tierra, material. La única

solución, real, que advierte es someterse a la necesidad de arraigar su propia vida, de plantar corazón en tierra. Esto tiene dos lecturas: la literal y la espiritual.

Fue el propio Moreno Villa quien relató el proceso de evolución a través de su corazón que, desde ese momento, describe su paulatina evolución espiritual y material. En el número 194 de la *Gaceta de El Fondo de Cultura Económica* publicado en febrero de 1987, se incorporan toda una serie de dibujos de José Moreno Villa que describen esta evolución. Me parece esencial destacar la correlación de los retratos del corazón hechos por José Moreno Villa, cuyos títulos enlazo a continuación: *seminatio in cor; cordis mutatio y cordis tabula legis; cordis irrigatio y cordis efusio; cordis humiliato; cordis iluminatio; cordis donatio; cordis scrutinium; cordis durities; cordis ponderatio* (Gaceta, 1987)²⁹⁷. Me interesa destacar la línea de continuidad que marca cada paso, en ascendente perpetuo, incluso cuando parece que da un paso atrás. Es solo parte del proceso. Y no cualquier proceso. Es el punto de partida para la evolución en materia de creencias de José Moreno Villa en su poesía.

María Zambrano, en *La metáfora del corazón* pone palabras a este proceso. La obra de Zambrano, publicada por primera vez en el número tres de la revista *Orígenes* en 1944, fue incluida posteriormente, en 1950, en *Hacia un saber sobre el alma*, nada más y nada menos. De momento, nos resuelve la lectura espiritual a la que nos referíamos:

El espacio interior, alma, conciencia, campo inmediato de nuestro vivir, no es en verdad a imagen del espacio inerte, donde los hechos llamados de conciencia se inscriben y se asocian como viniendo de afuera. Por el contrario, se ha dicho metafóricamente, cuanto a este espacio se le llamaba alma o corazón, que es profundo, grande, ancho, inmenso, oscuro, luminoso. Y es la condición del corazón como centro, en tanto que centro, la que determina, y hacer surgir los centros que brillan iluminando, que si se refieren a la llamada realidad exterior o mundo, se reflejan en centros interiores y se sostienen sobre ellos. Ya que nada de afuera, nada de otro mundo o más allá del mundo que sea, deja de estar sostenido por el humano corazón, punto donde llega la imagen del cálculo creador del universo. [...] Si el universo es de hechura divina, al hombre toca sostenerla. Y así ha de ser su corazón vaso de inmensidad y punto invulnerable de la balanza (Zambrano, 1987: 242).

²⁹⁷ Quisiera agradecer a Uriel, del Fondo de Cultura Económica, haberme enviado los datos necesarios del *Boletín del Fondo de Cultura Económica*, gracias a los que logré llegar a esta conclusión.

El corazón, como centro del hombre y de lo externo se convierte en el catalizador de aquello que le ocurre. De este modo, sus experiencias, sus pensamientos, sus emociones y sus dolencias son el epicentro de su evolución. José Moreno Villa, con el paulatino proceso a través de esta imagen o símbolo destaca el valor del centro del hombre, de lo humano. Tanto en lo material como en lo espiritual. Este ejercicio de evolución, como ya hemos señalado, parte de una profunda comprensión de lo humano; pero de lo humano en conexión con lo espiritual, sin distinción. Es así como toma forma la segunda lectura de: “¡Siéntate! ¡Pon en la tierra / tu corazón, y riégalo!”:

La luna reina como pocas noches.
Camináis lentamente.
Llevas a tu mujer como si fuera
Un ánfora sutil que el tacto rompe.
—¿Cómo será...? ¿Será niño el hijo?
Sus ojos ¿Serán graves y expresivos?
¿Lo quieres ya sin verle?
—Lo quiero ya porque eres tú conmigo;
porque no puede oler sino a nosotros;
porque tiene el calor de nuestra carne;
por ser carne de entrambos—.

“Coloquio paternal”

(Moreno Villa, 1998: 449)

Su voluntad espiritual y material da forma a uno de los grandes logros inesperados del poeta: su hijo. Las dudas y los miedos quedan desplazados por la llegada de un niño que disipa cualquier atisbo de pueril egoísmo. El amor inunda cada uno de sus recovecos, esperando por esa llegada. El centro de su pensamiento se dirige ahora, y para siempre, a aquel que con su llegada trastoca un mundo que le mantenía sumido en una dimensión paralela y atemporal

[...]
En idilio paterno
camináis bajo el sueño de la luna
con otro amor que la pareja novia,
con un amor que pesa en las entrañas,

no aquel que vuela sin dejar prenderse.
Ya no es anhelo Amor, es fruta hecha.
Y os queréis como quiere
el escultor sus manos.
Hay gratitud en este nuevo amor.
“Gracias a Dios” —decís—, pero pensáis
“gracias a ti” además.
Y luego con inmensa y muda voz:
“Gracias a todo, a todo,
a la luz, al momento, a los jardines,
al cielo, a los volcanes, a los ríos,
al aire que mecía tus cabellos
y a la estrella que vimos en el aire”.

“Coloquio paternal”
(Moreno Villa, 1998: 450)

El fruto del amor materializa un profundo anhelo que, al contacto con la realidad, expande las emociones y la gratitud del poeta. La espera de su llegada trae consigo una gratitud y una dicha que nunca se había permitido sentir. Una gratitud que le hace comulgar con la vida, haciendo a cada elemento que interviene en el proceso un pequeño homenaje, en agradecimiento, para honrar la vida en toda su plenitud.

[...]
Luego, tú, el padre,
en un silencio breve pero lleno,
dijiste para ti:
“Vine del viejo mar, soy como un mito;
acaricié la vida
como un alma pagana;
pero viví también la oscura selva
que tortura a las almas religiosas;
y, al fin, cuando mi Edad
es luna, tiempo y muerte,
hago esta flor sencilla
en un vaso muy joven. Soy un loco”.
—Nuestro hijito, ¿será poeta, mami?

“Coloquio paternal”

(Moreno Villa, 1998: 450)

Las referencias a Dante y a Cervantes persisten, pero aun más evidente es la transmisión de la energía a través de la materia. El fruto de ese amor, el hijo que esperan, es el símbolo de la transmisión del conocimiento generación tras generación, grabado en la piel. El conocimiento, el lenguaje, grabado en la piel de la materia. La memoria impresa en lo corporal, en lo humano.

Aquí poesía y vida personal no pueden desligarse. El sujeto poético queda absorbido por los pensamientos del propio poeta, que advierte la diferencia entre su edad, la de su mujer y el niño que esperan. La angustia por esta diferencia le lleva a cuestionar su decisión, pero el peso del amor inclina la balanza. Moreno Villa poetizando los sentimientos de Moreno Villa. Es algo muy original que da valor a lo humano por encima de modas y estéticas poéticas, de las que no prescinde. Eleva lo humano a la categoría de trascendental al equipararlo al nivel de la poesía. Al eliminar la frontera entre la línea personal y la literaria hace honor a su propio pensamiento que, como ya hemos destacado, creía que las circunstancias personales debían nutrir sus versos. Los sentimientos que despiertan esta nueva etapa de su vida aparecen, así, relatados al detalle. *Puerta severa* deja impresa una introspección personal que parte de la certeza de la llegada de su hijo. Y, aunque se trata de uno de los acontecimientos más felices de su vida, le obligan a revisar otros aspectos no tan gratos:

Vienes, hijito, cuando ya la luna
domina todo el cielo de mi vida.
cuando suplanta el búho
al ruiseñor vivaz y temprano.

Vienes cuando tu padre
no sube ya los montes;
y prefiere, callado,
mirar cómo fue todo, cómo todo
se fue quedando atrás en el camino.

“A mi hijo”

(Moreno Villa, 1998: 451)

Siente la necesidad de dejar impresas a su hijo las imágenes de sus emociones, mientras la vida cobra paso ante las dudas y el temor. Las composiciones poéticas se convierten, así, en un medio de unión entre él y su hijo, desafiando cualquier noción temporal y de finitud de los años y el lenguaje. La poesía se convierte en el vehículo conductor de unas emociones y de unos sentimientos que, sabe, algún día serán comprendidos, aunque ya no esté. *Puerta severa* se convierte, para José Moreno Villa, en una herramienta de conexión con su hijo, para dejar sellado su amor y aquel cariño del momento en que él mismo le condujo a la vida.

Delante de la estrella está la luna,
hijo, no te confundas.
Primero está la Edad, en giro muerto;
luego la estrella, en lo lejano eterno.
Tu estrellita es tu sino
al nacer, hijo mío;
[...]
La tuya entre millones.
Las otras han de ser para otros hombres.
Y el secreto, en la vida,
es dar con esa estrella que te envía,
es dar con esa isla
que en el mar de los cielos te vigila.
Es trabajoso averiguar cuál es,
pero escúchate, hijo, y óyete.
Tu estrella está contigo.
Contigo y en el fondo del abismo
que llamamos el cielo, lo infinito.

“Tu estrella”

(Moreno Villa, 1998: 453)

La poesía se convierte en un medio para compartir con su hijo su sabiduría, aquello que prevé no podrá explicarle en vida, pero sí en palabras. La palabra, la poesía, la imagen asumen el carácter mítico y atemporal de ese lenguaje lunar. Un conocimiento que perdura más allá de la vida, del tiempo terrenal. Y, lo más importante, la energía asociada a ese mensaje. La dimensión espiritual también se transmite en ese

mensaje, en esas palabras. Y en ellas transporta uno de los mensajes que cree debe legar a su hijo: encuéntrate a ti mismo, concóctete a ti mismo y conviértete en quien eres. *Nosce te ipsum*, señalaba la máxima institucionista que tan bien supo personificar José Moreno Villa.

Yace tu tierra más allá del agua.

Nunca tus ojos volverán a verla.

Esa tu tierra —te dirán— es de polvo,

como todas las patrias del mundo.

Pero, no. Tu tierra es la fórmula

archicompleta de tu ser. Eres tú.

Eres tú quien quedó más allá de las aguas.

Nunca más te verás.

Y no viéndote, no sabrás decir.

Y quien no dice es como llama muerta.

“Tu tierra”

(Moreno Villa, 1998: 454)

José Moreno Villa lega en vida lo que de él quedó en España a su hijo, la parte que siempre encontrará ligada a su tierra, lejana, pero no por ello olvidada. Pero también le enseña que esa parte reside también en él, en sí mismo, por herencia y sin que nunca tenga la necesidad de ir a buscar nada. Comprender es lo necesario. Comprender y aceptar. Aceptar el legado y el linaje, material y espiritual:

[...]

¿Por qué no vuelves a tu tierra, a ti?

Remozarías tu edad, tu luna.

O morirías dentro de ti mismo,

en tu tierra, en tu yo, no sobre alguien

ajeno a tu paisaje y tu conciencia.

Lo grave de morir en tierra extraña

es que mueres en otro, no en ti mismo.

Te morirás prestado.

Y nadie entenderá tu voz postrera

por más que cielo, muerte, amor y vida

se digan cielo, muerte, amor y vida
en la tierra en que mueres.

Tu madrina de guerra no es tu madre
y, si morir es retornar al seno,
vuelves al que no es tuyo.

“Tu tierra”

(Moreno Villa, 1998: 455)

La tierra de exilio adquiere una gran importancia para ese José Moreno Villa que reflexiona sobre su muerte lejos de España, luego, lejos de sí. Pero no es lejos de ese hombre que se expresa, sino el que quedó allá en España, antes del exilio:

[...]

¿Por qué no vuelves a tu tierra, a ti?
Te dirán que tu tierra ya no es tuya;
que te aventó por malo; que reniega de ti.
Pero si tú eres ella y ella tú,
reniego y aventón son cosas nulas,
palabras muertas en el aire loco.

“Tu tierra”

(Moreno Villa, 1998: 455)

La conciencia de exilio, de separación de la tierra materna, queda superada cuando ese José Moreno Villa encarnado poéticamente comprende que su tierra es él, que está en él, pese a la distancia. Y no solo eso, sino que él encarna la evolución de todos aquellos que le han conducido hasta donde se encuentra, hasta el hombre que es en ese momento:

Yo sé que es la palabra y es el aire
los que te alejan de tu yo, tu tierra.
Y, como la palabra es centenaria,
tú morirás primero.

Tan largo es adentrar una palabra
en el cerebro humano
como sacarla de él.

Tan costoso es crear un aire nuevo

como anular el viejo.

No. Ya no te rescatas.

Tu tierra yace más allá del agua.

“Tu tierra”

(Moreno Villa, 1998: 456)

José Moreno Villa en *Puerta severa* supera la escisión que su identidad había sufrido con el exilio forzoso al que se vio obligado. Su hijo, la inminente llegada de su hijo, le obliga a enfrentar no solo aquellos sentimientos de amor que había dejado aislados en algún lugar recóndito de su corazón, y que olvidó a cosa hecha por pura necesidad de olvido. Pero la llegada de su hijo también trae consigo la fuerza para salvar cualquier distancia que le ligase a ese pasado doloroso, que le impedía seguir creciendo en su nueva tierra, en su exilio. El crecimiento de una simiente le lleva a comprender otra semilla algo más dolorosa, enterrada en sí mismo:

He cerrado la puerta severa.

Quedan los campos allá fuera.

Por un pasillo, largo y oscuro,
voy con el cuervo hacia el futuro.

El murciélago, rata volante
y borracha, me da en el semblante.

Pienso en la luz del campo abierto;
en la liebre, el caballo y el huerto,
en el esquema que fue mi vida
y la cruz por el dolor torcida.

Un arrebato de humildad,
ilumina mi oscuridad.

Pongo mi pie
sobre la roca de la fe,

y, desnudo de corazón,
pego en la puerta del perdón.

“Oscuridad y fe”

(Moreno Villa, 1998: 456)

Su hijo, la llegada de su hijo, obliga a José Moreno Villa a tocar la última de las teclas que ha de dejarle vivir aquello que no se detiene. Aquello que no espera por nadie, pues llega igual. Y para ello, advierte la necesidad de perdón ante una llegada que sacude su vida. Perdonar para avanzar, perdonar a los demás y también a sí mismo. Los bellos y cariñosos versos dedicados a su hijo se convierten, de este modo, en el preámbulo a un proceso duro, doloroso y complejo que requerirá una gran atención. *La noche del Verbo* nos adentra en ese trance.

3.5.2. LA NOCHE DEL VERBO

La noche del Verbo se publicó por primera vez en el año 1942, de la mano de la editorial mexicana Tierra Nueva. En el colofón consta la siguiente información: “estos poemas se acabaron de imprimir el día 14 de abril de 1942, en Gráfica Panamerica, S. de R. L., Pánuco 63, México, D. F., y pertenecen a una serie que comenzó con el título *Puerta severa*, publicado en diciembre de 1941. La edición consta de 150 ejemplares y lleva dos dibujos del autor” (Pérez de Ayala, 1998a: 823). Igual que ocurrió con *Puerta severa*, años más tarde también fue integrado por su autor en *La música que llevaba. Antología poética (1913-1947)* (1949).

Desde luego, tal y como precisa el colofón citado, *La noche del Verbo* comienza en el punto en que terminó *Puerta severa*, lo que consecuentemente supone no solo una correlación entre ambos poemarios, sino una evolución ascendente en crecimiento espiritual. *La noche del Verbo* ofrece al lector un viaje al centro del alma de José Moreno Villa, en el que asistimos a una apertura de su ser y a una confesión de su Ser superior.

Aunque la obra no haya sido objeto de demasiada atención por parte de la crítica, en 1942, nada menos que Octavio Paz publicó en *Cuadernos Americanos* una lectura de ella:

[...] la poesía continúa manando, más silenciosa que antes, más doblada en sí misma, más secreta que nunca, del alma de unos cuantos poetas. (Ni más ni menos que en cualquier otra época: los de siempre). Uno de estos es José Moreno Villa, hormiga y pájaro, alado minero. Y posiblemente no es sino hasta ahora cuando este poeta nos entrega sus mejores y más hondos poemas, mientras otros enmudecen o se repiten con más habilidad que inspiración (Paz, 1987: 61).

La noche del Verbo retoma la línea de continuidad que Moreno Villa había ejemplificado plásticamente a través de la evolución del corazón. Y si es así es porque todo el proceso que explora espiritualmente posee una relación directa con la comprensión de sus propios sentimientos. Lo humano y, en este caso, los acontecimientos de su propia vida constituyen el epicentro desde el que aborda lo espiritual. Y no porque el autor esté pendiente de esa evolución, sino porque lo trascendental le viene dado con la propia comprensión. Es simultáneo.

Quizá uno de los aspectos más evidentes sea la connotación bíblica del título de la obra: *La noche del Verbo*. Se trata, además, de un pasaje al que ya hemos remitido en esta tesis doctoral: el Hombre hecho Verbo y el Verbo hecho Hombre²⁹⁸. Sin duda, el componente bíblico es importante, pero igualmente relevante es el hecho de que se trate de la noche del verbo. En esta idea no solo hay un referente religioso, sino también místico, y más en concreto hallamos a san Juan de la Cruz. Recordemos que la primera conferencia que leyó José Moreno Villa fue, precisamente, sobre la mística de santa Teresa de Jesús. Muchos años más tarde, en 1944, publicó una obra de crítica literaria en la que ofrecía distintas lecturas de algunos autores clásicos fundamentales en la literatura española: *Leyendo a san Juan de la Cruz, Garcilaso, fray Luis de León, Bécquer, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Federico García Lorca, Antonio Machado, Goya, Picasso*. En cualquier caso, para José Moreno Villa, la mística es el pretexto para adentrarse en un aspecto que de veras le interesa: el lenguaje. Dada su importancia, retomo una cita en la que Moreno Villa destaca el valor literario de san Juan de la Cruz:

Tenemos delante a un poeta y, como tal, se expresa verbalmente, no con figuras geométricas o musicales. Y hay que ir derecho hacia su modo de actuar y el material de su obra, la palabra. Se repite mucho que san Juan de la Cruz parece prescindir de la línea lírica de los poetas modernos españoles. Pero nadie dice por qué. Sin duda se cree que tal pregunta es obvia. Creyendo lo contrario, respondo que hay dos motivos fundamentales para considerarle a la cabeza de nuestra línea: 1º porque supo volver los ojos hacia dentro, o como se dice, ser introspectivo; 2º por la manera ejemplar o modo poético de hacer de las palabras una fulguración trascendente. Sabía lo que hacía. San Juan fue tan lírico como razonable. Puso una explicación minuciosa a cada estrofa, cada verso y determinadas palabras de su *Cántico espiritual*. Por este rasgo puede considerársele como un legítimo intelectual; pues si trabajó con su alma, trabajó también con su inteligencia en plena lucidez. Examinó el arrobo, la sublimación del corazón (Moreno Villa, 1944: 11).

Todo lo que destaca Moreno Villa es esencial. Pero centremos un instante la atención en el doble trabajo simultáneo: la creación por medio del lenguaje y el trabajo espiritual, “con su alma”. José Moreno Villa supo apreciar en san Juan de la Cruz un

²⁹⁸ Juan 1:1-11:21. “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. 2 Este era en el principio con Dios. 3 Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. 4 En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres...”.

proceso que también pone en práctica él mismo en su propia poesía. Y no se trata de equiparar el valor del poeta al del maestro abulense, sino de apreciar que ambos trabajaban con espíritu y materia, de forma simultánea. Y esto de ningún modo se reduce a “simple” profundidad, es que lo que se esconde tras este hecho va mucho más allá, mucho más allá de los límites de una comprensión terrenal. Es trascendencia metafísica.

La intimidad, esa “sublimación del corazón”, es un elemento capital en la poesía de José Moreno Villa. Como él mismo señala en *Vida en claro*, la “atención al secreto, es decir, estar alerta para entrar y descubrir lo que las cosas y el mundo espiritual tienen oculto a la vista corriente, pasajera. [...] Me aparto, pues, para llegar a la intimidad de las cosas. En primer término, a la de la poesía” (Moreno Villa, 1976: 205). Esta intimidad se suma a los dos aspectos que destaca José Moreno Villa sobre san Juan de la Cruz, ya que también tienen una gran importancia en su propia poesía: la interioridad —e interinidad— y el lenguaje. Pero el poeta advierte algunos escollos más en la búsqueda de Dios, o lo trascendental desde lo humano:

Si muchos de nosotros buscamos a Dios —sustancia de los secretos y misterios, según san Juan de la Cruz—, no solo topamos con las dificultades antiguas, sino con una infinidad de ellas desconocidas por los antiguos místicos. Los secretos y los misterios se multiplican, se ramifican y entrelazan. Dios es cada vez más grande, y, por consiguiente, más misterioso, más escondido (Moreno Villa, 1944: 14).

La búsqueda de Dios no es búsqueda de sentimiento religioso, como se entiende desde un ámbito ortodoxo religioso. Ni muchísimo menos. Es búsqueda de lo Absoluto, de la esencia de la trascendencia. Está muy en sintonía con aquello que entendemos en la actualidad por espiritualidad, no por religión.

No en vano el título de la obra es *La noche del Verbo*. La reminiscencia a la mística de san Juan de la Cruz es evidente, pero también es evidente la importancia del lenguaje y la trascendencia. Y de la consecuente evolución en materia de creencias a través de los siglos. Por eso José Moreno Villa señala que el misterio sigue siendo misterio, incluso “más escondido”. En un solo título, José Moreno Villa nos transmite toda una serie de valores esenciales para su poesía. Estamos ante lo que él llamó “fulguración trascendente de las palabras”. Y, de nuevo, retomo otra de sus citas dada su importancia:

Decíamos que san Juan prestaba a las palabras una fulguración trascendente, y añadimos ahora: conduciéndonos como si entendiéramos, por medio o caminos mágicos, a un estado apetecido siempre por el hombre, el del amor, con su secuencia de pena. El santo dice en sus declaraciones: “porque la sabiduría mística, la cual es por amor..., no a menester distintamente entenderse para hazer efeccto de amor y aflicción en el alma”. Sustituycamos en esa frase *sabiduría mística* por *poesía* y preguntemos a los poetas si están o no conformes con ella. Quedaría de este modo en forma moderna: “porque la poesía, obra del amor, no tiene que entenderse puntualmente para que produzca efectos de amor y aflicción en el alma”. Y es que ni la mística ni la poesía tienen como fin el conocimiento, sino la conquista y utilización de ciertas realidades psíquicas que en última instancia son movimientos amorosos, descargas eróticas, que expresadas con pureza y fuerza levantan el alma del prójimo a igual estado de vibración o le transmiten su particular angustia que es la angustia general humana (Moreno Villa, 1944: 15)²⁹⁹.

Esa *sabiduría mística*, esa *poesía* es experiencia y conocimiento místico, tal y como definíamos al inicio de esta tesis doctoral. Consiste en conducir aquello que perciben con sus ojos del corazón hacia la materialización del lenguaje. Y, con ello, también la sensación y el mensaje que la energía misma posee.

La poesía de José Moreno Villa se convierte, así, en un trasmisor de aquello que el lenguaje esconde, de aquella trascendencia que las palabras no siempre son capaces de transmitir por completo, de aquello que la idea que subyace designa. Las palabras absorben la energía que posee quien escribe, son conductoras de emociones y de estados, luego ese estado se transmite a quien lo lee. Es a lo que se refiere José Moreno Villa con: “lo consciente, lo inconsciente y lo subconsciente del verbo de san Juan de la Cruz” (Moreno Villa, 1944: 21). Aunque también conecta con las teorías sobre el subconsciente freudianas y las del subconsciente colectivo de Carl G. Jung, también enlazan con la esencia de la espiritualidad, de la búsqueda de trascendencia individual: “el instinto poético me dice que [opera] esa fuerza oscura que nos posee en los momentos más concentrados de la creación literaria” (Moreno Villa, 1944: 22). Las palabras se convierten en transmisores de conciencia, proyectan un sentido tan sutil que en ocasiones es muy difícil traducir ese doble componente. Las palabras “típicas de san Juan son como fogonazos que nos iluminan dos campos a la vez, el de la realidad inmediata y el de otra realidad que no puede ser aludida sino con las imágenes de la

²⁹⁹ Énfasis del autor.

primera. Palabras que a veces parecen mágicas, llenas de misterio, y que otras resultan excesivamente realistas” (Moreno Villa, 1944: 22). El misterio, lo trascendental y el lenguaje actúan de canal de comunicación mudo entre el lector y el poeta:

Ningún poeta, en fin, olvide que la poesía —como esa suma ciencia de que habla el santo— “es un subido sentir de la divinal esencia”. Ni tampoco que una de las cuatro cosas que para él constituyen la “Suma Perfección” es la *Atención a lo interior*. Por esta atención a lo interior he dicho que se unen a san Juan de la Cruz los poetas españoles contemporáneos (Moreno Villa, 1944: 25)³⁰⁰.

Hablar de interioridad, no llega siempre como debería, no se entiende siempre en su total complejidad. Es algo tan sumamente sencillo y tan sumamente profundo, a la vez, que se confunde. Pero en la sencillez está la grandeza.

Uno de los rasgos caracterizadores de la poesía de José Moreno Villa es esa misma atención a lo interior. Como nos sugieren los primeros versos de *La noche del Verbo*:

¡Qué lejos está todo lo más íntimo!
El YO, también está como los mundos
cercado de infinito.
Una burbuja de suspiro emplea
días y años en salir a flote;
la pudorosa angustia se ilumina
después de navegar lustros de sombra.

¡En qué infinita lejanía yaces
breve sustancia, pequeñín resorte
y diminuto fuego primordial!
Sé que eres mío por los accidentes,
pero jamás encuentro tu semblante,
jamás te veo cara a cara, YO.
Me mandas un suspiro tembloroso,
un resplandor sulfúrico de ira,
una palpitación de paz fraterna
y te quedas allá donde no llego,

³⁰⁰ Énfasis del autor.

En un recato lóbrego divino.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 461)

La búsqueda de lo divino, lo sagrado o lo trascendental comienza en esta obra desde la certeza de saber que existe, pero con la frustración de no localizarla. Y, muy en especial, es una frustración por no ser capaz de transmitirla en su totalidad. El lenguaje queda limitado. Trayendo una de las máximas de san Agustín a colación, “No te hallaba Señor, de fuera, porque mal te buscaba fuera, que estabas dentro”:

Ventana al interior. Entre fulgores
he removido mucho, pero nunca
me atreví con el fondo de mi fondo.
Me da miedo llegar.
Me dan miedo las últimas respuestas.
Yo pregunto y me escapo.
Pregunto y doy el brinco a la ventana.
A la ventana llena de colores
que ofrece mil respuestas
a ninguna pregunta.
La respuesta es un lirio, una toronja,
un mirlo, un potro, un toro,
un monte, un mar, un cielo...
Todos ellos responden, se presentan:
“Aquí estamos. ¡Deléitate!
Nuestro mundo es un acto de presencia”.

“La noche del Verbo”
(Moreno Villa, 1998: 462)

El interior se confunde con simpleza, cuando lo que se encuentra dentro puede contener universos completos de comprensión, de trascendencia.

Como bien nos sugiere José Moreno Villa, la respuesta se esconde en el interior y se da solo con la calma y el silencio; con un silencio que sabe atender, escuchar en los lugares más insospechados. La naturaleza, lo terrenal, habla sin palabras, y, en muchas ocasiones, el secreto está en lo más simple:

—Vuestro mundo bonito,
es temible por dentro, como el mío.
Sois respuestas ¿a qué?
¿A qué responde aquella linda estrella?
Y ¿a qué *responde* el seno interminable
donde giran los mundos;
ese espacio sin fin, inconcebible,
como el estar y el ya no estar del hombre?

No respondes —¡Oh mundo de presencias!—
No respondes. Y yo,
que soy una pregunta, si soy algo,
cierro al fin la ventana que te mira
y miro desde fuera
este mundo de adentro, sin colores,
sin cuerpos,
donde vive una luz de maravilla,
una cosa que llaman luz, de apodo,
y que no es cosa, ni sustancia alguna,
sino función del alma misteriosa.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 462)

Desde fuera, sin estar conectado con esa esencia divina propia, es muy difícil llegar a comprender qué se esconde en esa luz, en esa “función del alma misteriosa”. Desde lo exterior, solo te asaltarán preguntas, miles de preguntas cuya respuesta no puede darse. Las respuestas solo aparecen si te posicionas desde lo interior:

Ya no veo la estrella, la recuerdo.
Ya no veo la flor, pero la uso.
Ya el toro bravo no cornea nada
porque este redondel no admite cuerpos.
Aquí lidia el amor con la ignorancia.
Es el amor a todo
quien pone en movimiento este teatro
sin actores, ni luces,
donde naufraga el hombre

o se salva reuniendo,
con la gracia divina, mudos símbolos.
Es teatro del verbo y nada más.
Del verbo descarnado.
Y, cuando la palabra es bien certera,
nos sirve más que el sol para la vista.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 463)

Esas palabras que “nos sirve[n] más que el sol para la vista” aluden, directamente a nuestra brújula interior. A esa voz interior, interna, propia, a esa intuición que nos guía. Y esa información, a veces, no puede expresarse con simples palabras, porque estas no llegan a abarcar todo lo que sugiere ese mensaje.

Detrás está el amor, que es el centro de esa interioridad no corporal. Recordemos que uno de los elementos comunes en la mística universal es, precisamente, la búsqueda del amor, al que se llega desde lo espiritual³⁰¹. Lo que se esconde en el interior es mucho más grande que cualquier significación lingüística. Las palabras no siempre son capaces de contener todo aquello que esa realidad implica, por eso es un verbo descarnado. Y no se trata de oscurecer u ocultar ese sentido, luego, no se trata de advertir algo que no sea comprensible, sino de advertir, *con* y *más allá* de los sentidos, aquello que excede al lenguaje:

[...]

De paz y de piedad
era la ciencia perfecta,
en profunda soledad
entendida, vía recta;
era cosa tan secreta,
que me quedé balbuciendo,
toda ciencia trascendiendo.

Estaba tan embebido,
tan absorto y ajenado,

³⁰¹ Este aspecto ha sido analizado en el apartado introductorio “De espíritu y materia. Algunos conceptos previos” y en el epígrafe 2.3.1. “Actualización de la mística a partir del culturalismo”, del segundo capítulo de esta tesis doctoral “De las bases de la poética religiosa en la poesía del exilio”.

que se quedó mi sentido
de todo sentir privado,
y el espíritu dotado
de un entender no entendiendo,
toda ciencia trascendiendo

(Juan de la Cruz, 2002: 210)

Los versos de san Juan de la Cruz están muy en sintonía con la idea que quiere transmitir José Moreno Villa. La trascendencia es algo muy difícil de contener mediante el lenguaje, implica enfrentar, sin miedo, aquello que reside en tu interior y pugna por salir. Aquello que siempre ha estado esperando por ti:

Negra ventana mía,
para mirar palabras sin sonido;
palabras que desfilan o pelean
en la cerrada noche.
Negra ventana mía,
déjame ver esta palabra: *Dios*.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 463)

Esa negra ventana es el silencio de su interioridad, aquello que halla en su interior cuando está dispuesto a escuchar. Una noche del verbo. Y no porque el verbo esté a oscuras, o porque muera, es la trascendencia de la interioridad, el saber interno.

Alcanzar la propia divinidad es un paso más para comprender, más allá de las religiones y de los conceptos, lo que la idea de Dios designa. Pero, aun así, para José Moreno Villa lo humano sigue siendo lo primordial:

Ya está en la noche sola, destacada.
Es verbo, voz del hombre, forma suya.

Negra ventana mía,
déjame ver esta palabra: *Hombre*.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 464)

Todo este proceso solo se da cuando espíritu y materia se unen. Verte a ti mismo, tu pura esencia, implica el nacimiento de algo interno, escondido en el interior:

Ya está en la noche como perla verde.
Es verbo, voz humana, forma eterna.

Dios y hombre en la noche son palabras
de idéntico valor, sin finitud.
Para encarnarse, el Verbo
tuvo que hacerse hombre;
y, una vez encarnado,
señaló a Dios en sí
con la palabra mágica.
En la noche cerrada
revivo su tragedia:
El Hombre ha de morir en el verbo, su obra

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 464)

Como nos recordaba Luis Cernuda, Dios y lo divino también necesitan al hombre. Espíritu y materia en unión armónica. Esta unión, en sí misma, es creación. Y la creación, el acto de crear es esencial para Moreno Villa. Como él mismo recordó, pasó gran parte de su vida buscando el silencio y la soledad para poder crear. Y en ello dejó parte de su espíritu, en su obra. Dios y lo divino, en tanto seres abstractos no materiales, necesitan al hombre para potenciar esa capacidad de creación que poseen y que también transmitieron al ser humano. El hombre, al aceptar su capacidad divina, asume una regeneración, un nacimiento interior:

Negra ventana mía,
déjame ver esta palabra: *Niño*.

Ya está en la noche como estrella rosa.
Es el Hijo del Hombre y es el Verbo.
Es el centro del mundo.
Se destaca en mi coche
cercado de palabras diamantinas:

pastores, Reyes, Ángeles.

Las manos más dispares
lo reconocen como ser supremo.
Leves manos angélicas,
severas manos reales,
terrosas manos del pastor,
que venís vagorosas desde el cielo,
calmosas desde el trono,
humildes desde el monte abrupto y manso,
vedlo en la noche de las grandes palabras.
Es la mayor de todas.
El Niño será Dios eternamente.
Nadie alegra la Vida sino Él.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 464)

Esa creación, el resultado de la unión entre la trascendencia y lo humano supone el nacimiento de algo. Recuérdese el momento del despertar de conciencia de Moreno Villa, el nacimiento de su hijo activó algo en él, nació algo más que la pura vida. Ser hijo del Hombre y Verbo a la vez significa que el ser humano también posee una capacidad de creación, divina en sí misma y en su producto. Los niños se convierten, a ojos de José Moreno Villa, en una de las mayores evidencias de la trascendencia en el mundo. Los hijos se convierten en la continuación de lo divino, multiplicando la esencia del propio hombre en otro ser, hecho a su imagen y semejanza, con su carne y con sus huesos. Esta idea abstracta remite al nacimiento del propio hijo de José Moreno Villa. Ambos encarnan la materialización del misterio, la materialización de aquello que creyeron imposible, y, sin embargo, se dio:

Estrella rosa de la noche: Niño.

Milagro en el milagro de la vida.

¿Cómo no te adoraron

los hombres anteriores a Jesús?

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 465)

José Moreno Villa se remonta a los tiempos anteriores a la conceptualización de las religiones, para preguntarse cómo pudo el hombre precristiano, el ser primordial, adorar a un Dios habiendo niños, que eran la prueba material de la trascendencia hecha en lo terrenal. La felicidad que siente en vida con la llegada de su hijo le hace proyectar ese sentimiento, el misterio de ese hecho, a lo divino o lo sagrado; cuestionando, de forma simultánea, el peso de la religión. Y la vida de pronto cambia, adquiere otro signo, otra magnitud, otro color de fondo y forma; y ese instante de felicidad le impele a pensar en otro instante de felicidad pasada, grabada en la memoria de los siglos e impresa en la carne de los hombres:

Déjame noche negra esta palabra
delante de los ojos clausurados;
quiero verla con otras que nutrieron
el corazón del hombre primitivo:
chacal, toro, coyote,
cerdo, serpiente y monstruo,
liliputienses fálicos,
y *ranas* achatadas.

¿Qué viraje sufrió la humanidad
para ver en el niño
el centro de la vida?
Del terror al amor: así fue el cambio.
Déjame noche negra y pensadora
derramar mi alegría como llanto
delante de este amor que es lo indefenso,
lo puro y lo vivaz, lo que en su día
vuelve a crear el Verbo.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 465)

El amor, aunque parezca lo débil, es en realidad una fuerza superior al miedo. En términos espirituales, tiene mucha más fuerza el amor que el miedo. Se trata de una correlación asociativa, del terror al niño, del miedo al amor, de lo exterior al interior. Este aparente juego de palabras conecta con aquel cambio de signo en la comprensión del hombre y lo divino de la que nos hablaba María Zambrano y que está asociada al

desplazamiento de la comprensión de Dios que anuncian los poetas. La sacudida es muy profunda, pero el renacimiento está a la par:

Esta noche interior en pleno día
es borrascosa, indomable y amarga.
Yo pensaba en el Niño por mi hijo:
paternidad nos lleva a cristiandad.
Pero aquella, la noche de los verbos,
el escenario sin control posible,
se inundó de palabras
que yo no conjuré:
Claudicante, Medroso,
Simulador, Veleta,
describían parábolas
en un fondo morado
vertiginosamente.
Y a la par, con un halo
amarillo verdoso,
Humanidad, Justicia,
Reparto, Burguesía,
Yugo, Martillo y Hoz,
Cruz gamada y Victoria,
Mercaderes de armas,
Tiranos, Criminales,
Espías, Delatores.
Y más allá, en tercera
dimensión opalina:
Muerte, Paz, Armonía,
Conjunto familiar, Isla de calma.

En este torbellino de vocablos,
caleidoscopio significativo,
acciones y omisiones
aparecían como helados fuegos:
Leal, Entero, Firme,
Constante, fueron nuevas
palabras parabólicas.

Fe, Nuevo Mundo, Libertad,

Desesperanza, Viejo Mundo, Esclavos.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 466)

José Moreno Villa poetizó su propia forma de ver la crisis del espíritu, la modernización de la conciencia y el despertar de conciencia que supuso, para él, comprender todo aquello de lo que fue testigo. Nos hace un pequeño recorrido por toda una sucesión de años cuyos acontecimientos marcaron el devenir de España y el de su vida.

El mundo de su memoria, el de sus sentidos y su mundo presente colindan con el mundo que sabe está por llegar, en el que se halla a las puertas. El exilio, el dolor de la guerra, la impotencia por lo vivido y lo no comprendido, por la injusticia... todo se confunde en un momento en el que su interior necesita que comprenda y perdone, para poder avanzar.

La angustia, la terrible angustia onírica
de no ver fin al vértigo,
convertía en sudor la sangre helada.

De repente, un espejo que se quiebra
y en el fondo, sobre nimbo naranja,
en caracteres blancos,
esta palabra: Niño.

Era el hijo de nuevo.
Era volver al centro.
Era entrar en lo único.

Me fui con esta voz por los senderos
y la grité debajo de los árboles.
La grité al parpadeo de la Aurora.
La dejé resbalar por la marina.

“La noche del Verbo”

(Moreno Villa, 1998: 467)

A pesar de todo lo vivido y de todo el sufrimiento que el hombre ha cometido contra el mundo, en la tierra sigue habiendo una esperanza: el niño. El niño en sí, que nazcan niños en la tierra, ejemplifica aquí la esperanza de que el ser humano nazca de nuevo en sí mismo. De sí mismo y por sí mismo. Significa además la regeneración necesaria para que el individuo halle su centro, su esencia, su materia espiritual que le lleve a crear otra forma de enfrentar aquello que, en demasiadas ocasiones, se ha tomado por la fuerza, imponiendo el miedo.

Verbo, verbo y no más, solo palabras.
Eso soy, eso eres, eso somos
dentro de la ventana.
Por eso cuando miras tu interior
no ves nada tangible;
ni luz ni cuerpo, ni color ni aire;
una gran oquedad
donde hierve la vida del vocablo;
donde hierve la vida.
La vida es el vocablo
y ser consiste
en unir las palabras sabiamente
y destacar aquellas que cabalgan
sobre el mundo exterior y el intramundo.
El verbo está en la cima;
es niño y es señor.
Su imagen más cercana es el poeta.

“Epílogo”

(Moreno Villa, 1998: 467)

El niño es la representación más elevada de la vida. Porque es signo de nacimiento interior, de unión de espíritu y materia, de unión de lo terrenal con lo divino. Y la vida, así, queda equiparada a la trascendencia, cuyo intérprete es el poeta, por aquella capacidad de la que nos hablaba José Moreno Villa a propósito de san Juan de la Cruz: traductor de lo indecible mediante la palabra. Y se trata de una traducción efectiva. En cualquier caso, traduce una necesidad que no puede contener:

Me duele hablar y me duele callar.

Escribo bajo el mandato del silencio.
Él es lo dominante
en esta hora de infernal estruendo.
El alma está suspensa
en espera del Verbo.
Ha de venir, ha de venir
un brillante suceso,
el poeta,
que vive atado al fuego
y a su vida de agua, de aroma y de rigor,
descifra este silencio
como signo de Paz.
El eterno misterio
por donde se pasea
la cara de la mañana,
sigue con telón negro,
pero el angustioso silencio
es precursor inmediato del Verbo.

“Elegía del silencio”

(Moreno Villa, 1998: 469)

Moreno Villa ejemplifica en el poeta la capacidad de traducir en materia lo que se percibe espiritualmente, “en misterio”. El poeta siente la capacidad a su alcance de ver más allá, de acercar una gota de la inmensidad a lo concreto, de prestar a las palabras una fulguración trascendente:

No es un desfile de palabras significativas,
sino elección y transverberación de algunas.
El mensaje nocturno nace en negro,
como el semblante de la luna.

Existe una conciencia para el significado
que es más ancha y profunda,
más sutil y diáfana
que esa conciencia de las palabras diurnas.

La toalla, el camión, la baraja y el céntimo,

pueden ser sublimados en la hora nocturna;
pasar de la conciencia utilitaria
a la otra, que es templo de luz pura.

Por céntimos compraron a Jesús.
Ya el céntimo es aquí de otra textura;
significa miseria. Por miseria
vendieron la divina criatura.

En la toalla de Marta, *La Verónica*,
quedó la faz de Cristo hecha pintura.
La enamorada quiere retener
la imagen del amor que se le esfuma.

“La conciencia poética”
(Moreno Villa, 1998: 469)

La impresión de la palabra, a tenor de *La Verónica*, es la imagen que queda sellada en el corazón del hombre con la transmisión del mensaje adherido en la palabra. El lenguaje y la trascendencia son los grandes motores de transmisión de lo sagrado, desde el exterior y desde lo interior. Delata el alcance de la significación de las palabras a un nivel que opaca la comprensión habitual. Su signo queda escindido, tal y como lo conocíamos. Desde este momento, el lenguaje le brinda la posibilidad de creer y crear; de crear a partir de aquello que adivina desde su esencia interior, desde sí mismo, no desde el alcance connotativo del lenguaje. *La noche del Verbo* nos conduce, paradójicamente, a la aurora del lenguaje.

La noche del Verbo nos invita a asistir a la paulatina comprensión de lo que significa para José Moreno Villa lo trascendental. El futuro, la regeneración del ser humano se sostiene en la capacidad del hombre por transmitir su semilla, desde la carne, luego, desde el centro de sí mismo; como medio para que ese nuevo centro expanda de nuevo su cometido. De centro a centro. La trascendencia, por tanto, es para José Moreno Villa la vida humana, cada nueva vida humana. Y precisamente de ello nos hablará en *Poemas escritos en América*.

3.5.3. POEMAS ESCRITOS EN AMÉRICA. 1938-1947

No fue hasta 1998 cuando Juan Pérez de Ayala publicó las *Poesías completas* gracias al esfuerzo conjunto que hicieron la Residencia de Estudiantes en Madrid y El Colegio de México. No solo se trata de la única edición de las *Poesías completas* de José Moreno Villa, sino además la única edición en la que se pueden consultar todos los poemas anteriores y posteriores al exilio de José Moreno Villa.

En este último apartado analizaremos algunas de las composiciones que José Moreno Villa redactó entre 1938 y 1947, es decir, durante sus primeros años de exilio. Todos los poemas que constan en la sección homónima de las *Poesías completas* fueron incluidos en *La música que llevaba. Antología poética (1913-1947)*, publicada en Losada, en la Colección Poetas de España y América en 1949. Sin embargo, no son todos los poemas que componen esta antología. En la sección, que además también comparte el mismo título: “Poemas escritos en América (1938-1947)”, José Moreno Villa incorporó algunos de los poemas de la *Puerta severa* y de *La noche del Verbo*, además de una amplia selección de sus obras anteriores al exilio.

Como ocurrió con las anteriores obras de exilio, la aparición de esta antología también fue analizada por un crítico, en este caso, de la talla de nada más y nada menos que Luis Cernuda:

La terminación de la guerra civil encuentra a Moreno Villa en México y, cosa más nueva aun, casado. Los versos que desde entonces compuso, unos han aparecido en la sección “Poemas escritos en América (1939-1947)”, del libro *La Música que llevaba* (1949), antología de su obra poética; otros fueron por él reunidos en un volumen en curso de publicación: *Voz en vuelo a su Cuna*; el resto queda inédito. En dichos versos últimos los ecos superrealistas desaparecieron y el poeta parece volver a su acento primero y más constante, enriquecido con las experiencias de una vida y un arte que en él fluían paralelamente. Ejemplo de esa etapa son las *Canciones a Xochipili, dios de la Flores*, donde el tono ligero de la canción reaparece en su obra otra vez, con la gracia de siempre y además, entre líneas, con cierta gravedad (Cernuda, 2002a: 170).

Si la gravedad es un rasgo que comparte con el resto de los poemarios, quizá lo más importante sea señalar, de nuevo, la interinidad y la interioridad de José Moreno Villa. En palabras de Cernuda, “es un poeta cuya obra refleja siempre una reacción

personal frente a la vida, expresada sin alarde de virtuosismo poético, ni de singularidad distinguida: con sencillez y dignidad” (Cernuda, 2002a: 170). Por ende, interioridad, interinidad e importancia de la experiencia vital se convierten, así, en los principales rasgos de la poesía de José Moreno Villa, especialmente en la del exilio.

Si las obras anteriores delataban una conexión en evolución espiritual destacando el valor trascendental de lo humano en la propia creación, en los siguientes poemas advertimos una profundización en esa voz, pero, sobre todo, la suma maestría con la que aborda los distintos temas y motivos espirituales. José Moreno Villa ya no retrata tan solo una evolución espiritual, sino que aconseja a quien se halla en este camino. Este hecho supone alcanzar una gran maestría, un gran conocimiento en materia espiritual:

[...]

Porteros, en el orden terrenal o divino
vigiláis, detenéis o dais paso a quien llega;
¿abriréis a la suerte aunque venga a deshora?

[...]

Porteros, porteritos, si yo fuese Gobierno
educaría vuestras almas con preferencia;
ilegarían a porteros los más finos espíritus,
los que saben mirar y comprender al prójimo.
Vosotros no sabéis que el cerrar o el abrir
la puerta es cosa seria y muy trascendental.
Fijaos en los porteros que escogió el Creador:
san Miguel, al principio, y san Pedro, al final.
¡san Miguel! —¡Nada menos!— Un arcángel de oro,
con espada flamígera y un ímpetu de toro.
Y san Pedro —¿qué tal?— un pescador de apólogo
que, por Pentecostés, se convirtió en filólogo.

“¡Porteros!”

(Moreno Villa, 1998: 473)

La reflexión inicial sobre aquellos que, en el legado bíblico católico, custodian las puertas del paraíso nos anuncia la llegada a una puerta. En este caso, estamos ante la entrada de la puerta interior. Pero, antes de abordarla, José Moreno Villa nos advierte

sobre la importancia de discernir entre aquello a lo que quiere abrirse o cerrarse; a ser capaz de ver qué hay detrás de las apariencias:

¡Porteros!, los semblantes nos engañan a veces.
Y también los magníficos trajes recién planchados.
¡Discernir, distinguir!... Yo fundaré algún día
una Escuela Mayor para el Discernimiento.
Todos iréis a ella. Y viviréis gozosos
averiguando, a simple examen visual,
quién lleva una pistola en el fondo del alma
o quién es miel rosada bajo su barba fosca.
¡Porteros! Los porteros del siglo veintiuno
han de ser más que Freud o que el inglés astuto;
han de mirar los ojos y saber quién es quién.
Y han de dar el paquete, o el recado, sin voz.
¡Porteros! en el vértice de la Sabiduría
unos ojos serenos miran lo del futuro.

“¡Porteros!”

(Moreno Villa, 1998: 475)

José Moreno Villa convierte sus versos en un aviso para los hombres, nada más y nada menos, que del siglo XXI. Nos impele a ver desde los ojos del corazón, a ver más allá de los sentidos físicos, a emplear a fondo todas nuestras capacidades para saber en qué campos debemos operar y transmitir aquello que necesitamos transmitir. Recordemos, en este punto, la importancia que en poemarios anteriores había otorgado la fulguración trascendente de las palabras, es decir, a transmitir más allá del significado connotativo del lenguaje:

A veces oigo los pétalos
de la rosa dando en tierra;
tan tirante es el silencio;
tan en aviso está el alma.

A veces oigo la fuga
de la luna en su viraje;
tan grande es la soledad;

tan tenso vive el espíritu.

A veces oigo la arena
del Tiempo caer en mí;
me levanto, me paseo,
toco la estampa o el libro,

miro la luz de la lámpara,
me froto las tibias manos
y me siento lentamente
a ver cómo la de arriba
está casi toda abajo.

“Oigo”

(Moreno Villa, 1998: 481)

Oír en las palabras. Escuchar el tiempo interno, no el tiempo humano sino el espiritual, aquel que habla sin decir. José Moreno Villa anuncia una capacidad espiritual en los ojos de aquellos que no solo ven lo evidente. Es una forma de señalar la capacidad de percepción espiritual, del “quien tenga oídos que oiga” zaratustriano. Esto no solo evidencia una profunda comprensión de lo trascendente y de la evolución espiritual en materia, José Moreno Villa anuncia el cambio en evolución de conciencia en el ser humano. De hecho, se dirige a quien sepa comprender.

Pero para ello es necesario que quien lo aborde haya hecho un trabajo espiritual previo:

Lavanderas del río,
que me convertís lo sucio en limpio
y lo hediondo en sol cautivo;

afanadoras de limpieza,
sacerdotisas de pureza,
arrodilladas ante el agua eterna;

decidme, ¿por qué no tenéis
hermanas gemelas en este
mundo interior, faltar de higiene?

Unas hermanas lavanderas,
que nos dejen como patenas
las entrañas con que se piensa.

[...]

Lavanderas, en esta mañana
de cristal e infinita esperanza,
lavadme este miedo del alma.

“Lavanderas”

(Moreno Villa, 1998: 482)

El miedo del alma es el pasado como hombre, y el que pasa al sentir esa magnitud. El complejo ejercicio espiritual al que se refiere José Moreno Villa implica un trabajo muy duro y, en ocasiones, muy doloroso. Implica tener el valor de enfrentarte a ti mismo, a todos tus miedos, dudas y a todos los sucesos dolorosos de tu pasado. Limpiar, espiritualmente, es sanar. Luego, aquel que haya sido capaz de enfrentarse a su noche oscura podrá ver y oír más allá de las palabras:

Todo me pide claridad,
y casi todo es una inmensa niebla.
Nunca me vi tan ciego y vacilante.
Mi bastón se me hunde en barro tierno.

¿Cuándo serán de nuevo nido el nido,
rosa la rosa y cueva lo que es cueva?

La confusión de la palabra humana
enturbia el Universo
y desata las manos criminales.

Si las cosas me piden claridad,
es que se sienten sucias y alteradas.

Todo está chueco y frío
como cuerpo de anciano.
Hay que poner calor y transparencia
en lo humilde y alto de la vida.

“Confusión y bloqueo I”

(Moreno Villa, 1998: 486)

La claridad y la transparencia son el resultado de saber escuchar el interior, de ser honesto con tu propia interioridad. José Moreno Villa aboga por disipar en la comprensión del ser humano aquello que enturbia el significado que espiritualmente se asigna. La doble intencionalidad, las intenciones escondidas, el egoísmo personal, en suma, es lo que cree que necesita poder ser observado. Discernir entre aquellos bien trajeados con intenciones oscuras y quienes por su apariencia podrían ser tomados por lo que no son. Claridad.

El hombre está sin puerta,
copado en la eminencia de su alma.
[...]
Es noche, noche firme;
noche que afirma su perennidad;
noche sin punta, manto
negro extendido sobre su futuro.

El hombre está sin puerta,
copado en los escombros de su alma.

“Confusión y bloqueo II”

(Moreno Villa, 1998: 487)

Para poder hallar esa claridad, primero ha de encontrar la puerta que abra esa capacidad. Esa puerta, copada, es símbolo del peso de todo lo que social y culturalmente niega la existencia y la apertura de ese lugar en nuestro interior, donde se halla la luz individual.

Andando, andando, por la muralla de lo absurdo
—como vio aquel romano a Jesucristo un día—
la sombra humana huérfana
de su lamentación sin esperanza.

“Ya no creo en la isla del bendito.
Mi lancha blanca huye sola al mar.
Cuatro toros de oro vuelan sobre mi cárcel

en un cielo sin rumbo y sin paz”.

“Ya no creo en el istmo que nos une
al paraje de sol y cuatro ríos.

Mi lancha blanca va sobre las nubes
en un cielo sin rumbo y sin paz.

Andando, andando, por la muralla inevitable
tropecé con el loco y dulce Galileo.

—La locura, me dijo, es la puerta del Hombre.

—Sí, mi Señor, la única salvación del espíritu.

“Confusión y bloqueo V”

(Moreno Villa, 1998: 490)

Lo que a ojos actuales pudiera parecer locura, por escapar a la tan divinizada capacidad racional del ser humano, es lo único que puede salvar al hombre. Y no se trata de una locura en sí, sino de dejar de observar solo con los ojos racionales. La percepción sensorial y espiritual son la clave:

Sobre la visual —no de mis ojos—
que explora en noche propia —no del día—
me fui, poquito a poco,
hasta lo más distante de mí mismo.

Huía de las cosas
y buscaba otro algo.

¿Quién vive —pregunté—, lejos de mí?

Sonó mi voz a sombra.

¿Quién vive? —repetí.

Sonó mi voz a Tiempo.

Me dejé distanciar,
distender y afinar las ataduras,
diluir el bloqueo,
sumirme en lo sombrío de mi voz,
hundirme en aquel Tiempo que timbraba.
Y, entonces, solo entonces,
hallé que la distancia

es la sola verdad del Paraíso.

“Confusión y bloqueo VI”

(Moreno Villa, 1998: 490)

Se trata de la distancia entre tú y tú. Entre tu ser sin presencia y tu ser en presencia, que delata ese diálogo consigo mismo. Hallarse, hallarte, es una capacidad innata en todos los seres humanos, en la vida, en los misterios de la vida:

No vinimos acá, nos trajeron las ondas.

Confusa marejada, con un sentido arcano,
impuso el derrotero a nuestros pies sumisos.

Nos trajeron las ondas que viven en misterio,
las fuerzas ondulantes que animan el destino,
los poderes ocultos en el manto celeste.

[...]

El corazón estaba aferrado a lo suyo,
alimentándose de sus memorias dormidas,
emborrachándose de sus eternos latidos.

Era dulce vivir en lo amoldado y cierto,
con su vino seguro y su manjar caliente;
con su sábana fresca y su baño templado.

El libro iba saliendo; el cuadro iba pintándose;
el intercambio entre nosotros y el ambiente
verificándose como función del organismo.

[...]

¿Por qué fue roto aquello? ¿Quién hizo capitán
al mozo tabernero y juez al hortelano?

¿Quién hizo embajador al pobre analfabeto
y conductor de almas a quien no se conduce?

Fue la borrasca humana, sin duda, pero tú,
que buscas lo más hondo, sabes por debajo
mandaban esas fuerzas ondulantes y oscuras
que te piden un hijo donde no lo soñabas,
que es pedirte los huesos para futuros hombres.

“Nos trajeron las ondas I”

(Moreno Villa, 1998: 494)

Este poema juega con las evidentes referencias al exilio, pero también a la vida del más allá. A una vida que vibra con aquello en lo que te has convertido, en cómo has evolucionado. En una vida dentro de otra vida. Se trata de una reminiscencia, además, a la fe y la superstición, tan presentes siempre en el poeta. Ambos elementos se alinean en estos versos, donde sostiene las circunstancias vitales a una suerte de fuerza inevitable del destino. Pero ese “nos trajeron las ondas” también remite a una necesidad de escuchar un instintito muy profundo, que te mueve a hacer determinadas cosas, aun sin estar del todo seguro, confiando en que haces lo que sientes, por algún motivo, aunque por el momento no seas capaz de verlo. En cualquier caso, la seguridad de lo conocido queda contrastada con lo desconocido, con esas ondas que le impelen a moverse, a avanzar, pese al dolor por lo que deja atrás.

Mi tumba sé cuál es, pero ¿y la tumba de la estrella?

La carne va a la tierra, pero la Tierra ¿a dónde?

La tierra se la traga la carne día y noche.

[...]

El destino es ser piedra. El águila de Juan

después de enormes giros será piedra del monte.

Y el toro de san Lucas y el león de san Marcos.

Por ser carne es también nuestro destino.

Y volverá la piedra a sentirse con alas,

con mugido de toro y manos de león.

Nos trajeron las ondas, nos llevarán las mismas.

Y quien se muera aquí será llevado en alma

a dormir en el gran Escorial de su cuna

hasta que, piedra o polvo, pase a cuerpos hispanos.

“Nos trajeron las ondas II”

(Moreno Villa, 1998: 495)

De nuevo, la referencia al exilio nos habla de dolor que como español fuera de su tierra siente por no poder morir en su patria. Y, al mismo tiempo, deja la puerta abierta a

la posibilidad de que el trabajo espiritual subsane parte de esa problemática. Pero todo esto se enmarca en una reflexión mucho más profunda entre la relación de materia y espíritu, donde calibra los límites de la vida y la muerte, de la carne y el alma. Aunque la vida siempre se abre paso

Dejaremos la tierra del azteca y del inca
después de dar la sangre, el sudor y los huesos;
después de haber sembrado en medio de volcanes
lo mejor de nosotros, el beso y la palabra.

“Nos trajeron las ondas V”

(Moreno Villa, 1998: 497)

Su creación, personal y profesional, es lo que deja en México y lo que le permitirá sentirse conectado a España, más allá de la muerte.

Nos llevarán las ondas sin querer o queriendo.
El destino es más fuerte que nuestra voluntad
y a cada quien señala su tarea en el mundo,
su majuelo y su hora. A veces esta hora
es tardía y el hombre vive años y años
en el desasosiego de no saber qué hacer.

No tiemble; espere alerta. La hora viene.
No la arredren las canas. Las canas también sirven.
Ellas están más cerca del secreto del mundo.
De las barbas canosas bajó el verbo a la cruz.

“Nos trajeron las ondas VI”

(Moreno Villa, 1998: 497)

La misión de vida individual y su búsqueda, consejo que legó a su hijo poéticamente como el mejor que podía ofrecerle, es la que vuelve a destacar José Moreno Villa. Aunque también añade una recomendación importante, la escucha del interior:

Despídete del viento y los sonidos.

Despídete del frío y de la gente.

Para esta sorda acción del pensamiento
la vida en torno tiene que cesar.

Busca el pensante la quietud nocturna.
La noche es su escafandra defensora.
Súmete ya en el agua del pensar
con luz, valor, vivacidad y genio.

Primer golpe de pico en la ladera;
segundo golpe y luego cien, sin éxito.
Tendrás que barrenar, hacer la mina,
desescombrar hasta encontrar la veta.

Si no es por este rumbo, toma otro.
Desmonta nuevamente, cala y mira.
En un negro puñado de la tierra
hay al fin una luz mínima y fría.

Tendrás que calentar esa luciérnaga.
Y solo tu pensar hará el milagro.
La lucecita bruta no es idea.
Es una estrella más que nada dice.

Y la misión del pensador es esta;
sembrar un nuevo cielo con estrellas
humanas, con estrellas
que permitan seguir pensando a otros.

“El pensar II”

(Moreno Villa, 1998: 499)

Como paralelismo a la tarea de maestro que tan bien supo desempeñar durante sus años en los centros de la Institución Libre de Enseñanza, saber guiar a otros para que ellos encuentren su camino es, a mi parecer, una de las tareas más difíciles e importantes en esta vida. Y es, justo, el mensaje que ofrece la poesía de José Moreno Villa.

Al alcanzar tu misión de vida, al saber qué es aquello que te trajo a este mundo a hacer, dejas las huellas necesarias para que quienes tengan que encontrarlas las hallen.

En su justo lugar y medida. De nuevo, es un acto de confianza ciega en tu instinto, en ti mismo y en que haces lo que tienes que hacer.

Las estrellas humanas... Un buen día
sales de tu vivienda y ves que todo
tiene mejor salud, mejor semblante,
un alma más a flor, una fragancia
que esponja y abre tu agradecimiento.
¿Qué pasa? ¿qué te pasa? Es una estrella
humana que tilila
en el cenit azul de tu conciencia.

“El pensar IV”

(Moreno Villa, 1998: 501)

Es algo que se percibe. Se comprende empleando todos los sentidos, también los corporales. Simplemente se sabe. Pero, es preciso no forzar ninguna situación:

No pongas tu canción en el pensar
como se pone ofrenda sobre ara;
deben quedar fundidos ara y voto.
Pensar cantando es expandir la música
llena de verbo altivo.

Ayúdate a pensar. No existe canto
verdadero sin alma;
y el alma es eso, el verbo
impulsivo, imperioso
que hace de nada un mundo.

“El pensar VII”

(Moreno Villa, 1998: 502)

Captar más allá de los sentidos no es algo que pueda hacerse empeñándose en ello. Es algo tan natural como respirar. Pero si hallas aquello en lo que realmente eres bueno, a veces las cosas salen de una manera asombrosamente sencilla:

Pensar es ir creando

sobre lo ya creado;
luz sobre luz, canción sobre canción,
carne sobre otra carne.
Luz cantarina y puro,
alma vivaz y párvula
que va inundando las intactas cuevas.

“El pensar VIII”

(Moreno Villa, 1998: 502)

La creación es, de nuevo, el factor más trascendental de todos para José Moreno Villa. Y, sin duda, como ya nos ha explicado, la mayor creación es la humana:

Nace un nene. Quietos todos.
Está naciendo la vida.
Tú mismo naces ahora.
Y en ti nace el verbo puro.

Cruzan enormes bandadas
el cielo del alma orilla en tu mar
trabaja la mansa espuma.

Con las aves peregrinas
pienso el rumbo de mi hijo.
Con las espumas del mar
pienso el sudor de ser hombre.

Un nacimiento me prende.
Sale el sol, se va la luna.
Quietos todos, nadie cante.
Sola se canta la vida.

“Momento inicial”

(Moreno Villa, 1998: 504)

La vida es la clave que está detrás de toda esta reflexión. Por supuesto, el nacimiento de su hijo se halla detrás de todo esto, pero José Moreno Villa también nos habla del nacimiento y la evolución que supone entrar en uno mismo, conectar con

nuestro interior, con ese nacimiento del verbo en carne. Este nuevo inicio, esta nueva vida necesita dejar atrás cualquier maniqueísmo:

Me olvido del Bien y del Mal.
Gris es mi nota musical.
Ceniza quiero mi inteligencia
y color de arena mi conducta.
No me remonto ni vuelo a ras.
Me deslizo en estratos grises
a medio cariño, a medio dolor,
con la manzana hecha nuez y la nuez corazón.
De mis alas despido luz gris,
caliente luz gris de amor opaco;
y las ramas se alborozan en voz queda.
Vivo temblando porque así es el vuelo.
Se tiembla para poder cruzar el cielo.
Al cielo se llega en nube gris,
llevando grises las entrañas.
Oro y bambolla no pasan por la puerta estrecha.
La paz es gris en la sala eterna.
Es gris el gozo en el Paraíso,
y la voz del Señor es gris como la serranía;
dura como la roca que vive sola,
y opaca como la alfombra.
Una gris melodía,
en una etapa gris de un mundo grisiento,
sostiene al pájaro-pensamiento.
Al pájaro espíritu
que pintó las espinas a Cristo
y bajó de las barbas grises del incógnito.

“Unidad en los gris”

(Moreno Villa, 1998: 509)

Describe el justo medio. La justa medida en el interior y lo exterior, entre la interinidad y la exterioridad, el equilibrio perfecto entre los binomios. Espíritu y materia en armonía.

La verdad está quieta en todas partes,
y nadie tiene la verdad.

Desvélate, cazador de mariposas,
por esos cielos de la noche del alma.
Con los brazos tendidos,
con los ojos cerrados,
con la puerta del pecho
de par en par abierta.

“La verdad”

(Moreno Villa, 1998: 514)

José Moreno Villa invita, una vez más, a que el lector abra su interior y se lance a ver sin necesidad de abrir los ojos, es decir, viendo con el interior de su instinto, de su capacidad perceptiva innata.

Las obras poéticas de exilio de José Moreno Villa analizadas construyen un cuidadoso camino ascendente en el que el centro es la confianza y el amor por lo humano, tras la profunda comprensión y asimilación de lo divino. La búsqueda constante de la interinidad y de la interioridad conducen a un amor transmitido por generaciones. Su hijo, el nacimiento de su hijo, le abre a la exploración de un sentido muy espiritual que conecta con la voluntad para hallar su conciencia superior en su propio ser, desde su propio ser. El lenguaje se convierte en una herramienta de acceso y que también permite acceder a la idea de divinidad en sí mismo, en su propio ser.

José Moreno Villa, en suma, nos muestra que una evolución espiritual y una gran atención en las creencias no siempre van acompañadas de grandes y complejas conceptualizaciones. Su obra, su palabra evidencian que para encontrar la más profunda espiritualidad tan solo hay que observar el fondo de lo humano y comprender que esta unión, siempre estuvo presente en su interior.

CONCLUSIONES

‘Creer’ es una palabra de gran alcance y cuyo fondo, todavía, no se ha llegado a descubrir. Existen muchas formas de creer. Los albores del siglo XX abren una senda nueva que recorrer en cuanto a materia de creencias. El ser humano es libre de explorar, por sí mismo, qué supone creer y cómo creer. En realidad, tampoco tiene tanta importancia en lo que se crea, lo que sí importa es desde dónde nace ese sentimiento. Si responde exclusivamente a lo que nos viene dado, a lo que trae consigo la corriente contextual en la que hemos nacido, su proyección y su impronta, probablemente, serán menores. En mi opinión, las creencias que mayor impacto producen son aquellas que nacen de nosotros mismos, las que proceden de nuestra propia voluntad, las que hablan de quiénes somos y de cómo pensamos. Por este motivo, establecer un rumbo fijo o persuadir para que otros crean del modo en el que lo hacemos nosotros podrá funcionar durante un tiempo, pero siempre estará abocado al fracaso, al descrédito.

Creer en algo, creer verdaderamente en algo posee una fuerza enorme. La energía que desprende se convierte en motor de movimiento, en empuje y en razón de vida. Creer, en el fondo, es construir. El impulso que te concede el creer ayuda a construir aquello con lo que sueñas o esperas llegar a encontrar algún día. Creer o soñar con algo no es esperar a que mágicamente te caiga del cielo. No funciona así. Consiste en trabajar, trabajar muy duro por lo que quieres, con todas tus ganas y esfuerzo, proyectando aquello con lo que sueñas, sin desfallecer, a pesar de las posibles consecuencias, pero siendo tú quien maneja ese timón que te guíe hacia la meta. Nadie lo va a hacer por ti. Solo así es posible que aquello en lo que crees se haga realidad.

De cualquier modo, esta fuerza es la que te ayuda a sostenerte, tanto si se trata de creer aquí en la tierra, como creer más allá de la materia. Ninguna de estas formas invalida a la otra. De hecho, considero que ambas pueden dar mucho al ser humano. Tanto como él mismo esté dispuesto a invertir. La idea de Dios, el universo, el amor, el trabajo o cualquiera de los entes, abstractos o terrenales, que importen al individuo conceden un punto de anclaje entre el cielo y la tierra. Desde luego, si la crisis del espíritu algo nos ha enseñado es que los límites de aquello que adquiere la calidad de lo sagrado no están establecidos. Aunque parezca una redundancia, el cielo es el límite. Creo que para poder seguir este camino de apertura y de nueva comprensión a la conciencia una de las bases primordiales es empezar por creer en uno mismo. Asumir la

autonomía y la capacidad de crear algo nuevo, en cualquier campo, es una tarea que creo debe abordarse y en la que falta mucho camino por recorrer.

Como señaló María Zambrano, la crisis del espíritu solo se ha anunciado, pero ni siquiera se ha trabajado como merece, y ni mucho menos solucionado. Es más que evidente que las estructuras en materia de creencias que sirvieron como modelo de construcción política, social, histórica o económica no son tan eficaces como se había pensado. En cualquier caso, meditar sobre el futuro debe pasar, necesariamente, por revisar aquello que nos ha sostenido, aquello que nos ha traído al lugar en el que estamos. La iglesia y la religión católica en la actualidad han perdido el peso y el esplendor imperialista que tuvieron antaño. Pero siguen estando, persisten; aunque parecen haber quedado desplazadas por las necesidades reales de los seres humanos.

Ahora bien, la necesidad de trascendencia, el anhelo por creer en algo, no importa si es más allá o más acá, es algo evidente en la idiosincrasia de la sociedad. Muchas personas sienten la necesidad de buscar y explorar este campo. De ahí el auge de lo que, hoy por hoy, conocemos como “espiritualidad”. No me parece casual que haya adquirido este nombre. Hasta el siglo XX el espíritu se había impuesto, sin remedio ni opción; después se impuso la materia y, si algo nos ha demostrado el paso del tiempo es que, tanto desde un lado como del otro, el individuo sigue sintiéndose incompleto. Y de hecho lo está. Integrar espíritu y materia, de forma armónica, quizá saciaría la sed de trascendencia que la exigencia material de la vida actual nos impone. E insisto, no estoy intentando especificar de qué forma aunar ambas esferas, eso tan solo le atañe al individuo. Libertad de credo y pensamiento.

La cuestión de fondo, el problema de la religión no es, en rigor, los límites que marcan las distintas religiones para afianzar y asegurar la pervivencia de la idea de creer en Dios, sino en cómo se cree. Muchas religiones ofrecen un dogma que explica no solo quién y cómo es Dios, sino la forma en que se debe creer. Creer en Dios no es el problema. El problema es la lucha por la potestad en materia de creencias, la lucha por quién tiene la razón, por quién “ha inventado” la mejor forma de llegar a Dios. De ahí los siglos de disputa y gran parte del sufrimiento de los hombres. Si prescindimos de las etiquetas que coartan y constriñen nuestra comprensión sobre el asunto, encontramos que la necesidad de creer en Dios se remonta a los principios primordiales del ser humano y que posee una función necesaria en el sujeto. Es otra facultad más de las que nos caracterizan, de las que sugieren que somos seres pensantes. Con todo, la decisión de si se cree, o no, y en cómo se cree sigue siendo del sujeto. El ser humano es libre de

escoger en qué cree y cómo cree; si es que cree en algo. La crisis del espíritu delata una de las problemáticas más profundas de la historia, la manera en que la religión ha ido convirtiéndose y operando a lo largo de todo este tiempo como organización política, como autoridad gubernamental y no solo religiosa. Luego, esto supone desvirtuar el concepto mismo de religión, que es en esencia una forma de comprender a Dios, es decir, un método para entender o aprender a llegar a la trascendencia, a la Nada o a aquello que la idea de Dios designa. Por el contrario, al entrar en juego la dimensión política de la religión, esa propuesta se convierte en una lucha por legitimar la “verdadera religión”. Es decir, la lucha se centra en la verdadera forma de acceder a esa realidad y a ese tipo de pensamiento. Es así como se impone el valor de la única religión, frente a otras que por oposición no lo son. El problema real es la presunción de universalidad de las iglesias y de las teologías, ni siquiera de la religión en sí misma.

Ahora bien, si se obvia la importancia que se asignan a sí mismos estos estamentos, solo apreciamos distintas formas de acceder a un posible conocimiento, que es Dios en este caso. Y todas ellas, por supuesto, son legítimas y merecen el mayor de los respetos. Creo que la crisis del espíritu revela la importancia crucial de distinguir entre el estamento y Dios. La religión —la unión estado-religión— puede estar en un lado u otro en función de si perpetúa el sentido de autoridad gubernamental o si solo se entiende como medio para llegar a un fin. En cualquier caso, en cualquiera de estas posiciones la responsabilidad de la decisión recae por entero en el sujeto. O por lo menos así debería ser a mi parecer. Esto sería un síntoma más de la evolución de la conciencia y de la emancipación del ser humano durante la modernidad.

Lo que en un acuerdo tácito hemos convenido, y hemos seguido construyendo a lo largo de los siglos, de lo que es Dios y de lo que significa la palabra Dios podría no ser tal. Cabe la posibilidad de que no sea exacto, o no en los términos en que lo hemos asimilado. La crisis del espíritu viene a confirmar que esa idea de Dios ya no opera del mismo modo. Ya no se comprende igual y, por ende, no puede enfrentarse como siempre se había hecho. El cambio es irreversible y también necesario porque con el paso de los años se hace cada vez más patente que ese concepto de Dios es inoperativo, inexacto, requiere un nuevo matiz. Por supuesto, esto no significa que se haya dejado de pensar en Dios, sino que los términos con que lo hacíamos ya no tienen el mismo alcance, porque no pueden, se han quedado en buena medida obsoletos.

Es así como se hace cada vez más evidente que durante muchos años se ha asumido una posición determinada respecto a las creencias en función del prestigio y los

privilegios que participar de esa estructura social suponían. De este modo, se delata la conveniencia de muchas personas que se han situado en determinados contextos políticos, ideológicos y sociales asimilando los rasgos que “debían” tener por formar parte de ese colectivo. Esta maniobra, aunque ni mucho menos ha dejado de asumirse, empieza a desquebrajarse. Siendo así, sobre todo en los siglos pasados, algunos de aquellos que alardeaban de ser católicos, en realidad, en sus adentros, despreciaban los preceptos de ese dogma, no les importaba nada en absoluto Dios y hasta es posible que nunca en su vida hubieran reflexionado sobre esta materia. Y, por el contrario, aquellos situados en la periferia de esta concepción, desde dentro de posiciones legitimadas por el credo, se les asignaba una supuesta categoría de “ateos” o blasfemos por no cumplir con ciertos designios estipulados de clase, condición social, política o cualquier rango que se alejase de lo exigido. Cuando es muy posible que estos “irreligiosos” estuviesen desarrollando en sus adentros una visión o reflexión sobre Dios infinitamente más profunda, con una gran variedad de matices y con una gran riqueza de significado. El problema no es la actitud, sino la etiqueta que se asigna a esta actitud. De nuevo, el alcance connotativo del lenguaje es esencial es materia de creencias. Creer o no creer en Dios se convierte en un pretexto. Lo más perjudicial es la hipocresía del que dice creer por entrar dentro de los patrones asignados a su posición, cuando es posible que por dentro desprecie profundamente cualquier conexión con lo trascendente.

En mi opinión, la claridad y la honestidad son claves en materia de creencias. En pensamiento y acción. Es perfectamente posible creer y es perfectamente posible no creer. Eso solo depende del estado de conciencia espiritual del sujeto, de las ideas y de su libertad. Lo que a mi parecer no está bien es querer pasar por lo que no eres. Asumir la responsabilidad de la autonomía del ser humano en su sistema de creencias es un aspecto importante. Creo que la crisis del espíritu nos enseña que se debe ser consecuente con lo que crees, con quien eres y ser honesto en consecuencia. Como señalaba José Moreno Villa, se debe apostar por la claridad de tu propia interioridad. Personalmente pienso que esta forma de actuar solucionaría muchas más cosas de las que imaginamos.

Y si en algo destacan los poetas del exilio español de 1939 que hemos analizado a lo largo de las páginas de esta tesis doctoral es por la honestidad y la valentía en materia de creencias. Emilio Prados, Luis Cernuda, Manuel Altolaguirre, José Bergamín y José Moreno Villa demuestran que las creencias personales pueden dar lugar a una inmensa reflexión sobre la vida y sobre la experiencia. Todos y cada uno de ellos supo expresar

bajo su propio criterio la visión de la trascendencia y de lo que para ellos se eleva a la categoría de lo sagrado. Sus posturas poéticas, la forma en que expresan su opinión sobre Dios en poesía evidencia que, aunque abiertamente no se desarrollaran un debate en torno a esta cuestión, la crisis del espíritu sí había sido atendida y muy bien comprendida a nivel individual.

Emilio Prados propone a través de *Mínima muerte*, *Jardín cerrado* y *Río natural* una poetización de la experiencia mística. El sentido religioso, de carácter católico, queda desplazado por una nueva visión de la mística. El conocimiento místico adquiere un carácter determinante, pues de él depende la evolución en materia. Espíritu y materia no son solo el pretexto, son los constituyentes esenciales para llegar a una armonía, para llegar a la unión armónica que postula la propia experiencia mística. Emilio Prados supo advertirlo y explicar, paso a paso, este complejo proceso.

Luis Cernuda demuestra que el centro de lo sagrado puede quedar ocupado por el amor. La realidad y el deseo construyen y delimitan su visión sobre lo trascendental que, sobre todo, tiene un alcance basado en la suma importancia de lo humano. El amor se convierte en un elemento clave para la creación de lo divino dentro de la propia materia. Su experiencia mística se basa en una maravillosa visión de lo erótico que, de este modo, queda también elevada a la categoría de lo sagrado, adquiriendo nuevos campos connotativos, especialmente a nivel espiritual. *Las Nubes*, *Como quien espera el Alba* y *Con las Horas contadas* nos transmiten su idea de la trascendencia. Su forma de creer, su a-teísmo, su religión sin religión, está sumamente asociada a la vida, al amor y al deseo.

Manuel Altolaguirre poetiza su experiencia mística a través de los años hasta alcanzar un estado de confluencia con la esencia del catolicismo. Su visión de lo católico y de los referentes que asimila nos brindan la depuración del sentido negativo asociado a la teología católica. La pervivencia de lo católico en *Poemas de Las islas invitadas*, *Fin de un amor* y *Poemas en América* también evidencia la importancia del legado místico español. La mística transmite la doble significación de la exégesis bíblica en su poesía, ofreciéndonos una visión de la metafísica de los sentidos. Es decir, Manuel Altolaguirre nos habla más allá de lo sensorial, traduciendo en materia lo que percibe espiritualmente.

José Bergamín nos invita al mundo de su sistema de creencias a través de su diario poético en sus *Rimas*, *La claridad desierta* y *Apartada orilla*. Este diario poético nos muestra una confesión espiritual cuyo nivel de interioridad está muy delimitado por

el legado católico. El objetivo es poetizar la evolución espiritual para llegar al alma, trascendiendo espíritu y materia. José Bergamín no solo crea su evangelio de izquierdas, sino que además lo aplica a su propuesta poética, demostrando que la conciliación entre religión y política es posible, aunque por el momento solo sea a nivel individual.

José Moreno Villa eleva la experiencia mística a través de la sencillez de forma. *Puerta severa*, *La noche del Verbo* y *Poemas escritos en América. 1938-1947* personifican la esencia de la experiencia mística, al dejar confluír, a la perfección, intimidad, interioridad e interinidad. El amor, el amor cognoscible en este caso, se relaciona a un nivel sublime con lo humano. Siendo así la cumbre de este proceso el nacimiento, no solo el de su hijo, sino el nacimiento del ser en el Ser. La sencillez de forma es la clave para comprender la grandeza de su trabajo espiritual en materia.

Algunos poetas del exilio español de 1939 supieron comprender y aplicar unos conceptos de categoría excelsa en evolución espiritual. El exilio les trajo un cambio radical de vida y, con él, un despertar de conciencia que modificó su comprensión sobre el mundo de las creencias, sobre lo sagrado y sobre Dios. Lo religioso, el legado católico aplicó de muy distinto modo en cada uno de ellos. De hecho, todas las propuestas evidencian que ellos sí reflexionaron, y de manera muy profunda, en torno a la crisis del espíritu; además de saber traducir lo que su espíritu percibía en materia. Estos poetas nos ofrecen su particular modo de traducir lo espiritual en lo material, asumiendo su potestad autónoma en pensamiento, acción y credo. Lejos de distanciarse de la trascendencia, su poesía de exilio es una prueba de que en el destierro muchos intelectuales retomaron y repensaron su herencia cultural y formativa. La vida en España, la instrucción educativa, la manera en que se involucraron en el tejido literario e intelectual de la época y la guerra civil les condujo, a cada uno de ellos, a tomar la realidad y el pensamiento de un modo concreto, muy distinto y con un fuerte carácter individual. Pero el exilio marcará un antes y un después en su sistema de creencias y en la manera de concebir lo Absoluto. Y, aun así, sus propuestas, aunque bien distintas, coinciden en algunos aspectos. Ya hemos mencionado el esencial y excepcional despertar de conciencia para la época, pero también es muy importante señalar la forma en que recogen la mística española y el trasfondo universal de esta disciplina. Si bien es cierto que el mismo legado español posee un sentido diferente antes y después del exilio en cada poeta, también es de justicia apuntar que la mística tiene una gran importancia, a su modo, en la proliferación de propuestas poéticas asociadas a las creencias. La mística les sirve de punto de apoyo y de referencia para acceder a un conocimiento y a

una experiencia de los que es muy difícil dar cuenta. Sin embargo, el asidero conocido y cognoscible se remonta a una parte del legado religioso y, a la vez, separado de la ortodoxia teológica. La mística les ayuda a abrir su campo de expectativas y a transitar por un camino muy personal y muy profundo. No es de extrañar, por tanto, que muchos de ellos encontrasen en grandes poetas como san Juan de la Cruz, fray Luis de León o santa Teresa de Jesús un modelo cabal en el que fijar su atención. Y de ningún modo se trata de colocar al mismo nivel la poesía mística española y esta poesía del exilio, sino de destacar el hecho de que se pueden establecer coincidencias importantes en su significación y en su puesta en práctica espiritual. Es así como muchos acceden a un nivel superior: la mística universal.

Los poetas del exilio estudiados coinciden, a su vez, en la búsqueda de una interioridad que les permita comprenderse y que responda a muchas preguntas sobre Dios y la trascendencia. Todos ellos tuvieron un concepto de Dios muy suyo y muy particular; pero en todos los casos la noción queda alterada al llegar al exilio. El exilio se convierte en el elemento que, por razones obvias, agita el centro perceptivo sobre lo religioso, lo sagrado y lo divino en los poetas que abandonaron España en 1939. Y, en gran parte, esto también se debe a la apertura política que caracterizó a aquellos años; por no mencionar el efecto que la guerra civil tuvo en cada uno de ellos. La apertura política y social también supuso la asimilación de un nuevo campo de visión de la realidad y de la unión como método para entender lo humano. La dignificación de lo corporal corría paralela a la revaloración de lo espiritual. En cierto modo, al apostar por un sistema de creencias que no solo se basase en una “religión de clase” se buscaba el beneficio colectivo, no solo de aquellos sectores de la sociedad que mantuvieran el modelo ritual y socio-religioso de la “religión de las clases pudientes”. Este cambio de signo también es primordial en la apertura. Toman de esta dinámica reivindicativa del humanismo más político ese sentido, al construir así un sistema de creencias y valores que no exija una determinada posición social. Demuestran que todos tienen el derecho y la capacidad para creer. Humanismo social, político y religioso para todos.

La lectura que ofrece esta tesis doctoral sobre la poesía del exilio pretende demostrar la necesidad de ver más allá de lo que las etiquetas imponen. Estos poetas, haciendo un uso real de su libertad de expresión y de su capacidad crítica, nos brindan un ejemplo material de lo que supone la modernización de la conciencia, en su propia vida y en su propia obra. La vida de los poetas, las vivencias y experiencias que tuvieron, son imprescindibles en este caso porque están directamente relacionadas con

su experiencia mística, con la forma en que saben traducir los hechos de los que fueron testigos a través de la asimilación de materia y espíritu. Demuestran, en muchas ocasiones, que Dios se aleja del concepto de religión estipulado por lo católico. E, incluso, en los casos en que se adopta una postura abiertamente católica, también se promueve la superación de cierto rigor teológico, convirtiendo su postura en algo mucho más abierto, delator de una conexión mucho más íntima, y no tan basada en preceptos inamovibles. En todos los casos, la libertad es la clave.

Las ideas generales que expongo en esta tesis doctoral, sobre todo aquellas que están insertas en los dos primeros capítulos, los quizá más teóricos, pivotan a partir de algunas ideas específicas. A saber, la Institución Libre de Enseñanza y la base de la amplitud en torno a lo religioso en la vida y en el sistema educativo; la libertad de conciencia; la importancia de la confluencia entre el fondo político y el fondo religioso sin postulados autoritarios o de régimen gubernamental; la apuesta por el respeto, la comprensión, la crítica y el credo individual; el cambio de signo y de ciclo epistemológico que anuncia María Zambrano; las ideas persistentes en la crisis del espíritu y los albores del cristianismo (dualidad, trascendencia y salvificación); o la mística como referente de una aproximación diferente a lo religioso desde el mismo legado religioso. Estas son, entre muchas otras, algunas ideas que intervienen en el estudio de la poesía religiosa de los poetas exiliados que se analizan en esta tesis doctoral. Y son, considero, algunas de las principales claves de acceso que permiten comprender lo religioso de otro modo. Pienso que la exposición de esta teoría podría ser extrapolable a otras creaciones poéticas del exilio español de 1939. Pero, en cualquier caso, se debería estudiar con prevención y en profundidad cada caso particular, porque, sobre todo, el alcance de algunos de estos referentes podría no aplicarse, o que esa medida quedase reducida considerablemente. De hecho, podría haber otros aspectos que no han sido tratados en estas páginas y que también podrían incidir.

Sea como fuera, esta tesis doctoral puede ser un punto de partida. Y uno de sus objetivos es que el lector repare en que las propuestas en materia de creencias en la poesía del exilio rompen el molde de la ortodoxia del catolicismo. Y no solo del catolicismo, sino de la conceptualización de lo religioso que ha sostenido el ser humano hasta el momento. Pienso que este es un aspecto muy innovador, y más si tenemos presente que la mayoría de estas obras se crearon antes de la segunda mitad del siglo XX. Suponen una ruptura y una escisión sin remedio. Una circunstancia que se traduce en una visión mucho más libre y personal. Cada una de las voces explora una nueva

visión de Dios y de lo que significa creer según su propio criterio; analizando aquellos elementos literarios, éticos, estéticos y personales que conforman su visión específica, propia, personal y única.

Otro elemento importante es que cada proyección individual contribuye en la conformación de un entramado mayor. Es decir, cada caso particular ayudar a construir, en conjunto, algo colectivo. La suma de todas y cada una de estas posturas crea una red colectiva. Un complejo mundo unificado mediante la honestidad, la valentía y la claridad de cada persona. Todo este proceso delata la necesidad del ser humano de acercarse a la idea que Dios designa, o bien por sentirse acompañado —o no tan solo—, para reducir la incertidumbre más allá de la vida, para no sentirse desamparado ante los acontecimientos duros o trágicos de su paso por la tierra, para tener un asidero sobre el que sostenerse, o simplemente para explorar su capacidad de comprensión. Las razones por las que el individuo se acerca a lo Absoluto o a lo sagrado pueden ser múltiples y operar de muy distinta forma. Incluso tener fuertes convicciones políticas, sociales, etcétera, concretas, no elimina la posibilidad de que el ser humano reflexione sobre la posible existencia de Dios. Son muchos los que necesitan respuestas a ciertas preguntas.

Al advertir que la cosmovisión tradicional posee lagunas o que directamente no funciona, porque hay cosas que caen por su propio peso, las estructuras limitantes se rompen y se abren nuevos caminos. Es una expansión. Quizá solo el principio de esta expansión. Los términos que se deben revisar son, en primer lugar, los que están insertos en quien pone en práctica este ejercicio de autoexploración personal, quien sabe posicionarse más allá de las creencias impuestas. Es así como la atención imprescindible recae en el legado que todos y cada uno de nosotros hemos adquirido de forma involuntaria. El lugar de nacimiento, la cultura, la condición geográfica, la época, la familia, la educación y la formación educativa... cada factor interviene en este proceso. Pero, aun así, cabe la posibilidad de exceder estos elementos y construir una nueva continuidad en el mundo de las creencias del ser humano. Es un cambio de paradigma que no está predefinido, ni tiene preceptos, ni guías, ni cabezas visibles de partido, ni consignas; lo que significa la importantísima comprensión individual real. Creo que el punto decisivo es que no está pensado para una colectividad, justo, al contrario, nace de lo individual.

Los poetas del exilio español de 1939 aquí analizados no fueron los únicos que advirtieron este cambio. De hecho, antes y después del exilio, autores de la talla de Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez o Antonio Machado ofrecieron sus

pareceres al respecto. Todos ellos fueron esenciales para la comprensión de los poetas del exilio español de 1939, como también lo han sido para mí. Y, sin duda, en este mismo sentido un lugar de preeminencia lo ocupa María Zambrano. Su maestría y su filosofía se convirtieron para muchos de los poetas del exilio en una ayuda imprescindible, iluminando los puntos ciegos y los lugares en los que solo se veía oscuridad. Para mí también ha sido así.

Pero a quien realmente quiero dar las gracias es, sin duda, a Emilio Prados, a Luis Cernuda, a Manuel Altolaguirre, a José Bergamín y a José Moreno Villa. Su obra y su visión de la realidad y el pensamiento han abierto un mundo para mí y han resultado un gran aprendizaje de vida. Gracias a ellos he sabido comprender el mundo y todo lo que este contiene de otro modo.

Esta tesis doctoral no solo ha significado para mí un gran aprendizaje a nivel intelectual o académico, también me ha permitido explorar los límites de mi propio sistema de creencias. A medida que pensaba en los términos de muchos de los conceptos que se exponen en esta tesis doctoral, yo misma he explorado mis propios límites entre espíritu y materia. Por todo ello, gracias.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, José Luis (1995): *El filósofo "Antonio Machado"*. Valencia, Pre-Textos.
- ALEIXANDRE, Vicente (1962): "Emilio Prados, vivo". *Gaceta Fondo de Cultura Económica*, año IX, 94: 8.
- (1997): "Homenaje al poeta José Bergamín". En Gonzalo Penalva Candela (Ed.): *Homenaje a José Bergamín*. Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid: 34.
- ALI HERRERA, M. (2019): *Juan Ramón Jiménez en la mar. Hinduismo y sufismo en la poesía de Juan Ramón Jiménez*. Sevilla, Rauda Ediciones.
- ALONSO, Dámaso (1966): *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*. Madrid, Aguilar.
- ALTOLAGUIRRE, Manuel (1960): *Poesías completas [1926-1959]*. Luis Cernuda Ed. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle.
- (1977): "Despertar de Luis Cernuda". En Derek Harris (Ed.): *Luis Cernuda*. Madrid, Taurus: 27-28.
- (1981): *Poesías completas [1926-1959]*. Luis Cernuda Ed. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle.
- (1986a): *El caballo griego*. En James Valender (Ed.): *Obras Completas, Vol. I*. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix: 17-128.
- (1986b): "Confesión (1959)". En James Valender (Ed.): *Obras Completas, Vol. I*. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix: 444.
- (1986c): *Obras completas Vol. I*. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix.
- (1989): *Obras completas Vol. II*. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix.
- (1992): *Poesías completas Vol. III*. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix.
- (2003a): *Atentamente*. En James Valender (Ed.): *El impresor en el exilio. Tres revistas de Manuel Altolaguirre*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- (2003b): *La Verónica*. En James Valender (Ed.): *El impresor en el exilio. Tres revistas de Manuel Altolaguirre*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

——— (2005a): *Las islas invitadas y otros poemas*. Francisco Javier Díaz de Castro y Almudena del Olmo Iturriarte Eds. Sevilla, Renacimiento.

——— (2005b): *Epistolario 1925-1959*. James Valender Ed. Málaga, Residencia de Estudiantes.

——— (2006): *El caballo griego. Reflexiones y recuerdos (1927-1958)*. James Valender Ed. Madrid, Visor Libros.

ALTOLAGUIRRE, Paloma (2004): “Mis recuerdos de Luis Cernuda (con algunas cartas suyas)”. En Núria Martínez de Castilla y James Valender (Eds.): *Cien años de Luis Cernuda. Actas del Simposio Internacional celebrado en mayo de 2002 en la Residencia de Estudiantes de Madrid y en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 71-88.

ALSINA CLOTA, José (1989): *El neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*. Barcelona, Anthropos.

ÁLVAREZ LÁZARO, Pedro (2012): “Relaciones del krausismo español con la masonería”. En Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López (Eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. Vol. II. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza], Acción Cultural Española: 260-277.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Javier (1996): *Mística y depresión: san Juan de la Cruz*. Tesis doctoral dirigida por José María Balcells. Universidad de León.

ANDRADE, Juan (2018): “El ensayo político en el exilio español (1939-1977)”. En Mario Martín Gijón (Ed.): *El ensayo del exilio republicano de 1939*. Sevilla, Renacimiento, Biblioteca del exilio: 183-304.

ANDREU, Agustín (2004): *El Cristianismo metafísico de Antonio Machado*. Valencia, Pre-Textos.

ANTORAIZ, Sergio y Sergio SANTIAGO (Eds.) (2018): *La recepción de Nietzsche en España. Nuevas aportaciones desde la literatura y el pensamiento*. Berna, Peter Lang.

ARANA CAÑEDO-ARGÜELLES, Juan (2014): *El Dios sin rostro: presencia del panteísmo en el pensamiento del siglo XX*. Madrid, Biblioteca Nueva.

ARAQUISTÁIN, Luis (1962): *El pensamiento español contemporáneo*. Buenos Aires, Losada.

ASÚN, Raquel (1986): “1927 y la literatura clásica: presencia de fray Luis de León”. En Raquel Asún: *Estudios y ensayos*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares: 459-489.

——— (1991): “Literatura y guerra civil: los clásicos españoles combaten por la libertad”. En Raquel Asún: *Estudios y ensayos*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares: 525-544.

AUB, Max (1954): *La poesía española contemporánea*. Ciudad de México, Imprenta universitaria.

——— (2001): *Cuerpos presentes*. José-Carlos Mainer Ed. Max Aub, Patronato de la Fundación Max Aub.

AVELY, Irene et al (1977): *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos.

AVILÉS FARRÉ, Juan (1999): *La fe que vino de Rusia. La revolución bolchevique y los españoles (1917-1931)*. Madrid, Editorial Biblioteca Nueva.

AYALA, Francisco (1944): *Razón del mundo. Un examen de conciencia intelectual*. Buenos Aires, Losada.

AZAM, Gilbert (1989): *El Modernismo desde dentro*. Barcelona, Anthropos.

AZNAR SOLER, Manuel (2018): *I Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura: París, 1935*. Manuel Aznar Soler Ed. València, Generalitat de València, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.

AZNAR SOLER, Manuel y José-Ramón LÓPEZ GARCÍA (2019): *El exilio republicano de 1939. Ochenta años después. Revista exposición El exilio republicano, 80 años después*, expuesta en la Biblioteca Nacional de España del 5 de noviembre de 2019 al 2 de febrero de 2020.

AZNAR SOLER, Manuel y Luis Mario SCHNEIDER (1987): *II Congreso Internacional de escritores para la defensa de la cultura (1937). Vol. III. Actas, ponencias, documentos y testimonios*. Valencia, Generalitat Valenciana, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.

BALBONTÍN, José Antonio (1975): “El pensamiento filosófico de Antonio Machado”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 405-408.

BALIBREA, Mari Paz Coord. (2017): *Líneas de fuga: hacia otra historiografía cultural del exilio republicano español*. Madrid, Siglo XXI.

BARUZI, Jean (2001): *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Carlos Ortega Trad. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura.

BERDIAEV, Nicolás (1969⁹): *El cristianismo y el problema del comunismo*. Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral.

BERGAMÍN, José (1937): “Carta abierta a madame Maletterre-Sellier, respondiendo al libro de Francisco Gay: *En las llamas y en la sangre*”. *Hora de España*, enero, I: 23-31.

——— (1941): “Por nada del mundo (anarquismo y catolicismo)”. En José Bergamín (Ed.): *Detrás de la Cruz. Terrorismo y persecución religiosa en España*. México, Séneca: 59-90.

——— (1974): *Antología. Cruz y Raya*. José Bergamín Ed. Madrid, Turner.

——— (1981²): *La cabeza a pájaros*. José Esteban Ed. Madrid, Cátedra.

——— (1985a): “Antonio Machado”. En José Bergamín: *Prólogos epilogales*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos: 83-90.

——— (1985b): “El canto y el santo: Manuel de Falla, maestro en la música y en la fe”. En José Bergamín: *Prólogos epilogales*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos: 107-110.

——— (1985c): “El idealismo andaluz”. En José Bergamín: *Prólogos epilogales*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos: 27-29.

——— (2005): *José Bergamín. Obra esencial*. Nigel Dennis Ed. Madrid, Turner.

——— (2008): *Poesías completas I*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos.

BERGAMÍN, José y Manuel DE FALLA (1995): *El epistolario (1924-1935): José Bergamín / Manuel de Falla*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos.

BERGAMÍN, José y Miguel de UNAMUNO (1993): *El epistolario: José Bergamín / Miguel de Unamuno*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos.

BERGAMÍN, José y María ZAMBRANO (2004): *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*. Nigel Dennis Ed. Sevilla, Renacimiento.

BERROCAL, Alfonso (2012): *María Zambrano, la Generación del 27 y Emilio Prados*. Valencia, Pre-Textos.

BLANCO AGUINAGA, Carlos (1999): *Emilio Prados. Vida y obra*. Málaga, Diputación provincial.

BLANCO AGUINAGA, Carlos y Antonio CARREIRA (1999): "Introducción". En Emilio Prados: *Obras Completas*. Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira Eds. Madrid, Visor.

BLECUA, José Manuel (1992): "Fray Luis de León y el *Cantar de los Cantares*". En Antonio Vilanova (Ed.): *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*. Barcelona 21-26 agosto 1989. Barcelona, PPU: 3-22.

BOIX, Christian (1989): "La notion de patrie dans le discours des réfugiés espagnols des camps d'Argelès et de Saint-Cyprien". En Jean-Claude Villegas (ed.): *Plages d'exil. Les camps de réfugiés espagnols en France-1939*. Dijon, Hispanística XX, BDIC: 125-132.

BOLETÍN DE LA INSTITUCIÓN LIBRE DE ENSEÑANZA (1965): *Número conmemorativo a Don Francisco Giner de los Ríos, cincuenta años*. Circular 80. Publicado el 18 de febrero de 1965 por el grupo de México "Corporación de antiguos alumnos de la Institución Libre de Enseñanza, del Instituto Escuela y de la Residencia de Estudiantes de Madrid". Custodiado por el Ateneo Español de México, correspondiente a la caja 45, expediente 440 (ATENEO).

BORREGO PIMENTEL, Enrique M^a (1994): *Cuestiones plotinianas*. Granada, Universidad de Granada, Facultad de Filosofía.

BREYSSE-CHANET, Laurence (2005): *En la memoria del aire. Poesía y poética de Manuel Altolaguirre*. Málaga, Centro Cultural Generación del 27.

BROWN, Reginald F. (1977): "La Institución en Inglaterra. El *Boletín*". En Irene Avely et al: *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos: 119-138.

BUNDGARD, Ana (2000): *Más allá de la filosofía: sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid, Trotta.

——— (2021): "Nietzsche Y María Zambrano: Nihilismo Y creación". *Aurora. Papeles Del Seminario María Zambrano*, 10: 20-27.

CABAÑAS BRAVO, Miguel (1995): "'México me va creciendo', el exilio de José Moreno Villa". En Manuel Aznar Soler (Ed.): *El exilio literario español de 1939. Actas del Primer Congreso Internacional (Bellaterra 27 de noviembre 1 de diciembre 1995)*. Vol. I. Barcelona, GEXEL (Grup d'Estudis de L'exili literari), Departament de Filologia espanyola, Universitat Autònoma de Barcelona: 211-227.

CACHO VIU, Vicente (1962): *La Institución Libre de Enseñanza. I. Orígenes y etapa universitaria (1860-1881)*. Madrid, Ediciones Rialp.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro (1966²): *La vida es sueño*. Martín de Riquer Ed. Barcelona, Editorial Juventud.

CAMPOS, Jorge (1989): “Antonio Machado y Giner de los Ríos (comentario a un texto olvidado)”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, segunda época, 8: 47-50.

CANCELO GARCÍA, José Luis (2011): “La experiencia mística de Dios en las *Confesiones* de san Agustín en relación con *Las Moradas* de santa Teresa”. *Indivisa: Boletín de estudios e investigación*, 12: 9-59.

CANO, José Luis (1997): “Prólogo”. En José Luis Cano (Ed.): *Cartas desde el exilio (Correspondencia con José Luis Cano)*. Valencia, Pre-Textos.

CANO BALLESTA, Juan (1972): *La poesía española entre pureza y revolución (1920-1936)*. Madrid, Siglo XXI.

CARANDE, Ramón (1977): “Don Francisco Giner de los Ríos en la universidad”. En Irene Avely *et al*: *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos: 43-49.

CARMONA, Eugenio (1985): *José Moreno Villa y los orígenes de las vanguardias en España (1909-1936)*. Málaga, Universidad de Málaga, Colegio de Arquitectos.

CARO BAROJA, Julio (1977): “‘El miedo al mono’ o la causa directa de la ‘cuestión universitaria’ en 1875”. En Irene Avely *et al*: *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos: 23-41.

CARREIRA, Antonio (2003): “Introducción”. En *Luis Cernuda. Poesía de exilio*, Antonio Carreira Ed. México, Fondo de Cultura Económica: 7-42.

——— (2005): “Manuel Altolaguirre. Editor de los clásicos”. En James Valender (Ed.): *Viaje a las Islas Invitadas. Manuel Altolaguirre “1905-1959”*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 523-551.

——— (2014a): “Blanco Aguinaga y Emilio Prados”. En Manuel Aznar Soler *et al* (Eds.): *El exilio republicano de 1939: viajes y retornos*. Sevilla, Renacimiento.

——— (2014b): “Emilio Prados: las dos versiones de *Jardín cerrado*”. *Creneida*, 2: 246-257.

CARRÓN DE LA TORRE, Antonio (2010): *María Zambrano y san Agustín. Diafanidad de la persona y transparencia del corazón*. Tesis Doctoral dirigida por M^a Del Carmen Lara Nieto. Universidad de Granada.

CASTAÑÓN, Adolfo (1998): “Miradores de María Zambrano”. En James Valender *et al*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 29-47.

CASTRO, Américo (1983): *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Madrid, Crítica.

CASTRO, Fernando de (1866): *Discurso acerca de los caracteres históricos de la iglesia española leído ante la Real Academia de la Historia*. Madrid, Rivadeneyra.

——— (2012): “La libertad de la ciencia y la independencia de su magisterio”. En Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López (Eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. Vol. III. Antología de textos*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza], Acción Cultural Española: 87-94.

CAUDET, Francisco (1993): *Las cenizas del Fénix. La cultura española en los años 30*. Madrid, Ediciones de la Torre.

——— (1999): “Introducción”. En Francisco Caudet (Ed): *Antonio Machado. Antología poética*. Madrid, Ediciones de la Torre.

CEJADOR Y FRAUCA, Julio (1926): *Diccionario etimológico latino-castellano*. Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

CEREZO GALÁN, Pedro (1975): *Palabra en el tiempo: poesía y filosofía en Antonio Machado*. Madrid, Gredos.

CERNUDA, Luis (1958): *La Realidad y el Deseo*. México, Fondo de Cultura Económica, Tezontle.

——— (1981): *La Realidad y el Deseo*. México, Fondo de Cultura Económica, Tezontle.

——— (1994a): “José Moreno Villa o los andaluces en España”. En *Obra Completa, Vol. III. Prosa II*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela: 25-29.

——— (1994b): *Obra Completa, Vol. III. Prosa II*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela.

——— (1999³): *Obra Completa, Vol. I. Poesía completa*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela.

——— (2002^{3a}): “José Moreno Villa (1887-1955)”. En *Obra Completa, Vol. II. Prosa I*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela: 163-171.

——— (2002^{3b}): *Obra Completa, Vol. II. Prosa I*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela.

——— (2003): *Luis Cernuda: epistolario 1924-1963*. James Valender Ed. Madrid, Amigos de la Residencia de Estudiantes.

CHACEL, Rosa (1937): "Carta a José Bergamín sobre anarquía y cristianismo". *Hora de España*, VII, julio: 13-26.

CHAMPOURCIN, Ernestina (1991): *Hai-Kais espirituales*. En *Ernestina de Champourcin: Poesía a través del tiempo*. José Ángel Ascunce Arrieta Ed. Barcelona, Anthropos.

CHICA, Francisco (1994): *Emilio Prados. Una visión de la totalidad (Poesía y biografía. De los orígenes a la culminación del exilio)*. Tesis Doctoral dirigida por D. José de la Calle Martín. Málaga, Universidad de Málaga.

——— (1998): "Un cielo sin reposo. Emilio Prados y María Zambrano: Correspondencia(s)". En James Valender *et al*: *Homenaje a María Zambrano*. México, El Colegio de México.

——— (1999): *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados*. Inglaterra, La Sirena.

CHUMACERO, Ali (1987): "Puerta severa". En Juan Pérez de Ayala (Ed.): *José Moreno Villa [1987-1955]*. Madrid, Biblioteca Nacional, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas: 94-97.

CIRRE, José Francisco (1963): *La poesía de José Moreno Villa*. Madrid, Ínsula.

CLAUDÍN, Fernando (1970): *Crisis del movimiento comunista*. París, Ruedo Ibérico.

COBB, Christopher (1981): *La Cultura y el pueblo: España, 1930-1939*. Barcelona, Laia.

——— (1994): *Los Milicianos de la cultura*. Bilbao, Universidad del País Vasco.

COROMINAS, Joan y José Antonio PASCUAL (1974): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid, Gredos.

COVARRUBIAS Y HOROZCO, Sebastián de (1987 [1611]): *Tesoro de la lengua castellana o española*. Martín de Riquer Ed. Barcelona, Altafulla.

CUEVAS GARCÍA, Cristóbal y Salvador MONTESA PEYDRÓ (1989): *José Moreno Villa en el contexto del 27: actas del I Congreso de Literatura Española Contemporánea, Universidad de Málaga, 10, 11, 12, 13 de noviembre de 1987*. Cristóbal Cuevas García Dir. y Salvador Montesa Peydró Coord. Málaga, Universidad de Málaga.

DENNIS, Nigel (1980): "José Bergamín: poeta desconocido de la Generación del 27". En Evelyn Rugg y Alan M. Gordon (Coords.): *Actas del Sexto Congreso Internacional de Hispanistas*. Toronto, University of Toronto: 207-210.

——— (1983): *El aposento en el aire. Introducción a la poesía de José Bergamín*. Valencia, Pre-Textos.

——— (1985): *Perfume and Poison. A Study of the Relationship between José Bergamín and Juan Ramón Jiménez*. Kassel, Edition Reichenberger.

——— (1986): *José Bergamín: A critical Introduction: 1920-1936*. Toronto, University Press.

——— (1993): “Presentación”. En José Bergamín y Miguel de Unamuno: *El epistolario: José Bergamín / Miguel de Unamuno*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos: 9-17.

——— Ed. (1995): *En torno a la poesía de José Bergamín*. Lleida, Pagès editors i Universitat de Lleida.

——— (1998): “‘Dolor y claridad de España’. José Bergamín escribe a María Zambrano”. En James Valender *et al*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 261-313.

——— (2002): “Luis Cernuda, la II República y las Misiones Pedagógicas”. En James Valender (Ed.): *Entre la Realidad y el Deseo: Luis Cernuda 1902-1963*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Residencia de Estudiantes: 235-251.

——— (2005): “Prólogo”. En Nigel Dennis (Ed.): *El pasajero. Peregrino español en América (México 1943-1944) [2005]*. A Coruña, Edición do Castro, Colección Biblioteca del Exilio: 7-60.

——— (2008a): “Introducción. José Bergamín, poeta”. En *José Bergamín: Poesías completas I*. Nigel Dennis Ed. Valencia, Pre-Textos.

——— (2008b): “José Bergamín poeta (dentro y fuera de la Generación del 27)”. En Rafael Bonilla Cerezo (Coord.): *José Bergamín: el laberinto de la palabra*. Córdoba, Diputación de Córdoba, Delegación de Cultura: 21-39.

DÍAZ, Elías (1989): *La filosofía social del krausismo español*. Madrid, Editorial Debate, Colección universitaria.

DÍAZ DE CASTRO, Francisco J., *et al* (2008): *Manuel Altolaguirre, Poesía completa*. Sevilla, Renacimiento.

DÍAZ DE GUEREÑU, Juan Manuel (2000): “Introducción”. En Emilio Prados: *Jardín cerrado*. Madrid, Cátedra: 7-122.

DÍAZ URIBE, Dyana (2016): *El hijo pródigo (1943-1946) en la historia de la literatura mexicana*. Tesis doctoral dirigida por Mercedes Zavala Gómez del Campo. El Colegio de san Luis, A. C.

DÍEZ-CANEDO, Aurora (2007): *Juan Ramón Jiménez en su obra: acompañado de correspondencia de Juan Ramón Jiménez/Enrique Díez-Canedo (1907-1944)*. México, El Colegio de México.

DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier (1995): “San Juan de la Cruz y la poesía española contemporánea”. *Estudios Humanísticos. Filología*, 17: 95-110.

DISANDRO, Carlo A. (1983): “Las tres edades de oro de Virgilio”. *Revista de Estudios Lingüísticos y literarios*, 2: 21-30.

DOMÍNGUEZ SÍO, María Jesús (1991): “La religión modernista de Giner y Juan Ramón Jiménez”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 12: 75-90.

DOODS, Eric Robertson (1968): *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge, The University Press.

DRAPER, John William (1987): *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Barcelona, Altafulla.

DUARTE, Ángel (2009): *El otoño de un ideal. El republicanismo histórico español y su declive en el exilio de 1939*. Madrid, Alianza.

DUSSEL, Enrique (2013): *Las metáforas teológicas de Marx*. Buenos Aires, Docencia.

ELIADE, Mircea (1978a): *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I: De la edad de Piedra a los misterios de Eleusis*. Barcelona, Paidós.

——— (1978b): *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. II: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Barcelona, Paidós.

ELLIS, P. J. (1981): *The poetry of Emilio Prados. A progression towards fertility*. Baskerville, Cardiff, University of Wales Press.

ENGELS, Eve-Marie y Thomas F. GLICK (Eds.) (2008): *The reception of Charles Darwin in Europe*. London, Continuum.

ENJUTO, Jorge (1975): “Sobre la poesía metafísica de Antonio Machado”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 383-388.

FABER, Sebastiaan (2000): “El norte nos devora. La construcción de un espacio hispánico en el exilio anglosajón de Luis Cernuda”. *Hispania*, 83, 4: 733-744.

FERNÁNDEZ LEBORANS, María Jesús (1978): *Luz y oscuridad en la mística española*. Madrid, CUPSA.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio (2007): “El *Cantar de los Cantares* de fray Luis de León ¿una traducción original?”. *Bulletin hispanique*, 109, 1: 17-46.

——— (2009): *El Cantar de los Cantares en el humanismo español: la tradición judía*. Huelva, Universidad de Huelva.

FERRATER MORA, José (1942): *España y Europa*. Santiago de Chile, Cruz del Sur.

——— (1985): *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*. Madrid, Alianza.

FEUERBACH, Ludwig (2009⁴): *La esencia del cristianismo*. José L. Iglesias Trad. Madrid, Editorial Trotta.

FUENTES, Víctor (1980): *La Marcha al pueblo en las letras españolas, 1917-1936*. Madrid, Ediciones de la Torre.

FULLAT, Octavi (1974): *Marx y la religión*. Barcelona, Editorial Planeta.

GACETA (1987): *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 194: 5-29.

GALBE, José Luis (1989): “Atentamente... Las confesiones de un poeta”. En James Valender (Ed.): *Manuel Altolaguirre. Los pasos profundos. Literal. Revista de poesía y pensamiento, 181-182*. Málaga, Litoral: 212-213.

GALINDO ROMERO, Pascual (1962⁵): *Colección de Encíclicas y documentos pontificios. Vol. I*. Traducción e índices de Mons. Pascual Galindo. Madrid, Acción Católica Española, Publicaciones de la Junta Nacional.

GALLEGOS ROCAFULL, José Manuel (1947²): *El Orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino*. México, Editorial Jus.

GAOS, José (1943): “Poesía, mística y filosofía. Debate en torno a san Juan de la Cruz”. *El Hijo Pródigo. Revista literaria*, 3, junio: 135-144.

——— (1972): *Historia de nuestra idea del mundo*. México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica.

GARCÍA BACCA, Juan David (1975): “Antonio Machado ¿poeta o filósofo?”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 350-357.

——— (1990): *Nueve grandes filósofos y sus temas: Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead*. Barcelona, Anthropos.

GARCÍA BAZÁN, Francisco (2008): “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”. *Gerión*, 26, 2: 111-134.

GARCÍA MATEO, Rogelio (2015): *Religión y razón en el krausismo y en la Generación del 98*. Madrid, Biblioteca Nueva.

GARCÍA MORENTE, Manuel (1943): “La idea filosófica de la personalidad en san Juan de la Cruz”. *Monte Carmelo* (Burgos), XLIV.

——— (2004): *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires, Editorial Losada.

GARCÍA-POSADA, Miguel (1998): “El retorno de un poeta”, *Babelia*, (*El País*), 29 de agosto de 1998: 12.

GAYA, Ramón (1997): “Epílogo para un libro de poemas de José Bergamín”. En Gonzalo Penalva Candela (Ed.): *Homenaje a José Bergamín*. Madrid, Centro de Estudios y Actividades Culturales de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid: 51-55.

GENTILE, Giuseppe y Rosa María GRILLO (1995): “La poesía dramática de Melusina y el espejo”. En Nigel Dennis (Ed.): *En torno a la poesía de José Bergamín*. Lleida, Universitat de Lleida, Pagès Editors.

GIDE, André (1981): *Defensa de la Cultura. Traducción de Julio Gómez de la Serna; seguida de un comentario y dos cartas de José Bergamín y Arturo Serrano Plaja*. Madrid, Aguirre, 1936. Reimpresión facsímil, edición de Francisco Caudet. Madrid, Ediciones de la Torre.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco (1913): *Ensayos sobre educación*. Madrid, Ediciones de La Lectura.

——— (1922): *Estudios filosóficos y religiosos*. Madrid, La lectura.

——— (1924): “La idea de universidad”. En Francisco Giner: *Pedagogía universitaria. Problemas y noticias*. Madrid, Espasa-Calpe.

GINER DE LOS RÍOS, Francisco (1977): “Los escritores y la Institución Libre de Enseñanza”. En Irene Avelly *et al*: *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos: 103-112.

GLICK, Thomas F. (2008): “Darwin y el evolucionismo. Panorama comparativo internacional”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 70-71: 161-174.

——— (2010): *Darwin en España*. José M. López Piñero Trad. València, Publicacions de la Universitat de València.

GLICK, Thomas F. *et al* (1999): *El darwinismo en España e Iberoamérica*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

GÓMEZ, Mayte (2005): *El largo viaje: política y cultura en la evolución del Partido Comunista de España: 1920-1936*. Madrid, Ediciones de la Torre.

GONZÁLEZ DE GARAY FERNÁNDEZ, María Teresa (2018): “Laberintos de almas: Autobiografías de los escritores del exilio republicano de 1939”. En Francisca Montiel

Rayo (Ed.): *Las escrituras del yo. Diarios, autobiografías, memorias y epistolarios del exilio republicano de 1939*. Sevilla, Renacimiento: 73-135.

GONZÁLEZ IZQUIERDO, María Milagros (2002): *Tradición y renovación poética en la obra de José Bergamín*. Tesis doctoral dirigida por Nilo Palenzuela Borges. Universidad de La Laguna.

GONZÁLEZ RUIZ, José María (1975): “Antonio Machado. Teólogo”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 417-425.

GORKIN, Julián (1956): *Marx y la Rusia de ayer y de hoy (la revolución y la contrarrevolución en nuestro tiempo)*. Buenos Aires, Bases.

GREIF, Harriet K. (1999): “Prados visto en la distancia”. En *Emilio Prados, 1899-1962*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Palacio Episcopal de Málaga: 193.

GUILLÉN, Jorge (1999): “Prólogo a *Poesía*, de Manuel Altolaguirre”. En Francisco Javier Díaz de Castro (Ed.): *Obra en prosa*. Barcelona, Tusquets: 631-632.

GULLÓN, Ricardo (1958): *Conversaciones con Juan Ramón*. Madrid, Taurus.

HARRIS, Derek (1973): *Luis Cernuda. A Study of The Poetry*. London, Tamesis Books Limited.

——— (1977): *Luis Cernuda*. Derek Harris Ed. Madrid, Taurus.

——— (1999³): “La poesía de Luis Cernuda”. Luis Cernuda, *Obra Completa, Vol. I. Poesía completa*. Derek Harris y Luis Maristany Eds. Madrid, Siruela: 45-99.

HATZFELD, Helmut (1964): “Los elementos constituyentes de la poesía mística”. En Cyril A. Jones (Coord.): *Actas del Primer Congreso Internacional de Hispanistas: celebrado en Oxford del 6 al 11 de septiembre de 1962*: 319-326.

——— (1976): *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid, Gredos.

HEIDEGGER, Martin (1987): *Introducción a la metafísica*. Angela Ackermann Pilári Trad. Barcelona, Gedisa.

——— (2005): *¿Qué significa pensar?* Raúl Gabás Trad. Madrid, Editorial Trotta.

——— (2015): *Construir Habitar Pensar*. Edición bilingüe de Arturo Leyete y Jesús Adrián. Madrid, LaOficina.

HERNÁNDEZ, Patricio (2002): “La reedición de la revista *Litoral* en México”. En José Luis Abellán et. al (Eds.): *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las terceras jornadas (dedicadas a Emilio Prados)*. Ciudad de México, Residencia de Estudiantes, El Colegio de México: 93-108.

HERRERA ORIA, Enrique (1941): *Historia de la educación española desde el Renacimiento*. Madrid, Veritas.

HIDALGO NÁCHER, Max (2016): “Escrituras del exilio. El problema de la escritura en José Ortega y Gasset, María Zambrano y José Bergamín”. *Dicenda, Cuadernos de Filología Hispánica*, 34: 151-180.

HONORATO, Diego (2018): “Paul Valéry y lo ‘místico’: la lectura valeriana de san Juan de la Cruz”. *Hipogrifo*, 6, 2, pp. 445-459.

HOYOS PUENTE, Jorge de (2016): *¡Viva la inteligencia! El legado de la cultura institucionista en el exilio republicano de 1939*. Madrid, Biblioteca Nueva.

HUERGO, Humberto (1996): “Lo sublime y la vanguardia. Forma y finalidad en Jacinta la pelirroja”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 44: 489-540.

HUGHES, Brian (2004): “Luis Cernuda: el espacio de la conciencia”. En Núria Martínez de Castilla y James Valender (Eds.): *Cien años de Luis Cernuda. Actas del Simposio Internacional celebrado en mayo de 2002 en la Residencia de Estudiantes de Madrid y en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 233-243.

HUICI MARCH, Fernando (2012): *José Moreno Villa: un Yo cercado de infinito*. Sevilla, Centro Andaluz de las Letras, Consejería de Cultura.

INSAUSTI, Gabriel (2000): *La presencia del romanticismo inglés en el pensamiento poético de Luis Cernuda*. Pamplona, Eunsa.

——— (2002): “Luis Cernuda en Gran Bretaña”. En James Valender (Ed.): *Entre la Realidad y el Deseo: Luis Cernuda 1902-1963*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Residencia de Estudiantes: 293-312.

——— (2005): “La metáfora especular: Altolaguirre en su centenario”. *RILCE: Revista de Filología Hispánica*, 21, 1: 61-79.

——— (2007): “El teatro de Manuel Altolaguirre: *El espacio interior*”. *RILCE: Revista de Filología Hispánica*, 26, 2: 338-362.

——— (2021): “Sed de eternidad: la religiosidad de Luis Cernuda”. *Bulletin of Spanish Studies*, 98, 6: 917-943.

JATO, Mónica (2004): *El lenguaje bíblico en la poesía de los exilios españoles de 1939*. Kassel, Reichenberger.

JIMÉNEZ, Juan Ramón (1946): *La estación total con las canciones de la nueva luz (1923-1936)*. Buenos Aires, Losada.

——— (1982): “Crisis jeneral y total”. En Germán Bleiberg (Ed.): *Política poética*. Madrid, Alianza Editorial: 189-200.

——— (1999a): *El Modernismo: apuntes para un curso (1953)*. Jorge Urrutia Ed. Madrid, Visor.

——— (1999b): *Lírica de una Atlántida*. Germán Bleiberg Ed. Barcelona, Galaxia-Gutenberg, Círculo de lectores.

JIMÉNEZ GARCÍA, Antonio (1986): *El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Cincel.

——— (1989): “Un texto raro de Sanz del Río: *Carta y cuenta de conducta*”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 7: 255-280.

JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2009): “La noción de lo Absoluto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. En Andrés Alonso Martos y Manuel Jiménez Redondo (Coords.): *Figuraciones contemporáneas de lo Absoluto: Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*. Valencia, Publicacions de la Universitat de Valencia: 233-247.

JONAS, Hans (2003): *La Religión gnóstica: el mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Menchu Gutiérrez Trad. Madrid, Siruela.

JONGH-ROSSEL, Elena de (1986): “La Institución Libre de Enseñanza, el joven Unamuno y la pedagogía”. *Hispania*, 69, 4: 830-836.

JUAN DE LA CRUZ, san (1975): *Vida y obras completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

——— (2002): *Cántico espiritual y Poesía completa*. Paola Elia y María Jesús Mancho Eds. Barcelona, Crítica.

KANT, Immanuel (1981²): *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Felipe Martínez Marzoa Trad. Madrid, Alianza.

KRAUSE, C. C. F. (1985): *Ideal de la humanidad para la vida*. Julián Sanz del Río Trad. Barcelona, Orbis.

KRUSE, Elisabeth (2016): *La recepción creadora de la tradición mística en la lírica de Dámaso Alonso. ¿Un poeta metafísico moderno?* Alemania, Naar, Orbis Romanicus.

LANDSBERG, P. L. (1940): *Piedras blancas. Taller*, VIII-IX, enero-febrero.

LÁZARO, Ángel (1989): “Apuntes. Manuel Altolaguirre. El poeta impresor (1942)”. En James Valender (Ed.): *Manuel Altolaguirre. Los pasos profundos. Literal. Revista de poesía y pensamiento, 181-182*. Málaga, Litoral: 218-222.

LÓPEZ-BARALT, Luce (1978): “San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético”. *Bulletin of Hispanic Studies*, 5, 1: 19-32.

——— (1985): *San Juan de la Cruz y el islam: estudio sobre las filiaciones semíticas de su literatura mística*. México, El Colegio de México.

——— (1998): *Asedios a lo indecible: san Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante*. Madrid, Trotta.

——— (2014): “Entre Oriente y Occidente: la poesía de san Juan de la Cruz y el problema histórico de su recepción”. *Calíope*, 1, 19: 55-76.

LÓPEZ CABELLO, Iván (2012): *José Bergamín, Una voz republicana y disidente en la España de la Transición*. Tesis Doctoral. Universidad de Cádiz y Université paris oest Nanterre La Défense.

LÓPEZ GARCÍA, José Ramón (2005): *Vanguardia, revolución y exilio: la poesía de Arturo Serrano Plaja (1929-1945)*. Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

——— (2008a): “Representaciones del humanismo: de la ‘Ponencia colectiva’ a Edward Said”. En Manuel Aznar Soler, Josep L. Barona y Javier Navarro Navarro (Eds.): *Congrés Internacional “València, capital cultural de la República (1936-1937)”*. Valencia, Publicacions de la Universitat de València / Generalitat Valenciana: 785-806.

——— (2008b): *Vanguardia, revolución y exilio: la poesía de Arturo Serrano Plaja*. Valencia, Pre-Textos / Fundación Gerardo Diego.

——— (2014): “El lugar de Luis Cernuda en la historiografía literaria española”. En Mario Martín Gijón y José Antonio Llera (Eds.): *Luis Cernuda. Perspectivas europeas y del exilio*. Madrid, Ediciones Xorki: 15-31.

——— Ed. (2018): *La poesía del exilio republicano de 1939 I. Historiografía, resistencias, figuraciones*. Sevilla, Renacimiento.

——— Ed. (2020): *Memoria del olvido. Poetas del exilio republicano español de 1939*. Madrid, Visor Libros.

LÓPEZ-MORILLAS, Juan (1980²): *El krausismo español. Perfil de una aventura intelectual*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

LORIO, Natalia (2013): “La potencia de lo sagrado y comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología”. *Areté, Revista de filosofía*, XXV, 1: 111-131.

LUIS DE LEÓN, fray (1990): *Fray Luis de León. Poesía completa*. José Manuel Blecua Ed. Madrid, Gredos.

——— (1994): *Cantar de los Cantares de Salomón*. José Manuel Blecua Ed. Madrid, Gredos.

LLANO, Carlos (2002): “El juicio de *separato* en santo Tomás de Aquino y la *remotio* en el Pseudo-Dionisio”. *Tópicos*, 23: 99-131.

MACHADO, Antonio (1934): “Sobre una lírica comunista, que pudiera venir de Rusia”. *Octubre*, 6, abril: 4.

——— (1937): “Sigue hablando Mairena a sus alumnos”. *Hora de España*, III: 1-14.

——— (1971): *Juan de Mairena. Sentencias, donaires, apuntes y recuerdos de un profesor apócrifo. 1936*. José M^a Valverde Ed. Madrid, Castalia.

——— (1985a): “Carta a David Vigodsky. Leningrado”. En *Antonio Machado. Poeta en el exilio*. Monique Alonso Ed. Barcelona, Anthropos: 113-117.

——— (1985b): “Discurso a las Juventudes Socialistas Unificadas”. En *Antonio Machado. Poeta en el exilio*. Monique Alonso Ed. Barcelona, Anthropos: 117-120.

——— (1985c): “Miscelánea apócrifa. Palabras de Juan de Mairena”. En *Antonio Machado. Poeta en el exilio*. Monique Alonso Ed. Barcelona, Anthropos: 185-187.

——— (1986): *Juan de Mairena*. Antonio Fernández Ferrer Ed. Madrid, Cátedra.

——— (2001a): “Carta abierta a Don Miguel de Unamuno”. En *Antonio Machado: Prosas dispersas (1893-1936)*. Jordi Doménech Ed. Madrid, Páginas de Espuma: 177-178.

——— (2001b): “Juan de Mairena póstumo”. En *Antonio Machado: Prosas dispersas (1893-1936)*. Jordi Doménech Ed. Madrid, Páginas de Espuma: 243-246.

MAINER, José-Carlos (1987): *La Edad de Plata (1902-1939). Ensayo de interpretación de un proceso cultural*. Madrid, Cátedra.

MANCHO DUQUE, M^a Jesús (1993): *Palabras y símbolos en san Juan de la Cruz*. Madrid, Fundación Universitaria española, Universidad Pontificia de Salamanca.

MARFIL, José Antonio (1978): “José Bergamín, una inteligencia inclasificable”. *El viejo Topo*, 17: 26-27.

MARTÍN GIJÓN, Mario (2018): *Un segundo destierro. La sombra de Unamuno en el exilio español*. Madrid, Iberoamericana, Vervuert, Ayuntamiento de Bilbao.

MARTÍNEZ, Luis (2022): “‘El Cantar de los Cantares’, la película inédita de Manuel Altolaguirre”. *El Mundo*, 28 de abril de 2022.

MARTÍNEZ HIDALGO, Francisco (1997): *L.A. Feuerbach, filósofo moral. Una ética no-imperativa para el hombre de hoy*. Murcia, Universidad de Murcia.

MARTÍNEZ LÓPEZ, Fernando (2012): “Los krausistas en la política del sexenio democrático”. En Javier Moreno Luzón y Fernando Martínez López (Eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. Vol. I. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*. Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza], Acción Cultural Española: 41-85.

MARTÍNEZ NADAL, Rafael (1983): *Españoles en la Gran Bretaña. Luis Cernuda. El hombre y sus temas*. Madrid, Libros Hiperión.

MARTZ, Louis Lohr (1962): *The Poetry of Meditation: a study in English religious literature of the seventeenth century*. New Haven, London, Yale University Press.

MARX, Karl (1974): *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. Barcelona, Grijalbo.

MARX, Karl y Friedrich ENGELS (1974): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Barcelona, Grijalbo.

MAURICE, Jacques *et al* (Ed.) (1990): *Pueblo, movimiento obrero y cultura en la España contemporánea. Culturas populares, culturas obreras en España entre 1840 y 1936*. PUV Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes.

MEYER-MINNEBANN, Klaus, LUENGO, Ana y Daniela PÉREZ Y EFFINGER (2003): “La Ponencia Colectiva (1937) de Arturo Serrano Plaja: una toma de posición literaria y política en la Guerra Civil”. *Revista de literatura*, 65, 130: 447-469.

MERCHÁN ALCALÁ, Juan (2010): “La presencia de Nietzsche en Antonio Machado”. *Abel Martín, Revista de estudios sobre Antonio Machado*, junio 2010: 1-15.

MOLINER, María (2007): *Diccionario de uso del español*. Madrid, Gredos.

MONTIEL RAYO, Francisca (2018): “‘Vivir en los pronombres’: el yo y el nosotros del exilio republicano español de 1939”. En Francisca Montiel Rayo (Ed.): *Las escrituras del yo. Diarios, autobiografías, memorias y epistolarios del exilio republicano de 1939*. Sevilla, Renacimiento, Biblioteca del exilio: 7-23.

MORELLI, Gabriele (1999): “Emilio Prados y la antología de Diego: Historia de una presencia-ausencia”. *Ínsula, revista de letras y ciencias humanas*, 628, abril: 24-26.

MORENO LUZÓN, Javier y Fernando MARTÍNEZ LÓPEZ Eds. (2012): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner de los Ríos: nuevas perspectivas. 3 Vols.*

Madrid, Fundación Francisco Giner de los Ríos [Institución Libre de Enseñanza], Acción Cultural Española.

MORENO VILLA, José (1944): *Leyendo a san Juan de la Cruz, Garcilaso, fray Luis de León, Bécquer, Rubén Darío, Juan Ramón Jiménez, Jorge Guillén, Federico García Lorca, Antonio Machado, Goya, Picasso*. México, El Colegio de México.

——— (1976): *Vida en claro. Autobiografía*. México, Fondo de Cultura Económica.

——— (1982): *Antología*. Selección y prólogo de Luis Izquierdo. Barcelona, Plaza y Janés.

——— (1987a): *Colección*. Edición facsimilar. Madrid, Residencia de Estudiantes.

——— (1987b): *Jacinta la pelirroja (poemas en poemas y dibujo)*. Prólogo de José Luis Cano. Madrid, Turner.

——— (1988): *Iconografía*. México, Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle.

——— (1993): *Antología poética*. Rosa Romojaro Ed. Sevilla, Don Quijote-Biblioteca de la Cultura Andaluza.

——— (1998): *Poesías completas*. Juan Pérez de Ayala Ed. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes.

——— (2009): *La música que llevaba: antología poética*. Juan Cano Ballesta Ed. Madrid, Cátedra.

——— (2011): *Memoria*. Juan Pérez de Ayala Ed. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes, Serie Literatura del Exilio Español.

——— (2016): *Canciones a Xochipili y otros textos mexicanos*. Prólogo de Luis Cernuda. México, Fondo Editorial del Estado de Morelos.

NAHARRO-CALDERÓN, José María (1994): *Entre el exilio y el interior: el entresiglo y Juan Ramón Jiménez*. Barcelona, Anthropos.

NEIRA, Julio (2008): “Cuba, La Verónica 1939-1943”. En Julio Neira (Ed.): *Manuel Altolaguirre. Impresor y editor*. Málaga, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 393-460.

NEIRA, Julio y Javier PÉREZ BAZO (2002): *Luis Cernuda en el exilio. Lecturas de Las Nubes y Desolación de la Quimera*. Toulouse, Amphi 7.

NIETZSCHE, Friedrich (2008): *Así habló Zaratustra*. Andrés Sánchez Pascual Ed. Madrid, Alianza Editorial.

NOGUEROLAS, Marta (2020): “Lo sagrado en el pensamiento de Ramón Xirau”. *Pensamiento*, 76, 291: 877-889.

OROVIO Y ECHAGÜE, Manuel de (1876): “Congreso”. *Gaceta de Madrid*, 1 de abril de 1876, 92: 227b.

ORTEGA Y GASSET, José (1965): “Dios a la vista”. En José Ortega y Gasset: *Obras Completas*. Madrid, Revista de Occidente: 493-496.

OTERO URTAZA, Eugenio (1997): “Las ideas religiosas de Francisco Giner de los Ríos: contribuciones de un texto inédito”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 27: 13-22.

PALOMARES, José (2014): “En un son que es ahora transparente. Fray Luis de León en Luis Cernuda”. En Mario Martín Gijón y José Antonio Llera (Eds.): *Luis Cernuda. Perspectivas europeas y del exilio*. Madrid, Ediciones Xorki: 219-233.

PANIKKAR, Raimon (1999a): *El espíritu de la política. Homo politicus*. Barcelona, Península Atalaya.

——— (1999b): *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid, Siruela.

——— (2008): *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona, Herder.

PARADINAS FUENTES, Jesús Luis (2009): “Leibniz y la religión”. *Themata. Revista de filosofía*, 42: 123-135.

PARÍS, Carlos (1977): “Las ideas pedagógicas de don Francisco Giner”. En Irene Avelly et al: *En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza*. Madrid, Tecnos: 57-73.

PAZ, Octavio (1987): “Absurdo y misterio”. En Juan Pérez de Ayala (Ed.): *José Moreno Villa [1987-1955]*. Madrid, Biblioteca Nacional, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas: 61-64.

PELAYO, Francisco (2008): “Desde el púlpito contra Darwin: la reacción creacionista a la teoría de la evolución”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 70-71: 123-137.

PENALVA CANDELA, Gonzalo (1985): *Tras las huellas de un fantasma. Aproximación a la vida y obra de José Bergamín*. Madrid, Ediciones Turner.

——— (1997): “Antonio Machado”. En Gonzalo Penalva Candela (Ed.): *Homenaje a José Bergamín*. Madrid, Consejería de Educación y Cultura.

PÉREZ DE AYALA, Juan (1987): “Miscelánea biográfica”. En Juan Pérez de Ayala (Ed.): *José Moreno Villa [1987-1955]*. Madrid, Biblioteca Nacional, Ministerio de Cultura, Dirección General del Libro y Bibliotecas: 93-132.

——— (1998a): “Bibliografía”. En José Moreno Villa: *Poesías completas*. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes: 821-847.

——— (1998b): “Cronología”. En José Moreno Villa: *Poesías completas*. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes: XI-XXX.

——— (1998c): “Prólogo”. En José Moreno Villa: *Poesías completas*. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes: XXXI-XXXV.

——— (2010): “José Moreno Villa y La Casa de España en México”. En James Valender y Gabriel Rojo (Eds.): *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las jornadas celebradas en España y México para conmemorar el septuagésimo aniversario de La Casa de España en México*. México, El Colegio de México, La Residencia de Estudiantes: 415-423.

——— (2011): “Introducción”. En José Moreno Villa: *Memoria*. México, El Colegio de México, Residencia de Estudiantes, Serie Literatura del Exilio Español.

PINEDA GONZÁLEZ, María Victoria (2014): “‘Retrato de poeta’ y la poesía de la meditación”. En Mario Martín Gijón y José Antonio Llera (Eds.): *Luis Cernuda. Perspectivas europeas y del exilio*. Madrid, Ediciones Xorki: 271-281.

PRADOS, Emilio (1997): *Cartas desde el exilio (Correspondencia con José Luis Cano)*. José Luis Cano Ed. Valencia, Pre-Textos.

——— (1999): *Poesías Completas Vol. I*. Carlos Blanco Aguinaga y Antonio Carreira Eds. Madrid, Visor, Colección Visor de poesía.

——— (2000): *Jardín cerrado*. Juan Manuel Díaz de Guereñu Ed. Madrid, Cátedra.

QUEVEDO, Francisco (1969): *Obra poética. Tomo I*. José Manuel Blecua Ed. Madrid, Castalia.

RAMOS, Manuel J. (2005): “Manuel Altolaguirre y sus revistas del exilio”. En Gabrielle Morelli y Marina Bianchi (Eds.): *Manuel Altolaguirre y Concha Méndez. Una vida para la poesía*. Milano, Viennepierre: 45-64.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2021): *Diccionario de la lengua española, 23ª ed.*, versión 23.5 [En línea]: <<https://dle.rae.es>> [Agosto 2022].

RESTREPO, Carlos Enrique (2010): “La frase de Hegel: ‘Dios ha muerto’”. *Escritos, Medellín-Colombia*: 427-452.

RODRÍGUEZ BACHILLER, Ángel (1974): “Filosofía del amor en el *Cantar de los Cantares*”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, sección Hebreo, 23: 13-32.

RODRÍGUEZ LÁZARO, Núria (2014): “Exilio y religión. Sobre el Dios cristiano en la obra de Luis Cernuda”. En Mario Martín Gijón y José Antonio Llera (Eds.): *Luis Cernuda. Perspectivas europeas y del exilio*. Madrid, Ediciones Xorki: 299-307.

——— (2015): “Luis Cernuda. Las intermitencias de un poeta anticlerical”. En *Dios es azul. Poesía y religión en la generación del 27*. Mérida, Editora Regional de Extremadura: 35-103.

ROJO, Vicente (2010): “Las ‘confesiones’ (1940) de Manuel Altolaguirre”. En Bernard Sicot (Coord.): “70 años después” *La littérature espagnole et les camps français d'internement (de 1939 à nos jours)*. Nanterre, Université de Nanterre.

ROMOJARO, Rosa (2008): *La poesía de Manuel Altolaguirre (Contexto. Claves de su poética. Recepción)*. Madrid, Visor.

RUBIO JIMÉNEZ, Jesús (2015): “El adiós de Antonio Machado y Juan Ramón Jiménez a Don Francisco Giner de los Ríos”. *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, 40, 1: 377-391.

RUEDA GARRIDO, Daniel (2015): “Aproximación a la teoría del conocimiento del krausismo español”. *Revista de Filosofía*, 43, 1: 67-84.

RUIZ SORIANO, Francisco (1998): *La poesía de José Luis Hidalgo*. Santander, Instituto de Estudios Cántabros, Centro de Estudios Montañeses.

SALAÛN, Serge (2000): “La poesía española en el exilio o la continuidad (1938-1955)”. En Manuel Aznar Soler (Ed.): *Las literaturas del exilio republicano de 1939. Actas del II Congreso Internacional*. Vol. 1. Sant Cugat del Vallès, Associació d'Idees: 579-607.

——— (2003): “La ‘mort de dieu’ dans la poésie espagnole (de 1900 à l'exil républicain)”. *Hispanística XX*, 21: 511-528.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1973⁴): *España, un enigma histórico*. Barcelona, Edhasa.

SÁNCHEZ BARBUDO, Antonio (1974): *El pensamiento de Antonio Machado*. Madrid, Ediciones Guadarrama.

——— (1989): “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”. *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, segunda época, 8: 53-71.

SÁNCHEZ CARO, José Manuel (1997): “Biblia y mística. San Juan de la Cruz y la lectura espiritual de la Biblia hoy”. En Salvador Ros García (Coord.): *La recepción de*

los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. Salamanca, Universidad Pontificia. Ávila, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista.

SÁNCHEZ PASCUAL, Andrés (2008¹¹): “Introducción”. En Friedrich Nietzsche: *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial.

SÁNCHEZ VIDAL, Agustín (2003): “Manuel Altolaguirre. De *Cartas a los muertos* al *Cantar de los Cantares*”. *Litoral: revista de la poesía y el pensamiento*, 235: 221-231.

SANTA MARÍA FERNÁNDEZ, M^a Teresa (2001): *El teatro en el exilio de José Bergamín*. Tesis Doctoral dirigida por Manuel Aznar Soler. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.

——— (2011): “José Bergamín: exilio, teatro y religión”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 36, 1: 115-128.

SANTOJA, Gonzalo Ed. (1995): *José Bergamín. Cristal del tiempo*. Guipúzcoa, Hiru Argitaletxea.

SANTOS ESCUDERO, Ceferino (1975): *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez*. Madrid, Gredos.

SANZ DEL RÍO, Julián (1857): *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico 1857-1858 en la Universidad Central*. Madrid, Imprenta Nacional.

——— (1968): *Textos escogidos*. Estudio preliminar de Eloy Terrón. Barcelona, Cultura popular.

SANZ MANZANO, María Ángeles (2002): “San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez”. En Francisco Domínguez Matito y María Luis Lobato López (Eds.): *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*. Burgos-La Rioja, 15-19 julio 2002. Vol. II: 1641-1652.

SANZ SANTACRUZ, Víctor (2005): *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*. Pamplona, EUNSA.

SAZ-OROZCO, Carlos del (1966): *Dios en Juan Ramón Jiménez: desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*. Madrid, Razón y fe.

SERRANO PLAJA, Arturo *et al* (1937): “Ponencia colectiva”. *Hora de España*, VIII: 83-95.

SERRANO PLAJA, Arturo (1946): *Grandes poetas*. Buenos Aires, Editorial Atlántida.

SERRANO PONCELA, Segundo (1954): *Antonio Machado: su vida y su obra*. Buenos Aires, Losada.

SICOT, Bernard (2006): “Luis Cernuda: los años del compromiso (1931-1938)”. *Bulletin Hispanique*, 108, 2: 487-515.

SILVER, Philip (1965): “*Et in Arcadia Ego*”: *A Study of the poetry of Luis Cernuda*. London, Tamesis Books Limited.

SHAH, Idries (1992): *El camino del sufí*. Barcelona, Paidós, Orientalia.

SCHULZ, Walter (1961): *El Dios de la metafísica moderna*. México, Fondo de Cultura Económica.

SOBEJANO, Gonzalo (2004): *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid, Gredos.

SOTO GARCÍA, Pamela (2022): “‘Decir pueblo es decir *Ecce homo*’. La recepción de Nietzsche en la filosofía de María Zambrano”. *Enrahonar. An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 68: 221-240.

STATON, Anthony (1998): “La sacralización de la materia: María Zambrano y Pablo Neruda”. En James Valender *et. al: Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 67-80.

STEINMETZ-JENKINS, Daniel (2020): “Tres versiones rivales de genealogía teológica: catolicismo, hegelianismo de izquierdas y postsecularismo”. *Theory Now: Journal of literature, critique and thought*, 3, 2: 133-144.

SUÁREZ DE LA TORRE, Emilio (2014): “Introducción”. En Hesíodo: *Teogonía*. Edición bilingüe. Madrid, Dykinson.

TINNELL, Roger (2011): “A new look at John Stanley Richardson in Spain”. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 63: 9-19.

TOLLE, Eckhart (2001): *El poder del ahora*. Madrid, Gaia Ediciones-Alfaomega.

TUÑÓN DE LARA, Manuel (1975): “Antonio Machado y la Institución Libre de Enseñanza”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 434-440.

ULACIA, Manuel (1984): *Luis Cernuda: escritura, cuerpo y deseo*. Barcelona, Editorial Laia, papel 451.

UNAMUNO, Miguel de (1958): “Fecundidad del aislamiento”. En Miguel de Unamuno: *Obras completas. Tomo IX*. Manuel García Blanco Ed. Barcelona, Vergara.

——— (2007a): “La ideocracia”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Mi religión y otros ensayos breves”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. VIII: 321-332.

——— (2007b): “La fe”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Mi religión y otros ensayos breves”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. VIII: 333-346.

——— (2007c): “Religión y patria”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Ensayos”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. VIII: 561-571.

——— (2008a): “En torno al casticismo”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Mi religión y otros ensayos breves”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. IX.

——— (2008b): “Mi religión”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Mi religión y otros ensayos breves”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. IX: 51-56.

——— (2008c): “Verdad y vida”. En Ricardo Senabre (Ed.): “Mi religión y otros ensayos breves”, *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. IX: 57-63.

——— (2009): *La agonía del cristianismo. Del sentimiento trágico de la vida*. En Ricardo Senabre (Ed.): *Obras completas*. Madrid, Biblioteca Castro, Fundación José Antonio Castro, Vol. X: 273-533.

UREÑA, Enrique M. (2013): “Sociedad, economía y educación en K. C. F. Krause, Albert Schäffle y Francisco Giner de los Ríos”. En José Manuel Vázquez Romero (Eds.): *Francisco Giner de los Ríos: actualidad de un pensador krausista*. Madrid, Marcial Pons Ediciones: 83-137.

VALENDER, James (1984): *Cernuda y el poema en prosa*. London, Tamesis Books Limited.

——— (1992): “Introducción”. En Manuel Altolaguirre: *Poesías completas*, Vol. III. James Valender Ed. Madrid, Istmo, Bella Bellatrix: 9-51.

——— (1995): “Litoral en México”. En Rose Corral, Arturo Souto y James Valender (Eds.): *Poesía y exilio. Los poetas del exilio español en México*. Ciudad de México, El Colegio de México: 301-331.

——— (1996): “En torno a la estancia de Manuel Altolaguirre en Cuba (1939-1943)”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, XX, 3, primavera: 556-566.

——— (1997): “Entre la vuelta y el arraigo: cuatro poemas de exilio de Manuel Altolaguirre”. En Martha Tenorio e Yvette Jiménez de Báez (Eds.): *Variolingüística y*

literaria: 50 años del CELL. Literatura: Siglos XIX y XX. Ciudad de México, El Colegio de México: 81-92.

——— (1998a): “Cuatro cartas de María Zambrano a Manuel Altolaguirre y Concha Méndez”. En James Valender *et al*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 143-164.

——— (1998b): “Luis Cernuda y María Zambrano: simpatías y diferencias”. En James Valender *et al*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 165-199.

——— (1999a): “A propósito de las *Poesías completas* de José Moreno Villa”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 47, 2: 385-398.

——— (1999b): “Luis Cernuda ante la poesía española peninsular (1957-1962)”. En José Luis Abellán *et. al* (Eds.): *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las segundas jornadas*. Ciudad de México, Residencia de Estudiantes, El Colegio de México: 15-33.

——— (2002a): “Cronología: 1902-1963”. En James Valender (Ed.): *Entre la Realidad y el Deseo: Luis Cernuda 1902-1963*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Residencia de Estudiantes: 107-181.

——— (2002b): *Luis Cernuda: Álbum*. Biografía por James Valender e Iconografía por Luis Muñoz. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

——— (2002c): “Poesía y política: Luis Cernuda y la guerra civil”. En James Valender (Ed.): *Entre la Realidad y el Deseo: Luis Cernuda 1902-1963*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Residencia de Estudiantes: 253-274.

——— (2003a): “*Atentamente* (1940)”. En James Valender (Ed.): *El impresor en el exilio. Tres revistas de Manuel Altolaguirre*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 13-26.

——— (2003b): “*La Verónica* (1942)”. En James Valender (Ed.): *El impresor en el exilio. Tres revistas de Manuel Altolaguirre*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 27-45.

——— (2004a): “La terrible grandeza de Luis Cernuda. Entrevista a Harold Bloom por James Valender”. En Núria Martínez de Castilla y James Valender (Eds.): *Cien años de Luis Cernuda. Actas del Simposio Internacional celebrado en mayo de 2002 en la Residencia de Estudiantes de Madrid y en el Paraninfo de la Universidad de Sevilla*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 15-39.

——— (2004b): “María Zambrano y la Generación del 27”. En Jesús Moreno Sanz (Coord.): *María Zambrano, 1904-1991: de la razón cívica a la razón poética*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, Fundación María Zambrano: 271-293.

——— (2005a): “Cronología”. En James Valender (Ed.): *Viaje a las Islas Invitadas. Manuel Altolaguirre “1905-1959”*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 97-194.

——— (2005b): “Introducción”. En Manuel Altolaguirre: *Epistolario 1925-1959*. James Valender Ed. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: XI-XLVI.

——— (2005c): “Manuel Altolaguirre: el poeta en el exilio”. En James Valender (Ed.): *Viaje a las Islas Invitadas. Manuel Altolaguirre “1905-1959”*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes: 295-318.

——— (2009a): “*El caballo griego* de Manuel Altolaguirre: avatares de un proyecto autobiográfico (1939-1959)”. En Margherita Bernard, Ivana Rota y Marina Bianchi (Coords.): *Vivir es ver volver: studi in onore di Gabriele Morrelli*. Bérghamo, Sestante: 511-518.

——— (2009b): “Manuel Altolaguirre”. En Gregorio Torres Nebrera (Coord.): *Diez bibliografías del 27*. Madrid, Olleros y Ramos: 113-152.

——— (2010): “Prólogo”. En James Valender y Gabriel Rojo (Eds.): *Los refugiados españoles y la cultura mexicana. Actas de las jornadas celebradas en España y México para conmemorar el septuagésimo aniversario de La Casa de España en México*. Ciudad de México, El Colegio de México, La Residencia de Estudiantes: 13-36.

——— (2012): *Manuel Altolaguirre: Álbum*. Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.

——— (2014a): “Luis Cernuda, Stanley Richardson y la poesía inglesa”. En Mario Martín Gijón y José Antonio Llera (Eds.): *Luis Cernuda. Perspectivas europeas y del exilio*. Madrid, Ediciones Xorki: 235-254.

——— (2014b): “Fray Luis de León y Manuel Altolaguirre: poesía y profecía”. En Alain Bègue y Antonio Pérez Lasheras (Coords.): “*Hilaré tu memoria entre las gentes*”. *Estudios de literatura áurea (en homenaje a Antonio Carreira)*. Vol. II. Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza.

VALENDER, James y Gabriel ROJO LEYVA Eds. (2006): *Poetas del exilio español. Una antología*. Ciudad de México, El Colegio de México.

VALENTE, José Ángel (1962): “Luis Cernuda y la poesía de la meditación”. *La caña Gris*, 6-8, otoño: 29-38.

——— (1991): *Variaciones sobre el pájaro y la red; precedido de La piedra y el centro*. Barcelona, Tusquets.

VALVERDE, José M^a (1971): “Introducción”. En Antonio Machado: *Juan de Mairena*. Madrid, Clásicos Castalia: 8-37.

VÍLCHEZ RUIZ, Míryam (2021a): “El sistema de creencias en *Roma, peligro para caminantes*, de Rafael Alberti”. *Trame di letteratura comparata*. Tra diaspora e radicamiento gli esuli repubblicani spagnoli, nuova serie, V, 5: 139-152.

——— (2021b): “La conexión con el interior de algunos poetas exiliados gracias a la mística española”. En José-Ramón López García *et al*: *Puentes de diálogo entre el exilio republicano de 1939 y el interior*. Sevilla, Renacimiento, Biblioteca de Exilio: 611-626.

——— (2022): “La expansión en la poética de creencias de Luis Cernuda tras su exilio”. [En prensa].

WEIL, Simone (2009⁵): *A la espera de Dios*. Madrid, Editorial Trotta.

WHITE, Andrew Dickson (1910): *Historia de la lucha entre la ciencia y la teología*. José de Caso Trad. Madrid, La España Moderna, Biblioteca de jurisprudencia, filosofía e historia.

WHITMAN, Walt (1991): *Canto a mí mismo*. León Felipe Trad. Buenos Aires, Losada.

WILSON, Edward M. (2002): “Inglaterra y Luis Cernuda”. En James Valender (Ed.): *Entre la Realidad y el Deseo: Luis Cernuda 1902-1963*. Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Residencia de Estudiantes: 85-105.

WILLIAMS, Michael A. (1992): “Imagen divina-Prisión de la carne: percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo”. En Michel Feher *et al* (Eds.): *Fragmentos para una Historia del Cuerpo Humano*, Vol. I. Madrid, Taurus: 129-149.

XIRAU, Ramón (1976): “Dioses, ídolos y argumentos”. En Ramón Xirau: *Antología personal*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

——— (1980): *Dos poetas y lo sagrado. Juan Ramón Jiménez y César Vallejo*. Ciudad de México, Editorial Joaquín Mortiz.

——— (1993): “María Zambrano. Camino a la esperanza”. En James Valender *et al.*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México, El Colegio de México: 81-89.

——— (1999): *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*. México, El Colegio Nacional.

ZAMBRANO, María (1975): “Un pensador (apuntes)”. *Cuadernos para el diálogo, Antonio Machado (1875-1939)*, XLIX: 398-404.

——— (1992): *El hombre y lo divino*. Madrid, Siruela.

——— (1995): *La Confesión: Género literario*. Madrid, Siruela.

——— (1998): “Un descenso a los infiernos”. En James Valender *et. al.*: *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. Ciudad de México, El Colegio de México: 15-22.

——— (2003a): “La confesión”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 370-377.

——— (2003b): “La metáfora del corazón”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 239-245.

——— (2003c): “La preexistencia del amor”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 600-605.

——— (2003d): “La razón circunstancial y el proyecto de un nuevo hombre”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 83-88.

——— (2003e): “La reforma del entendimiento español”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 483-486.

——— (2003f): “Poesía, filosofía y religión”. En Jesús Moreno Sanz (Ed.): *La razón en la sombra: antología crítica*. Madrid, Siruela: 299-302.

——— (2014): *Pensamiento y poesía en la vida española*. Edición de Mercedes Gómez Blesa. Madrid, Biblioteca Nueva.

ZUBIAUR, Ibon (2002): *La Construcción de la experiencia en la poesía de Luis Cernuda*. Kassel, Reichenberger.

ZULUETA, Carmen de (1998): “El nuevo renacer de España. La Institución Libre de Enseñanza”. *Revista Hispánica Moderna*, 51, 1: 161-177.

APÉNDICES

Durante todos estos años de investigación han sido muchos los lugares de consulta, las bibliotecas y archivos a los que he acudido para cimentar y nutrir la base que ha tenido como resultado esta tesis doctoral. La Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Nacional de Cataluña, la Residencia de Estudiantes, diversos centros especializados en el exilio como, por ejemplo, el Pabellón de la República de Barcelona, entre otros.

Pero, sin lugar a duda, la estancia de investigación que realicé en México entre diciembre de 2021 y abril de 2022 fue determinante para mí y para el tema de estas páginas. El Colegio de México y, sobre todo, la atención y la generosidad de James Valender han sido muy importantes para mí y para esta tesis doctoral.

Durante ese tiempo de estancia tuve la suerte de poder acceder a la Biblioteca Daniel Cossío Villegas de El Colegio de México, el Archivo Histórico de El Colegio de México, la Biblioteca y los Archivos Históricos del Fondo de Cultura Económica y el Archivo Histórico del Ateneo Español en México, además de su Biblioteca especializada en el exilio español de 1939. Todos y cada uno de estos centros han sido del todo esenciales para esta tesis doctoral. De hecho, los apéndices que aquí se incluyen han sido posibles gracias a los meses de trabajo e investigación en Ciudad de México.

APÉNDICE I. ENTREVISTA AL DR. JAMES VALENDER

El Colegio de México custodia un Archivo Histórico importantísimo para el exilio español de 1939, pues además de otros muchos archivos especializados conserva la documentación de la historia de la institución y, por ende, de autores esenciales como Alfonso Reyes o Daniel Cossío Villegas. Alfonso Reyes fue presidente de La Casa de España y Daniel Cossío Villegas también fue parte esencial del alma del proyecto. La Casa de España acogió a muchos intelectuales españoles exiliados que, gracias a la generosidad del centro y del gobierno mexicano, formaron parte de este centro. No es de extrañar, en consecuencia, que su Archivo Histórico custodie materiales de gran importancia para el estudio y la investigación del exilio español de 1939. Por ende, El Colegio de México es un lugar esencial para el estudio de este tema también por la Biblioteca Daniel Cossío Villegas, con su gran acervo bibliográfico sobre el exilio. Este centro de investigación mexicano cuenta entre su profesorado con grandes especialistas sobre la poesía del exilio español de 1939, como es el caso de James Valender.

Durante mi estancia de investigación tuve la gran suerte de contar con su consejo y, por ello, le remito mi más sincero agradecimiento. El Sr. Valender tuvo, además, la generosidad del concederme una entrevista que reproduzco a continuación

ENTREVISTA AL DR. JAMES VALENDER, EL COLEGIO DE MÉXICO

TRANSLITERACIÓN DE LA CONVERSACIÓN MANTENIDA EL VIERNES DÍA 1 DE ABRIL DE 2022, EN EL COLEGIO DE MÉXICO, CON EL SR. JAMES VALENDER

Lo religioso, o lo sagrado, en los poetas del exilio es un tema de gran importancia que, muchas veces, ha quedado relegado a un segundo plano. En el exilio, muchos poetas que abandonaron España en 1939 sintieron la necesidad de explorar el mundo religioso, no solo poética o literariamente, sino también como resultado a una necesidad personal, íntima, muchas veces solo manifestada en su obra.

La poesía se convirtió, así, en un campo que les permitía expresarse con mayor libertad y que les daba la oportunidad de explorar vías de continuidad con la cultura que habían dejado atrás. La poesía les ofrecía un medio con el que abordar sus creencias y sus posturas individuales, al margen de sus opiniones políticas y sociales. En muchos sectores que simpatizaban con la Segunda República, acercarse a la religión católica, o a cualquier forma de creer en Dios, suponía asumir una postura política incompatible con el progreso y la modernidad. Sin embargo, la crisis del espíritu que empezó a fraguarse en los albores del siglo XX abrió un fecundo debate en torno a esta cuestión. Si bien muchos intelectuales creían que compartir un criterio político determinado suponía, consecuentemente, profesar una determinada postura en materia de creencias, otros intelectuales intentaron encontrar una postura intermedia. Creer en Dios, o poseer algún tipo creencia religiosa, no niega la posibilidad de tener ideas políticas propias, y mucho menos una voluntad de progreso. La cuestión latente es, así, la necesidad de separar estado y religión, con todo lo que esto supone.

Algunos poetas del exilio español de 1939 demostraron que la religión podía desempeñar un papel muy positivo en la vida cultural de la comunidad y que existen múltiples formas de conciliar política y religión. Es así como algunas propuestas poéticas del exilio español de 1939 se acercaban a Dios y a lo religioso superando muchas posturas dogmáticas y partidistas.

JAMES VALENDER: El problema existía en España desde antes de que estallara la guerra civil. Tras la caída de la monarquía en 1930 y el inicio de la Segunda República en abril de 1931, cualquiera, en principio, podía llevar una vida más o menos religiosa sin necesariamente defender la Iglesia Católica, que había sido uno de los grandes

baluartes del antiguo régimen. La publicación de una revista como *Cruz y Raya* (1933-1936) parecía tener como propósito promover una discusión religiosa en el contexto de una sociedad moderna y, por lo mismo, publicaba trabajos, por ejemplo, del sacerdote italiano Luigi Sturzo, que era el fundador del Partido Demócrata-cristiano de su país, que entonces vivía exiliado en Londres por haberse opuesto al fascismo de Mussolini. La revista no publicaba poesía contemporánea, pero poetas muy diversos colaboraron en sus páginas: Manuel Altolaguirre, por ejemplo, con su traducción de un fragmento de *Paradise Lost*, del gran poeta del protestantismo inglés John Milton; Luis Cernuda, con la presentación de unos sonetos clásicos sevillanos, que ofrecía al público como muestra de la obra de sus “ilustres antepasados *espirituales*”. (Cernuda no fue nunca un devoto del catolicismo ortodoxo, pero no por ello dejó de conceder máxima importancia a *la vida espiritual* del hombre.) En fin, gracias al estado laico creado por la República, en su revista *Cruz y Raya* Bergamín pudo generar un diálogo muy importante. Sin embargo, el diálogo tuvo sus límites. Conforme la vida política española se fue polarizando, resultó cada vez más difícil mantener un diálogo civilizado. No solo la Iglesia siguió viendo a los heterodoxos como enemigos suyos, sino que los partidarios de la revolución también cuestionaron la posibilidad de conciliar la causa revolucionaria con la fe en Cristo, tal y como Bergamín pretendía.

De esto último fue sintomática la famosa polémica que Arturo Serrano Plaja sostuvo con Bergamín con motivo de la reciente conversión al comunismo del novelista francés André Gide. Si bien para Bergamín, el marxismo no era más que la puesta en práctica de una fe auténtica en Cristo (esa fe que la propia Iglesia habría abandonado hacía ya muchos siglos), para Serrano Plaja se trataba de dos visiones del mundo no solo distintas sino irreconciliables. El cristiano, argumentó Plaja, “como consecuencia de su peculiar actitud religiosa, debe aceptar el sufrimiento, la explotación capitalista, puesto que la explotación o la no-explotación no tienen sentido, no cuentan, en su tabla de valores”. En el caso del marxista, en cambio, es solo “a partir de una *eficacia social* cuando el hombre, los trabajadores, la masa ... puedan individualizarse.” Si bien durante la guerra civil, la política del gobierno republicano supuestamente respetaba la libertad de culto, en realidad, mostró mucho recelo al respecto. Por lo mismo, los republicanos de vida religiosa no se sentían en plena libertad para practicar su fe. Y siguieron viviendo bajo la sombra de este prejuicio ideológico durante los largos años del exilio. Claro, el asunto no tenía la misma importancia para todos. Pero para los que

valoraban la vida religiosa, hacer públicos estos sentimientos requería cierto valor, ya que quienes lo hacían se exponían a ser tratados como traidores a la República.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Al intentar buscar cierta concordia entre la República, la religión y la izquierda, una parte de la responsabilidad recayó sobre José Bergamín, lo cual a mi parecer fue un poco injusto. En algunas ocasiones, se presentó a José Bergamín como representante del antifascismo intelectual y como prueba de que la República española no perseguía a quienes mostraban abiertamente sus creencias. Bergamín formuló una profesión de fe católica de izquierdas cuyas Biblias eran, curiosamente, la *Teogonía* y los *Trabajos y días* de Hesíodo. Intentó demostrar la relevancia de la religión para una aproximación a la vida real, a la vida material, a la vida cotidiana, lo cual lo llevó a una confrontación con la estricta ortodoxia religiosa. En fin, Bergamín ofreció una nueva visión de la religión, ajena al dogma político del catolicismo tradicional conservador.

JAMES VALENDER: Creo que la revista *Cruz y Raya* fue un excelente foro para el desarrollo y la reivindicación de visiones muy variadas. Le confesaré que la visión del propio Bergamín, que consistía (entre otras cosas) en defender el analfabetismo, no me parecía muy convincente. Era una visión que partía de una idealización muy romántica del pueblo. El pueblo visto como portavoz de la intrahistoria de la nación española. (Aquí Unamuno tiene parte de la culpa.) Según este planteamiento, el pueblo español, por su propia naturaleza, era un pueblo cristiano y, en cuanto tal, la fuente de todos los valores. Por lo mismo, no había que desvirtuarlo educándolo. Había que mantenerlo en su idílica inocencia, en su envidiable ignorancia. Había que aprender de él, pero nunca enseñarle nada. No todos los republicanos ortodoxos llevaron su pasión por el pueblo hasta ese grado, pero a lo largo de la guerra civil, evidentemente sí hubo mucho romanticismo en la actitud del gobierno hacia el pueblo. Claro, suponía un reto para el gobierno saber cómo promover la cultura popular sin reconocer todo lo que esa cultura debía al catolicismo.

MÍRYAM VÍLCHEZ: En España la pervivencia de lo culto y lo popular, muy especialmente en materia religiosa, siempre ha estado presente. Se trata de un aspecto que también se da en literatura y creo que ha traspasado muchas fronteras, tal y como apuntaba usted. Todos estos elementos forman parte de una tradición popular inserta en

los relatos vitales de España, hasta el punto de confundirse con la tradición oral o secular. Como señalaba Dámaso Alonso en *La poesía de san Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, la pervivencia de lo culto y lo popular en conjunto es un elemento esencial en la configuración del sistema de creencias español. De este modo, lo cotidiano adquiere una gran importancia; las fiestas, los rituales, la forma de ver la vida, ciertas conductas o algunos comportamientos responden a esta herencia identitaria. El normativismo católico va mucho más allá de la simple creencia.

JAMES VALENDER: Sí, la religión católica a lo mejor influía en los españoles —antes incluso que como dogma— como un conjunto de ritos populares que articulaban la vida cultural de la colectividad. En el coche antes de venir, estaba recordando que Emilio Prados tenía en su cuartito, aquí en la Ciudad de México, el ramo del Domingo de Pascua. Me imagino que lo tenía colgado en su cuarto, no tanto por motivos estrictamente doctrinales, sino más bien como una forma de relacionarse con el pueblo mexicano a la vez que con el pueblo español, en aquellas fechas tan identificados con el catolicismo el uno como el otro. En fin, la religión celebrada por su valor antropológico: por constituir una forma de vincular una sociedad, de darle cohesión.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Creo que en muchos aspectos la religiosidad de Prados es algo muy sentimental. En México encuentra muchas fiestas, muchas referencias y símbolos que lo conectan con lo familiar, que le devuelven a la familiaridad de su propia casa. La religión no solo es una indicación de cómo todos fueron formados, que, por supuesto, es algo que tiene un peso importantísimo, sino también de cómo fueron educados desde niños en sus casas. Y creo que este reconocimiento resulta especialmente notorio en los poetas andaluces. Porque si bien es cierto que la religión influye en toda España, en el sur su influencia es muy significativa. Allí las fiestas religiosas son rituales relacionados con la doctrina de la Iglesia, desde luego, pero también constituyen toda una forma de vida social. Es decir, estamos ante una religiosidad compartida incluso por quienes no creen necesariamente en Dios, o en la iglesia. Es algo que va mucho más allá, es mucho más profundo.

JAMES VALENDER: En varias de las cartas que mandaba a su familia desde Nueva York, Lorca comentaba las distintas iglesias que había visitado acompañado por tal o

cual amigo nuevo: una sinagoga, un templo de la Iglesia Ortodoxa, la catedral católica, una capilla metodista... Entre sus diversos comentarios salta a la vista el entusiasmo muy especial con que describe la misa a la que asistió en la Catedral Católica: lo conmueven profundamente las imágenes que ve allí de la Virgen, de los santos, el incienso, los crucifijos: todo le resulta tremendamente entrañable, todo lo excita por su sensualidad y sus formas. Lo que le saca de quicio, en cambio, es la iglesia protestante, tan pobre en formas externas, visuales u olfativas. Y desde luego, no le cabe en la cabeza que los protestantes puedan ser tan estúpidos como para negar que el vino que se tome en la comunión sea la sangre de Cristo. Para él la transubstanciación era un hecho absolutamente crucial: sin ella no había religión posible. Los poemas de *Poeta en Nueva York* darían a entender que Lorca había perdido su fe. Sin embargo, su *necesidad de creer* siguió informando su poesía lo mismo que su teatro. Su lenguaje como creador siguió alimentándose de los símbolos de la fe.

MÍRYAM VÍLCHEZ: De hecho, en *Poeta en Nueva York* hay una profunda crítica a la religión, pero el poeta a la vez utiliza los mismos símbolos, el mismo lenguaje. Su crítica al catolicismo la hace desde dentro del catolicismo.

JAMES VALENDER: Lo que es más evidente es su crítica a la Iglesia como institución (justamente en aquel entonces el Vaticano firmó una *entente cordial* con Mussolini). En cuanto al catolicismo: Lorca tenía la desgracia (así lo veía él) de no poder creer, pero el lenguaje del catolicismo recorre toda su obra. Y si la cultura popular tiene un peso tan extraordinario en su obra, en parte es por esa deuda para con la religión católica. En la poesía de Emilio Prados, la cultura popular también se hace sentir mucho, pero en su caso no es gracias al interés del poeta por el catolicismo (o no lo es en el mismo grado que en el caso de Lorca).

MÍRYAM VÍLCHEZ: Creo que esa es una de las claves principales de la poesía de exilio. La vinculación de la cultura popular con la religión va más allá de una determinada posición respecto a la iglesia católica. Estoy pensando en Manuel Altolaguirre, en Emilio Prados sobre todo o en Luis Cernuda también. Los tres parten de los símbolos, patrones y conceptos propios del catolicismo, pero con el propósito de superarlo. Creo que se trata de un punto de partida. Y es que, si acuden a estos elementos al escribir su obra, evidentemente, es porque se relacionan con su forma de

ver y entender el mundo. De hecho, sospecho que la manera en que acuden a la religión tiene que ver con la apertura de algunas corrientes filosóficas coetáneas y también con el legado de la Institución Libre de Enseñanza. El institucionismo promovió una nueva forma de entender la vida espiritual, abogando por la tolerancia, el reconocimiento del otro y el respeto a la diferencia. Enseñaba que un punto de vista distinto al de uno no tenía por qué ser tratado como una agresión o un conflicto. Y, lo más importante, que cualquiera podía aproximarse a la religión no como a una doctrina, sino como a un ámbito de conocimiento, con una curiosidad sana. Es una enseñanza que me parece indispensable. Cuando llegan al exilio, devastados por los horrores de la guerra civil y el éxodo, varios de los poetas traen consigo este legado y lo empiezan a poner en práctica. Desde luego el proceso es largo: su visión de lo religioso cambia a medida que van pasando los años y a medida que las discusiones políticas e ideológicas también se van calmando. Pero, en cualquier caso, este proceso es un síntoma de la evolución individual de cada poeta en materia de creencias.

JAMES VALENDER: Emilio Prados, desde luego, fue educado por miembros de la Institución Libre de Enseñanza y se mantuvo siempre muy fiel a esa educación. No sé si se puede decir lo mismo de los otros poetas del exilio. En el caso de Luis Cernuda, puede ser que los años pasados en Gran Bretaña (1938-1947) y luego en Nueva Inglaterra (1947-1952) hayan influido en su manera de ver la religión. Hizo críticas feroces al mundo protestante, a quien culpaba de todos los males que caracterizan las sociedades modernas. Sin embargo, sufrió la influencia de un gran poeta protestante, T. S. Eliot, cuya obra religiosa, sobre todo los *Cuatro cuartetos*, admiraba muchísimo. Es decir, Eliot le enseñó (entre muchas otras cosas) que era perfectamente posible ser religioso y escribir gran poesía: las dos cosas no se excluían mutuamente. (Cernuda ya lo sabía, claro, sobre todo después de leer a Dante; pero Eliot le ofreció el caso de un gran poeta *moderno* de profunda vida religiosa.) Por otra parte, fue en Gran Bretaña donde Cernuda elaboró en toda su plenitud su concepción religiosa de la poesía y de la vocación poética. Es cierto que Cernuda rechazaba la ortodoxia católica. Sin embargo, gracias a sus lecturas de Eliot, sí tomó conciencia de la importancia de la fe religiosa para la cohesión social, que fue algo que le preocupaba mucho después de ver la terrible destrucción causada por la guerra civil... Y, de hecho, escribió varios poemas para afirmarlo.

MÍRYAM VÍLCHEZ: En la poesía de exilio de Cernuda asistimos a una lucha por encontrar su propia identidad. Y esta lucha está vinculada a su actitud hacia la religión. La suya es una posición muy compleja que no excluye creer en Dios. Pienso que las ideas que le habían formado como persona de repente se derrumbaron tras el exilio, sin remedio. Y fue a partir de ese momento cuando comenzó a construirse a sí mismo. Primero intentó saber quién era. De ahí su dolor y su enfado con la religión, que en algo recuerdan al *Libro de Job*. En varias ocasiones Cernuda recriminó a Dios el que hubiera permitido que ocurriese lo que ocurrió. El carácter impasible de Dios le dolía tanto como la ignorancia de los hombres.

JAMES VALENDER: La actitud de Cernuda hacia la religión fue cambiando a lo largo de los años. En lo que escribió antes de la guerra civil no había nada que nos preparara para leer poemas como “La visita de Dios”, “Lázaro”, “Atardecer en la catedral” o “El ruiseñor sobre la piedra”, todos escritos en su exilio en Gran Bretaña. Más adelante, durante la crisis que vivía en su relación con Salvador Alighieri (1951-1952), volvió a expresar ciertas inquietudes religiosas. Sin embargo, el poeta religioso era solo uno de los muchos poetas muy diversos que se escondían bajo el nombre de Luis Cernuda. Este, al escribir su célebre “Historial de un libro” (1958), explicó que sus creencias religiosas nunca fueron muy firmes y que, en todo caso, los poemas correspondientes solo hablaban, cuando mucho, de su necesidad de tener una fe religiosa, no del hecho mismo de tenerla.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Al hurgar en su herencia literaria durante los años de su exilio, tanto Emilio Prados como Luis Cernuda y Manuel Altolaguirre redescubren la poesía mística española. A raíz de este reencuentro reivindican una espiritualidad que es por completo ajena a la tradición católica ortodoxa y de cualquiera de las religiones del monoteísmo en sentido estricto. Su espiritualidad es algo mucho más natural, que viven desde la cotidianidad, y que está íntimamente asociada a su voluntad por comprenderse a sí mismos y a Dios, aunque sin etiquetas. Tiene mucho que ver, no con la religión propiamente dicha, sino con lo que en la actualidad entendemos como espiritualidad. En Emilio Prados y en Manuel Altolaguirre hay un evidente esfuerzo por comprender a san Juan de la Cruz, a fray Luis de León o a santa Teresa de Jesús. La mística actúa desde el exilio en un doble sentido. Por un lado, vincula a estos poetas a la tradición religiosa que persiste incluso en forma más o menos ortodoxa y, por otro lado, también les ofrece

una nueva forma de comprender la espiritualidad o a Dios. En realidad, creo que con su poesía emprenden un camino bastante revolucionario, como también lo habían sido san Juan de la Cruz, fray Luis de León o santa Teresa de Jesús.

JAMES VALENDER: Creo que es un poco atrevido querer colocar la poesía de estos tres poetas del exilio en el mismo nivel que la poesía de san Juan de la Cruz... También creo importante reconocer que cada uno de los tres desarrolló una poesía muy distinta.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Totalmente. En cada poeta esta herencia responde de un modo muy distinto, de acuerdo con cada visión particular de la religión. Cada uno toma de la mística aquello que conecta con ellos mismos. Por ejemplo, en Altolaguirre, especialmente a partir de sus años en México, pesa mucho la doctrina católica, pero sin duda también la mística española. Una muestra de ello la encontramos en su autobiografía *El caballo griego*, donde explica cómo, al salir de España, al final de una guerra civil terrible, lleva a cabo un examen de conciencia en términos estrictamente cristianos. Vive una experiencia profundamente religiosa, aunque intervienen en ella elementos que rebasan la pura ortodoxia católica. Creo que esto motiva un despertar de conciencia en él, que se agudizará a partir de entonces. El suceso anuncia el inicio de esa búsqueda de Dios que expresa en su poesía del exilio.

JAMES VALENDER: Sí, después de la guerra civil, el sentimiento religioso de Altolaguirre es mucho más ortodoxo, o más tradicional, que el de Emilio Prados, por ejemplo.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Prados reflexiona mucho sobre lo trascendental. Y es que en él lo religioso colinda con la filosofía y la mística. Además, en la poesía que escribió en el exilio se observa una evolución paulatina en su forma de creer y en lo que para él significa la conciencia de Dios. En realidad, esta evolución se da también, aunque de muy distintas formas, en muchos otros poetas del exilio. Por ejemplo, en José Moreno Villa, Rafael Alberti y Federico García Lorca arte, poesía y religión están estrechamente relacionadas.

JAMES VALENDER: Ya que menciona usted a José Moreno Villa, recuerdo algo que escribió sobre él Octavio Paz. A los dos años de llegar a México, Moreno Villa se

casó y tuvo un hijo. Según el poeta mexicano, fue el hecho de ser padre lo que desencadenó la religiosidad del malagueño. Reseñando *La noche del verbo* de este poeta, Paz comentó lo siguiente: “El misterio del mundo es unidad y se concentra en una sola y luminosa palabra, que lo contiene todo: Niño. No un niño abstracto, vana alegoría, sino un niño de verdad —un Niño de Verdad— en el que Moreno Villa, con cierta sacrílega religiosidad, identifica a su hijo con el Hijo del Hombre”.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Creo que la propuesta de José Moreno Villa es otra prueba más de que el sentimiento religioso que persiste en el exilio tiene un fundamento católico ineludible, pero también de que cada poeta trasciende según su propia forma de abordar la religión. Hay muchos elementos comunes a todos que, no obstante, cada poeta comprende de un modo distinto. Y mucho más a partir del exilio. Por ejemplo, en conceptos como la familia o la soledad es importante el referente religioso, pero no son los únicos. Los poetas del exilio creo que exploran distintas vías de aproximación a lo religioso más allá de los términos ortodoxos. Quizá un caso sea Rafael Alberti, quien fue abiertamente anticatólico. Apostaba por la libertad, por el amor, el sexo y lo cotidiano como una forma de exaltar el valor de la vida, convirtiendo estos elementos en una forma de religión. Muchos poetas elevan a la categoría de religión aquello que ellos contemplan como sagrado. Para Nietzsche, la religión, especialmente la católica, es una exaltación de la muerte. En cambio, desde otras posturas más innovadoras, la religión es una exploración de la vida. Todo depende de lo que se comprende por religión y de cómo entiende a Dios, si es que eso se da. En cualquier caso, todo esto se produce a partir de la crisis del espíritu del siglo XX, que tiene una aplicación no solo en términos religiosos, sino también sociales, políticos, económicos, y por supuesto, filosóficos. Se trata, en fin, de una crisis que influye en los poetas incluso antes de que se marchen al exilio.

JAMES VALENDER: En esta conversación nos hemos referido casi siempre a los poetas andaluces. Pero también se fueron al exilio importantes poetas castellanos como Juan José Domenchina o Ernestina de Champourcin, que igualmente escribían poesía de índole religiosa.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Champourcin, a mi parecer, escribe algunos de sus mejores versos en el exilio. Todos ellos poseen un fuerte carácter religioso, muy ortodoxo, pero

también coquetean con otras religiones, como ocurre en *Hai-Kai espirituales*, por ejemplo. Y la tradición mística española tiene un peso importantísimo en la poesía de Ernestina de Champourcin, como también en la de Juan José Domenchina, en la de Salinas o en la de Guillén. La poesía de estos autores sostiene un diálogo con el catolicismo, si bien el catolicismo adquiere un carácter muy personal en su obra. Cada poeta comprende la religión de una manera individual. Creo que, por lo menos en el exilio, esta característica se acentúa. Esto ocurre incluso en José Bergamín, quien a pesar de mostrarse abiertamente católico, se mantiene siempre fiel a la izquierda política, con cierta fe en la fraternidad. Esto modifica de algún modo la estricta ortodoxia católica en que se formó.

JAMES VALENDER: No creo que Bergamín tuviera mucha fe en la modernidad. En la fraternidad, tal vez. Aunque a lo mejor sería más preciso hablar, en su caso, de camaradería. Bergamín hacía alarde de su relación con Unamuno, pero no sé si el Rector de Salamanca, de haber vivido para verlas, hubiera aplaudido todas las acrobacias ideológicas de su discípulo.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Coincido en lo que señala. Sobre todo, a partir del exilio. Probablemente Miguel de Unamuno no hubiera estado de acuerdo con algunas actitudes de José Bergamín. No obstante, antes de la guerra civil la relación de José Bergamín con Miguel de Unamuno pareció ser muy estrecha. En los primeros trabajos de Bergamín se puede apreciar cierta originalidad en su forma de tratar la religión, pero su actitud fue siempre la de un católico ortodoxo, que incluso respetaba los dogmas. Por eso, mostró poco interés en la propuesta de Francisco Giner de los Ríos y de la Institución Libre de Enseñanza de promover un diálogo de tolerancia y respeto entre las distintas prácticas religiosas. Aunque, sin ser del todo afín al institucionismo, esa voluntad de integración sí la mostró en la vertiente más bien política. No obstante, esta actitud de tolerancia y respeto hacia las diferentes expresiones religiosas sí se ve en José Moreno Villa, Emilio Prados o Luis Cernuda, como también se ve en ellos la importancia dada a la dignidad del individuo, que fue otro valor defendido por la Institución Libre.

JAMES VALENDER: La influencia de la Institución Libre en Prados y en Moreno Villa es indudable. No la veo, sin embargo, en Cernuda. Lo que unía a Cernuda con

Prados fue, entre otras cosas, la inmensa admiración que los dos sentían por san Juan de la Cruz, una figura muy venerada también por Moreno Villa y por otros poetas del exilio.

MÍRYAM VÍLCHEZ: San Juan de la Cruz es una figura esencial en tanto modelo estético y en tanto modelo ético o moral. Su poesía y su prosa es un ejemplo de religión que aunque cumple con la estricta ortodoxia católica, deja una puerta abierta a la interpretación, lo que no solo es enormemente original, sino también revolucionario. Y claro, fueron notables los homenajes que se le rindieron en el exilio con motivo de los cuatrocientos años de su nacimiento (1542-1942). Especialmente importante fue la edición de su *Obra completa* publicada por la editorial Séneca o el diálogo que quedó plasmado en *El Hijo Pródigo* como resultado de una serie de conferencias. Todo esto demuestra que, si bien la mística española era un referente muy importante, en el exilio se comprende de formas muy distintas. También llama la atención cómo los poetas del exilio leían su obra mística desde una perspectiva muy alejada a veces de la doctrina católica. De esta manera la mística iba adquiriendo una presencia importante en la poesía del exilio, si bien pocas veces se trataba de una mística estrictamente católica, casi siempre todo lo contrario.

JAMES VALENDER: Cernuda concedía bastante importancia al sentimiento religioso, aun cuando no venía respaldado por una fe muy segura.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Sí, en Cernuda el sentimiento religioso parece hacerse sentir también en el amor profano. El amor tenía un valor sagrado para él. De hecho, creo que para Luis Cernuda el amor adquiría la categoría de una religión.

JAMES VALENDER: Volviendo al misticismo, resulta muy interesante el planteamiento de Juan Ramón Jiménez al respecto. Para Juan Ramón él mismo era el “dios deseado y deseante” (como tituló uno de sus libros). Es decir, para él, Dios era una presencia inmanente, que residía en la conciencia del gran creador que era el poeta Juan Ramón Jiménez. Independientemente de la existencia o no del Dios de la Iglesia Católica, Dios existía en él y gracias a él.

MÍRYAM VÍLCHEZ: En Juan Ramón Jiménez Dios está al mismo nivel que el ser humano. Es muy interesante ver cómo comprende a Dios y descubrir cuál es el concepto que tiene de la religión, lo que creo que está muy en sintonía con la crisis del espíritu del siglo XX. De ahí la gran importancia en su poesía del cuerpo, de los elementos, que son tratados de forma mística. *Animal de fondo* o *Dios deseado y deseante*, es el libro en que la experiencia del hombre alcanza la divinidad y, también, donde el poeta muestra que se puede abordar lo religioso en función de la importancia individual que cada uno asigna a la dimensión espiritual.

JAMES VALENDER: Aunque fue vilificado durante años por algunos, la influencia de Juan Ramón Jiménez se ve en casi todos los poetas del exilio. Antes que nadie, se ve en la poesía de Cernuda, que fue uno de los que lo criticaron con más vehemencia. También Alberti le reconoció su importancia. Cuando Juan Ramón fue a Buenos Aires en 1948 a ofrecer recitales de su poesía, fue acogido por Alberti con mucho entusiasmo.

MÍRYAM VÍLCHEZ: ¿Cree que la poesía de exilio tanto de Emilio Prados como de Luis Cernuda se aleja de las fórmulas estrictas del catolicismo?

JAMES VALENDER: Es muy difícil que la buena poesía se apegue estrictamente a una doctrina, sea de Karl Marx o del Vaticano. San Juan de la Cruz lo consigue, pero su obra es poco menos que milagrosa. Sospecho que Cernuda y Prados no quisieron ni acercarse a la doctrina católica ni alejarse de ella: la doctrina simplemente no entraba en consideración. Lo que querían era escribir poesía. Para ello podían acudir a un lenguaje asociado con cierto sentimiento religioso, pero una vez plasmada su experiencia en el poema, este lenguaje no hablaba de doctrina: hablaba de poesía. La diferencia entre los dos poetas consistiría más bien en el origen de este sentimiento religioso: un origen predominantemente popular en el caso de Prados, un origen predominantemente culto (san Juan de la Cruz) en el caso de Cernuda. Aunque, como ya se ha dicho, Prados también tenía una gran admiración por la obra de san Juan de la Cruz, mientras que en *Variaciones sobre tema mexicano* Cernuda también mostró ser muy sensible a los sentimientos religiosos del pueblo mexicano (en el que creía ver, como se sabe, un reflejo del pueblo español).

MÍRYAM VÍLCHEZ: Cernuda mostró un especial interés por México. Fue, quizá, el lugar en el que mejor se sintió, aunque siempre se sintió exiliado estuviera donde estuviera, incluso durante su infancia en España.

JAMES VALENDER: ¿En su infancia? Desde luego, *la noción de exilio* fue una construcción intelectual que el poeta no elaboró sino hasta mucho tiempo después. En todo caso, los poemas en prosa de *Ocnos* (1942) nos dan a entender que estuvo bastante feliz durante su infancia. Los problemas comenzaron cuando entró en la adolescencia...

MÍRYAM VÍLCHEZ: Pienso que en Luis Cernuda y en Emilio Prados su conciencia de soledad les hizo mucho daño.

JAMES VALENDER: ¿Su soledad les hizo daño? ¿O *su conciencia* de estar solos? Supongo que esto último. Para un poeta, la soledad es indispensable si va a escribir algo que vale la pena. Claro, hasta para un poeta la soledad puede llegar a ser demasiado prolongada. Emilio Prados vivía solo, echaba de menos a su familia, pero estaba acostumbrado a la soledad. Tenía discípulos que lo visitaban y también pasaba gran parte del día hablando por teléfono con sus amigos. Se quejaba de que nadie se interesaba por él, pero también se divertía quejándose. Cernuda defendía su soledad enérgicamente: no perdonaba a quien la invadiera. Altolaguirre anhelaba la “lenta libertad” que esperaba que la soledad le ofrecería, pero raras veces la alcanzaba.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Manuel Altolaguirre parece haber vivido un poco al margen de los demás, especialmente a partir de sus años en México. Su imagen pública debe de haber sido un motivo de mucho sufrimiento para él.

JAMES VALENDER: Si se refiere usted a su decisión de abandonar a su esposa Concha Méndez e ir a vivir con la cubana María Luisa Gómez Mena: tiene toda la razón. Fue muy mal vista por casi todo el mundo. Y, desde luego, la culpa que el propio Altolaguirre sentía por haber tomado esa decisión fue enorme. Vivió hasta su muerte agobiado por remordimientos de conciencia.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Pero él siempre estuvo allí para su esposa y su hija. Esta crisis matrimonial y el escándalo que la acompañó ¿habría sido la causa de que, a partir de ese

momento, dejara casi de escribir poesía? ¿O su interés por el mundo del cine se debe a su necesidad de ganar dinero? No estoy segura de hasta qué punto ambas cosas puedan estar relacionadas.

JAMES VALENDER: Su último gran proyecto cinematográfico tenía como propósito rodar una película inspirado en la figura de Fray Luis León: más específicamente en sus comentarios al *Libro de Job* y al *Cantar de los cantares*. Este proyecto confirma algo que sabemos por muchos otros testimonios: que al final de su vida Altolaguirre tomaba muy en serio la doctrina católica en la que se había educado cuando niño en Málaga. Solo llegó a filmar la parte del *Cantar de los cantares*, que combina el comentario de Fray Luis al poema bíblico con una celebración de la naturaleza de México y de los monasterios e iglesias construidas en México durante la colonia. Esta parte está en color. La otra parte, que se iba a filmar en España y en blanco y negro, iba a presentar a Fray Luis en la cárcel, comentando el *Libro de Job*. Evidentemente, Altolaguirre se identificaba con los sufrimientos de Job. Pero quería que la película fuera también una demostración de su fe en Dios, así como una celebración del mundo creado por Él.

MÍRYAM VÍLCHEZ: En realidad, Manuel Altolaguirre creyó en Dios de una manera muy poco dogmática, me parece. Con total independencia de etiquetas. Parece que creyó en Dios desde su infancia y su preocupación por el más allá estuvo presente también desde sus años como alumno en un colegio jesuita. Pero su religiosidad es una inquietud muy cambiante en Manuel Altolaguirre, es algo que evoluciona. Más tarde, ya en el exilio, su preocupación por la muerte tuvo mucho en común con la fascinación de los mexicanos con la muerte.

JAMES VALENDER: Sí, en su obra la cuestión de la muerte siempre estuvo presente. Creía que solo en la muerte iba a poder tener esa visión absoluta y definitiva de sí mismo a la que toda su poesía aspiraba. Ahora bien, no veo mucha relación entre esa inquietud y la fascinación mexicana con la muerte. En cuanto al perfil poco ortodoxo de su fe: me parece que, al final de su vida, Altolaguirre sí se preocupaba por aspectos fundamentales del dogma católico. Necesitaba creer, por ejemplo, en la resurrección no solo del alma sino también de la carne. Era algo que le preocupaba mucho.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Justo este aspecto creo que es del todo esencial en la poesía del exilio español de 1939. En la estricta ortodoxia católica se promueve la cultivación del alma como única vía de acceso a lo sagrado, si bien esta trascendencia solo puede ser alcanzada después de la muerte. A raíz de la crisis del espíritu del siglo XX, en cambio, se abren caminos a lo sagrado en los que el cuerpo es determinante. Materia y espíritu empiezan a ser consideradas como ámbitos de igual importancia. Volviendo a Manuel Altolaguirre, creo que, en *El caballo griego*, y sobre todo a partir de *Poemas de Las islas invitadas* es muy importante la religiosidad para él. La poesía que escribe a partir de su llegada a México no es una poesía dubitativa, pero sí reflexiona sobre nociones que van más allá de la ortodoxia católica.

JAMES VALENDER: La cuestión religiosa aparece de manera muy notable en las páginas de *El caballo griego* que escribe cuando acaba de llegar a La Habana en la primavera de 1939. Estando todavía en La Habana también escribe ensayos sobre Unamuno, Machado y Lorca, donde nuevamente la cuestión religiosa asume mucha importancia.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Aunque sigue adoptando una postura muy cercana al catolicismo, en esos años Altolaguirre siempre mantiene cierta distancia frente a la ortodoxia teológica católica. Su catolicismo es algo más laxo. Es algo muy personal.

JAMES VALENDER: Sí, pero a partir de los años cincuenta, su actitud se endurece. Cada vez más le angustian las posibles consecuencias de su vida pecaminosa. Emrende el proyecto de Fray Luis de León para ofrecérselo a Dios, con la esperanza de que Dios lo perdone.

MÍRYAM VÍLCHEZ: ¿La búsqueda de Dios en él es una búsqueda de aprobación?

JAMES VALENDER: Había dejado de pensar en la fama literaria, creo, para pensar únicamente en la posibilidad de que Dios lo perdonara.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Sin duda no le ayudó mucho la fama que tenía de ser una persona muy ingenua, muy inocente. Le perjudicó más que otra cosa.

JAMES VALENDER: Y, sin embargo, antes de la guerra civil varios de sus contemporáneos lo elogiaron mucho. Fue el caso, por ejemplo, de Juan Ramón Jiménez, de Luis Cernuda, de Gerardo Diego, de Pedro Salinas, de Jorge Guillén entre otros. A raíz de la guerra el grupo de amigos se dispersó y Altolaguirre se quedó más o menos solo, sobre todo después de haber abandonado a su esposa... Otra cosa que parece haberle perjudicado: nunca fue un poeta intelectual y, por alguna razón, los críticos suelen interesarse más por los poetas intelectuales.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Tampoco fue un poeta intelectual Emilio Prados, por ejemplo. Pienso que a Altolaguirre la incomprensión o la falta de interés en su obra tiene que haberle dolido mucho.

JAMES VALENDER: Sí, pero seguramente le dolió también ver a su país destruido de esa manera: por una guerra civil. En el exilio nunca retomó el compromiso político que había asumido durante el conflicto. Como Cernuda, no se sentía identificado, finalmente, ni con los republicanos del exilio ni con los que habían apoyado a Franco en España. Y esta independencia de criterio político también contribuyó a su aislamiento.

MÍRYAM VÍLCHEZ: La visión política adoptada por Cernuda durante el exilio coincidía en ciertos aspectos con la posición defendida por Unamuno y José Moreno Villa, quienes decían que la guerra civil no había sido una lucha de clases, sino simplemente una lucha por el poder. Y creo que Cernuda coincidía con ellos. Si muchos de los poetas se declararon partidarios del gobierno de la Segunda República fue porque se sintieron ética y moralmente obligados a hacerlo, en cierto modo. Pero no todos estaban de acuerdo con las políticas perseguidas por ese gobierno, o, por lo menos, no con todas ellas.

JAMES VALENDER: Sí. Otra figura que creo que cobra importancia es José Gaos.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Sí, los filósofos del exilio son muy importantes para entender la cuestión religiosa. Pienso en el caso de José Gaos o García Bacca. Su visión del existencialismo es significativa para todos los poetas del exilio. José Gaos, por ejemplo,

publicó trabajos monográficos que, sin duda, contribuyeron a la comprensión de autores como Nietzsche o Heidegger.

JAMES VALENDER: Otro filosofo interesante fue Juan Manuel Gallegos Rocafull, el secretario de Bergamín en la Editorial Séneca. Fue cura, pero en el exilio colgó los hábitos. Varios de los republicanos habían ido a escuchar sus sermones. Un poco como el propio Bergamín, Gallegos servía como puente entre la iglesia y los republicanos. Altolaguirre editó uno de sus libros: *Los designios de Dios a través de "El condenado por desconfiado" y otras comedias españolas*. Al malagueño le inquietaba mucho la cuestión de la gracia de Dios, que fue justamente el tema de la célebre obra de Tirso de Molina *El condenado por desconfiado*. De hecho, hizo una versión de la obra para el cine, adaptándola al mundo de los charros del cine mexicano. En el prólogo que escribí para el guion mencionó que la gracia y el libre albedrío eran temas de mucha actualidad, comentando que habían sido tratados también por Jean-Paul Sartre en su teatro. Y, en efecto, el existencialismo fue muy discutido aquí en México, sobre todo entre los discípulos de José Gaos.

MÍRYAM VÍLCHEZ: Pensadores del exilio como Joaquín Xirau y su hijo Ramón, o como Juan David García Bacca, fueron relevantes para los exiliados. Les mantenían conectados con la filosofía que se escribía en España; pero también fue importante su propia visión filosófica, que a menudo abarcaba cuestiones de índole religiosa. Claro, cada filósofo tiene una visión particular, al igual que cada poeta.

JAMES VALENDER: Gracias a Gaos, Heidegger llegó a México. Y llegó no solo a los poetas del exilio español: Heidegger también fue muy importante, por ejemplo, para Octavio Paz a la hora de escribir *El arco y la lira*. Y habría que tomar muy en cuenta también a María Zambrano...

Muchísimas gracias por sus palabras y por haberme concedido su tiempo Sr. Valender. Buenas tardes.

APÉNDICE II. SELECCIÓN DE IMÁGENES

En las siguientes páginas reproducimos algunas imágenes halladas en dos instituciones mexicanas de gran prestigio con las que contacté y a las que visité durante mi estancia de investigación en México entre diciembre de 2021 y abril de 2022.

En primer lugar, algunas de las imágenes que reproducimos a continuación han sido cedidas por el INEHRM (Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México), gracias a la ayuda del Dr. Rafael Hernández Ángeles, encargado de la Fototeca, y al Dr. Felipe Arturo Ávila Espinosa, Director General del INEHRM, a quienes agradezco su permiso y ayuda.

En segundo lugar, el lugar de procedencia del resto de imágenes es el Archivo Histórico de El Colegio de México, en concreto del Archivo de La Casa de España, donde están custodiadas las imágenes que presentamos. Quisiera agradecer, de nuevo, el consejo y la guía de la Dr. Rayo, directora del Archivo Histórico de El Colegio de México, así como la ayuda de Fernando, Angélica y María Helena.

JOSÉ MORENO VILLA

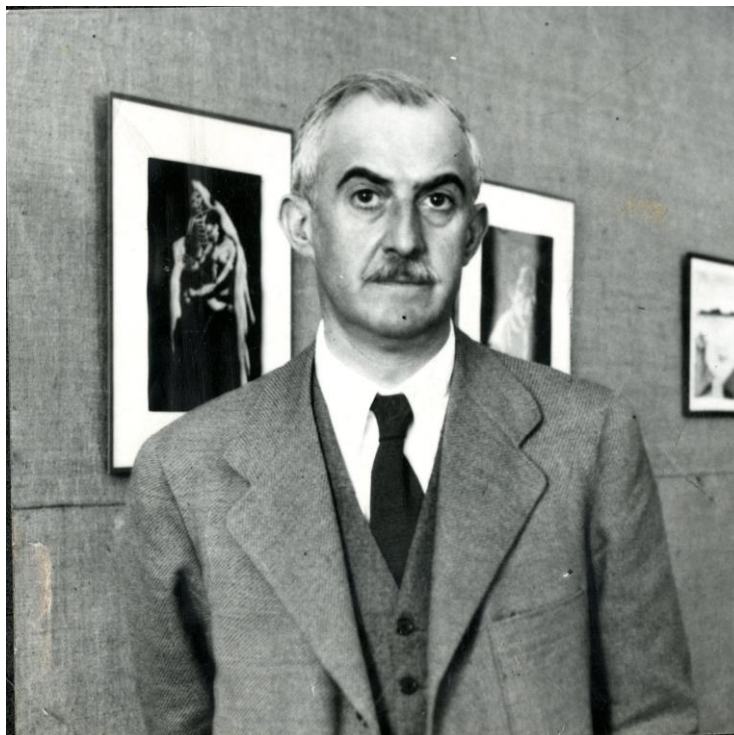


Ilustración 1. *José Moreno Villa en 1937.* Archivo Gráfico de *El Nacional*. Fondos Personales, sobre 02069 (001). Secretaría de Cultura —Fototeca—INEHRM (Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México). Abril de 2022.

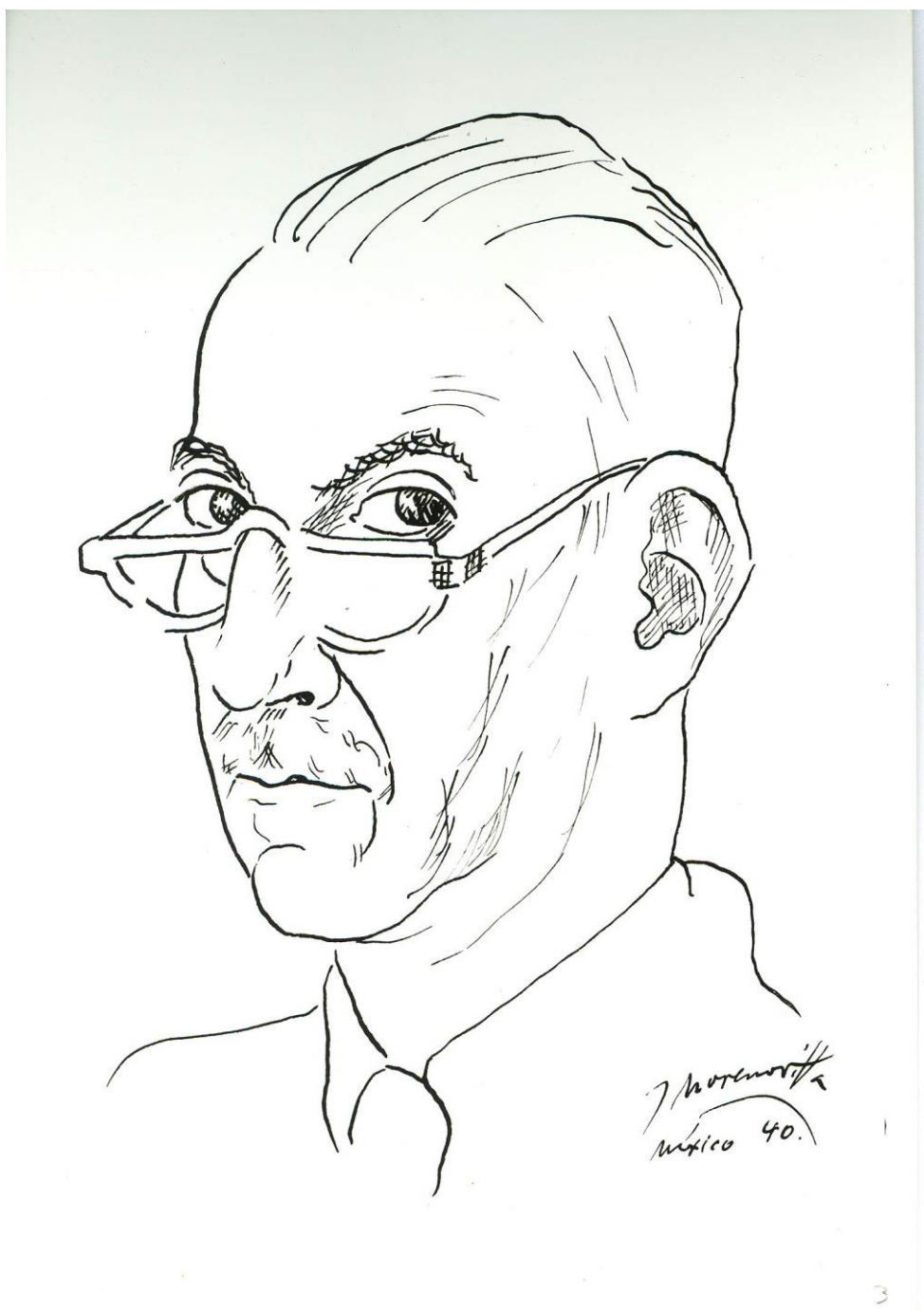


Ilustración 2. *José Moreno Villa.* Boceto hecho a mano de José Moreno Villa, México 1940. Archivo Histórico de El Colegio de México. Fondo La Casa de España, expediente 14, José Moreno Villa, foja 3. Abril de 2022.

EMILIO PRADOS



Ilustración 3. *Emilio Prados*. Boceto hecho a mano de José Moreno Villa. Archivo Histórico de El Colegio de México. Fondo La Casa de España, expediente 14, José Moreno Villa, foja 7. Abril de 2022.

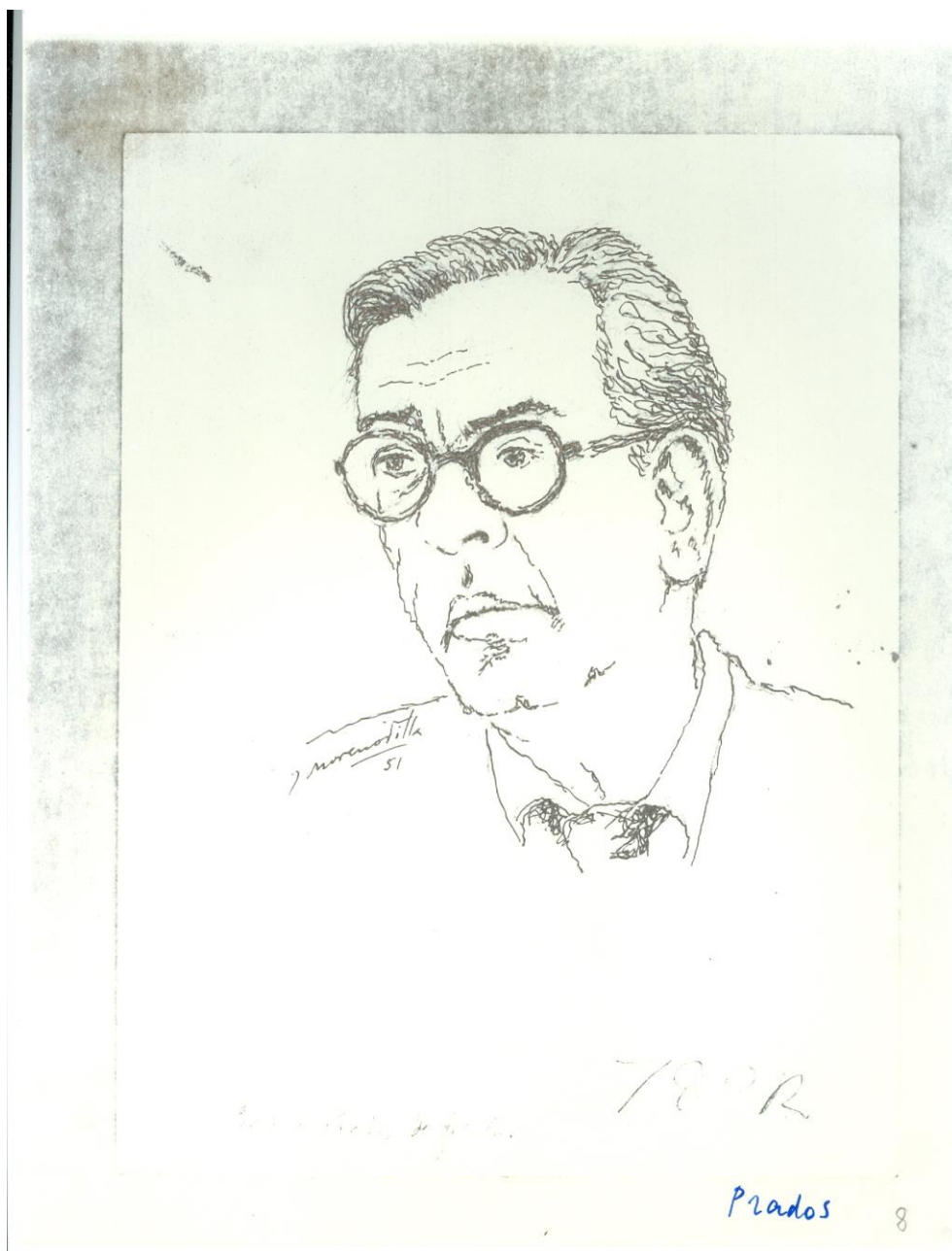


Ilustración 4. *Emilio Prados*. Boceto hecho a mano de José Moreno Villa. Archivo Histórico de El Colegio de México. Fondo La Casa de España, expediente 14, José Moreno Villa, foja 8. Abril de 2022.

MANUEL ALTOLAGUIRRE

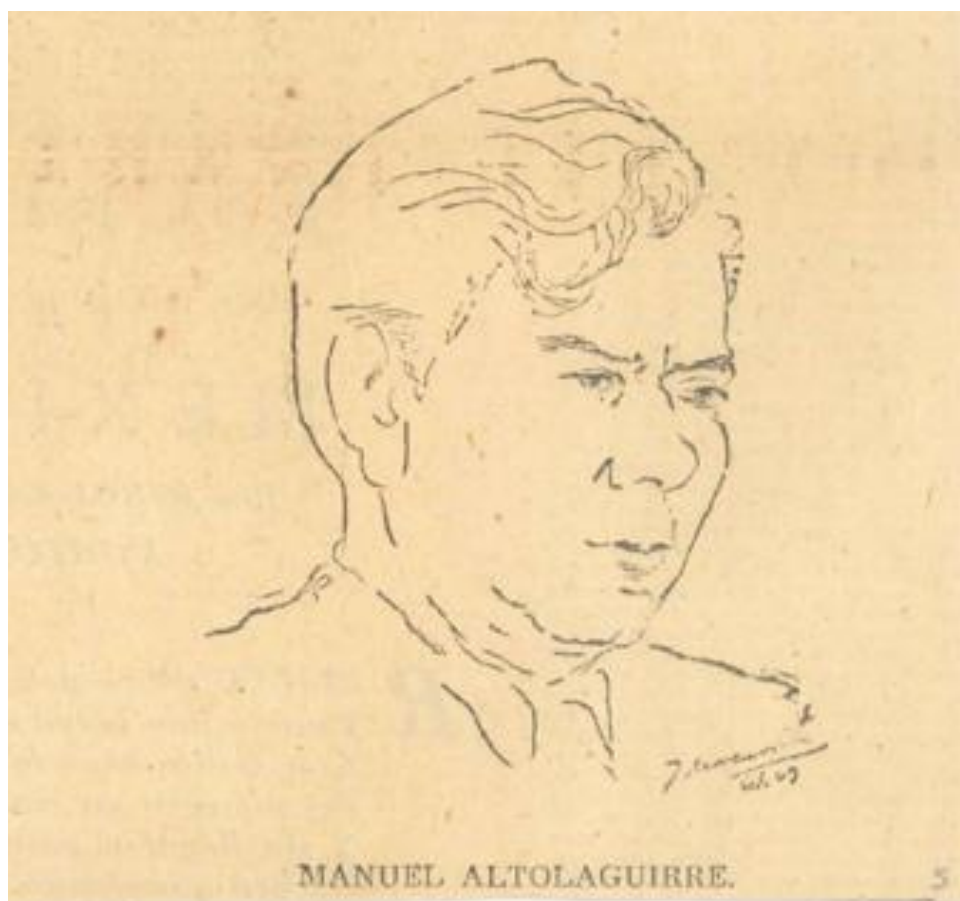


Ilustración 5. *Manuel Altolaguirre.* Boceto hecho a mano de José Moreno Villa, publicado en *México en la Cultura*, 25 de febrero de 1951: 4. Archivo Histórico de El Colegio de México. Fondo La Casa de España, expediente 18, José Moreno Villa, foja57. Abril de 2022.



Ilustración 6. *Retrato de Manuel Altolaguirre.* Salvador Pruneda, 1959. Archivo Gráfico de *El Nacional*. Fondos Gráficos, sobre A-0034 (001). Secretaría de Cultura —Fototeca—INEHRM (Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México). Abril de 2022.

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

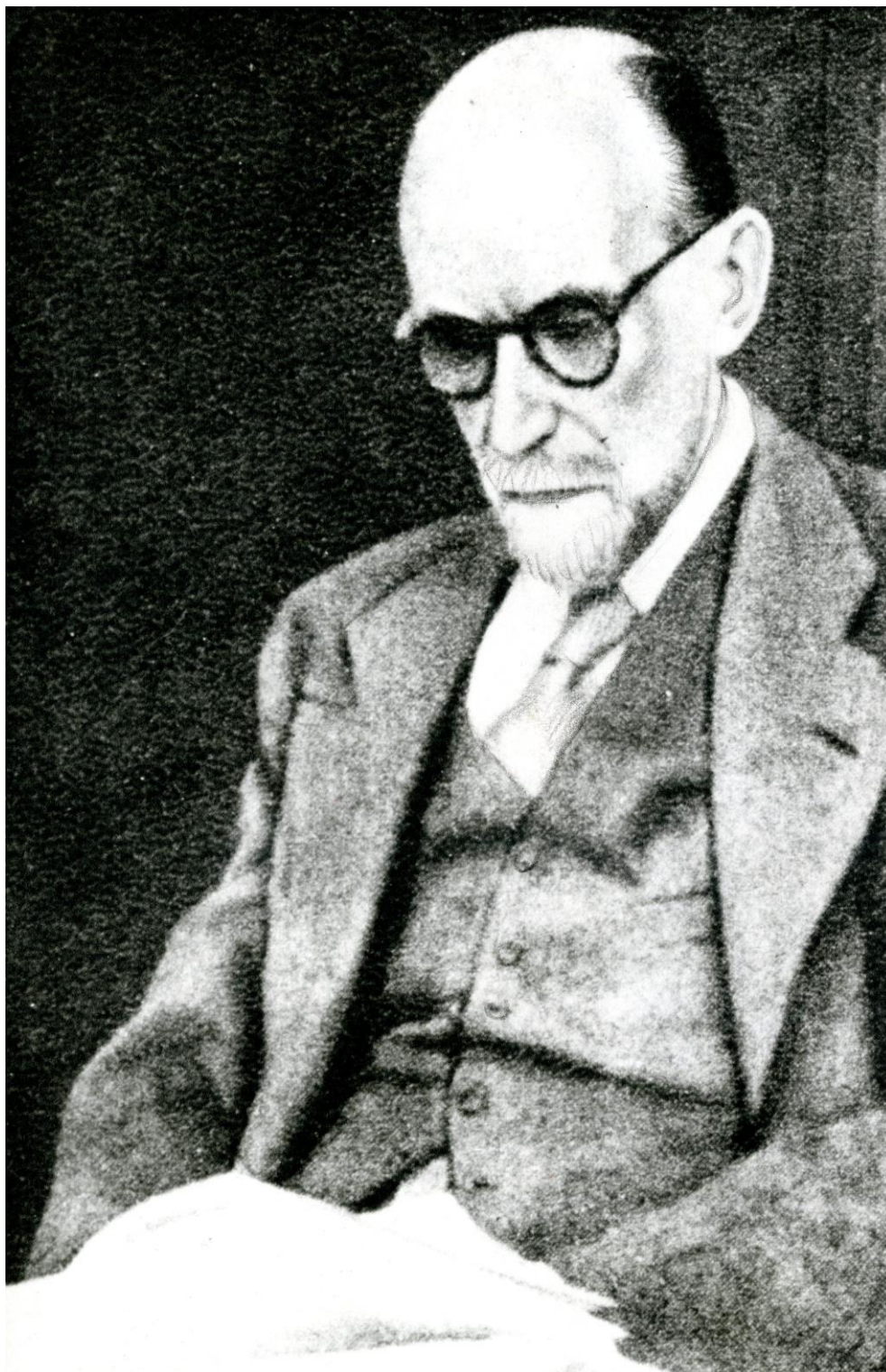


Ilustración 7. *Poeta Juan Ramón Jiménez*, premio nobel en 1956. Archivo Gráfico de *El Nacional*. Fondos Personales, sobre 11403 (001). Secretaría de Cultura —Fototeca—INEHRM (Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México). Abril de 2022.