



# Meditaciones en torno al *Dios deseado y deseante*

de  
**Juan  
Ramón  
Jiménez**

*Rubén*  
**Soto**

El autor, puertorriqueño, es profesor de Filosofía en la Universidad de Puerto Rico en Humacao.

Es autor varios libros de filosofía. Entre ellos: *De Parménides a Demonacte: hilos de una urdimbre textual*.

## I

Juan Ramón Jiménez comenzó su vocación poética con la conciencia de que él era *el niño dios* (debido a que nació en vísperas de un veinticinco de diciembre), y culmina su conciencia poética con semejante pensamiento:

*Tú, mi dios deseado, me guiaste  
porque tú lo soñaste también; tú, niñodios,  
eterno niñodios;  
soñaste que por ti yo fuera dios del niño  
y niño me dejaste  
para que siempre el niño fuera mío (138).\**

Bárbara conclusión: Si el niñodios es el poeta JRJ y si el *dios deseado y deseante* es el niñodios; entonces el dios deseado y deseante es el poeta JRJ (el *aión* heraclíteo; *puer aeternus*). El dios deseado y deseante del poeta andaluz ama como el poeta mismo.<sup>1</sup>

\*Las citas corresponden a Juan Ramón Jiménez. *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*. Ed. de Antonio Sánchez Barbudo. Madrid: Aguilar, 1964. El sello de Puerto Rico --cortesía del Dr. R. Muller--, se canceló en el pueblo Sabana del Palmar.



La poesía es corazón de rosa construida entre el dios deseado y deseante de su vida, y el poeta, deseante de la vida del dios.<sup>2</sup> Mas, ¿quién o qué es ese dios? En su poema "*Por tanto peregrino*" nos lo dice: "Dios; esta es la suma en canto de los del paraíso / intentado por tanto peregrino" (119). El andaluz universal diría como Gonzalo de Berceo: "Yo, Juan Ramón, Jiménez llamado, yendo de romería acaecí en un prado", que es la poesía. Porque este poeta estaría de acuerdo con aquél en que: "Todos cuantos vivimos --y por el mundo andamos / aunque en prisión estemos-- o en un lecho yazgamos, / todos somos romeros, --por el camino andamos." En su *Prólogo* inédito al poemario que comentamos, el poeta andaluz exclama:

"Hermosura, belleza, Paraíso, este es el Paraíso, sí, y en él estoy desde que nací, desde que desperté de otra clase de sueño y en él vivo."<sup>3</sup> El prado de Berceo es la Virgen María; la poesía para JRJ es el paraíso recreado.

Para nosotros, puertorriqueños de finales del siglo veinte, ese camino que andamos es

la historia universal, y con Jorge Luis Borges, decimos que: “Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas.”<sup>4</sup> En el poemario juanrramoniano *Dios deseado y deseante* hay varias importantes metáforas, pero la principalísima --según nuestro juicio-- es la que intenta el canto del peregrino que va al paraíso del pensamiento poético-filosófico. Haré usufructo de la prosa de Borges para elucidar, en la medida de lo posible, qué hay con el dios deseado y deseante juanrramoniano. Compararemos al poeta andaluz con Blaise Pascal:

*No menos ejemplar es el caso del fragmento 72. En el segundo párrafo, Pascal afirma que la naturaleza (el espacio) es ‘una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna’. Pascal pudo encontrar esa esfera en Rabelais (III, 13), que la atribuye a Hermes Trimegisto, o en el simbólico Roman de la Rose, que la da como de Platón. Ello no importa; lo significativo es que la metáfora que usa Pascal para definir el espacio es empleada por quienes lo precedieron (y por Sir Thomas Browne en Religio Medici) para definir la divinidad. No la grandeza del Creador sino la grandeza de la Creación afecta a Pascal.*<sup>5</sup>

Pudiéramos extrapolar esta conclusión borgiana al caso del último Juan Ramón poeta metafísico: No la grandeza del Creador, sino la grandeza de la creación afecta a JRJ. De Pascal, Borges dice:

*Sintió el peso incesante del mundo físico, sintió vértigo, miedo y soledad, y los puso en otras palabras: “La naturaleza es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”. Así publica Brunschvicg el texto, pero la edición crítica de Tournier (París, 1941), que reproduce las tachaduras y vacilaciones del manuscrito, revela que Pascal empezó a escribir effroyable: “Una esfera espantosa, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.”*<sup>6</sup>

La naturaleza o el espacio es también la principal meditación del poeta andaluz; su poética ha sido descrita como una *poética del espacio*: Palabra en el espacio, en vez de *palabra en el tiempo* --como prefería Antonio Machado. En el último pensamiento metafísico juanrramoniano hay una teología cuasi panteísta, análoga a la de Benito Spinoza: “*Deus sive Natura*.” El dios deseado y deseante es como un círculo cuyo centro abarca su circunferencia. JRJ canta “*En la circumbre*”:

*Tú estás, dios deseado, en la circumbre,  
dominándolo todo,  
lo redondo y lo alto,  
desde una nube negra abierta en chispas (108).*

La noción de la circumbre hace coincidir las imágenes

de la circunferencia del círculo y de la cumbre de una montaña; la cumbre sería homóloga al centro del círculo, cuya circunferencia estaría sugerida por las extremidades de la falda de la montaña. Por supuesto que se trata de una montaña vista desde el espacio, bastante arriba en el espacio. En otros versos el poeta andaluz declama: “Dios, ya soy la envoltura de mi centro, / de ti dentro” (66). El poeta es como la circunferencia que abarca el centro, que es Dios. Borges rastrea la noción pascaliana de la *natura sive spatium* hasta el renacimiento:

*Para un hombre, para Giordano Bruno, la rotura de las bóvedas estelares fue una liberación. Proclamó, en la Cena de las cenizas, que el mundo es el efecto infinito de una causa infinita y que la divinidad está cerca, ‘pues está dentro de nosotros más aun de lo que nosotros mismos estamos dentro de nosotros’. Buscó palabras para declarar a los hombres el espacio copernicano y en una página famosa estampó: ‘Podemos afirmar con certidumbre que el universo es todo centro, o que el centro del universo está en todas partes y la circunferencia en ninguna’ (De la causa, principio de uno, V.).*<sup>7</sup>

JRJ, en “*Esa órbita abierta*”, redenomina astronómicamente al dios deseado y deseante “órbita abierta”:

*Va y ven, el movimiento  
de lo eterno que vuelve, en ello mismo  
y en uno mismo;  
esa órbita abierta  
que no se sale de sí nunca, abierta,  
y que nunca se libra de sí, abierta  
(porque)  
lo cerrado no existe en su infinito  
aunque sea regazo y madre y gloria (93).*

Las órbitas circunvalan elíptica o circularmente. Pero está abierta, aunque no se sale de sí nunca; lo cual es una paradoja. Porque --pensemos con el andaluz universal en “*El todo interno*”-- que: “El todo eterno que es el todo interno” (103).<sup>8</sup> El dios deseado y deseante es límite e ilimitación a la vez. En “*Choque de pecho con espalda*” dice:

*Eres lo limitado de mi órbita y eres lo ilimitado,  
el dentro de mi órbita y el fuera, y lo hondo y extremo;  
todo lo que yo pude dominar,  
todo también lo que yo voy pudiendo (147).*

El dios deseado y deseante es, como el Dios de Nicolás de Cusa: la *coincidentia oppositorum*, lo no-otro. Oigamos una estrofa del poema “*Río-mar-desierto*”:

*Por mí, mi riomardesierto,  
la imagen de mi obra en dios final  
no es ya la ola detenida,*

*sino la tierra solo detenida  
que fue inquieta, inquieta, inquieta* (106).

El *ríomardesierto* es la imagen final de su dios deseado y deseante en su obra; un confluencia de contrarios. El dios deseado y deseante es el subir verdadero del subir: el subir del hallazgo en lo alto profundo (*paradoja*).

*Todas las nubes que existieron,  
que existen y que existirán,  
me rodean con signos de evidencia;  
ellas son para mí  
la afirmación alzada de este hondo  
fondo de aire en que yo vivo;  
el subir verdadero del subir,  
el subir del hallazgo en lo alto profundo* (63).<sup>9</sup>

Lo alto profundo es otra expresión de la coincidencia de opuestos; aunque en latín el adjetivo *altus* significaba, además de “alto, elevado”: sus antónimos: “profundo, hondo”. *Altum*, la forma neutra de *altus*, sustantivada, significaba “alta mar”.

Borges halló que la noción del dios-círculo cuyo centro abarca su circunferencia, fue expresada: “...en el XVI, el último capítulo del último libro de *Pantagruel* se refirió a ‘esa esfera intelectual, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna, que llamamos Dios’”.<sup>10</sup> En la literatura hermética de Hermes Trimegistos se define concisamente así: “Dios es una esfera inteligible, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna” (*Asclepio*).<sup>11</sup> JRJ poetiza que su dios deseado y deseante es lo ilimitado de la órbita del poeta:

*Sí; en masa de verdad reveladora, de sucesión  
perpetua pasas, en masa de color, de luz, de  
ritmo; en densidad de amor estás pasando, es-  
tás viniendo, estás presente siempre; pasando  
estás en mí; eres lo ilimitado de mi órbita* (154).

El círculo cuyo centro se extiende hasta la circunferencia es el mismo círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Es el círculo infinito. El andaluz universal canta:

*Como en el infinito, Dios,  
vuelvo a tu origen (tu origen que es mi fin)  
y quizá a tu fin, sin nada de ese enmedio  
que las jentes te han puesto encima  
de tu sola, tu limpia luz* (220).

El pensamiento poético debe remontarse al origen del **Dios deseado y deseante** para ser uno con Él.

Aquella noción teológica Borges la rastrea hasta: En el *Timeo*, de Platón, se lee que la esfera es la figura más perfecta y más uniforme, porque todos los puntos de la superficie equidistan del centro; Olof Gigon (*Ursprung der griechischen Philosophie*, 183) entiende que Jenófanes habló analógicamente; el Dios

*era esferoide, porque esa forma es la mejor, o la menos mala, para representar la divinidad*.<sup>12</sup>

En Empédocles lee que: “...el *Sphairos redondo*, que exulta en su soledad circular”.<sup>13</sup> Como sentenció Heráclito: “Pues es común el principio y el fin (*peras*, ‘límite’) en la periferia del círculo” (frag. 22B103); o como dijo Parménides: “Me es indiferente dónde comience, pues allí volveré de nuevo” (frag. B5). A propósito del Eleata y la metáfora del círculo, Borges cuenta que:

*Parménides, cuarenta años después, repitió la imagen (“el Ser es semejante a la masa de una esfera bien redondeada, cuya fuerza es constante desde el centro en cualquier dirección”); Cologero y Mondolfo razonan que intuyó una esfera infinita, o infinitamente creciente, y que las palabras que acabo de transcribir tienen un sentido dinámico (Albertelli: *Gli Eleati*, 148).*<sup>14</sup>

En la poesía juanrramoniana el centro de ese círculo se expresa con la imagen del pozo:

*Pero tú, dios, también estás en este fondo  
y a esta luz ves, venida de otro astro;  
tú estás y eres  
lo grande y lo pequeño que yo soy,  
en una proporción que es esta mía,  
infinita hacia un fondo  
que es el pozo sagrado de mí mismo* (125).

Y:

*Y tú eras en el pozo mágico del destino  
de todos los destinos de la sensualidad hermosa  
que sabe que el gozar en plenitud  
de conciencia amadora,  
es la virtud mayor que nos trasciende* (126).

Estos versos nos evocan los de nuestro poeta brujo, Luis Palés Matos, cuando dice: “Mi alma es como un pozo.”

La rima asonante entre *pozo* y *ojo*, y la asociación poética de la *fuentes* con el *ojo lacrimante*, además del dato de que un pozo es una fuente, nos incitan a pensar que el círculo cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, se expresa alternativa y poéticamente con la imagen del ojo cuya pupila abarca su iris, JRJ piensa que:

*Sucesión de coronas es mi dios,  
coronas que coronan solo un centro  
que es un ojo, es un ver,  
un sí mismo tan yo, maravilloso yo,  
que mi aurora no es más que la sonrisa  
de haberme dado a luz yo mismo  
de mis sueño, mi sueño* (170).

El doxógrafo Aecio testifica que, según Parménides, había unas coronas o unos anillos cósmicos y que entre

éstos unos eran puros, otros mixtos, compuestos de luz y de oscuridad, y que el más central de todos los anillos mixtos era tanto el principio como la causa del movimiento y de la génesis, y que a ese anillo o corona central lo llamó “Deidad”, “Piloto”, “Portadora de la llave”, “Dike”, “Necesidad” (2.7.1).

El dios-círculo-ojo se transforma o metaforiza en espejo. El poeta andaluz canta:

*Lo sabe, pues lo supo más y más;  
el más, el más, camino único de la sabiduría;  
ahora yo sé ya que soy completo,  
porque tú, mi deseado dios, estás visible,  
estás audible, estás sensible  
en rumor y en color de mar, ahora;  
porque eres espejo de mí mismo  
en el mundo, mayor por ti, que me ha tocado (59).*

El dios deseado y deseante es el espejo autocognoscente, que es enigmáticamente uno más que uno.

*El estar tuyo contra mí  
es tu secuencia natural; y eres  
espejo mío abierto en un inmenso abrazo  
(el espejo que es uno más que uno),  
que dejara tu imagen pegada con mi imagen,  
mi imagen con tu imagen,  
en ascua de fundida plenitud (118).<sup>15</sup>*

Su propio ideal poético es especular (del lat. *speculum* = espejo):

*Voy a su palabra sin adorno, sin vano comentario escolástico, sin santos padres, sin Papas, sin muros, voy a su palabra aislada de El Libro como a un campo de margaritas en primavera humana o como un espejo de luz en el humano invierno (“Prólogo inédito a Dios deseado y deseante”, 230).*

Mas su origen se remonta hasta el diálogo platonizante *Alcibiades primero*. Aunque la antigüedad lo consideró un diálogo de Platón, la crítica filológica actual lo atribuye a la producción filosófico-literaria del joven Aristóteles. Consideremos ahora el pasaje *in extenso*:

SÓCRATES. Pues bien: llevamos, por cierto, mucho adelantado, porque hemos, aceptablemente, convenido en “qué somos”. Temíamos que, si en esto fallábamos, se nos pasaría por alto el que poníamos cuidado en otra cosa, pero no en nosotros.

ALCIBIADES. Esto es así.

SÓCRATES. Y después de esto, que se ha de cuidar el alma, y mirar en ello.

ALCIBIADES. Está claro.

SÓCRATES. Pues bien: ¿cuál sería la manera más evidente de conocerlo?, ya que, conociéndolo, nos conoceremos, al parecer, aun a nosotros mismos> Mas, ¡por los dioses!, ¿no llegamos aún

a comprender cuán bien dicha está la hace poco recordada inscripción de Delfos?

ALCIBIADES. Al hablar así, ¿en qué estás pensando, Sócrates?

SÓCRATES. Te declararé lo que sospecho nos dice y aconseja tal inscripción; porque no hay muchos casos ejemplares, -a no ser, caso único, en la vista.

ALCIBIADES. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Considéralo tú mismo; si tal consejo dijera a nuestros ojos, cual a hombres, “mírate a ti mismo”, ¿en qué sentido tomaríamos lo que nos avisa? ¿Pues no en el de mirar hacia lo que, mirándolo el ojo, pudiera verse a sí mismo?

ALCIBIADES. Está claro.

SÓCRATES. Pensemos, ahora, en ¿mirando hacia qué cosa la veremos a ella y de consuno nos veremos también a nosotros mismos?

ALCIBIADES. Está ya claro, Sócrates, que hacia espejos y cosas tales.

SÓCRATES. Correctamente dicho. Pues, ¿no hay también, en el ojo que vemos, algo de esa clase?

ALCIBIADES. Ciertamente.

SÓCRATES. ¿No has notado, pues, que el rostro de quien está mirando otro ojo se le aparece en la vista del que se le enfrenta -cual si fuera un espejo, en eso que llamamos “pupila”- un cierto eidolillo del mirador?

ALCIBIADES. Dices verdad.

SÓCRATES. Luego al darse a ver un ojo a otro ojo y a mirar en él lo que en él es lo mejor y con lo que ve, se vería entonces él a sí mismo.

ALCIBIADES. Evidentemente.

SÓCRATES. Mas si mirara hacia otra parte de las del hombre o de otro objeto cualquiera -a excepción de aquella en que se dé algo semejante al ojo- no se verá a sí mismo.

ALCIBIADES. Dices verdad.

SÓCRATES. Luego si el ojo ha de verse a sí mismo, habrá de mirar a otro ojo y, en él, hacia aquel lugar en que se engendra especialmente la virtud del ojo; pero, ¿no es esto la vista?

ALCIBIADES. Así es.

SÓCRATES. Pues bien, Alcibiades querido, también el alma, si ha de llegar a conocerse a sí misma, ha de mirar a otra alma, y en ella, sobre todo, a aquel lugar de ella en que se engendra la virtud del alma, la sabiduría y a cualquier otra cosa que en esto sea semejante.

ALCIBIADES. Me lo parece, Sócrates.

SÓCRATES. Pues bien: ¿podemos decir haya en el alma algo de más divino que aquello en que residen saber y pensar?

ALCIBIADES. No podemos.

SÓCRATES. Luego esto de ella parécese a lo divino; y quien ponga en ello la mirada y conozca todo lo divino -a dios y pensamiento- llegaría así aun a conocerse máximamente a sí mismo.

ALCIBIADES. Evidentemente.

SÓCRATES. Pues bien: al modo que los espejos son más claros que el espejo del ojo, y más puros y esplendentes que él,

parecidamente también dios es más puro y esplendente que lo mejor de nuestra alma.

ALCIBIADES. Parece, Sócrates.

SOCRATES. *Luego*, mirando a dios, nos servimos del más bello de los espejos, aun para lo humano concerniente a la virtud del alma; y así nos veríamos y conoceríamos máximamente a nosotros mismos.

ALCIBIADES. Sí.

SOCRATES. ¿Mas no convinimos en que conocerse a sí mismo es sapiencia?

ALCIBIADES. Enteramente.<sup>16</sup>

Mas, Platón habla de tales analogías en sus escritos genuinos. La comparación del Sumo bien con el Sol (*Rep.*, 508-509a) contrae la analogía entre los ojos del rostro y el Ojo del alma.<sup>17</sup>

*Pero lo que estamos diciendo -prosiguió- nos hace ver que cada cual tiene en su alma la facultad de aprender y el instrumento destinado a ese uso y que, a semejanza del ojo que no podría volverse de las tinieblas a la luz sino en compañía de todo el cuerpo, del mismo modo este instrumento debe apartarse en compañía de toda alma de las cosas perecederas, es decir de lo que nace, hasta poder soportar la contemplación del ser y de lo más luminoso del ser, que hemos llamado el bien (Rep., 7.518c).*<sup>18</sup>

Platón afirma que la geometría tiene por objeto el conocimiento de lo que siempre es, y que, por tanto, es una enseñanza que atrae al alma hacia la verdad y que hace nacer el espíritu filosófico al hacer que la mirada se eleve hacia las cosas de lo alto (*Rep.*, 7.527be). Luego recomienda la ciencia de la astronomía, porque conocer exactamente el momento del mes y del año en que se está interesa tanto al agricultor, al navegante, como al estratega; mas Platón encarece como importantísima la ciencia de purificar y reavivar el instrumento del alma, su Ojo, pues solamente por él se contempla la verdad. La dialéctica es esa ciencia capaz de sacar gradualmente el Ojo del alma de mirar las cosas inferiores, para remontarlo a la contemplación del Principio mismo (*Rep.*, 7.533cd). Tanto Platón como JRJ parece decirnos que a Dios sólo se le ve con el ojo de Dios.<sup>19</sup>

El dios deseado y deseante es conciencia:

*Tú, esencia, eres conciencia; mi conciencia y la de otro, la de todos, con la esencia es lo sumo, es la forma suprema conseguible, y tu esencia está en mí, como mi forma (50).*

La autognosis debe hacer vivir al poeta lo que dice el poema “*Conciencia plena*”: “Tú me llevas, conciencia plena, deseante dios, / por todo el mundo” (68).<sup>20</sup> Mas

dicha conciencia no es una dual escindida entre el sujeto y el objeto, sino una intuición cuasi intelectual: “Conciencia en pleamar y pleacielo,/ en pleadiós, en éstasis obrante universal” (81). Este éxtasis es la reunificación del poeta con su dios-universo; en el poema “*Soy animal de fondo*” canta:

*Lo eras para hacerme pensar que tú eras tú,  
para hacerme sentir que yo era tú,  
para hacerme gozar que tú eras yo,  
para hacerme gritar que yo era yo  
en el fondo de aire en donde estoy,  
con alas que no vuelan en el aire,  
que vuelan en la luz de la conciencia  
mayor que todo el sueño  
de eternidades e infinitos  
que están después, sin más que ahora yo, del aire* (126).

Lo uno se conoce por lo otro, lo otro por lo uno: *E duobus (pluribus) unum*. Y sin lo uno no se concebireia ni siquiera lo múltiple, pues la multitud o una multitud es eso mismo: una. En su poema “*Un ascua de conciencia y de valor*” JRJ declama:

*Un ascua hemos de ser en plenitud  
los dos, dios deseado y deseante,  
de vida deslumbrada y deslumbrante;  
un ascua de conciencia y de valor;  
y, como con la noche nos perdimos  
en la nada más dulce de tu todo,  
con el día nos hemos de encontrar  
en el todo más hondo de tu nada* (190).

Antes dijo: “en ascua de fundida plenitud” (118); ahora repite: “Un ascua hemos de ser en plenitud”. La unión del poeta con su dios deseado y deseante es tal, que se da “al toque de centella” sanjuanista, en un ascua (“un dios en ascua blanca” --dijo en “*Que se ve ser*” [84]), en nubes ardientes:

*Todas las nubes arden  
porque yo te he encontrado,  
dios deseante y deseado;  
antorchas altas cárdenas  
(granas, azules, rojas, amarillas)  
en alto grito de rumor de luz* (62).

La esencia del dios deseado y deseante es la nada, porque el deseo implica carencia; nadie desea lo que ya posee. JRJ expresa que sin noche nada empieza; esa noche es *ontocosmogónica*:

No quiero exaltación de las eternidades, quiero mi exaltación para llegar a las eternidades de mi día que corona la noche con su nada en sueño; esa distancia quiero que es la noche, porque sin noche nada empieza, y yo quiero volver, volver, volver (216).

---

---

La noche oscura del alma sanjuanista ennegrece o densifica el pensamiento juanrramoniano al respecto. El dios deseado y deseante es el *Amado* poético y simbolista del “*Cántico espiritual*”.

## II

El platonismo en la poesía última del andaluz universal se detecta también en el pensamiento suyo de que el nombre es lo nombrado, su esencia.

*Quiero tu nombre, dios, orijen nada más y fin; y no fin como término, sino como propósito. Quiero, nombrado dios, que tú te hagas por mi amor esto que soy, un ente, un ser, un hombre, y en una atmósfera de hombre, de lo que el nombre hombre significa (hombre con la mujer que significa el nombre de mujer; los dos en uno, en una; y tu conciencia hermosa es ese uno de los dos entre los dos)* [216].

Al decir que el nombre *hombre* significa *hombre con la mujer* que significa *el nombre de mujer*; los dos en uno; JRJ repiensa el mito platónico del andrógino. De *Segunda antología* rige la misma exigencia: “¡Inteligencia, dame / el nombre exacto de las cosas! / ... Que mi palabra sea / la cosa misma, / creada por mi alma nuevamente”. Mas esa inteligencia es el dios deseado y deseante, porque el poeta andaluz exige otra vez: “¡Inteligencia, dame / el nombre exacto, y tuyo, / y suyo, y mío, de las cosas!” El nombre de la inteligencia interpelada es la Inteligencia misma, recreada por la palabra en el alma. JRJ, en “*El nombre conseguido de los nombres*”, canta:

*Todos los nombres que yo puse  
al universo que por ti me recreaba yo,  
se me están convirtiendo en uno y en un  
dios* (53).

Y culmina el poema con esta definatoria esfrofa:

*El dios que es siempre al fin,  
el dios creado y recreado y recreado  
por gracia y sin esfuerzo.*

*El Dios. El nombre conseguido de los nombres* (13).

En esta misma línea de pensamiento el andaluz universal piensa que el dios deseado y deseante es disfrute de “*Lo mágico esencial nombrado*”.

*Que es él, y tu reflejo  
de ti en conciencia, de ti exacto:  
paz, claridad, delicia iguales a tus nombres,  
conciencia diosa una,  
disfrutadora y disfrutada mía,  
disfrute de lo mágico esencial nombrado* (72).

El nombre, común o propio, es un sin nombre, sin sombra (inexistencia); JRJ procura el nombre con que se le nombró antes de ser oculto en el Dios deseado y deseante, todo el futuro iluminado iluminante.

*Y hoy, así, sin yo saber por qué,  
la tengo entera, entera.  
No sé qué día fue ni con qué luz  
vino a un jardín, tal vez, casa, mar, monte,  
y vi que era mi nombre sin mi nombre,  
sin mi sombra, mi nombre,  
el nombre que yo tuve antes de ser  
oculto en este ser que me cansaba,  
porque no era este ser que hoy he fijado  
(que pude no fijar)  
para todo el futuro iluminado  
iluminante,  
dios deseado y deseante* (113).

Platón, en el *Ión*, compara la inspiración o el entusiasmo poético con la atracción que ejerce el imán sobre unos férreos eslabones, cuya energización megüa a medida que los eslabones imantados se alejan de la piedra ámbar; JRJ titula un poema “*Estás cayendo siempre hasta mi imán*”, una de cuyas estrofas lee:

*Y me detengo en mi alijeración, porque en el  
horizonte del espacio eterno estás cayendo siem-  
pre hasta mi imán. Tu sucesión no es fuga de lo  
mío, es venida impetuosa de lo tuyo, del todo  
que eres tú, eterno vividor del todo; caminante  
y camino a fuerza de pasado, a fuerza de pre-  
sente, a fuerza de futuro* (154).

Otro rasgo de la poética juanrramoniana, que la vincula con el platonismo, es superioridad ontológica de la belleza (estética) sobre la verdad (lógica). El andaluz universal confiesa que su vocación es de estéta:

*Y yo sé que te pienso  
de la mejor manera que yo quiero,  
en verdad de belleza,  
belleza de verdad que es mi carrera.  
Y, si te pienso así,  
yo no puedo ofenderte* (225).<sup>21</sup>

En el prólogo inédito de *Dios deseado y deseante*, titulado “*Camino de fe*”, el poeta expresa el sentimiento cuasi religioso que anima su poética:

*Pero su Padre, el Padre de Jesús el Cristo, de Jesús  
Poeta y Maestro mío de poesía, del “Maestro Justo”  
(de que habló Josefo), ¿cómo era para él, cómo es para  
mí? Pues su palabra era poética, es decir encantadora  
y misteriosa, hermosísima, era la poesía, la hermosura.  
Para mí la belleza de la hermosura fue siempre y es más  
que la llamada verdad, porque es la hermosura de la  
verdad y de la belleza. Es posible también que la verdad  
sea más que la belleza porque sea la verdad de la belleza  
y la hermosura, según se parta de una o de otra. Pero  
a mí, por Jesús el de la palabra, me lleva la belleza de  
la hermosura a ser verdadero, independiente de mí*

---

---

conciencia, es decir, a ser verdadero por naturaleza. (229)

Su fe poética consiste en *ver la belleza en todo lo que mira o mejor mirar bello todo lo que ve.* (230)  
¿Pancalismo luisllorenseano? El poeta que anda en luz explica:

*Quiero decir que yo estoy más seguro de lo que es belleza que de lo que es verdad, según las normas. Y cuando digo belleza no digo estética, como algunos críticos míos han creído más o menos justamente, no digo belleza científica ni artística, ni como esa inmensa naturaleza tan artificial naturalmente en la que no hay nada malo, nada odioso, sino destino inmenso.* (230)

JRJ no es estéta en el sentido académico de la palabra, sino en el sentido etimológico de la misma: La *aisthesis* = percepción de los fenómenos; la cosa en sí es su fenómeno, su esencia es su apariencia, el nombre y lo nombrado son uno y lo mismo. El destino es *des-tino* = *estar sin tino*; lo inmenso es *in-menso* = *no ser menso*. Lo poético radica fundamentalmente en un momento del olvido, en el del *cuerdiloco* (como el baciyelmo o el sacridiablo, cervantinos):

*Pero entonces ya no hay vaso, y ese milagro solo lo puede dar el canto enloquecido, y no es posible estar locos siempre; mejor, hay que olvidarse de que somos locos permanentes o cuerdos permanentes. En ese punto del olvido estaría la expresión poética.* (230)

*Olvido del Ser: ¿1) olvidamos el Ser; ó, 2) el Ser nos olvidó?*

### III

La poética culminada de JRJ no es espacializante, sino temporalizante. Pensamos que coincide con Antonio Machado en que la poesía es la palabra en el tiempo. El dios deseado y deseante: “Dios del venir, te siento entre mis manos” (49), el andaluz universal confiesa que:

*El venir es un dios, mi Dios, y yo le cojo las formas más humanas a su esencia, en un ansia de amor que es vivir mío* (169).

El poeta que anda en luz le coge el mechón a la ocasión cuando pasa su dios que es el venir. JRJ pretende eternizar su poética al pensar su esencia a raíz de la esencia del tiempo:

*Tú eres el sucesivo, lo sucesivo eres; lo que siempre vendrá, el que siempre vendrá; que eres el ansia abstracta, la que nunca se fina, porque el recuerdo tuyo es vida tanto como tú* (154).

En el mismo poema aclara que: “Tu sucesión no es fuga de lo / mío, es venida impetuosa de lo tuyo, del todo / que eres tú, eterno vividor del todo; / caminante y camino a fuerza de pasado, a fuerza de pre- / sente, a fuerza de



futuro”. El tiempo está explícitamente mencionado en sus tres dimensiones. Coincide además el poeta andaluz con A. Machado en que: “Caminante, no hay camino / se hace camino al andar”. Citemos una estrofa que ya ha sido leída antes:

*Sí; en masa de verdad reveladora, de sucesión perpetua pasas, en masa de color, de luz, de ritmo; en densidad de amor estás pasando, estás viniendo, estás presente siempre; pasando estás en mí; eres lo ilimitado de mi órbita* (154).

La presencia del dios deseado y deseante es un don de su pasar. JRJ piensa que su dios es la sucesión de coronas que coronan sólo su centro, que es su ojo, su verse a sí mismo, su sí mismo maravilloso (170).

Finalmente hay un tiempo en lo Infinito; en su poema “*El desnudo infinito*” revela:

*La eternidad es sólo lo que concibo yo de eternidad, con todos mis sentidos dilatados; la eternidad que quiero yo es esta eternidad de aquí, de aquí con ella, más que en ella, porque yo quiero, dios, que tú te vengas a mi espacio, al tiempo que yo te he limitado en lo infinito, a lo que es hoy en lo infinito, a lo que tú eres de infinito; al fin de tanto vuelo en lo imposible* (216).

Parece que JRJ supedita su experiencia poética del espacio al tiempo.

## Notas

- <sup>1</sup> “Porque tú amas, deseante dios, como yo amo” (109).
- <sup>2</sup> “Un corazón de rosa construida / entre tú, dios deseante de mi vida, / y, deseante de tu vida, yo (116).
- <sup>3</sup> “La muerte será sólo entonces el descanso eterno y grato del día eterno que así será sueño eterno de hermoso ensueño” (230).
- <sup>4</sup> *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1960, 13.
- <sup>5</sup> *Op. cit.*, 128-129.
- <sup>6</sup> *Op. cit.*, 17.
- <sup>7</sup> *Op. cit.*, 15.
- <sup>8</sup> *En todo estás a cada hora, siempre lleno de haber estado lleno, de haberme a mí llenado de ti mismo, haberme a mí llenado de mí mismo; y mi gozo constante de llenarme tú de ti, es tu vida de dios; y tu gozo constante de llenarme yo de ti es mi vida de dios, ¡mi vida, vida!* (121)
- <sup>9</sup> *qué elevación de ti en nosotros hasta llegar a ti, a este tú que te pones sobre ti para que todos lleguen por la escala de carne y alma a la conciencia desvelada que es el astro que acumula y completa, en unificación, todos los astros en el todo eterno!* (103)
- <sup>10</sup> *Op. Cit.*, 14.
- <sup>11</sup> *Op. cit.*, 14.
- <sup>12</sup> *Op. Cit.*, 13.
- <sup>13</sup> *Op. cit.*, 14.
- <sup>14</sup> *Op. cit.*, 13.
- <sup>15</sup> *Un ser de luz, que es todo y solo luz, luz vividora y luz vivificante; una conciencia diamantina en dios, un dios en ascua blanca, que sustenta, que incita y que decide en la mañana oscura* (84).
- <sup>16</sup> Platón. *Obras Completas*. Trad. de Juan David García Bacca. Caracas: Coedición de la Presidencia de la república y la Universidad Central de Venezuela, 1980; 11.99-101.
- <sup>17</sup> “Y así como en el mundo visible hay razón para pensar que la luz y la vista tienen alguna analogía con el Sol, pero que sería falso decir que son el mismo Sol, del propio modo hemos de considerar, en el mundo inteligible, que la ciencia y la verdad son semejantes al bien, pero que sería un error tomar a la una o a la otra por el bien en sí, porque la naturaleza de este último debe considerarse como infinitamente superior” (*Rep.*, 7.509a [Platón. *República*. Trad. de Antonio Camarero. 2da ed. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966; 370]).
- <sup>18</sup> *Op. cit.*, 386.
- <sup>19</sup> “Now since the conversation has turned to the images that appear in mirrors, we must not think as the philosopher Proclus thinks, that Plato is of the opinion that they are reflections. For these are Peripatetic and mechanical notions, to say that shadows occur on account of occultation by a body. Plato does not consider them to be fleeting, weak and feeble but wants them to be substantial because they arise by issuing forth from objects of sense-perception through effluences, as in the case of the eye. They crystallise in the mirror and so appear, and recognition in turn occurs through likeness; for the effluences resemble the objects of which they are effluences, and therefore what is crystal in form as it were beholds in the mirror through its own effluences” (*Olympiodorus in Alcib.* 217, 23-218, 7. 133 A. [Proclus’ *Alcibiades I*. Trans. By William O’Neill. The Hague: Martinus Nijhoff, 1965; 228]).
- <sup>20</sup> *Y yo poseedor, en medio, ya, de tu conciencia, dios, por esperarte desde mi infancia destinada, sin descanso ni tedio* (78).
- <sup>21</sup> “Si la belleza inmensa me responde o no, / yo sé que no te ofendo ni la ofendo” (226).

## Sobre la fundamentación

Notas y comentarios acerca del nuevo libro de  
María Teresa Bertelloni:  
*Epistemología de la creación poética*.

### 1. Introducción



Según Ernst Cassirer, puede hablarse de un sistema de actividades humanas esenciales, cuya expresión la constituyen el lenguaje, el mito, el arte, la religión, la filosofía y la ciencia. Estas actividades están entrelazadas en un vínculo u origen común; surgen genéticamente de acuerdo con un orden preciso de fundamentación; y resultan, por tanto, la expresión misma de lo que es el ser humano, de manera que el estudio de estas actividades instaura un camino privilegiado (y quizás el único posible) para comprender su esencia. Ésa es, precisamente, la vía que sigue Cassirer para construir su antropología filosófica. Su propuesta, que intentó llevar a cabo, fundamentalmente, en *Filosofía de las formas simbólicas* (1923 en adelante), pero que, en muchos casos, constituía un esbozo puramente programático, tuvo sus repercusiones en la poética, incluso en el ámbito, más reducido, de la teoría de los géneros literarios. Autores como Emil Staiger, Wolfgang Kayser y Martínez Bonati, entre otros, entendieron que los géneros literarios corresponden a actitudes fundamentales de la existencia humana o, como ya sugería Ortega en 1914 (*Meditaciones del Quijote*, 125), a vertientes cardinales de lo humano, de modo que una poética podría entroncarse en una ciencia aún más general, que sería la antropología filosófica, tal como la entiende Cassirer, e incluso en una ontología. Ahora bien, esta idea sobre los géneros literarios, incipiente en Cassirer al hablar del arte en general, y algo más explícita en estos y otros autores, sigue quedándose, a pesar de todo, en un mero intento programático que pocos se aventuran a desarrollar. Sin ánimo de limitar las posibilidades interpretativas del reciente libro de María Teresa Bertelloni, *Epistemología de la creación poética* (aparecido en nuestras librerías en 1998), entiendo que uno de los mayores logros de este trabajo reside, precisamente, en que constituye un intento serio, novedoso y en cierto modo completo (que no significa, necesariamente, exhaustivo) de fundamentación antropológica y, en definitiva, metafísica, de los géneros literarios, y que puede inscribirse, en cierto modo, en esta línea de demarcación histórica que acabo de señalar.