



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Psicopatología y Espiritualidad en la Vida y Obra
de Juan Ramón Jiménez**

D. Javier Andrés García Castro

2017



UNIVERSIDAD DE
MURCIA

D. Francisco Javier Díez de Revenga Torres, Catedrático de Universidad del Área de Literatura Española en el Departamento de Literatura Española, Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, AUTORIZA:

La presentación de la Tesis Doctoral titulada “Psicopatología y espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez”, realizada por D. Javier Andrés García Castro, bajo mi inmediata dirección y supervisión, y que presenta para la obtención del grado de Doctor por la Universidad de Murcia.

En Murcia, a 28 de noviembre de 2016



Francisco Javier Díez de Revenga Torres

A D. Gustavo Castro Lorenzo, por su inestimable ejemplo.

A mis padres, por hacerlo posible.

Y a la inmensa minoría, por supuesto.

AGRADECIMIENTOS

En estas breves líneas quisiera mostrar mi más sincero agradecimiento a todas aquellas personas que han contribuido con su apoyo y consejos a la elaboración de esta tesis doctoral.

A Carmen Hernández-Pinzón Moreno, sobrina y representante de los herederos de la familia Zenobia-Juan Ramón Jiménez, por su generosidad y encomiable labor en la conservación y difusión de la obra de su tío.

A Rocío Bejarano, de la fundación Zenobia-Juan Ramón Jiménez, por su eficaz disposición.

A la profesora Aura Díaz, de la Universidad de Río Piedras, Puerto Rico, por los materiales tan gentilmente suministrados.

A Marcial Prieto y Marta M. Lázaro por el buen trabajo que desempeñan en la Biblioteca Pública de Segovia.

A Carmen, María Jesús y Silvia, bibliotecarias del Centro Universitario Villanueva, por su diligencia y amabilidad.

A Salvador Ros y a los miembros del Obispado de Segovia que me abrieron las puertas de sus instituciones y pusieron a mi disposición gran cantidad de provechosos recursos.

A la profesora Celia Silva, por sus sabias y oportunas correcciones estilísticas y ortográficas.

Al doctor Álvarez, por sus imprescindibles orientaciones.

Y a Iria, por todo.

A todos ellos y muchos otros que han colaborado indirectamente en la elaboración de esta tesis doctoral, gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. Definición del problema	11
2. Justificación	12
3. Estructura y metodología de la tesis	14
4. Objetivos e hipótesis	23
CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN	25
1. Espiritualidad y mística en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez	25
2. Psicopatología en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez	39
CAPÍTULO 2. ESPIRITUALIDAD.....	51
1. Concepto de mística	52
2. Historia de la mística.....	58
3. La experiencia mística.....	74
4. El proceso de evolución espiritual.....	87
4.1. Despertar del yo	93
4.2. Purificación sensitiva	98
4.3. Iluminación del yo	103
4.4. Purificación intelectual	109
4.5. Vida unitiva.....	117
5. Teorías explicativas de la experiencia mística	124
5.1. Teorías sobrenaturales	124
5.2. Teorías psicológicas.....	125
5.3. Teorías biológicas	132
CAPÍTULO 3. PSICOPATOLOGÍA.....	139
1. Concepto de depresión	139

2. Historia de la depresión.....	144
3. Concepto de endogeneidad.....	157
4. Clínica de la depresión	161
4.1. Ánimo triste	161
4.2. Anhedonia.....	163
4.3. Síntomas físicos	164
4.4. Inhibición psicomotriz	169
4.5. Pensamientos de culpa, minusvaloración y desesperanza.....	172
4.6. Alteraciones cognitivas.....	174
4.7. Ideas de suicidio.....	176
5. Curso y pronóstico de la depresión	176
6. Tratamiento de la depresión melancólica	180
7. Etiología: causas y origen de la depresión	181
7.1. Causas biológicas.....	182
7.2. Teorías psicodinámicas.....	184
7.3. Teorías conductuales.....	188
7.4. Teorías cognitivas	189
7.5. La personalidad premórbida	190
7.5.1. Melancolía y personalidad obsesiva	193
7.5.2. Melancolía y genialidad.....	202
7.5.3. Melancolía y espiritualidad	208
7.6. Factores precipitantes de la depresión mayor	213
CAPÍTULO 4. ESPIRITUALIDAD EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ.....	217
1. El proceso de evolución espiritual en Juan Ramón Jiménez	224
1.1. Despertar del yo y purificación sensitiva	228
1.2. Iluminación y purificación intelectual	238
1.3. Vida unitiva.....	271

1.4. La evolución poético-mística de Juan Ramón Jiménez	288
2. La experiencia mística en Juan Ramón Jiménez	291
2.1. Inefabilidad	295
2.2. Cualidad de conocimiento.....	305
2.3. Transitoriedad	308
2.4. Pasividad.....	309
2.5. Otros rasgos de la experiencia mística en Juan Ramón Jiménez.....	312
CAPÍTULO 5. DEPRESIÓN EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ.....	317
1. Cronología de episodios e ingresos	322
1.1. Primera crisis nerviosa: Sevilla, verano de 1898	323
1.2. Segunda crisis nerviosa: Moguer, mayo de 1900.....	324
1.3. Primer episodio depresivo: Moguer, 3 de julio de 1900	324
1.4. Prosigue el primer episodio depresivo: Burdeos, mayo de 1901	328
1.5. Prosigue el primer episodio depresivo: Madrid, octubre de 1901.....	330
1.6. Segundo episodio depresivo: Moguer, verano de 1904	331
1.7. Crisis nerviosas recurrentes y síntomas somáticos: Madrid, 1916-1936	335
1.8. Tercer episodio depresivo: Florida, EEUU, 1940.....	339
1.9. Cuarto episodio depresivo: EEUU y Puerto Rico, 1950-1952.....	343
1.10. Quinto episodio depresivo: Puerto Rico, 1954-1955	345
1.11. Sexto episodio depresivo: Puerto Rico, 1957-1958	347
2. Clínica de la depresión melancólica en Juan Ramón Jiménez	348
2.1. Ánimo triste	349
2.2. Anhedonia.....	355
2.3. Anergia o fatiga	358
2.4. Insomnio y pérdida de peso	360
2.5. Inhibición psicomotriz	364
2.6. Alteraciones cognitivas.....	366

2.7. Pensamientos de desesperanza, minusvaloración o culpa.....	368
2.8. Ideas de muerte	370
2.9. Síntomas somáticos.....	371
3. Curso y evolución	380
4. Tratamiento	384
5. Etiología: causas y origen del trastorno.....	389
CAPÍTULO 6. PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ	395
1. La personalidad previa en la infancia de Juan Ramón Jiménez	398
2. Las ideas obsesivas y las compulsiones en Juan Ramón Jiménez	401
3. Rasgos de la personalidad obsesiva en la vida de Juan Ramón Jiménez	408
3.1. Orden	408
3.2. Perfeccionismo.....	413
3.3. Preocupación excesiva por el trabajo.....	424
3.4. Pulcritud y meticulosidad	425
3.5. Escrupulosidad.....	428
3.6. Acumulación	430
3.7. Rigidez y falta de flexibilidad.....	431
4. Rasgos de la personalidad obsesiva en la obra de Juan Ramón Jiménez	433
4.1. Repeticiones léxicas.....	435
4.2. Repetición de construcciones morfosintácticas.....	441
4.3. Repetición de conjunciones copulativas o disyuntivas	443
4.4. Repetición simultánea de lexemas, conjunciones y estructuras	446
5. El falso mito de la torre de marfil.....	447
CONCLUSIONES	459
BIBLIOGRAFÍA GENERAL.....	473

ÍNDICE DE TABLAS Y FIGURAS

Tabla 1. Síntomas de la depresión mayor según el DSM-IV-TR (2002)...141

Figura 1. Los cuatro humores y sus temperamentos.....146

Figura 2. Análisis semántico de la poesía de Juan Ramón Jiménez.....290

Figura 3. Cronología de episodios e ingresos de Juan Ramón Jiménez....348

Figura 4. Modelo comprensivo del temperamento melancólico.....468

NOTA ACLARATORIA

El presente trabajo de investigación no pretende entrar en una discusión teológica acerca de la naturaleza de Dios partiendo del análisis de las creencias religiosas o espirituales de Juan Ramón Jiménez. Nos limitaremos a analizar el contenido de su vivencia mística y espiritual, enfocada desde la óptica de la mística cristiana, pero desde un punto de vista más universal y transcultural.

Por otro lado, queremos dejar constancia de que con fines prácticos emplearemos las categorías diagnósticas y la terminología oficial de la psiquiatría y la psicología como ciencias que se dedican al estudio de la mente, tanto enferma como normal. No por ello suscribimos como ciertas e inapelables todas sus formulaciones, las cuales deben ser tomadas con cautela, pues a menudo constituyen meros artefactos científicos, útiles desde el punto de vista de la comunicación entre profesionales, pero con problemas de validez de constructo. Nos ayudan, sin embargo, a simplificar y manejar la información más eficazmente, a buscar explicaciones causales y a hacer predicciones sobre el comportamiento, tanto retrospectivo como prospectivo, con el único fin de comprender mejor la conducta humana.

También queremos precisar que en la presente tesis doctoral se transcribe literalmente la ortografía original del poeta de Moguer tal y como se encuentra en sus manuscritos, obras publicadas e inéditas. Los cambios más notables son el uso de la *j* en vez de *g* ante las vocales *e*, *i*; la tendencia a sustituir la *x* por la *s* cuando la lengua hablada ordinaria la convierte en *s*; el uso de *ye* en lugar de *hie*; la simplificación de la *sc*, que se convierte en *c*.

Finalmente, y por lo que respecta a las citas documentales referidas a las obras de Juan Ramón Jiménez, seguiremos un doble criterio. Para aquellos libros profusamente utilizados, especialmente los referidos a su obra poética y parte de la prosa, se citarán indicando únicamente el título y la página. Esta pauta será válida para todas las

referencias de la obra de Juan Ramón Jiménez, excepto para el libro *Ideología*, en sus dos tomos, que se citarán utilizando los epígrafes del índice. El resto de los textos se citarán siguiendo las pautas generales de citación bibliográfica para facilitar su consulta y localización, pues existen ediciones muy diferentes y los contenidos pueden estar sujetos a considerables variaciones. Hemos considerado que, en ausencia de unas directrices claramente establecidas, esta es la mejor manera de citar los documentos referidos a la extensa obra de Juan Ramón Jiménez.

INTRODUCCIÓN

1. DEFINICIÓN DEL PROBLEMA

La vida y la obra del poeta español Juan Ramón Jiménez (1881-1958), premio Nobel de Literatura en 1956, siguen ofreciendo misterios a la investigación no resueltos hasta la fecha. “Probablemente” – dice Ródenas – “ningún otro autor español tenga una biografía mejor documentada, y al mismo tiempo peor conocida”¹. Y así es. Contamos con numerosos documentos en los que es posible seguir minuciosa y cronológicamente la vida del poeta. Tanto el diario de Juan Guerrero Ruiz, las “conversaciones” con Ricardo Gullón o los diarios de Zenobia Camprubí nos ofrecen la posibilidad de conocer a través del testimonio directo las opiniones, hábitos y pasiones del poeta. Existen, además, biografías y estudios redactados por personas que lo trataron personalmente, como las de Enrique Díez-Canedo, Graciela Palau de Nemes, Guillermo Díaz-Plaja o Donald Fogelquist, así como relatos autobiográficos publicados por el propio poeta en diferentes revistas como *Helios*, *Renacimiento* o *El Sol*. Sin embargo, en la memoria colectiva ha pervivido la imagen de un hombre áspero, huraño, narcisista y beligerante. Existen algunas excepciones, como las de sus herederos, la Fundación Zenobia-Juan Ramón Jiménez de Moguer y algunos críticos e historiadores que han tenido la prudencia de acercarse a la figura del poeta para juzgarla con relativa imparcialidad. A pesar de todo, ha quedado un poso de cierta amargura entre quienes han podido conocer en sus detalles más íntimos y humanos al poeta andaluz al

¹ González Ródenas, S.: “Prólogo”. En: VV. AA.: *Por obra del instante. Entrevistas*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2013, 16.

constatar “el escaso reconocimiento que se le concede, en comparación a la popularidad que se prodiga a otros poetas coetáneos, García Lorca, Machado, Alberti, Cernuda...”².

Dos son las cuestiones que, a nuestro juicio, no han sido abordadas desde una aproximación definitiva hasta el momento y han podido contribuir a generar esta imagen distorsionada del poeta: la espiritualidad y la psicopatología del poeta. El objetivo principal de la presente tesis doctoral es tratar de analizar y responder estas cuestiones. Concretamente, tratar de ofrecer respuestas a dos interrogantes. Primero: ¿Qué sabemos con algún grado de certidumbre acerca del misticismo de Juan Ramón Jiménez? Segundo: ¿Por qué ha quedado esa imagen de hombre huraño, altivo y egoísta? O dicho de otra forma: ¿Qué sabemos sobre su personalidad y posible psicopatología? Para ello vamos a analizar su vida y su obra mediante una metodología hermenéutica y psicocrítica, tratando de ofrecer respuestas basadas en evidencias y hechos documentados.

2. JUSTIFICACIÓN

En relación con la justificación de este trabajo, vamos a comentar a continuación por qué estas cuestiones, la psicopatológica y la espiritual, son de interés para la investigación acerca del poeta andaluz Juan Ramón Jiménez y qué aportan, de forma más general, al conocimiento humano.

En primer lugar, porque se ha formado una imagen distorsionada y negativa del poeta de Moguer provocada, a nuestro

² Jiménez Hernández-Pinzón, F.: “El cántico espiritual de Juan Ramón Jiménez”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, no. 150, 2006, 258.

Introducción

juicio, por una insuficiente comprensión de su intensa vida espiritual, su psicopatología y rasgos de personalidad.

En segundo lugar, porque aunque la cuestión referida a la espiritualidad y la mística en Juan Ramón Jiménez ha sido ampliamente estudiada³, no ha sido relacionada con la evolución de su obra poética ni con su psicopatología en un modelo comprensivo del temperamento melancólico.

En tercer lugar, porque no se ha estudiado de forma definitiva el problema de la enfermedad mental del poeta. Esto resulta especialmente llamativo si tenemos en cuenta que los problemas mentales de Juan Ramón Jiménez se hacen evidentes en la lectura de cualquier obra que se haya dedicado al estudio de su vida y su obra. En ellas se mencionan repetidamente sus ingresos en hospitales psiquiátricos, sus depresiones nerviosas, sus manías, obsesiones y su tendencia al aislamiento. No obstante, todavía hoy seguimos ignorando cuál era el trastorno mental que padeció el poeta.

En cuarto lugar, porque tampoco se ha estudiado, al menos así se desprende de nuestra revisión bibliográfica, el problema de la personalidad obsesiva en Juan Ramón Jiménez, que tantas implicaciones tiene en relación con el temperamento melancólico, la depresión, el carácter atrabiliario y saturnino, la genialidad y la espiritualidad, y que podría ofrecer respuestas a muchas de las preguntas planteadas en esta investigación. En efecto, y en nuestra opinión, este hallazgo podría aclarar cuestiones que hasta la fecha la crítica no ha podido desentrañar, como la polémica imagen del poeta,

³ León Linquete, C.: *Dios deseado y deseante de Juan Ramón Jiménez: reconstrucción crítica e interpretación*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 2004, 205-31.

el enigma del mito de la “torre de marfil” o sus desencuentros con algunos de los miembros de la generación del veintisiete.

De esta forma, creemos que una investigación exhaustiva sobre estas dos cuestiones que aquí planteamos, a saber, la espiritualidad y la psicopatología en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez y sus mutuas relaciones nos permitirán obtener una mayor comprensión de su trayectoria vital y de su labor artística.

3. ESTRUCTURA Y METODOLOGÍA DE LA TESIS

La investigación científica tiene como fin la producción de conocimiento y como instrumentos para tal fin cuenta con una amplia variedad de métodos y aproximaciones. En el modesto ejercicio de investigación que aquí se presenta, el doctorando tratará de plantear un problema y de aportar soluciones o respuestas a los problemas propuestos. Para ello, formulará las preguntas pertinentes, seleccionará aquellas herramientas metodológicas más adecuadas para su campo de estudio y procurará que las conclusiones presentadas al final de la investigación se deriven de los resultados obtenidos.

Siguiendo la clasificación establecida por Carl Hempel⁴, la investigación científica puede dividirse en dos ramas: la de las ciencias empíricas y la de las no empíricas. Las ciencias no empíricas serían aquellas a priori, es decir, previas a la experiencia, como las matemáticas o la lógica. Por su parte, las ciencias empíricas serían a posteriori, puesto que su objeto de estudio reside fuera de nosotros, amplía nuestro conocimiento de la realidad y es capaz de formular juicios sintéticos a posteriori. Dentro de estas últimas se encontrarían

⁴ Hempel, C.: *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1973, 13.

Introducción

ciencias como la química, la biología, las ciencias sociales y las humanidades.

Las *ciencias humanas*, dentro de las ciencias empíricas, utilizan como materia prima de sus investigaciones los hechos y los datos⁵ obtenidos de las fuentes bibliográficas y los archivos históricos, además de otras fuentes documentales como puedan ser entrevistas o testimonios.

Ahora bien, Las principales fuentes de conocimiento científico son la observación, la experimentación y el razonamiento inductivo y deductivo⁶. Hemos prescindido en esta tesis de la experimentación por tratarse de un trabajo de investigación propio de las ciencias humanas, particularmente de aquellas que no contemplan el establecimiento de relaciones mecánicas de causa y efecto en favor de una comprensión hermenéutica, tal y como lo entendía Dilthey. Desde este punto de vista, la hermenéutica se entiende como la ciencia de la interpretación⁷, en el marco de las ciencias del espíritu o *Geisteswissenschaften*, y su objetivo es penetrar el sentido que tiene un fenómeno, para lo cual es preciso incorporar el hecho que se quiere estudiar a la totalidad a la que pertenece. Según el filósofo francés Paul Ricoeur la hermenéutica es la “teoría de las reglas que rigen una exégesis, es decir, una interpretación de un texto determinado o conjunto de signos susceptible de ser considerado texto”⁸. La

⁵ Alcina Franch, J.: *Aprender a investigar: métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales*, Madrid, Compañía literaria, 1994, 89.

⁶ Ramón y Cajal, S.: *Reglas y consejos sobre investigación científica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 23.

⁷ Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza, 1986.

⁸ Ricoeur, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990, 11.

hermenéutica tratará, por tanto, de revelar el significado más profundo oculto en el contenido manifiesto.

Mediante el método hermenéutico derivado de las ciencias del espíritu, pretendemos obtener una mayor comprensión de los hechos particulares para que puedan ordenarse en torno a un sentido completo. Así, por un lado, para poder responder a la pregunta “¿qué dice este texto?” será necesario un conocimiento profundo sobre la persona y el entorno de su autor⁹. No es posible conocer en profundidad la obra de un autor sin conocer a fondo su vida¹⁰. En el caso concreto que nos ocupa, es decir, el de Juan Ramón Jiménez, esto resulta especialmente relevante ya que se ha demostrado en numerosas investigaciones el alto contenido biográfico de sus obras¹¹.

Por otro lado, este método nos permite, asimismo, revelar el sentido profundo y oscuro de manifestaciones superficiales y evidentes, a través de la asociación y relación de hechos, datos e ideas que aparentemente se presentan inconexos: “Descubrir” – según Laplace – “es aproximar dos ideas que se hallaban separadas”¹².

En el curso de nuestra investigación hemos procedido a revisar el archivo histórico mediante la consulta en bases de datos con el fin de documentarnos acerca de nuestro objeto de estudio: la vida y obra de Juan Ramón Jiménez en relación con su espiritualidad y su psicopatología. Para la realización de esta tesis doctoral se han

⁹ García de Castro, J.: “Semántica y mística”, *Miscelánea Comillas*, 59, no. 114, 2001, 217-18.

¹⁰ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 1.

¹¹ Expósito Hernández, J. A.: “Prólogo”. En: Juan Ramón Jiménez: *Libros de amor*, Ourense, Linteo, 2007a, 13.

¹² Pierre-Simon Laplace citado por Santiago Ramón y Cajal en: Ramón y Cajal, S.: *Reglas y consejos sobre investigación científica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, 71.

Introducción

obtenido recursos bibliográficos de tres fuentes distintas: bases de datos electrónicas, consulta en bibliotecas y consulta a expertos.

De esta manera, con respecto a la revisión bibliográfica han sido consultadas tres bases de datos con perfiles distintos: una base de datos internacional multidisciplinar (Google Scholar); una base de datos internacional especializada (MEDLINE); y una base de datos nacional (DIALNET).

Posteriormente, hemos escogido los siguientes descriptores. Para el campo temático de la “espiritualidad y mística” hemos introducido los descriptores: espiritualidad, mística, experiencia mística y proceso místico. Para el campo temático de la “depresión y melancolía” hemos introducido los siguientes descriptores: melancolía, historia de la melancolía, depresión, depresión endógena, depresión melancólica y depresión mayor. Para el campo temático de la “personalidad obsesiva” hemos introducido los siguientes descriptores: personalidad obsesiva, rasgos obsesivos, lenguaje obsesivo y personalidad obsesiva y depresión. Por último, hemos combinado los descriptores de los campos temáticos citados con el descriptor “Juan Ramón Jiménez”.

Para el campo temático “espiritualidad y mística” se han consultado dos de las tres bases de datos seleccionadas (Google Scholar y DIALNET). Se obtuvieron veinte mil novecientas entradas, de las cuales hemos empleado veintisiete referencias bibliográficas.

Para el campo temático “depresión y melancolía” se ha consultado la base de datos MEDLINE (MESH-terms). Se obtuvieron ciento setenta y un mil quinientos setenta y siete entradas, de las cuales hemos empleado ocho referencias. Para obtener una visión histórica de la evolución del concepto de depresión, hemos obtenido

de las bases de datos Google Scholar y DIALNET cinco referencias bibliográficas de un total de cuatrocientas cinco entradas.

Para el campo temático “personalidad obsesiva” se ha consultado la base de datos MEDLINE (MESH-terms). Se obtuvieron tres mil doscientas sesenta y una entradas, de las cuales hemos empleado siete referencias bibliográficas.

Para el campo temático “Juan Ramón Jiménez” hemos consultado la base de datos de DIALNET. Se obtuvieron mil cuatrocientas veinticinco entradas que han constituido la base inicial de la investigación sobre la documentación de la vida y la obra del poeta.

Por último, para el campo temático “Juan Ramón Jiménez” combinado con los otros tres campos temáticos y mediante la consulta de dos bases de datos (Google Scholar y DIALNET) hemos extraído treinta y siete referencias bibliográficas.

Para la consulta de recursos bibliográficos manuscritos hemos utilizado los catálogos del Archivo Histórico Nacional de la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca de la Universidad Complutense y Autónoma de Madrid, la Biblioteca Hispánica de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) de Madrid, la red de Bibliotecas Públicas de la Comunidad Autónoma de Castilla y León, los fondos del Archivo Diocesano del Obispado de Segovia, la Biblioteca de la Universidad de Valladolid del Campus María Zambrano y los fondos bibliográficos de la Universidad de Murcia. Para la localización de algunos ejemplares se ha utilizado la herramienta de la Red de Bibliotecas Universitarias Españolas (REBIUN).

Introducción

Además, y gracias a la cortesía de Carmen Hernández-Pinzón Moreno¹³, hemos podido tener acceso a los “Archivos privados de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez” en Madrid. También hemos podido obtener una gran cantidad de información y fuentes documentales gracias al trabajo y orientaciones de Rocío Bejarano en la fundación Zenobia-Juan Ramón Jiménez de Moguer (Huelva). De la misma manera, a través de la doctora Aura Díaz López, hemos podido consultar documentos extraídos del Archivo de la Sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez de la Universidad de Río Piedras, Puerto Rico, adquiridos a través de correo electrónico.

Por lo que respecta a su estructura, la tesis está dividida en ocho partes, las cuales se presentan esquemáticamente a continuación:

0. Introducción.
1. Estado de la cuestión.
2. Espiritualidad y mística.
3. Psicopatología.
4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez.
5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez.
6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez.
7. Conclusiones.
8. Bibliografía.

La *introducción* se encuentra dividida en cuatro apartados:

1. Definición del problema: se explica brevemente el origen de la investigación y cuál es el tema principal de la tesis.

¹³ Sobrina del poeta y representante de los herederos de la familia Zenobia-Juan Ramón Jiménez.

2. Justificación de la investigación: se explican los motivos para realizar la investigación, cuál es su interés y sus implicaciones prácticas y teóricas.
3. Estructura de la tesis y metodología: se ofrece un resumen ordenado del contenido y estructura en que está organizada la tesis así como la metodología seguida para su realización.
4. Objetivos e hipótesis: se explica cuáles son los objetivos y las hipótesis planteados en la investigación.

El *primer capítulo* está dedicado a determinar el estado de la cuestión en relación con el tema de estudio de nuestra tesis. En nuestra investigación, los dos temas principales que trataremos serán: la espiritualidad y la psicopatología en el poeta español Juan Ramón Jiménez.

El *segundo capítulo* trata de delimitar los conceptos de espiritualidad y mística. Se trata, por tanto, de definir ambos conceptos y ofrecer una revisión histórica comprensiva de sus antecedentes. Posteriormente, se define el concepto de experiencia mística, señalando sus rasgos determinantes y diferenciadores. A continuación se describe el proceso de desarrollo espiritual y se especifican sus fases y características más destacadas. Por último, se exponen brevemente algunas de las teorías más destacadas que han tratado de ofrecer explicaciones del fenómeno místico desde diferentes enfoques.

En el *tercer capítulo* se ofrece una delimitación del concepto de depresión y de personalidad obsesiva dentro del apartado general de psicopatología, por lo que se puede entender que este capítulo está dividido, a su vez, en dos partes principales:

1. Depresión: para la realización de esta tesis doctoral hemos utilizado el término depresión melancólica como concepto

Introducción

operativo de depresión referido a aquellas depresiones con marcado carácter hereditario, que ocurren en ausencia de causa externa, con un perfil de síntomas específico y que responde mejor a la terapia biológica. Así, en este apartado de la depresión ofrecemos una definición y una revisión histórica del concepto depresión, una precisión sobre el concepto de endogeneidad, un listado de sus síntomas, su curso, evolución y tratamiento. Finalizamos el apartado ofreciendo un listado de causas, entre las que se encuentran las variables de personalidad, que nos remite al siguiente apartado dentro de este capítulo.

2. Personalidad obsesiva: relacionamos la personalidad obsesiva con el temperamento melancólico o tipo melancólico clásicamente definido en los tratados hipocráticos y recientemente rehabilitado por diversos autores del campo de la psiquiatría y la personalidad. Por tanto, y teniendo en cuenta que la personalidad premórbida puede ser uno de los factores de vulnerabilidad para padecer episodios depresivos recurrentes, ofrecemos una descripción de los rasgos característicos de la personalidad obsesiva y su relación con la melancolía, la genialidad y la espiritualidad.

El *cuarto capítulo* trata de nuestra primera hipótesis referida a la espiritualidad y la mística identificables en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez. Por un lado, tratamos de identificar un proceso de desarrollo espiritual presente en la vida del poeta de Moguer, pero fundamentalmente a través de las distintas etapas evolutivas de su obra poética. Por otro lado, se muestran evidencias a favor de la presencia de vivencias místicas en la vida del poeta, así como rasgos típicos de la literatura mística compatibles con las características formales y el contenido de su obra.

El *quinto capítulo* se refiere a la segunda hipótesis y en él tratamos de demostrar que Juan Ramón Jiménez presentó síntomas compatibles con un trastorno depresivo melancólico, de tipo recurrente y de severidad entre moderado y grave. Partiendo del análisis de pruebas documentales, establecemos una cronología de posibles episodios depresivos e ingresos hospitalarios y tratamos de identificar los síntomas típicos de la depresión en su vida y su obra.

El *sexto capítulo* contiene nuestra tercera hipótesis y en ella se trata de describir los rasgos de personalidad de Juan Ramón Jiménez, compatibles con la personalidad obsesiva. Se describen los rasgos de la posible personalidad obsesiva del poeta presentes tanto en su vida como en su obra. En este capítulo se trata de vincular, además, el temperamento melancólico clásicamente definido con los rasgos de personalidad obsesiva, la depresión y la ansiedad, entendiendo aquel como un tipo de personalidad que predispone a la genialidad creativa y la vida espiritual.

En las *conclusiones* se presenta un compendio de los resultados obtenidos en el proceso de nuestra investigación. Las conclusiones resumen los resultados de nuestra tesis en un número breve y conciso de proposiciones, destacando sus implicaciones para el conocimiento y considerando qué nuevas investigaciones se siguen de nuestros descubrimientos.

Finalmente, la *bibliografía* recoge todas aquellas referencias que han sido empleadas para la elaboración de esta tesis doctoral. Para su realización así como para las demás referencias bibliográficas y citas hemos seguido las indicaciones generales del manual de Kate Turabian en su octava edición.

4. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

A partir de todo lo expuesto, creemos que están firmemente establecidos los objetivos de esta investigación, su importancia y la estructura que seguiremos en los siguientes capítulos. Por tanto, las hipótesis que se plantean en esta tesis doctoral son las siguientes. En primer lugar, que es posible identificar un proceso de evolución espiritual a lo largo de la vida y la obra de Juan Ramón Jiménez. En segundo lugar, que es probable que sufriera un trastorno depresivo de tipo melancólico. Por último, que ambas cuestiones, la espiritual y la psicopatológica, estén relacionadas con un tipo de temperamento muy particular: nos referimos al temperamento melancólico, que incluye muchos rasgos de la personalidad obsesiva, predispone a padecer depresiones melancólicas y está asociado, además, con la genialidad artística y la espiritualidad. A resolver estos dos enigmas, el misticismo y la compleja personalidad de Juan Ramón Jiménez, está encaminada esta investigación.

CAPÍTULO 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

En este capítulo vamos a exponer cuál es el estado de la cuestión acerca de los dos temas principales que trataremos en esta tesis doctoral: la espiritualidad y la psicopatología en el poeta español Juan Ramón Jiménez.

1. ESPIRITUALIDAD Y MÍSTICA EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

La espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez ha sido un tema ampliamente estudiado en diferentes obras, pero sobre el que todavía no existe una opinión unánime. El solo hecho de que exista la polémica en torno al misticismo juanramoniano ya debiera hacernos sospechar que, aunque camuflado bajo formas poéticas, existe de hecho una profunda vivencia espiritual que jalonó la vida y la obra del poeta de Moguer. Otra cuestión, que nos apartaría considerablemente del objetivo de esta tesis, es la naturaleza del Dios/dios que el poeta encontró en su larga y tormentosa trayectoria mística. Y otra cuestión sería, también, decidir si su misticismo puede adscribirse a algún credo particular o si pertenece al ámbito de esa mística natural o neomisticismo que en nuestros días busca a Dios en el entresijo de los circuitos neuronales. Ninguna de estas dos cuestiones nos ocupa aquí, sino tan solo señalar y destacar aquellas pruebas que apuntan hacia un proceso de evolución espiritual presente en su vida y su obra, y si en el curso de este proceso es posible hallar indicios de la existencia de experiencias místicas. Por ello, ahora nos vamos a ocupar de describir el estado de la cuestión en lo que se

refiere a aquellos trabajos realizados hasta el presente sobre el pensamiento religioso, espiritual y místico de Juan Ramón Jiménez.

El pensamiento religioso y espiritual de Juan Ramón Jiménez podría agruparse en tres categorías según las opiniones de los diferentes autores: los que lo aproximan a la mística y al Dios cristiano e incluso señalan claras coincidencias con místicos como San Juan de la Cruz; la mayoritaria opinión que defiende la existencia de un dios inmanente en su vida y su poesía; y, por último, la corriente escéptica que reduce el dios juanramoniano a un mero recurso literario.

En cuanto al primer grupo, no han faltado trabajos, ya desde mediados del siglo XX, que relacionasen la poesía espiritual del último Juan Ramón con el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz. Sobre esta cuestión, el crítico italiano Ugo Gallo¹ llegó incluso a rebautizar al poeta moguerense con un sobrenombre de lo más significativo: “San Juan Ramón de la Luz”. Al margen de anécdotas, Sanz Manzano trata de establecer un paralelismo entre los dos poetas. La influencia, según esta investigadora, no es de imitación, sino de admiración. Admiración porque

Juan Ramón encontró en la obra del santo un hallazgo de mayor trascendencia: en sus lecturas continuas de la *Noche oscura del alma*, de *El Cántico espiritual*, de *Llama de amor viva* o de otros poemas de San Juan, el poeta andaluz descubrió que, cuatro siglos antes que él, un poeta español ya había encontrado y recorrido el camino poético que conduce a lo absoluto².

¹ Citado en: Saz-Orozco, C.: *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966, 207.

² Sanz Manzano, M. A.: “San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez: dos tentativas poéticas de llegar a lo divino”, *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la*

Capítulo 1. Estado de la cuestión

Y a pesar de que existen diferencias entre el Dios de San Juan de la Cruz, cristiano y trascendente, y el de Juan Ramón, inmanente en la conciencia, lo cierto es que también se encuentran semejanzas notables en su concepto de la divinidad: ambos señalan la vida interior como camino cierto hacia Dios, a través del “corazón”, la “luz” o la “conciencia”³, le atribuyen cualidades como “Belleza” y “Hermosura”⁴ y lo describen como inefable⁵. Por su parte, González Ruiz también sostiene “una orientación del poeta hacia una espiritualidad cristiana”⁶ presente en las composiciones poéticas de su última etapa. Existen otros trabajos, como los de Rinaldo Frolidi⁷, Osvaldo Lira⁸ y Fernando Jiménez⁹ que siguen esta misma línea. En concreto, Gerardo Diego afirma rotundamente que Juan Ramón es “creyente en lo Absoluto y en el Absoluto. El Dios de Juan Ramón es personal, y su raíz de cielo y subsuelo es niña y cristiana”¹⁰.

Asociación Internacional Siglo de Oro, Burgos-La Rioja, 15-19 de julio de 2002, 1648.

³ Sanz Manzano, M. A.: *Op. cit.*, 1649.

⁴ *Ibidem*, 1650.

⁵ *Ibidem*, 1650.

⁶ González Ruiz, N.: “Juan Ramón Jiménez y la vida interior”, *Ecclesia*, no. 799, 3 de noviembre de 1956, 14.

⁷ Frolidi, R.: “Introduzione alla traduzione di *Animal de Fondo*”, Firenze, Fussi; Sansoni, 1954. Recuperado de [12/8/2016]: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf7693>.

⁸ Lira, O.: *Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Estéticas, 1969.

⁹ Jiménez Hernández-Pinzón, F.: *Juan Ramón Jiménez: un dios desconocido*, Sevilla, Deauno.com, 2003.

¹⁰ Diego, G.: “Premio Nobel a Juan Ramón Jiménez”, *Clavileño*, año 7, no. 42, 1956, 7.

Sin embargo, es preciso puntualizar que la crítica ha señalado las diferencias esenciales que hacen incompatible la identidad total entre la mística juanramoniana y la de San Juan de la Cruz. Así, la mística en San Juan de la Cruz exige más pureza, un completo alejamiento del mundo y ningún narcisismo. La poesía en San Juan de la Cruz es un medio para llegar a Dios, mientras que en Juan Ramón es fin en sí misma¹¹. Además, el poeta andaluz se fusiona con su dios-poesía, está imbuido de un monismo panteísta, mientras que en el místico carmelita siempre permanece intacta la dualidad, es decir, el alma y Dios son dos sustancias distintas que pueden unirse temporalmente¹². Sobre esta cuestión se ha pronunciado también Francisco Aparicio¹³, para quien no sería posible equiparar el dios hallado por Juan Ramón en *Animal de fondo* con el Dios cristiano, puesto que no se trata de un Dios redentor, ni tampoco de un ente personalmente distinto de la conciencia del poeta. Mercedes Juliá¹⁴, en un reciente trabajo publicado en 2010, señala también las similitudes formales y espirituales en la poesía mística de San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez, aunque también incide sobre sus diferencias en su respectivo concepto de la vivencia mística.

La idea de un dios y una mística inmanente en Juan Ramón es la más aceptada por la crítica tradicional y en la actualidad. Esta opinión es compartida por Saz-Orozco (1966), Santos Escudero (1975), Isabel Paraíso (1976), Gilbert Azam (1983), Recio Mir (2002), Bejarano y Llansó (2008), Jacinto Choza (2008) y, en general, por la

¹¹ Azam, G.: *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 562.

¹² Santos Escudero, C.: *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez*, 1975, 527-34.

¹³ Aparicio, F.: “Notas del lector al último libro de Juan Ramón Jiménez”, Madrid, Razón y Fe, 143, no. 638, 1951, 303.

¹⁴ Juliá, M.: *De la nueva luz. En torno a la poesía última de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Diputación provincial de Huelva, 2010.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

gran mayoría de autores que han abordado el tema de la divinidad en el poeta andaluz. En concreto, Azam entiende que Juan Ramón “no parte de un Dios trascendente para llegar a la creación y las criaturas, sino que, por el contrario, a partir de sí mismo y de su propia conciencia – y por vía de la inmanencia – crea su propio Dios”¹⁵. Coincide en este sentido con Saz-Orozco, quien considera que Dios no se revela por la gracia al poeta, sino que su ascenso espiritual es un “alzarse de éste, por sus propias fuerzas, para alcanzar la divinidad”¹⁶. También se desprende con clara evidencia de las propias palabras del poeta, que se expresaba así sobre este asunto:

Mi Dios, digo, la divinidad en que yo creo, lo divino, es para mí la conciencia, mi conciencia¹⁷.

Dios está dentro de nosotros, en inmanencia absoluta. Pero cada poeta místico ha espresado su dios de modo diferente. Esto quiere decir que ninguna es la verdad absoluta. Porque la poesía como dios son, insisto, la espresión de lo inefable, lo indecible, y sólo se puede espresar por rodeos, alusiones, símbolos. Y la poesía es como la relijión, belleza de símbolos, no verdad¹⁸.

Santos Escudero¹⁹ realiza un ensayo en el que trata de probar la existencia de una mística hindú, inmanente y panteísta, en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez, para lo cual aporta una abrumadora cantidad de pruebas documentales. “No obstante” – señala Gilbert Azam – “ese deseo de hallar relaciones entre la simbología juanramoniana y la sabiduría de los Upanishads, resulta

¹⁵ Azam, G.: *Op. cit.*, 440-41.

¹⁶ Saz-Orozco, C.: *Op. cit.*, 134.

¹⁷ *Ideología I* 3762.

¹⁸ *Ibidem*, 4101.

¹⁹ Santos Escudero, C.: *Op. cit.*, 1975.

excesivo”²⁰. Por su parte, Sánchez Romeralo²¹ considera que Juan Ramón no pretende diluirse en el mundo al modo del misticismo hindú, sino fundir su conciencia con el mundo mediante un progresivo proceso de espiritualización. La posible influencia del misticismo oriental en la obra y el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez ha sido apuntada también por otros autores. Por ejemplo, Bernardo Gicovate²², ha señalado que la lectura y traducción del poeta indio Rabindranath Tagore pudo ser decisiva para el desarrollo de una espiritualidad inmanente orientada hacia el futuro frente al concepto trascendente de un Dios como origen y principio. Otros autores como Whitehurst²³ o Tae Min²⁴ han insistido también en el origen oriental del misticismo panteísta juanramoniano. Arturo Fox²⁵ lo relaciona específicamente con el *Advaita Vedanta* no dualista procedente del pensamiento hindú. Otros trabajos más recientes como el realizado por Recio Mir²⁶ o Rocío Bejarano y Joaquín Llansó²⁷ se encuentran en la misma línea de hallar una divinidad inmanente en el pensamiento de Juan Ramón al identificar al dios hallado por el poeta a través de su poesía con la conciencia.

²⁰ Azam, G.: *Op. cit.*, 1983, 611.

²¹ Sánchez Romeralo, A.: “Juan Ramón Jiménez en su fondo de aire”, *Revista Hispánica Moderna*, 27, no. 3-4, 304.

²² Gicovate, B.: *La poesía de Juan Ramón Jiménez*, Barcelona, Ariel, 1973, 181-82.

²³ Whitehurst, B.: “Las raíces del misticismo poético de Juan Ramón Jiménez”. En: Sixto E. Torres y Carl S. King (Eds.) *Selected proceedings of the Thirty-Ninth Annual Mountain Interstate Foreign Language Conference*, Clemson, UO, 234-241.

²⁴ Min, Y.: “Tres etapas del orientalismo en Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos hispanoamericanos*, no. 376-378, Madrid, octubre-noviembre 1981, 284-301.

²⁵ Fox, A.: “Replanteamiento del misticismo de Juan Ramón Jiménez en Animal de fondo”, *Hispania*, 88, no. 2, 235-44.

²⁶ Recio Mir, A.: *Símbolos e imaginario último de Juan Ramón Jiménez: aproximación a Dios deseado y deseante*, Huelva, Diputación Provincial, 2002.

²⁷ Jiménez, J. R.: *Dios deseado y deseante*, Madrid, Akal, 2008.

Existe, no obstante, una corriente de autores que, debido a la inherente ambigüedad de la mística juanramoniana, han oscilado entre una interpretación literaria, inmanente y, en ocasiones, trascendente. Frente a la idea de un “dios-poesía” como simple recurso literario creado por un poeta que únicamente rinde culto a la belleza, Saz-Orozco, por ejemplo, sostiene que se trata de “algo más que un mero “dios-poesía”. Se trata del fin de un proceso de pensamiento: la conciencia universal, primariamente manifestada en su lírica”²⁸. Díaz-Plaja²⁹ opina que *Animal de fondo* no refleja simplemente la elaboración de otro concepto lírico, sino que se trata de un libro transido de emoción religiosa. Por su parte, Ricardo Gullón habla de búsqueda espiritual y de necesidad de Dios en Juan Ramón Jiménez, especialmente en *Animal de fondo* y *Dios deseado y deseante*. El crítico legitima así una interpretación numinosa del mundo y del cosmos manifestada a través de su poesía como verdaderos “cantos de emanación religiosa”³⁰. Por último, Francisco Garfias, aunque está de acuerdo en que el dios juanramoniano no es el Dios trascendente de los cristianos católicos, cree que el Dios con mayúscula le “fue llegando (...) pues [Juan Ramón] tuvo abierta la vida (...) a una pureza que es camino propio para llegar a Dios”³¹.

La idea de la existencia de una mística juanramoniana está de acuerdo con una extensa nómina de autores entre los que destacan Rinaldo Frolidi (1954), Graciela Palau de Nemes (1967), Osvaldo Lira (1969), Santos Escudero (1975), Yong-Tae Min (1981), Alegre

²⁸ Saz-Orozco, C.: *Op. cit.*, 4.

²⁹ Díaz-Plaja, G.: “Culminación de la idea de Dios en Juan Ramón Jiménez”, *Orbis Catholicus*, año 1, 2, no. 6, 1958b, 293.

³⁰ Gullón, R.: “El dios poético de Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos Hispoanoamericanos*, no. 14, marzo-abril de 1950, 346.

³¹ Garfias, F.: *La idea de Dios en Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 2002, 38.

Heitzmann (1985) o Arturo del Villar (1996). Para Donald Fogelquist, la poesía juanramoniana no es esencialmente ni filosófica ni romántica ni modernista, sino fundamentalmente mística³². Por su parte, Sánchez Romeralo, partiendo de un análisis exhaustivo de la “obra última” de Juan Ramón Jiménez y su permanente búsqueda de lo que se podría calificar como eternidad, infinito o belleza, concluye que “la poesía de Juan Ramón Jiménez va a ser una persecución de lo absoluto”³³. Y acto seguido, añade: “Esto la situaría, desde muy pronto, al menos como intención o aspiración, a orillas del gran mar de la mística”³⁴. Este camino hacia lo absoluto lo va a entender muy pronto Juan Ramón como un “caminar hacia dentro”, hacia el interior de la propia conciencia. Por último, Sánchez-Barbudo³⁵ está de acuerdo en calificar libros como *Animal de fondo* como poesía mística, destacando un misticismo panteísta en el que el poeta identifica su dios personal con la belleza y encuentra en la poesía el cauce idóneo para expresarlo.

Muchos autores, además, han señalado la importancia del lenguaje simbólico en la poesía, pero de forma especial en el lenguaje utilizado por los místicos para hablar de sus aventuras espirituales. Santos Escudero³⁶, por ejemplo, señala que para hablar de Dios “hay que proceder como San Juan de la Cruz, por símbolos, por rodeos, por aproximaciones”. El propio Juan Ramón define la poesía como “una

³² Fogelquist, D.: “Juan Ramón Jiménez (1881-1958). Vida y obra. Bibliografía. Antología”, *Revista Hispánica Moderna*, año 24, no. 2-3, abril-junio, 1958, 41.

³³ Sánchez Romeralo, A.: “En torno a la obra última de Juan Ramón Jiménez”, *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, junio de 1981, 1, 1983, 69.

³⁴ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 1983, 69.

³⁵ Sánchez-Barbudo, A.: *La segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1962, 154.

³⁶ Santos, C.: *Op. cit.*, 1975, 37-38.

tentativa de aproximarse a lo absoluto por medio de símbolos”³⁷. Para Gullón³⁸ todo es símbolo en el último Juan Ramón Jiménez. Y María Teresa Font opina que “Juan Ramón, igual que los místicos, tiene que recurrir a símbolos para expresarse, pues aspira a representar con meras palabras lo intangible y lo inexpressable”³⁹. En un artículo previo a propósito de la publicación de *Animal de fondo*, Gullón destacaba “el afán de trascendencia” presente en Juan Ramón Jiménez, la búsqueda de la “trasparencia” y el deseo casi consumado de alcanzar la “fusión del poeta con la poesía”, una poesía que se identifica y confunde constantemente con la divinidad.

Según Leo Cole, la poesía es para Juan Ramón un medio simbólico que hace posible un acercamiento a la realidad espiritual invisible, es decir, “the vital character of a symbolist aesthetic: the impulse to believe not only in a spiritual Reality, but also in the possibility of its Expression through Symbol”⁴⁰. Este mismo autor ha insistido en la idea de que la mística juanramoniana habría que interpretarla como una mística antropocéntrica, es decir, una neomística actualizada y depurada a la que se han purgado aquellos elementos sobrenaturales que no encajaban en la mentalidad moderna de principios del siglo XX⁴¹.

Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo en una interpretación teológico-divina de la obra del poeta de Moguer. En

³⁷ Gullón, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 108.

³⁸ Gullón, R.: “Símbolos en la poesía de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 5, no. 19-20, 1957, 211.

³⁹ Font, M. T.: *Espacio: autobiografía lírica de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Ínsula, 1972, 199.

⁴⁰ Cole, L.: *The religious instinct of the poetry of Juan Ramón Jiménez*, Oxford, The Dolphin Book, 1967, 7.

⁴¹ Cole, L.: *Op. cit.*, 20.

este sentido, el dios juanramoniano no pasaría de ser un mero recurso literario, “un dios con minúscula que, antes que una realidad teológica, es símbolo de la belleza”⁴². En fin, una evolución lógica y coherente de toda su producción poética anterior:

Es increíble que hayan podido menudear de tal modo las interpretaciones erróneas sobre un libro que es la transparencia misma, sobre todo si se leen con atención las explicaciones que lo acompañan y si se considera a la luz de la obra precedente. Porque, por encima de todo, *Animal de fondo* no es sino el desarrollo cartesianamente lógico de ese reducido puñado de temas capitales – belleza, amor, eternidad, autenticidad, pureza, muerte – en que el poeta viene profundizando (...) desde sus primeros libros⁴³.

Son partidarios también de esta opinión Antonio Vilanova⁴⁴, para quien el dios de Juan Ramón procede de su propia conciencia y existe solamente en el mundo creado por el poeta; Oreste Macrí⁴⁵, quien rechaza la idea de una mística juanramoniana presente en su poesía o Ángel Crespo⁴⁶, que considera el dios poético de Juan Ramón una metáfora de la belleza, por lo que no cabría hablar de una poesía religiosa en referencia a su último libro *Animal de fondo*. José Pujante⁴⁷ opina también que el dios juanramoniano es una síntesis de

⁴² González, Á.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Júcar, 1973, 42.

⁴³ Caballero, A.: “prólogo”. En: Juan Ramón Jiménez.: *Libros de poesía*, Madrid, Aguilar, 1957, 60.

⁴⁴ Vilanova, A.: “Animal de fondo de Juan Ramón Jiménez”, *Destino*, año 15, no. 730-733, Barcelona, 4 de agosto de 1951, 17.

⁴⁵ Macrí, O.: “El segundo tiempo de la poesía de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 2, 1957, 283-300.

⁴⁶ Crespo, A.: “Prólogo”. En: Juan Ramón Jiménez: *Animal de fondo*, Madrid, Taurus, 1981, 42-44.

⁴⁷ Pujante, J.: *De lo literario a lo poético en Juan Ramón Jiménez*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

poesía y conciencia en una cosmovisión estética que trata de captar así el absoluto. Laura Onetti⁴⁸, por su parte, da un paso más allá al afirmar que el dios-poeta al que canta Juan Ramón en su libro *Animal de fondo* es él mismo, en una especie de panteísmo solipsista. Según esta autora, para Juan Ramón solo hay un punto de partida y de llegada para su dios, que es su propia persona, descubriendo así la base narcisista de su posible misticismo.

Eugenio Florit⁴⁹ coincide con este análisis, pues para este autor el dios juanramoniano no es otra cosa que un dios posible por la belleza y por la poesía, forjados en el contexto de una religión de lo bello y lo poético. Por tanto, “dios” es aquí la culminación de su actividad poética en busca de la belleza. Coincide en esto con el poeta, cuando señala que para él

...la poesía ha estado siempre íntimamente fundida con toda mi existencia y no ha sido poesía objetiva casi nunca (...). No que yo haga poesía religiosa usual; al revés, lo poético lo considero como profundamente religioso, esa religión inmanente que yo siempre he profesado⁵⁰.

Guillermo de Torre deja en suspenso la opinión acerca del peculiar tono del misticismo juanramoniano, y en su crítica al libro *Animal de fondo* prefiere ceder a los especialistas en mística el juicio final acerca de su valoración como obra religiosa. Sin duda, sus reflexiones sobre este libro son reveladoras y nos sirven de compendio de todo lo dicho hasta ahora:

⁴⁸ Onetti, L.: “Juan Ramón Jiménez”, *Nueva Gaceta*, 1949. En: Ángel Crespo: *Op cit.*, 1981, 30-31.

⁴⁹ Florit, E.: “Juan Ramón Jiménez, Animal de fondo”, *Revista Hispánica Moderna*, año 15, no. 1-4, enero-diciembre, 1949, 120-22.

⁵⁰ *Lírica de una Atlántida* 259.

¿Qué significa ese libro? Para algunos es desconcertante: en sus páginas pierden pie – sin adquirir alas – y no aciertan a encontrar ningún nexo con toda la obra anterior. Para otros es una continuación coherente; más aún, la culminación de un proceso. Los rechazos y las aquiescencias se explican. Ante todo, nos hallamos con un libro de aire abstracto. La elocución es, en muchas páginas, conceptuosa. Aunque su palabra inicial sea “trasparencia”, predomina cierta opacidad; al menos, lo discursivo anula esta vez lo plástico. ¿Será todo ello acaso consecuencia obligada de una nueva actitud ante el mundo que – en términos muy generales – podíamos considerar casi mística?⁵¹

Desde otro punto de vista, se ha insistido en la influencia del krausismo sobre el ideario religioso y espiritual de Juan Ramón. Blasco Pascual⁵² ha señalado la importancia que ha podido tener la temprana crisis religiosa del joven poeta a su salida del colegio internado de los Jesuitas en 1896, el fallecimiento de su padre en 1900 y las dos influencias del krausismo por vía del modernismo religioso y del idealismo postkantiano en el desarrollo de su pensamiento espiritual. Se hace necesario distinguir, a nuestro juicio, el impulso religioso del poeta del clima intelectual de su época, que ha podido condicionar notablemente tanto sus vivencias como sus reflexiones teológicas. No en vano, Guillermo de Torre⁵³ hace una precisión oportuna y muy relevante acerca del concepto de *panenteísmo*, muchas veces confundido con el panteísmo. El panenteísmo, introducido en España por Sanz del Río, clave del credo krausista, se refiere a la posibilidad de un Dios trascendente *en* las cosas y no *a* las

⁵¹ Torre, G.: “Cuatro etapas de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 2, 8, no. 29-30, 1957, 633.

⁵² Blasco Pascual, F. J.: *La poética de Juan Ramón Jiménez: desarrollo, contexto y sistema*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, 62 y 107.

⁵³ Torre, G.: *Op. cit.*, 634.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

cosas, acercándolo así a la noción de una trascendencia en la inmanencia, es decir, la presencia de lo “radicalmente otro” en el mundo.

Vemos, por tanto, que estudios publicados recientemente han intentado profundizar en la cuestión mística y espiritual del último Juan Ramón Jiménez, bien haciendo referencia a la simbología de su poesía, o a través de sus aspiraciones trascendentes de alcanzar lo absoluto. Sin embargo, son escasas las aportaciones que han tratado de analizar su evolución estética y vital desde el punto de vista de la mística y la espiritualidad, una visión de la que, como ha señalado Gilbert Azam⁵⁴, carecieron las primeras obras que se editaron acerca del poeta. Al fin y al cabo, el propio Juan Ramón siempre habló de varias etapas en su obra, habitualmente tres, a las que se refería como “juventudes”:

Llamo juventudes a las épocas o tiempos que señalan en mi vida un brotar nuevo. Yo siento bien que he tenido tres vidas, tres tiempos perfectamente definidos, como un día con su mañana, su mediodía y su tarde, como un año con su primavera, su verano y su otoño⁵⁵.

Así, y por lo que respecta al proceso de evolución poética y espiritual, existen diversos trabajos en los que se insinúa tanto implícita como explícitamente la posible existencia de una vía o camino espiritual recorrido por el poeta andaluz, el cual se vería reflejado en su obra a lo largo del tiempo. En cualquier caso, estos apuntes no han sido sistemáticos ni exhaustivos.

⁵⁴ Azam, G.: *Op. cit.*, 1983, 15-16.

⁵⁵ Nota para un proyectado prólogo conservado en la Sala Zenobia-Juan Ramón Jiménez, de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. En: Antonio Sánchez Romeralo: *Op. cit.*, 1983, 81.

Graciela Palau de Nemes ha apoyado en diferentes ocasiones la interpretación de un proceso de desarrollo místico en la vida y obra del poeta andaluz, calificándolo de

...neomisticismo o misticismo moderno (...) con las mismas etapas de las de San Juan de la Cruz en su búsqueda de Dios: una *vía purgativa* a la que equivale la primera etapa de la poesía juanramoniana, cuando libra la batalla entre la sensualidad y la pureza, de 1900 a 1915; una *vía iluminativa*, de 1916 a 1936, que corresponde a su matrimonio, al hallazgo de la poesía desnuda y al sentimiento de identificación que le lleva al encuentro con la idea de un dios, el de *Animal de Fondo*, y que empieza con la Florida sajona, y concluye en Riverdale, Maryland, y se canta en alta mar hacia la Argentina. Comprende los años 1937 hasta 1953 o 1954, cuando el poeta ya no poetiza⁵⁶.

Con todo, y a pesar de que en la última década se han multiplicado los estudios acerca de los símbolos y el concepto de dios en la obra de Juan Ramón Jiménez, se echa en falta una visión longitudinal y completa de la cuestión espiritual en su vida y su obra. Hacemos notar que la idea de Dios/dios en Juan Ramón no es una ocurrencia tardía que surja de forma espontánea en la última etapa poética de su vida. Se trata, en cambio, de un desenlace necesario y presentido, la culminación de un proceso de desarrollo que termina en hallazgo como epílogo ideal que cierra y da coherencia a toda la obra anterior: "...que todo mi avance poético en la poesía" – llega a afirmar el propio poeta en sus notas a *Animal de fondo* – "era avance hacia dios"⁵⁷. Así, frente a la tradicional opinión de un dios surgido

⁵⁶ Palau de Nemes, G.: "La poesía del Espacio en la obra de Juan Ramón Jiménez: de ninfeas a *Animal de fondo*", *Ánfora Nova*, no. 59-60, 2004, 55. [El subrayado es nuestro].

⁵⁷ *Lírica de una Atlántida* 260.

espontáneamente tras el viaje a Buenos Aires, estudios recientes⁵⁸ apuntan a una lenta y progresiva maduración espiritual a lo largo de toda su trayectoria poética, señalando obras como *Bonanza*, *Estío*, *Eternidades* y *La estación total* como claves de esa evolución.

Haciendo una valoración final del compendio de opiniones que acabamos de presentar nos parece que es posible sacar una única conclusión, y es que la cuestión de la mística juanramoniana no ha sido todavía suficientemente esclarecida por la crítica. Esta conclusión se basa en la falta de consenso entre los diferentes autores que oscilan desde el extremo de una mística de raíz cristiana orientada a un Dios trascendente, hasta su concepción como un mero recurso literario. Por ello, y puesto que se trata de una cuestión central que ha generado un intenso debate, consideramos de la mayor importancia sentar unas bases sólidas y elementales sobre este asunto particular que permitan una ulterior y mayor profundización.

2. PSICOPATOLOGÍA EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

El otro problema que, a nuestro juicio, no ha sido todavía suficientemente esclarecido por la investigación se refiere a la cuestión de la psicopatología de Juan Ramón Jiménez. En efecto, hasta el momento presente no se ha podido dilucidar qué tipo de enfermedad, trastorno mental o problema psicológico padeció durante toda su vida el poeta, el cual suponemos como causa más probable de sus repetidos ingresos hospitalarios.

⁵⁸ León Liqueste, C.: *Dios deseado y deseante: reconstrucción, crítica e interpretación*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 2003, 207.

En efecto, han pasado casi sesenta años desde la muerte de Juan Ramón Jiménez, y sin embargo, a pesar de los numerosos trabajos de investigación que se han realizado sobre su vida y su obra, seguimos sin conocer la naturaleza del trastorno mental que el poeta padeció y tanta rumorología ha desatado. Ya en la década de los años setenta, los críticos e investigadores se encontraron con el mismo problema:

No queda más remedio que abordar un tema poco claro: la enfermedad del poeta. De creerle, fue un perpetuo enfermo, aunque la verdad es que su salud física era bastante buena y sobrepasó los setenta y seis años de edad. No conocemos un diagnóstico clínico concreto de sus padecimientos, a pesar de su constante asedio a los médicos: cada uno opinaba a su manera, si bien varios coincidieron en achacarle una dolencia neurótica. Posiblemente su personalidad era anormal, sometida a un monideísmo atroz: el miedo a la muerte repentina (...). No era, pues, un enfermo físico, en el sentido vulgar del término, sino un hombre incapacitado congénitamente para comportarse como el resto de las personas⁵⁹.

La explicación a esta falta de claridad en un tema tan relevante como la psicopatología del poeta, clave para entender muchos acontecimientos de su vida, habría que atribuirle, en nuestra opinión, a diferentes causas. En primer lugar, por el contexto histórico. Hacia la segunda mitad del siglo XX existía un cierto respeto a la hora de analizar e intentar desentrañar la verdadera naturaleza de la psicopatología del poeta, algo que no ocurría, sin embargo, a principios de siglo. En efecto, hacia finales del siglo XIX la locura y el desequilibrio nervioso se consideraban como atributos esenciales

⁵⁹ Villar, A.: "Estudio crítico". En: Juan Ramón Jiménez: *Crítica paralela*, Madrid, Narcea, 1975, 23-24.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

del genuino artista⁶⁰, en virtud de la corriente del hereditarismo psiquiátrico y las teorías de la degeneración. El propio Francisco Villaespesa escribe estas palabras sobre Juan Ramón Jiménez en el “Atrio” que le dedica en su libro *Almas de violeta*: “Es un *alma enferma* de delicadezas; alma *melancólica* que, asomada a la ventana del Éstasis, espera silenciosa la llegada de algo muy vago... El Amor... La Gloria... Tal vez La Muerte. Sus poesías respiran *Dolor*... El inconsolable, el Dolor resignado de la *Desesperanza*”⁶¹. Es más, cuando Juan Ramón se encuentra ingresado en el sanatorio francés de Castel d’Andorte, su médico, el doctor Lalanne, escribe a varios amigos del poeta para conocer cuál era la opinión que tenían de él. Candamo, uno de ellos, respondió que “a [su] entender, se trataba de un caso de hipersensibilidad, gracias a la cual era Juan Ramón Jiménez un poeta eximio”⁶². Vemos aquí recogidos algunos de los testimonios de la época en los que todavía queda patente el clima ideológico de finales del siglo XIX que relacionaba el genio con la locura.

No obstante, en la actualidad la gran mayoría de los investigadores prefieren mantenerse al margen y dejar “en blanco” este apartado como competencia exclusiva de psiquiatras y psicólogos, no concerniente al crítico literario. Sin embargo, ninguna biografía o análisis de su obra deja de constatar el hecho en sí – el de su supuesta psicopatología – como evidente: “las reacciones extrañas,

⁶⁰ Cardwell, R.: “Poetry, psychology and madness in fin de siglo Spain: the early work of Juan Ramón Jiménez”, *Romance Studies*, 17, no. 2, 1999, 127.

⁶¹ Villaespesa, F.: “Atrio”. En: Juan Ramón Jiménez: *Almas de violeta*, Madrid, [s.n.], 1900.

⁶² Candamo, B.: “Juan Ramón Jiménez y la desintegración de la poesía”, *ABC (Sevilla)*, 22 de junio de 1958, 7.

incomprensibles a veces, que no sólo afectan a la vida del poeta, sino de un modo muy particular su pensamiento”⁶³.

En efecto, al revisar la bibliografía que recoge tanto la trayectoria vital como artística del poeta de Moguer, nos encontramos con un listado bastante amplio, aunque disgregado y poco sistemático, de entidades clínicas: hipocondría, miedos, fobias, obsesiones, manías, rarezas, hipersensibilidad, crisis de angustia, taquicardias, desmayos, fases depresivas, neurosis depresiva, neurastenia, melancolía, aprensiones, personalidad narcisista, personalidad pasivo-agresiva y un largo etcétera, según el gusto o la moda de la época. Así, resulta hasta cierto punto normal que, según la tesis, la biografía o el estudio crítico que se escoja, la psicopatología del poeta pueda variar desde una ciclotimia hasta una neurosis depresiva, pasando por la hipocondría, la personalidad inmadura, complejos psicodinámicos no resueltos y otras categorías diagnósticas.

Los estudios que han tratado de analizar la personalidad del poeta desde un punto de vista psicológico se han realizado desde una perspectiva preferentemente psicoanalítica. Así, por ejemplo, podemos apreciar esta orientación en los trabajos de Michael Predmore (1973), Gilbert Azam (1983) o González Duro (2002). Estas obras tratan de establecer una relación entre las experiencias tempranas del poeta en su Moguer natal y su evolución personal y poética posterior, revelando la existencia de diferentes conflictos cuya tensión psicodinámica el poeta va plasmando sucesivamente en su obra.

En el análisis psicológico realizado por González Duro⁶⁴ sobre el poeta de Moguer nos encontramos nuevamente con una amplia

⁶³ Saz-Orozco, C.: *Op. cit.*, 55.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

variedad de síntomas: rasgos de personalidad narcisista, obsesiones, síntomas de neurosis depresiva, inestabilidad emocional e incluso esporádicas ideas de perjuicio. Coincidiendo con el análisis realizado por Predmore sobre el *Diario*, destaca también la existencia de un conflicto interior de madurez entre el “niño y el adulto”, especialmente acentuado hacia los años en que comienza su noviazgo con Zenobia Camprubí.

Ernesto Feria Jaldón⁶⁵ realiza una aproximación psicocrítica a la biografía de Juan Ramón Jiménez desde el marco de la *analítica existencial*⁶⁶ con el objeto de analizar la vida del poeta en sus marcos existenciales: en el tiempo, el espacio, en su personalidad y libre albedrío. Su conclusión señala la presencia de claros rasgos de personalidad introvertida y una neurosis obsesiva superpuesta a su marcada hipocondría, así como la existencia de una tendencia ciclotímica en la que se alternarían fases depresivas con otras hipomaníacas. También desde la perspectiva de la psicocrítica, Isabel Paraíso⁶⁷ trata de desvelar la existencia de pasajes biográficos en el trasfondo de las composiciones poéticas de Juan Ramón mediante el concepto de *vivencia*. Entre ellas, destacan el fallecimiento del padre y de la madre, sucesos que determinarán, respectivamente, el origen de sus obsesiones y su trastorno mental y el contenido de alguno de sus libros como *La estación total*. Esta misma autora ha interpretado los

⁶⁴ González Duro, E.: *Biografía interior de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Libertarias/Proudhufi, 2002.

⁶⁵ Feria Jaldón, E.: *Juan Ramón Jiménez. Psicocrítica*, Moguer (Huelva), Fundación Juan Ramón Jiménez, 2006.

⁶⁶ La *analítica existencial* es el estudio fenomenológico del hombre en el espacio y el tiempo.

⁶⁷ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 16-19; 127.

frecuentes desmayos sufridos por Juan Ramón como ataques catalépticos en el contexto de una posible “neurosis histérica”⁶⁸.

Mercedes Juliá y M^a de los Ángeles Sanz⁶⁹, basándose en el citado trabajo de Feria Jaldón, señalan que los problemas mentales del poeta serían compatibles con un trastorno bipolar. De esta forma, la enfermedad bipolar explicaría tanto los episodios depresivos que requerían ingresos hospitalarios así como los episodios maníacos o hipomaníacos en los que el poeta sentiría un aumento exagerado de energía creadora, autoestima, apenas necesitaba dormir y trabajaba sin descanso. En la misma línea, Ángel González⁷⁰ da por sentado el carácter “ciclotímico” del poeta, evidente tanto en el tono de sus obras así como en comentarios, notas y aforismos en los que el poeta hablaría de sus supuestos altibajos emocionales. Por su parte, Rafael Narbona, en un artículo publicado en el suplemento cultural del periódico *El Mundo*, describe multitud de casos de escritores, poetas y pintores afectados por el trastorno bipolar. Entre ellos, habla de Juan Ramón Jiménez. Y aunque en el artículo asegura que es difícil establecer un diagnóstico sobre el poeta andaluz, “su ansiedad generalizada, su hipocondría, su tendencia al aislamiento, sus brotes de emotividad, sus crisis depresivas y su obsesión por la muerte, inducen a pensar que la bipolaridad es una explicación posible de un carácter difícil y propenso al conflicto”⁷¹.

⁶⁸ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 16-17.

⁶⁹ Juliá, M. y Sanz Manzano, M. A.: “Introducción”. En: Juan Ramón Jiménez: *Vida*, 1, Valencia, Pretextos, 2014, 15.

⁷⁰ González, Á.: *Op. cit.*, 45.

⁷¹ Narbona, R.: “Retrato del escritor bipolar”, *El Mundo (Suplemento cultural)*, 24 de febrero de 2012. Recuperado de: <http://www.elcultural.com/revista/letras/Retrato-del-escritor-bipolar/30598>.

Igualmente, el trabajo de Luis Fernández y Elena Casas, a pesar de que trata con acierto sobre la tendencia al aislamiento del poeta, su melancolía, su hipocondría y su “fobia” a la muerte, se mantiene en un plano demasiado superficial y no permite profundizar en la naturaleza de sus “diferentes desarreglos emocionales”⁷², interpretados creemos que correctamente como causas de sus ingresos hospitalarios. Sin embargo, se pretende también restar importancia a la presencia de tales síntomas en la vida y obra del poeta, como si fueran meras anécdotas circunstanciales. He aquí, a nuestro juicio, otro de los motivos que han impedido profundizar en esta cuestión tan importante: el estigma de la enfermedad mental, que convierte este tema en un tabú incómodo y difícil de abordar.

Otros trabajos⁷³ han destacado la temprana aparición de los síntomas de la enfermedad en la biografía del poeta, previos en cualquier caso al fallecimiento del padre, por lo que también subrayan el posible carácter hereditario de su trastorno mental. Por último, y para coronar este “rosario” de diagnósticos, el doctor Francisco Duclós⁷⁴ establece el diagnóstico de “neurosis cardíaca iatrogénica”, que él mismo explica como una neurosis de angustia con fijación hacia la cardiopatía.

Sin embargo, no todas las opiniones coinciden a la hora de considerar la presencia de un trastorno mental en el poeta andaluz. Ricardo Gullón, en sus *Lecciones sobre Juan Ramón Jiménez*, recuerda las consideraciones del doctor Ortega:

⁷² Fernández Rodríguez, L., Casas, E.: “Juan Ramón Jiménez: su universo mental”, *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, no. 5, 2007, 21.

⁷³ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 16-17.

⁷⁴ Duclós, F.: “Juan Ramón (diagnóstico de un buen amigo)”, *ABC (de Sevilla)*, 26 de junio de 1965, 21.

...me decía el doctor Ortega, psiquiatra muy competente (...) que era un error juzgar a éste [Juan Ramón] como psiconeurótico y que en modo alguno lo era en la acepción corriente del término⁷⁵.

Años antes, ya se había manifestado de manera igualmente favorable el párroco de Moguer, quien confirma por carta a la madre de Zenobia, doña Isabel Aymar, que Juan Ramón “está completamente curado de su *neurastenia*”⁷⁶. También lo hace Nicolás Achúcarro⁷⁷, médico y amigo personal del poeta, quién emite el siguiente informe sobre su salud mental en Madrid:

Conozco con intimidad a Juan Ramón Jiménez hace unos quince años. He estado mucho en su compañía en la época, ya lejana, en que atravesó un estado *neurósico*, completamente accidental y sin ninguna importancia, que no puede ni siquiera calificarse de neurastenia. Desde aquel tiempo nunca he notado en él nada que pueda hacer pensar en una enfermedad nerviosa ni en un desequilibrio nervioso. Ni aquel estado neurósico ni su estado nervioso y mental actual permiten pensar en que tenga ningún defecto hereditario o transmisible. Lo que como neurólogo certifico.

Dr. Nicolás Achúcarro

Madrid, 27, oct. 1915.

Acerca de la neurastenia, categoría diagnóstica a extinguir de las nosologías oficiales, queremos aclarar que fue una entidad

⁷⁵ Gullón, R.: “*Lecciones sobre Juan Ramón Jiménez*”, Archivo de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1965, 40.

⁷⁶ Carta de Marie Lack a Isabel Aymar, 14 de febrero de 1916. En: Ángel M. Aguirre: “Las cartas de Marie Lack”, *La Torre*, año 34, no. 134, 1986, 81.

⁷⁷ Certificado manuscrito por el Doctor Nicolás Achúcarro en Calle Lista, 11, Madrid. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 443.

morbosa destacada por George M. Beard⁷⁸ (1839-1883) para describir un “agotamiento del sistema nervioso” y cuyo diagnóstico se realizaba en presencia de síntomas como malestar general, falta de apetito, fatiga continua, insomnio, hipocondría, abandono de actividades laborales o cotidianas, dolor de cabeza y mareos, y en ausencia de pruebas que demostraran una patología orgánica. La neurastenia sirvió en su momento para diagnosticar pacientes que era posible identificar en siglos anteriores con las melancolías simples y, en posteriores, con las neurosis depresivas⁷⁹.

Desde el ámbito de la crítica literaria se ha propuesto que los síntomas psiquiátricos del poeta podrían derivarse de la influencia del discurso médico de la época, especialmente a finales del siglo XIX. El profesor Richard A. Cardwell ha desarrollado varios trabajos en los que defiende la influencia del discurso médico dominante⁸⁰ en el pensamiento y la actitud del hombre frente al mundo durante el modernismo. Desde este punto de vista, el lenguaje depresivo y melancólico, la preferencia por las sensaciones, emociones y sentimientos y los denominados *tropos de la decadencia* (“anhélitos locos”, “espasmos febriles”, “delirios furiosos”)⁸¹ tan característicos de la poesía primera de Juan Ramón, serían fruto de la influencia del

⁷⁸ Jackson, S.: *Historia de la melancolía y de la depresión*, Madrid, Turner, 1992, 172-73.

⁷⁹ Jackson, S.: *Op cit.*, 173.

⁸⁰ Por ejemplo, la *teoría de la degeneración* de Cesare Lombroso que relacionaba la locura con la genialidad artística y los desarrollos científicos en la investigación médica de la época. Esto viene apoyado por el hecho de que Juan Ramón estuvo siempre en contacto con médicos: el doctor Lalanne en Burdeos, el doctor Simarro, Achúcarro y Gregorio Marañón en Madrid y, posteriormente, el doctor García Madrid y el doctor Batlle en Puerto Rico, entre muchos otros.

⁸¹ Cardwell, R.: “Juan Ramón Jiménez y los doctores: decadencia y psicopatología en su primera obra (1897-1900)”, *Revista Internacional d’Humanitats*, año 15, no. 26, 2012, 29.

ambiente médico-psiquiátrico de finales del siglo XIX, más que de un trastorno o enfermedad mental.

Otras opiniones, como la sostenida por Carmen Hernández-Pinzón⁸², sobrina y representante de los herederos de la familia Zenobia-Juan Ramón Jiménez, mantienen que el poeta padecía numerosas enfermedades físicas como la enfermedad de Crohn, colitis o anemias que debilitaban tanto su salud física como mental, causándole finalmente depresiones secundarias.

No obstante, la opinión mayoritaria de las personas que conocieron al poeta y estudiaron su obra es diferente:

Los años de América iban a ser duros. Desde 1916 a 1936 había padecido momentos de aprensión, rareza, obsesiones y manías peculiares, creyéndose enfermo, acosado por los ruidos, dando exagerada importancia a incidentes menudos, pero la neurosis no llegó a manifestarse con virulencia. En cambio, primero en Estados Unidos y luego en Puerto Rico las “alergias” se recrudecieron, las aprensiones se agravaron y durante prolongados períodos necesitó hospitalizarse y someterse a tratamiento⁸³.

Los diarios de Zenobia Camprubí constituyen un testimonio de excepción para conocer más detalles sobre la vida del poeta, especialmente en el exilio. Zenobia habla de las manías de Juan Ramón, de sus repetidos y en ocasiones prolongados ingresos en hospitales psiquiátricos de Estados Unidos y Puerto Rico y de sus frecuentes cambios de humor, mostrándonos a menudo a un Juan Ramón Jiménez “cansado, hundido, desesperado”. Sin embargo, a

⁸² Hernández-Pinzón Moreno, C.: “Comunicación personal”, Madrid, 15 de marzo de 2016.

⁸³ Gullón, R.: *El último Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Signos, 2006, 33.

Capítulo 1. Estado de la cuestión

pesar de que se hace referencia a las “recaídas” de Juan Ramón, a su miedo constante a la muerte y sus excéntricas manías, lo cierto es que no acabamos de saber cuál es la causa exacta del problema, que tanto preocupa a su mujer y tan desconcertados mantiene a los amigos y médicos que le tratan.

A partir de estos estudios y comentarios queda claro que el poeta sufría episódicamente por alguna causa desconocida, a la que algunos investigadores se han referido sistemáticamente como neurosis depresiva o depresión nerviosa, y para la cual no se encontró nunca una causa orgánica a pesar de los repetidos chequeos, pruebas y exploraciones a las que fue sometido, por lo que el poeta permaneció siempre como un enfermo “indiagnosticado”⁸⁴.

Por lo que respecta a las manías, no tenemos constancia de ningún estudio monográfico que haya abordado el tema de las obsesiones y la personalidad obsesiva en Juan Ramón Jiménez. Es posible hallar alusiones en distintas obras a su perfeccionismo, su escrupulosidad y meticulosidad y la presencia de ideas obsesivas tan llamativas como la de la muerte repentina, que le acompañó toda su vida desde el fallecimiento de su padre. Sin embargo, no hemos encontrado en nuestra revisión bibliográfica ningún estudio sistemático que abordara este tema.

En el estudio realizado por Gilbert Azam sobre la obra de Juan Ramón Jiménez se menciona la preocupación constante del poeta por depurar su obra que en ocasiones alcanzaba la intensidad de una manía obsesiva:

A menudo se comentó lo mucho que le preocupaba a Juan Ramón – incluso podría hablarse de *obsesión* o

⁸⁴ Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 1, Valencia, Pretextos, 1998, 351.

manía – depurar su creación; “romper cada día un papel”,
retocar incansablemente sus poemas y sus libros⁸⁵.

Por su parte, Mercedes de Molina⁸⁶ trata de inferir la presencia de algunos rasgos obsesivos a partir del análisis de la obra del poeta, centrándose especialmente en la obsesión correctora y el afán de depuración de su obra que caracterizó su actividad literaria y le distinguió frente a otros poetas. En general, casi todos sus biógrafos dejan constancia de la pasión correctora del poeta y de su perfeccionismo extremo, siempre en el límite de la patología.

Creemos que estos testimonios son suficientes para dar una muestra de las opiniones que el infatigable trabajo del poeta andaluz despertaba entre las personas que lo conocieron y las que han estudiado a fondo su biografía y su obra. No obstante, es cierto que no llegan siquiera a arañar la superficie de lo que probablemente se halla detrás de tales comportamientos, ya que si bien el tema de las obsesiones es tratado en numerosos estudios, se menciona de manera pasajera y casi anecdótica.

La revisión sistemática de la bibliografía acerca de la psicopatología en Juan Ramón Jiménez nos permite concluir que se trata de un campo escasamente explorado, que carece de estudios profundos y sistemáticos, y que precisa de una aproximación más exhaustiva y rigurosa.

⁸⁵ Azam, G.: *Op. cit.*, 44. [El subrayado es nuestro].

⁸⁶ Molina, M: “Juan Ramón Jiménez: poesía y obsesión”, *Cuaderno gris*, no. 7-8, 1990, 76-88.

CAPÍTULO 2. ESPIRITUALIDAD

En nuestra investigación vamos a emplear dos términos que no son fácilmente definibles debido a su singular naturaleza, como son el de espiritualidad y mística. Por *espiritualidad* entendemos, siguiendo a Martín Velasco, la “forma en que una persona comprende y vive (...) un ideal religioso con atención al Espíritu o realidad trascendente”¹ y por *mística*, en sentido lato, la experiencia o sentimiento de íntima unión con el absoluto (llámese Dios, el Uno, el Espíritu o el universo). Esta experiencia es siempre misteriosa, secreta e incommunicable. Entendemos, desde esta perspectiva, que la experiencia mística forma parte indisociable de la espiritualidad, siendo esta una cualidad humana que permite la manifestación de aquella, es decir, una dimensión antropológica de innata tendencia hacia lo absoluto², aunque ambos términos se utilicen a veces como sinónimos intercambiables. En este apartado vamos a precisar, por un lado, el concepto y los rasgos característicos de la experiencia mística y, por otro, el concepto de espiritualidad en tanto que proceso de desarrollo vital y orgánico que supone un “ordenado movimiento hacia niveles de realidad cada vez más elevados”³.

¹ Martín Velasco, J.: *Espiritualidad y mística*, Madrid, SM, 1994, 9. El autor puntualiza que tal definición de espiritualidad puede extenderse a espiritualidades no religiosas, éticas o filosóficas en contextos secularizados (p. 10).

² Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 181-89.

³ Underhill, E.: *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta, 2006, 99.

1. CONCEPTO DE MÍSTICA

El intento de delimitación conceptual de un campo tan difuso y abstracto como el de la mística resulta una tarea harto compleja. Esto se debe no solo a los testimonios tan diversos y, en ocasiones, opuestos ofrecidos por los propios místicos sobre sus experiencias, sino también a la propia naturaleza del objeto de investigación. Lo místico, en su esencia, se caracteriza por ser misterioso, secreto, e inefable y, a pesar de los múltiples intentos de aclarar su significado, camina siempre envuelto en una nebulosa opaca, impenetrable para el no iniciado. Calificativos tales como *nube del no-saber*, *rayo de tiniebla*, *divina oscuridad* o *nada insondable* nos ofrecen una idea de la imprecisión e intangibilidad del fenómeno que tratamos de estudiar. De hecho, el filósofo francés Tresmontant consideraba a finales del siglo XX el vocablo “mística” como “uno de los términos más confusos de la lengua francesa de hoy”⁴.

Este secretismo e incomunicabilidad propios de la experiencia mística ha sido desde siempre objeto de enconada controversia. El escritor francés Romain Rolland en la correspondencia mantenida con el médico austríaco Sigmund Freud, calificaba sus experiencias místicas como de “sentiment océanique” y de “sensation de l’éternel”⁵, a lo que Freud⁶ respondía atribuyendo ese sentimiento a

⁴ Tresmontant, C.: *La mystique chrétienne et l’avenir de l’homme*, Paris, Seuil, 1977, 9.

⁵ Weill, D.: “Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936 d’Henri et Madeleine Vermorel”, *Revue Française de Psychanalyse*, 60, 1996, 579-94.

⁶ Freud, S.: *Obras completas*, “El porvenir de una ilusión”, vol. 8, Madrid, Alianza, 1997, 2976-77.

Capítulo 2. Espiritualidad

una fase primitiva y regresiva del yo, además de proceder de un fondo de deseos ancestrales de la humanidad.

Siguiendo con esta polémica, el filósofo inglés Bertrand Russell establece en su ensayo de 1918 *Misticismo y lógica* una distinción entre dos maneras de comprender el mundo metafísicamente: una de ellas lleva a los hombres hacia el misticismo y la otra, hacia la ciencia⁷. Según Russell, la filosofía mística, frente al conocimiento científico y racional, se distinguiría por las siguientes características: “la creencia en la lucidez frente al conocimiento científico discursivo; la creencia en la unidad y su rechazo a admitir la oposición o división en ninguna parte; la negación de la realidad del tiempo y, por último, la creencia de que todo el mal es mera apariencia, una ilusión producida por las divisiones y oposiciones del intelecto analítico”⁸.

Por su parte, el filósofo español Ortega y Gasset, en su conferencia *¿Qué es filosofía?*⁹, considera que la mística es oscura y confusa, frente a la filosofía, que busca la claridad de pensamiento. Y aunque admite que no se pueden invalidar las vivencias de los místicos, pues son tan indecibles e incommunicables como las sensaciones del color y el sonido, concluye que el testimonio de los místicos no pasa de ser trivial y monótono, menos fiable que el que proporciona la teología como estudio riguroso y racional.

Al margen de estas disputas, el hecho cierto es que en toda época y lugar, muy alejados a veces tanto en el tiempo como en el espacio, se han recogido testimonios que reflejan el contacto con otra

⁷ Russell, B.: *Misticismo y lógica*, Barcelona, Edhasa, 1987, 37.

⁸ Russell, B.: *Op. cit.*, 43-45.

⁹ Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, “¿Qué es filosofía?”, vol. 7, Madrid, Alianza, 1983, 340-42.

realidad diferente de la cotidiana. Estas experiencias comparten una serie de rasgos identificables: se refieren a una realidad superior o absoluta distinta de la ordinaria, no se pueden expresar en palabras, son breves e intensas, otorgan un conocimiento profundo a la persona que las experimenta y transforman radicalmente su vida.

Sin embargo, a la hora de definir lo que se entiende por mística, la cuestión no resulta tan sencilla, ya que nos vemos enfrentados a numerosas limitaciones, tanto epistemológicas y conceptuales como históricas.

El concepto de mística tiene tres sentidos, todos ellos relacionados entre sí: etimológico, experiencial y teológico. Etimológicamente, la palabra mística deriva del griego *μυστικός* (a través del latín *mystikós*), que significa cerrado o referente a los misterios. Esta palabra, a su vez, se forma con la raíz griega *μνω*¹⁰, cuyo significado es cerrar, concretamente la boca y los ojos. La palabra “mística” aparece ya en el siglo V a. C. en las obras de Heródoto y Esquilo, y es empleada por los griegos, tanto en sentido profano como religioso, con la connotación de secreto¹¹. Como sustantivo, el término “mística” no aparecerá hasta la primera mitad del siglo XVII¹². Además, este vocablo no aparece ni en el Antiguo Testamento ni en los escritos de los Padres apostólicos, aunque sí es habitual en la literatura religiosa cristiana del siglo III referida al culto, con sentido litúrgico, a la interpretación alegórica de la sagrada

¹⁰ Hernández-Sonseca, A.: “Principales aportaciones sobre el hecho religioso desde la fenomenología”. En: Vicente Martín Pindado (coord.): *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, Madrid, CCS, 1995, 203-23.

¹¹ Álvarez, F. J. et al.: “Fenomenología de la mística y de la ascética”, *Rev Asoc Esp Neuropsiq*, 18, no. 67, 1998, 493.

¹² Martín Velasco, J.: *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, 21.

Capítulo 2. Espiritualidad

Escritura, en sentido simbólico, y al conocimiento de las verdades de la fe, desde el punto de vista teológico¹³.

En tanto que experiencia, por mística se entiende la aprehensión inmediata de algo que viene como dado al sujeto, diferente de la percepción normal y, por tanto, no sensible, no objetiva ni traducible en conceptos, consistente en el sentimiento de íntima unión con el absoluto. Esta experiencia comporta un significado especial para el sujeto, generalmente promoviendo un cambio radical en su vida.

Por último, desde el punto de vista de la teología, la mística es aquella ciencia que trata de la vida espiritual o contemplativa. La *teología mística* sería la investigación y reflexión racional y especulativa acerca de la experiencia, su naturaleza, etapas, procesos, fenómenos, etcétera. Esta rama de la teología estaría por encima y comprendería las otras dos: la *teología dogmática*, esto es, aquella que enseña lo que es necesario creer, y la *teología moral*, que establece las directrices para evitar el pecado. Juntas componen el cuerpo teórico de la teología, que es la ciencia que se ocupa del conocimiento de Dios¹⁴.

Debemos aclarar que tanto mística como ascética suelen ir acompañadas y son casi inseparables la una de la otra. El significado del término *ascética* (de *askésis*) es de difícil dilucidación. La ascética tiene el sentido de disposición para la vida contemplativa ya en el judío Filón (40 a.C.-40 d. C.) y posteriormente en los Padres y escritores de la iglesia cristiana, como Clemente de Alejandría y Orígenes, en los siglos II-III¹⁵. Entendemos por *ascética*, en general,

¹³ Cilveti, Á.: *Introducción a la mística cristiana*, Madrid, Cátedra, 1974, 14.

¹⁴ Jiménez Duque, B.: *Teología de la mística*, nota a pie de página, 2. Madrid, BAC, 1958, 467.

¹⁵ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 13.

aquel “conjunto de esfuerzos mediante los cuales se quiere progresar en la vida moral y religiosa”¹⁶, que suelen incluir un régimen de vida extremadamente austero, aislamiento, elevada severidad con uno mismo y excesos en el empleo de las mortificaciones. La ascética, herramienta principal de los místicos de todos los tiempos y culturas, forma parte esencial de las primeras etapas en el camino de la iniciación mística. Juntas, la mística y la ascética, conforman lo que hoy se conoce como teología espiritual¹⁷.

Nosotros, por el sentido histórico del término, así como por el interés teórico y práctico de nuestro trabajo de investigación, nos vamos a centrar en la precisión y delimitación del término mística. Lo haremos desde un punto de vista conceptual, ocupándonos de la descripción de las etapas del proceso conocido tradicionalmente como vía mística. Con ese objetivo, ofrecemos a continuación una serie de definiciones que se han propuesto sobre este concepto.

El *Nuevo diccionario de espiritualidad* define el término “mística” como:

Momento o nivel o expresión de la experiencia religiosa en la que se vive un determinado mundo religioso como experiencia de interioridad y de inmediatez (...). Experiencia religiosa particular de unidad-comunión-presencia en donde lo que se “sabe” es precisamente la realidad, el *dato* de esa realidad unidad-comunión-presencia, y no una reflexión, una conceptualización, una racionalización del dato religioso vivido¹⁸.

¹⁶ Cf. “Ascesis” en Stefano de Fiore, y Tullo Goffi (Dir.): *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 1, Madrid, Paulinas, 1983, 92.

¹⁷ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1994, 5.

¹⁸ Moioli, G.: “Mística cristiana”. En Stefano de Fiore, y Tullo Goffi (Dir.): *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 2, Madrid, Paulinas, 1983, 931.

Según el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*¹⁹, la mística es aquello que “incluye misterio o razón oculta”, pero también “que se dedica a la vida espiritual” y “experiencia de lo divino”.

Por su parte, Jiménez Duque²⁰, al enfrentarse con la ardua tarea de definir la mística, comienza por un análisis negativo, esto es, destacando aquello que no es la mística. Para Jiménez Duque, la mística no es psicopatología ni anormalidad psíquica. Tampoco el entusiasmo que puede sentir una persona por una ideología o creencia tales como el arte, el deporte, una idea política, etcétera. Ni puede ser reducida a un fenómeno puramente psicológico, entendido como la experiencia de lo divino en nosotros, es decir, una experiencia psíquica más entre otras. Para este autor, la mística, en sentido estricto, es “el misterio cristiano vivido con tal intensidad y altura, que la parte de Dios en él parezca ir prevaleciendo sobre la actividad humana en el mismo”²¹. Y añade: “Ese vuelo sencillo, ese aliento divino que le causa, esa madurez espiritual en la caridad, ese vivir más hondamente el misterio..., [La mística] es, pues, una especie de «estado» vital, no un problema psicológico de experiencia sin más”²².

Se ha insistido mucho sobre si hay una mística natural y una mística sobrenatural. Martín Velasco²³ distingue entre dos tipos de mística, una profana y otra religiosa. La primera haría referencia a aquellos casos en los que predominaría una experiencia inmediata de

¹⁹ Real Academia Española: *Diccionario de la Lengua Española*, 2, Madrid, RAE, 2016.

²⁰ Jiménez Duque, B.: *Op. cit.*, 463-75.

²¹ *Ibidem*, 470.

²² *Ibidem*, 471.

²³ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1994, 23-25.

la unión con el absoluto y que se produciría en diferentes contextos como el estético o el metafísico, como en los estados de plena contemplación de la naturaleza y otras experiencias que se podrían denominar “cumbre”. La mística religiosa, por su parte, trata de experiencias inmediatas de unión con la realidad última y se distingue de las anteriores por su carácter religioso. No obstante, se señala que este criterio, el “carácter religioso”, no es “fácilmente definible”.

En definitiva, nosotros vamos a entender aquí por mística esa misteriosa relación de unión que se establece entre el hombre y el absoluto (Dios, el Uno, el Espíritu, el universo), y concretamente, dentro de la mística cristiana, aquella “actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con Dios a través de diferentes medios, ya sea el ascetismo, la meditación, la contemplación o la compasión”²⁴. Por tanto, debemos aclarar que la mística no es solo la experiencia, sino también un proceso de desarrollo de años de evolución que culmina en el sentimiento de íntima unión con el absoluto. Así, la experiencia mística es la culminación de la espiritualidad, si entendemos esta como la relación del ser humano con la realidad trascendente y, aquella, como la materialización vivencial de la segunda²⁵.

2. HISTORIA DE LA MÍSTICA

Un somero recorrido histórico sobre el misticismo nos informa de la aparición muy temprana de este tipo de experiencias en la historia de la humanidad. Sin embargo, tal y como advierte Ángel Cilveti, “no se puede concluir de aquí ni la completa identidad ni la

²⁴ Ferrater, J.: *Diccionario de filosofía*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1982, 2234.

²⁵ Martín Velasco, J: *Op. cit.*, 1994, 9-11.

total diversidad entre las experiencias del místico cristiano y el panteísta, sino su semejanza”²⁶. Con el objeto de ofrecer una visión general del fenómeno místico vamos a comentar algunos ejemplos de experiencias que podrían ser calificadas como místicas procedentes de diferentes tradiciones y culturas. No obstante, nos centraremos de manera específica en la tradición de la mística cristiana para ilustrar, mediante el testimonio de sus más destacados representantes, las características de las experiencias místicas y las etapas del proceso de desarrollo místico, ambos relevantes para nuestro trabajo de investigación.

Es probable que uno de los primeros místicos del que tengamos noticias documentadas en la época de la Grecia clásica sea Heráclito de Éfeso (siglo VI a. C.). Este filósofo presocrático, que fue apodado el *Oscuro*, defendía la existencia de un logos que entendía como un “absoluto incognoscible”²⁷, como algo que era común a todos, a pesar de que “la mayoría de los hombres viven como si tuvieran un pensamiento particular”²⁸. Y en otro de sus aforismos afirma: “El todo es divisible indivisible, engendrado inengendrado, mortal e inmortal, logos y eternidad, padre e hijo, divino y justo. Si no es a mí, sino al logos, a quien escucháis, *sensato es reconocer que todo es uno*”²⁹. El filósofo del fuego, que reconocía que “todo es uno”, afirmaba además la identidad de los contrarios, puesto que “el combate es el padre de todas las cosas”³⁰ y “los contrarios se armonizan, y de la hermosa armonía nace lo que difiere”³¹. Tal vez

²⁶ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 15.

²⁷ Brun, J.: *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976, 40-42.

²⁸ Brun, J.: *Op. cit.*, fragmento 2.

²⁹ *Ibidem*, fragmento 50. [El subrayado es nuestro].

³⁰ *Ibidem*, fragmento 53.

³¹ *Ibidem*, fragmento 8.

por eso “el camino que sube y el que baja son uno e idéntico”³². Reconocemos con claridad en el pensamiento de Heráclito los rasgos de una vivencia que se aproxima a la mística, apreciable en la oscuridad de sus escritos, en su afirmación acerca de la identidad de los contrarios, en el paradójico devenir universal de ser y no-ser y en el reconocimiento explícito de la unidad e identidad de todo.

Saulo de Tarso, mejor conocido como san Pablo y fundador del cristianismo paulino, constituye uno de los más antiguos y paradigmáticos ejemplos de conversión mística. En el siglo I de nuestra era, camino de Damasco y en plena persecución contra los cristianos, “se vio de repente rodeado de una luz del cielo”³³. A continuación, experimentó locuciones auditivas en las que escuchó la voz de Jesucristo y durante tres días permaneció ciego, sin comer y sin beber. Esta visión tuvo un efecto de radical transformación en su vida, ya que a partir de ese momento comienza a predicar la fe de aquella religión que había estado persiguiendo.

Otro filósofo que ha dejado testimonio de sus intensas vivencias místicas es Plotino (204-270). Sabemos de su existencia gracias a su discípulo Porfirio (233-304), quien hacia el año 301 recogió en las *Enéadas* los tratados filosóficos de su maestro³⁴. La filosofía de Plotino, más que reflexión especulativa y teórica, es un método práctico que enseña al alma el camino, mediante la purificación, para elevarse hasta la unión con el Uno. En sus tratados podemos encontrar descripciones precisas del proceso místico: “...y los grados escalonados, nos instruyen acerca de él; y nos conducen a

³² *Ibidem*, fragmento 60.

³³ Hechos 9, 3-9.

³⁴ Hadot, P.: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004, 17.

Capítulo 2. Espiritualidad

él las purificaciones, las virtudes, el aderezo del alma...”³⁵; el desprecio de lo mundano en favor de otra realidad más elevada: “...y anhelando dirigirse hacia él, mira desdeñosamente las cosas de acá...”³⁶; la unión con lo Absoluto o el Uno: “...y ya no son dos, sino una sola cosa: mientras aquél está presente no podríais distinguirlos...”³⁷; e incluso de éxtasis: “...pero llegará la hora en que la contemplación será continua cuando no se vea molestado por más tiempo por molestia alguna del cuerpo”³⁸. Plotino realiza en su obra un esmerado ejercicio de introspección en el que nos muestra la existencia de diferentes niveles del yo. El yo superficial, correspondiente al mundo de los sentidos, sería una parte de otro yo más profundo, el del mundo espiritual, alcanzable de manera inmediata mediante el recogimiento³⁹. Y nos adelanta una paradoja que resonará en los escritos de la gran mayoría de los místicos posteriores. Se refiere a la esencia de la conciencia humana y su identidad personal:

Toda la paradoja del yo humano se encuentra aquí: sólo somos aquello de lo que tenemos conciencia y, sin embargo, tenemos conciencia de haber sido más nosotros mismos en los precisos momentos en los que, elevándonos a un nivel más alto de simplicidad interior, hemos perdido la conciencia de nosotros mismos⁴⁰.

Algunos autores han señalado la posible influencia del hinduismo y otras corrientes filosóficas orientales sobre filósofos y

³⁵ Plotino: *Enéadas*, VI, 7, 36, Madrid, Gredos, 1998, 477.

³⁶ Plotino: *Op. cit.*, VI, 7, 31, 21-3, 468.

³⁷ *Ibidem*, VI, 7, 34, 10-15, 473.

³⁸ *Ibidem*, VI, 9, 10, 552-53.

³⁹ Hadot, P.: *Op. cit.*, 29.

⁴⁰ *Ibidem*, 44.

pensadores religiosos como Plotino, Porfirio y Orígenes. Esta influencia se ha dejado notar especialmente a través de la teoría de la unidad de todo, las enseñanzas de la contemplación y éxtasis y el sufrimiento universal, la reencarnación y la posibilidad de liberación⁴¹.

Las obras de Lao Tse y de Zhuangzi acerca del concepto del *Tao* son ejemplos de la espiritualidad desarrollada en el extremo oriente, primero entre los siglos IV y III a. C., y posteriormente en los siglos II y III de nuestra era⁴². Esta corriente de pensamiento conocida como *taoísmo* aconseja el alejamiento del mundo de las apariencias, luchar contra el orgullo y la soberbia, al tiempo que expresa su preferencia por la simplicidad y el silencio. Afirma, además, la existencia de una realidad incognoscible que se encuentra detrás de todas las cosas, una realidad primordial y eterna, “imperceptible, ilimitada, innombrable...”⁴³.

Dentro de la tradición hinduista, el relato épico *Bhagavad Gîtâ* del siglo III a. C. narra, mediante una alegoría bélica, las dificultades que encuentra el alma para alcanzar la victoria espiritual sobre sí misma. El alma debe enfrentarse a las pasiones del cuerpo y la ilusión del mundo de los sentidos para liberarse y alcanzar la unión con su fuente espiritual. Encontramos en este relato no solo referencias al absoluto y la unidad de todo, sino también a las etapas que debe seguir el iniciado para alcanzar ese estado de dicha. Por su parte, el budismo trata de mostrar al iniciado el camino hacia la liberación para acabar con el sufrimiento, un camino que se encuentra en el justo medio entre

⁴¹ Román, M. T.: *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Madrid, Anaya, 2008, 244.

⁴² Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 175.

⁴³ Jaspers, K.: *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, Madrid, Tecnos, 2001, 75-105.

Capítulo 2. Espiritualidad

los excesos de las pasiones corporales, pero también de las excesivas mortificaciones ascéticas; una vía que conduce a la “bienaventuranza inquebrantable”⁴⁴ del *nirvana*. No obstante, según algunos autores, la ausencia de Dios en el budismo - por lo que se le ha llegado a calificar de religión atea - no reflejaría sino esa repetida impotencia humana para referirse con los instrumentos del lenguaje a lo “Absolutamente heterogéneo”⁴⁵ o “totalmente otro”: “El silencio de Dios que el *Buddha* tan consecuentemente practica” – según Martín Velasco – “es la forma más radical de preservar la condición misteriosa de lo último, lo supremo, a lo que toda religión apunta”⁴⁶.

En el contexto del sufismo⁴⁷ encontramos numerosos autores que han dejado también bellos testimonios de sus experiencias místicas, muy parecidas en sus rasgos esenciales a las experiencias descritas en el hinduismo y el cristianismo. Uno de los primeros ascetas sufí es Hasan al-Basrî, muerto en el año 728, famoso por su profunda piedad y tristeza melancólica. Al místico contemplativo Ibrâhîm ibn Adham se le atribuye la descripción de las tres etapas de la ascética: renuncia al mundo, renuncia de la felicidad que causa la renuncia al mundo e ignorancia absoluta del mundo. Otros representantes destacados de esta cultura mística son Râbi’a, conocida como la “santa Teresa musulmana”⁴⁸ (717-801), que hablaba del amor absoluto y gratuito a Dios, y del amor divino como “un fuego divino que devora al hombre por completo”⁴⁹; Al Gazâli (1058-1111),

⁴⁴ Eliade, M.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 2, Barcelona, Paidós, 1999, 126.

⁴⁵ Otto, R.: *Ensayos sobre lo numinoso*, Madrid, Trotta, 2009, 37.

⁴⁶ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 161.

⁴⁷ Eliade, M.: *Op. cit.*, 3, 155-96.

⁴⁸ Underhill, E.: *Op. cit.*, 516.

⁴⁹ Eliade, M.: *Op. cit.*, 3, 167.

conocido por sus *Confesiones* y su intento de conciliación entre la mística del sufismo y la ortodoxia musulmana. Destaca también el místico y visionario Ibn Arabi, nacido en Murcia en el año 1165, que tuvo experiencias místicas intensas, así como visiones y otros fenómenos extraordinarios. Entre ellas, la que experimentó en el año 1200 cuando en una de sus visiones contempló el Trono de Dios sostenido por innumerables columnas de fuego⁵⁰. Para Ibn Arabi hombre y Dios son uno, y la unión mística consiste en la toma de conciencia de la inmanente unidad que existe entre él y Dios. Destacan también numerosos poetas místicos del siglo XIII como Attar (1140-1234), Sādi (1184-1263) y Yalal al-Din (1207-1273)⁵¹.

Asimismo, la literatura espiritual sufí distingue una serie de pasos, denominados *magam*⁵², que conducen a través de un proceso que cabría calificar de místico hasta la unión con Alá. Esta vía se caracteriza por ser ascética, por cuanto propugna un alejamiento del mundo y exige la purificación del alma para que pueda recibir a Dios. Incluye situaciones como el arrepentimiento, el combate, el retiro, la soledad, el temor y la renuncia entre otros muchos estados⁵³. Se distingue también el esfuerzo interior y personal del novicio (*murîd*), activo, frente al don gratuito recibido por Dios del perfecto (*kâmil*), pasivo. La meta es hallar reposo en la divinidad, ese estado de aniquilamiento que los místicos sufíes denominan *fana*, previo a la unión mística (*baga*)⁵⁴.

⁵⁰ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 84.

⁵¹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 516.

⁵² Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 244.

⁵³ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 78.

⁵⁴ *Ibidem*, 88-90.

Hacia finales del siglo II los padres de la Iglesia católica Clemente de Alejandría (160-200) y Orígenes (183-253) adaptan en sus obras el lenguaje de los misterios paganos a la doctrina cristiana y emplean la palabra “mística” para referirse a verdades religiosas menos accesibles, más profundas y secretas. Orígenes será el primero en dar un sentido espiritual al término mística, diferente de su connotación pagana. Además, en sus obras expresaba nociones de mística muy avanzada al considerar que el “cristiano perfecto puede conocer a Dios y unirse a él por amor”⁵⁵.

En un período de intensa búsqueda espiritual y notable proliferación de escuelas filosóficas y religiosas, las *Confesiones* de San Agustín (354-430) constituyen un testimonio de genuina conversión mística. A través de la renuncia a la concupiscencia llega a la unión con Dios, con el que mantiene exaltados y fervorosos diálogos. Su teología, marcada por el neoplatonismo y algunos vestigios maniqueístas, ejerció una intensa influencia en las generaciones de teólogos posteriores, especialmente en occidente.

Sin embargo, a pesar de estos antecedentes, se ha considerado a san Gregorio de Nisa (335-394) como el “padre de la mística cristiana”⁵⁶. En su obra *Vida de Moisés* distingue las clásicas etapas que debe seguir el místico para alcanzar la unión con Dios: la zarza ardiente, la nube y la tiniebla, que se corresponden respectivamente con las clásicas etapas de purificación, iluminación y unión. El místico debe, en primer lugar, dominar las pasiones y apartarse del mundo sensible, fuente de todo error. Después, debe elevar su pensamiento hacia Dios hasta la pura contemplación. Por último, a través de la

⁵⁵ Eliade, M.: *Op. cit.*, 3, 70-72.

⁵⁶ Martín, T. H.: “Introducción”. En: Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras completas*, Madrid, BAC, 2014, 26.

experiencia mística comprende que el conocimiento intelectual es insuficiente para seguir progresando. Es entonces cuando, a través de la unión con Dios, capta el significado de *la tiniebla* que permite e impide al mismo tiempo su conocimiento. De esta forma, el místico llega así a la paradoja a la que han llegado tantos otros, según la cual se conoce no conociendo o se ve sin ver. La influencia de San Gregorio de Nisa sobre la obra del Pseudo Dionisio Areopagita será notable.

El Pseudo Dionisio Areopagita⁵⁷ fue probablemente un monje cristiano, procedente de Siria, que escribió sus obras conocidas como el *Corpus Dionisiacum o Areopagiticum* entre los años 450 y 520. *Los nombres de Dios* y el breve pero influyente opúsculo *Teología mística* sientan las bases de la teología negativa o apofática. Según esta doctrina no es posible conocer a Dios de forma directa, ni a través de los sentidos ni por el entendimiento. Rechaza, en fin, todo atributo divino, pues “no hay más verdad en afirmar que Dios es vida o bondad que en decir que es aire o piedra”⁵⁸. Dios, el Uno, lo Absoluto está más allá de todas las cosas, siendo preferibles por ese motivo los calificativos de “Inefable y Sin nombre”, tan habituales por otra parte en las tradiciones orientales y en otras posteriores como la mística inglesa del siglo XIV. En diversos pasajes de su obra se hace mención de los necesarios pasos que debe seguir el místico hasta la última unión con Dios, mediante esa inmersión en la tiniebla luminosa; el apartamiento del mundo, la vuelta hacia sí mismo y el sumergirse en la divinidad prescindiendo de todo aparato mental son algunas de las condiciones necesarias para alcanzar la divina unión:

⁵⁷ Martín, T. H.: *Op. cit.*, 2014, 17-37.

⁵⁸ Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras completas*, TM, Madrid, BAC, 2014, 250.

Capítulo 2. Espiritualidad

En cambio allí, en la negación, hacemos privación de todo para ascender desde lo más inferior hasta los primeros principios, para conocer sin verlos al Incognoscible que oculta todo lo cognoscible de todos los seres y que podemos ver en esa Tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver⁵⁹.

La obra del Pseudo Dionisio Areopagita va a ejercer una notable influencia en los escritores místicos posteriores, de forma particular en la Edad Media y luego hasta los siglos XVI y XVIII. A partir de su obra se empleará la denominación *teología mística* para referirse a aquellas obras que tratan de la vida espiritual que conduce a la contemplación. En efecto, encontramos ecos de su teología mística en autores como el Maestro Eckhart, Juan Ruysbroeck, Juan Tauler, San Juan de la Cruz o en el libro anónimo *Nube del no saber*, obra cumbre de la espiritualidad inglesa del siglo XIV. Dios es, desde esta perspectiva apofática, “Inaccesible e Insondable”, un desierto árido, un denso silencio; pero también “Divina Oscuridad”, “Incondicionado”, “negación de todo cuanto es”, “docta ignorantia” y, por supuesto, “Rayo de tiniebla”:

En efecto, si te enajenas puramente de ti mismo y de todas las cosas con enajenación libre y absoluta, habiendo dejado todo y libre de todo serás elevado hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas⁶⁰.

Paralelamente se desarrolla otra corriente de la mística cristiana encabezada por los denominados “Padres del desierto”, que se caracteriza por ser más moderada y práctica. Destacan San Macario de Egipto (295-386) y Juan Casiano (360-435) sacerdote, asceta y padre de la Iglesia. En algunas de sus obras más conocidas, como

⁵⁹ *Ibidem*, 248.

⁶⁰ *Ibidem*, 245.

*Diálogos y Colaciones*⁶¹, diserta acerca de la contemplación divina, de la generación divina del cosmos, de las virtudes y de la ciencia espiritual y las vías necesarias para alcanzar la perfección. En sus *Diálogos* encontramos por primera vez una descripción exhaustiva y detallada de los grados sucesivos de la plegaria contemplativa, y de su relación con el desarrollo de la vida espiritual⁶².

A lo largo de la Edad Media perviven estas dos corrientes de la cultura espiritual, a saber, la benedictina, que hacía énfasis en la moderación y la práctica ascética y, por otro lado, la neoplatónica, más exaltada y filosófica. Durante esta época el misticismo será indistinguible de la vida religiosa, convirtiéndose en la evidencia práctica de las verdades reveladas. Destacan entre otros los benedictinos como San Bernardo (1090-1153) y los monjes del monasterio de San Víctor, concretamente el agustino escocés Ricardo de San Víctor (1100?-1173) y el filósofo escolástico Hugo de San Víctor (1097-1141), quien distingue cuatro formas de contemplación y tres formas de conocimiento: el *ojo de la carne*, dirigido al mundo externo; el *ojo de la razón*, con el que se captan las cosas mentales y el *ojo de la contemplación*, para las cosas divinas⁶³.

En general, la literatura mística medieval se puede dividir en dos tipos: la personal y la didáctica. En muchas ocasiones estos géneros se mezclan, de tal manera que el místico recurre a su propia experiencia para ilustrar el tema sobre el que escribe o diserta. En otras, las enseñanzas tienen un carácter pedagógico, casi científico.

⁶¹ Casiano, J.: *Opera omnia*, París, Venit Apud editores, 1874.

⁶² Underhill, E.: *Op. cit.*, 510.

⁶³ Jäger, W.: *En busca del sentido de la vida: el camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Madrid, Narcea, 2007, 90.

Capítulo 2. Espiritualidad

Hacia el siglo XIV, pasado el ecuador de la Edad Media, se desarrolla lo que se ha denominado la “edad de oro”⁶⁴ de la mística cristiana. Santa Hildegarda de Bingen (1099-1179) en Alemania, san Francisco de Asís (1182-1226) en Italia, el maestro Eckhart (1260-1327) y sus discípulos Juan Tauler (1300-1361) y Enrique Suso (1295-1365) de la escuela renana o Juan Ruysbroeck (1293-1381) de la escuela flamenca, destacan entre muchos otros a los que, por razones de espacio, no podemos hacer justicia. También en torno al año 1300 Dante Alighieri compone la *Divina comedia*, mientras en un barrio de Lieja la clériga beguina Margarita Porete escribe *El espejo de las almas simples*. En esta obra la autora insiste en una idea central de la mística: la necesidad del alma de anonadarse, de purificarse y desnudarse por completo para poder llenarse y reflejar la inherente luz de lo divino⁶⁵.

En Inglaterra florecerán todas las corrientes espirituales en curso en la Europa de aquella época. En la obra de Ricardo Rolle (1249-1349) encontramos las etapas que conducen al iniciado a la perfección mística: purificación, iluminación – sentida como calor, canto y suavidad – y la vida unitiva. Por su parte, el autor anónimo de la *Nube del no saber* recoge la tradición de la teología negativa del Pseudo Dionisio Areopagita, y propone un acercamiento a Dios por medio del olvido del mundo (desapego) y a través de una oración contemplativa que conduce a la nube de la ignorancia o no saber. La nada, el vacío, el árido desierto o la noche oscura van a ser algunos de los símbolos más característicos de la literatura mística medieval para referirse a ese paradójico conocimiento de Dios en el que la deslumbrante intensidad de su presencia ciega toda posibilidad de conocimiento: “Todas las criaturas” – dice el maestro Eckhart – “son

⁶⁴ Underhill, E.: *Op. cit.*, 515-20.

⁶⁵ Porete, M.: *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005.

una pura nada: yo no digo que sean poco o algo, sino que son una pura nada”⁶⁶.

La influencia del Pseudo Dionisio Areopagita y de San Agustín se deja notar también en Juan Ruysbroeck (1293-1381) sacerdote y místico contemplativo de la escuela flamenca, un autor del que se dice que fue “claro allí donde el Areopagita fue oscuro”⁶⁷. Para Ruysbroeck Dios es el origen de todo, y la vía que lleva a la definitiva unión con Dios pasa por la renuncia y la contemplación de la luz natural. Tomás de Kempis (1380-1471), Nicolás de Cusa (1401-1464) y Denis el Cartujo (1402-1471) son importantes seguidores de esta escuela. En su *Imitación de Cristo*, Tomás de Kempis recomienda apartarse del mundo sensible a todo aquel que quiera encontrar la paz definitiva: “En resistir” – afirma Kempis – “a las pasiones se halla la verdadera paz del corazón”⁶⁸. Y, además de la humildad, prescribe una sana indiferencia: “si miras lo que eres dentro de ti, no tendrás cuidado de lo que de fuera hablan de ti”⁶⁹.

El progresivo desplazamiento del foco teocéntrico al antropocentrismo renacentista provocará que los místicos de esa época se preocupen en mayor medida por el aspecto psicológico de la vivencia espiritual. Esto se aprecia particularmente durante la literatura mística española del siglo XVI en las figuras de San Ignacio de Loyola (1491-1556) y de forma muy especial en Santa Teresa de Jesús (1515-1582) y San Juan de la Cruz (1542-1591), cumbres de la mística occidental. En efecto, el relato autobiográfico e introspectivo

⁶⁶ Bula de Juan XXII “In agro dominico” de 27 de marzo de 1329 en la que se condenan 28 artículos del Maestro Eckhart, artículo 26. En: Eckhart de Hochheim: *El fruto de la nada*, Madrid, Siruela, 1999, 178.

⁶⁷ Underhill, E.: *Op. cit.*, 520.

⁶⁸ Kempis, T.: *Imitación de Cristo*, Libro I, VI, Madrid, Aguilar, 1989, 29.

⁶⁹ Kempis, T.: Libro II, VI, *Op. cit.*, 107.

Capítulo 2. Espiritualidad

propio de este período pone en contacto la experiencia personal con la corriente principal de la tradición mística. En San Ignacio y Santa Teresa tendrá, además, un carácter misionero y fundacional, pero en San Juan de la Cruz resurge a través del simbolismo la tradición más misteriosa y árida de la mística dionisiaca: el de la *noche oscura*.

El símbolo de la *noche oscura* es uno de los más representativos y utilizados por los místicos para referirse a ese estado de atroz sufrimiento y de absoluto abandono de Dios. Representa, en efecto, la toma de conciencia del hombre de su propia imperfección a la luz de la infinita distancia que le separa de la sabiduría divina. El cruel sentimiento de abandono que sufre el alma en esta etapa le hace caer en una profunda angustia, llena de pesares y tormentos, los cuales llegan a tales extremos que en numerosas ocasiones los místicos han llegado a preferir la muerte: “Así como si estuvieses debajo de una inmensa y oscura carga está penando y agonizando tanto, que tomaría por alivio y partido el morir”⁷⁰. Son comunes durante esta etapa la aparición de síntomas de tipo depresivo, tales como la apatía, sequedad, disgusto y los sentimientos de culpa, pero sobre todo el reconocimiento de la tiniebla, de esa cegadora oscuridad, tan paradójica como elocuente, que envuelve al místico en los estadios finales de su proceso de divinización.

El período de decadencia del Renacimiento coincide con un declive evidente en el desarrollo de la vida mística. A pesar de que en los años finales del siglo XVII se experimentó un gran brote de quietismo, del que fueron acusados, entre otros, el español Miguel de Molinos (1640-1697) y la francesa madame Guyon (1648-1717), lo cierto es que el ánimo de la mística se fue diluyendo salvo contadas excepciones. El quietismo incitaba a suprimir todo tipo de

⁷⁰ Yepes, J.: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, 2 N 5,6, Madrid, BAC, 1950, 859.

pensamiento e imaginación, incluida la de Cristo, con el fin de llegar a la contemplación adquirida, una auto-aniquilación de absoluto vacío del alma y radical eliminación del deseo.

La corriente racionalista de la Ilustración de los siglos XVII y XVIII embotó el sentido espiritual. San Francisco de Sales (1567-1622), cuya doctrina se centró en el amor de Dios, los seguidores de Jacob Böhme en Alemania o Saint-Martin (1743-1803) en Francia, el “filósofo desconocido” que desarrolló una profunda filosofía mística, son algunas de las excepciones de estos siglos. Destacamos también durante este período al jesuita francés Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), que enseña a descubrir a Dios en el momento presente: “Esta fe” – dice el jesuita – “se perfecciona en el estado de abandono que conduce a la pasividad de la vida mística y así se hace pura. El hombre es introducido en el verdadero centro de su alma, gobernado solo por la voluntad de Dios y en profunda paz, a pesar de las perturbaciones exteriores”⁷¹.

En este período de la historia, la mística parece que se transustancia y se manifiesta más plenamente en la vida ordinaria de la gente y en otros ámbitos como en las peculiaridades y obra de los artistas y filósofos, fuera ya de las órdenes monacales. De esta forma, es posible encontrar claros rasgos de vivencias místicas en los escritos y obras de poetas como William Blake (1757-1827), considerado además pintor, visionario y profeta, pero también en John Keats (1795-1821), Arthur Rimbaud (1854-1891), Walt Whitman (1819-1892) o Sören Kierkegaard (1813-1855).

En efecto, el siglo XIX y la corriente romántica parecen más favorables para el desarrollo de otra forma de mística. El misticismo comienza a integrarse en la vida cotidiana de manera más manifiesta

⁷¹ Graef, H.: *Historia de la mística*, Barcelona, Herder, 1970, 327-28.

Capítulo 2. Espiritualidad

que hasta entonces⁷². A medida que avanza el siglo, cada vez más hombres y mujeres laicos desarrollan una intensa espiritualidad inmersos en sus vidas familiares, profesionales o sociales. Es probable, por tanto, que la espiritualidad, en tanto que potencia humana inherente a su condición, haya traspasado los muros de los monasterios y conventos para manifestarse libremente en el anonimato de las personas “corrientes”, a veces escondida, a veces camuflada, tal vez adoptando nuevas formas bajo las que, a pesar de todo, es posible reconocerla. Es lo que el teólogo Karl Rahner ha denominado “mística de la cotidianidad”⁷³ y González-Carvajal llama “místicos de baja intensidad”⁷⁴. Queremos cerrar este apartado con las palabras de Hilda Graef, que ilustran y apoyan esta idea:

Parece que la vida mística en nuestros días, aunque existente, esté mucho más escondida que en lo que a veces se llama “edad de la fe”. Los éxtasis espectaculares son raros, y con frecuencia la unión mística con Dios se vive tanto en el torbellino del mundo moderno como en los conventos. Porque, como nunca se han cansado de decirnos los grandes místicos, los fenómenos externos no son los aspectos más importantes del verdadero misticismo. Lo que constituye el misticismo en sentido cristiano es la unión experimentada con Dios en lo profundo del alma, y esta unión es posible tanto en el mundo como en el claustro⁷⁵.

⁷² Graef, H.: *Op. cit.*, 329.

⁷³ Ros, S.: *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2010, 42.

⁷⁴ Ros, S.: *Op. cit.*, 45.

⁷⁵ Graef, H.: *Op. cit.*, 346.

3. LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Uno de los atributos más característicos del ser humano es el hecho de que reflexiona sobre sus experiencias y, en base a ellas, elabora conceptos y teorías. Tanto Aristóteles como el filósofo alemán Immanuel Kant aseguraban que nuestro conocimiento comienza con la experiencia⁷⁶. Y aunque este concepto haya sido acusado a menudo de subjetividad⁷⁷, lo cierto es que constituye la raíz de las posteriores elaboraciones o teorizaciones humanas acerca del mundo que le rodea: “Es característico del yo humano” – dice Underhill – “reflexionar sobre su experiencia y utilizar sus percepciones como material para la construcción de un concepto (...) la mayoría de los místicos ha desarrollado, o ha aceptado, una teoría de sus propias aventuras”⁷⁸.

Ahora bien: ¿Qué es una experiencia? Según Martín Velasco⁷⁹ por *experiencia* entendemos aquella “aprehensión inmediata por un sujeto de algo que se le ofrece como dado”. Este carácter de vivencia desnuda e intuitiva es, tal vez, lo que mejor defina este concepto. Y así como la experiencia es el núcleo de la reflexión humana acerca del mundo, la experiencia mística podría entenderse como el núcleo de la religiosidad. De este modo, por *experiencia mística* entendemos aquí “el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ser”⁸⁰. Completando algo más esta definición, podemos decir que se trata de “experiencias interiores,

⁷⁶ Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009, 111.

⁷⁷ Ros, S.: *Op. cit.*, 21.

⁷⁸ Underhill, E.: *Op. cit.*, 115.

⁷⁹ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 282.

⁸⁰ Cf. “Mística”, en Karl Rahner y Herbert Vorgrimler (Eds.): *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966, 440.

inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva de la unión (...) del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu”⁸¹.

En efecto, la experiencia mística constituye para un gran número de investigadores el núcleo fundamental y fundacional de las religiones: “El principio mismo, el centro intrínseco, la esencia, el núcleo universal de toda gran religión conocida” – dice Abraham Maslow – “ha sido la iluminación, revelación o éxtasis privado, solitario y personal de algún profeta o vidente extremadamente sensible”⁸². De la misma opinión son, entre otros, el filósofo de la religión John H. Hick⁸³, el psicólogo William James⁸⁴ y el médico Francisco Rubia⁸⁵. Por su parte, el filósofo francés Henri Bergson expresó esta misma idea a través de una metáfora elocuente; la religión pública e institucional no sería otra cosa que la cristalización por enfriamiento de un proceso místico, fluido e incandescente:

La religión es la cristalización, producida por un sabio enfriamiento, de algo que el misticismo vino a depositar, ardiendo, en el alma de la humanidad. A través de la religión, todos pueden observar una pequeña parte de lo que poseyeron plenamente algunos privilegiados (...). La religión es al misticismo lo que la divulgación a la ciencia⁸⁶.

⁸¹ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 23.

⁸² Maslow, A.: “La experiencia núcleo-religiosa o *trascendental*”. En: John White (Ed.): *La experiencia mística*, Barcelona, Kairós, 2010, 247.

⁸³ Hick, J.: *The new frontier of religion and science*, New York, Palgrave MacMillan, 2006.

⁸⁴ James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994, 285-321.

⁸⁵ Rubia, F. J.: *El cerebro espiritual*, Barcelona, Fragmenta, 2015.

⁸⁶ Bergson, H.: *Las dos fuentes de la moral y la religión*, Madrid, Tecnos, 1996, 302.

A partir del análisis de los testimonios que nos han legado los místicos y otras personas que han tenido vivencias similares, es posible aislar determinados rasgos que caracterizarían y distinguirían estas experiencias frente a otras. Vamos comentar a continuación algunas investigaciones que han destacado los rasgos fundamentales de la experiencia mística.

El psiquiatra canadiense Richard M. Bucke⁸⁷ describió a principios del siglo XX los rasgos que caracterizarían lo que él denominó *conciencia cósmica*, un estado de conciencia evolutivamente más desarrollado que la conciencia simple y la autoconciencia. La conciencia cósmica se distinguiría, frente a las otras dos, por la aprehensión del universo como un todo integrado, alcanzada a través de un estado de iluminación que transporta al individuo a un plano más elevado de la existencia. Los rasgos más destacables de la experiencia cósmica serían: a) presentación súbita, b) una intensa emoción de alegría, seguridad o triunfo, c) iluminación intelectual imposible de describir, d) pérdida del miedo a la muerte, e) intensidad de la iluminación y f) profundo cambio o transformación⁸⁸.

Por su parte, el psicólogo estadounidense Abraham Maslow creía firmemente en la intrínseca potencialidad humana para tener *experiencias cumbre, clímax o trascendentales*, muy similares en sus características esenciales a las de aquellos visionarios o profetas de las grandes religiones que tuvieron vivencias de iluminación o éxtasis.

⁸⁷ Bucke, R.: *Cosmic consciousness. A study in the evolution of human mind*, Philadelphia, Innes & Sons, 1905.

⁸⁸ Bucke, R.: “De la conciencia individual a la conciencia cósmica”. En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 94-97.

Capítulo 2. Espiritualidad

Según Maslow⁸⁹ estas características o rasgos serían los siguientes: a) el universo se percibe como un todo integrado y unificado, b) conocimiento sin evaluación ni juicio, c) desapego del mundo material y de las relaciones, d) trascendencia del ego, e) falta de conciencia del tiempo y el espacio, f) desaparición del miedo y aceptación de la muerte, y g) disolución de las dicotomías.

En su tesis doctoral *Drugs and mysticism* de 1963, el sacerdote y psiquiatra Walter Pahnke⁹⁰ señala las siguientes características como propias de las experiencias cumbre o místicas: a) Unidad (interna y externa), b) una fuerte emoción positiva, c) la trascendencia de las categorías de espacio y tiempo, d) *numinosidad* o sentido de lo sagrado, e) naturaleza paradójica, f) objetividad y realidad de las percepciones obtenidas, g) infabilidad y h) efectos posteriores positivos.

Además, Francisco Rubia insiste en distinguir espiritualidad y religión y afirma que existe una base orgánico-cerebral que explicaría la producción de las experiencias místicas. Define la espiritualidad como “el sentimiento o impresión subjetiva de alegría extraordinaria de atemporalidad y de acceder a una segunda realidad que es experimentada más vívida e intensamente que la realidad cotidiana y que está producida por una hiperactividad de estructuras del cerebro emocional”⁹¹. Destaca los siguientes rasgos comunes de la experiencia

⁸⁹ Maslow, A.: “La experiencia núcleo-religiosa o *trascendental*”. En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 253.

⁹⁰ Pahnke, W.: *Drugs and mysticism. An analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystical consciousness*, Tesis doctoral, Massachusetts, Harvard University, 1963, 47-81.

⁹¹ Rubia, F. J.: *Op. cit.*, 25.

espiritual: a) atemporalidad, b) sensación de unidad ilimitada, c) fuerte carga emocional y d) inefabilidad⁹².

Una de las descripciones clásicas y más aceptadas de la experiencia mística es la ofrecida por el psicólogo estadounidense William James en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa*. En él alude William James a las cuatro características que definen la esencia de la experiencia mística, extraídas a partir del análisis de los innumerables casos y testimonios que recoge en el libro. Estas características serían: a) inefabilidad, b) cualidad de conocimiento, c) transitoriedad y d) pasividad. Vamos a detenernos en cada de una de estas características tal y como las describió el propio James⁹³:

- a) *Inefabilidad*: La característica más al alcance por la que clasifico un estado mental como místico es negativa. El sujeto del mismo afirma inmediatamente que desafía la expresión, que no puede darse en palabras ninguna información adecuada que explique su contenido. De esto se sigue que su cualidad ha de experimentarse directamente, que no puede comunicarse ni transferirse a los demás. Por esta peculiaridad los estados místicos se parecen más a los estados afectivos que a los estados intelectuales. Nadie puede aclararle a otro que nunca ha experimentado una sensación determinada sin expresar en qué consiste su cualidad o su valor. Se ha de tener oído musical para saber el valor de una sinfonía, se ha de haber estado enamorado para comprender el talante anímico de un enamorado. Si nos falta el corazón o el oído no podemos interpretar justamente al músico o al amante, e incluso podemos considerarlo absurdo o menguado mental. El místico

⁹² *Ibidem*, 31.

⁹³ James, W.: *Op. cit.*, 285-87.

Capítulo 2. Espiritualidad

considera que la mayoría de nosotros damos un tratamiento incorrecto a sus experiencias.

La inefabilidad es, sin duda, uno de los rasgos más universales de la experiencia mística. A esto se refería Santa Teresa cuando decía: “Entenderme ha quien tuviere alguna experiencia, que yo no lo sé decir”⁹⁴. Los místicos de todos los tiempos han confesado su impotencia a la hora de expresar mediante palabras el contenido y cualidad de su vivencia. Se trata, por tanto, de algo que está más allá de las palabras, del entendimiento y de las categorías. Es el balbuceo del místico, tal y como lo describió en el siglo XVI Jacob Böhme⁹⁵:

¿Quién puede expresarlo?

O ¿Por qué y qué escribo? ¿Qué lengua puede hacer otra cosa que balbucear como un niño que está aprendiendo a hablar? ¿Con qué puedo compararlo? ¿A qué puedo asemejarlo? ¿Debo compararlo con el amor de este mundo? No, no es más que un valle oscuro frente a él.

¡Oh inmensa Grandeza! No puedo compararla con nada, de no ser la resurrección de la muerte.

En la conversión relatada por el profesor Flournoy, en el citado libro de William James, podemos apreciar esta característica de forma clara y nítida: “Más bien era como si mi personalidad se hubiese transformado por la presencia del *espíritu espiritual*. *Cuanto más escrupulosamente busco las palabras que expresen esta íntima relación más claro veo la imposibilidad de describirlo con ninguna de las imágenes usuales*”⁹⁶. Y el propio Pseudo Dionisio Areopagita

⁹⁴ Cepeda y Ahumada, T.: *Obras completas de Santa Teresa*, “Libro de la Vida”, 12, 5, Madrid, BAC, 51.

⁹⁵ “The Confessions of Jacob Boehme”. En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 120.

⁹⁶ James, W.: *Op. cit.*, 62. [“Espíritu espiritual” subrayado en el original; el resto es nuestro].

apunta: “cuanto más alto ascendemos, encontramos menos palabras para poder explicar las visiones de las cosas espirituales (...) y cuando haya terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable”⁹⁷.

El segundo rasgo que señala William James como condición de la experiencia mística es lo que él denominó *cualidad de conocimiento*, también conocida como *cualidad noética*:

- b) *Cualidad de conocimiento*: Aunque semejantes a estados afectivos, a quienes los experimentan, los estados místicos les parecen también estados de conocimiento. Son estados de penetración en la verdad insondable para el intelecto discursivo. Son iluminaciones, revelaciones repletas de sentido e importancia, todas inarticuladas pero que permanecen y como norma general comportan una curiosa sensación de autoridad duradera.

En efecto, el sujeto que experimenta esta vivencia adquiere una convicción absoluta de su verdad, la acepta tal como es sin necesidad de pruebas racionales ni argumentos. Henri Delacroix se refería a este tipo de conocimiento como *intuitions intellectuelles*⁹⁸, es decir, una forma de entendimiento opuesta a la de la razón discursiva. Se trata de una infusión de conocimiento tan absolutamente verdadero, definitivo y total acerca de la realidad de las cosas que es aceptado sin reservas y no se cuestiona. Así nos lo cuenta San Ignacio de Loyola⁹⁹ en su *Autobiografía*:

⁹⁷ Pseudo Dionisio Areopagita: MT, III, *Op. cit.*, 249-50.

⁹⁸ Delacroix, H.: *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens*, París, Félix Alcan, 1908, 369.

⁹⁹ Loyola, I.: *Obras completas*: “Autobiografía”, III, 30, Madrid, BAC, 1952, 49. [El subrayado es nuestro].

Capítulo 2. Espiritualidad

Una vez iba por su devoción a una iglesia que estaba poco más de una milla de Manresa (...). Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, *sino entendiendo y conociendo muchas cosas*, tanto de cosas espirituales como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, *sino que recibió una grande claridad en el entendimiento*; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasado sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ayunte todas en uno, *no le parece haber alcanzado tanto como de aquella vez sola*.

Otro ejemplo de esta singular aprehensión de conocimiento cierto nos la ofrece Juliana de Norwich (1342-1416?), la misteriosa reclusa inglesa del siglo XIV que padeció frecuentes visiones y revelaciones:

Y en esto, de repente, vi correr la sangre roja bajo la corona, caliente y fresca y abundante (...) *Comprendí, verdaderamente y con todo mi entendimiento*, que era él, Dios y hombre, quien sufría por mí, que era él, quien me lo mostraba sin ningún intermediario¹⁰⁰.

Lo contemplé muy atentamente, viendo y comprendiendo que él hace todo lo que se hace (...) *Vi con toda evidencia* que Dios nunca cambia sus designios en nada, ni los cambiará jamás en la eternidad (...) Así lo comprendí en esta revelación de amor¹⁰¹.

¹⁰⁰ Norwich, J.: *Libros de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, 45. [El subrayado es nuestro].

¹⁰¹ Norwich, J.: *Op. cit.*, 62-63. [El subrayado es nuestro].

En definitiva, se trata de un conocimiento “cierto y oscuro”¹⁰² a la vez. El místico ha captado de forma inmediata algún significado profundo y, sin embargo, es incapaz de comunicarlo debido a que sobrepasa su capacidad de entendimiento.

Por otro lado, esta experiencia es, además, fugaz y pasajera:

- c) *Transitoriedad*: Los estados místicos no pueden mantenerse durante mucho tiempo. Salvo en caso de excepción, media hora o como máximo una hora o dos parece ser el límite más allá del cual desaparecen. Con frecuencia, una vez desaparecidos solo de manera imperfecta pueden reproducirse, pero cuando se repiten se reconocen con facilidad y de una repetición a otra son susceptibles de desarrollo continuado en lo percibido como enriquecedor e importante interiormente.

Con frecuencia se ha comparado la instantaneidad y fugacidad de la experiencia mística con la celeridad luminosa del relámpago. Richard M. Bucke lo expresa de la siguiente manera: “La intensidad de la iluminación es uno de sus rasgos más sobresalientes. Con nada puede compararse mejor que con un *relámpago* deslumbrante durante una noche oscura que ilumina el oculto paisaje que se encontraba escondido”¹⁰³. Recurre también a esta imagen Santa Teresa para expresar la cualidad de este rasgo de la experiencia mística: “...y aunque es con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un *relámpago*, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima...”¹⁰⁴. Y Dostoievski, que era epiléptico, dejó constancia

¹⁰² Ros, S.: *Op. cit.*, 55-57.

¹⁰³ Bucke, R.: *Op. cit.*, 2010, 96.

¹⁰⁴ Cepeda y Ahumada, T.: “Moradas del castillo interior”, VI, 9, 3, *Op. cit.*, 410-11. [El subrayado es nuestro].

Capítulo 2. Espiritualidad

en sus novelas de la singular brevedad e intensidad de experiencias muy similares a las místicas:

En aquellos momentos, *fugacísimos*, el sentido, la consciencia de la vida se multiplicaban en él. El corazón y el espíritu se le iluminaban con una claridad cegadora. Toda su agitación, sus dudas, sus angustias, culminaban en una gran serenidad hecha de alegría, de armonía, de esperanza que le llevaba al total conocimiento, a la comprensión de la causa final, al minuto sublime¹⁰⁵.

La idea de la fugacidad de la experiencia mística parece estar muy relacionada con las propias limitaciones de la capacidad humana para poder soportarla, de tal manera que es más frecuente en los estadios iniciales del proceso de conversión. Este hecho ha sido repetidamente observado por numerosos místicos. Es el caso, por ejemplo, de Gregorio Magno, que expresaba la misma sensación en estos términos:

Cuando la mente se ve suspendida en la contemplación, cuando supera el peso de la carne y se esfuerza con todas sus potencias por ganar alguna libertad de seguridad interior, *no puede durante mucho tiempo permanecer fuera de sí misma*, porque aunque el espíritu la empuje a elevarse, la carne la arrastra hacia abajo¹⁰⁶.

Descripciones similares a esta las podemos encontrar también en San Agustín¹⁰⁷ y en el filósofo neoplatónico Plotino¹⁰⁸, así como en

¹⁰⁵ Dostoievski, F.: *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1964, 257. [El subrayado es nuestro].

¹⁰⁶ Citado en: Graef, H.: *Historia de la mística*, Barcelona, Herder, 1970, 142. [El subrayado es nuestro].

¹⁰⁷ Hipona, A.: *Las confesiones*, Libro VII, XVIII, 23, Madrid, Akal, 2000, 174.

¹⁰⁸ Plotino: Libro VI, 9, 10, *Op. cit.*, 552-53.

el filósofo español García Morente, que narra de esta forma su experiencia de conversión mística:

Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él (...). *Una milésima de segundo después*, ya Él no estaba allí, ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi cuerpo sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos¹⁰⁹.

La última característica de la experiencia mística que señala William James es la pasividad:

- d) *Pasividad*: Aunque la llegada de los estados místicos puede estimularse por medio de operaciones voluntarias previas como, por ejemplo, fijar la atención, o con determinadas actividades corporales o de otras formas que los manuales de misticismo prescriben, sin embargo, cuando el estado característico de consciencia se ha establecido, el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase. Esta última peculiaridad conecta los estados místicos con ciertos fenómenos bien definidos de personalidad desdoblada, como son el discurso profético, la escritura automática o el trance hipnótico.

En efecto, tal y como afirma William James la experiencia mística puede provocarse mediante el ejercicio de actos voluntarios destinados a tal fin. Sin embargo, cuando sucede, es en ausencia total de voluntad por parte de la persona; se trata de algo que ocurre de forma inesperada, ajeno al control activo de quien la experimenta, es decir, “el sujeto se encuentra con algo que irrumpe en su vida y de

¹⁰⁹ García Morente, M.: *El hecho extraordinario*, Madrid, Rialp, 1996, 42-3.

cuya aparición no dispone él mismo”¹¹⁰. Así lo expresa San Juan de la Cruz en *Llama de amor viva*: “...de aquí es que ya Dios en este estado es el agente y el alma es la paciente; porque ella sólo se ha como el que recibe y como en quien se hace y Dios como el que da y como el que en ella hace...”¹¹¹.

A estas cuatro características esenciales de la experiencia mística, añade William James que estos estados dejan una profunda huella en las personas que los experimentan: “Modifican la vida interior del sujeto durante los momentos en que suceden”¹¹². Sobre esto podríamos citar ejemplos tan notables como los de San Pablo o Santa Catalina de Siena, San Francisco de Asís, San Ignacio de Loyola, Pascal, William Blake, Rabindranath Tagore, Richard Bucke o García Morente, entre otros muchos, en los que la vivencia mística tuvo un impacto transformador y definitivo sobre el curso de sus vidas.

Por otra parte, y desde el punto de vista de la fenomenología de la religión, Martín Velasco¹¹³ añade a los cuatro rasgos clásicos identificados por James que acabamos de señalar, los siguientes: a) *globalidad*, es decir, son experiencias que afectan a la totalidad de la persona en las que se vive el mundo y el cosmos como un todo integrado e interrelacionado; b) *inmediatez*, en el sentido de que son intuitivas; c) *fruición*, puesto que se experimentan con intensos sentimientos de alegría y gozo y d) *sencillez*. Este autor destaca, a partir de un estudio comparado entre diversas tradiciones místicas, los rasgos que diferenciarían la experiencia genuinamente mística de otras

¹¹⁰ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 324.

¹¹¹ Yepes, J.: *Op. cit.*, 1233.

¹¹² James, W.: *Op. cit.*, 287.

¹¹³ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 319-56.

similares como las *experiencias cumbre* de Abraham Maslow, el *sentimiento oceánico* de Sigmund Freud, la *consciencia cósmica* de Richard M. Bucke o las *experiencias límite* de Karl Jaspers. Estos rasgos distintivos serían la *pasividad* y el *encuentro con el misterio*.

Las experiencias místicas, más allá de la descripción de sus rasgos esenciales, se caracterizan también por algunas peculiaridades que suelen llevar asociadas. Nos referimos al sentimiento de unidad y fusión con el mundo, la intensidad de las emociones de dicha y alegría, la necesidad de recogimiento y concentración para alcanzar tales estados de conciencia, la común trascendencia de las dimensiones del tiempo y el espacio y la vívida cualidad con que se experimenta el mundo. No es infrecuente, además, que en el curso de las experiencias místicas se presenten fenómenos psíquicos extraordinarios.

Los fenómenos psíquicos extraordinarios¹¹⁴ pueden consistir en *audiciones* (pensamientos, voces interiores o exteriores, como la voz de Dios, Jesucristo, la Virgen, o sonidos ininteligibles), *visiones* (de figuras bíblicas como Cristo o la Virgen María, crucifijos u otras formas más simples como destellos, llamas, círculos luminosos), *escritura automática*, en la que por lo general el sujeto pierde la conciencia y no responde a la estimulación exterior, *estigmas* e incluso *levitaciones*.

Sin embargo, a pesar de la espectacularidad de estos fenómenos, y del interés que han suscitado entre los investigadores de distintas especialidades como la filosofía, la psicología y la medicina, es lícito concluir que no son lo esencial de la experiencia que calificamos como mística. Antes al contrario, muchos de los más ilustres místicos los han considerado indeseables, han procurado

¹¹⁴ *Ibidem*, 64-80.

mantenerlos en secreto y han advertido acerca de su escaso valor significativo para la verdadera experiencia mística y la vivencia de la fe. Es el caso de Santa Teresa de Jesús, que recelaba de las visiones y las audiciones, de las que decía que habría que desconfiar cuando se presentaran y someter a la pertinente crítica: “También podría haber algunas” – dice Santa Teresa – “de tan flaca cabeza y imaginación, como yo las he conocido, que todo lo que piensan les parece que lo ven: es harto peligroso”¹¹⁵. De la misma opinión es San Juan de la Cruz, que las atribuye al demonio o a la fantasía y las considera “trampantojos” del alma: “Porque aquí hace el demonio, a muchos, creer visiones vanas y profecías falsas”¹¹⁶.

Concluimos esta sección aclarando que estos fenómenos psíquicos extraordinarios, aunque frecuentes, “no expresan lo específico de la mística, que es la maduración psicológica concomitante, antes bien manifiestan aspectos personales de fragilidad o labilidad somatopsíquica que no constituyen lo esencial, sino algo accidental del fenómeno psíquico”¹¹⁷.

4. EL PROCESO DE EVOLUCIÓN ESPIRITUAL

El ser humano, desde el momento mismo de la concepción, está en constante desarrollo. Las crisis o etapas de maduración determinan de alguna manera su percepción del mundo y su manera de relacionarse con él. La infancia, la pubertad, la adultez, el

¹¹⁵ Cepeda y Ahumada, T.: “Moradas del castillo interior”, IV, III, 14, *Op. cit.*, 372.

¹¹⁶ Yepes, J.: *Op. cit.*, 2 N 2, 3, 853.

¹¹⁷ Font i Rodon, J.: “Psicología y psicopatología de las experiencias religiosas y de la experiencia mística”. En: Ramón M. Nogués (coor.): *La espiritualidad después de las religiones*, Mataró, La comarcal edicions, 2007, 151-80.

climaterio o la senescencia son fronteras que marcan límites entre las diferentes fases del desarrollo y exigen respuestas al organismo, como un todo, para adaptarse a las nuevas demandas del entorno y a los cambios corporales.

La gran mayoría de los científicos del desarrollo humano reconocen que este avanza a lo largo de toda la vida, enfoque que se conoce como *desarrollo del ciclo vital*¹¹⁸. Por desarrollo entendemos generalmente cualquier proceso que implica crecimiento en el tiempo. Ahora bien, por desarrollo humano¹¹⁹ nos referimos específicamente a aquellos procesos de cambio y estabilidad que se producen a lo largo del ciclo vital humano. Estos cambios pueden ser cuantitativos, cuando afectan a la cantidad, como en el peso o la estatura, o cualitativos, cuando se refieren a la modificación de una estructura o la organización de cualquier dominio del desarrollo (físico, cognitivo o psicosocial). Además, se asume la idea de un crecimiento normativo esperado a partir del cual se establecen etapas discretas del desarrollo con un principio, un proceso y un desenlace típicos.

En relación con nuestro objeto de investigación, ciertos enfoques epistemológicos señalan la similitud entre el desarrollo espiritual y los procesos de maduración, tanto ontogenética como filogenéticamente. El libro del Génesis¹²⁰, por ejemplo, relata que el profeta Jacob vio en un sueño una escalinata que comunicaba el cielo con la tierra, por la que subían y bajaban los mensajeros de Dios. Tanto la imagen de la escalera como el establecimiento de grados van a ser recurrentes en la literatura mística para representar la idea de un

¹¹⁸ Papalia, D. E., Olds, S. y Feldman, R.: *Desarrollo humano*, México, McGraw-Hill, 2005, 8.

¹¹⁹ Papalia, D. E., Olds, S. y Feldman, R.: *Op. cit.*, 7.

¹²⁰ Génesis 28, 12.

progresivo ascenso jerárquico del alma hacia la divinidad. Así, va a ser utilizada por el Pseudo Dionisio Areopagita en sus obras *Jerarquía celeste* y *Jerarquía eclesiástica*, pero también podemos observarla en *La escalera* de Juan Clímaco, en Juan Casiano, así como en *La escalera de la perfección* del místico inglés del siglo XIV Walter Hilton.

Además, en el *Nuevo diccionario de espiritualidad*, en la acepción “Itinerario espiritual”, se recoge el sentido del desarrollo espiritual como crecimiento y maduración ya expresado en el *Nuevo Testamento*:

LA VIDA ESPIRITUAL COMO CRECIMIENTO Y MADURACIÓN: El itinerario del creyente, expresado en el Nuevo Testamento en términos de vida, comprende una triple fase: la inicial, constituida por el nacimiento en Cristo mediante el bautismo; la del crecimiento o progresiva maduración como tarea de toda la existencia terrena, y la final, cuando sea completo y definitivo el triunfo de la vida¹²¹.

Al mismo tiempo, el concepto de espiritualidad como un proceso de desarrollo madurativo no solo se ha referido al plano individual, ontológico, sino también al de la especie. Esa es la tesis del psiquiatra canadiense Richard Bucke, para quien la conciencia cósmica sería el resultado del proceso de la evolución en el ser humano. Por *conciencia cósmica*¹²² Bucke entiende aquella captación inmediata del universo como un todo a través de una iluminación intelectual, acompañada de alegría y dicha inefables, elevación moral y sentimiento cierto de inmortalidad. La conciencia cósmica sería un

¹²¹ Fiores, S. y Goffi, T. (Dir.): *Nuevo diccionario de espiritualidad*, 2, Madrid, Paulinas, 737.

¹²² Bucke, R.: *Op. cit.*, 1905, 2.

tercer tipo de conciencia más desarrollada que la conciencia simple y la autoconciencia, las cuales han ido apareciendo sucesivamente en el curso de la evolución. Al tratarse de una función psíquica de reciente aparición se hallaría todavía en fase de consolidación, sería frágil e inconsistente y solo aparecería en un número reducido de sujetos de la población. La observación realizada por Jaspers¹²³ acerca de una “explosión de espiritualidad” entre los siglos IX y III a. C. apoyaría esta hipótesis.

En efecto, se pueden señalar una serie de hechos que apuntarían hacia una concepción de la espiritualidad como un proceso de maduración psicológico y neurofisiológico: la existencia de una edad de inicio típica para el desencadenamiento de la vida espiritual, situada en torno a la cuarta década de la vida¹²⁴, su desarrollo en etapas sucesivas, que curse con fases de inestabilidad emocional, la importancia de la variable tiempo y la similitud observada en la fenomenología de las experiencias así como de sus beneficiosos efectos, serían algunos de los más citados por los investigadores.

No obstante, es preciso señalar que no hay un consenso en la literatura científica sobre esta cuestión. Antes al contrario, existen muchas y muy diversas orientaciones sobre el concepto de desarrollo espiritual: algunos modelos son jerárquicos, lo cual implica una visión vertical del proceso con unos estadios más bajos y otros más altos. Otros modelos, sin embargo, prescinden de las referencias espaciales y prefieren hablar de esferas de expansión de la conciencia. Por último, hay modelos que niegan la existencia de etapas, o bien invierten su orden de aparición clásico e incluso describen diferentes cursos de evolución, por lo que en función de la persona puede ser

¹²³ Jaspers, K.: *Op. cit.*, 2001, 11.

¹²⁴ Bucke, R.: *Op. cit.*, 2010, 88.

Capítulo 2. Espiritualidad

gradual y progresivo, fásico o crónico. Friedman et al. hacen un resumen de los distintos modelos que existen sobre el proceso de desarrollo espiritual:

In some models, spiritual development may be seen as unexpectedly sudden, as in a rapid conversion (e.g., that of the Christian apostle, Paul) or enlightenment (the immediacy of some Zen Buddhist attainments of *samadhi*). Bucke (1901/1969) asserted that cosmic consciousness comes suddenly and unbidden. In other systems, change is seen as gradual, requiring painstaking effort (years of deprivation and suffering), whereas in yet others it may be seen as unattainable by any effort (contingent on passively receiving grace or subject to karma from previous incarnations). In some models, spiritual development is seen as unidirectionally progressive (always upwards toward a defined goal) whereas in others it is seen as consisting of both ascents and descents, intermixed in various ways. Spiritual development has also been viewed as both widely variant across individuals and invariant in which everyone progresses through the same stages at roughly the same rate¹²⁵.

Sin embargo, y a pesar de lo dicho, creemos que es posible discernir algunos elementos comunes en todos ellos. Puede que las discrepancias observadas entre los modelos propuestos se deban a diferencias entre variables individuales existentes entre los receptores de dichas experiencias, como puede ser la personalidad, la inteligencia, las creencias religiosas o el ambiente cultural particular de cada uno. No se trata, por tanto, de aplicar un miope reduccionismo a un fenómeno tan sumamente complejo como puede ser el proceso de desarrollo espiritual, sino de esbozar un retrato del ejemplar típico que

¹²⁵ Friedman, H. et al.: “Transpersonal and other models of spirituality development”, *International Journal of Transpersonal Studies*, 29, no. 1, 2010, 82.

resulte como norma o patrón con el que poder comparar después los casos individuales¹²⁶.

En definitiva, nosotros vamos a entender aquí el concepto de desarrollo espiritual como “aquel proceso de desarrollo vital y orgánico que supone un ordenado movimiento hacia niveles de realidad cada vez más elevados”¹²⁷. Este proceso madurativo puede conducir a una mayor integración de la personalidad o a la locura¹²⁸. Aunque puede ser variable en distintos sujetos, tiene una serie de etapas identificables, un curso temporal, una dinámica interna y un fin en los que se aprecia, tras una observación continuada y sistemática, una cierta regularidad. En efecto, a pesar de que la evolución de este proceso puede ser, en unos casos, lento y progresivo, y, en otros, desplegarse a través de bruscos e intensos episodios, en casi todos se van a observar sucesivas oscilaciones entre “estados de placer” y “estados de dolor”¹²⁹. Estas oscilaciones parecen constituir la base de un proceso dialéctico necesario para el crecimiento de la conciencia espiritual, que se desplaza desde niveles inferiores de la realidad sensible a los superiores y abstractos. Conducen, además, al mismo fin, esto es, el de llevar al sujeto de lo múltiple a lo uno, del devenir al ser, del yo primitivo al yo divinizado, promoviendo efectos beneficiosos como un mayor altruismo, un sentido moral más elevado, una nueva y desbordante vitalidad, la participación en acciones transformadoras del mundo y un perpetuo sentimiento de dicha y alegría¹³⁰. Se trata, en definitiva, de “...recogerse hasta trascenderse, de entrada en lo más interior de uno mismo y de salida irreprimitable

¹²⁶ Underhill, E.: *Op. cit.*, 193-94.

¹²⁷ *Ibidem*, 99.

¹²⁸ White, J.: “La búsqueda del éxtasis”. En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 31.

¹²⁹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 194.

¹³⁰ Ros, S.: *Op. cit.*, 64.

más allá de sí mismo,...”¹³¹. Por último, el estado final de este proceso, la vida unitiva o estado teopático, se alcanza tras haber superado una serie de etapas que han sido descritas repetidas veces por los diferentes místicos.

Vamos a describir a continuación el proceso de desarrollo espiritual a partir de las diferentes etapas que lo componen. Para ilustrar de la forma más completa posible toda la complejidad que entraña este proceso de evolución espiritual vamos a seguir el esquema propuesto por la filósofa y escritora británica Evelyn Underhill¹³², quien divide el proceso místico en cinco etapas: 1) despertar del yo, 2) purificación sensitiva, 3) iluminación del yo, 4) purificación intelectual y 5) vida unitiva. Acompañaremos la descripción ofrecida en cada etapa con ejemplos extraídos de los místicos y santos que han dejado testimonio escrito de su propio proceso de evolución espiritual.

4.1. Despertar del yo

La primera etapa del proceso místico la denomina Underhill *despertar del yo*. Esta etapa se caracteriza, principalmente, por sembrar en el individuo la semilla de la curiosidad divina. De forma repentina, súbita e intensa, el sujeto vislumbra efímeros destellos de una realidad invisible con tal perplejidad y asombro que transforma su vida de forma permanente: “...y así en un golpe de vista trepidante llegó al ser subsistente.” – dice san Agustín en sus *Confesiones* –

¹³¹ *Ibidem*, 169.

¹³² Underhill, E.: *Op. cit.*, 194-495. Hemos adaptado las etapas “purificación del yo” y “noche oscura” del original por “purificación sensitiva” y “purificación intelectual” al considerar que contribuyen a una mayor claridad expositiva.

“Entonces vi realmente tus cosas invisibles a través de la comprensión de las cosas creadas. Pero no pude fijar en ellas mi vista”¹³³. Este y otros numerosos ejemplos extraídos de la literatura mística pueden ilustrar los rasgos más característicos de esta primera etapa del proceso de desarrollo espiritual, los cuales pasamos a comentar a continuación.

En el *Nuevo Testamento* se relata la conversión de Pablo de Tarso como una irrupción brusca e intensa de la divinidad en el curso temporal del mundo: “Cuando estaba de camino, sucedió que, al acercarse a Damasco, se vio de repente rodeado de una luz del cielo”¹³⁴. En el contexto de esta experiencia, breve, pero intensa, Pablo escucha la voz de Cristo, que le da instrucciones, pierde la visión, pasa tres días sin comer y sin beber y sufre una transformación radical que cambiará el rumbo de su vida de forma permanente.

En la *Vida segunda* de san Francisco de Asís, elaborada por Tomás de Celano, se cuenta que un cierto día se encaminó hacia la iglesia de san Damián, en las afueras de Asís. Se encontraba por entonces inmerso en un período de tribulación y dudas tras haberse entregado durante su juventud a los entretenimientos y vanidades propios de la edad. Entra entonces en la abandonada iglesia y, guiado por el Espíritu

...se postra suplicante y devoto ante el crucifijo, y, visitado con toques no acostumbrados en el alma, se reconoce luego distinto de cuando había entrado. Y en este trance, la imagen de Cristo crucificado –cosa nunca oída –, desplegando los labios, habla desde el cuadro a Francisco. Llamándolo por su nombre: “Francisco – le dice –, vete, repara mi casa, que, como ves, se viene del

¹³³ Hipona, A.: Libro VII, XVII, *Op. cit.*, 175.

¹³⁴ Hechos 9, 3-9.

Capítulo 2. Espiritualidad

todo al suelo”. Presa de temblor, Francisco se pasma y como que pierde el sentido por lo que ha oído¹³⁵.

Y a partir de ese momento “...experimentó tan inefable cambio, que ni él mismo ha acertado a describirlo”¹³⁶ y se dedicó por completo a la reconstrucción de aquella iglesia y a la fundación de la orden religiosa que todavía lleva su nombre.

Uno de los testimonios más gráficos y espectaculares de conversión mística lo hallamos en las palabras del filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662), cuya dotación intelectual en lo que se refiere al razonamiento lógico está fuera de toda duda, pero que llega a balbucear como un niño cuando se enfrenta con el inconmensurable absoluto:

L’an de grace 1654
Lundy 23 nov jour de St Clement
Pape et m. et autres au martirologe Romain
Veille de St. Crisogone m. et autres, etc...
Depuis environ dix heures et demi du soir
Jusques environ minuit et demi
FEU¹³⁷.

“Fuego” es todo lo que alcanza a expresar el autor de los *Pensamientos* y otras obras notables. Y más adelante añade: “Dieu d’Abraham. Dieu d’Isaac. Dieu de Jacob/non des philosophes et des savans/Certitude joye certitude/sentiment/veue joye paix”¹³⁸. Es decir, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, no el Dios de los pensadores

¹³⁵ Asís, F.: *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, “Vida segunda” por Tomás de Celano, Madrid, BAC, 1980, 235-36.

¹³⁶ Asís, F.: *Op. cit.*, 236.

¹³⁷ “Pascal’s Mystic Amulette”. En: Richard M. Bucke: *Cosmic consciousness*, 1905, 227.

¹³⁸ *Ibidem*.

racionalistas que tratan de demostrar su existencia mediante silogismos y argumentos ontológicos, es pura certidumbre de dicha y paz. Hacemos notar aquí la insistencia con que los místicos consignan escrupulosamente la fecha y las circunstancias en que se produjo la experiencia mística, como si quisieran levantar acta de un nuevo nacimiento, el de un hombre nuevo¹³⁹.

En ciertas ocasiones, el despertar de la conciencia se manifiesta como la súbita retirada de una espesa bruma que estuviera enturbiando el paisaje:

Cierto día, en tanto contemplaba en la alborada la salida del sol (...) *sentí de repente*, cual si alguna antigua niebla se hubiese disipado (...) la *súbita expansión de mi conciencia* en el *mundo suprapersonal* del hombre¹⁴⁰.

Por su parte, el psiquiatra Richard Bucke relata en su libro *Cosmic consciousness* su propia experiencia de despertar de la conciencia:

It was in the early spring, at the beginning of his thirty-sixth year (...). He was in a state of quiet, almost passive enjoyment. *All at once, without warning of any kind*, he found himself wrapped around as it were by a flame-colored cloud. *For an instant* he thought of fire, some sudden conflagration in the great city; the next he knew that the light was within himself. Directly afterwards came upon him a sense of exultation, of immense joyousness accompanied of immediately followed by an intellectual illumination quite imposible to describe. Into his brain streamed one momentary lightning-flash of the Brahmic Splendor wich has ever since lightened his life; upon his heart fell one drop of

¹³⁹ Ros, S.: *Op. cit.*, 56.

¹⁴⁰ Tagore, R.: *La religión del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, 96-97.

Capítulo 2. Espiritualidad

Brahmic Bliss, leaving thenceforward for always an after taste of heaven. Among other things he did not come to believe, he saw and knew that the Cosmos is not dead matter but a living Presence, that the soul of man is immortal, that the universe is so built and ordered that without any peradventure all things work together for the good of each and all, that the foundation principle for the world is what we call love and that the happiness of every one is in the long run absolutely certain. He claims that he learned more within the few seconds during which the illumination lasted than in previous months or even years of study, and that he learned much that no study could ever have taught¹⁴¹.

A través de estos ejemplos podemos apreciar con claridad algunos de los rasgos que ya hemos descrito de la experiencia mística como la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, su instantaneidad, su carácter pasivo y su poder transformador. Pero como característica propia de esta etapa destaca especialmente su cualidad de sobresalto, que se manifiesta como una irrupción de algo desconocido y sobrecogedor en la vida cotidiana, como una invasión de la trascendencia eterna en lo finito de la existencia humana. Este primer estadio se acompaña, además, de un gozo y una alegría exultantes. A pesar de su brevedad, dejan un regusto perenne de optimismo que impele a la persona a seguir buscando, independientemente de los obstáculos y pruebas que tenga que superar.

No obstante, es preciso aclarar que estas manifestaciones propias del despertar de la conciencia ocurren en el contexto de una trayectoria vital determinada. En muchos casos el despertar se produce tras un período de intensa turbulencia emocional, angustia, soledad y búsqueda de sentido¹⁴². Por tanto, y a pesar de las contadas

¹⁴¹ Bucke, R.: *Op. cit.*, 1905, 8. [El subrayado es nuestro].

¹⁴² Ros, S.: *Op. cit.*, 81-5.

excepciones, debemos aclarar que muy frecuentemente “esta conversión abrupta” – como apunta Underhill – “es el resultado de un largo período de desasosiego, incertidumbre y estrés mental”¹⁴³ que es preciso tener en cuenta.

Si bien la experiencia mística tiene una importancia crucial debido a su radical novedad, es conveniente señalar que

La conversión no es la mera infusión de una nueva verdad, sino el comienzo de un proceso vital, un derrumbamiento de lo viejo y construcción de lo nuevo. Entre el individuo y el Absoluto se produce un intercambio que no tendrá fin¹⁴⁴.

4.2. Purificación sensitiva

El despertar del yo supone un primer acercamiento o contacto con la realidad trascendente que irrumpe de forma inesperada en la vida de una persona. La retirada de ese contacto produce dos consecuencias: primero, la constatación de la sideral distancia que existe entre Dios y el humano y, segundo, el deseo de un mayor contacto con esa otra realidad. Si el místico es primeramente atraído por ese toque divino, es luego devuelto a la realidad mundana: “Era arrastrado hacia ti por tu hermosura” – declara san Agustín – “y en seguida volvía a ser arrastrado lejos de ti por mi peso”¹⁴⁵.

El místico, después de ese primer contacto con la realidad trascendente, y una vez pasada la euforia del inefable gozo, regresa a su humilde condición existencial. Ahora, tras la esplendorosa

¹⁴³ Underhill, E.: *Op. cit.*, 206

¹⁴⁴ *Ibidem*, 226.

¹⁴⁵ Hipona, A.: Libro VII, XVIII, *Op. cit.*, 2000, 174.

contemplación de la gloria divina, su vida se torna lúgubre y anodina. Se hace consciente de sus inclinaciones y deseos corporales, de sus pecados, de sus inquinas, los cuales se hacen más visibles al contraste con el resplandor numinoso. En este contexto aparecen las continuas tensiones entre el espíritu y la carne: “Amor imperativo de unión con Dios” – concluye Ángel Cilveti – “conciencia de la propia impureza y firme determinación de eliminar los obstáculos que impiden la unión son los resultados de la conversión”¹⁴⁶. Estos son los elementos que constituyen la etapa de purificación sensitiva.

Existen dos vías principales dentro de la purificación sensitiva: una vía negativa, que supone un inmediato distanciamiento del mundo a través de la renuncia a las riquezas, los placeres y toda fuente de apegos materiales que puedan encadenar el alma. Pero también se puede perseguir este propósito por la vía positiva mediante la mortificación, cuyo fin es limpiar y purificar el alma de aquellas imperfecciones que la obliteran con el “fango” del pecado. Estas dos vías, el aislamiento y la mortificación, constituyen lo que se ha conocido en la práctica de la mística cristiana como *ascética*, e incluye el empleo de técnicas como el ayuno, la austeridad, el aislamiento, la privación de sueño y autolesiones entre otros medios.

El Pseudo Dionisio Areopagita, una referencia para todos los místicos cristianos desde los siglos V y VI de nuestra era, recomienda el alejamiento del mundo como paso previo y necesario para alcanzar la unión con aquel que está por encima de “toda afirmación y toda negación”:

Ojalá me sea concedido esto, y tú, amigo Teófilo,
con un continuo ejercicio de la contemplación mística
abandona las sensaciones y las potencias intelectivas,

¹⁴⁶ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 17.

todo lo sensible e inteligible y todo lo que es y lo que no es, y, en la medida posible, dejando tu entender, esfuérzate por subir a unirse con aquel que está más allá de todo ser y conocer¹⁴⁷.

El camino de la mortificación fue seguido y puesto en práctica por numerosos místicos, a veces con inusitada crueldad. San Francisco de Asís, por ejemplo, se conducía “teniendo a raya los apetitos sensuales con tal dureza y rigor que apenas si daba a la naturaleza el preciso sustento”¹⁴⁸. Además, “se desvivía por ensayar y ejecutar en su carne desusados y no imaginados castigos”¹⁴⁹. Sobre el empleo excesivo en las mortificaciones corporales puede revisarse también la vida del místico renano Enrique Suso¹⁵⁰. Sin embargo, una de las vías más practicadas y que mejor distinguen al genuino místico es, sin duda, la irrenunciable búsqueda del aislamiento. El mundo, tal y como se nos muestra a los sentidos, no puede satisfacer el ansia de verdades últimas ni otorgar la paz que da descanso al alma. Tomás de Kempis, en su *Imitación de Cristo*, dice:

En resistir, pues, a las pasiones se halla la verdadera paz del corazón, que no en seguirlas. Ciertamente no hay paz en el corazón del hombre sensual ni en el que se ocupa en lo exterior, sino en el que anda en fervor espiritual¹⁵¹.

San Juan de la Cruz se refirió a esta etapa como *noche activa del sentido* y nos explica la necesidad de la privación de los sentidos en este momento del progreso espiritual:

¹⁴⁷ Pseudo Dionisio Areopagita: MT, I, 1, *Op. cit.*, 245.

¹⁴⁸ Asís, F.: *Op. cit.*, 49.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 50.

¹⁵⁰ Suso, H.: *Oeuvres Mystiques*, Paris, Lecoffre, 1899.

¹⁵¹ Kempis, T.: Libro I, VI, *Op. cit.*, 30.

Capítulo 2. Espiritualidad

La causa por la que es necesario al alma, para llegar a la divina unión de Dios, pasar esta *Noche* oscura de mortificación de apetitos y negación de los gustos en todas las cosas, es porque todas las afecciones que tiene en las criaturas son delante de Dios puras tinieblas, de las cuales, estando el alma vestida no tiene capacidad para ser ilustrada y poseída de la pura y sencilla luz de Dios, si primero no las desecha de sí, porque no puede convenir la luz con las tinieblas; porque como dice San Juan: *Tenebrae eam non comprehenderunt*. Esto es: *Las tinieblas no pudieron recibir la luz*¹⁵².

Sobre esta idea del desapego del mundo y la renuncia van a insistir todos los místicos como paso previo necesario para seguir progresando en la vía mística. En una de sus biografías se nos cuenta que Santa Catalina de Siena, antes de su unión definitiva con Dios, “evitaba a la gente, no dormía en el lecho, no probaba vino y carne... Con estas industrias practicaba la mortificación de su cuerpo”¹⁵³.

Los apetitos del cuerpo, concebidos como un “apego desordenado de la voluntad y de los sentidos a la criaturas, entendiendo por tales tanto las cosas materiales como las espirituales y divinas”¹⁵⁴, son el blanco de las primeras maniobras ascéticas llevadas a cabo por el místico en el curso de su sendero espiritual. Para poder captar en toda su intensidad la luz de Dios es preciso “lijar” el alma mediante las prácticas de la ascética, con el fin de que su superficie quede lo más pulida y pura posible. Santa Catalina de Génova insiste en esta idea:

¹⁵² Yepes, J.: 1 N IV, 1, *Op. cit.*, 568.

¹⁵³ Taurisano, I.: *Florecitas de santa Catalina de Siena*, Madrid, Bruno del Amo, 1928, 19.

¹⁵⁴ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 18.

La herrumbre del pecado es impedimento, y el fuego lo va consumiendo. Así es como el alma se va abriendo cada vez más al divino influjo. Si una cosa que está cubierta no puede corresponder a la reverberación del sol – no por defecto del sol, que continuamente ilumina, sino por la cobertura que se le opone –, eliminada la cobertura, queda la cosa descubierta al sol. Y tanto más corresponderá a la irradiación luminosa, cuanto más se haya eliminado la cobertura¹⁵⁵.

Así pues, el pecado y los deseos que arrastran el alma hacia abajo con el peso del cuerpo son purificados mediante el sufrimiento del purgatorio sensitivo, paso ineludible hacia la iluminación; ese purgatorio que tan poética y musicalmente describió Dante Alighieri en su *Divina comedia*: “E canterò di aquel secondo regno/Ove l’umano spirito si purga/E di salire al ciel diventa degno”¹⁵⁶. Es así como el alma, en su proceso de purificación mística, se va desnudando y se va haciendo cada vez más espíritu a medida que se va desprendiendo de las superfluas cargas del cuerpo.

De esta manera, el místico es plenamente consciente de que para poder alcanzar aquello que ansía, es preciso emprender el tortuoso y paradójico camino de la renuncia absoluta. Esto mismo debió intuir san Juan de la Cruz cuando, en el capítulo XIII de la *Noche activa del sentido*, prescribe:

Procure siempre inclinarse:
no a lo más fácil, sino a lo más dificultoso;
no a lo más sabroso, sino a lo más desabrido;
no a lo más gustoso, sino antes a lo que da menos gusto;
no a lo que es descanso, sino a lo trabajoso.

¹⁵⁵ Fieschi, C.: *Tratado del purgatorio*, I, 4, Pamplona: Fundación Gratis Date, 2005, 5.

¹⁵⁶ Alighieri, D.: *La divina comedia di Dante Alighieri*, “Purgatorio” I, 4-6, Londra, presso Gio. Tom. Masie comp., 1778.

Capítulo 2. Espiritualidad

no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo;
no a lo más, sino a lo menos;
no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y
despreciable.
no a lo que es querer, sino a no querer nada;
no andar buscando lo mejor de las cosas temporales, sino
lo peor, y desear entrar en toda desnudez y vacío y
pobreza por Cristo de todo cuanto hay en el mundo¹⁵⁷.

Así lo entendió también el Maestro Eckhart, para quien la cima de la espiritualidad puede ser alcanzada previo paso por la senda de la purificación: “Toda perfección reside en aceptar sufrir la pobreza, la miseria, el oprobio, las contrariedades (...) con placer y apaciblemente (...) y así permanecer hasta la muerte sin ningún porqué”¹⁵⁸.

En cualquier caso, queremos destacar que durante esta primera parte de la vía mística se realiza una purga activa del sentido, y ello se consigue generalmente a través ejercicios ascéticos que pueden consistir en mortificaciones o simplemente en la renuncia del mundo mediante el aislamiento y la búsqueda activa de la soledad. Es posible que a lo largo de este camino coexistan o se sucedan estados alternativos de placer y de dolor, de alegrías y tristezas, que finalmente se resolverán en la tercera etapa de este primer tramo espiritual: la etapa iluminativa.

4.3. Iluminación del yo

La etapa que cierra la primera vía mística es la iluminativa. Underhill la define como “una elevación de la conciencia desde el

¹⁵⁷ Yepes, J.: 1 N 13, 6, *Op. cit.*, 597.

¹⁵⁸ Hochheim, E.: “proverbio 8”, *Op. cit.*, 145.

mundo centrado en el yo al mundo centrado en Dios”¹⁵⁹. Se caracterizaría fundamentalmente por la experimentación de una vitalidad más desarrollada, una percepción más vívida y una elevación del nivel de la conciencia sobre el mundo sensible, como si las cosas estuvieran bañadas de repente por una luz especial, una luz extraña que no se sabe de dónde viene: “Light rare, untellable – lightning de very light”¹⁶⁰ apunta Walt Whitman en su poema *Prayer of Columbus*.

Tras la purificación del sentido de la etapa anterior es como si se hubiera levantado un velo que estuviera cubriendo el alma, de tal manera que ahora “puede ver” el mundo en sus prístinos colores: “El alma” – dice san Juan de la Cruz – “es como esta vidriera en la cual siempre está embistiendo (...) esta divina luz del ser de Dios (...). En dando lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura...) (...) luego queda esclarecida y transformada en Dios”¹⁶¹.

Durante esta etapa el místico adquiere una gozosa aprehensión del absoluto, manifestado por un sentido de la presencia divina. Tras el primer chispazo del despertar, que prende el fuego divino sobre la sustancia del alma, Dios se siente como presencia a través de una pura contemplación que, sin embargo, todavía no es infusa. Santa Teresa nos ofrece, mediante su agudeza introspectiva habitual, un testimonio preciso de esta experiencia:

Acaecióme a mí una ignorancia a el principio, que
no sabía que estava Dios en todas las cosas, y como me
parecía estar tan presente, parecíame imposible. Dejar de

¹⁵⁹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 269.

¹⁶⁰ Whitman, W.: “Prayer of Columbus”. En: Alfred Tennyson y Walt Whitman: *English poetry III: Tennyson to Whitman*, 52, Ed. Charles W. Eliot, Five Foot Shelf of Classics, Cosimo classics, 2010, 1507.

¹⁶¹ Yepes, J.: 2 Noche 5, 6-7, *Op. cit.*, 613.

Capítulo 2. Espiritualidad

creerlo que estaba allí no podía, por parecerme casi claro
había entendido estar allí su misma presencia¹⁶².

Se produce también una acentuación de la facultad sensitiva, lo cual permite captar otros matices del mundo que permanecían ocultos: “if the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is: Infinite”¹⁶³. Esta nueva manera de contemplar el mundo, depurada, “adopta la forma de una mayor lucidez mental con la que se perciben un resplandor inefable, una belleza y una realidad jamás antes sospechada”¹⁶⁴.

El acceso a la etapa iluminativa es común entre filósofos, poetas y otros artistas, además de los místicos. En este estado Dios se manifiesta como presente en todas las cosas, en pura inmanencia, y es especialmente identificable en los elementos de la naturaleza como el agua, el viento, el sol o las criaturas, pues el individuo se halla sumergido en el abismo de la infinita luz divina. Por eso, como dice Underhill: “Cuando esta conciencia es recurrente, como ocurre en muchos poetas, se produce esa aprehensión (...) de la Vida Infinita, inmanente en todas las cosas vivas,...”¹⁶⁵.

Entre los místicos, Juan Ruysbroeck expresa con talante poético esta sensación de intensa y vívida contemplación de un mundo que se revela como nuevo y depurado:

¹⁶² Cepeda y Ahumada, T.: “Libro de la vida”, 18, 15, *Op. cit.*, 73.

¹⁶³ Blake, W.: *Antología bilingüe*, “The marriage of heaven and soul”, Madrid, Alianza, 1996, 132.

¹⁶⁴ Underhill, E.: *Op. cit.*, 291.

¹⁶⁵ *Ibidem*, 269.

Y el hombre así colmado, flotando en el abismo sin confines de la divinidad, se pierde en el *deslumbramiento* de la soledad divina¹⁶⁶.

Pero la tierra será *resplandeciente* como un cristal (...).

El agua, que será más *límpida y transparente* (...). El aire *tendrá más luz*, pues el sol, la luna y las estrellas *serán siete veces más brillantes* que ahora (...) sucederá *una claridad sin fin* en el cielo y la tierra¹⁶⁷.

Es común la observación de que muchos poetas y filósofos han podido llegar indudablemente a esta etapa de iluminación del yo sin completar el proceso místico hasta la definitiva unión con Dios. Observamos rasgos de esta vivencia en Heráclito, Sócrates, Platón, Plotino, Dante, Pascal, Rilke, Rimbaud, Keats, Wordsworth, Hölderlin, Baudelaire, William Blake, Walt Whitman, Tagore, Pessoa... Al fin y al cabo, en opinión del filósofo alemán Hegel, la belleza sería la manifestación sensible de la espiritualidad¹⁶⁸. Una belleza que cautiva tanto al místico como al artista, sutil y oculta bajo el manto que cubre las intuiciones del alma con las vibraciones pulsionales del cuerpo. Platón, en su diálogo *Fedro*, nos deja una muestra de este tipo de intuiciones estéticas, fronterizas entre lo limitado y lo absoluto:

De la belleza, vuelvo a repetir que la vimos allí, resplandeciente, en compañía de las formas celestiales, y, al venir a la tierra, la hallamos también aquí, resplandeciente de claridad, a través de la más clara

¹⁶⁶ Ruysbroeck, J.: *Tratado del reino de los amadores de Dios*, cap. 36, Buenos Aires, Editoriales católicas, 1946, 169. [El subrayado es nuestro].

¹⁶⁷ Ruysbroeck, J.: *Op. cit.*, cap. 37, 174-75. [El subrayado es nuestro].

¹⁶⁸ Hegel, F.: *Filosofía de la religión*, vol. 2, p. 8. Citado en: Evelyn Underhill: *Op. cit.*, 34.

Capítulo 2. Espiritualidad

apertura de los sentidos. Pues la vista es el más penetrante de nuestros sentidos corporales, aunque no sea vista por ella la sabiduría. Su hermosura nos habría extasiado si hubiera habido una imagen visible de ella, y las demás ideas, si tuvieran equivalentes visibles, serían igualmente hermosas. Mas es éste el privilegio de la Belleza, que, siendo la más hermosa, es también la más palpable a la vista. Ahora bien, quien no ha sido recientemente iniciado, o quien ha sido corrompido, no se eleva con facilidad fuera de este mundo hasta la visión de la verdadera belleza en el otro... Pero aquel cuya iniciación sea reciente, y que ha sido espectador de muchas glorias en el otro mundo, queda asombrado cuando contempla un rostro o una forma de semejanza divina, que es la expresión de la Divina Belleza, y en seguida le recorre un estremecimiento, y una vez más el viejo asombro se apodera de él...¹⁶⁹

La sensación de intensificación perceptiva se hace patente en algunos de los más renombrados poetas románticos, en los que las imágenes brillan bajo una luz cegadora y distinta, como por ejemplo en Wordsworth¹⁷⁰: “Nunca iluminó el sol más bellamente/en su primer esplendor, valle, roca o colina; ¡Nunca vi yo, nunca sentí una calma tan profunda!”.

Por su parte, el sentimiento de gozosa aprehensión del todo mediante la fusión con la naturaleza, confundida con la esencia de la divinidad, puede apreciarse también en numerosos poetas que cabría calificar de “místicos”. Es el caso, por ejemplo, de Hölderlin:

Todo mi ser calla y escucha cuando las dulces
ondas del aire juegan en torno de mi pecho. Perdido en el
inmenso azul, levanto a menudo los ojos al Eter y los

¹⁶⁹ Platón: *Fedro*, 250.

¹⁷⁰ Wordsworth, W.: “Compuesto en el puente de Westminster”. En: Antonio Ballesteros (Ed.): *Historia de la serenidad*, Madrid, Anaya, 2000, 254.

inclino hacia el sagrado mar, y es como si un espíritu familiar me abriera los brazos, como si se disolviera el dolor de la soledad en la vida de la divinidad.

Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre.

Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, ésta es la cima de los pensamientos y alegrías (...).

¡Ser uno con todo lo viviente!¹⁷¹

Así como también de Ralph Waldo Emerson, cuyos textos destilan un evidente aroma de misticismo panteísta:

De pie sobre el suelo desnudo – mi cabeza bañada por el aire suave y elevada hacia el espacio infinito – todo egoísmo mezquino desaparece. Me convierto en un globo ocular transparente; no soy nada; lo veo todo; las corrientes del Ser Universal circulan a través de mí; soy una parte o parcela de Dios¹⁷².

O incluso del mismo Tagore¹⁷³: “Al contacto inmortal de tus manos, mi corazoncillo se dilata sin fin en la alegría, y da vida a la expresión inefable”.

Además, aunque no son exclusivas de esta etapa, es frecuente que durante la iluminación el místico experimente fenómenos psíquicos extraordinarios como audiciones, visiones, o la escritura automática entre otros. Estos fenómenos vienen a representar la cristalización psicológica y terrenal de la incandescente fluidez de esa nueva forma de aprehensión de la realidad, que se manifiesta mediante su acomodación a los recursos intelectuales y sensoriales disponibles en el hombre.

¹⁷¹ Hölderlin, F.: *Hiperión o El eremita en Grecia*, Madrid, Hiperión, 1987, 25.

¹⁷² Emerson, R.: *El espíritu de la naturaleza*, Buenos Aires, Longseller, 2004, 4.

¹⁷³ Tagore, R.: *Ofrenda lírica*, Madrid, Alianza, 2012, 95.

La fase iluminativa cierra, por tanto, la primera vía mística, lo cual implica una gozosa aprehensión del absoluto por pura contemplación. Además, surge una intensificación perceptiva por la que todo se muestra ante los sentidos bajo el brillo de una luz extraña e intensa que no se sabe de dónde viene. Por último, se experimenta un aumento de la energía del yo espiritual, lo cual puede manifestarse como súbitos raptos en los que el místico se siente poseído por la divinidad, puede escuchar voces, tener visiones, sentirse desdoblado, sufrir episodios de despersonalización o bien realizar actos sorprendentes como la escritura automática. Persiste todavía la distinción fundamental entre sujeto y objeto, por lo que no hay fusión, sino conocimiento ordinario. Es necesaria una nueva purificación para seguir progresando en el camino del desarrollo espiritual.

4.4. Purificación intelectual

La segunda vía mística se inicia con la purificación intelectual, conocida también como noche oscura del espíritu¹⁷⁴. Si durante la primera vía a través de la purificación activa, la disciplina y la mortificación, lo que se purgaba eran “las puertas de la percepción”, ahora es el turno de las potencias intelectuales clásicamente descritas: el entendimiento, la memoria y la voluntad. Para poder alcanzar el último estadio del proceso espiritual y ser uno con Dios, es necesario que previamente el místico purifique su yo, pues Dios solo puede manifestarse plenamente en el alma donde todo ha sido aniquilado, porque “...todas las imperfecciones y desórdenes de la parte sensitiva tienen su fuerza y raíz en el espíritu, donde se sujetan todos los hábitos buenos y malos, y así, hasta que éstos se purguen, las rebeliones y

¹⁷⁴ Yepes, J.: 2 Noche 1-15, *Op. cit.*, 851-88.

siniestros del sentido no se pueden bien purgar”¹⁷⁵. Por tanto, debe morir en vida para poder resucitar en Dios y vivir su vida renovada: “Muerte en vida”, “vivo sin vivir en mí”, “muero porque no muero”, “muerte y vida a un mismo tiempo” y “nada y todo” son las expresiones poéticas que inspiran el alma del artista durante esta paradójica fase. Un “insondable hundimiento” – dice Juan Tauler – “en una nada insondable”¹⁷⁶. Así queda el alma hueca y entregada tras atravesar el árido desierto de la noche oscura: calamidad, purgatorio, infierno y pesadilla. Prosigue Juan Tauler:

Allende de lo dicho hay otra muerte espiritual, que es una aflicción y desamparo, sin alguna ocupación ni ejercicio. Y un camino seco y estéril en que suele Dios probar a sus amigos. Lo cual cuando sentimos en nosotros habemos de abrazar y no huir de ello buscando consuelo, gozo ni delectación; mas esperar fielmente lo que Dios querrá sacar de esta nuestra esterilidad y angustia¹⁷⁷.

En efecto, la purificación ascética, que es una purga activa del sentido, aun siendo eficaz para aproximar el alma a Dios, debe ir acompañada de una purificación mística, pasiva, que tiene como objeto la destrucción del yo, con todas sus facultades sensoriales y potencias, para poder recibir a Dios en su plenitud y hacerse uno con él: “Si yo fuera puro” – afirma el Maestro Eckhart – “Dios tendría que dárseme por su propia naturaleza y deslizarse en mí”¹⁷⁸.

La etapa de purificación intelectual es un período particularmente árido, durante el cual el místico será sometido a todo

¹⁷⁵ *Ibidem*, 855.

¹⁷⁶ Tauler, J.: “Sermón sobre San Mateo”. En: Evelyn Underhill: *Op. cit.*, 448.

¹⁷⁷ Tauler, J.: *Instituciones. Temas de Oración*, Salamanca, Sígueme, 1990, 53.

¹⁷⁸ Hochheim, E.: “Proverbio 16”, *Op. cit.*, 147.

Capítulo 2. Espiritualidad

tipo de martirios y pesares, hasta el punto que llega invariablemente a desear la muerte: “La *primera purgación* o *Noche* es amarga y terrible para el sentido, como ahora diremos” – aclara san Juan de la Cruz – “La segunda no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el espíritu”¹⁷⁹. El místico se siente abandonado por Dios, y esto le sume en una tristeza incomprensible tras la dicha experimentada durante la iluminación. Santa Catalina de Siena nos los cuenta con su estilo peculiar:

Apartéme también para que viese y conociese la falta que yo le hago, pues sintiéndose privada de la consolación, experimentase pena aflictiva, y sintiéndose débil, y no estar firme y constante, y en esto halla la raíz del amor propio espiritual de sí misma. Y por esto tiene materia de conocerse a sí misma y levantarse sobre sí, subiendo al tribunal de su conciencia, y no dexando pasar sentimiento alguno que no sea corregido con afrenta, y arrancando la raíz del amor propio con el cuchillo del odio de sí misma y amor de la virtud¹⁸⁰.

Ángela de Foligno nos ofrece también un estremecedor relato de este angustioso sentimiento de abandono divino:

Estaba yo atormentada en aquel tiempo y me parecía no sentir nada de Dios; tenía la impresión de que él me había abandonado. Me resultaba imposible confesar los pecados. Por una parte pensaba que eso me sucedía tal vez por soberbia. Por otra parte veía tan profundamente mis muchos pecados que no me parecía poderlos confesar con la debida contricción sino meramente decirlos de palabra. Me parecía imposible declararlos. Ni siquiera podía alabar a Dios ni perseverar

¹⁷⁹ Yepes, J.: 2 Noche 8, 2, *Op. cit.*, 830.

¹⁸⁰ Benincasa, C.: *Diálogos de Santa Catalina de Siena*, Madrid, Imprenta Real, 1797, 117-18. Aclaremos por si acaso que la santa narra sus memorias desde la perspectiva de Dios, como resulta evidente.

en oración (...). Después de esta tristeza y tribulación me fue dirigida palabra con gran alegría: es bueno moderar el vino con agua. Inmediatamente disminuyó la tristeza y desapareció. Todo ocurrió un viernes; comenzó antes de nona y duró hasta después de comer. La tristeza me había dominado por más de cuatro semanas¹⁸¹.

Uno de los aspectos más habituales de esta etapa es que el místico es incapaz de sentir emoción alguna, por lo que se vuelve totalmente indiferente a su entorno. Esta insensibilidad afectiva se ha conocido en la literatura mística como *aridez*. El alma “siente en sí un profundo vacío” como resultado del fuego purificador a que es sometida por la acción de Dios:

Todo lo cual hace Dios por medio de la oscura contemplación, en la cual no sólo padece el alma el vacío y suspensión de estos arrimos naturales y aprehensiones, que es un padecer muy congojoso a manera que si a uno suspendiesen o detuviesen el aire, que no respirase, mas también está purgando al alma, aniquilando, o vaciando, o consumiendo en ella, así como hace el fuego al orín y moho del metal, todas las afecciones y hábitos imperfectos que ha contraído toda la vida. Que, por estar ellos muy arraigados en la sustancia del alma, suele padecer grave deshacimiento y tormento interior demás de la dicha pobreza y vacío natural y espiritual (...). En lo cual se entiende la pena que padece en el vacío y pobreza de la sustancia del alma sensitiva y espiritual¹⁸².

Además de la acedia, aparecen la apatía y la abulia; las tareas diarias se hacen pesadas y se acusa falta de energía para acometerlas:

Pero hay aquí otra cosa que al alma aqueja y desconsuela mucho, y es que, como esta oscura noche la

¹⁸¹ Foligno, Á.: *Libro de la vida*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, 77-78.

¹⁸² Yepes, J.: 2 Noche 6, 5, *Op. cit.*, 861-62.

Capítulo 2. Espiritualidad

tiene impedidas las potencias y afecciones, ni puede levantar afecto ni mente a Dios, ni le puede rogar. Dios es el que acude aquí haciendo pasivamente la obra en el alma; por eso ella no puede nada; de donde ni rezar ni asistir con advertencia a las cosas divinas puede, ni menos en las demás cosas y tratos temporales¹⁸³.

Asimismo, se pierde el apetito por la comida y no se halla descanso en el sueño. Surgen los recelos de pensar que Dios le ha abandonado debido a su imperfección. El alma se atormenta, se angustia, es asediada por terribles sufrimientos no solo psíquicos, sino también físicos. Sobre esto nos ilustra una vez más San Juan de la Cruz:

Y como en fin, esta parte sensitiva del alma es flaca e incapaz para las cosas fuertes del espíritu, de aquí es que estos aprovechados, a causa de esta comunicación espiritual que se hace en la parte sensitiva, padecen en ella muchas *debilitaciones y detrimentos y flaquezas de estómago, y en el espíritu, consiguientemente, fatigas*. Porque, como dice el sabio: El cuerpo que se corrompe, agrava el ánimo (Sap. 9, 15). De aquí es que las comunicaciones de éstos ni pueden ser muy fuertes, ni muy intensas, ni muy espirituales, cuales se requieren para la divina unión con Dios, por la flaqueza y corrupción de la sensualidad que participa en ellas.

De aquí vienen los arrobamientos y trasposos y descoyuntamientos de huesos, que siempre acaecen cuando las comunicaciones no son puramente espirituales; esto es, al espíritu sólo, como son las de los perfectos, purificados ya por la *Noche segunda del espíritu*, en los cuales cesan ya estos arrobamientos y tormentos del cuerpo, gozando ellos de la libertad del espíritu, sin que anuble y trasponga el sentido¹⁸⁴.

¹⁸³ *Ibidem*, 867.

¹⁸⁴ *Ibidem*, 852. [El subrayado es nuestro, excepto Noche segunda del espíritu].

También aparecen tentaciones en forma de imágenes lúbricas y blasfemias espantosas: “Todos los vicios despertaron de nuevo en mí” – dice Ángela de Foligno – “Hubiera preferido que me pusieran en la parrilla que soportar semejantes dolores”¹⁸⁵. Muchos se quejan, además, de tener alterada la facultad de atención y concentración, por lo que les cuesta leer incluso textos sencillos:

Pues quererse remediar con leer es como si no se supiese. Una vez me acaeció ir a leer una vida de un santo para ver si me embebería y para consolarme de lo que él padeció, y leer cuatro o cinco veces otros tantos renglones, y, con ser romance, menos entendía de ellos a la postre que al principio, y así lo dejé. Esto me acaeció muchas veces, sino que ésta se me acuerda más en particular¹⁸⁶.

La similitud entre la descripción de los sufrimientos y pesares que padece el místico durante la noche oscura y la cualidad de los síntomas depresivos como el ánimo triste, el vacío afectivo, la falta de energía, la pérdida de sueño y apetito, los sentimientos de minusvaloración, las dificultades de atención y concentración y las ideas de muerte ha llevado a algunos investigadores¹⁸⁷ a identificar el fenómeno místico con el psicopatológico. A pesar de que es llamativo el parecido entre ambos fenómenos, el místico y el psicopatológico, no todos los autores están de acuerdo con esta tesis¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Foligno, Á.: *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, 197. En Evelyn Underhill: *Op. cit.*, 440.

¹⁸⁶ Cepeda y Ahumada, T.: “Libro de la vida”, 30, 13, *Op. cit.*, 1962, 122.

¹⁸⁷ Cf. Álvarez, J., 1996; López-Ibor, J. J., 1950; Delacroix, H., 1908.

¹⁸⁸ Cf. Martín Velasco, J., 1999, 78-105; Underhill, 2006, 379; Font i Rodon, 2007, 151-80; Rollán, M., 1991.

Por otro lado, el proceso de purificación intelectual es el umbral de la máxima contemplación divina. Ante la grandeza de la gloria y sabiduría eternas de Dios, el hombre que escala a tan elevadas cotas del entendimiento queda deslumbrado por ese resplandor, y solo es capaz de intuir a Dios entrecerrando los ojos, y de describirlo mediante el poder “paradójicamente sugestivo de la negación”¹⁸⁹: es la noche oscura, el rayo de tiniebla, la nube del no saber, la nada insondable, el vacío, la negación de todo cuanto es y cuanto no es, etcétera.

San Agustín recurre en sus *Confesiones* a este recurso para poder expresar algo a lo que las palabras y expresiones ordinarias, a pesar de que era un reputado maestro de retórica, no alcanzan:

Entré y con los ojos de mi alma, sean como sean, vi sobre los mismos ojos de mi alma, sobre mi mente, una luz inmutable, no esta luz normal y visible a toda persona, ni como si fuera otra luz de la misma especie que ésta, aunque mayor. Era como si la luz normal brillara más y con mayor claridad y llenara todo el universo con su grandeza. Esto no era aquella luz, sino otra cosa, otra cosa muy distinta de todas estas cosas.

No estaba sobre mi mente, como el aceite sobre el agua, o como el cielo sobre la tierra. Estaba sobre mí, porque me creó, y yo debajo, porque he sido creado por ella. Quien conoce la verdad, conoce esta luz, y quien la conoce, conoce la eternidad. El amor la conoce¹⁹⁰.

Por lo que se refiere a los afectos, la emoción predominante durante esta etapa es, además de la tristeza y desesperación, la angustia, pues el alma, sin saber muy bien cómo ni por qué, es abandonada por Dios tras el gozoso estado alcanzado durante la

¹⁸⁹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 361.

¹⁹⁰ Hipona, A.: Libro VII, X, 16, *Op. cit.*, 2000, 169-70.

iluminación. Purificados los sentidos y arrancadas las raíces del yo que tan profundamente han arraigado en el espíritu, el hombre queda sumido en una siniestra oscuridad que sofoca como una pesada carga. Sin embargo, el auténtico místico, el que ha sido elegido por Dios para unirse con él, es capaz de encontrar la luz en medio de la noche más oscura que cabe imaginar: “El verdadero místico” – dice Underhill – “un genio para las cosas de Dios, apenas necesita él mismo un mapa. Sigue un rumbo de brújula a través del vasto y proceloso mar de lo divino”¹⁹¹. Y el doctor de la *Noche*, San Juan de la Cruz, lo ratifica:

En la Noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz ni guía,
sino la que en el corazón ardía.

Aquesta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía...¹⁹².

La totalidad de la persona es afectada en este momento. Predominan los sentimientos de soledad, vacuidad e impotencia. Como un proyectil que perdiera fuerza tras un primer impulso, se experimenta una inesperada alteración de la cinesis del acontecer vital, de tal manera que el progresivo enlentecimiento afecta a todas las esferas de la personalidad: la sensibilidad, la afectividad, el pensamiento, la conducta y la voluntad. Se produce una radical parálisis general y el tiempo parece que no avanza. Es entonces cuando surge el estancamiento vital que dará pie a la pasividad del alma necesaria para que Dios le otorgue la gracia. Y mientras tanto, el aspirante a la vida unitiva se compara nuevamente con la inalcanzable perfección divina y se desprecia. Solo así, y tras un largo pesar de

¹⁹¹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 124.

¹⁹² Yepes, J.: *Op. cit.*, 558.

indescriptibles tormentos, desapegado de todos aquellos condicionamientos – “torrente de la costumbre humana”¹⁹³ – que lo atan al mundo a través de la conciencia superficial, llega el alma al estadio final de todos, culminación del proceso místico, en el que podrá unirse definitivamente con Dios.

4.5. Vida unitiva

La vida unitiva, unión mística o estado teopático es la última y definitiva etapa de este largo proceso de evolución espiritual que, según repetidas observaciones, lleva al ser humano a un elevado estado de desarrollo emocional, intelectual, ejecutivo y moral. En efecto, el hombre que alcanza este estadio de progresión mística se convierte en dueño de su vida afectiva, por lo que ya no vuelve a experimentar sentimientos de tristeza o angustia, sino una alegría perpetua que le llena de optimismo: “El que ama” – dice Tomás de Kempis – “vuela, corre, alégrase, es libre, no es detenido, toda cosa da por el todo y tiene todas las cosas en todas”¹⁹⁴. Al mismo tiempo, sus potencias intelectivas se agudizan, por lo que es capaz de una más clara y comprensiva visión de la realidad, de tal manera que el universo aparece integrado como un conjunto orgánico dotado de vida, en el que todos los seres y elementos están conectados. Se vuelve más emprendedor y capaz de acometer las empresas más difíciles, como podemos apreciar en las biografías de San Francisco de Asís, Santa Catalina de Siena, San Ignacio de Loyola o Santa Teresa de Jesús. Por último, la entrega al servicio de los demás, la compasión, el altruismo y la vocación de dar consuelo al sufrimiento

¹⁹³ Hipona, A.: Libro I, XVI, 25, *Op. cit.*, 2000, 51.

¹⁹⁴ Kempis, T.: Libro III, IV, *Op. cit.*, 148.

que asola al mundo, pero también la renuncia al orgullo, soberbia y avaricia, demuestra que estas personas han alcanzado un estadio de desarrollo moral superior, puesto que su conducta, tanto interna como externa, está dirigida única y exclusivamente por el amor¹⁹⁵.

Por tanto, la vida unitiva, última etapa del proceso espiritual y de la segunda vía mística, se entiende como la “vida en que la voluntad del hombre está unida con Dios”¹⁹⁶. Esta proposición supone que la personalidad “terrenal” del místico ha sido aniquilada, dejando vía libre para que su alma vacía se llene única y exclusivamente de Dios: “Si tú sales completamente de ti mismo” – asevera Juan Tauler – “Dios entrará en ti. A la medida en que tú sales entra él: ni más ni menos”¹⁹⁷.

Existen dos diferencias fundamentales entre esta etapa y la iluminativa. En primer lugar, si durante la etapa iluminativa se exigía una purificación de los sentidos, lo que en la terminología de san Juan de la Cruz se conoce como noche del sentido, para alcanzar la unión mística es necesario purificar el intelecto, desenraizar el yo incrustado en el espíritu para vaciarlo, aniquilando todas las facultades mentales superiores: entendimiento, memoria y voluntad. Del conocimiento de sí mismo se pasa a la negación del sí mismo, y, por último, a la unión pasiva con Dios. Esto se correspondería con la noche del espíritu, en términos sanjuanistas.

En segundo lugar, frente a los flujos y reflujos de la divinidad en la conciencia, aquí la unión es definitiva y permanente. Es por eso que los místicos emplean términos como “desposorio” y “matrimonio

¹⁹⁵ Ros, S.: *Op. cit.*, 64.

¹⁹⁶ Underhill, E.: *Op. cit.*, 463.

¹⁹⁷ Sermons de Tauler, I; 170. En: Buenaventura García-Rodríguez: “Taulero y san Juan de la Cruz”, *La vida sobrenatural*, 50, 1949, 358.

espiritual” para expresar mediante metáforas un “sentimiento cierto e inefable de la presencia de Dios en el alma”¹⁹⁸. Este recurso ha sido profusamente utilizado por los místicos. Así lo vemos reflejado en las *Moradas séptimas* de Santa Teresa de Jesús, o en el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena, como desenlace de un largo proceso evolutivo: “Hoy celebraré solemnemente contigo el desposorio de tu alma y, como te he prometido, te uniré conmigo en matrimonio por fe”¹⁹⁹.

Pero también se ha empleado la metáfora de la divinización o la total transformación del yo primitivo en Dios. Sobre este punto queremos precisar que la mística cristiana casi siempre se ha mantenido dentro de la ortodoxia teísta, que parte de la concepción de un Dios trascendente y mantiene la distinción esencial entre el ser del alma del hombre y el ser de Dios, aunque ambas sustancias puedan fusionarse en un solo espíritu. Esta concepción se encuentra alejada de la mística oriental, inspirada en la doctrina panteísta, que afirma la inmanencia de Dios en el mundo y la completa identidad entre Dios y el hombre²⁰⁰.

Sin embargo, dentro de la mística cristiana también es posible encontrar descripciones compatibles con una visión de la divinidad inmanente y panteísta. El Maestro Eckhart, acusado de herejía precisamente por algunas de sus tesis panteístas, se expresaba en sus sermones afirmando la identidad del hombre con Dios – “Dios y yo somos uno”²⁰¹ – y en sus proverbios aseguraba que “Dios está en

¹⁹⁸ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 26.

¹⁹⁹ Benincasa, C.: *Op. cit.*, 147.

²⁰⁰ Cilveti, Á.: *Op. cit.*, 28.

²⁰¹ Hochheim, E.: *Op. cit.*, 55.

todas las cosas de forma que siempre está fuera de ellas” y “ya que Dios es el ser justo, es necesario que esté en todas las cosas”²⁰².

En cualquier caso, el místico que alcanza el estado teopático queda unido a esa fuente absoluta de “vida más abundante”, a partir de la cual siente que su personalidad se ha transformado, se ha despojado de su viejo “yo” para permitir que Dios actúe a través de él. El psicólogo francés Henri Delacroix ya describió a principios del siglo XX el camino místico como un proceso de transformación de la personalidad:

Au debut il introduit dans la vie personnelle un groupe d'états qui se distinguent par certains caracteres et qui forment comme un système psychologique privilégié; au terme il a comme supprimé la personne ordinaire et par l'épanouissement de ce système, établi comme une personnalité nouvelle avec un mode nouveau de sentir et d'agir. Son développement aboutit à une transformation de la personnalité; il abolit le sentiment primitif du moi et apporte un état plus vaste, la totale disparition du moi dans le divin, la substitution du divin au moi primitif²⁰³.

Por consiguiente, se produce una transformación integral de la personalidad, la cual permanece, pero de otra forma, regenerada: “¡Comer y ser comido, esto es unión!”²⁰⁴, exclama Juan Ruysbroeck en una frase que sorprende por su elevado grado de sensorialidad, pero que recoge de forma directa e intuitiva, tal y como es la vivencia del místico, la esencia de este proceso de desintegración y renacimiento.

²⁰² *Ibidem*, Proverbio 44, 158-59.

²⁰³ Delacroix, H.: *Études sur d'histoire et de psychologie du mysticism*, París, Félix Alcan, 1908, 197.

²⁰⁴ Ruysbroeck, J.: *Op. cit.*, 100.

Capítulo 2. Espiritualidad

Vamos a relatar a continuación algunas de las características más destacadas de este período final del proceso de desarrollo de la conciencia espiritual.

El rasgo más característico de esta etapa, que lo distingue de todas las demás, es la desaparición de la diferencia entre sujeto y objeto. Así, el sujeto deja de contemplar para convertirse él mismo en aquello que contemplaba. El observador y lo observado se convierten en una sola entidad, y esta fusión difumina los límites en los que se ancla habitualmente la mente racional y consciente.

El filósofo neoplatónico Plotino ya había advertido sobre el necesario desdoblamiento temporal entre “lo que ve y lo que es visto” exigido por la conciencia superficial para poder discernir y obtener conocimiento en el mundo sensible. De esta manera, a la vez que la conciencia superficial está inscrita en el curso del tiempo, la conciencia profunda se halla inmersa en la presencia total, en la eternidad y simplicidad perfecta²⁰⁵. A la misma conclusión llega el místico flamenco Juan Ruysbroeck:

Cuando el amor nos ha conducido por encima y más allá de todas las cosas, por encima de la luz, hasta la Oscuridad Divina, allí nos forja y penetra el Verbo Eterno, que es la imagen del Padre; y como el sol penetra el aire, así recibimos, en ocio del espíritu, la Luz Incomprensible que nos envuelve y nos penetra. Y esta luz no es otra cosa sino el mirar y ver infinitos. *Vemos lo que somos y somos lo que vemos*. Porque nuestro pensamiento, nuestra vida y nuestro ser se elevan en la simplicidad y se convierten en una sola cosa con la Verdad que es Dios²⁰⁶.

²⁰⁵ Hadot, P.: *Op. cit.*, 43.

²⁰⁶ Ruysbroeck, J.: *De Calculo*, IX. En: Evelyn Underhill: *Op. cit.*, 474. [El subrayado es nuestro].

Por otra parte, dentro de la mística cristiana es frecuente que la llegada definitiva del estado unitivo venga anunciada por medio de alguna visión o “toques” de Dios en la sustancia del alma. Santa Teresa expresa así esta sensación: “Metida en aquella morada por visión intelectual (...) se le muestra la Santísima Trinidad (...) de manera que lo que tenemos por fe, allí lo entiende el alma – podemos decir – por vista”²⁰⁷.

Es asimismo muy habitual en el lenguaje del místico que describe el contacto con Dios el empleo del término *suavidad*. Dios es suave, delicado, produce alivio y remansa el alma, que descansa recostada dulcemente sobre su hombro o mecida como un niño en su regazo. Así, en el lenguaje paradójico de san Juan de la Cruz, el cauterio de la noche oscura se vuelve “suave” y para Ricardo Rolle, la iluminación es “calor, canto y suavidad”²⁰⁸.

Por último, nos gustaría destacar la abundancia de amor por la que el alma es anegada en esta fase. Los místicos que alcanzan este estado declaran unánimemente que ya no saben hacer otra cosa excepto amar: amar a todos los seres, a todas las cosas, a todo el universo. El amor tiene una importancia decisiva en los escritos de Plotino²⁰⁹. En sus visiones y revelaciones, Juliana de Norwich adquiere la convicción de que “todo acabará bien”, y que Dios no puede estar enojado nunca con nosotros, porque es esencialmente amor: “Pues esto se me reveló: que nuestra vida está totalmente fundamentada y enraizada en el amor, y sin amor no podemos

²⁰⁷ Cepeda y Ahumada, T.: “Moradas del castillo interior”, VII, I, 7, *Op. cit.*, 420.

²⁰⁸ Graef, H.: *Op. cit.*, 258.

²⁰⁹ Hadot, P.: *Op. cit.*, 75-111.

Capítulo 2. Espiritualidad

vivir”²¹⁰. Y desde esa inagotable fuente de amor son capaces no solo de ofrecer consuelo, sino de acometer ímprobos trabajos que exigen grandes dosis de energía. Cuando se ama verdaderamente, ya no quedan sombras de dudas para el alma: “Ama” – afirma san Agustín – “y haz lo que quieras”²¹¹.

Al mismo tiempo, esta nueva personalidad de la que disfruta el místico, investida de amor y confianza, se deja notar en una serie de consecuencias características: inocencia restaurada, paz indecible, seguridad y certeza absoluta, fe inquebrantable y energías renovadas. Estos son algunos de los efectos beneficiosos que la culminación del proceso de desarrollo espiritual infunde sobre el místico. Madame Guyon explica esta sensación de la siguiente manera: “La vida divina dentro de ti será algo natural a medida que te vayas acostumbrando a ella. Aprende a rendirte a los caminos de esta nueva vida. Que no haya lucha”²¹².

En efecto, esta nueva vida, abundante, fértil y creativa, conduce a los místicos a la realización de obras transformadoras del mundo, a la fundación de nuevos centros de espiritualidad desde los que irradian y arrastran a miles de seguidores a elevar su conciencia espiritual y seguir su camino. Se convierten en agentes pasivos de Dios en el mundo, en instrumentos de paz, amor y solidaridad, en líderes espirituales.

Los místicos que han llegado a la unión definitiva del alma con Dios relatan que, a medida que el alma se va fortaleciendo y sosegando en su desarrollo espiritual, van desapareciendo los

²¹⁰ Norwich, J.: *Op. cit.*, 141.

²¹¹ Hipona, A.: *Obras completas de San Agustín*, “Homilía VII sobre la primera carta de san Juan a los Partos, VII, 8”, 6, Madrid, BAC, 1985, 688.

²¹² Bouvier, J. M.: *Torrentes espirituales*, España, Círculo Santo, 1990, 66.

fenómenos extraordinarios como las visiones y audiciones, pero también los éxtasis, raptos y arrobamientos. El alma encuentra aquí una paz, una calma espiritual que yace en un perpetuo recogimiento, una quietud impenetrable, remansada en una pura contemplación de la oscura y divina presencia de Dios. Solo entonces, cuando todas las potencias del alma han sido silenciadas, cuando se han desenraizado el orgullo y soberbia humanas de su espíritu, cuando, en árida soledad, se ha ascendido hasta ese más allá de toda afirmación y negación, y se contempla plenamente la divina oscuridad, solo entonces, el alma podrá unirse con su amado y exclamar libre y tranquilamente: "...y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí"²¹³.

5. TEORÍAS EXPLICATIVAS DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA

5.1. Teorías sobrenaturales

El testimonio de los grandes místicos de todos los tiempos es considerado por muchos autores una prueba solvente de la existencia de una realidad distinta de la ordinaria a la que es posible acceder por medio de la experiencia intuitiva e inmediata. William James, frente a los postulados racionalistas y positivistas del materialismo médico del siglo XIX y principios del XX, arguye que la mera existencia de la experiencia subjetiva de los místicos es un hecho que desafía el materialismo, pues socava su pretensión fundamentada de atribuir la validez exclusiva al conocimiento obtenido por los sentidos o los conceptos mentales. Para James, la conciencia que llamamos ordinaria "es sólo un tipo particular de consciencia, mientras que, por encima de

²¹³ Gálatas 2, 20.

ella, separadas por una pantalla transparente, existen formas potenciales de consciencia completamente diferentes (...). Ninguna explicación del universo en su totalidad puede ser definitiva si descuida estas otras formas de consciencia”²¹⁴.

Por su parte, el teólogo protestante alemán Rudolph Otto en su obra *Lo Santo*²¹⁵ explica y desarrolla el concepto de lo *numinoso* (lat. divino) como aquella realidad trascendente, también “absolutamente heterogéneo”, que se manifiesta al hombre produciendo dos tipos de sentimiento: lo *tremendum*, es decir, aquello que produce pavor, miedo y sobrecogimiento, y, por otra parte, lo *fascinans*, es decir, aquello que produce atracción y curiosidad, gozo, excitación y ganas de saber y conocer más sobre esa fuente que es misterio impenetrable. Lo “absolutamente heterogéneo” o “totalmente otro” pertenece a la categoría de místicas trascendentes que afirman la existencia de otro plano de realidad más allá del mundo material, al que es posible acceder mediante determinados estados de conciencia, como en los éxtasis o raptos.

5.2. Teorías psicológicas

Las teorías psicológicas se centraron de forma preferente en el análisis de los fenómenos psíquicos extraordinarios que acompañan a las experiencias místicas. A partir del siglo XIX estas teorías fueron muy críticas con la explicación sobrenatural de la experiencia mística y, de acuerdo con el paradigma naturalista dominante en la época, trataron de explicar estos fenómenos en el marco de teorías más acordes con los métodos y procedimientos de la ciencia positiva.

²¹⁴ James, W.: *Op. cit.*, 291.

²¹⁵ Otto, R.: *Lo Santo*, Madrid, Revista de Occidente, 1925.

El psicólogo francés Théodule Ribot²¹⁶ se centró en el análisis de la experiencia extática. El éxtasis es uno de los fenómenos más comúnmente descritos por los místicos y podría definirse como una “agudización del estado contemplativo en el que el sujeto entra en trance y pierde la conciencia del mundo exterior”²¹⁷ alcanzando la unión con el absoluto. Para Ribot, sin embargo, el estado de éxtasis sería una consecuencia de la hipertrofia de la atención, es decir, un excesivo estrechamiento del campo de la conciencia debido a un prolongado y riguroso ejercicio de concentración. El estado de concentración mantenido durante largos períodos de tiempo acaba llevando al pensamiento a centrarse en una única idea. De este monoideísmo absoluto se derivaría el elemento negativo del éxtasis, esto es, la negación del mundo y la voluntad que describen tan a menudo los místicos.

Por su parte, el psicólogo norteamericano James Leuba²¹⁸ defiende que la causa del fenómeno místico es eminentemente patológica, por lo que lo considera algo negativo y degenerado. Al igual que Ribot, entiende que el éxtasis es la culminación de un excesivo y prolongado estrechamiento del campo de la conciencia sensible que retira la atención del mundo exterior y un ensanchamiento del campo de la conciencia interior dentro del yo. Este proceso es el resultado de una prolongada concentración de la actividad mental en torno a una idea. Encuentra, asimismo, un notable parecido entre el estado de conciencia que se produce durante el éxtasis y el trance hipnótico, al que el místico llega a través del proceso de concentración ya descrito. Señala, además, que del

²¹⁶ Ribot, Th.: *Les maladies de la volonté*, París, Félix Alcan, 1888.

²¹⁷ Underhill, E.: *Op. cit.*, 403-04.

²¹⁸ Leuba, J.: “The contents of religious consciousness”, *The Monist*, 11, no. 4, 1901, 536-73.

parecido entre el lenguaje místico y el erótico (i.e. esposo, esposa, amante, amada, gozo, dicha, gusto, etcétera) se puede deducir que la experiencia mística sería una realización sublimada de pulsiones sexuales reprimidas, de acuerdo con algunas de las tesis del psicoanálisis.

A partir de los trabajos del psicólogo francés Pierre Janet²¹⁹ y del médico austríaco Sigmund Freud²²⁰ a finales del siglo XIX y principios del XX, los fenómenos místicos comienzan a ser interpretados como productos inconscientes procedentes del propio psiquismo. En concreto, fenómenos tales como las audiciones, similares a las alucinaciones auditivas de los estados psicóticos, las visiones, la escritura automática en ausencia de conciencia, o los estados de éxtasis y raptos, observados también en pacientes con histeria, serán interpretados como claras manifestaciones de contenidos inconscientes, idénticos a aquellos que se manifiestan en el mundo onírico, los actos fallidos o las neurosis y psicosis.

Siguiendo esta misma línea de interpretación, los médicos Raymond Prince y Charles Savage²²¹ afirman que las vivencias místicas, en tanto que estados alterados de conciencia, representan regresiones al servicio del ego, por los cuales el sujeto retorna a un nivel de funcionamiento anterior del desarrollo. Esto permite explicar, según su interpretación, los fenómenos comúnmente observados durante la experiencia mística como experiencias típicas de la primera infancia. Así, por ejemplo, la experiencia de fusión o difusión de los límites del yo, en la que no se distingue el yo del mundo; las

²¹⁹ Janet, P.: *De l'angoisse a l'extase*, París, Felix Alcan, 1975.

²²⁰ Freud, S.: *Op. cit.*, 1997, 2976-77.

²²¹ Prince, R. y Savage, Ch.: "Los estados místicos y el concepto de regresión". En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 103.

experiencias preverbales, similares al balbuceo infantil; las intensas emociones de alegría o dicha, semejantes a las que se pueden observar durante los estados maníacos o la cualidad noética de la experiencia, debido a que las primeras experiencias son las más significativas de una serie dada de experiencias, serían equiparables con experiencias y comportamientos típicamente observados en los estadios iniciales del desarrollo.

Las teorías psicodinámicas encuentran algunos apoyos en el hecho de que tanto los investigadores como los artistas, particularmente los poetas, coinciden al señalar que el inconsciente es el lugar más propicio para el encuentro con Dios: “Dios habla al hombre en el subconsciente”, afirma Evelyn Underhill²²². Por su parte, el psicólogo estadounidense William James²²³ ya había destacado la posible génesis subconsciente de los fenómenos místicos, similares en sus características a la escritura automática, la hipnosis y los síntomas histéricos. Según esta hipótesis, existiría un trabajo inconsciente de elaboración de la información (imágenes, pensamientos, recuerdos, emociones) que finalmente afloraría a la conciencia del sujeto sin que este fuera consciente de su procedencia, “ya que lo subconsciente” – dice Martín Velasco – “no sólo se prolonga, en una dirección, en lo consciente, sino, en otra, en lo metasubconsciente, en un mundo más vasto que desborda al sujeto e influye sobre él”²²⁴. Según Henri Delacroix²²⁵, a partir del carácter pasivo con que es vivida la experiencia mística, la atribución por parte del místico de su vivencia a una realidad superior se debería fundamentalmente a la ignorancia de su propia actividad inconsciente.

²²² Underhill, E. *Op. cit.*, 68.

²²³ James, W.: *Op. cit.*, 182.

²²⁴ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 432.

²²⁵ Delacroix, H.: *Op. cit.*, 404.

Capítulo 2. Espiritualidad

Por su parte, los artistas así como también los científicos, han sido muy a menudo conscientes de que la mayor parte de su trabajo se hace de manera inconsciente²²⁶. De esta manera, describen el proceso creativo como algo similar a un parto, en el que lo que se alumbró es en realidad una idea:

Todo es gestar y luego parir. Dejar cumplirse toda impresión y todo germen de un sentir totalmente en sí, en lo oscuro, en lo indecible, en lo inconsciente, en lo inaccesible al propio entendimiento, y aguardar con honda humildad y paciencia la hora del descenso de una nueva claridad²²⁷.

Y Juan Ramón Jiménez, hablando del proceso de creación artística, corrobora estas intuiciones: “Para que mi yo completo esté contento de mi obra, necesito que mi mitad consciente depure, mida, defina, fije, lo que ha creado mi yo subconsciente”²²⁸.

Por su parte, el psiquiatra suizo Carl Jung²²⁹ redonda en esta idea afirmando que el misticismo constituye la tendencia natural del inconsciente más profundo, que relaciona con el concepto de *inconsciente colectivo*, compuesto por arquetipos y pautas atávicas procedentes de la memoria filogenética de la especie. Desde este punto de vista, no sería Dios, en tanto que ser supremo creador del universo, quien hablaría al místico a través del inconsciente, sino los propios arquetipos y pautas acumuladas por la memoria filogenética de la especie, pertenecientes a otro plano de realidad que estaría muy próximo al de las ideas eternas del platonismo.

²²⁶ Underhill, E.: *Op. cit.*, 80.

²²⁷ Rilke, R.: *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza editorial, 2014, 41.

²²⁸ *Ideología I* 1400.

²²⁹ Jung, C.: *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1949.

Frente a las teorías puramente psicologicistas, William James critica en su libro *Las variedades de la experiencia religiosa* el paradigma del materialismo médico dominante en su época para explicar el fenómeno místico, y aboga por una perspectiva conciliadora en la que tanto lo psicopatológico como lo místico puedan coexistir en el mismo proceso, sin que uno invalide al otro necesariamente. Investigadores como Nogués²³⁰ son partidarios de este punto de vista integrador y conciliador, dentro del marco de la actual neuroteología.

El actual paradigma de la neuroteología²³¹, cuyo objeto de estudio son las bases cerebrales de la experiencia mística y religiosa, tiene su antecedente más inmediato en la corriente del materialismo médico. El materialismo médico trata de reducir el fenómeno místico a la actividad patológica o alterada del cerebro. William James considera esta postura como ilógica y arbitraria en ausencia de una teoría psicofísica previa que relacione de forma adecuada y sistemática los valores espirituales en general con determinados tipos de alteraciones fisiológicas, porque “de no ser así ninguno de nuestros pensamientos y sentimientos, ni tampoco nuestras doctrinas científicas, ni siquiera nuestras pseudociencias, poseerían valor alguno como revelaciones de la verdad, ya que todas ellas, sin excepción, brotan del estado del cuerpo y de su poseedor en aquel momento”²³². El enfoque de James pretende zanjar la disyuntiva “patológico o místico” a través de un análisis fenomenológico del hecho místico, tomando en cuenta sus características esenciales. De esta manera, la experiencia mística, como cualquier otra vivencia humana, no solo es compatible con la aparición de estados psicopatológicos, sino que

²³⁰ Nogués, R.: *Cerebro y trascendencia*, Barcelona, Fragmenta, 2013.

²³¹ Blume, M.: “Tres décadas de neuroteología”, *Mente y cerebro*, 57, 2012, 89-92.

²³² James, W.: *Op. cit.*, 16.

incluso se ha observado que ambos están estrechamente relacionados. Algunos estudios han puesto de manifiesto en repetidas ocasiones que la enfermedad mental no solo estaría relacionada con la creatividad, sino también con la espiritualidad. En efecto, William James apunta:

Estas experiencias sólo las encontraremos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre sin vida, sino más bien como fiebre aguda. Sin embargo, esos individuos son “genios” en el aspecto religioso, y al igual que muchos otros que produjeron frutos tan eficaces como para ser conmemorados en las páginas de su biografía, estos genios religiosos frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa. Posiblemente en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada: frecuentemente también tuvieron una vida interior desacorde y sufrieron de melancolía durante parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas. Más aún, fueron todas estas características patológicas de su vida las que contribuyeron a atribuirles autoridad e influencia religiosa²³³.

Por tanto, y según William James, las personas predispuestas a tener experiencias místicas sufren inestabilidad nerviosa y tienden a la melancolía; viven el ideal religioso como “fiebre aguda” y son propensos a desarrollar obsesiones e ideas fijas. Además, con frecuencia entran en éxtasis y presentan conductas peculiares que son fácilmente clasificadas como patológicas lo cual, en su opinión,

²³³ *Ibidem.*

constituye la base de su genialidad. En definitiva, melancolía, personalidad obsesiva, espiritualidad y genialidad estarían, desde este punto de vista, estrechamente relacionadas.

5.3. Teorías biológicas

La neuroteología, inspirada en los postulados de las ciencias biológicas, es la ciencia que trata de explicar el origen de las experiencias religiosas, místicas o espirituales a partir de la actividad eléctrica y química del cerebro. Esta afirmación se basa en dos hechos: la repetida observación de que algunas enfermedades como la epilepsia y otros trastornos mentales como las psicosis se asocian con una mayor probabilidad de desarrollar experiencias místicas y, por otro lado, la provocación artificial de experiencias similares a la experiencia mística, bien mediante estimulación eléctrica del cerebro, bien mediante el consumo de drogas enteógenas.

La posible vinculación entre enfermedad mental o neurológica y espiritualidad data de los escritos hipocráticos, en los que se hablaba de la epilepsia como “enfermedad sagrada”²³⁴, pues según las creencias populares existentes en la época, el enfermo de epilepsia se hallaba poseído durante el ataque por una fuerza divina.

Robert Burton introduce por primera vez en el siglo XVII el concepto de *melancolía religiosa*, un cuadro clínico en el que predominan las preocupaciones religiosas y que se presentaba en personas atormentadas por escrúpulos de conciencia, francamente desesperados, que han perdido la fe en Dios y están seguros de que

²³⁴ Hipócrates: *Tratados hipocráticos*, “Sobre la enfermedad sagrada”, 1, Madrid, Gredos, 1986, 399.

serán castigados en el infierno²³⁵. La descripción de este cuadro pone de manifiesto la elevada frecuencia con que aparecen los síntomas de contenido religioso en el curso de la melancolía.

El psicólogo francés Pierre Janet²³⁶ en su libro *De l'angoisse a l'extase* describe el caso de una paciente que ha tenido durante muchos años una personalidad obsesiva y escrupulosa. En ella se combinan crisis de angustia en el contexto de un delirio religioso acompañado de otros episodios calificados como “éxtasis” en los que se observa ánimo eufórico, felicidad, dicha y gozos inefables, hiperactividad y locuacidad. Ya en siglo XX, el psiquiatra alemán Karl Leonhard describió dentro del grupo general de las psicosis cicloides la *psicosis de angustia-felicidad*, en la que la ansiedad es uno de los síntomas más frecuentes. Estas psicosis cursan, además, con ideas de autorreferencia, hipocondríacas y sensación de malestar físico. Estos síntomas se alternan con relativa frecuencia con un estado de ánimo hipomaniaco. Y el estado de ánimo eufórico o expansivo parece estar relacionado con las ideas religiosas: “No es infrecuente que el sentimiento de felicidad de estos pacientes se acompañe de la sensación de contacto con Dios, llegándose a alcanzar verdaderas experiencias de iluminación y éxtasis pseudomístico”²³⁷.

Los experimentos realizados por Michael Persinger²³⁸ en la década de los ochenta llevaron a muchos investigadores a la conclusión de que las experiencias calificadas como místicas eran un producto de la actividad cerebral. En estos experimentos, la

²³⁵ Jackson, S.: *Historia de la melancolía y de la depresión*, Madrid, Turner, 1992, 303-07.

²³⁶ Janet, P.: *Op. cit.*, 1975.

²³⁷ Barcia Salorio, D.: *Psicosis cicloides*, Madrid, Triacastela, 1998, 52.

²³⁸ Persinger, M.: “Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis”, *Perceptual and Motor Skills*, 57, 1983, 1255-62.

estimulación artificial de ciertas áreas cerebrales tales como el hipocampo, la amígdala y algunas regiones corticales adyacentes producían en los sujetos experiencias autoscópicas²³⁹, distorsiones espaciotemporales, captación de significados especiales, estados de ensoñación, conciencia cósmica y sentimientos de unidad. Francisco Rubia²⁴⁰, en esta misma línea de pensamiento, señala las similitudes que existen entre los estados místicos y los rasgos cognitivos y emocionales atribuidos al sistema límbico. Tanto unos como otros se caracterizarían por ser fundamentalmente preverbales, prelógicos, emocionales, intuitivos, inconscientes y arcaicos.

Por su parte, el psiquiatra español Javier Álvarez²⁴¹ acuñó en 1998 el término *hiperia* para referirse a breves descargas neuronales hipersincrónicas capaces de producir fenómenos psíquicos indistinguibles de las experimentadas durante los estados místicos, tales como vivencias de despersonalización y desrealización, autoscopias, hiperestesias, alteraciones senso perceptivas y estados emocionales de intensa dicha y gozo.

Por otro lado, la vivencia de experiencias similares a las místicas tras el consumo de sustancias psicoactivas ha sido ampliamente documentado. Las drogas enteógenas tales como el *peyotl*, el ácido lisérgico o LSD, la *mescalina* o la *ayahuasca*, que afectan al sistema nervioso central, han sido descritas como factores desencadenantes de tales experiencias. El escritor inglés Aldous Huxley (1894-1963) relató en su libro *Las puertas de la percepción*

²³⁹ La autoscopia es un fenómeno psicopatológico que se define como “alucinación en la que el sujeto contempla su propia figura frente a sí mismo”.

²⁴⁰ Rubia, F. J.: *El cerebro espiritual*, Barcelona, Fragmenta, 2015, 113-41.

²⁴¹ Álvarez Rodríguez, F. J.: *Mística y epilepsia*, Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Departamento de Psiquiatría, 1998.

sus experiencias tras el consumo de *mescalina*, las cuales resultan en su opinión muy similares a las que describen los místicos:

Tomé mi píldora a las once. Hora y media después estaba sentado en mi estudio, con la mirada fija en un florero de cristal. Este florero contenía únicamente tres flores: (...) en la base de cada pétalo [mostraban] un matiz más cálido y vivo; un gran clavel de color magenta y crema; y pálida púrpura en el extremo de su tallo roto, la audaz floración heráldica de un iris (...). No contemplaba ahora unas flores dispuestas de modo desusado. Estaba contemplando lo que Adán había contemplado la mañana de la creación: el milagro, momento por momento, de la existencia desnuda²⁴².

Otras frases como: “ramillete de flores brillando con su propia luz interior” o “La visión Beatífica Sat-Chit Ananda, Serconocimiento-Bienaventuranza... Por primera vez comprendí...” completan este testimonio, en el que apreciamos las intuiciones noéticas que describen los místicos, la captación súbita de significados profundos, la percepción más aguda e intensa de las cosas, la transitoriedad y, en ocasiones, la inefabilidad de la propia experiencia.

Huxley, al igual que el filósofo francés Henri Bergson, está convencido de que la función principal del cerebro es eliminativa, es decir, que actúa sobre la información proveniente del medio al modo de una válvula reductora que facilitaría la entrada de información útil para la supervivencia²⁴³. Sin embargo, más allá de la información útil para la supervivencia del individuo, existiría “otra realidad”, que Huxley denominó *Inteligencia Libre*. Esta Inteligencia Libre sería accesible mediante estados alterados de conciencia, que suprimirían las propiedades reductivas y eliminativas del estado normal de

²⁴² Huxley, A.: *Las puertas de la percepción*, Barcelona, Edhasa, 2014, 19.

²⁴³ Huxley, A.: *Op. cit.*, 25.

conciencia. El consumo de drogas enteógenas como la mescalina sería uno de los factores que permitirían la alteración de esa “válvula reductora”, pero no la única.

Ray Jordan Jr.²⁴⁴ explica que la ingesta de drogas enteógenas como el LSD (dietilamida del ácido lisérgico) provoca fenómenos psíquicos muy parecidos a los experimentados durante los estados místicos. Existen otros testimonios que relacionan el consumo de sustancias psicoactivas con el desencadenamiento de experiencias similares a las místicas, como el que nos ofrece el poeta francés Baudelaire en sus *Paraísos artificiales*, en el que describe los efectos psicológicos de la ingesta de vino y hachís. Y el filósofo Walter Terence Stace, respecto al parecido entre el efecto psíquico del consumo de drogas y la experiencia mística, afirmó: “no es que sea similar a la experiencia mística; es la experiencia mística”²⁴⁵.

Existen, por tanto, una serie de condiciones o factores que pueden facilitar el acceso de un sujeto a otro estado de conciencia, que declaran problemático el uso del calificativo “alterado”, cuando podría serlo simplemente de “diferente”. Con respecto a la implicación de las drogas enteógenas en la producción de experiencias místicas o similares a las místicas, es preciso destacar que las drogas no producen nuevos estados en el cerebro, sino que, como afirma el neurocientífico Seymour Kety, “simplemente actúa o inhibe o de otro modo modifica una función que ya existe. No podemos esperar que las drogas introduzcan nada nuevo en la mente o en el comportamiento,

²⁴⁴ Ray Jordan Jr., G.: “El LSD y las experiencias místicas”. En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 2010, 189-209.

²⁴⁵ Walter Terence Stace, citado en: Houston Smith: *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Barcelona, Kairós, 2000, 44.

sino que simplemente acentúan o suprimen funciones en el comportamiento que ya se hallaban presentes”²⁴⁶.

A pesar de estas evidencias que apuntan a una causa fisiológica de las experiencias místicas, existen algunos matices que es preciso señalar. En primer lugar, William James²⁴⁷, como ya hemos visto, se quejaba de las insuficiencias de las explicaciones que el materialismo médico daba a estos fenómenos. Tan inadecuado puede resultar tratar de explicar una depresión como el resultado de un castigo divino como una experiencia de éxtasis a partir de una alteración electroencefalográfica. Por su parte, el psiquiatra español Demetrio Barcia²⁴⁸ señala que sí existen ciertas diferencias entre la experiencia mística y la experiencia provocada por determinadas sustancias psicoactivas. En estas últimas se alcanzaría una experiencia en la que se pierde y difumina toda estructura psíquica, una fusión sujeto-objeto más bien turbia y confusa. Sin embargo, la experiencia mística religiosa (i.e. cristiana), compartiendo en parte esta característica, se diferenciaría en que la vivencia estaría siempre vinculada a un objeto, entendido como una presencia, a la que el místico se quiere unir, y en la que por lo tanto se produce una relación entre un tú y un yo que no se pierde.

En cualquier caso, y en ausencia de un consenso, tal vez la actitud más prudente sea la de analizar las semejanzas y diferencias en un caso y otro, sus diferentes causas y sus respectivos efectos, habida cuenta de que no contamos en el momento actual con una completa y exhaustiva comprensión del funcionamiento del cerebro. De la misma

²⁴⁶ Seymour Kety. En: Demetrio Barcia Salorio: “Análisis de la experiencia mística”, *Teología espiritual*, 35, 1991, 264.

²⁴⁷ James, W.: *Op. cit.*, 1994.

²⁴⁸ Barcia Salorio, D.: *Op. cit.*, 253-82.

forma, sería deseable igual prudencia acerca del concepto de la mística. La filósofa británica Evelyn Underhill²⁴⁹ propone separar los fenómenos claramente místicos de los psicológicos cuando corresponda, puesto que ambos pueden estar sujetos a causas distintas y producir en el sujeto consecuencias bien diferentes. Sobre esto, por tanto, debemos “estar preparados para aceptar, cribar y utilizar muchas descripciones diferentes de la emoción evocada en el curso de nuestra indagación de la naturaleza de las percepciones contemplativas de lo Absoluto”²⁵⁰, porque estas, estamos tentados de añadir, se pueden manifestar a través de diferentes actividades, emociones y temperamentos, entre ellos, la poesía.

²⁴⁹ Underhill, E.: *Op. cit.*, 379-80.

²⁵⁰ *Ibidem*, 380.

CAPÍTULO 3. PSICOPATOLOGÍA

En este capítulo vamos a proceder a la delimitación conceptual de la depresión y la personalidad obsesiva. Debe quedar claro, no obstante, que el concepto de “enfermedad mental” es controvertido y no goza de una interpretación unívoca. Al contrario, no existe por el momento un modelo explicativo capaz de ofrecer una comprensión general y cabal de este complejo fenómeno. Por ello, las categorías diagnósticas serán empleadas aquí con fines exclusivamente prácticos y en favor de una mayor claridad expositiva, lo cual no excluye la aceptación de otras visiones alternativas o etiológicas de los trastornos mentales.

1. CONCEPTO DE DEPRESIÓN

El concepto de depresión está lejos de gozar de un consenso general en nuestros días. Desde su primer planteamiento como enfermedad mental, denominada entonces melancolía, ha sufrido notables cambios referidos a su clasificación, etiología, sintomatología propia, curso, pronóstico y tratamiento. En efecto, no existe hasta la fecha unanimidad sobre la clasificación de las depresiones¹. Por otro lado, la psiquiatría oficial ha optado recientemente por un enfoque atórico y aetiológico, libre de implicaciones teóricas y principios causales, ciñéndose a la estricta descripción fenomenológica del cuadro, su curso, pronóstico y respuesta al tratamiento. En parte, esta

¹ Ruiz-Doblado, S.: “Depresión mayor, el norte perdido o el regreso a la melancolía (I)”, *Psiquiatr. Biol.*, 9, no. 6, 2002, 223-28.

situación se deriva del hipotético estado de inmadurez de la psiquiatría como ciencia y especialidad médica, pues hasta que la investigación no avance lo suficiente, las psicosis y demás trastornos mentales siguen siendo conjuntos psicopatológicos constituidos por un estado clínico (conjunto de signos y síntomas) y un curso². Por último, y con respecto al tema que nos ocupa particularmente, las actuales clasificaciones diagnósticas relegan la melancolía³ como posibilidad diagnóstica acompañante de la principal categoría de depresión mayor, a pesar de que esta no haya demostrado una validez y discriminación consistentes.

La melancolía, por su parte, es actualmente un subtipo especial de depresión caracterizada por una etiología, síntomas, curso y respuesta al tratamiento específicos, con una larga tradición en psicopatología. En los textos hipocráticos (V y IV a. C.) la melancolía se concebía como una enfermedad asociada a inapetencia, desesperación, insomnio, irritabilidad e intranquilidad⁴. Con el declive de la medicina galénica y la teoría de los humores, la melancolía es incorporada a las primeras clasificaciones de las enfermedades mentales durante el final de la Edad Media y el Renacimiento. El desarrollo del concepto de endogeneidad por Moebius en el siglo XIX permite la identificación de la melancolía con las depresiones endógenas, ambas caracterizadas por su predisposición genética, ausencia de causa externa y el marcado componente somático de su sintomatología.

² Schneider, K.: *Psicopatología clínica*, Madrid, Fundación Archivos de Neurobiología, 1997, 31-34.

³ Asociación Americana de Psiquiatría: *Manual estadístico y diagnóstico de los trastornos mentales, 4ª edición revisada, DSM-IV-TR*, Barcelona, Masson, 2002, 467-69.

⁴ Hipócrates: *Tratados hipocráticos*, "Epidemias", III, 17, 2, vol. 5, Madrid, Gredos, 1989, 116.

En nuestros días, sin embargo, la depresión clínica o depresión mayor es el eje en torno al cual se articulan los demás trastornos depresivos en las clasificaciones oficiales, conceptualizado como un trastorno mental recurrente de etiología multifactorial, que afecta a cerca del 5% de la población mundial⁵ y cuyos síntomas más destacados son el ánimo triste, la inhibición generalizada, la apatía y la ansiedad⁶, seguidos del insomnio, la pérdida de apetito, la falta de energía y las ideas de suicidio. Constituye, además, uno de los principales problemas de salud pública debido a su alta prevalencia, la discapacidad funcional que produce y la elevada tasa de suicidio que lleva asociada; es, en definitiva, uno de los trastornos mentales más devastadores y posiblemente de mayor incidencia en la población general. A continuación se muestran los síntomas que definen el episodio depresivo mayor:

Tabla 1. Síntomas de la depresión mayor según el DSM-IV-TR (2002)

-
1. Estado de ánimo deprimido
 2. Disminución de la capacidad de obtener placer
 3. Pérdida de peso
 4. Hipersomnia o insomnio
 5. Enlentecimiento o agitación psicomotora
 6. Fatiga
 7. Ideas de inutilidad o culpa
 8. Disminución de la capacidad de pensar o concentrarse
 9. Pensamientos recurrentes de muerte

⁵ World Health Organization: *A global public health concern*, World Federation of Mental Health, 6-8, 2012. Recuperado de [12/2/2016]: https://www.who.int/mentalhealth/management/depression/who_paper_depression_wfmh_2012. Pdf.

⁶ Hamilton, M.: “Síntomas y exploración de la depresión”. En: Eugene Stern Paykel (Coor.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Pirámide, 1985, 20.

No obstante, y aunque en las nosologías oficiales como el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 4ª edición revisada (DSM-IV-TR) de 2002 el eje de las depresiones gira en torno a la categoría de trastorno depresivo mayor (TDM), algunos autores⁷ siguen defendiendo en la actualidad la vigencia de la melancolía como categoría de depresión independiente. Desde este punto de vista, la melancolía sería una forma grave de depresión hereditaria, con un perfil específico de síntomas, tendencia a las recurrencias y mejor respuesta a los tratamientos biológicos.

Para nuestra investigación, y partiendo de estos principios, emplearemos aquí la denominación de trastorno depresivo para referirnos a la depresión melancólica endógenamente considerada. Aunque la melancolía como tal presenta una serie de síntomas específicos, utilizaremos también algunos de los síntomas definidos para la depresión mayor, puesto que muchos de ellos presentan un elevado grado de solapamiento. A estos síntomas se añadirán los más específicos de la melancolía como la tristeza vital de Schneider⁸, la arreactividad de Gillespie⁹, la anhedonia total señalada por Klein¹⁰ y los trastornos cronobiológicos como la mejoría vespertina, el despertar precoz y el patrón estacional. Otras características serán tomadas específicamente de la melancolía como aquellas referidas a su constitución biológica y predisposición genética, la ausencia de desencadenantes, su tendencia a la recurrencia, su sintomatología con mayor carga somática y su mejor respuesta a tratamientos

⁷ Vallejo, J.: *Melancolía: un tipo básico de depresión*, Madrid, Panamericana, 2012.

⁸ Schneider, K.: *Op. cit.*, 1997, 154.

⁹ Vallejo, J.: *Melancolía*. En: Miquel Roca (Coor.): *Trastornos del humor*, Madrid, Panamericana, 1999, 359.

¹⁰ Klein, D.: "Endogenomorphic depression", *Arch Gen Psychiatry*, 31, no. 4, 1974, 447-54.

biológicos¹¹, es decir, todo aquello que afecta a la etiología, curso, pronóstico y tratamiento, y que se ha encontrado consistentemente en la investigación en relación con la depresión melancólica.

Por otro lado, resulta difícil hallar datos específicos acerca de la prevalencia e incidencia de la melancolía debido a su compleja evolución histórica y su inclusión como subtipo dentro de la más general categoría diagnóstica de trastorno depresivo mayor. Sin embargo, y partiendo de los datos de prevalencia de la depresión mayor, diversos trabajos sitúan la prevalencia de la depresión melancólica en torno a una cuarta parte de los pacientes diagnosticados de trastorno depresivo mayor¹². A pesar de que su edad de inicio típico es más tardío que en el caso de la depresión mayor, no se descarta que su aparición pueda tener lugar en edades más tempranas¹³. En general, los estudios sociodemográficos han hallado una mayor severidad sintomatológica, mayor tendencia a la cronicidad y menor duración de los episodios en los pacientes depresivos melancólicos, sin que se observaran correlaciones con otras variables como el nivel de estudios, ocupación de los padres o el estado civil¹⁴. No está claro todavía si la personalidad premórbida es un factor relevante en la etiología de la depresión melancólica, aunque propuestas como las de Tellenbach¹⁵ y otros estudios epidemiológicos apuntan hacia la existencia de rasgos de personalidad específicos en pacientes con depresión de tipo melancólica, estrechamente relacionados con el clúster C del DSM (ansioso/temerosos) y, dentro

¹¹ Vallejo, J.: *Melancolía*. En: Miquel Roca (Coor.): *Op. cit.*, 361.

¹² Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: “Datos epidemiológicos de la melancolía”. En: Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 18.

¹³ Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: *Op. cit.*, 2012, 18.

¹⁴ *Ibidem*, 19.

¹⁵ Tellenbach, H.: *Melancolía*, Madrid, Morata, 1976.

de estos, más particularmente relacionados con la personalidad obsesiva.

2. HISTORIA DE LA DEPRESIÓN

En distintos documentos antiguos se describen cuadros sintomatológicos compatibles con lo que actualmente denominamos depresión. En el Antiguo Testamento, por ejemplo, existen relatos como el *Libro de Job* (siglo XV a. C.), la tristeza del rey Saúl (siglo VIII a. C.) o la desgarradora elegía del *Libro de las Lamentaciones*, pero también es posible hallarla en textos más remotos como en la *Ilíada* de Homero a través de la historia del suicidio de Áyax.

No obstante, los primeros intentos documentados de explicación racional de las enfermedades a partir de causas naturales surgen en la Grecia clásica hacia el siglo V-IV a. C. La medicina hipocrática, representada por la emblemática figura de Hipócrates de Cos (460-377 a.C.), consideraba que las enfermedades mentales eran reflejos psicológicos de alteraciones orgánicas con base en el cerebro¹⁶. La melancolía, en particular, aparece descrita por primera vez como enfermedad en estos tratados.

Laín Entralgo¹⁷, por ejemplo, opina que la melancolía se describe como enfermedad en los tratados de la tradición hipocrática: “Entre las enfermedades neurológicas y mentales, las más importantes en la patología del C. H. [Corpus hippocraticum] son (...) la apoplejía, el letargo, la «frenitis», la melancolía y la «enfermedad

¹⁶ Jackson, S.: *Historia de la melancolía y de la depresión*, Madrid, Turner, 1992, 37.

¹⁷ Laín Entralgo, P.: *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza, 1987, 286.

sagrada»”. Asimismo, Stanley W. Jackson¹⁸ considera que “la melancolía como enfermedad normal aparece ya en los escritos hipocráticos de los siglos V y IV a. C.”. Y para Tellenbach¹⁹ existe en los tratados hipocráticos una clara distinción entre temperamento melancólico y enfermedad melancólica, que una persona podía contraer en el curso de su vida y a la que los melancólicos por constitución estaban especialmente predispuestos.

Las descripciones que se ofrecen de la melancolía en los tratados hipocráticos permiten identificar una serie de síntomas determinados. Por un lado se nos dice que el espíritu melancólico se acompaña habitualmente de “falta de apetito, desaliento, insomnio, accesos de ira, malestar, las manifestaciones del ánimo melancólico”²⁰. Por otro, podemos leer que “los afectados por frenitis se asemejan a los melancólicos, sobre todo, en cuanto a su estado alterado de espíritu; ya que los melancólicos, cuando la sangre está estropeada por la bilis y la flema, reciben esta su enfermedad; su estado de espíritu se perturba; algunos de ellos también enloquecen”²¹. Finalmente, tanto la ansiedad como la depresión prolongadas parecen ser signos claros de melancolía: “Si el miedo o la tristeza duran mucho tiempo, tal estado es propio de la melancolía”²².

En cuanto a sus causas, la melancolía era explicada en el contexto de la doctrina humoral. La teoría de los cuatro humores resume el saber popular de la Grecia clásica y las ideas desarrolladas por los presocráticos o *physiólogoi*, dentro de lo que se conoce como

¹⁸ Jackson, S.: *Op. cit.*, 38.

¹⁹ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 57.

²⁰ Hipócrates: *Op. cit.*, 116.

²¹ Hipócrates: “Enfermedades”, I, 30, *Op. cit.*, 6, 1990.

²² Hipócrates: “Aforismos”, VI, 23, *Op. cit.*, 1, 284.

medicina o pensamiento hipocrático²³. A los cuatro elementos básicos de la naturaleza (tierra, agua, aire y fuego) corresponden en el organismo otras tantas sustancias que conforman su particular *physis* (bilis negra, flema, sangre y bilis amarilla), conocidos como humores. También se estableció entre ellos una correspondencia con las estaciones del año. El médico griego Galeno²⁴ asoció los temperamentos con las propiedades de los elementos naturales, hasta que la tradición médica posterior estableció finalmente la relación entre humores, elementos, estaciones y temperamentos:

Elemento	Humor	Estación	Temperamento
Tierra	Bilis negra	Otoño	Melancólico
Agua	Flema	Invierno	Flemático
Aire	Sangre	Primavera	Sanguíneo
Fuego	Bilis amarilla	Verano	Colérico

Figura 1. Los cuatro humores y sus temperamentos.
Fuente: Stanley W. Jackson (1992)

A partir de esta doctrina, la enfermedad estaría causada por una mala mezcla de los humores que fluyen libremente por el cuerpo²⁵. En concreto, la melancolía, enfermedad que toma su nombre de su misma causa, es decir, del humor negro o bilis negra (gr. *μέλαινα χολε*), estaría en efecto relacionada con el desequilibrio de

²³ Laín Entralgo, P.: *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat editores, 1978, 60-61.

²⁴ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 2006, 79-85.

²⁵ Jackson, S.: *Op. cit.*, 38-39.

este humor, cuya naturaleza es “altamente inestable ya que se calienta y se enfría en exceso y muy rápidamente”²⁶.

Ya en nuestra era, Areteo de Capadocia²⁷ (hacia 150 d. C.) sugiere por primera vez que la patología mental podría ser una variación cuantitativa de la normalidad. También destaca la importancia de los factores emocionales y la personalidad previa en el desarrollo de estas enfermedades y anticipa la unidad de la manía y la melancolía, algo que hoy se podría interpretar como psicosis maniacodepresiva o trastorno bipolar. Por su parte, Arquígenes de Apamea, médico que desarrolló su actividad en tiempos de Trajano, consideraba la melancolía como forma temprana de la manía, atribuyendo la irascibilidad y la violencia a la manía y las formas apagadas, lentas y tristes a la melancolía, la cual describía como una depresión sin fiebre, debida a una obsesión²⁸.

El médico griego Rufo de Éfeso (I d. C.) sigue los principios de la doctrina humoral hipocrática y hace una descripción precisa del enfermo melancólico, en la que destacaba la tristeza inmotivada, las manías y obsesiones, la tendencia al aislamiento y los accesos súbitos de ira:

El melancólico se mostraba abotargado y con la piel oscurecida; acosado por toda clase de deseos, deprimido; acobardado y misántropo; generalmente triste sin motivo, pero a veces desafortunadamente alegre; dado a diversas excentricidades, fobias y obsesiones²⁹.

²⁶ Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, 103.

²⁷ Bousoño, M. et al.: “Diagnóstico y clasificación de los trastornos depresivos”, *Psiquiatría*, 6, no. 2, 1994, 13.

²⁸ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 68.

²⁹ *Ibidem*, 71.

Por su parte, Galeno (129-199) respetará en su obra la doctrina de los humores, añadiendo y enriqueciendo el saber médico a partir de sus propias observaciones, experiencias y opiniones. Concibe la enfermedad como una “disposición preternatural del cuerpo por obra de la cual padecen inmediatamente las funciones vitales”³⁰. Según esta concepción, solo se produciría la enfermedad cuando las causas externas (alimentación, sueño, calidad del aire, ejercicio, etcétera) incidieran sobre un individuo que por obra de su constitución es morbosamente sensible a ella. Este modelo concibe la disposición como una tendencia duradera y connatural a padecer un tipo de enfermedad determinada congénitamente y precipitada por el ambiente. Por lo que respecta a los trastornos mentales, identifica como síntomas típicos de la melancolía el miedo y la tristeza, y distingue tres tipos principales dentro de esta enfermedad: la *cerebral*, en la que se afecta este órgano, y de ahí el predominio de síntomas mentales como el miedo y la tristeza; la *hipocondríaca*, que se caracterizaría principalmente por la presencia de síntomas digestivos y flatulencia; y, por último, la *general*, en la que la bilis negra afectaría a toda la masa de la sangre, lo cual ocasionará el típico oscurecimiento de la piel de los melancólicos, algo que se va a repetir frecuentemente en las clásicas descripciones de esta enfermedad.

A comienzos de la Edad Media y durante aproximadamente mil quinientos años se va a mantener vigente la teoría hipocrática de los humores como explicación de las enfermedades mentales. En general, los tratados médicos de la Edad Media consideran que la melancolía es uno de los cuatro humores que hay en nuestro cuerpo y el nombre de una enfermedad producida por ese humor³¹. Hacia el

³⁰ Laín Entralgo, P.: *Op. cit.*, 1978, 94.

³¹ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 113.

Capítulo 3. Psicopatología

siglo IV la Iglesia católica acuña el término *acedia* o *acidia* para referirse a afecciones muy similares a las de la melancolía, lo cual no resulta extraño pues en esa época el tratamiento de los enfermos se realiza fundamentalmente por los monjes en los monasterios³². La *acedia* era una especie de apatía o desidia que atacaba al monje en su celda, especialmente durante las primeras horas del día, y cuyo parecido con la melancolía venía determinado por síntomas tales como el miedo, el tedio, la inestabilidad, la amargura de ánimo y la desesperanza³³. Evagrio Póntico (345-399), monje oriental cristiano, nos ofrece una precisa descripción de este fenómeno:

El demonio de la *acedia*, también llamado demonio del mediodía, es el más pesado de todos. Ataca al monje hacia la hora cuarta y acosa al alma hasta la hora octava. Al principio hace que el sol parezca moverse lentamente, como si estuviera casi inmóvil, el día parece tener cincuenta horas. Después lo obliga a mantener los ojos fijos en las ventanas, a odiar su celda, a observar el sol para ver si falta mucho para la hora de nona y a mirar para aquí y para allí (...). Le inspira aversión por el lugar donde habita, por su mismo modo de vida, por el trabajo manual y, al final, le sugiere que la caridad ha desaparecido entre los hermanos y que no hay nadie para consolarlo. Si sucede que en esos días alguien lo ha perjudicado, el demonio se sirve de este hecho para aumentar su odio³⁴.

Encontramos también descripciones de la melancolía desde el punto de vista clínico en la cultura árabe de los siglos XI y XII. Por

³² Vallejo, J.: *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, Barcelona, Masson, 2002, 7.

³³ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 97.

³⁴ Póntico, E.: "El tratado práctico", *Cuadernos Monásticos*, 37, abril-junio, 1976, 234-35.

ejemplo Ishaq³⁵ describía la enfermedad melancólica como “ideas perturbadas por la bilis negra, con miedo, ansiedad y nerviosismo” desde una concepción de enfermedad del alma que podía afectar a lo físico causando insomnio, pérdida de peso y alteración de todas las funciones naturales. Además, pervive durante esta época la consideración de la unidad entre manía y melancolía, que también aparecían mezcladas en las primeras formulaciones hipocráticas. Así, Alejandro de Tralles³⁶ (525-605) describirá una enfermedad caracterizada por fases de melancolía y manía de forma cíclica.

En el Renacimiento, el médico español Francisco Vallés (1524-1592) retoma estas ideas formuladas inicialmente por Areteo de Capadocia, y plantea nuevamente la unidad entre melancolía y manía. En el mismo período, André du Laurens (1560?-1601) define la melancolía como “delirio sin fiebre que se acompaña de miedo y tristeza, sin causa aparente”³⁷. Otros tratados médicos posteriores recogerán habitualmente el sentido de esta definición, como la *Anatomía de la melancolía* escrito en 1621 por el clérigo inglés Robert Burton (1577-1640). Aunque las ideas expuestas en este tratado siguen bajo la profunda influencia de la teoría hipocrática de los humores, Burton nos ofrece una descripción rigurosa y estructurada sobre la definición y naturaleza de la melancolía, sus formas, causas, síntomas y la posible curación o terapéutica. Entre los tipos de melancolía que señala, coincidentes con los ya descritos en la obra de Galeno, cabe destacar la introducción de la melancolía religiosa. Con este peculiar tipo de melancolía se refiere Burton a personas que experimentan terribles sentimientos de culpa e ideas

³⁵ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 101.

³⁶ Jackson, S.: *Op. cit.*, 55-58.

³⁷ *Ibidem*, 86.

obsesivas sobre el infierno y el castigo divino³⁸. En la actualidad, y dentro de la categoría de psicosis cicloides propuesta por Kleist y Leonhard³⁹, existe un subtipo denominado psicosis de angustia-felicidad caracterizado por un estado de ánimo fluctuante con una estructura polar de angustia y felicidad, en las que se alternan los estados de angustia y autorreferencialidad, los sentimientos de culpa e ideas hipocondríacas con experiencias pseudomísticas de iluminación y éxtasis. Una descripción de casos parecidos se puede encontrar también en las monografías de Pierre Janet⁴⁰ (1859-1947). Por su parte, Félix Platter⁴¹ (1536-1614) incluye dentro de los cuatro grupos principales de su nosología a la melancolía, caracterizada por la tristeza, el miedo y las ideas negativas además de tendencia a la misantropía e hipocondría. Según este autor, la melancolía tendría un origen cerebral, aunque valoraba también como factor importante la “constitución melancólica”.

En el siglo XVIII se constituye la psiquiatría como especialidad médica y se publican los primeros tratados de esta especialidad. También se acuña el término “depresión”, que poco a poco irá desplazando al de melancolía. La obra de Phillippe Pinel⁴² (1745-1826) será muy influyente a finales de este siglo y comienzos del siguiente. Pinel concibe la melancolía como un delirio parcial fijado en un solo tema, acompañado de síntomas como la “taciturnidad, aire pensativo, sospechas lúgubres y amor a la soledad”. Además, destaca que los melancólicos suelen estar absortos en una sola idea a la que continuamente vuelven en el curso de la

³⁸ Burton, R.: *Anatomía de la melancolía*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, 129.

³⁹ Barcia Salorio, D.: *Psicosis cicloides*, Madrid, Triacastela, 1998.

⁴⁰ Janet, P.: *De l'angoisse a l'extase*, Paris, Félix Alcan, 1975.

⁴¹ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 3.

⁴² Jackson, S.: *Op. cit.*, 141.

conversación y parece ocupar toda su atención. Para Esquirol (1772-1840), discípulo de Pinel, la melancolía, renombrada por él como *lypemanía*, se define como “una enfermedad cerebral caracterizada por delirio parcial crónico, sin fiebre, y sostenido por una pasión de carácter triste, debilitante u opresivo”⁴³. En la descripción del melancólico de Esquirol destaca la facilidad con que el paciente tiende a preocuparse por cualquier cosa irrelevante, a sentirse deprimido y atemorizado. De forma progresiva, la teoría de los humores irá perdiendo fuerza entre los clínicos y psicopatólogos del siglo XVIII frente a la consideración de otro tipo de causas de las enfermedades mentales más acordes con el espíritu científico de la época: físicas, hereditarias y morales⁴⁴.

A lo largo del siglo XIX se consolida la creencia de que las enfermedades mentales tienen una causa común vinculada a una lesión del sistema nervioso. Wilhelm Griesinger (1817-1868) encabeza la revolución somática⁴⁵ en psiquiatría, según la cual las enfermedades mentales tenían necesariamente una etiopatogenia orgánica localizada en el cerebro. Griesinger, además, era partidario de la psicosis única, y por tanto comprendía los diferentes trastornos mentales como estadios del mismo proceso morboso. La melancolía sería el primer estadio que precedía a la locura, seguido de la hipocondría, en la que la depresión emocional se manifestaba como sentimiento de enfermedad corporal grave, lo cual mantenía la

⁴³ *Ibidem*, 145.

⁴⁴ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Manual de Psicopatología*, 1, Madrid, McGraw-Hill, 2008, 11-12.

⁴⁵ Barcia Salorio, D.: “Análisis de la experiencia mística”, *Teología Espiritual*, 35, 1991, 254.

atención del paciente fijada sobre sí mismo⁴⁶. Este autor describe la melancolía propiamente dicha de la siguiente manera:

En muchos casos, tras un período de mayor o menor duración, aparece un estado de vaga incomodidad mental y corporal, frecuentemente con una complicación hipocondríaca, depresión e intranquilidad, a veces con el temor de volverse loco, el estado de dolor mental se va haciendo cada vez más dominante y persistente, pero cada impresión mental exterior lo hace aumentar. Este es el desorden mental esencial de la melancolía y, en lo que concierne al paciente, el dolor mental consiste en un profundo sentimiento de *no estar bien*, de incapacidad para hacer cualquier cosa que sea, de desaparición de la energía física, de depresión y tristeza, y de total degradación de la autoconciencia⁴⁷.

Otras formulaciones como las de Falret (1794-1870) y Baillarger (1809-1890), y posteriormente Kahlbaum (1828-1899), recogen la antigua idea de que la melancolía pudiera virar y convertirse en manía, por lo que ambas manifestaciones vuelven a integrarse en formas cíclicas o circulares. Tanto una como otra podían conceptualizarse dentro de una categoría de psicosis única siguiendo la propuesta de Kahlbaum. Pero también según la corriente de la psiquiatría francesa como *folie á double forme* de Baillarger, que se correspondería con los actuales cicladores rápidos, o bien como la *folie circulaire* de Falret, caracterizada por la alternancia regular de manía y melancolía más próximo al actual trastorno bipolar⁴⁸.

⁴⁶ Jackson, S.: *Op. cit.*, 153.

⁴⁷ Griesinger: *Mental Pathology and Therapeutics*. En: Stanley W. Jackson, S.: *Op. cit.*, 154.

⁴⁸ Crespo, J., Custal, N.: “Melancolía y trastorno bipolar”. En: Julio Vallejo (Ed.): *Op. cit.*, 2012, 65.

Hacia finales del siglo XIX, el psiquiatra alemán Emil Kraepelin (1856-1926) publicará en 1899 la sexta edición de su influyente *Tratado de Psiquiatría*, en el que trata de organizar las enfermedades mentales en dos grandes grupos a partir de su evolución: por un lado, la *demencia precoz*, de curso deteriorante y que comprenderá el grupo de las enfermedades que hoy conocemos como esquizofrenias y, por otro, la *psicosis maniaco-depresiva*, de mejor pronóstico, remisión sintomatológica interepisódica y reconocible por su parecido con los trastornos del estado ánimo actuales. En la fase maníaca se observarían síntomas como la euforia, excitación psicomotriz y la fuga de ideas, mientras que en las formas depresivas serían el ánimo triste, la inhibición psicomotriz y la pobreza de pensamiento⁴⁹ los síntomas predominantes. Kraepelin entiende que en estas enfermedades mentales existe una fuerte predisposición hereditaria o constitucional y por eso considera la demencia precoz y la psicosis maniaco-depresiva como enfermedades endógenas, inspirado en el concepto de endogeneidad propuesto por Moebius. A partir de esta clasificación se entiende que la depresión forma parte de una enfermedad más amplia en la que también se incluye la manía, caracterizada fundamentalmente por euforia y aceleración general de la actividad psíquica.

En general, a partir de los avances realizados por la psiquiatría durante el siglo XIX se establece que la melancolía es un trastorno primario de la afectividad, tiene un origen cerebral y un condicionamiento genético manifestado a través de una predisposición constitucional heredada en forma de rasgos de personalidad y presenta, además, una psicopatología estable en la que la periodicidad

⁴⁹ Jackson, S.: *Op. cit.*, 179.

se constituye como rasgo esencial. Todo esto hace que la melancolía se considere como trastorno primario y endógeno de la afectividad⁵⁰.

No obstante, en el siglo XX el psiquiatra Karl Leonhard (1957) distingue los trastornos afectivos en bipolares (circulares o manícodepresivos) y monopulares o unipolares (solo manía o depresión)⁵¹. En efecto, numerosas investigaciones posteriores han confirmado una disociación entre trastornos unipolares (polo depresivo o polo maníaco) y bipolares (polo depresivo y maníaco) a partir de datos epidemiológicos como estudios genéticos, número de episodios, edad de inicio, curso y respuesta al tratamiento⁵². Actualmente se considera que las depresiones unipolares solo tienen el polo depresivo, ya que la experiencia clínica y estudios longitudinales han demostrado que cuando un paciente tiene un episodio maníaco es muy probable que tenga un episodio depresivo también, mostrando así su verdadera naturaleza bipolar⁵³. Durante prácticamente todo el siglo XX se establece, además, una clasificación de las depresiones unipolares que distingue dos tipos: una de carácter biológico-constitucional (endógena, primaria, autónoma, psicótica y vital), que representa la esencia de la melancolía, frente a otra de naturaleza psicosocial (exógena, secundaria, reactiva, neurótica y personal). Además, existe en la actualidad un debate en torno a la dimensionalidad o categorialidad de la depresión⁵⁴ que todavía no se ha resuelto satisfactoriamente.

⁵⁰ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 3-4.

⁵¹ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.* 2, 235.

⁵² Perris, C.: “La distinción entre los desórdenes afectivos unipolares y bipolares”. En Eugene Stern Paykel (Coor.): *Op. cit.*, 1985, 83-101.

⁵³ APA: *Op. cit.*, 2002, 428-31.

⁵⁴ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 4.

El esfuerzo de la investigación en psicopatología, inspirada en la tradición kraepeliniana y en los criterios operativos de Spitzer, Endicott y Robins, los *Research Diagnostic Criteria* (RDC, 1976) ha dado como resultado un paradigma nosológico descriptivo y ateórico en las actuales clasificaciones de los trastornos mentales. Los trastornos se organizan en torno a su gravedad, curso y evolución, y se prescinde del criterio etiopatogénico. En la tradición europea se ha utilizado preferentemente la *Clasificación internacional de enfermedades*, CIE-10 en sus diferentes actualizaciones, elaborada por la Organización Mundial de la Salud (OMS), mientras que en la tradición americana se emplea el *Manual estadístico y diagnóstico de los trastornos mentales*, DSM-V, su última versión editada en 2013 por la Asociación Americana de Psiquiatría (APA). Los criterios diagnósticos del DSM son los más usados tradicionalmente para la investigación y por este motivo los utilizaremos aquí. No existen cambios relevantes entre la cuarta y la quinta edición del DSM por lo que respecta a los criterios diagnósticos de las categorías empleadas en esta investigación.

Hemos podido comprobar en este breve resumen sobre el concepto de la depresión y la melancolía que han existido diferentes visiones sobre la misma, las cuales varían desde las descripciones estrictamente morbosas hasta las temperamentales o constitucionales. Sin embargo, es posible apreciar un patrón común en todas ellas que nos dibuja un cuadro sintomatológico caracterizado, fundamentalmente, por el miedo, la tristeza, las ideas fijas u obsesivas, la desesperación y el abatimiento, ocasionalmente acompañado de síntomas maníacos o hipomaníacos, y todo ello en ausencia de causa externa aparente.

3. CONCEPTO DE ENDOGENEIDAD

El concepto de endogeneidad surge para explicar la génesis de ciertos cuadros psicopatológicos como las psicosis y las depresiones melancólicas que no tienen una causa orgánica o ambiental. Es decir, frente a los trastornos de origen somático y psicógeno, existirían otros cuyo origen habría que buscarlo en causas endógenas, ubicadas en la propia constitución biológica y hereditaria del individuo. Esto es lo que constituye, en palabras de Kurt Schneider, "...el *escándalo* de la psiquiatría humana"⁵⁵.

El término endógeno deriva del griego *ένδο* (gr. dentro) y la raíz «gen-» (gr. producir, engendrar), presente en el vocablo griego *γένος* (nacimiento, estirpe, linaje). Por tanto, endógeno tiene aquí el significado de "nacido dentro", o sea, en la casa⁵⁶. El *endon* conforma así, junto al *soma* y a la *psique*, la trilogía de la causalidad de los trastornos mentales⁵⁷.

La clasificación de las enfermedades en endógenas y exógenas parte de la propuesta realizada en 1893 por Paul J. Moebius⁵⁸. Su planteamiento asume que el mejor criterio para clasificar las enfermedades mentales es el etiológico. A partir de esta distinción, Kraepelin introduce en 1896 el concepto y término de endogeneidad⁵⁹ en la elaboración de sus clasificaciones psiquiátricas. La endogeneidad se configura en un primer momento en torno a dos

⁵⁵ Schneider, K.: *Op. cit.*, 1997, 35.

⁵⁶ Tellenbach, H.: *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, 29.

⁵⁷ Conde, V., Martínez, M.: "El concepto de endogeneidad en psiquiatría". En: Julio Vallejo (Ed.): *Update. Psiquiatría*, Barcelona, Masson, 1995, 6.

⁵⁸ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 5.

⁵⁹ Conde, V., Martínez, M.: *Op. cit.*, 3.

hechos fundamentales: por una parte, la ausencia de precipitante o factor etiológico externo y, por otra, la predisposición interna o hereditaria⁶⁰, derivados de las observaciones clínicas realizadas durante el siglo XIX. Así, endógeno llegará a ser equivalente a criptógeno o hereditario, frente al concepto de exógeno, que se identificaba con lo psicógeno y orgánico⁶¹.

En efecto, el hereditarismo imperante en la psiquiatría del siglo XIX consideraba que las enfermedades mentales eran el último estadio de un proceso degenerativo con fuerte base hereditaria⁶². La *teoría de la degeneración* propuesta por el psiquiatra francés Morel (1809-1973) proponía que los trastornos mentales son el resultado de la degeneración, es decir, de la acción de la herencia genética en los hijos de alcohólicos, sifilíticos, locos, desviados morales, etcétera. De esta manera, y en ausencia de hallazgos patoanatómicos y/o patofisiológicos como causa explicativa de las enfermedades nerviosas, se creía que los factores hereditarios producían una constitución o predisposición nerviosa a padecer trastornos mentales como la melancolía. Otras investigaciones como las del psiquiatra italiano Cesare Lombroso⁶³ (1835-1909) acerca de las relaciones entre el genio y la locura contribuyeron a ello. Por otra parte, y también en el siglo XIX, los trabajos de psiquiatras como William Tuke (1827-1895) o Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) destacan el hecho de que numerosos casos de melancolía son independientes de factores externos, cuestión que ya aparece en obras clásicas sobre la melancolía como la de Robert Burton en 1621. Así, por ejemplo, Krafft-Ebing dice lo siguiente sobre la melancolía en una de sus obras:

⁶⁰ *Ibidem*, 3.

⁶¹ Jackson, S.: *Op. cit.*, 199.

⁶² Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.* 1, 14.

⁶³ Lombroso, C.: *L'homme de génie*, París, Schleicher Frères Éditeurs, 1903.

Capítulo 3. Psicopatología

The fundamental phenomenon in melancholia consists of the painful emotional depression, which *has no external, or an insufficient external, cause*, and general inhibition of the mental activities, which may be entirely arrested⁶⁴.

Ya en el siglo XX Tellenbach desarrollará en profundidad el concepto de endogeneidad a partir de la noción básica de endon. El *endon* es “aquello que surge como unidad de la configuración fundamental en todo acontecer vital. El endon es originalmente «physis» que se despliega en los fenómenos de lo endógeno y que persiste en ellos”⁶⁵. Por tanto, y en otras palabras, el endon es entendido en este contexto como aquello que el hombre trae consigo desde el nacimiento (a través de la herencia genética) y que despliega durante el ciclo vital, como instancia que aúna y configura lo biológico con lo vital, ubicado entre lo somático y lo psíquico, y que se hace evidente en circunstancias como la diferenciación sexual, en las etapas de maduración, en los ritmos circadianos o los cambios de estación. Para Tellenbach la endogeneidad sería observable en trastornos mentales como las psicosis o la melancolía y posee una serie de rasgos esenciales que permiten identificarla. Estos rasgos característicos de la endogeneidad⁶⁶ serían: a) la *ritmicidad*, es decir, su tendencia a la recurrencia o a seguir un patrón estacional; b) la *alteración de la cinesis del acontecer vital* entendida como cambio cualitativo en la percepción del tiempo inmanente; c) la *globalidad*, puesto que afecta a la persona como un todo; d) su relación con las etapas de *maduración*; e) su *reversibilidad*, es decir, su *restitutio ad*

⁶⁴ Krafft-Ebing, R.: *Text-book of insanity*, Philadelphia, FA Davies Company, 1903, 286. Recuperado de [5/3/2016]: <https://archive.org/details/textbookinsnit00unkngoog>. [El subrayado es nuestro].

⁶⁵ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 57.

⁶⁶ *Ibidem*, 36-48.

integrum entre cada episodio de la enfermedad y f) su carácter *hereditario*.

Recientes investigaciones⁶⁷ señalan la existencia de una serie de características básicas referidas a la etiología, sintomatología, curso, pronóstico y respuesta al tratamiento que conformarían el espectro de lo endógeno y serían inherentes a las depresiones de tipo melancólico. Son las siguientes:

- a) Constitución biológica y predisposición genética.
- b) Ausencia de desencadenantes o causas externas.
- c) Alteraciones cronobiológicas.
- d) Clínica definida con un perfil más somático.
- e) Ruptura biográfica y recuperación interepisódica.
- f) Tendencia a la recurrencia.
- g) Mejor respuesta a tratamientos biológicos.

Quedan así definidos los rasgos más característicos del espectro de la endogeneidad en relación con las depresiones endógenas o melancólicas. Algunos autores añaden el requisito de la personalidad premórbida adaptada, aunque sobre este criterio no existe consenso⁶⁸. Por tanto, y desde esta perspectiva, se considera que una depresión es endógena cuando surge en ausencia de precipitantes, presenta una sintomatología específica, es recurrente y tiene una mayor gravedad.

⁶⁷ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 1999, 361.

⁶⁸ Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: *Op. cit.*, 2012, 21.

4. CLÍNICA DE LA DEPRESIÓN

4.1. Ánimo triste

La tristeza es el síntoma nuclear de la depresión ya que constituye la queja principal en aproximadamente la mitad de los pacientes con este trastorno⁶⁹. La tristeza se experimenta por parte del paciente como ánimo deprimido, desesperanzado, “como en un pozo”⁷⁰. Se presenta frecuentemente acompañada de otras emociones como la irritabilidad, la angustia, la ansiedad o la sensación de vacío. El estado de ánimo deprimido se puede inferir a partir de signos objetivos como el llanto, pero también mediante manifestaciones subjetivas vividas por el paciente como tristeza, pesadumbre, abatimiento y malestar. Frecuentemente los pacientes describen su estado de ánimo como diferente y “algo raro”, como sentirse en “una nube negra” o “cerrados en una jaula oscura”⁷¹. Otras metáforas que se han empleado tradicionalmente para representar la cualidad del ánimo triste en la depresión la comparan con estar sumido en las tinieblas o tener la sensación de “estar hundido por tu propio peso”⁷². El abatimiento es acompañado en los primeros episodios de llanto, el cual se hace cada vez más frecuente y menos efectivo para aliviar la tristeza. Finalmente, los pacientes son incapaces de llorar y pueden

⁶⁹ Sadock, B.: *Sinopsis de Psiquiatría*, Barcelona, Waverly Hispánica, 2004, 555.

⁷⁰ APA: *Op. cit.*, 2002, 391.

⁷¹ Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 20.

⁷² Jackson, S.: *Op. cit.*, 362.

llegar a manifestar que están “más allá de las lágrimas”, algo que se ha denominado en la literatura especializada como “depresión seca”⁷³.

De forma particular en las depresiones melancólicas, el ánimo del paciente depresivo puede ser experimentado como intenso sufrimiento, como un estado de dolor psicológico o *psicalgia*⁷⁴ que aparece de forma inmotivada. Es lo que algunos autores como Henri Ey⁷⁵ han denominado *dolor moral* y otros como Kurt Schneider⁷⁶ *tristeza vital*, es decir, la tristeza por nada, en contraste con la tristeza motivada por algo. En este caso, según López-Ibor, “la tristeza vital emerge del propio enfermo, sin hallarse motivada por ningún acontecimiento exterior”⁷⁷. La tristeza vital define una cualidad diferente del humor por su autonomía con respecto a los eventos que rodean al paciente, su carácter global, su mayor intensidad y por estar fuertemente corporeizada, es decir, localizada en un lugar físico concreto como la zona precordial o epigástrica, donde se vivencian también habitualmente los síntomas agudos de la angustia. Dentro de la estratificación de los sentimientos elaborada por Max Scheler⁷⁸, que distinguió entre sentimientos sensoriales, vitales, psíquicos y espirituales, la tristeza vital se ubicaría en el estrato de los sentimientos vitales, es decir, aquel en el que los sentimientos son más difusos, autónomos y espontáneos, y no están ligados de forma tan concreta a las sensaciones, sino que se experimentan en todo el cuerpo, como en las sensaciones de comodidad o incomodidad, de sofoco, de fatiga o de vigor.

⁷³ Beck, A.: *Diagnóstico y tratamiento de la depresión*, México, Merck, 1980, 19.

⁷⁴ Jackson, S.: *Op. cit.*, 165.

⁷⁵ Ey, H.: *Tratado de psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson, 1969, 238.

⁷⁶ Schneider, K.: *Op. cit.*, 1997, 154.

⁷⁷ López-Ibor, J. J.: *La angustia vital*, Madrid, Paz Montalvo, 1950, 176.

⁷⁸ Schneider, K.: *Op. cit.*, 1997, 184.

4.2. Anhedonia

Uno de los aspectos más llamativos y, al mismo tiempo, característicos de las depresiones melancólicas es la presencia de *anhedonia*, es decir, una reducción drástica en la capacidad para experimentar y anticipar disfrute con aquellas actividades o situaciones que antes suscitaban emociones positivas, así como una incapacidad para responder afectivamente a distintas situaciones. Este fenómeno se manifiesta por un progresivo abandono de aficiones y un cada vez más acentuado aislamiento social, ya que el paciente no solo experimenta emociones negativas como la tristeza y el abatimiento, sino que es incapaz de sentir emociones positivas y se halla sumido en una especie de indiferencia absoluta por el mundo. La anhedonia, por tanto, se manifiesta como incapacidad para experimentar placer, pero también como arreactividad, es decir, como incapacidad para responder emocionalmente a las circunstancias ambientales.

A veces el paciente puede llegar a quejarse del sentimiento de la falta de sentimiento, algo que ha sido observado en repetidas ocasiones, como por ejemplo en el *vacío afectivo* descrito por Lange⁷⁹, la *anestesia afectiva* de Kraft-Ebing⁸⁰ o el *empobrecimiento emocional* de Janzarik⁸¹, todas ellas formas parecidas a la *melancolía anestésica*⁸² descrita por Schäffer en 1880, caracterizada por el sentimiento de vacío o pérdida de sentimiento. Esta disminución

⁷⁹ López-Ibor Aliño, J. J.: “Las psicosis y los trastornos afectivos”. En: Juan José López-Ibor Aliño, Demetrio Barcia y Carlos Ruiz Ogara (Dir.): *Psiquiatría*, Barcelona, Editorial Toray, 1982, 952.

⁸⁰ López-Ibor Aliño, J. J.: *Op. cit.*, 952.

⁸¹ *Ibidem*, 952.

⁸² López-Ibor, J. J.: *Op. cit.*, 1950, 225-26.

general de la vitalidad, hasta el punto de llegar a la *anestesia afectiva* – el estar más allá de las lágrimas o *depressio sine depressione* de los clásicos⁸³ – aparece con mayor frecuencia en las depresiones endógenas o melancólicas. Tanto la incapacidad para llorar como la falta de sentimiento indican habitualmente una mayor gravedad del proceso depresivo.

En este contexto, la tristeza puede expresarse en ocasiones como indiferencia, apatía o abulia. La apatía o pérdida del interés se manifiesta mediante un rechazo creciente a realizar las actividades cotidianas que el paciente realizaba de forma regular antes del trastorno. Esto podría estar relacionado con la abulia, es decir, la falta de voluntad y motivación para emprender las acciones que antes se realizaban sin esfuerzo. De forma progresiva, el paciente abandonará sus aficiones, rehuirá las relaciones interpersonales y es posible que desatienda el trabajo. Se abandona todo esfuerzo y se buscan excusas para no hacer las tareas pendientes, mostrando una cada vez más acentuada tendencia a la clinofilia, es decir, la preferencia por permanecer tumbado o incluso ser incapaz de levantarse de la cama.

4.3. Síntomas físicos

Dentro del apartado de los síntomas somáticos más comunes en la depresión destacaremos los siguientes por su relevancia: la alteración de los ritmos biológicos, la presencia de molestias físicas y somatizaciones, la fatiga o anergia y los síntomas de ansiedad o angustia.

⁸³ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: “Manifestaciones clínicas de la melancolía”. En: Julio Vallejo (Ed.): *Op. cit.*, 2012, 56.

Los ritmos biológicos se encuentran también alterados en la depresión, especialmente en aquellas depresiones monopolares que hoy en día se categorizan como melancólicas, así como en los trastornos bipolares. Estas depresiones presentan un claro patrón estacional, cuyo inicio y remisión se produce típicamente en los cambios de estación, concretamente primavera y otoño. Se suele observar un empeoramiento de la sintomatología por las mañanas, una mejoría vespertina y habitualmente la alteración del ritmo sueño-vigilia se manifiesta como despertar precoz⁸⁴.

Es muy frecuente observar una disminución del apetito, del sueño y un descenso del deseo sexual, aunque, de manera excepcional, también puede producirse la tendencia contraria (i.e. hiperfagia e hipersomnias)⁸⁵. El trastorno del sueño más común es el insomnio inicial o incapacidad para conciliar el sueño. El paciente se acuesta sin poder dormir, a menudo acompañado de rumiación de pensamientos de carácter negativo. Con menor frecuencia se produce la tendencia a despertar repetidamente a lo largo de la noche. En las depresiones más somatizadas como en las melancólicas es posible observar el característico despertar precoz por el que el paciente se despierta antes de la hora habitual y es incapaz de volver a conciliar el sueño.

Por otro lado, muchos pacientes depresivos pierden el apetito y se muestran reacios a comer. En las depresiones más graves estos pacientes tienen que ser alimentados por sonda debido a su negativismo. Además de la pérdida de apetito, el paciente puede quejarse de mal sabor o de sequedad de boca. Sobre esto, se ha demostrado que hay una reducción objetiva en la secreción salivar y, además, una alteración en el tracto gastrointestinal, incluyendo la

⁸⁴ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 231.

⁸⁵ APA: *Op. cit.*, 2002, 392.

hipotonía, lo cual podría explicar algunas quejas digestivas habitualmente observadas en los pacientes depresivos, como la sensación de pesadez en el abdomen⁸⁶.

La pérdida del deseo sexual suele ocurrir de forma temprana en la depresión, manifestada fundamentalmente por una reducción drástica del apetito sexual en ambos sexos, aunque en el hombre puede traducirse en impotencia y frigidez en la mujer⁸⁷.

En relación con los síntomas físicos, no es infrecuente que los pacientes con depresión se quejen de dolencias somáticas como dolores de cabeza, de espalda, náuseas, vómitos, estreñimiento, micción dolorosa o visión borrosa, entre otras⁸⁸. De hecho, muchos de los pacientes depresivos que solicitan atención médica se caracterizan por presentar una sintomatología vegetativa y somática en forma de palpitations, sudoración, dolor de cabeza, sequedad de boca e indigestión, malestar o dolor epigástrico más llamativa que la afectiva⁸⁹. Estos pacientes pueden llegar a desorientar al clínico, pues los síntomas somáticos se presentan en personas en las que no es aparente su trastorno del estado de ánimo. Aunque no existe un perfil específico, las formas más frecuentes son “algias, parestesias, sobre todo cefaleas y trastornos gastrointestinales, neurológicos y neurovegetativos”⁹⁰.

⁸⁶ Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 24.

⁸⁷ *Ibidem*, 24.

⁸⁸ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.* 2, 242.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 511.

Es preciso también señalar el estrecho vínculo existente entre ansiedad y depresión. Como han señalado diversos estudios⁹¹, la comorbilidad entre ambos trastornos es elevada. La ansiedad, tanto psíquica como somática, puede manifestarse no solo como un continuo estado de desasosiego, sino también como irritabilidad y explosiones de cólera ante la más mínima frustración⁹². Por otra parte, los síntomas de ansiedad pueden presentarse antes o durante el trastorno depresivo en forma de crisis agudas, las cuales se denominan ataques de pánico⁹³ en las clasificaciones oficiales. El *ataque de pánico* se define por la aparición brusca de miedo intenso acompañado por algunos de los siguientes síntomas: palpitaciones, sudoración, temblores o sacudidas, sensación de ahogo, opresión, desrealización, despersonalización, miedo a morir, parestesias, escalofríos o sofocaciones, entre otros. Este vínculo entre la ansiedad o angustia y las neurosis depresivas es largamente conocido en psicopatología. Ya en la medicina hipocrática se consideraba que síntomas de ansiedad y depresión prolongados en el tiempo eran signo de melancolía. Otros autores, como el psiquiatra español López-Ibor⁹⁴, han desarrollado profusamente el concepto de *timopatía ansiosa* para referirse a aquellas neurosis de angustia no provocadas psicógenamente o desencadenadas reactivamente, sino como cuadros endógenos, al igual que las depresiones melancólicas. Más recientemente, algunos modelos como el de Watson y Clark⁹⁵ han señalado la continuidad

⁹¹ Maser, J., Cloninger, C. R.: *Comorbidity of mood and anxiety disorders*, Washington DC, American Psychiatric Press, 1990.

⁹² Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 20.

⁹³ APA: *Op. cit.*, 2002, 480.

⁹⁴ López-Ibor, J. J.: *Op. cit.*, 1950, 345-59.

⁹⁵ Clark, L., Watson, D.: "Tripartite model of anxiety and depression: psychometric evidence and taxonomic implications", *Journal of Abnormal Psychology*, 100, 1991, 316-36.

entre ambos fenómenos mediante el modelo tripartito de ansiedad-depresión. No obstante, debemos señalar que algunos autores como Tyrer⁹⁶ han planteado que la ansiedad permitiría diferenciar entre depresiones melancólicas de naturaleza neurobiológica y las depresiones psicógenas de origen psicosocial, al relacionar la ansiedad generalizada con las depresiones no melancólicas. Puesto que el concepto histórico de melancolía incluye el miedo y los síntomas de ansiedad como propios de esta categoría diagnóstica, nosotros optamos por su integración dentro del cuadro clínico de la depresión melancólica, apoyados también por recientes investigaciones⁹⁷ que han hallado una mayor comorbilidad de pacientes diagnosticados con depresión melancólica y otros síntomas psiquiátricos como los trastornos de ansiedad, el uso de sustancias, los trastornos de somatización y la hipocondría.

Un tipo particularmente importante y frecuente de síntomas físicos en la depresión es la *anergia* o falta de energía. El tono vital o la energía se hallan dramáticamente disminuidos en la melancolía⁹⁸. El paciente se queja con frecuencia de estar fatigado, de que no tiene ni ganas ni fuerza para hacer nada y puede llegar a sentirse cansado todo el rato. Cualquier trabajo parece requerir un enorme esfuerzo y causa una gran fatiga. Se produce una sensación constante de agotamiento, de estar completamente exhausto, de “incapacidad para hacer cualquier cosa que sea, de desaparición de la energía física”⁹⁹. Tareas cotidianas que antes se realizaban eficazmente resultan ahora agotadoras y pueden consumir el doble de tiempo de lo que era antes

⁹⁶ Tyrer, P.: *Classification of neurosis*, Chichester, John Wiley and sons, 1989.

⁹⁷ Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: *Op. cit.*, 2012, 19.

⁹⁸ APA: *Op. cit.*, 2002, 392.

⁹⁹ Griesinger, W.: *Mental Pathology and Therapeutics*. En: Stanley W. Jackson: *Op. cit.*, 154.

habitual. Esta fatigabilidad extrema se trata de un sentimiento completamente subjetivo ya que no se ha encontrado por el momento ninguna causa concreta que lo explique.

4.4. Inhibición psicomotriz

La inhibición psicomotriz es otro de los síntomas típicos de la depresión: el paciente se desplaza lentamente y parece que camina bajo una pesada carga. Cuando está en reposo permanece en una peculiar inmovilidad, más abatida que rígida. Presenta de forma característica facies hipomímica, esto es, una cara inexpresiva o fija. La latencia de respuesta está notablemente aumentada, por lo que la persona deprimida puede tardar varios minutos en responder a una pregunta. La voz es calmada, el tono bajo y monótono. Las respuestas son coherentes, pero breves, incluso monosilábicas. En ausencia de iniciativa por parte del entrevistador, el melancólico permanece callado, sumido completamente en sus pensamientos y como aislado de la situación. El curso del pensamiento se vuelve denso y lento y los pacientes pueden llegar a quejarse de que tienen dificultades para pensar, de que su pensamiento es confuso o incluso de que están “bloqueados”.

Para algunos autores como Parker o el grupo de Sydney¹⁰⁰, la inhibición general sería el síntoma primario de la depresión, del que derivarían muchos otros síntomas como la falta de energía, las alteraciones cognitivas y los pensamientos de desesperanza. Kraft-Ebing¹⁰¹ la describe así:

¹⁰⁰ Ruiz-Doblado, S.: “Depresión mayor, el norte perdido o el regreso a la melancolía (I)”, *Psic Biol*, 9, no. 6, 2002, 225.

¹⁰¹ Kraft-Ebing, R.: *Text-book of insanity*. En: Stanley W. Jackson: *Op. cit.*, 166.

La inhibición del libre curso de las ideas es una importante fuente secundaria de dolor psíquico. Ésta se expresa clínicamente en un sentimiento de fatiga, de vacío mental y de disminución de la energía mental (estupidez, falta de memoria de que muchos pacientes se quejan): La inhibición total temporal del pensamiento induce a la desesperación. La perturbación en la capacidad de asociación de ideas se debe esencialmente a que sólo son posibles las ideas que están de acuerdo con el sentimiento doloroso, de manera que el total de ideas que podrían reproducirse se limita a las de contenido doloroso.

Los grados de intensidad de la inhibición pueden variar desde el enlentecimiento o retardo psicomotor hasta el mutismo y la parálisis extrema, denominada *estupor melancólico*¹⁰². No obstante, en algunos pacientes con depresión puede observarse lo contrario, es decir, el síndrome de agitación como forma particular de inquietud asociada a la ansiedad¹⁰³. La agitación se traduce en el movimiento nervioso e incesante de manos y pies, jugueteo de los dedos con la propia ropa y otros objetos, los cuales pueden llegar a ser retorcidos o desgarrados. Muchos muestran *acatisia*, esto es, incapacidad para permanecer quietos, por lo que necesitan moverse continuamente. La agitación psicomotriz observada en la melancolía se relaciona con la edad y la presencia de delirios. De esta forma, parece que los pacientes de edad más avanzada tienden más a la agitación que los jóvenes, tal y como se había sugerido ya a través del concepto de melancolía involutiva¹⁰⁴.

¹⁰² Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 241.

¹⁰³ Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 22.

¹⁰⁴ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 57.

Una forma especial de inhibición que se ha destacado en la melancolía es la alteración de la vivencia del tiempo. Erwin Straus¹⁰⁵ distingue el *tiempo del yo* y el *tiempo del mundo* que se corresponden con las categorías de *tiempo inmanente* y *tiempo transitivo*. Para Straus, en la melancolía se produce una intensa disociación entre una y otra modalidad temporal, de tal forma que la vivencia del *tiempo del yo* o *tiempo inmanente* se halla extremadamente lentificada en el paciente depresivo. Esta parálisis del tiempo subjetivo del yo, disociado del tiempo del mundo, hace que el paciente se perciba en un presente eternamente repetido, privado de futuro, como si fuera el centro inmóvil de un universo que fluye en constante devenir fuera del tiempo. Así, el melancólico se queda anclado en la inhibición total, algo que se refleja, tal y como han señalado diversos autores, en otras manifestaciones típicas de la melancolía: inapetencia, apatía, abulia, bradipsiquia o bloqueo mental, hasta el extremo de la elaboración delirante típica de las depresiones endógenas como el delirio de Cotard¹⁰⁶, es decir, la convicción de no tener órganos o de que estos no funcionan porque se han parado.

Por tanto, la inhibición melancólica puede expresarse emocionalmente como anestesia afectiva, intelectualmente como perturbación de los procesos normales de pensamiento y, en la voluntad, como incapacidad para tomar decisiones y pasar a la acción, o lo que es lo mismo, permanecer atrapado en la duda y estancado.

¹⁰⁵ Minkowski, E.: *El tiempo vivido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, 276-77.

¹⁰⁶ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 59.

4.5. Pensamientos de culpa, minusvaloración y desesperanza

La capacidad de juicio suele estar preservada en la depresión. Por tanto, y en general, el paciente está orientado auto y alopsíquicamente, es consciente de su situación y tiene conciencia de enfermedad. No obstante, la capacidad de juicio puede estar parcialmente perturbada, por lo que también es posible observar una sobrevaloración de la gravedad de los síntomas y de su grado de discapacidad funcional¹⁰⁷ e incluso, cuando la depresión alcanza la categoría de psicótica (presencia de delirios y alucinaciones), el paciente puede llegar a perder el contacto con la realidad y producir elaboraciones delirantes en torno a temas muy concretos: delirios de culpa, ruina, hipocondríacos, acerca de la muerte e incluso nihilistas¹⁰⁸, todos ellos congruentes con el estado de ánimo depresivo. El pensamiento circular y rumiativo es especialmente intenso en las depresiones graves, en las que pueden aparecer ideas obsesivas, de forma particular en personas con rasgos previos de personalidad obsesiva o melancólica¹⁰⁹. De hecho es posible que aparezcan verdaderos pensamientos obsesivos y rituales junto con el episodio depresivo, los cuales suelen remitir cuando aquel cesa¹¹⁰. Más concretamente, las preocupaciones hipocondríacas en torno a funciones corporales y la creencia de que hay algo físico que causa la enfermedad pueden aparecer en la depresión. En este contexto, el

¹⁰⁷ Sadock, B.: *Op. cit.*, 555.

¹⁰⁸ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 230.

¹⁰⁹ *Ibidem*, 510.

¹¹⁰ Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 24.

miedo a una enfermedad del corazón o al cáncer es bastante común. Si bien la hipocondriasis como síntoma es la convicción o creencia en la presencia de una enfermedad orgánica a pesar de las evidencias en contra, no debería confundirse con la preocupación excesiva del aprensivo¹¹¹.

Esta presencia de ideas deliroides o de ideas fijas en el contexto de la depresión fue expresada históricamente como “delirio parcial” o “insania parcial”, para hacer referencia a que en la depresión predominaba un tipo de idea irracional y morbosa a pesar del buen funcionamiento intelectual del paciente en las demás esferas de la vida psíquica¹¹². En efecto, Hamilton encontró que hasta un 28% de los pacientes melancólicos carecía de *insight* o conciencia de enfermedad, especialmente en presencia de ideas fijas y delirios, los cuales suelen suponer una pérdida del contacto con la realidad e incapacidad para valorar autocríticamente los pensamientos¹¹³.

Por lo que respecta al contenido del pensamiento, predominan los sentimientos de culpa, el pesimismo y la desesperanza en clara discordancia con las circunstancias externas. El paciente depresivo no tiene perspectivas de futuro y todo le parece inútil, lo cual es manifestado mediante comentarios como “todo está perdido”, “no hay solución” o “ya no hay nada que hacer”. Los sentimientos de culpa son también frecuentes y se refieren a su propia responsabilidad como causa principal de la depresión, así como a reproches por su conducta y repaso del pasado, lamentándose por hechos ocurridos hace tiempo o por “lo que pudo haber sido”¹¹⁴. Aaron Beck¹¹⁵ los resume en la

¹¹¹ *Ibidem*, 24.

¹¹² Jackson, S.: *Op. cit.*, 352.

¹¹³ Hamilton, M.: “Frequency of symptoms in melancholia (depressive illness)”, *Br J Psychiatry*, 154, no. 2, 1989, 201-06.

¹¹⁴ Hamilton, M.: *Op. cit.*, 1985, 22.

triada cognitiva negativa: creencias negativas acerca del yo, el mundo y el futuro. En efecto, el contenido del pensamiento del depresivo se caracteriza por creencias, actitudes y pensamientos de culpa, minusvaloración, desprecio de sí mismo, pesimismo acerca del mundo y las relaciones sociales, desastres y catástrofes y una falta de esperanza en que las cosas puedan mejorar¹¹⁶.

Acerca de los delirios típicamente observados en la melancolía, como los de culpa, hipocondría y ruina, Kurt Schneider ya señaló que “no han de ser concebidos como síntomas directamente peculiares de la psicosis, sino que se trata de temores más primarios, más primordialmente arraigados en el hombre y que son meramente puestos al descubierto por la depresión, pero sin ser producidos positivamente por esta última”¹¹⁷. Así, para Schneider, tales delirios serían manifestaciones de temores más ancestrales referidos a la integridad del alma, el cuerpo y, en definitiva, a la supervivencia, y procederían del fondo de la angustia humana como su fuente primigenia. Encontramos aquí nuevamente la presencia de la ansiedad como fuente de angustia y desesperación en el contexto de los trastornos depresivos.

4.6. Alteraciones cognitivas

Los pacientes con depresión se quejan también habitualmente de alteraciones cognitivas tales como dificultades en la capacidad de atención y concentración, problemas de memoria, enlentecimiento de

¹¹⁵ Beck, A.: “The evolution of the cognitive model of depression and its neurobiological correlates”, *Am J Psychiatry*, 165, 2008, 970.

¹¹⁶ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 231.

¹¹⁷ Schneider, K.: *Op. cit.*, 1997, 179.

las facultades psíquicas e incapacidad para pensar y tomar decisiones¹¹⁸. Estudios recientes han hallado, además, alteraciones en las funciones ejecutivas de forma preferente en depresiones de tipo melancólico, caracterizadas por una menor flexibilidad cognitiva y tendencia a la persistencia y la perseveración¹¹⁹. Este tipo de quejas subjetivas cognitivas puede aumentar la sensación de incapacidad en el desempeño tanto laboral como en las tareas de la vida cotidiana. Así, el paciente con depresión puede distraerse con facilidad, encontrar dificultades para fijar su atención o para mantener la concentración durante largos períodos de tiempo. Las quejas pueden referirse también a lapsus de memoria, dificultad para consolidar la información aprendida, pérdida de recuerdos y enlentecimiento general de la actividad psíquica, aunque la variabilidad interindividual puede ser amplia y estar sujeta a otras variables como la edad o el tipo de tratamiento¹²⁰. Si bien es cierto que pueden existir alteraciones en estas funciones cognitivas, no se debe olvidar que en su mayoría son subjetivas, que el deterioro no es tan pronunciado como el paciente manifiesta y que los depresivos recuperan en general su nivel de funcionamiento previo en cuanto remite el episodio, por lo que estas quejas parecen constituir otra manifestación más congruente con el estado de ánimo deprimido y desesperanzado del paciente que con alteraciones reales¹²¹. No obstante, cuando la intensidad de las alteraciones cognitivas es extrema puede interferir de forma significativa con la vida de la persona, tal y como ocurre en las formas de depresión más graves como las endógenas o melancólicas, llegando incluso al estado de pseudodemencia, es decir, un estado de alteración

¹¹⁸ APA: *Op. cit.*, 2002, 392.

¹¹⁹ Crespo, J., Hernández-Ribas, R.: “Neuropsicología de la melancolía”. En: Julio Vallejo (Ed.): *Op. cit.*, 2012, 114.

¹²⁰ Crespo, J., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 111.

¹²¹ Vallejo, J: *Op. cit.*, 2002, 510.

cognitiva tan marcado que simula o se parece a las alteraciones típicas de algunos cuadros demenciales¹²².

4.7. Ideas de suicidio

El mayor peligro para el paciente depresivo es el riesgo de suicidio. En torno al 10-15% de los pacientes diagnosticados de depresión se suicidan, y dos de cada tres pacientes tienen pensamientos de muerte en el curso del trastorno¹²³. Las ideas de muerte pueden estar estructuradas o no, pero no es infrecuente que estén presentes en el pensamiento del paciente depresivo, incluso en una proporción mayor de la que señalan los estudios¹²⁴. En ocasiones la ideación suicida puede expresarse de forma pasiva mediante la petición expresa de que den término a su vida por no poder soportar más el sufrimiento que les causa la depresión. En este contexto, frases como “es inútil”, “todo está perdido”, “no puedo soportarlo más, déjenme morir” o “por favor, denme algo que me ayude a morir” pueden ser habituales. Otras veces, sin embargo, el paciente es capaz de pasar a la acción y expresar abiertamente su intención de acabar con su vida.

5. CURSO Y PRONÓSTICO DE LA DEPRESIÓN

La prevalencia-vida del trastorno depresivo mayor se estima en un 5%, con una prevalencia mayor en mujeres, aproximadamente el doble que en los hombres. Sobre la prevalencia de la depresión

¹²² Crespo, J., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 112.

¹²³ Sadock, B.: *Op. cit.*, 555.

¹²⁴ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.* 2, 256.

melancólica, diversos estudios han señalado que aproximadamente una cuarta parte de los pacientes diagnosticados de trastorno depresivo mayor presentan síntomas melancólicos¹²⁵ y con respecto a la variable sexo, no está claro que afecte más a uno que a otro. La edad de inicio del trastorno se sitúa a finales de la segunda década de la vida, si bien otros estudios lo sitúan hacia la mitad de la tercera. En cualquier caso, el trastorno puede empezar a cualquier edad, siendo el comienzo temprano un indicador de peor pronóstico. Por lo que respecta a la depresión melancólica, esta podría iniciarse típicamente de forma más tardía, hacia el final de la cuarta década de la vida. En edades más avanzadas los síntomas relacionados con la psicomotricidad son más pronunciados, siendo frecuente la aparición de cuadros melancólicos que cursan con agitación¹²⁶. En los meses previos al debut del trastorno pueden aparecer síntomas prodrómicos como la ansiedad generalizada, crisis de angustia, fobias o síntomas depresivos de intensidad subclínica. No obstante, en la mayoría de los casos, el trastorno se desarrolla bruscamente, habitualmente en relación con algún factor estresante psicosocial intenso, como la pérdida de algún ser querido, una enfermedad grave o exposición a la violencia. En el caso particular de la melancolía, es posible hallar cambios de humor leves, tanto depresivos como hipomaníacos, durante la pubertad¹²⁷. El número medio de episodios que va a padecer una persona con un trastorno depresivo a lo largo de su vida se sitúa en torno a cuatro o cinco¹²⁸. La duración de cada episodio puede ser variable, si bien se estima que sin tratamiento pueden tener una duración de entre seis y ocho meses, y de entre tres y cinco meses con tratamiento adecuado.

¹²⁵ Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: *Op. cit.*, 2012, 18.

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ Urretavizcaya, M., Menchón, J.: “Curso y pronóstico de la melancolía”. En: Julio Vallejo: *Op. cit.*, 2012, 154.

¹²⁸ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 238.

Por otro lado, el trastorno depresivo es de naturaleza crónica. Los estudios con muestras representativas han hallado una tasa de cronicidad entre el 15% y el 25% en depresiones unipolares¹²⁹. Además, entre un 50% y un 85% de las personas que sufren un primer episodio depresivo presentarán otro episodio a lo largo de su vida. Más aún, el riesgo de recurrencia aumenta con cada nuevo episodio, de tal forma que un 70% tendrá un nuevo episodio después del segundo y un 90% otro tras un tercer episodio. Esta característica es especialmente típica en las depresiones melancólicas, en las que la recurrencia es uno de sus rasgos más destacados.

En las depresiones melancólicas, a pesar de que el primer episodio suele ser precipitado por un acontecimiento vital estresante, los episodios sucesivos son inmotivados y el paciente los experimenta como una ruptura biográfica, de tal forma que la enfermedad irrumpe en su vida como algo extraño que se le impone¹³⁰. En general, la actividad retorna al nivel premórbido entre los episodios, aunque en el 20% de los casos pueden persistir síntomas residuales y deterioro social y laboral, que dependerán de la gravedad del episodio, la comorbilidad con otros trastornos mentales, trastornos de personalidad asociados y de otros factores psicosociales.

El patrón estacional puede aparecer en el curso del trastorno depresivo, especialmente en el subgrupo de las depresiones melancólicas, en las que se observa una relación temporal regular entre el inicio y remisión de los síntomas y determinadas épocas del año, habitualmente primavera y otoño.

En cuanto al pronóstico, la depresión mayor se asocia con un elevado impacto negativo en la calidad de la vida, mayor discapacidad

¹²⁹ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 161.

¹³⁰ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 11.

funcional y mayor riesgo de intentos y muertes por suicidio¹³¹. Entre un 10-15% de pacientes con depresión se suicida y aproximadamente dos de cada tres tiene ideación suicida¹³². Además, la depresión constituye un claro factor de riesgo para el deterioro cognitivo y un gran número de enfermedades médicas, tales como las enfermedades coronarias. En concreto, se ha encontrado que la depresión crónica estaba asociada a un 41% más de riesgo de mortalidad en los seis años siguientes de seguimiento comparado con controles sanos (sin depresión mayor)¹³³.

Sin embargo, la comorbilidad más elevada para los trastornos depresivos se relaciona con otros trastornos mentales como los trastornos de ansiedad, el trastorno obsesivo-compulsivo y la personalidad obsesiva¹³⁴. En cuanto a la relación de la melancolía con el trastorno bipolar (alternancia de episodios depresivos y maníacos), se ha señalado que hasta el 80% de los pacientes con trastorno bipolar presenta patrones clínicos de melancolía o de psicosis cuando sufren un episodio depresivo¹³⁵. De forma más específica, los trastornos bipolares tipo II, definidos por la presencia de episodios hipomaníacos menos graves que los del trastorno bipolar tipo I, tienden a presentar un patrón depresivo melancólico más frecuente.

¹³¹ Sadock, B.: *Op. cit.*, 558.

¹³² *Ibidem*, 555.

¹³³ Schoevers, R. et al.: "Depression and excess mortality: evidence for a dose response relation in community living elderly", *Int J Geriatr Psychiatry*, 24, 2009, 169-76.

¹³⁴ Caballo, V.: *Manual de trastornos de la personalidad*, Madrid, Síntesis, 2004, 242-43.

¹³⁵ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 61.

6. TRATAMIENTO DE LA DEPRESIÓN MELANCÓLICA

En la actualidad, la primera línea de tratamiento para las depresiones más leves es la psicoterapia¹³⁶. En los cuadros depresivos más graves o endógenos, como las depresiones melancólicas, se ha observado de forma consistente una mejor respuesta al tratamiento farmacológico con antidepresivos, particularmente a los tricíclicos (imipramina) frente a los inhibidores selectivos de la recaptación de serotonina (ISRS)¹³⁷.

Por su parte, la terapia electroconvulsiva (TEC) ha demostrado su eficacia en depresiones graves con marcado trastorno psicomotor asociado, negativismo y presencia de síntomas psicóticos, alcanzando una eficacia igual o superior al 80% en las depresiones melancólicas¹³⁸. La TEC es, por tanto, el tratamiento más indicado para depresiones melancólicas graves en las que el paciente con estupor melancólico se encuentra aislado del entorno, se niega a comer, presenta mutismo y abandono en el cuidado personal¹³⁹. Entre los efectos secundarios más habituales tras la aplicación de la TEC se

¹³⁶ Asociación Americana de Psiquiatría: *Guías clínicas para el tratamiento de los trastornos mentales*, Manuel Valdés Miyar (Coor.), Barcelona, Grupo Ars XXI de Comunicación, 2006, 609.

¹³⁷ Vallejo, J., Soria, V.: “Tratamiento farmacológico de la melancolía”. En: Julio Vallejo: *Op. cit.*, 2012, 179.

¹³⁸ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 825.

¹³⁹ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: *Op. cit.*, 2012, 58.

encuentran los síndromes confusionales y la presencia de quejas mnésicas¹⁴⁰.

La buena respuesta a los tratamientos biológicos es otro indicador más que apoya el carácter endógeno de las depresiones melancólicas, frente a otros grupos de depresiones como las neuróticas o reactivas, cuya respuesta a los tratamientos farmacológicos es más variable y menos consistente. La respuesta al tratamiento farmacológico con antidepresivos en depresiones endógenas se establece de forma estable en torno al 60-70%¹⁴¹. Por su parte, la respuesta al placebo permite también distinguir entre depresiones neuróticas y endógenas, puesto que las primeras muestran una respuesta más favorable al tratamiento con placebo (50%) frente a las depresiones melancólicas, que no superan el 6 % de eficacia¹⁴².

7. ETIOLOGÍA: CAUSAS Y ORIGEN DE LA DEPRESIÓN

La depresión se considera un trastorno de etiología multifactorial, por lo que no se ha podido identificar un único factor como causa suficiente y necesaria para su desarrollo. A pesar de que en el contexto de la depresión melancólica que aquí tratamos se apunta a una clara naturaleza etiopatogénica relacionada directamente con lo endógeno, lo cierto es que todavía se ignoran los detalles de esa vulnerabilidad genéticamente heredada a padecer recurrentes episodios depresivos. Sin embargo, todo parece indicar que se trataría de determinados genes involucrados en el marco de un modelo de

¹⁴⁰ Urretavizcaya, M., Cardoner, N.: “Terapia electroconvulsiva y otras terapias físicas en la melancolía”. En: Julio Vallejo: *Op. cit.*, 2012, 188.

¹⁴¹ Vallejo, J., Soria, V.: *Op. cit.*, 2012, 181.

¹⁴² Vallejo, J.: *Op. cit.*, 1999, 374-76.

herencia poligénico multifactorial, que implicaría una combinación de efectos de múltiples genes en interacción con factores ambientales¹⁴³. No obstante, se han postulado otros factores causales además de los biológicos, como los conductuales y cognitivos así como las variables de personalidad para intentar explicar la génesis de los trastornos depresivos. Pasamos a comentar a continuación cada de uno de estos modelos explicativos.

7.1. Causas biológicas

Desde mediados del siglo XX las teorías explicativas biológicas sobre la depresión han experimentado un auge imparable. Esto se ha debido, fundamentalmente, al éxito terapéutico de los psicofármacos para tratar determinadas formas de depresión, a algunas anomalías neurofisiológicas y neuroendocrinas encontradas en estos trastornos y al hallazgo consistente de la heredabilidad de los trastornos afectivos.

La eficacia de algunos psicofármacos antidepresivos como los tricíclicos e ISRS y los hallazgos clínicos de una disminución de la concentración de los metabolitos (productos de desecho de los neurotransmisores) en la sangre, la orina y el líquido cefalorraquídeo de los pacientes diagnosticados de depresión¹⁴⁴, ha propiciado el planteamiento de la hipótesis de la amina biógena. Según esta hipótesis, la depresión estaría causada por un déficit en la concentración de determinados neurotransmisores (i.e., noradrenalina, dopamina, serotonina e histamina) en el cerebro.

¹⁴³ Soria, V., Urretavizcaya, M.: “Genética de la melancolía”. En: Julio Vallejo: *Op. cit.*, 2012, 47.

¹⁴⁴ Sadock, B.: *Op. cit.*, 536.

Los estudios de laboratorio han revelado diversas anomalías neuroquímicas en pacientes diagnosticados de depresión. Algunas de las más sólidas serían: una posible alteración en la regulación neuroendocrina, concretamente en el eje hipotálamo-adrenal-hipofisario, la hipersecreción de cortisol durante el episodio depresivo, alteraciones en la función del sueño detectadas por anormalidades en el electroencefalograma (EEG), *kindling* o la regulación neuroinmunitaria¹⁴⁵. Asimismo, otras anomalías neurobiológicas encontradas han sido el aplanamiento de la respuesta de la hormona de crecimiento (GH) a la estimulación con clonidina, alteración en la secreción de melatonina, anomalías polisomnográficas como la disminución de la latencia REM y disfunciones cerebrales fundamentalmente localizadas en regiones del córtex prefrontal¹⁴⁶.

Por lo que respecta a la heredabilidad, la investigación ha demostrado una importante participación de factores genéticos en la etiopatogenia de los trastornos afectivos endógenos¹⁴⁷. Así lo confirman tanto los estudios familiares, los estudios con gemelos como los estudios adoptivos¹⁴⁸. Los estudios con gemelos señalan una concordancia para la depresión del 65% en gemelos monocigóticos frente al 14% en dicigóticos¹⁴⁹. Además, el trastorno depresivo mayor es de 1,5 a 3 veces más frecuente en los familiares biológicos de primer grado de las personas con este trastorno que en la población general¹⁵⁰. En el caso de las depresiones graves y melancólicas este

¹⁴⁵ *Ibidem*, 537-39.

¹⁴⁶ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 8.

¹⁴⁷ Soria, V., Urretavizcaya, M.: *Op. cit.*, 2012, 51.

¹⁴⁸ Perris, C.: *Op. cit.*, 1985, 89-95.

¹⁴⁹ Nurnberger, J., Gershon, E.: "Genética". En: Eugene Stern Paykel (Ed.): *Op. cit.*, 1985, 205.

¹⁵⁰ APA: *Op. cit.*, 2002, 417.

riesgo se sitúa alrededor del 20-25%¹⁵¹. Por su parte, los estudios con niños adoptados y sus familias de acogida apoyan la existencia de una base genética de los trastornos del estado de ánimo. Los hijos de padres biológicos diagnosticados de algún trastorno del estado de ánimo tienen mayor riesgo de padecer un trastorno afectivo a pesar de haber sido criados por familias adoptivas sin historia familiar de enfermedad mental¹⁵².

Todos estos datos apoyan la existencia de factores hereditarios que predispondrían a sus portadores a padecer, con mayor frecuencia que en la población general, trastornos del estado de ánimo, bien sea depresión unipolar o trastorno bipolar, puesto que la transmisión genética de la vulnerabilidad para padecer algún trastorno mental no se rige por las leyes de la herencia clásica mendeliana, sino que sigue otros mecanismos de transmisión más difusos¹⁵³.

7.2. Teorías psicodinámicas

Según los postulados clásicos del psicoanálisis, el aparato psíquico está dividido en tres instancias: ello, yo y superyó¹⁵⁴. El *ello* sería la estructura más primitiva, compuesta por los impulsos innatos (sexuales y agresivos). El *yo* representa la diferenciación del aparato psíquico en su contacto con la realidad, actuando de intermediario entre las demandas instintivas del *ello* y las exigencias impuestas por el principio de realidad. Por último, el *superyó* es la internalización de

¹⁵¹ Soria, V., Urretavizcaya, M.: *Op. cit.*, 2012, 47.

¹⁵² Nurnberger, J., Gershon, E.: *Op. cit.*, 2012, 207.

¹⁵³ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 424.

¹⁵⁴ Freud, S.: *Obras completas*, “El «yo» y el «ello»”, 3, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 2701-28.

las normas sociales y culturales, convirtiéndose en la sede de las fuerzas represivas que generan autocrítica y culpabilidad. La teoría psicosexual del desarrollo infantil supone que la energía libidinal (instintiva) va cambiando la región del cuerpo en la que encuentra satisfacción; así, se conforman las etapas del desarrollo que se corresponden con la oral, anal, fálica, latencia y genital. El medio de descarga de la energía libidinal en función de la región del cuerpo predominante (boca, ano, falo o coito) se denomina *catexia*. Según esta teoría, la frustración en el desarrollo normal de las catexias correspondientes a cada etapa puede producir una fijación a la misma, lo cual se traduciría en una determinada psicopatología en la vida adulta¹⁵⁵.

El intento de explicación psicodinámica de la depresión parte de los trabajos de Sigmund Freud y Karl Abraham a principios del siglo XX. Desde el punto de vista del psicoanálisis se entiende que la sintomatología depresiva es similar tanto en el duelo como en los pacientes depresivos, salvo en un aspecto: la perturbación del sentimiento de sí mismo manifestada por la exagerada disminución de la autoestima. Partiendo de esta diferencia, el psicoanálisis trata de explicar por qué la pérdida – frecuentemente referida a personas queridas, pero también extensible a cualquier objeto con un significado especial para el paciente: el exilio, una mudanza – afecta de forma tan devastadora a aquellas personas que finalmente desarrollan una depresión.

Para Freud¹⁵⁶ la diferencia radica en la identificación e introyección del objeto perdido, partiendo de una inicial fijación de la catexia oral, lo cual favorece el establecimiento de relaciones

¹⁵⁵ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 25.

¹⁵⁶ Freud, S.: “Duelo y melancolía”, *Op. cit.*, 2, 1973, 2091-100.

interpersonales simbióticas desde una estructura de personalidad narcisista. Esta absoluta identificación del melancólico con el objeto es de tal intensidad y calidad que su pérdida equivale a la pérdida del yo¹⁵⁷. El sujeto sabe que ha perdido algo, pero ignora lo que con él ha perdido¹⁵⁸. Este saber no sapiente o *docta ignorantia* se corresponde con la imposibilidad de la instancia consciente de acceder a los significados y motivaciones inconscientes, por lo que en muchas ocasiones el paciente puede relacionar de manera superficial el suceso estresante con su malestar actual, sin acertar plenamente a comprender su significado profundo.

El sujeto depresivo establece catexias ambivalentes frente al objeto: lo ama cuando es gratificado por él y lo rechaza cuando es frustrado. La ambivalencia en las relaciones objetales va a tener implicaciones para el desarrollo de tendencias obsesivas en la personalidad: “Esta ambivalencia preexistente es la que confiere una estructura obsesiva a la persona tendente a la depresión, rasgo que en 1911 Abraham vio por primera vez en los intervalos acrílicos de la depresión”¹⁵⁹.

En efecto, Karl Abraham¹⁶⁰ ya señaló en 1911 la estrecha vinculación entre depresión y obsesión en forma de tendencia a la inseguridad y la duda, ambas relacionadas con una profunda ambivalencia amor-odio. A partir de frecuentes experiencias frustrantes con los objetos libidinales, el melancólico establece una asociación entre las catexias y los sentimientos hostiles. Ante nuevas situaciones de frustración o pérdida, el paciente reaccionará con

¹⁵⁷ Castilla del Pino, C.: *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona, Nexos, 1991, 41.

¹⁵⁸ Castilla del Pino, C.: *Op. cit.*, 42.

¹⁵⁹ *Ibidem*, 41.

¹⁶⁰ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 77-81.

sentimientos destructivos y hostiles; pero como permanece fijado en la etapa oral, procede dirigiendo en último término la agresividad contra sí mismo en forma de autorreproches, mediante un permanente sentimiento de culpa, minusvaloración y una depauperada autoestima¹⁶¹. Además de encontrar evidencias del carácter obsesivo o “anal” en los enfermos con neurosis depresiva, Abraham identificó que ansiedad y depresión se daban muy frecuentemente juntos en el mismo paciente, de tal forma que aquellos diagnosticados de neurosis de ansiedad sufrían también estados de depresión mental y, viceversa, los melancólicos presentaban muy a menudo síntomas de miedo y ansiedad¹⁶².

Las últimas formulaciones freudianas sobre la génesis de la depresión matizan estas explicaciones ya que la depresión se relacionaría con la existencia de un superyó excesivamente exigente, lo cual genera con el tiempo un inevitable y exagerado sentimiento de culpa¹⁶³.

Las teorías psicodinámicas han tenido su importancia histórica por ser las primeras formulaciones psicológicas sobre la génesis de los trastornos depresivos. Sin embargo, aunque tienen cierto apoyo en las observaciones clínicas, carecen de validez científica puesto que sus postulados son irrefutables por principio y no pueden ser comprobados empíricamente¹⁶⁴.

¹⁶¹ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 273.

¹⁶² Jackson, S.: *Op. cit.*, 207.

¹⁶³ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 273.

¹⁶⁴ Popper, K.: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1985, 203-14.

7.3. Teorías conductuales

Las teorías conductuales sobre los trastornos depresivos comparten el mismo fundamento teórico de las teorías del aprendizaje formuladas a partir del paradigma del condicionamiento operante¹⁶⁵. Sobre la base de principios como el de *reforzamiento* y el *control de estímulos*, todas ellas parten del supuesto de que la causa principal de la depresión radica en la reducción de la frecuencia de las conductas, como consecuencia de una pérdida en el número disponible de reforzadores¹⁶⁶.

De forma muy general, las teorías conductuales afirman que en el paciente depresivo se produce una reducción drástica en la emisión de conductas reforzadas positivamente, como ocurre por ejemplo tras la pérdida del empleo, de amistades o una ruptura sentimental, mientras que se observa un aumento de las conductas de evitación, como cuando un paciente permanece en la cama por la mañana y se muestra incapaz de afrontar las tareas cotidianas¹⁶⁷. La pérdida de refuerzos contingentes a la conducta sería la causa principal de la depresión.

Por otro lado, y sobre la base de la investigación animal, el psicólogo Martin Seligman formuló la teoría de la *indefensión aprendida*. Seligman demostró que la exposición a choques eléctricos inescapables producía en animales los mismos efectos conductuales y neuroquímicos que los hallados en personas diagnosticadas con depresión: pasividad, pérdida de apetito, úlceras y retraimiento además de la reducción de actividad noradrenérgica y colinérgica.

¹⁶⁵ Skinner, B.: *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1977.

¹⁶⁶ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 275-76.

¹⁶⁷ Ferster, C.: "A functional analysis of depression", *American Psychologist*, 28, 1973, 857-70.

Este fenómeno se conoce como *desamparo* o *indefensión aprendida*¹⁶⁸, y demostró que el aprendizaje mediante experiencias adversas que escapan al control de un organismo puede producir síntomas similares a los de la depresión. Desde este punto de vista, la depresión sería una incapacidad aprendida y sus síntomas típicos aparecerían como consecuencia de la realización de atribuciones de falta de control sobre los acontecimientos, las cuales serían, además, externas al sujeto, globales e incontrolables¹⁶⁹.

7.4. Teorías cognitivas

Las teorías cognitivas ponen el acento en el procesamiento de la información como causa nuclear de la depresión. La hipotética existencia de una serie de esquemas cognitivos disfuncionales explicaría que la información proveniente del exterior fuera sesgada a partir de ciertos errores cognitivos. Estos, finalmente, conducirían al paciente a la visión negativa de sí mismo, el mundo y el futuro y, por último, a la depresión.

Según la teoría cognitiva de la depresión de Aaron Beck, los sucesos vitales adversos experimentados durante la infancia conforman actitudes negativas frente al mundo, que se consolidan en el aparato cognitivo en forma de esquemas depresógenos latentes¹⁷⁰. El contenido de estos esquemas incluye creencias tácitas e inflexibles referidas al logro personal (“Si no hago las cosas siempre bien, la

¹⁶⁸ Seligman, M.: *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte*, Madrid, Debate, 1986.

¹⁶⁹ Rotter, J.: “Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement”, *Psychol Monogr*, 80, no. 1, 609, 1966, 1-28.

¹⁷⁰ Beck, A.: *Op. cit.*, 2008, 970.

gente no me respetará”) o a las relaciones interpersonales (“No puedo ser feliz a no ser que me admire la mayor parte de la gente que conozco”)¹⁷¹. Nuevos sucesos vitales adversos experimentados en el futuro activarán estos esquemas, los cuales introducirán un sesgo atencional en el procesamiento de la información; la información será percibida, interpretada, sintetizada y recordada en consonancia con los esquemas depresógenos latentes, de tal manera que se atenderá magnificando selectivamente la información negativa (congruente con los propios esquemas) y se ignorará o minimizará la información positiva (incongruente con las creencias depresógenas).

El funcionamiento de los esquemas se evidencia a partir de una serie de errores cognitivos que el paciente comete sistemáticamente a la hora de procesar e interpretar los eventos vitales, tales como la abstracción selectiva, inferencias arbitrarias, minimización de sucesos positivos, magnificación de sucesos adversos, pensamiento dicotómico o personalización de situaciones azarosas negativas¹⁷². Estos errores cognitivos sistemáticos conducen, a corto plazo, a la triada cognitiva negativa: una visión negativa y pesimista del yo, el mundo y el futuro, que da contenido al pensamiento depresivo y llevan al paciente a la falta de esperanza y, por último, a la depresión.

7.5. La personalidad premórbida

La depresión se considera un trastorno multicausado en el que confluyen diversos factores para desencadenar sus síntomas característicos. Las investigaciones más recientes señalan la existencia de factores predisponentes que implican una cierta vulnerabilidad

¹⁷¹ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Op. cit.*, 2, 278.

¹⁷² *Ibidem.*

genética y unos factores desencadenantes que actuarían como precipitantes del trastorno. Para muchos autores, el factor predisponente sería la existencia de un tipo de personalidad determinado que el paciente adquiriría a través de la herencia genética.

Por *personalidad* se entiende “aquel patrón complejo de características psicológicas profundamente enraizadas, que se expresan de forma automática en casi todas las áreas de la actividad psicológica de una persona”¹⁷³. Este patrón complejo y estable de características psicológicas (cognitivas, emocionales, motivacionales) es el resultado de la interacción del *temperamento*, entendido como disposición biológica básica hacia determinados comportamientos, y el *carácter*, es decir, aquellas características adquiridas durante nuestro crecimiento a través de la educación.

A partir de observaciones clínicas y de los datos procedentes de estudios psicométricos, algunos modelos han tratado de relacionar ciertos tipos de personalidad con el desarrollo de determinados trastornos mentales. A pesar de que esta línea de investigación no está exenta de críticas¹⁷⁴, estudios recientes realizados tanto desde el análisis clínico como desde el psicométrico y estadístico han encontrado relaciones consistentes entre ciertos tipos de personalidad premórbida y una mayor probabilidad de desarrollar trastornos mentales¹⁷⁵.

¹⁷³ Millon, Th.: *Trastornos de la personalidad de la vida moderna*, Barcelona, Masson, 2006, 2.

¹⁷⁴ Zerssen, D.: *Personalidad y desórdenes afectivos*. En: Eugene Stern Paykel (Coor.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Pirámide, 1985, 333-50.

¹⁷⁵ Jiménez Murcia, S., Vallejo, J.: “Personalidad melancólica”. En: Julio Vallejo: *Melancolía*, Madrid, Panamericana, 2012, 117-27.

La primera evidencia conocida que señala una relación entre personalidad premórbida y trastorno mental depresivo la encontramos en la Grecia clásica, cuando se consideraba que la melancolía como temperamento predisponía a las enfermedades de la bilis negra, es decir, a la melancolía como enfermedad.

Esta tradición va a perdurar a lo largo de los siglos hasta que experimenta un nuevo florecimiento en el primer tercio del siglo XX. Se desarrollan entonces nuevas tipologías inspiradas en la doctrina hipocrática y la medicina galénica de la determinación de la enfermedad por las características personales. Por ejemplo, Kretschmer¹⁷⁶ defiende la existencia de biotipos como tipos constitucionales heredados que relacionan la constitución física y el temperamento con el desarrollo de una psicopatología determinada. Así, el biotipo pícnico y la personalidad ciclotímica se asociarían a una mayor probabilidad de desarrollar psicosis maníacodepresivas¹⁷⁷, mientras que el biotipo asténico y la personalidad esquizoide se asociarían al desarrollo de psicosis esquizofrénica. No obstante, estos y otros modelos posteriores como los de Sheldon y Leonhard no han gozado del respaldo de la evidencia científica¹⁷⁸. Por otro lado, diversos tipos de personalidad han sido vinculados específicamente con la depresión, como la narcisista, la autodestructiva, la masoquista e incluso la propia personalidad depresiva¹⁷⁹, incluida en las últimas ediciones del DSM. Otros como el tipo melancólico propuesto por

¹⁷⁶ Kretschmer, E.: *Constitución y carácter*, Barcelona, Labor, 1967.

¹⁷⁷ Actualmente trastorno bipolar.

¹⁷⁸ Andrés Pueyo, A.: *Manual de psicología diferencial*, Madrid, McGraw Hill, 1996, 469-75.

¹⁷⁹ Jiménez Murcia, S., Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 117-27.

Tellenbach han puesto de manifiesto la estrecha relación entre este tipo de personalidad y la depresión endógena o melancólica¹⁸⁰.

7.5.1. Melancolía y personalidad obsesiva

No existe en el momento actual una definición unívoca y consensuada para referirnos al concepto de melancolía. Esta entidad puede entenderse tanto como tipo de personalidad, como enfermedad, como estado de ánimo pasajero, e incluso como actitud vital propia de los artistas y escritores. En nuestra investigación entenderemos por melancolía todas esas cosas, es decir, la *melancolía* como estructura de personalidad que tendría su origen en la herencia genética, como factor de predisposición a padecer depresiones, particularmente endógenas o melancólicas, y que, además, está relacionada estrechamente con la genialidad y la creatividad.

Partiendo de la revisión de la literatura especializada sobre este tema, la melancolía como temperamento estaría conformada por tres rasgos distintivos: los rasgos obsesivos, los síntomas de ansiedad, manifestados como miedo, y la tristeza. Ya nos hemos ocupado de los dos últimos en la sección anterior. Ahora vamos a detenernos más extensamente en la delimitación de la personalidad obsesiva en relación con el temperamento melancólico.

La personalidad obsesiva, como el trastorno obsesivo-compulsivo de la personalidad, son constructos psicológicos y psicopatológicos recientes, aunque podrían tener un remoto pasado. En los manuales de personalidad y las nosologías actuales la personalidad obsesiva se conceptualiza como un patrón general de

¹⁸⁰ Zerssen, D.: *Op. cit.*, 1985, 342.

preocupación por el orden, el perfeccionismo y el control mental e interpersonal, con un claro predominio de la rigidez a expensas de la flexibilidad que puede llegar a interferir de forma significativa en diversas áreas de la vida cotidiana de una persona¹⁸¹. La comorbilidad más elevada de la personalidad obsesiva con otros trastornos mentales sería con los trastornos de ansiedad, los trastornos depresivos y el trastorno obsesivo-compulsivo¹⁸².

Si bien las primeras formulaciones conocidas de la personalidad obsesiva datan del siglo XIX, encontramos antecedentes en las primeras descripciones de la medicina hipocrática. Así, a partir de la lectura de los tratados hipocráticos se deduce la distinción de un tipo melancólico, entendido como temperamento, que actuaría como factor predisponente a enfermar de melancolía¹⁸³. Los datos que tenemos de esa primera descripción del temperamento melancólico son escasos más allá de que estaría causado por el humor bilis negra, del que procedía su nombre, y que se podía observar en personas atormentadas, abatidas y miedosas¹⁸⁴. Algunas descripciones nosológicas de la medicina árabe añaden las obsesiones como síntomas típicos que pueden acompañar la melancolía: “timor de re non timenda”, “cogitatio de re non cogitanda”, “sensus rei quae non est”¹⁸⁵. No obstante, la evolución del concepto hizo de la melancolía una enfermedad relacionada con el miedo y la tristeza, hasta su disolución en el trastorno depresivo mayor con características melancólicas de los actuales sistemas de clasificación de los trastornos mentales CIE y DSM.

¹⁸¹ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

¹⁸² Caballo, V.: *Op. cit.*, 242-43.

¹⁸³ Hipócrates: “Enfermedades”, I, 30, *Op. cit.*, 6, 1990.

¹⁸⁴ Jackson, S.: *Op. cit.*, 351.

¹⁸⁵ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 101.

Por su parte, la patología obsesiva se desarrolló a comienzos del siglo XIX a partir de los trabajos que Esquirol¹⁸⁶ realizó sobre la *monomanía*, una descripción de casos de pacientes melancólicos en los que se observaba delirio parcial permanente, y que incluía síntomas de los actuales trastornos obsesivo-compulsivos. Esquirol afirmaba, además, que las depresiones eran más frecuentes en el contexto de personalidades “escrupulosas y ansiosas”¹⁸⁷. Por su parte, Freud¹⁸⁸ relacionó desde el paradigma del psicoanálisis la personalidad obsesiva con el carácter “anal” y destacó como sus rasgos principales el orden, la pulcritud y la obstinación. El también psicoanalista Karl Abraham observó en 1911 la estructura predominantemente “anal”, es decir anancástica u obsesiva, de los melancólicos. Estos estudios psicoanalíticos procedentes de la observación clínica señalan una estrecha vinculación entre personalidad obsesiva y el desarrollo de depresiones unipolares endógenas ya que, como han defendido también otros autores en la actualidad, “tanto la neurosis obsesiva como la melancolía son enfermedades procedentes de la misma formación de carácter”¹⁸⁹. Otras aportaciones relevantes durante la primera mitad del siglo XX fueron las de Kraepelin, Kretschmer y Schneider¹⁹⁰, quien describió los “psicópatas depresivos” como serios, pesimistas, ansiosos, escépticos, hipercríticos, con elevada conciencia moral y tendencia a las rumiaciones.

La depresión, la personalidad obsesiva y el temperamento melancólico se vuelven a encontrar ya en el siglo XX gracias a los

¹⁸⁶ Jackson, S.: *Op. cit.*, 145-48.

¹⁸⁷ Jiménez Murcia, S., Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2012, 117.

¹⁸⁸ Freud, S.: “Carácter y erotismo anal”, *Op. cit.*, 2, 1973, 1354-58.

¹⁸⁹ Castilla del Pino, C.: *Op. cit.*, 42.

¹⁹⁰ Schneider, K.: *Las personalidades psicopáticas*, Madrid, Morata, 1971.

trabajos de Tellenbach¹⁹¹ sobre el *typus melancholicus* (o tipo melancólico), según el cual rasgos de personalidad obsesiva como la fijación al orden, el perfeccionismo, la escrupulosidad, la autocrítica, la rigidez y la tendencia a la culpa actuarían como factores predisponentes a desarrollar una depresión endógena o melancólica.

Nuevas investigaciones han permitido delimitar más precisamente el concepto de personalidad obsesiva. Según las descripciones actuales, la personalidad obsesiva está determinada por la necesidad de orden y control y la crónica tendencia a la duda. La sensibilidad a señales activadoras en el obsesivo es muy alta, generalmente interpretadas como alarma o miedo¹⁹². La alta susceptibilidad a la señales de miedo o al castigo hace que su homeostasis esté más dirigida por la reducción del miedo y las situaciones aversivas que orientada hacia la consecución de estímulos placenteros y, su conducta, regida por la evitación y mantenida por refuerzo negativo.

Estos datos en relación con la personalidad obsesiva serían congruentes con otros modelos o teorías psicológicas de la personalidad. Según el modelo de Eysenck¹⁹³, la personalidad obsesiva estaría relacionada con el temperamento introvertido, cuyos rasgos típicos son la persistencia, rigidez, timidez, irritabilidad, tendencia al aislamiento y la soledad. Estos rasgos tendrían su fundamentación en una mayor activación basal de ciertas estructuras cerebrales como el sistema activador reticular ascendente (SARA). Además, según este modelo, los aprendizajes de los introvertidos

¹⁹¹ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976.

¹⁹² Valdés, M.: "Personalidad obsesiva". En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Estados obsesivos*, Barcelona, Masson, 1995, 175.

¹⁹³ Eysenck, H.: *The structure of human personality*, London, Methuen, 1970.

serían más duraderos, lo cual facilita la interiorización de las normas y la tendencia a desarrollar hipernomia, es decir, una exagerada adaptación a reglas y normas externas de forma rígida. Por su parte, la teoría de la personalidad propuesta por Gray¹⁹⁴ distingue tres sistemas funcionales distintos del sistema nervioso central: uno relacionado con la impulsividad y las respuestas de aproximación (BAS), otro relacionado con la ansiedad y las respuestas de evitación (BIS) y otro relacionado con la detención (FFS). El sistema de evitación (BIS) estaría determinado por el mecanismo de la inhibición conductual, sería muy sensible al castigo y, por tanto, estaría más centrado en la evitación del daño que en la orientación hacia la recompensa. La personalidad obsesiva estaría relacionada con este sistema de respuesta de evitación.

Además, y de acuerdo con el *modelo de control* propuesto por Rotter¹⁹⁵ en el marco de la psicología cognitiva, el estilo cognitivo del obsesivo facilitaría el desarrollo de sentimientos de indefensión y desesperanza. Un estilo así implicaría un locus de control *externo*, es decir, no dependiente del sujeto, *estable* y *global*. De esta manera, el sujeto obsesivo tendería a hacer atribuciones de causalidad de los sucesos al margen de su intervención personal. Esta circunstancia podría explicar la tan acusada necesidad de las personalidades obsesivas de anticipar los acontecimientos y de tener garantías totales de control, de su intolerancia a la más mínima incertidumbre, la realización de atribuciones supersticiosas y mágicas, y un elevado temor al descontrol emocional¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Andrés Pueyo, A.: *Op. cit.*, 505-08.

¹⁹⁵ Rotter, J.: *Op. cit.*, 1966, 1-28.

¹⁹⁶ Valdés, M.: *Op. cit.*, 1995, 181.

Por su parte, Tellenbach¹⁹⁷ propuso el tipo melancólico como factor de vulnerabilidad para desarrollar depresiones endógenas o melancólicas. El *tipo melancólico* de Tellenbach viene definido por rasgos obsesivos como la fijación a un afán de orden, el perfeccionismo, la escrupulosidad, la autocrítica, la rigidez y la tendencia a la duda. Entre la imperiosa necesidad de estar fijado a un orden (i.e., horarios, programas, clasificaciones, etcétera) y la escrupulosidad, que es aquí entendida como miedo a la culpa, se establece una antinomia que explica el mecanismo de endocinesis del episodio depresivo. Según este mecanismo el paciente queda atrapado en la duda permanente, entre hacer menos y mejor (poco nivel de exigencia) o hacer más y peor (alto nivel de exigencia) y se muestra incapaz de decidir entre una y otra opción. Esta situación, que constituye una paradoja irresoluble partiendo de los rasgos de personalidad previos del tipo melancólico, provoca un estancamiento vital y el inevitable surgimiento de un episodio depresivo melancólico. Estudios recientes¹⁹⁸ señalan también la existencia de rasgos de personalidad como la minuciosidad, tendencia a actuar según las normas sociales, responsabilidad, el miedo al cambio y a cometer errores en pacientes diagnosticados con depresión melancólica.

Existen estudios que han encontrado apoyo empírico a favor de un estilo atribucional¹⁹⁹ propio en las personas con depresión melancólica, mientras que otros no han hallado diferencias significativas entre melancólicos y controles. Estas últimas investigaciones estarían en contra de un estilo de personalidad

¹⁹⁷ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976.

¹⁹⁸ Orcero, N. et al.: “La personalidad en una muestra de melancólicos delirantes y no delirantes”, *III Congreso Nacional de Psiquiatría*, Platja d’Aro, Girona, 23 de octubre de 1998. En: Julio Vallejo (Ed.): *Op. cit.*, 2012, 9.

¹⁹⁹ Zerssen, D.: *Op. cit.*, 1985, 333-59.

específico vulnerable a la depresión, como por ejemplo los estudios de Furukawa et al.²⁰⁰. Asimismo, algunas ediciones del manual de trastornos mentales (DSM-III-R) proponían como criterios de la depresión melancólica la ausencia de trastornos de personalidad previos y una recuperación completa interepisódica, además de una mejor respuesta a los tratamientos biológicos.

Por lo que respecta a los rasgos característicos de la personalidad obsesiva, para nuestra investigación vamos a seguir los criterios del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 4ª edición revisada (DSM-IV-TR)²⁰¹, el cual define la personalidad obsesiva como un “patrón general de preocupación por el orden, el perfeccionismo y el control mental e interpersonal, a expensas de la flexibilidad, la espontaneidad y la eficiencia, que empieza al principio de la edad adulta y se da en diversos contextos, como lo indican cuatro (o más) de los siguientes ítems:

1. Preocupación por los detalles, las normas, las listas, el orden, la organización o los horarios, hasta el punto de perder de vista el objeto principal de la actividad.
2. Perfeccionismo que interfiere con la finalización de las tareas (p. ej., es incapaz de acabar un proyecto porque no cumple sus propias exigencias, que son demasiado estrictas).
3. Dedicación excesiva al trabajo y a la productividad con exclusión de las actividades de ocio y las amistades (no atribuible a necesidades económicas evidentes).
4. Excesiva terquedad, escrupulosidad e inflexibilidad en temas de moral, ética o valores (no atribuible a la identificación con la cultura o la religión).

²⁰⁰ Furukawa, T., Nakanishi, M., Hamanaka, T.: “Typus melancholicus is not a premorbid personality trait of unipolar (endogenous) depression”, *Psychiatry Clin Neurosci*, 51, 1997, 197-02.

²⁰¹ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

5. Incapacidad para tirar objetos gastados o inútiles, incluso cuando no tienen un valor sentimental.
6. Es reacio a delegar tareas o trabajo en otros, a no ser que éstos se sometan exactamente a su manera de hacer las cosas.
7. Adopta un estilo avaro en los gastos para él y para los demás; el dinero se considera algo que hay que acumular con vistas a catástrofes futuras.
8. Muestra rigidez y obstinación”.

Estos son los rasgos que, según el DSM-IV-TR, definen la personalidad obsesiva. Podemos decir, por tanto y en resumen, que se trata de “...personas normativas, perseverantes, parsimoniosas, muy preocupadas por sus rendimientos, necesitadas de orden, limpieza y meticulosidad y proclives a la duda sistemática y a continuas repeticiones y comprobaciones. Son sujetos que acostumbran a vivir instalados en penosos estados subjetivos, pudorosamente ocultos por una evidente contención emocional”²⁰².

Además, los rasgos de personalidad tienden a manifestarse en todos los ámbitos de actuación de las personas. Así, es posible inferir la presencia de ciertos tipos de personalidad a partir de la observación de la conducta expresiva, ya sea motora, emocional o lingüística. Estas observaciones permiten confirmar la presencia de tales rasgos en conjunción con otras variables psicológicas como las cognitivas, afectivas y conductuales.

Por lo que respecta a la personalidad obsesiva, la investigación ha encontrado una serie de patrones recurrentes que permiten identificar las peculiaridades idiosincrásicas del estilo comunicativo obsesivo. Siguiendo la metodología de la psicolingüística, que trata de establecer relaciones entre el cerebro, la mente y el lenguaje, es

²⁰² Valdés, M.: *Op. cit.*, 1995, 175.

posible realizar inferencias de rasgos psicológicos a partir de la producción del lenguaje expresivo, oral o escrito, tomado como un tipo particular de conducta observable.

En este contexto, y según las investigaciones de María Lorenz²⁰³, el lenguaje expresivo de los pacientes obsesivos se caracterizaría por los siguientes rasgos: a) punto de vista circunscrito, b) se centra más en las relaciones objetivas que subjetivas, y c) son muy frecuentes las repeticiones, disyunciones, especificaciones y modificaciones.

En la misma línea de investigación, Verón y Sluzki²⁰⁴ realizaron grabaciones de entrevistas con pacientes de diferentes perfiles: histéricos, fóbicos y obsesivos. En relación con el lenguaje obsesivo, estos autores destacan los siguientes rasgos: a) el alto número de repeticiones, b) la tendencia a repetir y corregir las frases una vez enunciadas y c) marcada redundancia en el lenguaje que, a causa de las repeticiones, acaba perdiendo valor comunicativo.

Citaremos un último trabajo realizado por Montserrat-Esteve²⁰⁵ que resume y sintetiza los hallazgos de diversos estudios combinados con resultados de su propia investigación. Este autor destaca los siguientes como rasgos más característicos del lenguaje obsesivo: a) tendencia a repetir palabras, construcciones e ideas, b) tendencia a repetir, corregidas y ampliadas, ideas previamente expuestas, c) tendencia a la duda con dificultad para decantarse por una y otra

²⁰³ Lorenz, M.: "Expressive behavior and language patterns", *Psychiatry*, 18, no. 4, 1955, 353-66.

²⁰⁴ Verón, E., Sluzki, C.: *Comunicación y neurosis*, Buenos Aires, Editorial del instituto, 1970, 135-207.

²⁰⁵ Montserrat-Esteve, S.: "El lenguaje del enfermo obsesivo". En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 55-70.

elección y el consiguiente uso exagerado de conjunciones disyuntivas y copulativas, d) preocupación por lo accesorio y concreto, e) preocupación por las clasificaciones, divisiones y esquemas y f) todos estos rasgos llevan a que el lenguaje del obsesivo se vuelva redundante y con escaso valor comunicativo.

7.5.2. Melancolía y genialidad

La imagen del “genio loco” está inspirada en repetidas observaciones en las que destaca la asociación de altas capacidades creativas con algún tipo de trastorno mental. Así, por ejemplo, el físico Isaac Newton presentaba rasgos de suspicacia y escasas habilidades sociales. Es probable que el pintor Vincent van Gogh sufriera un trastorno bipolar. El ingeniero Nikola Tesla tenía ideas que lo aproximaban al espectro psicótico, graves síntomas obsesivos y vivió toda su vida en aislamiento. El economista y premio nobel John Nash tenía esquizofrenia paranoide. El escritor Edgar Allan Poe sufrió una adicción al alcohol e inclinaciones al suicidio y la escritora Virginia Wolf presentaba graves episodios depresivos hasta que finalmente se suicidó arrojándose al río Ouse²⁰⁶. Estos y otros muchos ejemplos ilustran la idea general de que es posible que exista alguna relación entre creatividad y psicopatología.

La hipótesis que asocia genialidad y locura tiene un remoto pasado. Platón desarrolla en uno de sus diálogos una teoría de la locura divinamente fundamentada o “locura divina”. Concretamente en el *Fedro*, Platón distingue una manía patológica de una manía

²⁰⁶ Wilson, G.: “The thin line between genius and madness”, *Culture and society*, ABC. Recuperado de [5/7/2016]: <http://www.abc.net.au/tv/bigideas/stories/2013/04/08/3729835.htm>.

divina, que tenía la propiedad de sacar fuera de los estados de ánimo normales a los que la padecían. Esta manía divina es la que se identificaba con el tipo de hombre genial, entre los que se incluía a poetas, sibilas y grandes profetas. Y añade: “el verdadero poeta se inspira en la locura divina de las Musas”²⁰⁷.

Sobre esta cuestión profundiza Aristóteles en su famoso *Problema XXX*, en el que formula explícitamente la relación que parece existir entre las personas geniales y la melancolía:

¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra...?²⁰⁸

Aristóteles estaba influenciado por la doctrina hipocrática de los humores y trata de establecer una relación causal entre el humor de la bilis negra y la genialidad, presente en aquellos hombres que él califica de extraordinarios. En estos se produciría una mezcla óptima de bilis negra fría y caliente, pero de una labilidad extraordinaria. Así, en aquellos afectados por los excesos de bilis negra, si esta era demasiado fría producía temor y depresión; si demasiado caliente, inflamaciones, éxtasis y estados maníacos. Solo una mezcla óptima y equilibrada de este humor predisponía a la genialidad. La buena mezcla o “crisis” del humor negro que daría como resultado la excepcionalidad creativa sería, según la formulación aristotélica, una estabilidad inestable, puesto que “los melancólicos son inconstantes debido a que la fuerza de la bilis negra es inconstante. Y es que la bilis

²⁰⁷ Platón: *Op. cit.*, 342.

²⁰⁸ Aristóteles: *Op. cit.*, 1994, 79.

negra es a un tiempo demasiado fría y demasiado caliente”²⁰⁹. Aquí residiría, precisamente, la tan observada tendencia a la “duda patológica” de los melancólicos, descrita clásicamente como *folie du doute* por Falret y Legrand de Saule, y posteriormente por otros como Kierkegaard²¹⁰, Janet²¹¹, Tellenbach²¹² y López-Ibor²¹³. Curiosamente, Aristóteles también había subrayado este carácter obsesivo de la melancolía: “si la mezcla es más caliente, el miedo sitúa al individuo en un estado medio, de modo que conoce a un tiempo el miedo y la ausencia de temor”²¹⁴.

Marsilio Ficino²¹⁵ fue el primer autor en equiparar la melancolía aristotélica con el “furor divino” platónico, al relacionarlas íntimamente con el humor de la bilis negra. A partir de entonces y durante el Renacimiento se establece una corriente de pensamiento que vincula de forma natural el carácter melancólico con el artista genial y creativo, de forma preferente en los escritores. Siguiendo estos planteamientos, la lista de genios melancólicos ilustres es extensa y en ella podríamos citar, entre otros, a Heráclito²¹⁶, Sócrates, Dante Alighieri, San Juan de la Cruz²¹⁷, Miguel Ángel Buonarroti²¹⁸,

²⁰⁹ *Ibidem*, 103.

²¹⁰ Kierkegaard, S.: *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación, 1994.

²¹¹ Janet, P.: *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, Félix Alcan, 1903, 295.

²¹² Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 161.

²¹³ López-Ibor, J. J.: *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, Rialp, 1973, 213-30.

²¹⁴ Aristóteles: *Op. cit.*, 1994, 95.

²¹⁵ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 254.

²¹⁶ *Ibidem*, 64.

²¹⁷ Álvarez Rodríguez, F. J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Tesis Doctoral, Universidad de León, Departamento de Filología, 1996.

²¹⁸ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 231.

William Blake, Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard y Walt Whitman.

La melancolía transfiere durante esta época su sentido mórbido y temperamental a los objetos del mundo exterior, de tal manera que se habla de espacios melancólicos, luz melancólica o paisajes melancólicos²¹⁹; más aún, en el ámbito de las artes

...hay ecos de otro mundo, un mundo que no es ni de éxtasis profético ni de meditación absorta, sino de sensibilidad intensificada, donde notas suaves, aromas fragantes, sueños y paisajes se mezclan con la oscuridad, la soledad y hasta el dolor mismo, y mediante esa agri dulce contradicción sirven para intensificar la conciencia del propio yo²²⁰.

Así, para Kant, siguiendo la tradición de los humores y los temperamentos, el melancólico lleva el sello de lo sublime y una sensibilidad elevada, fuera de lo común²²¹. Y es que la melancolía, a través del dolor, parece que intensifica la conciencia del propio yo como eje de toda vivencia y, por ende, acentúa la angustia de la idea de la muerte: “A la mesure que la cognoissance vient le souci croist, el l’omme se mérancolie plus et plus, selon ce qu’il a de sa condition plus vraie et parfaite cognoissance”²²².

Las monografías que tratan sobre el genio y la locura son abundantes durante el siglo XIX y casi todas apuntan en la misma dirección que ya habían destacado Séneca y Aristóteles²²³. Por

²¹⁹ *Ibidem*, 217.

²²⁰ *Ibidem*, 229.

²²¹ *Ibidem*, 135.

²²² Jacques Legrand citado por P. Champion: *Histoire poétique du XV siècle*, 1923, 220. En: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl: *Op. cit.*, 230.

²²³ *Ibidem*, 230.

ejemplo, para Jacques-Joseph Moreau, “el genio no es más que una de las ramas del árbol neuropático”²²⁴. Nisbet destaca la antigüedad del problema del genio loco y llega a conclusiones similares a las de las investigaciones actuales: “For over two thousand years some subtle relationship has been thought to exist between genius and insanity (...). And it is worthy of remark that, as a rule, in their case the greater the genius the greater the unsoundness”²²⁵. Las investigaciones de Lombroso concluyen que la genialidad y la locura serían manifestaciones relacionadas con un trastorno neurológico degenerativo subyacente, el cual era adquirido a través de la herencia genética. Otros trabajos como el *Hereditary Genius* de Galton o la corriente del hereditarismo de la psiquiatría francesa de la primera mitad del siglo XIX contribuyen a establecer relaciones entre la predisposición a padecer enfermedades mentales genéticamente adquiridas, la degeneración y las peculiaridades del hombre genial. Así, el propio Lombroso²²⁶ destaca como rasgos típicos del *genio degenerado* la hiperestesia, los períodos de creación intermitentes e instantáneos, los bloqueos transitorios, la tendencia a tener ideas fijas u obsesiones, cierta proclividad a abandonarse a los vicios (i.e., alcohol, opiáceos, conductas infantiles), hipersensibilidad a la crítica y preferencia por la soledad y el aislamiento.

Los estudios actuales acerca de la relación entre psicopatología y creatividad encuentran una asociación entre ambas, aunque matizada. Las fuentes de evidencias empíricas proceden de los estudios historiométricos, estudios de casos psiquiátricos y la

²²⁴ James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994, 23.

²²⁵ Nisbet, J: *The insanity of genius and the general inequality of human faculty*, “Preface”, London, Ward & Downey, 1891, 5-24.

²²⁶ Lombroso, C.: *Op cit.*, 69-71; 96; 97.

psicometría. En general, se ha observado consistentemente que la probabilidad de padecer un trastorno mental es el doble entre las personas altamente creativas que en la población general, particularmente trastornos depresivos, alcoholismo y suicidio²²⁷. Estas relaciones son especialmente prominentes entre los escritores, los cuales tienen una mayor probabilidad de sufrir depresiones unipolares, trastornos de ansiedad, abuso de alcohol y drogas y realizar tentativas de suicidio²²⁸. Además, los familiares de una persona eminente tanto en el campo de la investigación científica como en las artes tienen una probabilidad más alta de padecer algún trastorno mental que personas de la población general sin historia de psicopatología o eminencia en sus genealogías²²⁹. Por último, las personas altamente creativas puntúan más alto que las personas de la población general en escalas psicométricas como el MMPI (Minnesota Multiphasic Personality Inventory) o el EPQ (Eysenck Personality Questionnaire), que miden distintas dimensiones de psicopatología como tendencia a la esquizofrenia, a la psicopatía, a la depresión, a la manía o la hipocondriasis, o rasgos de personalidad como neuroticismo o introversión, aunque sus puntuaciones siguen siendo inferiores a las de los enfermos psiquiátricos. Es decir, las puntuaciones en escalas psicopatológicas de las personas altamente creativas se sitúan en algún punto intermedio entre la normalidad y la enfermedad mental, de tal forma que a mayor grado de creatividad y excelencia, mayores son las puntuaciones en las escalas de psicopatología²³⁰.

²²⁷ Simonton, D.: “Are genius and madness related? Contemporary answers to an ancient question”, *Psychiatric Times*, 22, no. 7, 2005, 1-5.

²²⁸ Kyaga, S. et al: “Mental illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study”, *J Psychiatr Res*, 47, no. 1, 2013, 86.

²²⁹ Kyaga, S. et al: *Op. cit.*, 83.

²³⁰ Simonton, D.: *Op. cit.*, 2005, 1-5.

Todas estas evidencias permiten afirmar que la genialidad y la psicopatología comparten un cierto número de rasgos relacionados con el pensamiento divergente, la apertura a la experiencia, la independencia, el inconformismo, la perseverancia y la meticulosidad²³¹, si bien un trastorno mental grave puede perturbar la capacidad creativa hasta su completa anulación. Por otro lado, algunos autores²³² se han apoyado en datos estadísticos para rebatir la hipótesis de la posible conexión entre genialidad y locura. Además, existen casos de personalidades geniales mentalmente sanas. Por tanto, estas conclusiones deben ser tomadas con cautela a la espera de nuevas y más precisas investigaciones que nos permitan obtener un conocimiento más profundo y exacto sobre esta cuestión.

7.5.3. Melancolía y espiritualidad

Aunque lo más común ha sido asociar la melancolía con la genialidad, hasta el punto de considerar la locura como marchamo del verdadero artista²³³, lo cierto es que también se han encontrado estrechas relaciones entre el temperamento melancólico y una tendencia hacia la introspección psíquica y la espiritualidad.

En los tratados hipocráticos se advierte que las “personas melancólicas son aquellas que pueden salir fuera de sí, de un modo

²³¹ Post, F: “Creativity and psychopathology. A study of 291 world-famous men”, *British Journal of Psychiatry*, 165, 1994, 22.

²³² Dietrich, A.: “The mythconception of the mad genius”, *Front Psychol*, 5, no. 79, 2014. Recuperado de [16/9/2016]: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3935122/>

²³³ Cardwell, R.: “Poetry, psychology and madness in Fin de Siglo Spain: the early work of Juan Ramón Jiménez”, *Romance studies*, 17, no. 2, 127.

melancólico”²³⁴. Esta referencia tan explícita a “salir fuera de sí” guarda amplias similitudes con el fenómeno del éxtasis (salir fuera), tan frecuentemente observado en el curso de las experiencias místicas. Las experiencias de “salir uno fuera de sí mismo” o “sentir que el alma abandona el cuerpo” son también observables en el contexto de la psicopatología como en la despersonalización. De hecho, la despersonalización puede presentarse en diferentes cuadros psicopatológicos, como por ejemplo la depresión, los trastornos de ansiedad así como en los trastornos obsesivos. Sobre esto, Pitres y Regis²³⁵ ya definieron las obsesiones como un “síndrome mórbido caracterizado por la experiencia ansiosa de pensamientos y emociones parásitos que fuerzan al sujeto y conducen a una forma de disociación psíquica, cuyo estado final es un desdoblamiento de la personalidad consciente”.

En esta misma línea, Platón distinguía en el *Fedro* una manía patológica de una manía divina provocada por los dioses, la cual tenía la facultad de sacar fuera de los estados de ánimo normales a los que la padecían²³⁶. También Jámblico²³⁷ hacía una distinción entre el furor melancólico patológico y el verdadero furor profético, aquel que tenía carácter sobrenatural y era capaz de elevar al hombre. Por su parte, Guillermo de Auvernia entiende desde una perspectiva teológica que la disposición melancólica apartaba a los hombres de los placeres materiales, preparaba su mente para una relación especial con la

²³⁴ Hipócrates: *Tratados hipocráticos*, “Predicciones”, I, 14. En: Hubertus Tellenbach: *Op. cit.*, 1976, 22.

²³⁵ Berrios, G.: “Historia de los trastornos obsesivos”. En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 6.

²³⁶ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 24-25.

²³⁷ Jámblico: *De mysteriis*, III, 8, 25, Berlín, ed. G. Parthey, 1857, 116-58. En: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl: *Op. cit.*, 66.

divinidad y “la elevaba a visiones místicas y proféticas”²³⁸. Asimismo, André du Laurens²³⁹ comenta que el humor melancólico se recalienta fácilmente produciendo una especie de raptos divinos que se denominan *enthousiasma*, y que “mueven a los hombres a hacerse filósofos, poetas o también profetas”. Y es que de la misma manera que se han propuesto ciertos factores y métodos para provocar experiencias místicas, tales como el uso de drogas enteógenas, el ayuno, la mortificación, la meditación o la recitación repetida de mantras, también se ha señalado que determinadas condiciones mórbidas del cerebro, como por ejemplo, la epilepsia y ciertos trastornos mentales como las psicosis, la depresión melancólica y los estados de ansiedad agudos, podrían actuar como facilitadores de experiencias místicas²⁴⁰. Desde este punto de vista, el sufrimiento que comportan ciertos trastornos como la depresión actuaría como acicate existencial para aproximar al sujeto hacia los límites de la experiencia cotidiana, además de facilitar en él una cierta predisposición introspectiva para ahondar en su conciencia²⁴¹. Siguiendo la estratificación de los sentimientos propuesta por Max Scheler, la angustia de la melancolía se sentiría en el interior del organismo, en las vísceras, cuando se manifiesta; se siente en la carne, es una tristeza corporeizada que afecta a la totalidad de la persona porque se vive en las costuras más íntimas del ser y permite, a través del dolor, acceder a otros planos de conciencia distintos de los ordinarios:

El misterio de la melancolía es para mí el misterio
mismo de la creación (...) tan anclada está la melancolía
en lo corporal que muchas veces se cura con medios

²³⁸ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Op. cit.*, 92.

²³⁹ Jackson, S.: *Op. cit.*, 301.

²⁴⁰ Álvarez Rodríguez, F. J.: *Mística y epilepsia*, Tesis Doctoral, Universidad de Murcia, Facultad de Medicina, 1998.

²⁴¹ Kierkegaard, S.: *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 181.

Capítulo 3. Psicopatología

corporales. Y sin embargo, tan transida de carne como está la tristeza del melancólico – tristeza encarnada –, enseña sobre las profundidades del ser más que ninguna filosofía. Del fondo mismo de la miseria corporal surge una luminosidad misteriosa, que le hace palpar al hombre su humilde condición de criatura abandonada de todo. De todo, salvo de ese hilo sutil que le une a la Divinidad²⁴².

Estas palabras del doctor López-Ibor, psiquiatra acostumbrado a tratar con pacientes aquejados de melancolía, encierran una profunda intuición acerca del valor cognoscitivo de este trastorno. Insiste el mismo autor: “Los grandes melancólicos han extraído de su intimidad poderosos tesoros del conocimiento humano. Las fisuras internas que la enfermedad produce permiten ahondar en el conocimiento de uno mismo”²⁴³. Y Kierkegaard, por su parte, remacha: “...cuanto más hondamente se angustia tanto más grande es el hombre”²⁴⁴. Desde esta perspectiva, por tanto, no resulta extraña esta triple asociación entre melancolía, la provocación de estados alterados de conciencia y la genialidad artística:

Todo ocurre, pues, como si el místico, el poeta, el filósofo – y también todos los depresivos endógenos y maniacodepresivos en general – estuviesen dotados de una facultad nueva que les permite trasladarse a un mundo que se encuentra fuera del alcance de una mente normal. Poseerían una capacidad especial merced a la cual pueden experimentar intensísimas vivencias, ya sean de felicidad o de dolor, que les permite aprehender una realidad que se encuentra por encima y más allá de las posibilidades de conocimiento racional²⁴⁵.

²⁴² López-Ibor, J.: *Op. cit.*, 1973, 61-63.

²⁴³ *Ibidem*, 54.

²⁴⁴ Kierkegaard, S.: *Op. cit.*, 1979, 181.

²⁴⁵ Álvarez Rodríguez, F. J.: *Op. cit.*, 1996, 660.

En efecto, el genio, especialmente referido a artistas, escritores y poetas, se caracteriza por poseer un pensamiento no convencional, divergente, abierto a nuevas perspectivas que escapan de lo ordinario, a encontrar relaciones ocultas entre los fenómenos más dispares, a vivenciar el mundo bajo una nueva luz, más intensa y más brillante: “...e di subito” – canta Dante – “parve giorno a giorno essere aggiunto”²⁴⁶. Sin embargo, esta luz, al fin y al cabo, resulta completamente extraña y cegadora: como un supraesencial “rayo de tiniebla”²⁴⁷. Por tanto, parece que tanto el genio como el místico y el filósofo comparten una serie de rasgos cognitivos singulares que les predisponen a esta especial contemplación de una realidad cualitativamente distinta de la ordinaria en cuanto a su intensidad, magnitud y perfección. Es decir, y tal como algunos estudios han puesto de manifiesto en repetidas ocasiones, la enfermedad mental estaría relacionada con la genialidad, pero también con la espiritualidad, de tal forma que melancolía, obsesividad, genialidad y espiritualidad tenderían a presentarse frecuentemente asociadas.

En este apartado hemos querido ofrecer una descripción de la personalidad premórbida como factor de predisposición a padecer episodios depresivos. En concreto, nos hemos referido a la personalidad obsesiva como parte del temperamento melancólico clásicamente descrito en los tratados hipocráticos, indicando sus características y rasgos principales. Por último hemos querido señalar las implicaciones del temperamento melancólico y la personalidad obsesiva en relación con la genialidad y la creatividad artística y con

²⁴⁶ Alighieri, D.: *La divina comedia di Dante Alighieri*, “Paradiso” I, 61, Londra, presso Gio. Tom. Masie comp., 1778.

²⁴⁷ Pseudo Dionisio Areopagita: *Obras completas*, MT, I, 1, Madrid, BAC, 2014, 245.

la espiritualidad y el fenómeno místico, ambas relevantes para el desarrollo de nuestra investigación.

7.6. Factores precipitantes de la depresión mayor

La relación entre sucesos vitales estresantes y depresión fue ya señalada desde las primeras formulaciones psicoanalíticas, con especial énfasis en las experiencias de pérdida. Desde entonces se han realizado numerosas investigaciones que tratan de cuantificar y operativizar el concepto de “estrés”. Así, Holmes y Rahe²⁴⁸ publican en 1967 una escala en la que se recogen las fuentes más comunes de estrés ordenadas según la magnitud del impacto, desde un máximo de cien puntos para el fallecimiento del cónyuge hasta un mínimo de once puntos para transgresiones menores de la ley.

Siguiendo esta metodología, Paykel et al.²⁴⁹ mejoraron la escala mediante la realización de numerosos estudios controlados, en los que se demuestra claramente que los pacientes con diagnóstico de depresión habían sufrido en los meses previos al debut del trastorno un mayor número de sucesos vitales estresantes en comparación con la población general. La mayor parte de los estudios indican que las pérdidas recientes son relevantes en la depresión²⁵⁰.

Desde finales de los años ochenta se viene proponiendo un modelo de vulnerabilidad-estrés para explicar la génesis de los

²⁴⁸ Holmes, T., Rahe, R.: “The social readjustment rating scale”, *Journal of Psychosomatic Research*, 11, 1967, 213-18.

²⁴⁹ Paykel, E. et al.: “Life events and depression: A controlled study”, *Arch. Gen. Psychiatry*, 21, 1969, 753-60.

²⁵⁰ Paykel, E.: “Sucesos críticos y entorno del paciente durante la infancia”. En: Eugene Stern Paykel (Coor.): *Op. cit.*, 1985, 239.

trastornos mentales teniendo en cuenta tanto los factores genéticos como los ambientales. Estos modelos²⁵¹ proponen la existencia de ciertas características individuales que actuarían como factor de vulnerabilidad (diátesis) para desarrollar un determinado trastorno psicopatológico en el contexto de diversos acontecimientos vitales estresantes, como pueden ser la pérdida de un ser querido o familiar cercano, divorcio, enfermedad grave, el parto, la pérdida de trabajo y problemas menores con la ley. Estudios que han investigado el papel de los acontecimientos vitales estresantes en la génesis de una depresión melancólica apuntan a una mayor vulnerabilidad genética para la depresión, un umbral de tolerancia al estrés más bajo y un mayor número de eventos estresantes en la infancia, particularmente referidos a la pérdida de seres queridos²⁵².

No obstante, es importante señalar en relación con la génesis de un episodio depresivo que en ocasiones son eventos con connotaciones positivas los que actúan como desencadenante, tales como un ascenso, el auge económico o la consecución de una meta. Algunos autores²⁵³ han interpretado esta paradoja apelando a la existencia de una amenaza latente en todos estos sucesos, en forma de mayor responsabilidad adquirida o de ruptura con la rutina establecida por el paciente.

Si bien los resultados de estas investigaciones señalan la importancia del estrés en los meses y semanas previos al inicio del trastorno, en algunos casos como las depresiones endógenas o melancólicas los episodios recurrentes pueden producirse en ausencia de estrés. De esta manera, parece que en el caso de estas depresiones

²⁵¹ Beck, A.: *Op. cit.*, 2008, 969-77.

²⁵² Alonso Ortega, M. y Segalás, C.: *Op. cit.*, 2012, 20.

²⁵³ Paykel, E.: *Op. cit.*, 1985, 241.

Capítulo 3. Psicopatología

el estrés actuaría como factor desencadenante de una vulnerabilidad biológica interna²⁵⁴.

²⁵⁴ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 1999, 359.

CAPÍTULO 4. ESPIRITUALIDAD EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Hemos definido la espiritualidad como una dimensión antropológica de innata tendencia hacia el absoluto, y el proceso de evolución espiritual como el desarrollo vital y orgánico que supone un ordenado movimiento de la conciencia hacia niveles de conciencia cada más apartados de la experiencia inmediata. Relacionábamos la espiritualidad con la mística, ese sentimiento de íntima unión con el absoluto por experiencia directa, y con el ascetismo, entendido como aquel conjunto de comportamientos y hábitos que contribuyen a una mayor receptividad espiritual. Partiendo de estos principios, nuestro objetivo principal en este apartado será identificar las fases típicas del proceso místico en la vida y la obra de Juan Ramón Jiménez, en las que también se pueden apreciar la aparición de experiencias místicas y la práctica de un estilo de vida ascético.

En los estudios que hemos revisado para esta investigación hallamos una constante resistencia a considerar el carácter eminentemente espiritual, místico y en ocasiones religioso de la vida y obra de Juan Ramón Jiménez. Y ello a pesar de que en los citados trabajos y monografías las alusiones al misticismo, ascetismo y religiosidad del poeta son continuas.

En su conferencia *Aristocracia y democracia*, Juan Ramón nos ofrece un implícito resumen de su estilo de vida: “Aristocracia (...) es el estado del hombre en que se unen – unión suma – un cultivo profundo del ser interior y un convencimiento de la sencillez natural

del vivir: idealidad y economía”¹. En efecto, su vida diaria transcurría sumida en el silencio reconcentrado de su estudio, en su ordenada y apartada vida social, en su firme adhesión a principios éticos y su inquebrantable compromiso poético: “Yo vivo en un ascetismo espiritual” – le comenta en cierta ocasión a Juan Guerrero – “vivo por la poesía, por el arte, y no sólo en la poesía, sino en todo procuro ajustar mi vida a una norma de perfección moral”².

Sobre la ascética exterior y la mística interior juanramoniana han escrito numerosos críticos, poetas y amigos. Gullón encuentra una “poesía vivificante y exaltada, cantos de emanación religiosa”³ en su última obra. Palau de Nemes comenta, sobre su progresivo acercamiento a Dios a través de la poesía, que “los que, como Juan Ramón, han caminado con amor por sendas de belleza, no pueden andar muy lejos de Él, que es la absoluta perfección y divinidad”⁴. El poeta quiere volar alto ahondando cada vez más en su propio centro, “porque el vuelo del poeta hacia la altura era, con espiritual paradoja, un vuelo a la alta profundidad de la conciencia”⁵. En definitiva, es inevitable no tropezarse una y otra vez con el misticismo juanramoniano, independientemente de que este sea cristiano, sufí,

¹ Jiménez, J. R.: *Conferencias I: “Aristocracia inmanente”*, Madrid, Visor Libros, 2012c, 54. La conferencia se tituló originalmente *Aristocracia y democracia*.

² Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 1, Valencia, Pretextos, 1998, 29.

³ Gullón, R.: “El dios poético de Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 14, 1950, 346.

⁴ Palau de Nemes, G.: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1957, 364.

⁵ Sánchez Romeralo, A.: “En torno a la obra última de Juan Ramón Jiménez”, *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, junio de 1981, 1, 1983, 77.

hindú o naturalista⁶: “El poeta (...) es un místico sin dios necesario”⁷, sentencia el propio Juan Ramón.

Por su parte, los jóvenes poetas lo veían como el gran líder de una nueva religión llamada Poesía. Juan Ramón vivía enclaustrado, dedicado enteramente a su obra poética, y los aspirantes se acercaban a su casa en busca de consejo literario, como los griegos en su época acudían anhelantes a escuchar el auspicio del oráculo de Delfos. Para Rafael Alberti, por ejemplo, “Juan Ramón Jiménez era (...) el hombre que había elevado a religión la poesía, viviendo exclusivamente por y para ella, alucinándonos con su ejemplo (...) ejemplo continuo de su perfecta vocación, elevada a religiosidad”⁸.

Remontándonos hacia atrás en el tiempo encontramos acontecimientos biográficos que confirman esta preferencia por el recogimiento y la vida ordenada. En la revista *Renacimiento* Juan Ramón reflexiona sobre su estancia en el sanatorio madrileño de Nuestra Señora del Rosario entre los años 1901 y 1903: “En este ambiente de convento y jardín” – comenta el poeta – “he pasado dos de los mejores años de mi vida”⁹. Más adelante, encabeza el artículo *Autocrítica* con una frase de Tomás de Kempis, místico flamenco del siglo XIV que influirá tempranamente en su pensamiento espiritual: “Si attendis quid appud te sis intus, non curabis quid de te loquantur

⁶ Santos Escudero, C.: *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1975, 523-41.

⁷ Jiménez, J. R.: *Conferencias II: “Poesía y literatura”*, Madrid, Visor libros, 2010, 98.

⁸ Alberti, R.: *Imagen primera de...*, “Imagen primera de Juan Ramón Jiménez”, Madrid, Turner, 1975, 35.

⁹ Jiménez, J. R.: “Habla el poeta”, *Renacimiento*, año I, no. 8, Madrid, octubre 1907, 424.

homines”¹⁰. De hecho, Blasco Pascual comenta sobre la temprana influencia del Kempis en el poeta que “de los veintisiete párrafos que Juan Ramón subraya en *La Imitación*, quince versan sobre la vida contemplativa, como huida del mundo y preparación espiritual personal”¹¹.

En general, el poeta de Moguer muestra siempre su franca preferencia hacia la soledad, la meditación y el recogimiento, huye de los homenajes y siente aversión por lo pomposo y lo superficial. Como norma procuraba evitar los vicios, los placeres y el vivir desordenado, enemigos del alma y del arte¹². Habla el poeta:

No fumo, no bebo vino, odio el café y los toros, la
relijión y el militarismo, el acordeón y la pena de muerte.
Vivo únicamente por y para la Belleza.

Amo el orden en lo exterior, la inquietud en el
espíritu¹³.

En efecto, un rápido repaso de la biografía de Juan Ramón nos informa de que la vida retirada, el aislamiento y la soledad son necesidades constantes en su vida. El poeta prefiere vivir en sanatorios y casas de reposo, donde suele haber silencio y orden¹⁴. Estos retiros son, además, fructíferos. Durante los siete años que Juan Ramón pasa en Moguer entre 1907 y 1912 vive tal vez el período más fecundo de toda su carrera literaria:

¹⁰ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 426.

¹¹ Blasco Pascual, F. J.: *La poética de Juan Ramón Jiménez: desarrollo, contexto, sistema*, Salamanca, Editorial Universidad de Salamanca, 1983, 62.

¹² Campoamor, A.: *Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí. Años españoles (1881-1936)*, Sevilla, UNIA, 2014, 161-62.

¹³ *Ideología I* 113.

¹⁴ Cuevas, C.: *Juan Ramón Jiménez, poesía total y obra en marcha*, Barcelona, Anthropos, 1991, 9.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Vuelta a Moguer. Campo, soledad, lectura. Época de la mayor creación: de los veintiocho a los treinta y dos años. Tengo 32 libros de aquella época de gran fecundidad; algún día le enseñaré todos los manuscritos que tengo ahí¹⁵.

En Moguer, Juan Ramón se instala en la finca familiar de Fuentepiña y permanece aislado del mundanal ruido, concentrado absolutamente en el proceso de creación poética y la inquisitiva exploración de su conciencia. Es la época de los *Libros de amor* (1911-1912), *Laberinto* (1910-1911) y *Melancolía* (1910-1911), pero también, y en paralelo, de una poesía más espiritual e íntima:

Como consecuencia de su apartamiento físico y espiritual en Moguer, se entregó por entero a la naturaleza y a un panteísmo místico que puede rastrearse en estos libros inéditos: los tres tomos de *Apartamiento*, *La frente pensativa*, *Pureza* y el *El silencio de oro*¹⁶.

De nuevo en Madrid, entre los años 1916 y 1936 Juan Ramón mantendrá una lucha continua y extenuante contra los ruidos. Tras su boda con Zenobia Camprubí, el poeta inicia un nuevo período de progresivo aislamiento y ensimismamiento en su obra: “Prefiere la soledad de oro” – apunta su amigo y poeta Alfonso Reyes – “y es un sacerdote del silencio”¹⁷. Y José María Pemán escribe sobre él en *ABC*: “Se encerró en su azotea, en una especie de ermita”¹⁸. Juan Ramón se vuelve inaccesible, y a ojos de sus amigos parece “un

¹⁵ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 105.

¹⁶ Expósito Hernández, J. A.: “Introducción”. En Juan Ramón Jiménez: *La frente pensativa*, Ourense, Linteo, 2009b, 15.

¹⁷ Reyes, A.: “Juan Ramón y los duendes”, *Los dos caminos*, 64. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 725.

¹⁸ Pemán, J. M.: “La poesía como una moral”, *ABC*, Madrid, 4 de diciembre de 1956, 3.

monje benedictino encerrado en el monasterio de su obra”¹⁹; comienza a declinar las visitas, se dedica a revisar obsesivamente sus “borradores silvestres”, forra su cuarto con sustancias aislantes especiales²⁰ – “sacerdote de lo bello en su habitación de corcho”²¹ – y llega a realizar hasta seis mudanzas a causa de los ruidos²². Muchos de estos excéntricos comportamientos dieron pábulo al famoso mito de la torre de marfil “esa mezquina leyenda que le presenta como esquivo, desdeñoso y distante”²³.

Por último, queremos destacar la apariencia física del poeta y la impresión que causaba. Juan Ramón fue siempre un hombre profundamente espiritual, sensibilidad que transpiraba en la superficie de su vida y su obra y que chocaba frontalmente con algunas de las costumbres que observaba a su alrededor. Ramón Gómez de la Serna sintió una gran conmoción el día que conoció personalmente al poeta, quien se le representó como un hombre severo y secreto:

Juan Ramón se reveló con una figura rigurosa y acerba, con una barba demasiado material y rotunda – una barba de luto riguroso –, con una mirada fiera, negra y voluntariosa... Juan Ramón se me apareció como un hombre duro, de gran presencia, una presencia ingente, recalcitrante, evidente, imperiosa; un hombre parado y secreto...²⁴.

¹⁹ Entrevista de Nikos Kazantzakis a Juan Ramón Jiménez en Madrid, 10 de septiembre de 1926, *Con Datos de Niebla*, no. 4, Huelva, octubre 1987, 36. En Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 870.

²⁰ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 721.

²¹ Sánchez-Barbudo, A.: *La segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1962, 93.

²² Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 2, Valencia, Pretextos, 1999, 251.

²³ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 493.

²⁴ Gómez de la Serna, R.: “Juan Ramón, poeta”, *Gil Blas*, año I, no. 16, Madrid, 27 de julio de 1915, 8-9.

Por si no fuera suficiente, Gómez de la Serna completa el cuadro precisamente a partir de la contemplación de diversos retratos del poeta andaluz:

Ninguno de sus retratos se atreve con él. Unos dan su blandura y otros su dureza cortante; pero nunca lo bastante vagarosa y extraña. Su claro-oscuro es casi imposible. Sólo dos retratos superpuestos darían eso que es en él *tizón y lumbre*, eso que es en él *llama, resplandor y carbón negro*. No será posible hacer su retrato aunque se empeñe él y los que le retraten²⁵.

Estos retratos, trazados por un hombre de rápida intuición como Gómez de la Serna, nos dibujan el espíritu de una persona “secreta”, “rigurosa” y “recalcitrante”; una persona que era “tizón y lumbre”, es decir, “llama, resplandor y carbón negro” a un mismo tiempo. Un hombre secreto y reconcentrado en cuyo interior crepitaba, a nuestro juicio, la llama de la espiritualidad mística:

El poeta debe ser el hombre que arde como una llama, que está siempre ardiendo (...). El poeta debe estar siempre sobre sí mismo, depurándose, renovándose, elevándose. Yo soy el hombre que se renueva, que se depura, que está siempre ardiendo²⁶.

²⁵ Gómez de la Serna, R.: *Op. cit.*, 8-9. [El subrayado es nuestro].

²⁶ Guillén, A.: “Juan Ramón Jiménez”, *La linterna de Diógenes*, Madrid, Editorial América, 188-94. En: VV. AA.: *Por obra del instante. Entrevistas*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2013, 100.

1. EL PROCESO DE EVOLUCIÓN ESPIRITUAL EN JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

En este apartado trataremos de identificar las fases del proceso de evolución espiritual en las etapas en las que clásicamente se divide la poesía juanramoniana. Para la realización de nuestro análisis, partimos de la misma noción de *ciclo poético* que estableció el propio poeta en sus conversaciones con Juan Guerrero, en los que destaca "...la unidad de cada ciclo poético, pues son verdaderos ciclos completos sucesivos cuya línea de enlace de unos a otros se puede advertir perfectamente"²⁷. Dentro de cada ciclo vamos a distinguir, a su vez, tres períodos: uno inicial, marcado por la presencia de una crisis emocional, uno culminante, en el que se alcanza la máxima expresión poética, y otro de declive. Este último servirá de preparación para el siguiente ciclo.

En el curso de esa evolución, la crítica ha señalado la existencia de una serie de etapas que delimitarían los períodos de transición de una concepción poética a otra. Sobre este punto, aunque no todos los autores coinciden acerca del número de etapas en las que se puede dividir la trayectoria poética de Juan Ramón Jiménez – dos para Sánchez Barbudo²⁸, tres para Francisco Garfias²⁹ y hasta cuatro para Guillermo de Torre³⁰ – lo cierto es que existe un amplio consenso en la división tripartita, incluyendo al propio poeta:

²⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 247.

²⁸ Sánchez-Barbudo, A.: *Op. cit.*

²⁹ Garfias, F.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958.

³⁰ Torre, G.: "Cuatro etapas de Juan Ramón Jiménez", *La Torre*, 8, no. 29-30, julio-diciembre 2003, 623-34.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Tres veces en mi vida, a mis 19 años, a mis 33 años, a mis 49 años (cada 15, aproximadamente) salí de mi costumbre lírica conseguida a explorar con el ánimo libre el universo poético. Tres revoluciones íntimas, tres renovaciones propias, tres renacimientos míos. Las tres he vuelto, más convencido cada vez, del dinamismo al éstasis: a la paz, a la meditación, a la sencillez, al orden, pero con las sienes sentidas de un verdor y un oro distintos siempre, alrededor de un nuevo tesoro de los ojos³¹.

Muchos autores están de acuerdo, además, en que tanto el proceso poético como el religioso tienen en Juan Ramón un marcado carácter evolutivo³². Si tenemos en cuenta que para Juan Ramón su poesía no es que sea “poesía religiosa”, sino que considera lo poético como “profundamente religioso”³³, no parece descabellado realizar una descripción del desarrollo evolutivo de estas facetas a partir de su mutua identidad.

De forma más explícita, Palau de Nemes expresa esta coincidencia notable entre la evolución poética presente en Juan Ramón Jiménez y las fases clásicas de la mística española:

Su vía tiene las tres etapas de la mística clásica española: una etapa purgativa, una iluminativa y otra unitiva. La purgativa tiene lugar en su primer período al buscar su propio camino al mismo tiempo que libraba la lucha de la carne contra el espíritu. La etapa iluminativa sería la del hallazgo de la poesía desnuda, paralelo a la posesión de la mujer desnuda amada, la esposa; la unitiva es la de la unión con un dios posible por la sensualidad y

³¹ *Ideología I* 3086.

³² Saz-Orozco, C.: *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966, 215.

³³ *Lírica de una Atlántida*, 259.

la belleza, reconcentrados, sintetizados y esencializados los sentidos del cuerpo, reducido lo sensible a lo conceptual³⁴.

De forma muy general, y desde esta perspectiva, se podría considerar la poesía de Juan Ramón como un ejercicio de progresiva introspección (profundidad) y elevación mística (altura). Partiendo del análisis fenomenológico que se le ofrece a la conciencia, el poeta va desplazando su foco de interés estético desde las impresiones sensoriales hasta las representaciones subjetivas en su alma. Esta conversión de lo sensorial en sentimental para expresar los “paisajes del alma” se vuelve genuinamente juanramoniana³⁵: “Usted va por dentro”³⁶, le dice en cierta ocasión Rubén Darío. Y es que Juan Ramón se sirve de la poesía, en primer lugar, para entenderse por dentro, para realizar un autoanálisis psicológico: “La poesía de Juan Ramón” – afirma Donald Fogelquist – “es en realidad la documentación lírica de su afanoso sondeo del alma humana”³⁷. E Isabel Paraíso añade: “...la *Obra* es una gran aventura interior en la que Juan Ramón intenta resolver sus problemas vitales”³⁸. Pero también, y en segundo lugar, para buscar una vía posible de acceso a Dios, puesto que a partir de la influencia krausista de la Institución Libre de Enseñanza, la corriente del modernismo y las lecturas

³⁴ Palau de Nemes, G.: “Poesía desnuda: Ruptura y Tradición”, *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del Centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, Huelva, junio 1981, 1, 1983, 61.

³⁵ Santos Escudero, C.: “Proceso evolutivo de interiorización lírica en Juan Ramón Jiménez”, *Humanidades*, 9, no. 19, 1957, 79-103.

³⁶ Jiménez, J. R.: *Política poética*, Madrid, Alianza, 1982, 151.

³⁷ Fogelquist, D.: “Juan Ramón Jiménez (1881-1958). Vida y obra. Bibliografía. Antología”, *Revista Hispánica Moderna*, año 24, no. 2-3, abril-junio, 1958, 73.

³⁸ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 2.

realizadas en casa del doctor Simarro, el poeta descarta una vía racional e institucional para ello.

Este proceso de búsqueda interior se extiende hasta el *Diario*, obra que para algunos autores es el centro de gravedad en torno al cual giran todas las demás del poeta. Así, para Predmore el objetivo final de esta obra es “confrontar las contradicciones internas de una personalidad dividida, solucionarlas y reestructurar el mundo sobre la base de una personalidad unificada”³⁹. Y para Azam, el ansia de desvelar el misterio de la naturaleza lleva al poeta de lo exterior a lo interior en un arduo proceso que durará diez años, “puntuada por fases de depresión o entusiasmo, por la enfermedad y la muerte, el trabajo, la agitación y la vida retirada”⁴⁰. No obstante, y desde el punto de vista místico-espiritual, la obra no solo puede ser interpretada como un reflejo de la psique más profunda de su autor, de sus tensiones, conflictos y soluciones, sino también como un proceso de constante ampliación de la conciencia, que transita desde el ilusorio mundo de los sentidos, fugaz y disgregado, hacia la progresiva integración, a través de un cada vez más hondo trabajo introspectivo. Esas tensiones o “flujos y reflujos” de la conciencia, entre lo exterior y lo interior, hallarán estético y místico reposo a través del fervoroso hallazgo de *Animal de fondo*.

A continuación presentamos el resultado de nuestro análisis mediante una reinterpretación de las etapas poéticas de la obra de Juan Ramón, habitualmente dividida en tres – sensitiva, intelectual y suficiente o verdadera –, como fases del proceso de evolución espiritual que se fueron manifestando en la vida y obra del poeta.

³⁹ Predmore, M.: *La poesía hermética de Juan Ramón Jiménez. El Diario como centro de su mundo poético*, Madrid, Gredos, 1973, 181.

⁴⁰ Azam, G.: *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 255.

Hemos considerado con fines metodológicos y prácticos, y en favor de la claridad expositiva, agrupar las etapas del proceso de evolución espiritual en tres, reuniendo en cada una los sucesivos polos de placer (alegría y producción artística fructífera) y de dolor (angustia, desesperación y esterilidad creativa). Para ello, dentro de cada etapa intentaremos justificar, mediante documentos procedentes de su obra poética, en prosa, crítica, notas manuscritas y relatos biográficos (propios y ajenos) su oportuna inclusión en cada una de ellas.

1.1 Despertar del yo y purificación sensitiva

La primera etapa del proceso de desarrollo espiritual, también denominada conversión, consiste en un súbito despertar de la conciencia a través de la revelación de un plano de realidad distinto del ordinario. Este despertar viene precedido muy frecuentemente por un período de convulsión emocional en el que predominan la angustia, el desasosiego, la incertidumbre y el estrés mental, así como la soledad, el desarraigo y la búsqueda de un nuevo sentido⁴¹. Posteriormente, se manifiesta como una repentina toma de conciencia en la que el yo descubre la existencia de otra realidad más profunda relacionada con la divinidad, que impulsa al místico a iniciar esa búsqueda del absoluto. Muchas veces este suceso se manifiesta como la súbita caída de un velo que estuviera ocultando el verdadero paisaje:

Cierta día, en tanto contemplaba en la alborada la salida del sol (...) *sentí de repente*, cual si alguna antigua

⁴¹ Ros, S.: *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, Madrid, Editorial de Espiritual, 2010, 81-85.

niebla se hubiese disipado (...) la *súbita expansión de mi conciencia en el mundo suprapersonal* del hombre⁴².

Aunque fugaz, el absoluto se le muestra al místico como algo poderosamente atractivo, fuente de dicha y gozo y de una paz inefables. Así se inicia un hambre espiritual que no tendrá fin y que progresará mediante continuas oposiciones entre estados de placer y de dolor hacia el infinito. De esta manera, y con el fin de volver a tener acceso a experiencias tan elevadas y distintas de las del mundo ordinario, el iniciado se somete a las arduas pruebas de las purificaciones del alma para que la luz divina pueda incidir completamente en la superficie pulimentada de su conciencia. Comienza entonces la purificación sensitiva que consiste en una primera fase ascética, es decir, la búsqueda activa de aislamiento y soledad, privación de apetitos, mortificaciones, y, finalmente, el control de las pasiones, apetitos y vicios mediante la sequedad o aridez del sentido. En nuestra opinión, todos estos elementos pertenecientes a la primera etapa de la vía mística pueden hallarse también en la primera etapa poética de Juan Ramón Jiménez, es decir, la etapa sensitiva (1900-1915).

El *despertar del yo* viene precedido de una crisis emocional que se manifiesta con sentimientos de angustia, tristeza, ira, desesperación e incertidumbre⁴³, en la que predomina la sensación de soledad y de hallarse perdido, tal y como lo expresa Dante al comienzo de su inmortal *Divina comedia*: “Nel mezzo del cammin di

⁴² Tagore, R.: *La religión del hombre*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, 96-97. [El subrayado es nuestro].

⁴³ Ros, S.: *Op. cit.*, 81-85.

nostra vita/mi ritrovai per una selva oscura/che la diritta via era smarrita”⁴⁴.

En efecto, encontramos en las autobiografías de los grandes místicos como San Agustín, Ángela de Foligno, Madame Guyon, Enrique Suso, Santa Teresa o San Ignacio la descripción de agitados y convulsos estados del alma que suelen anunciar el progreso espiritual: “Así era yo entonces. Por eso me quemaba, suspiraba, lloraba...”⁴⁵; “Estaba yo atormentada en aquel tiempo y me parecía no sentir nada de Dios...”⁴⁶; “Por aquella época sufría mucho, con una dolorosa pena hundiéndole el corazón. Estaba pues allí, sin consuelo, completamente solo...”⁴⁷; “Me parece que mi alma permanece en mi cuerpo como en el purgatorio; pero de modo que este cuerpo puede sufrir sus penas sin morir...”⁴⁸; “Comenzáronme a crecer los desmayos, y diome un mal de corazón tan gravísimo que ponía espanto a quien le veía, y otros muchos males juntos, y ansí pasé el primer año con harto mala salud (...), era grande la diligencia que traía mi padre para buscar remedio”⁴⁹.

A nuestro juicio, y partiendo del análisis realizado, es posible observar en la biografía de Juan Ramón Jiménez ya hacia el año 1898 los rasgos esenciales que acompañan los procesos de conversión

⁴⁴ Alighieri, D.: *La divina comedia di Dante Alighieri*, “Inferno” I, 1-3, Londra, presso Gio. Tom. Masie comp., 1778.

⁴⁵ Hipona, A.: *Las confesiones*, Libro IV, VII, 12, Madrid, Akal, 2000, 95.

⁴⁶ Foligno, Á.: *Libro de la vida*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, 77-78.

⁴⁷ Suso, H.: *Ouvres Mystiques*, Paris, Lecoffre, 1899, 16-17.

⁴⁸ Fieschi, C.: *Vida de Santa Catalina de Génova*, Barcelona, Librería Religiosa, 1852, 227.

⁴⁹ Cepeda y Ahumada, T.: *Obras completas de Santa Teresa*, “Libro de la Vida”, IV, 4-5, Madrid, BAC, 23.

espiritual. Se encontraba entonces el joven Juan Ramón en Sevilla⁵⁰, alternando sus clases de pintura en el taller del pintor gaditano Salvador Clemente con los estudios del curso preparatorio de la carrera de Derecho. Sin embargo, va a ser en el Ateneo sevillano donde descubre el futuro artista su verdadera y definitiva vocación: la poesía. Allí podemos intuir que el poeta siente una fuerte conmoción por el redescubrimiento – puesto que ya durante su etapa como estudiante había realizado algunas composiciones⁵¹ – de la poesía.

Sabemos por diferentes fuentes documentales que la estancia de dos años de Juan Ramón en Sevilla fue intensa y turbulenta. En su vida cotidiana se alternaban las horas en el taller de pintura de Salvador Clemente con los escasos estudios, ocasionales visitas a casas de lenocinio, efímeros romances y frecuentes incursiones por las callejuelas, pasajes y plazas de la ciudad hispalense⁵². Es una etapa de búsqueda, de ansia de novedades, de ensayo y error, en la que el joven poeta va descartando aquello que no sirve a los propósitos de su instinto para la belleza. Y en medio de tales veleidades, aunque sea algo especulativamente, suponemos que hay excesos, insomnios, fatigas, nocturnidad y éxtasis profanos. Ahora bien, lo que no es especulativo y son ya datos contrastados es que el joven Juan Ramón, camino de cumplir sus diecisiete años, devora los libros de la biblioteca del Ateneo en interminables jornadas de estudio, asiste

⁵⁰ Reyes, R.: “El aprendizaje poético de Juan Ramón Jiménez en la Sevilla del “Fin de siglo” (1896-1900): la poesía como elección de vida”. En: Francisco Javier Díez de Revenga y Mariano de Paco: *Pasión de mi vida. Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Murcia, Fundación Cajamurcia, 2007, 199-221.

⁵¹ Diversas investigaciones han puesto de manifiesto la temprana vocación del poeta. Véase, por ejemplo, el estudio realizado por Jorge Urrutia: “De la prehistoria de Juan Ramón Jiménez”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 9, 1986, 317-29. También Francisco Silvela: *Prehistoria poética de Juan Ramón Jiménez (1895-1902)*, Madrid, Visor Libros, 2011.

⁵² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 45-73.

encandilado a las reuniones de sus más insignes hombres de letras, escribe y envía poesías compulsivamente para su publicación a las revistas de Huelva, Sevilla y Córdoba⁵³ y regresa finalmente a Moguer, en el verano de 1898, fatigado, pálido y enfermo, sufriendo inquietantes desvanecimientos⁵⁴.

El poeta, probablemente, deja testimonio de este mórbido regreso a su pueblo natal en una obra de su etapa “prehistórica” denominada *Cartas de mujer*⁵⁵. En ella, una mujer escribe a una amiga para contarle sus penas a causa de un desengaño amoroso:

“...A pesar de haber venido aquí, al campo, para curar mis males, creo que *no tienen remedio*”; “...lo que debía deleitarme y darme alegrías, me *apena* y me *cansa*... luego, por la tarde, ¡me invaden unos deseos de *llorar!*...”; “se apodera de mí una gran *nostalgia*, producida por los mil recuerdos que embargan mi mente, *entristecen* mi alma, y hacen que salten a mi garganta una interminable *cadena de sollozos*”; “con la muerte se acabarían mis sufrimientos, sería feliz, dichosa... *¡quiero morirme!*”.

Como es fácil observar, abundan en este relato los signos y síntomas de tristeza, llanto, desconsuelo, angustia y las ideas de muerte. El texto no es, evidentemente, un diario. Sin embargo, existen pruebas convincentes que nos hacen pensar que tiene un trasfondo autobiográfico relacionado con su regreso a Moguer en la primavera o

⁵³ Jiménez, J. R.: *La corriente infinita*, Madrid, Aguilar, 1961, 229-30.

⁵⁴ Cf. Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 58; Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 423.

⁵⁵ Jiménez, J. R.: *Obra poética*, 2, Madrid, Espasa Calpe, 2005, 15-17.

el verano de 1898. La descripción del paisaje, el estado depresivo, la enfermedad y la presencia de un médico confirman estas sospechas⁵⁶.

Estos sentimientos de tristeza y angustia, que caracterizan la crisis emocional previa a la conversión espiritual, se encuentran recurrentemente en las primeras obras del poeta andaluz, donde es posible apreciar un deseo de sentirse triste y de complacerse en la melancolía⁵⁷. Hay en ellas un hondo sentimentalismo, una pena omnipresente, como una triste melancolía que se hubiera posado sobre el paisaje igual que una lluvia lenta y suave. La melancolía, según Schelling⁵⁸, es un velo de tristeza tendido sobre toda la naturaleza. No resulta extraño, por tanto, encontrar en libros como *Rimas*, *Arias tristes* o *Jardines lejanos* una tristeza vital coronada por sentimientos de profunda nostalgia, pena, dolor y angustia. De ahí la presencia constante de elementos como el velo, la cortina, el humo o la niebla, es decir, obstáculos que impiden penetrar el misterio del mundo, que siempre permanece inaccesible:

...El jardín vuelve a sumirse
en melancólico sueño,
y un ruiseñor, dulce y alto,
jime en el hondo silencio⁵⁹.

Paisaje dulce: está el campo
todo cubierto de niebla;
ya se han ido lentamente
los rebaños a la aldea.
(...)

⁵⁶ Cardwell, R.: “Juan Ramón Jiménez y los doctores: decadencia y psicopatología en su primera obra”, *Revista Internacional d’Humanitats*, año 15, no. 26, 2012, 33.

⁵⁷ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 12.

⁵⁸ Schelling, F.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la naturaleza humana y los objetos con ella relacionados*, Barcelona, Anthropos, 1989, 263.

⁵⁹ *Rimas* 71.

Paisaje velado y lánguido
de bruma, de nostalgia y pena:
cielo gris, árboles secos,
agua parada, voz muerta⁶⁰.

Se está muriendo el otoño,
—sueño y frío, llanto y niebla—;
mi rosal siente floridas
nostalgias de primavera⁶¹.

No obstante, debemos distinguir la crisis emocional previa al despertar de estos sentimientos depresivos posteriores. Los primeros pertenecen a la fase previa a la conversión, dominados por la incertidumbre, la angustia y la búsqueda. Los segundos, por su parte, surgen a partir de una sensación de pérdida, lo que en el místico sucede cuando siente que Dios se aleja de él. En opinión de Palau de Nemes, en estos primeros libros de Juan Ramón, pero especialmente en *Arias tristes*, se aprecia un intento de llegar a la realidad última, un ansia de iluminación que no llega. El poeta desea penetrar en lo que permanece oculto, pero se solaza en los obstáculos que lo impiden; de ahí la presencia constante de elementos difusos y opacos como el velo, la cortina, el humo o la niebla. En cualquier caso, el fracaso de este intento produce una angustia y una tristeza que se ve reflejada también en esos poemas y en libros posteriores⁶². Constituyen, por tanto, sensaciones distintas para situaciones diferentes, que inducen al místico a iniciar la vía ascética para seguir ascendiendo por la escala espiritual.

El período de purificación sensitiva, por su parte, tiene como objetivo principal el control de las pasiones y apetitos mediante el

⁶⁰ *Arias tristes* 66.

⁶¹ *Antología poética*, 2009e, 86.

⁶² Cf. Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 1957, 159; Azam, G.: *Op. cit.*, 141-65.

vaciamiento del sentido. Por sentido no debemos entender aquí únicamente las facultades sensoriales como la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato, sino también, en términos sanjuanistas, cierta parte del entendimiento referido a la imaginación, la fantasía y la memoria, es decir, con un significado más global y existencial⁶³, aunque no todavía espiritual. El alma, cubierta con la escoria de hábitos imperfectos, impide la incidencia de la luz divina sobre su superficie⁶⁴. De esta forma, el místico busca naturalmente el silencio, la soledad y el aislamiento. Es así como surgen las fuertes tensiones entre el espíritu y la carne, es decir, las altas aspiraciones de la vida mística, pura y sencilla, y las pasiones mundanas que empujan el alma hacia la tierra.

Dentro de este contexto, los años del retiro moguerense de Juan Ramón pueden ser interpretados como una etapa de purificación espiritual, más concretamente de purgación sensitiva, por cuanto suponen para el poeta un severo aislamiento y concentración sobre la propia obra y un ensimismamiento en el interior de su propia conciencia. Se trata de una etapa ascética en la que se alternan el “Kempis y Francina”, es decir, espiritualidad y sensualidad, tanto en su vida como en su obra. A los períodos de arrobos estéticos y placer creativo suceden otros de dolor por la nostalgia del recuerdo y la tristeza. Y viceversa. Son años de ascético retiro, en los que el poeta está aislado, escribe y crea. Por eso, la purificación del sentido requiere silencio y aislamiento, y eso es precisamente lo que el poeta encuentra en Moguer. Así lo narra uno de sus biógrafos:

⁶³ Urbina, F.: *Comentario a noche oscura y del espíritu y subida al monte Carmelo*, Madrid, editorial Morava, 1982, 32.

⁶⁴ Fieschi, C.: *Tratado del purgatorio*, I, 4, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2005, 5.

Retirado en Fuentepiña, mecido por el arrullo de los pinos, el perfume de los naranjos y los granados en flor y el murmullo del agua, cayendo del canjilón de la noria, el poeta vivía aislado del resto del mundo.⁶⁵

Y el mismo poeta lo corrobora de su puño y letra:

Me habla usted de mi aislamiento, del aislamiento. Yo he sido siempre, como usted sabe, un aislado; como que la soledad es buena amiga de la bondad y de la belleza (...). La soledad del sabio sería el ideal perfecto. Llegaría uno a escribir sin gritos, a escuchar solamente el enorme rumor del gran silencio de oro del día, el hervidero de plata de la noche sin fin⁶⁶.

Mi vida, dondequiera que yo haya estado, ha sido siempre silenciosa y aislada⁶⁷.

En definitiva, y en palabras de Palau de Nemes: “Moguer fue para Juan Ramón gustoso claustro natural para poéticos ejercicios espirituales que le revelaron que la belleza era segura expresión de la Divinidad”⁶⁸.

En medio de este silencio y esta soledad, el poeta sufre las tensiones del desgarrador conflicto entre las pasiones de la carne y sus

⁶⁵ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 254.

⁶⁶ Carta manuscrita escrita por Juan Ramón Jiménez a Rubén Darío, fechada en Moguer en junio de 1911. En: Juan Ramón Jiménez: *Epistolario I (1898-1916)*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006b, 266-67.

⁶⁷ Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel Pérez Feu, *Cardenio*, fechada en Moguer el 29 de febrero de 1912. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 322.

⁶⁸ Palau de Nemes, G.: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, 2, Madrid, Gredos, 1974, 490.

aspiraciones de pureza espiritual; es lo que el propio poeta denomina muy gráficamente “El Kempis y Francina”⁶⁹, es decir:

El “Kempis” y Francina...
¡Dos cosas tan distintas!
...Pues ellas son mi vida.
(...)
Dios. Francina.
La otra vida. Esta vida.
Carne blanca. Alma límpida⁷⁰.

Durante los siete años que dura su retiro en Moguer, entre 1905 y 1912, Juan Ramón se alejará cada vez más de la corriente poética del modernismo, especialmente del parnasianismo⁷¹, y asiste entre perplejo y extasiado a “la evolución y el desarrollo que está sufriendo su poesía”⁷². Así, esta fructífera etapa de siete años constituye un período en el que el poeta busca nuevos caminos estéticos al mismo tiempo que todavía escribe libros que conservan su antiguo estilo: “...año tras año de aquellos siete de soledad literaria, la fusión de todo, vida libre y lectura, va determinando un estilo que acabaría y culminaría en los Sonetos Espirituales”⁷³, escribe sobre su propia evolución el mismo Juan Ramón.

⁶⁹ Por “Kempis” el poeta andaluz se refiere al libro del místico flamenco Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo*; “Francina” es el nombre que el poeta da a una de sus amantes durante su estancia en Francia en el año 1901, aunque no está claro si era una institutriz, una cocinera o una enfermera del sanatorio, o todas ellas a la vez.

⁷⁰ Jiménez, J. R.: *Obras de Juan Ramón Jiménez (1895-1902)*, “Arte menor”, Madrid, Visor Libros, 2011b, 171-72.

⁷¹ Gullón, R.: “*Lecciones sobre Juan Ramón Jiménez*”, Archivo de la Universidad Puerto Rico, Río Piedras, 1965, 1-57.

⁷² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 214.

⁷³ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1982, 150.

Es, por tanto, el período de libros como *Pastorales* (1905), *Olvidanzas I: «Las hojas verdes»* (1908), *Elegías* (1908-1910), *Laberinto* (1910-1911), *Melancolía* (1910-1911) y *Libros de amor* (1911-1912), el cual, en opinión de Expósito⁷⁴, cabe interpretar como cierre de su primera etapa poética. Pero también es el tiempo de libros inéditos más sobrios, reconcentrados y secretos, y menos sensuales como *Bonanza*, *Apartamiento*, *La frente pensativa*, *Pureza* y *El silencio de oro*⁷⁵.

Por tanto, y a nuestro juicio, encontramos en esta primera etapa de la vida y la obra poética juanramoniana, denominada sensitiva (1900-1915), los elementos clave de un primer despertar del yo en el contexto de un proceso de evolución espiritual: la crisis emocional previa que cursa con angustia y búsqueda, la repentina toma de conciencia de otra realidad, la pérdida o desengaño y los sentimientos de tristeza, nostalgia y melancolía que típicamente le siguen. Finalmente, el intento del poeta por seguir gozando de ese absoluto mediante ascéticos ejercicios espirituales como el aislamiento, la lucha contra las pasiones sensuales y la meticulosa exploración abisal de su conciencia. Fruto de todo este esfuerzo purificador, el poeta florece en una nueva primavera alumbrado por los destellos de la iluminación.

1.2. Iluminación y purificación intelectual

La vía mística de la iluminación es considerada un proceso orgánico de crecimiento hacia la trascendencia. Como tal proceso de crecimiento no conoce descanso, sino que progresa indefinidamente,

⁷⁴ Expósito Hernández, J. A.: *Op. cit.*, 2007a, 18.

⁷⁵ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 1974, 634-40.

solo interrumpido por la definitiva unión o la muerte. A nuestro juicio, la etapa intelectual o segunda etapa poética de Juan Ramón (1916-1936) presentaría rasgos extremadamente similares con aquellos descritos por los místicos, poetas y filósofos que han alcanzado la etapa iluminativa.

Esta etapa está precedida, como la anterior, por una crisis emocional. En el caso de Juan Ramón, nos encontramos con la soledad, angustia y aislamiento que sufrió el poeta en Moguer durante los años de su retiro: “Hace tres meses que no trabajo nada, estoy tan mal que me he olvidado de mí mismo. Yo no veo la solución que tiene la vida”⁷⁶. Se añade a esta etapa de abatimiento el aparatoso noviazgo con Zenobia Camprubí, lleno de malentendidos, reproches y obstáculos. Vuelven entonces los desvelos, las inquietudes, las crisis nerviosas y la desesperación, hasta el punto que el poeta llega a insinuar el suicidio como único remedio a su sufrimiento. Así se lo transmite por carta a doña Isabel Aymar, madre de Zenobia:

No sé de dónde voy a sacar la fuerza necesaria para resignarme, y aun sospecho que esto va a costarme la misma vida, pero voy a jugar el todo por el todo. Esta misma noche he decidido imponerme un plazo a ver si consigo llegar durante él al olvido o, cuando menos, a la indiferencia. Si pasado ese plazo sigue vivo mi dolor, procuraré resolver la cosa de modo más rápido y decisivo. No veo otra solución. Y esto no es sentimentalismo, créalo. Es que la vida no me será posible así durante muchos meses. (...); yo me las arreglaré como pueda; hay que romper esta compañía de tres corazones aun cuando a alguno de ellos esta

⁷⁶ Carta de Juan Ramón a María Lejárraga, Madrid, diciembre de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 155.

obligación sea un martirio sin fin que lo destroce para siempre⁷⁷.

Paralelamente, el poeta escribe también a Zenobia comunicándole sentimientos similares: “Es una pena honda y resignada, gana de llorar por cualquier cosa, tedio de vivir, indiferencia para todo. Mañana sé bien que no tendré carta de usted. Ahora vendrán los días inquietos, los largos días de espera, de duda, de afán, de desaliento”⁷⁸.

Posteriormente, una vez superadas las tribulaciones y purificados los sentidos, se alcanza un estado de elevación de la conciencia que permite contemplar el mundo de una manera diferente. Esto conlleva una gozosa aprehensión del absoluto por pura contemplación, una intensificación perceptiva por la que todo se muestra ante los sentidos bajo el brillo de una luz distinta y extraña y, por último, un aumento de la energía del yo espiritual o trascendental, lo cual puede manifestarse como súbitos raptos en los que el místico se siente poseído por la divinidad, puede escuchar voces, tener visiones, sentirse desdoblado y sufrir episodios de despersonalización, o bien realizar actos sorprendentes como la escritura automática.

Sin embargo, debe quedar claro que esta no es la última etapa del proceso de evolución espiritual, sino un breve descanso en el que el místico contempla fulgores de la vida divina de forma transitoria, por lo que es posible observar todavía la alternancia de fases de dolor y placer. Hacia el final de este proceso, si el místico es consciente de

⁷⁷ Carta de Juan Ramón a Isabel Aymar, Madrid, noviembre de 1914. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 459-60.

⁷⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a Zenobia Camprubí, julio o agosto de 1914. En: Zenobia Camprubí y Juan Ramón Jiménez: “Monumento de amor: cartas de Zenobia Camprubí y Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, año 7, no. 27, julio-septiembre 1959, 196.

que esto “no es Dios”⁷⁹ todavía, y desea seguir ascendiendo por la escala de la vía mística, tendrá que someterse a una nueva purga, la de la purificación intelectual. Vamos ahora a describir todos estos elementos que acabamos de comentar en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez.

Lo primero que llama la atención de esta etapa de la vía mística es el hermanamiento entre místicos y poetas, copartícipes de la vida iluminada. Pero además,

Cuando esta conciencia es recurrente, como ocurre en muchos poetas, se produce esa aprehensión, parcial pero a menudo arrolladora, de la Vida Infinita inmanente en todas las cosas vivas, que algunos autores modernos han dignificado con el nombre de “mística de la naturaleza”. Cuando se eleva a su más alta denominación, hasta que el velo queda suprimido por la luz que hay detrás y “la fe se ha desvanecido en la visión”, como alguna vez le ocurrió a Blake, hemos llegado al punto en el que el místico se traga al poeta⁸⁰.

Dentro de esta *mística de la naturaleza* es muy frecuente que se produzca la aprehensión inmanente de Dios en el mundo. No es extraño, por tanto, que en este reino bañado por la luz divina coincidan tanto los místicos como los poetas, filósofos y artistas, cada uno con las diferencias que sus peculiares sensibilidades y temperamentos les imponen:

Es la provincia mayor y más densamente poblada del reino místico. Visionarios tan diferentes como Suso y Blake, Rolle, Böhme y Ángela de Foligno, Matilde de Magdeburgo, Fox, Santa Teresa, y otros muchos nos han

⁷⁹ Ruysbroeck, J.: *De vera contemplatione*, cap. XI. En: Evelyn Underhill: *La mística*, Madrid, Trotta, 2006, 270.

⁸⁰ Underhill, E.: *Op. cit.*, 269-70.

dejado noticia de su estancia en él. Entre aquellos a quienes no cabe considerar místicos puros, podemos detectar en las obras de Platón y Heráclito, de Wordsworth, Tennyson y Walt Whitman, indicaciones de que también ellos estuvieron familiarizados, más allá que la mayoría de los poetas y visionarios, con los fenómenos de la vida iluminada⁸¹.

A nuestro juicio, la línea genealógica de poetas iluminados que aquí se ofrece se podría completar con el nombre de Juan Ramón Jiménez. De la misma opinión es, por ejemplo, Waldo Frank, para quien “Jiménez es un místico naturalista de la orden de Walt Whitman”⁸².

Respecto a la fecha de inicio de esta etapa poética – y mística – de Juan Ramón Jiménez, no todos los investigadores están de acuerdo. Algunos críticos como Cernuda sitúan el fin de la primera etapa en el libro *Laberinto* o *Melancolía*, mientras que otros⁸³ establecen el corte en el *Diario de un poeta recién casado*. Para autores como Predmore⁸⁴ y Paraíso⁸⁵, el ciclo de la segunda etapa ya se había iniciado en libros como *Estío* y *Sonetos Espirituales*, aunque otros⁸⁶ lo sitúan en fechas anteriores, tan remotas como *Bonanza* (1911-1912). Por último, y según Expósito⁸⁷, el fin de la primera etapa y el comienzo de la segunda se produce hacia el año 1913 y fue gestada durante los

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² “Juan Ramón Jiménez por Waldo Frank”. En: Juan Ramón Jiménez: *Vida*, Valencia, Pretextos, 2014, 462.

⁸³ Garfías, F.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 69.

⁸⁴ Predmore, M.: *Op. cit.*, 1973, 181 y ss.

⁸⁵ Paraíso, I.: *Op. cit.*, nota 1, 52.

⁸⁶ García Gutiérrez, J.: “La metafísica de Juan Ramón Jiménez”, *Nova Renascença*, 1, no. 4, 1981, 434.

⁸⁷ Expósito Hernández, J. A.: *Op. cit.*, 2007a, 21.

últimos años de su retiro en Moguer, fechas en las que “sus contemporáneos no pudieron entonces percibir la transición soterrada que se inicia en sus libros inéditos de Moguer y que culminará en *Eternidades*”⁸⁸. No es el propósito de esta tesis resolver esta cuestión, así que adoptaremos la fecha de 1915-1916 como inicio de la segunda etapa, por ser la más aceptada de forma mayoritaria por la crítica. No obstante, nos gustaría subrayar la expresión “transición soterrada”, porque refleja con meridiana claridad el proceso por el que el poeta va transformando en las profundidades de su psique – “fundiendo conciencia”⁸⁹ – tanto su obra como su personalidad.

Juan Ramón regresa a Madrid tras siete años de retiro en Moguer, donde “acabó por vivir la poesía con un recogimiento casi religioso”⁹⁰. El poeta busca un camino posible hacia Dios y lo encuentra, como única vía razonable, en la poesía. Numerosos factores externos han podido contribuir a ello. Primero, el fallecimiento de su padre el 3 de julio de 1900 en Moguer, lo cual le produjo una fuerte crisis religiosa: “La muerte de mi padre (...)” – dice el poeta en una de sus autobiografías – “Me llenó de un misticismo inquieto y avasallador; fui a las procesiones, rompí todo un libro – “Besos de oro” – de versos profanos”⁹¹. En segundo lugar, las influencias del clima intelectual de Madrid. El poeta tuvo estrecho contacto con las tesis krausistas de la Institución Libre de Enseñanza, que promulgaban la búsqueda de la verdad por los caminos que a cada uno le dictara libremente su conciencia⁹². Otras influencias como el clima general

⁸⁸ *Ibidem*, 26.

⁸⁹ *Libros de poesía* 1217.

⁹⁰ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 2, 1974, 493.

⁹¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 424.

⁹² Saz-Orozco, C.: *Op. cit.*, 105-09.

del modernismo, el pensamiento religioso de Miguel de Unamuno⁹³, así como las reuniones y lecturas en casa del doctor Simarro⁹⁴ – donde trató con pensadores, filósofos y artistas como Ortega y Gasset, Giner de los Ríos, Cossío, Sorolla o Emilio Sala, y leyó las obras de autores como el abate Loisy, Nietzsche, Voltaire, Kant, Wundt y Spinoza – pudieron tener una influencia decisiva sobre el poeta a la hora de forjar su imagen de la divinidad y de los medios posibles para acceder a ella. Por último, una serie de desencuentros con los capellanes del sanatorio del Rosario, en Madrid, desencadenaron en él un feroz anticlericalismo y le hicieron apartarse de la iglesia católica definitivamente⁹⁵. Pero fundamentalmente, y a nuestro juicio, la causa principal habría que buscarla en el interior del propio poeta, en esa *frente pensativa* o *luz de la atención* que le guían hacia una profundización psíquica y exploración espiritual en busca del absoluto y la belleza, al margen de otras influencias externas. No son, creemos, los acontecimientos los que determinan la evolución espiritual, psíquica y poética del autor en una dirección u otra, sino, más bien, una suerte de calamita interior que marca los tiempos con ancestral sabiduría, una entidad endógena sincronizada con ritmos biológicos y cósmicos⁹⁶ que dispone la pauta y selecciona los estímulos, los momentos, las compañías y las necesidades. Ya lo hemos dicho y lo repetimos ahora: como el místico, el poeta “apenas necesita él mismo un mapa. Sigue un rumbo de brújula a través del vasto y proceloso

⁹³ Acillona, M.: “Los caminos de la mística en Unamuno y Juan Ramón: Cancionero y Dios deseado y deseante”, *Staurós: teología de la cruz*, no. 50, 2011, 27-55.

⁹⁴ Cf. Jiménez, J. R.: *Libros de prosa, I*. “Sanatorio del retraído: Simarro”, Madrid, Aguilar, 1969, 909.

⁹⁵ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 140-41. Al parecer, no tan definitivamente, pues en un estudio realizado por Osvaldo Lira acerca de la *Poesía mística en Juan Ramón Jiménez* (1969, 217-18), se cuenta cómo el poeta fue confortado con los santos sacramentos y murió en el seno de la Iglesia católica.

⁹⁶ Tellenbach, H.: *Melancolía*, 1976, 36.

mar de lo divino”⁹⁷. Y Juan Ramón, en sus últimos años, se refirió en numerosas ocasiones a esta entidad endógena que le dirigía desde dentro como *Destino*.

Como ha demostrado la investigación posterior⁹⁸, las obras inéditas correspondientes a la etapa del retiro moguerense suponen una “transición soterrada” con hondas repercusiones tanto estéticas como metafísicas. En esas obras “secretas” hallamos una actitud de recogimiento espiritual⁹⁹, el rechazo hacia los ornamentos sensoriales y una incipiente búsqueda de la sencillez. Juan Ramón comienza a abandonar la senda de la sensorialidad para adentrarse en el mundo más estable y esencial del intelecto. En definitiva, busca una poesía más conceptual, más directa y menos recargada que le permita ir a la esencia misma de las cosas y de la realidad, tal y como el propio poeta exclama y reclama en el tan citado poema de *Eternidades*: “¡Intelijencia dame/el nombre exacto de las cosas!”¹⁰⁰. Por tanto, es posible apreciar una actitud recogida y mística a partir de libros como *Bonanza*, *Apartamiento*, *La frente pensativa*, *Pureza* o *El silencio de oro*, en los que aparecen temas como el “Kempis”, la pureza, la sencillez, la infabilidad de la expresión poética¹⁰¹ y gozosas, aunque fugaces aprehensiones del absoluto, semillas de su futura evolución hacia la poesía desnuda; el poema, como el alma en el proceso de purificación mística, se va desnudando de sus ornamentos. Hay, por

⁹⁷ Underhill, E.: *Op. cit.*, 124.

⁹⁸ Cardwell, R.: “Los borradores silvestres, cimientos de la obra definitiva de Juan Ramón Jiménez”, *Peñalabra*, no. 20, Santander, 1976. En: VV. AA.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1981a, 85-94.

⁹⁹ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 2, 1974, 638.

¹⁰⁰ *Libros de poesía* 575.

¹⁰¹ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 2, 1974, 477-88.

tanto, en las obras de este período, recogimiento y concentración, aislamiento, unidad y súbita iluminación.

En cuanto al recogimiento y la concentración, los místicos han empleado a lo largo de la historia diferentes métodos para alcanzar el estado de contemplación. Estas técnicas van desde la mortificación física del cuerpo, pasando por el ayuno, la falta de sueño, la privación sensorial y el control de la respiración hasta la concentración de la atención sobre un punto fijo¹⁰². Estos ejercicios, con el tiempo, acaban provocando una contracción de la conciencia sobre uno mismo en detrimento de la estimulación sensorial externa y, como consecuencia de ello, una mayor profundización interior. Teresa de Jesús comparó el recogimiento con el retorno de las abejas a la colmena:

...si se usan algunos días y nos hacemos esta fuerza, verse ha claro la ganancia y entenderán, en comenzando a rezar, que se vienen las abejas a la colmena y se entran en ella para labrar la miel, y esto sin cuidado nuestro¹⁰³.

Así, una de las características que se han destacado frecuentemente en la experiencia mística es la de la fusión del todo en una unidad, la superación de las dualidades y el sentimiento de totalidad; el místico no discrimina entre sensaciones y conceptos, sino que integra toda la información que percibe en un todo homogéneo y unificado: “Todos nosotros somos uno en el amor”¹⁰⁴.

En Juan Ramón, el proceso de interiorización entendido como una vuelta de la atención hacia el interior de la conciencia mediante el

¹⁰² Huxley, A.: “La experiencia visionaria”. En: John White (Ed.): *La experiencia mística*, Barcelona, Kairós, 2010, 65.

¹⁰³ Cepeda y Ahumada, T.: *Camino de perfección*, capítulo 28, 7, Madrid, Verbum, 2015, 92.

¹⁰⁴ Norwich, J.: *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002, 57.

recogimiento desemboca en el sentimiento de totalidad que aparece claramente expresado ya en *Estío*:

Lejos tú, lejos de ti,
yo, más cerca de mí mismo;
afuera tú, hacia la tierra,
yo hacia dentro, al infinito¹⁰⁵.

En el proceso de interiorización lírica, el poeta de Moguer descubre la inmanencia del mundo en su conciencia mediante una aproximación filosófica francamente berkeleyana. Es probable que, tal y como ha señalado García Gutiérrez¹⁰⁶, este proceso ya se hubiera iniciado en *Bonanza*, pero está expresado con claridad al menos desde los *Sonetos espirituales*: “buscaré en mis entrañas mi sustento”¹⁰⁷. Más tarde, en *Eternidades*, parece claro que el poeta “antes caminaba hacia fuera”¹⁰⁸, pero ahora, tras su segunda vida o segundo despertar de la conciencia, camina hacia dentro:

Cobré la rienda
di la vuelta al caballo
del alba;
me entré, blanco, en la vida.
¡Oh, cómo me miraban,
locas,
las flores de mi sueño,
levantando los brazos a la luna¹⁰⁹.

Sin duda, Juan Ramón nos hace una advertencia crucial en el prefacio del *Diario* acerca del especial cariz de su conversión: “ni más

¹⁰⁵ *Libros de poesía* 195.

¹⁰⁶ García Gutiérrez, J.: *Op. cit.*, 434.

¹⁰⁷ *Libros de poesía* 19.

¹⁰⁸ Santos Escudero, C.: *Op. cit.*, 1957, 94.

¹⁰⁹ *Libros de poesía* 616.

nuevo, al ir, ni más lejos; más hondo”¹¹⁰. ¿Cómo de hondo? El poeta andaluz se servirá de la antítesis “alta profundidad” para indicar que el ascenso hacia las alturas del espíritu se encuentra en el interior de la conciencia. Es preciso ir hacia dentro, sondar las raíces para alcanzar el alto vuelo del alma: “¡No corras, ve despacio,/que adonde tienes que ir es a ti solo!”¹¹¹

Observamos esta tendencia cada vez más acentuada a partir del año 1917 en la obra de Juan Ramón. En su libro *Poesía* se hace completamente explícito: “¡Concentrarme, concentrarme,/ hasta oírme en el centro último,/el centro que va a mi yo/más lejano,/el que me sume en el todo!”¹¹². Según María Teresa Font, para Juan Ramón “la dualidad interna y externa desaparece, «todo es dentro»”¹¹³. Su poesía, a medida que evoluciona, tiende hacia la unidad, no solo de estilo, sino también hacia la integración de lo múltiple en un todo unificado: “...de un mundo todo uno para todos”¹¹⁴. El recogimiento, la quietud y la contemplación llevan al poeta andaluz a una ampliación de la conciencia, elevada a un plano cósmico en el que todos los seres se hacen uno a través de una visionaria e íntima conexión: “Tú y yo, pájaro, somos uno”¹¹⁵, afirma el poeta en *Espacio*. Los conceptos de “totalidad”, “unidad” y “fusión” están, también, muy presentes en el último ciclo de su obra:

(...)
a la conciencia desvelada que es el astro

¹¹⁰ *Ibidem*, 215.

¹¹¹ *Ibidem*, 610.

¹¹² *Ibidem*, 876.

¹¹³ Font, M. T.: *Espacio: autobiografía lírica de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Ínsula, 1972, 96.

¹¹⁴ *Lírica de una Atlántida* 289.

¹¹⁵ *Ibidem*, 102.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

que acumula y completa, en unificación,
todos los astros en el todo eterno!

El todo eterno que es el todo interno¹¹⁶.

En las obras de este período también encontramos rasgos de esa pura y gozosa contemplación del absoluto que describen los místicos: “Desde Diario de un poeta recién casado, el poeta tomó clara certeza de ser conciencia extendida, inmensa, inagotable”¹¹⁷. Y aunque es posible apreciar en libros anteriores como *Estío* y *Sonetos espirituales* rasgos de efímeras iluminaciones, es en el *Diario de un poeta recién casado* donde se hace claramente visible la aprehensión de una divina inmanencia en los elementos de la naturaleza. Así como místicos de la talla de Jacob Böhme o poetas como William Blake parecen “ebrios de visiones intelectuales”¹¹⁸, Juan Ramón manifiesta en esta obra un tono exaltado ante la contemplación de la naturaleza que anuncia ya el futuro éxtasis, cada vez más intenso y prolongado en sus libros posteriores. Se atisba un estado de plenitud y contemplación gozosa que desprende paz, como podemos apreciar en este *Nocturno*:

Por doquier que mi alma
navega, o anda, o vuela, todo, todo
es suyo. ¡Qué tranquila
en todas partes, siempre,
ahora en la proa alta
que abre en dos platas el azul profundo,
bajando al fondo, ascendiendo al cielo!

¡Oh, qué serena el alma
cuando se ha apoderado,

¹¹⁶ *Lírica de una Atlántida* 297-98.

¹¹⁷ Acillona, M.: *Op. cit.*, 2011, 40.

¹¹⁸ Underhil, E.: *Op. cit.*, 293.

como una reina solitaria y pura,
de su imperio infinito!¹¹⁹

Más aún, y en opinión de Fox¹²⁰, las primeras intuiciones de un absoluto capaz de manifestarse dinámicamente surgen precisamente durante su primera travesía marítima, en el contexto de la redacción del *Diario*.

Por su parte, Santos Escudero desarrolla la idea de que en el *Diario* se inicia una visión divinizada de la naturaleza: “El mar encierra ya, en fecha tan temprana para Juan Ramón, un mensaje de plenitud y totalidad”¹²¹. En efecto, podemos observar el sentimiento de fusión y de encuentro con ese elemento natural en el que el poeta diluye su alma creativa con ansias de alcanzarlo todo: “La asociación lírico-panteísta con el mar agranda los horizontes interiores del poeta, que se convierte en un todo único...”¹²²:

Se me abre el corazón y se me ensancha
como el mar mismo. La amenaza
huye por el oriente
a sus pasadas nubes.
El mar sale del mar y me hace claro¹²³.

No sé si el mar es, hoy
–adornado su azul de innumerables
espumas–,
mi corazón; si mi corazón, hoy
–adornada su grana de incontables espumas–,

¹¹⁹ *Libros de poesía* 479.

¹²⁰ Fox, A.: “Replanteamiento del misticismo de Juan Ramón Jiménez en *Animal de fondo*”, *Hispania*, 88, no. 2, 239.

¹²¹ Santos Escudero, C.: *Op. cit.*, 1975, 107-09.

¹²² *Ibidem*, 109.

¹²³ *Libros de poesía* 447.

es el mar¹²⁴.

Tanto el poeta como el místico que llegan a esta fase iluminativa descubren el surgimiento espontáneo de una fuente o luz interior capaz de disipar las tinieblas que antaño empañaban el paisaje. Y si San Juan de la Cruz afirmara un día: “¡Qué bien sé yo la fonte que mana y corre,/aunque es de noche!”¹²⁵, Juan Ramón hace lo propio en *Poesía*: “¡Ay, cómo siento el manantial,/aquí, en mi corazón oscuro!”¹²⁶

En estrecha relación con esta aprehensión del absoluto en inmanencia se encuentra la visión de un nuevo mundo por medio de un proceso de intensificación perceptiva. En algunos místicos la depuración sensitiva se traduce en el acceso a una nueva realidad que muestra el mundo como verdaderamente es: “infinito”¹²⁷. A veces, las visiones de la etapa iluminativa se expresan como la caída de un velo que estuviera ocultando la esencia de la realidad:

(...)

El fin está en el centro. Y se ha sentado
aquí, su sitio fiel, la eternidad.

Para esto hemos venido. (Cae todo
lo otro, que era luz provisional).
Y todos los destinos aquí salen,
aquí entran, aquí suben, aquí están.
Tiene el alma un descanso de caminos
que ha llegado a su único final¹²⁸.

¹²⁴ *Ibidem*, 488.

¹²⁵ Yepes, J.: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1950, 1340.

¹²⁶ *Libros de Poesía* 883.

¹²⁷ Blake, W.: *Antología bilingüe*, “The marriage of heaven and soul”, Madrid, Alianza, 1996, 132.

¹²⁸ *Libros de poesía* 1212.

Sea como fuere, la intensificación perceptiva se manifiesta en una mayor agudeza sensitiva, que permite captar matices especiales en las sensaciones ordinarias. Gustavo Correa¹²⁹ ha señalado que los verbos empleados por Juan Ramón en *El otoñado*, tales como *chorreo*, *trasmirno*, *emano* y *deleito* “aluden a una intensificación del proceso de aprehensión del mundo por los sentidos habituales”, que es justamente lo que ocurre en esta etapa del proceso místico.

Asimismo, el estado de iluminación se expresa mediante la contemplación de una luz inefable y distinta. En la última etapa poética de Juan Ramón es muy frecuente encontrarnos con imágenes y expresiones que se refieren a la presencia de una luz extraña. De repente, todo se funde en una luz: “Un ser de luz, que es todo y sólo luz,/luz vividora y luz vivificante”¹³⁰. Incluso a veces es el propio poeta el que se funde en esa luz: “...de quien, como yo ahora, todo, en luz, lo sabe”¹³¹. En ocasiones la luz que percibe el poeta es extraña, hasta el punto que ignora de donde procede: “una luz que no sé de dónde viene”¹³². Otras, sus versos se vuelven casi espectrales: “Y en esa luz estás tú;/pero no sé dónde estás,/no sé dónde está la luz”¹³³. Estos poemas transmiten perplejidad, exaltación y cierta angustia ante la imposibilidad de concretar el lugar del que procede esa luz extraña, la cual, a pesar de todo, es “fuente total” e “invade lo completo”, además de ser “luz vividora y luz vivificante”:

Una luz de otra parte en una nube.

¹²⁹ Correa, G.: “«El otoñado» de Juan Ramón Jiménez”. En: VV. AA.: *Op. cit.*, 1981a, 137.

¹³⁰ *Lírica de una Atlántida* 284.

¹³¹ *Ibidem*, 274.

¹³² *Ibidem*, 284.

¹³³ *Ibidem*, 57.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

(...)
Sí, yo sabía que era luz invicta y rara,
(...)
Y sé, por mi miseria, de qué parte
es esa fija luz, eran todas las luces
de otra parte¹³⁴.

Para referirse a esta incomprensible intensificación perceptiva que hace que el mundo se presente más vívido, el místico recurre a fórmulas retóricas concretas con objeto de ensalzar el recuerdo de aquello que ha contemplado en el estado de iluminación. Para ello emplea hipérbolos y superlativos que intensifican la cualidad de ese otro mundo que ha captado de forma extraña y pasajera; se trata de algo distinto, que puede ser aterrador y fascinante, una sensación de plenitud que se vuelve deslumbrante al contacto con la pálida realidad ordinaria:

La conciencia toda se inunda de luz hasta las profundidades ignotas, bajo la mirada del amor, a la que nada escapa. En esta etapa, la intensidad de la visión y la seguridad de juicio son iguales. Y las cosas que el visionario trae consigo cuando vuelve a la vida común no son meras impresiones parciales, ni el conocimiento separado de la “ciencia” o la “poesía”. Antes bien son verdades que abrazan el mundo, la vida y la conducta. En una palabra: *la totalidad de la conciencia*¹³⁵.

Los atributos que se asignan a Dios o al absoluto tienen típicamente la forma de superlativos¹³⁶ tales como: excelentísimo, amantísimo, perfectísimo, infinito, eterno, inmutable, absoluto,

¹³⁴ *Ibidem*, 153.

¹³⁵ Récéjac, E.: “Fondements de la Connaissance Mystique”, p. 113. En: Evelyn Underhill: *Op. cit.*, 299.

¹³⁶ García de Castro, J.: “Semántica y mística”, *Miscelánea Comillas*, 59, no. 114, 2001, 243.

omnipotente, onnisapiente, supermental, superclarísimo, supraesencial, etcétera. Para San Agustín, por ejemplo, Dios es: “Sumo, óptimo, poderosísimo, omnipotentísimo, misericordiosísimo y justísimo, alejadísimo y presentísimo, hermosísimo y fortísimo (...)”¹³⁷.

Las hipérbolos y superlativos pueden ser empleados también para describir sensaciones que desbordan nuestra capacidad mental debido a su cualidad excesiva, como se aprecia en el famoso pasaje¹³⁸ de *El idiota* de Dostoievski. Es decir, las vivencias psíquicas pueden llegar a ser tan intensas en el contexto de la *iluminación* que se precisan reiteradas expresiones superlativas para poder referirse a esa excesiva claridad de conciencia.

En la obra poética de Juan Ramón las expresiones exaltadas y el empleo de hipérbolos y superlativos son abundantes. Se puede apreciar, por ejemplo, en *Mirlo fiel*:

Cuando el mirlo, en lo verde nuevo un día
(...)

No cabemos por él, redondos, plenos,
En nuestra fantasía despertada.
(*El sol, mayor que el sol,*
Inflama el mar real o imaginario,
Que resplandece entre el azul frondor,
Mayor que el mar, que el mar.)¹³⁹

La expresión “sol, mayor que el sol” recuerda casi a la exacta expresión de otro poeta místico como Dante, cuando exclama: “E di

¹³⁷ Hipona, A.: Libro I, IV, 4, *Op. cit.*, 2000, 36.

¹³⁸ Dostoievski, F.: *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1964, 257.

¹³⁹ *Libros de poesía* 1303.

súbito parve giorno a giorno/essere aggiunto...”¹⁴⁰. Es decir, se suma “día al día” en lo que parece un intento de comunicar la especial iluminación que se ha vivido en un estado psíquico excepcional.

Además, es común encontrar relatos de visiones omnicomprendivas con cierto tono hipertímico entre los místicos, en las que el visionario capta de una vez el universo entero:

Luego me dijo: quiero mostrarte mi poder. De repente se me abrieron los ojos del alma y yo veía una plenitud de Dios en la cual comprendía el mundo entero, es decir, el mar, *ultramar*, *supramar*, el abismo y todas las cosas. En todo esto no distinguía más que la potencia divina de modo inefable [...]. Comprendí el mundo entero como cosa pequeña. Es decir, el mar, *ultramar*, *supramar* y el abismo como algo pequeñito. El poder de Dios lo llenaba todo y desbordaba¹⁴¹.

Encontramos numerosos ejemplos en la poesía juanramoniana en los que se exalta con euforia y emoción casi incontenibles lo que parece ser el recuerdo de experiencias y sentimientos extremos, llevados casi al límite de la ponderación. Así, el concepto de pleamar, que expresa plenitud y momento álgido del mar, es extrapolado para expresar la plenitud del cielo, del sol e incluso de dios: “Conciencia en pleamar y pleacielo,/en pleadiós, en éstasis obrante universal”¹⁴². Y en otras ocasiones se utilizan prefijos para formar nuevas palabras que indiquen ese sentimiento de ir más allá de la experiencia ordinaria, de plenitud y satisfacción universal: “Y el ultracielo estaba aquí/ con esta tierra, la ultratierra,/este ultramar, con este mar;/...su conciencia

¹⁴⁰ Alighieri, D.: “Paradiso” I, 61, *Op. cit.*, 1778.

¹⁴¹ Foligno, Á.: *Op. cit.*, 76.

¹⁴² *Lírica de una Atlántida* 282.

plenitente...”¹⁴³. Pero también encontramos ejemplos con sufijos que indican esta necesidad de resaltar a través de la hipérbole: “Y abajo, muy debajo de mí, en tierra subidísima,/que llega a mi exactísimo ahondar”¹⁴⁴.

La presencia de expresiones que denotan euforia es habitual en los poemas de toda la obra de Juan Ramón, así como su contraste en forma de honda melancolía. Las oscilaciones en el estado de ánimo suelen observarse en la obra de los artistas geniales. En nuestro caso, Howard T. Young ya señaló que estos “altibajos son comunes en la vida de personas ultrasensibles como Juan Ramón”¹⁴⁵. Y Zenobia, por su parte, expresa la misma idea en su peculiar descripción del poeta andaluz: “No tiene términos medios, o está muy bien o muy mal”¹⁴⁶. En los poemas de *La estación total*, escritos entre 1923 y 1936, claves para comprender la última evolución poética de Juan Ramón, encontramos ambos contrastes. Nos interesa destacar, sin embargo, las exaltaciones:

(...)
¡Qué *realidad mejor*, qué mayor esperanza
que esta doble belleza, enamorada libre,
esta *infinita plenitud* presente, ausente,
de la muerte y la vida en abrazo de gloria!¹⁴⁷

Por todas partes, en este libro, encontramos expresiones parecidas que sugieren no ya plenitud, sino empacho de absoluto¹⁴⁸:

¹⁴³ *Ibidem*, 302.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 285.

¹⁴⁵ Young, H.: “Génesis y forma de «Espacio» de Juan Ramón Jiménez”. En: VV. AA.: *Op. cit.*, 1981a, 186.

¹⁴⁶ Autógrafo de Zenobia Camprubí en la Universidad de Puerto Rico. Texto incompleto. En: Zenobia Camprubí y Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 1959, 223.

¹⁴⁷ *Libros de poesía* 1323. [El subrayado es nuestro].

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

“Entera embriaguez embelesada”, “locura conciente”, “alegría universal eterna!”, “infinita plenitud presente”. Y así, un poema tras otro.

No obstante, hallamos indicios de experiencias extáticas en etapas anteriores de la obra poética de Juan Ramón, lo cual apoya la continuidad del proceso místico como un continuo desarrollo. En ellas, el poeta emplea distintas imágenes para la representación del alma, con ansias de salirse de sí misma para ir al encuentro del “gran infinito”. Concretamente, Osvaldo Lira¹⁴⁹ ha encontrado nítidos ecos de las nocturnas escapadas del alma sanjuanista en este sublime poema místico de Juan Ramón:

Dejad las puertas abiertas,
esta noche, por si él
quiere, esta noche, venir...
(...)
...a ver si el gran infinito
nos echa un poco, invadiéndonos,
de nosotros; si morimos
un poco aquí ; y allí, en él,
vivimos un poco¹⁵⁰.

Además, en el proceso de su conversión, los místicos nos informan sobre la sensación de despertar, “nuevo nacimiento” o “segunda vida” que puede presentarse de forma particular en cada uno. Para ellos, el día de su conversión marca un antes y un después nítido:

¹⁴⁸ *Libros de poesía* 1321, 1289, 1323.

¹⁴⁹ Lira, O.: *Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Estéticas, 1969, 216.

¹⁵⁰ *Libros de poesía* 881.

El primer dato que transmiten los experimentados y que se percibe fácilmente en la lectura de sus relatos es el carácter extraordinario del hecho, algo inolvidable que fue el comienzo de una nueva vida (...). De aquí se comprende la preocupación de algunos testigos por fijar con exactitud la fecha y las circunstancias en que aquella experiencia se produjo, como si se tratara de levantar una estela imborrable, el acta de un nuevo nacimiento, el del hombre nuevo¹⁵¹.

Es como volver a nacer, supone despojarse de viejos hábitos para adquirir otros nuevos; en definitiva, una vida segunda. En el *Diario*, Juan Ramón experimenta esta misma sensación: “Parece que la aurora me da a luz/que estoy ahora naciendo,/delicado, ignorante, temeroso/como un niño”¹⁵². Sobre este punto, Juan Ramón nos recuerda también que muchos críticos consideraron el *Diario* como “un segundo primer libro”¹⁵³ suyo. Y en *Piedra y cielo* es todavía más explícito:

Al abrir hoy los ojos
a la luz, he pensado
(...)
Vida segunda, ésta,
tan serena, tan llena,
(...)
¡*Vida segunda*
verdadera vida
... Ahora, ¡qué tranquilo
recomenzar la senda con cimiento
firme, hacia todo,
... o, es lo mismo, hacia nada!¹⁵⁴

¹⁵¹ Ros, S.: *Op. cit.*, 55-56.

¹⁵² *Libros de poesía* 237.

¹⁵³ Jiménez, J. R.: *Política poética*, Madrid, Alianza, 1982, 150.

¹⁵⁴ *Libros de poesía* 843-44. [El subrayado es nuestro].

Es preciso aclarar, no obstante, que no todos los místicos experimentan las mismas sensaciones en el mismo orden. Ocurre, por ejemplo, con los fenómenos psíquicos extraordinarios como las audiciones, visiones o la escritura automática, los cuales son frecuentes, aunque no exclusivos, de la etapa iluminativa. En este contexto se pueden establecer diálogos entre la conciencia superficial y la conciencia divina que habita en el fondo del alma, dando lugar a desdoblamientos de la conciencia o despersonalizaciones. En el caso de los místicos estos desdoblamientos pueden plasmarse en el papel como interminables diálogos.

A medida que el poeta ahonda en su interior en este proceso de purificación e introspección, y se halla más próximo al centro, descubre una realidad familiar a todos aquellos que se han adentrado por las sendas de la espiritualidad mística: la presencia de otro yo más profundo dentro de la conciencia. Este sentimiento de doble personalidad que en ocasiones es vivido como *despersonalización*¹⁵⁵, es decir, como la sensación de extrañeza o distanciamiento de uno mismo, se manifiesta como la constatación de que el yo ordinario está, en las capas más profundas de la personalidad, habitado por “otro”. Místicos, poetas y enfermos mentales han descrito de forma similar esta singular experiencia: “Je est un autre”¹⁵⁶, manifestó clarívidentemente Arthur Rimbaud. Y Juan Tauler, el místico renano del siglo XIV, expresaba así esta sensación:

Si el hombre prepara de esa manera su Fondo, Dios
sin duda ninguna se verá obligado a llenarlo, y

¹⁵⁵ Belloch, A., Sandín, B., Ramos, F.: *Manual de psicopatología*, 2, Madrid, McGraw-Hill, 2008, 229.

¹⁵⁶ Carta de Arthur Rimbaud a Paul Demeny, Charleville, 15 de mayo de 1871. En: Arthur Rimbaud: *Carta del vidente*, Barcelona, Taifa, 1985, 162.

completamente. Si no, el mismo cielo se rompería para llenar el vacío. Porque Dios no puede en manera alguna dejar las cosas vacías: Sería contrario a su naturaleza y a su justicia.

Esta es la razón porque tú debes callar: Sólo entonces el Verbo podrá ser pronunciado en ti y tú Le podrás escuchar. *Pero está bien cierto de que, si tú quieres hablar, él debe callar. No se puede servir de manera mejor al Verbo que callando y escuchándole.* Si tú sales completamente de ti mismo, Dios entrará en ti. A la medida en que tú sales entra él: Ni más ni menos¹⁵⁷.

Ken Wilber, investigador experto en la experiencia mística y los estados alterados de conciencia, cita un poema Zen que se refiere a experiencias parecidas:

Cuando buscas conocerlo, no puedes verlo.
No puedes cogerlo
pero tampoco puedes perderlo.
Al no ser capaz de obtenerlo, lo obtienes.
*Cuando estás silencioso, él habla;
cuando tú hablas, él guarda silencio.*
La gran puerta está completamente abierta para las
[almas generosas
y ninguna multitud impide el paso¹⁵⁸.

Mas no solo en la mística y la poesía es posible encontrar experiencias de despersonalización, sino que estas son muy frecuentes en ciertos trastornos mentales tales como la depresión, la ansiedad, las crisis de angustia y algunas psicosis. En la despersonalización se experimenta la irrealidad del propio yo, el cual se vive como dividido

¹⁵⁷ Tauler, J.: *Sermons de Tauler*, I, 170. En: Buenaventura García-Rodríguez: “Taulero y San Juan de la Cruz”, *La vida sobrenatural*, 50, 1949, 360. [El subrayado es nuestro].

¹⁵⁸ Wilber, K.: “El estado de conciencia absoluta”. En John White (Ed.): *Op. cit.*, 279-80. [El subrayado es nuestro].

y enfrentado a otro yo que también habita la personalidad. El siguiente caso de una mujer diagnosticada de depresión acompañada de crisis de angustia, en el que ella misma relata sus vivencias, ilustra este fenómeno psicopatológico:

Este género o clase de angustia es como una detención de la angustia en su momento álgido y agudo, tanto física como moralmente (...). Cuando se desmaya uno se siente como si uno mismo se deslizara por la pendiente de su propio consciente vivir hacia una no existencia (...). Aunque parezca paradójica, se siente uno activamente morir (...) en esta crisis el *yo se divide francamente en dos yos*, enfrentados y contemplándose uno a otro, como en un espejo (...). El alma es un globo con anclas en tierra. Para sentirse segura tiene que sentir la solidez de sus amarras. Al estirarse duelen estas amarras. Le duelen al globo y le duelen al ancla (...). Al diverger, al disgregarse dos partes de un ser, tan íntimamente acopladas de suyo, sufren una y otra. Esta falta de enganche produce esa sensación de “vivo sin vivir en mí”, de que *yo no soy yo*, de observarme a mí misma como de muy lejos y como una extraña. Esa sensación como de vivir desgajada como un globo en el espacio¹⁵⁹.

El tema de la despersonalización, la conciencia extrañada o el desdoblamiento de la conciencia es central tanto en la vida como en la obra de Juan Ramón Jiménez. Este fenómeno se manifiesta muy tempranamente en la vida del poeta, concretamente la noche de la muerte de su padre, el 3 de julio del año 1900:

La vida dio aquella noche una vuelta de rara medida para mí y yo di una vuelta para la vida. Era como si yo me hubiera vuelto en mi jira, en mi órbita, y me

¹⁵⁹ López-Ibor, J. J.: *La angustia vital*, Madrid, Paz Montalvo, 1950, 219-21. [El subrayado es nuestro].

encontrara conmigo mismo de boca. Me parecía que en vez de vivir muriera jirando (...). Como si en vez de ser yo el yo forastero que yo conocía de mí, fuera el de dentro que se me había salido como si yo mismo fuera un guante¹⁶⁰.

En esta segunda etapa poética, Juan Ramón descubre la existencia de ese otro yo en el fondo de su propia conciencia, al que contempla con cierta extrañeza, y al que se dirige cada vez más frecuentemente a lo largo de su evolución estética. Este desdoblamiento del yo se aprecia claramente en el siguiente poema de *Eternidades*:

Yo no soy yo.
Soy este
que va a mi lado sin yo verlo;
que, a veces, voy a ver,
y que, a veces, olvido.
El que calla, sereno, cuando hablo,
el que perdona, dulce, cuando odio,
el que pasea por donde no estoy,
el que quedará en pie cuando yo muera¹⁶¹.

Buena parte de la crítica¹⁶² ha interpretado generalmente este segundo yo como la “obra”, es decir, la producción poética que quedará en pie a la muerte del poeta. Sin embargo, otras interpretaciones han querido ver aquí expresada la existencia de la alteridad con la que el yo personal del poeta, superficial y mundano,

¹⁶⁰ Jiménez, J. R.: *Con el carbón del sol*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973, 285-86.

¹⁶¹ *Libros de poesía* 701.

¹⁶² Caballero, A.: “Introducción”. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 1957.

establece una relación dual en su conciencia. Del Olmo¹⁶³, por un lado, y Feustle¹⁶⁴, por otro, han insistido en la presencia de esa alteridad como conciencia desdoblada o extraña en Juan Ramón, a veces incluso en pasajes poéticos de su primera etapa. Dentro de este ciclo, tanto en *Eternidades* como en *Piedra y cielo* es posible apreciar el incipiente desdoblamiento del yo del poeta y, como consecuencia, la constatación de la repentina aparición de una nueva conciencia. En opinión de Predmore, Juan Ramón va a proyectar especialmente en *Piedra y cielo* fenómenos mentales “en los que a veces es actor y otras espectador (...). El poeta es soñador y soñado, actor y espectador, en control y sin control del despliegue de acontecimientos”¹⁶⁵, dialéctica que cristaliza plenamente, como ya hemos visto, en el poema *Yo no soy yo*.

El fenómeno de la conciencia extrañada del poeta se prolonga durante esta segunda etapa. Así, podemos apreciar su presencia en *Belleza*:

Hay un yo que está durmiendo
—¡moscón fijo de la idea!—;
Y hay un yo que está velando
para que yo no me duerma¹⁶⁶.

Aunque la prueba más evidente de este desdoblamiento la encontramos en el poema *Espacio*, una de las cumbres de esta etapa iluminativa, y en el que se aprecia claramente, además de una

¹⁶³ Olmo, A.: “La conciencia extrañada en la poesía de Juan Ramón Jiménez”. En: Francisco Javier Díez de Revenga y Mariano de Paco: *Pasión de mi vida: estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Murcia, Fundación Cajamurcia, 2007, 125-51.

¹⁶⁴ Feustle, J.: “Juan Ramón Jiménez: el tema de la otredad”, *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, no. 4, 1982, 157-62.

¹⁶⁵ Predmore, M.: *Op. cit.*, 1973, 205-06.

¹⁶⁶ *Libros de poesía* 1073.

embriaguez rapsódica en forma de escritura automática¹⁶⁷, la existencia de ese segundo yo o fondo de la conciencia al que el poeta se dirige directamente:

Dentro de mí hay uno que está hablando, hablando,
hablando ahora. No lo puedo callar, no se puede callar.
Yo quiero estar tranquilo con la tarde, esta tarde de loca
creación (...). Quiero el silencio en mi silencio, y no lo sé
callar a este, ni se sabe callar. ¡Calla, *segundo yo*, que
hablas como yo y que no hablas como yo; calla,
maldito!¹⁶⁸

Pasada la iluminación, el místico deberá emprender una segunda purificación que le permita una definitiva unión con el absoluto. Se trata de la purificación intelectual o noche del espíritu, la cual exige la purga de las potencias del intelecto, esto es, el entendimiento, la memoria y la voluntad. Puesto que las pasiones del alma, estimuladas por el mundo sensible, tienen su raíz en el espíritu, es preciso arrancar este para vaciarse completamente y poder recibir a Dios en toda su plenitud.

En efecto, tras la purificación sensitiva o noche del sentido, cuyo objetivo era refrenar las pasiones y los apetitos hasta alcanzar la sequedad que permitía acceder a la iluminación, la purga se refiere ahora a la raíz del espíritu. Ya no se trata de renunciar a los engaños de las sensaciones ni a los hábitos imperfectos, sino que ahora es preciso arrancar de raíz el propio yo, doblegar la voluntad y renunciar a cualquier deseo o intencionalidad. Es así como la pasividad del yo constituye un requisito indispensable para la culminación del proceso de desarrollo espiritual: “Pero la voluntad debe estar muerta

¹⁶⁷ Sánchez-Barbudo, A.: *Op. cit.*, 137.

¹⁶⁸ *Lírica de una Atlántida* 108.

absolutamente...” – dice Santa Catalina de Siena – “Este es el cuchillo que corta y mata todo amor propio fundado en la propia voluntad”¹⁶⁹.

Por eso, la antesala de la vida unitiva dentro del proceso de evolución espiritual es la conocida como *noche oscura*. Esta etapa se caracteriza por la experiencia subjetiva de un desgarrador sufrimiento que comporta tristeza, desesperación, vacío afectivo, apatía, dificultades de concentración, insomnio y pérdida de apetito además de la aparición habitual de ideas de muerte. La causa de todas estas manifestaciones que reflejan un intenso dolor es la amarga sensación de haber sido abandonado por Dios.

Esta fase es descrita por los místicos como el más desgarrador sufrimiento que cabe imaginar, porque se entiende que procede de la rotura de las costuras que mantienen unidos alma y cuerpo¹⁷⁰. Es una experiencia de dolorosísima aniquilación de la propia individualidad en la que el yo debe desprenderse de sí mismo, lo cual la aproxima a la propia muerte. Los místicos ofrecen espeluznantes descripciones de esta etapa: “La *primera purgación* o *Noche* es amarga y terrible para el sentido, como ahora diremos” – aclara san Juan de la Cruz – “La segunda no tiene comparación, porque es horrenda y espantable para el espíritu”¹⁷¹; “Estaba yo atormentada en aquel tiempo y me parecía no sentir nada de Dios; tenía la impresión de que él me había abandonado”¹⁷²; “Cuando estoy en esta tiniebla creo que preferiría me quemasen antes de sufrir lo que he dicho”¹⁷³. El hombre debe vaciarse de su propia sustancia, disolver su propio yo, si quiere alcanzar el

¹⁶⁹ Benincasa, C.: *Diálogos de Santa Catalina de Siena*, Madrid, Imprenta Real, 1797, 23.

¹⁷⁰ López-Ibor, J. J.: *Op. cit.*, 1950, 210-21.

¹⁷¹ Yepes, J.: 1 N 8, 2, *Op. cit.*, 830.

¹⁷² Foligno, Á.: *Op. cit.*, 77-78.

¹⁷³ *Ibidem*, 100-01.

estado teopático definitivo: “Las tinieblas que aquí padece son profundas y horribles y muy penosas, porque, como se sienten en la profunda sustancia del espíritu, parecen tinieblas sustanciales”¹⁷⁴.

Los horrores que se describen durante esta etapa son espantosos y el místico llega invariablemente a preferir la muerte que soportar tales padecimientos. Muchos han comparado este proceso con la cáustica acción de las llamas sobre el leño, cuyo efecto purificador va puliendo las imperfecciones hasta dejarlo immaculado. Dice San Juan de la Cruz:

Porque el fuego material, en aplicándose al madero, lo primero que hace es comenzarle a secar, echándole la humedad fuera y haciéndole llorar el agua que en sí tiene. Luego le va poniendo negro, oscuro, feo, y aun de mal olor, y yéndole secando poco a poco, le va sacando a la luz y echando afuera todos los accidentes feos y oscuros que tiene contrarios al fuego. Y, finalmente, comenzándole a inflamar por de fuera y calentarle, viene a transformarle en sí y ponerle hermoso como el mismo fuego (...), porque las propiedades del fuego y acciones tiene en sí; porque está seco, y seca; está caliente, y calienta; está claro, y esclarece; está ligero mucho más que antes, obrando el fuego en él estas propiedades y efectos¹⁷⁵.

Y dice Juan Ramón:

¡Hermoso tiempo! ¡Tiempo de fuego! Invierno en tu hogar, encendido de quemar tantas cosas. ¡Oh, qué bella purificación de vida! Dejar solo lo justo, lo verdadero, lo necesario, y echar a la nada la hojarasca, el cartón lo hueco, lo superfluo. ¡Qué orden tan sabio me traes, fuego rosa y oro, que lames el frío de mi carne con

¹⁷⁴ Yepes, J.: 2 N 9, 3, *Op. cit.*, 871.

¹⁷⁵ *Ibidem*, 874-75.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

tus lenguas tibias y sensuales! Tú borras todo lo malvado, todo lo impuro, todo lo inicuo, todo lo malo. ¡Adorable quemador de secretos! (...). Eres más limpio que el agua, más armonioso que el aire, más noble que la tierra. (...). A ti quiero confiarme. Deja solo de mí lo que deba quedar, mi alma más pura, más clara, más divina. Y borra la carne de mi muerte, bórrame del todo, y que tu hermano el viento lleve mis cenizas esparcidas a tu hermano el mar¹⁷⁶.

En San Juan de la Cruz, místico en el que el símbolo de la noche alcanza su expresión culminante, se aprecian distintos significados de la noche, todos ellos relacionados con el sufrimiento del alma:

“Noche” como aprieto y desconsuelo del alma por su purgación, lograda pasivamente con las tribulaciones y activamente con la mortificación de los apetitos.

“Noche” como sequedad y desolación espiritual, en que Dios sume al alma para desasirla de todo lo que no es Él, incluso de los carismas.

“Noche” como oscuridad y ceguera de toda percepción distinta e inhibición absoluta de la voluntad¹⁷⁷.

Estas noches sucesivas, que van desde lo más externo y superficial a lo más profundo del alma, conforman el espectro negativo de la purificación mística. No obstante, el proceso de evolución espiritual se organiza dinámicamente en torno a la dialéctica del placer y el dolor o, lo que es lo mismo, estados de

¹⁷⁶ Jiménez, J. R.: “Paisajes líricos”, *Op. cit.*, 1969, 431.

¹⁷⁷ Mancho Duque, M. J.: “Panorama sobre las raíces originarias del símbolo de la noche en San Juan de la Cruz”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 63, 1987, 139.

alegría y desolación. En el caso del místico, estos estados vienen determinados por la proximidad o lejanía de Dios respectivamente.

En Juan Ramón, hallamos el sentimiento de abandono, la desesperación, el sufrimiento y el “ansia ardiente” que caracterizan esta fase. Ya el propio poeta nos advierte que de joven

DIOS me tuvo encantado mucho tiempo y yo cantaba
triste porque quería que me desencantara.
Me desencantó y hoy canto tanto porque quisiera
volver a mi encantamiento¹⁷⁸.

Pero a través de su obra poética podemos apreciar cómo esta sensación de pérdida y abandono reaparece en repetidos ciclos poéticos como hundimientos espirituales que necesariamente siguieran a las efímeras alegrías. Así, en *Poemas impersonales*:

Sueño, pájaro eterno de todos los colores;
que, atado al corazón, igual que un jerifalte
al puño, ensayas vuelos por las celestes flores,
cuando, en la noche, Dios ahonda su azul esmalte.

Ilusión que, hecha alas, traes presa de todo
lo divino a lo humano, *¿por qué de mí te fuiste?*
¿Por qué me dejas negro, entre abismos de lodo,
*como un naufrago, yerto; como un proscrito, triste?*¹⁷⁹

Algunos años más tarde, ya en la última etapa de su vida, el poeta describe la misma sensación de pérdida y abandono, coincidiendo con uno de los períodos en que su trastorno depresivo se hace más incisivo y recurrente:

¿De pronto, ahora te me cierras

¹⁷⁸ *Ideología I* 1997.

¹⁷⁹ *Leyenda* 393. [el subrayado es nuestro].

otra vez? ¿Un invierno me preparas
sin ti, sol de esta baja vida?
(...)
¿Ahora el aire, el fuego, el agua,
la tierra y el amor serán *estéril*
*desierto gris cerrado para el ansia?*¹⁸⁰

En un trabajo de Palau de Nemes¹⁸¹, que ha señalado en distintos lugares la similitud entre la evolución poética de Juan Ramón y las etapas de la mística cristiana, se identifica la presencia de los rasgos típicos de la noche oscura del sentido en un poema titulado *Del fondo de la vida*. Las imágenes que aluden a la sequedad, al fuego sofocante, al desierto árido y el silencio evocan una posible etapa de purgación del sentido, aunque en nuestra opinión podría interpretarse como indicios de una incipiente purificación intelectual o noche del espíritu. Por su parte, Ángel González ha señalado que los poemas escritos en el exilio, como los que componen *En el otro costado* (1936-1942), “nos presentan a un Juan Ramón inseguro, dolorido y desalentado”¹⁸², casi de una aridez interior que, tal vez, encuentre su mejor reflejo en ese espino calcinado en el pedregal descrito en *Del fondo de la vida*.

En efecto, son numerosos los poemas de esta etapa que transmiten aridez y sequedad. En *Con tu piedra*, Juan Ramón parece sentirse bajo el asfixiante peso de una inmensa carga: “El cielo pesa lo mismo/que una cantera de piedra.../¡Esta enorme cargazón/de piedra encendida y yerta!”¹⁸³. Y según M^a Teresa Font, el “poeta sufre en

¹⁸⁰ *Lírica de una Atlántida* 316. [El subrayado es nuestro].

¹⁸¹ Palau de Nemes, G.: “Del fondo de la vida: la noche oscura poética de Juan Ramón Jiménez”, *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, 1967, 466-71.

¹⁸² González, Á.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Júcar, 1973, 184.

¹⁸³ *Lírica de una Atlántida* 121.

«Espacio» una «segunda noche oscura del alma»¹⁸⁴, en la que la preocupación por la aniquilación de su forma y el destino de su conciencia cuando su cuerpo muera son centrales. Ya no hay en estos poemas la dulce melancolía del campo, nostalgia y pena, sino pura angustia, árido desierto y terrible sequedad.

Para finalizar, queremos destacar que el punto álgido en este largo proceso lleno de “picos de sierra” dentro de esta etapa son los deslumbrantes poemas de *La estación total*. En ellos encontramos todos estos elementos que caracterizan la iluminación: el recogimiento, el sentimiento de totalidad, la experiencia mística, la súbita iluminación o el absoluto conseguido. Es, sin duda, un libro de llegada y de partida en la evolución místico-poética de Juan Ramón, que refleja como ningún otro el continuo desplazamiento de la conciencia desde los ámbitos exteriores a los abismos interiores:

Que nada me invada de fuera,
que sólo me escuche yo dentro.
Yo dios
de mi pecho.

(Yo todo: poniente y aurora;
amor, amistad, vida y sueño.
Yo solo
Universo.)

Pasad, no penséis en mi vida,
dejadme sumido y esbelto.
Yo uno
en mi centro¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Font, M. T.: *Op. cit.*, 177-78.

¹⁸⁵ *Libros de poesía* 1274.

Pero es también un libro de pasajeros desencantos, de nueva desesperación ante el absoluto que se escurre entre los dedos, inalcanzable siempre: “¿Qué soledad, qué yermo?/(...)/¿Qué oscuridad, qué hastío?/(...)/¿Qué vaciedad, qué isla?”¹⁸⁶. Y, además, nos encontramos en él con un proceso de creación parecido al de los libros “secretos” e inéditos de la época de Moguer, pues aunque las composiciones de *La estación total* datan de 1923 y años posteriores, el libro no se editará hasta 1946. Es decir, una nueva “transición soterrada”, por lo que se puede considerar la antesala de *Animal de fondo* y, por tanto, fin de la etapa iluminativa y comienzo de la unitiva. Así lo expresa el poeta:

Ya no sirve esta voz ni esta mirada.
No nos basta esta forma. Hay que salir
y ser en otro ser el otro ser.
Perpetuar nuestra explosión gozosa¹⁸⁷.

1.3. Vida unitiva

La vida unitiva o estado teopático es la última etapa del proceso espiritual y se entiende como la “vida en que la voluntad del hombre está unida con Dios”¹⁸⁸. Aquí sobreviene al místico un sentimiento cierto de la presencia permanente de Dios en el alma. Este estado se va adquiriendo de forma gradual a lo largo de la vía mística mediante inesperadas y gozosas revelaciones. Así, en función de la intensidad y duración de esa presencia divina se pueden distinguir diferentes grados de unión. Siguiendo a Santa Teresa, apreciamos un primer grado de unión mística que se caracteriza por su brevedad y

¹⁸⁶ *Ibidem*, 1218.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 1180.

¹⁸⁸ Underhill, E.: *Op. cit.*, 463.

suspensión parcial de las potencias, por lo que se mantiene la distinción entre sujeto y objeto sin completa anulación de la conciencia. Esta unión incipiente puede aparecer en la primera etapa de la vía mística:

Comenzóme su Majestad a hacer tantas mercedes en estos principios, que al fin de este tiempo que estuve aquí, comenzó el Señor a regalarme tanto por este camino, que me hacía merced de darme oración de quietud, y alguna vez llegaba a unión, aunque yo no entendía qué era lo uno ni lo otro. Verdad es que duraba tan poco esto de unión, que no sé si era Avemaría¹⁸⁹.

El segundo grado de unión supone la total suspensión de las tres potencias del alma y la anulación completa de la conciencia del mundo exterior llevando al místico al éxtasis o unión extática. Este tipo de unión es frecuente durante la etapa iluminativa, donde la fusión del alma con la divinidad puede realizarse a través del mundo debido a su mutua inmanencia. No obstante, esta unión no es permanente, sino que se presenta en gozosos instantes que se alternan con otros de pesar y dolor. Por último, se alcanza la unión transformante en la que la amada, el alma, se transforma en el amado, en una unión plena y permanente, tal y como la describe San Juan de la Cruz:

El cual es mucho más sin comparación que el desposorio espiritual, porque es una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas las partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida (...). De dónde este es el más alto estado a que en esta vida se puede llegar, porque así como en la consumación del

¹⁸⁹ Cepeda y Ahumada, T.: "Libro de la Vida", 4, 7, *Op. cit.*, 1962, 23.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

matrimonio carnal son dos en una carne, como dice la divina Escritura (Gen 2, 24), así también, consumado este matrimonio espiritual entre Dios y el alma, son dos naturalezas en un espíritu y amor¹⁹⁰.

Vemos, por tanto, que a lo largo del proceso espiritual el sentimiento de presencia de Dios en el alma se presenta en sucesivas oleadas, cada vez más continuas y duraderas, hasta la definitiva unión, que tiene cierto carácter de hallazgo y de reposo. Juan Ramón describe la evolución de sus encuentros con Dios como culminación de cada una de sus etapas poéticas:

...la evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de dios. Al final de mi primera época, hacia mis 28 años, Dios se me apareció como en mutua entrega sensitiva; al final de la segunda, cuando yo tenía unos cuarenta años, pasó Dios por mí como un fenómeno intelectual, con acento de conquista mutua; ahora que entro en lo penúltimo de mi destinada época tercera, que supone las otras dos, se me ha atesorado Dios como un hallazgo, como una realidad de lo verdadero y justo¹⁹¹.

La etapa de la vida unitiva presenta, además, una serie de rasgos que la caracterizan frente a las otras del proceso místico. La disolución del yo conlleva la desaparición de la dualidad sujeto-objeto, por cuanto el observador, al ser eliminado, queda convertido en aquello que observa. Con frecuencia esta etapa viene precedida por alguna visión o teofanía que anuncia la dichosa consumación unitiva. El contacto con Dios es suave, llena el alma de paz y sosiego, de una abundancia de amor que desborda y se extiende al mundo exterior: Dios es, fundamentalmente, amor. Por último, recordamos que la

¹⁹⁰ Yepes, J.: CB 22, 3, *Op. cit.*, 1074.

¹⁹¹ *Lírica de una Atlántida* 259.

mística ha insistido suficientemente en la contemplación oscura de Dios como el más alto grado de conocimiento divino que el ser humano puede alcanzar, como así lo indican las siguientes expresiones: el rayo de tiniebla, nube del no-saber, divina oscuridad o nada insondable. Vamos ahora a tratar de identificar algunas de estas características en la vida y obra últimas de Juan Ramón Jiménez.

Y lo primero que vamos a hacer es asumir un hecho: a nuestro juicio, Juan Ramón no alcanzó la etapa unitiva del proceso de desarrollo espiritual. La vida unitiva o estado teopático requiere un estado de definitiva unión del alma con Dios, algo que no nos consta haya sucedido en la vida del poeta de Moguer, a pesar de que algunos autores así lo han considerado¹⁹². Al revisar el análisis realizado, tenemos la impresión de que el poeta andaluz ha recorrido el sinuoso camino del proceso espiritual hasta las orillas de la noche oscura, y que ha experimentado súbitos chispazos de momentánea unión mística, aunque esta no llegó a ser definitiva. Al menos, no cabe sacar semejante conclusión de los documentos que se han revisado en el presente trabajo de investigación. Más aún si tenemos en cuenta el pesimismo desesperanzado que el poeta manifiesta en el tercer fragmento de su poema *Espacio*, en el que se lamenta amargamente de la inevitable pérdida de su conciencia, reflexión posterior en cualquier caso a *Animal de fondo (Dios deseado y deseante)*¹⁹³. Pero sí se aprecian fugaces chispazos de una incipiente unión que no se llegó a completar, tal vez, por falta de renuncia. Francisco Garfias, gran

¹⁹² Cf. Palau de Nemes, G.: “La poesía del Espacio en la obra de Juan Ramón Jiménez: de ninfeas a Animal de fondo”, *Ánfora Nova*, no. 59-60, 2004, 55; García Gutiérrez, J.: “La metafísica de Juan Ramón Jiménez”, *Nova Renascença*, I, no. 4, 436.

¹⁹³ Díaz de Castro, F.: “Espacio como culminación de la poética de Juan Ramón Jiménez”. En: Cristóbal Cuevas (Ed.): *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y Obra en marcha*, Barcelona, Anthropos, 1991, 265-88.

conocedor de la obra de Juan Ramón Jiménez, se atreve a aventurar una posible causa que apunta en esta dirección:

Juan Ramón pasa por una serie de crisis espirituales, por una serie de altibajos, sin que fuera nunca derribado por el aluvión de la Gracia (...). Juan Ramón no dejó nunca sus armas en las manos de Dios y de ahí sus limitaciones teológicas. Su “Dios deseado y deseante” estaba frente a él, en pura lucha hermosa, pero el poeta no acababa de soltar sus amarras¹⁹⁴.

No es el objetivo de esta tesis doctoral discutir los motivos por los que el poeta andaluz no alcanzó la vida unitiva. Sin embargo, y en relación con nuestra hipótesis de la vía mística juanramoniana posible a través de la poesía, existen pruebas que demuestran que Juan Ramón pudo experimentar momentáneos estados de unión mística muy próximos al estado teopático. Estas pueden hallarse en sus notas, sus cartas y su poesía.

En primer lugar, porque su libro de contenido más místico, *Animal de fondo*, publicado en 1949, contiene en sus poemas todos los elementos propios de la unión mística: la lucha, el sentimiento de llegada, la unión mediante el beso, el reposo, la claridad, la consecución, la transformación de la amada en el amado, o, lo que es lo mismo, del deseante en el deseado. Sánchez Trigueros¹⁹⁵ encuentra en el léxico del último Juan Ramón Jiménez un marcado carácter bélico-místico, el cual remite, en su opinión, a la *llama de amor*, la *caballería* y los *carros de Aminadab* de San Juan de la Cruz y del *Cantar de los Cantares*. A nuestro juicio, la expresión “Dios deseado

¹⁹⁴ Garfias, F.: *La idea de Dios en Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 2002, 17.

¹⁹⁵ Sánchez Trigueros, A.: “Noticia de una investigación sobre *Animal de fondo*”. En: Cristóbal Cuevas (Ed.): *Op. cit.*, 1991, 322.

y deseante” refleja esa conciencia desdoblada que el poeta va desarrollando a lo largo de toda su obra¹⁹⁶ hasta su final culminación en un encuentro con claros rasgos de unión mística; Dios, reflejado en el mundo, se encuentra en el fondo de la conciencia del poeta como el deseante que le busca y le atrae y es por el poeta deseado; el poeta, por su parte, busca activamente a Dios, que es deseado, y al mismo tiempo deseante. Este juego de dos entidades en el interior de la conciencia del poeta permite otorgar actividad y pasividad tanto al yo superficial (el poeta) como al yo profundo (Dios en el centro del alma), recreando al mismo tiempo el juego de amor de los enamorados, en el que uno desea (al otro) y es deseado (por el otro) y viceversa, tan utilizado por los místicos. Tal vez por eso Juan Ramón, en lo que parece pleno alborozo de éxtasis místico, 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,¹⁹⁷

El *Cantar de los cantares* recoge esta relación amorosa en la que se reproduce el continuo juego “yo-tú”, tan comúnmente utilizado en la literatura mística. Esta tradición alcanza también a San Juan de la Cruz, poeta místico que ha sabido cantar el símbolo de la noche como ningún otro lírico hasta su culminación en la reunión de los amados:

¡Oh noche que guiaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡Oh noche que juntaste
Amado con amada,

¹⁹⁶ Cole, L.: *The religious instinct in the Poetry of Juan Ramón Jiménez*, Oxford, The Dolphin Book, 1967, 127.

¹⁹⁷ *Lírica de una Atlántida* 293.

amada con Amado transformada!¹⁹⁸

Esta despersonalización, esta “lucha hermosa” entre el yo y la alteridad refleja una tensión entre los extremos de una dialéctica: el ansia de infinito, por un lado, y la finitud material, por otro. Para Kierkegaard, el “...yo es una relación que se refiere a sí misma”¹⁹⁹. Es decir, el yo es una síntesis de diferentes antinomias que tienen que ver con la dualidad humana consustancial entre espíritu y materia: alma-cuerpo, infinito-espacio, eternidad-tiempo, necesidad-libertad. Según el filósofo danés, la desesperación humana halla sus raíces en esta dialéctica entre finito e infinito; el ser humano se encuentra en permanente lucha entre sus aspiraciones espirituales y sus pulsiones corporales. En nuestro caso particular, Blasco Pascual considera que en Juan Ramón se hallan dos fuerzas opuestas que luchan entre sí: “una de ellas tiende a expandirse infinitamente, mientras que la otra se esfuerza por aprehenderse y encontrarse en esa infinitud”²⁰⁰. La constatación del “peso” del cuerpo como obstáculo para una mayor elevación espiritual es otra de las constantes en el pensamiento místico.

Los místicos describen la experiencia de la purificación intelectual o noche pasiva del espíritu como la más horrible pesadumbre que cabe imaginar. Este dolor, que brota de las entrañas mismas del alma²⁰¹, refleja también un estado de acerba pugna que el alma libra consigo misma para vaciarse completamente y poder así llenarse solamente de Dios. Sobre esto, Juan Ramón nos anuncia al

¹⁹⁸ Yepes, J.: *Op. cit.*, 1328.

¹⁹⁹ Kierkegaard, S.: *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación, 1994, 23.

²⁰⁰ Blasco Pascual, F. J.: *Op. cit.*, 1983, 222-23.

²⁰¹ López-Ibor, J. J.: *Op. cit.*, 1950, 210-21.

comienzo de su *Dios deseado y deseante* la manera en que Dios se le viene y se le enreda en una de las más hermosas luchas poéticas que se han escrito:

Dios del venir, te siento entre mis manos,
aquí estás enredado conmigo, en lucha hermosa
de amor, lo mismo
que un fuego con su aire²⁰².

La presencia de estos elementos, es decir, la lucha, el forcejeo, el flujo y reflujo²⁰³ de Dios en la marea de la conciencia, el juego del amor entre un yo y un tú destinados a fundirse en uno solo que determinan la sucesiva aparición de los estados de placer y de dolor en el alma, nos incitan a pensar en elevados estados místicos alcanzados por el poeta de Moguer en los años correspondientes a *Animal de fondo*. Pero su falta de permanencia definitiva como estado teopático conseguido nos lleva a concluir que la unión mística no se espiritualizó completamente, sino que el poeta permaneció en “lucha hermosa” durante los últimos años de su vida.

Interesante nos parece destacar el agudo análisis realizado por Sánchez-Barbudo²⁰⁴ sobre el poema *Soy animal de fondo*. Dice el poeta: “...en el fondo de aire en donde estoy/donde soy animal de fondo de aire”²⁰⁵. Tradicionalmente, el aire ha sido considerado un símbolo del alma, mientras que el fuego representa la divinidad. El “fuego enredado con su aire” del poema anterior, por tanto, representa el juego del alma con su dios, en lucha hermosa. Por otra parte, el

²⁰² *Lírica de una Atlántida* 265.

²⁰³ Ruysbroeck, J.: *Tratado del reino de los amadores de Dios*, Buenos Aires, Grupo de editoriales Católicas, 1946, 99.

²⁰⁴ Sánchez-Barbudo, A.: *Op. cit.*, 160.

²⁰⁵ *Lírica de una Atlántida* 293.

poeta resuelve mediante esa construcción genial, “estoy” y “soy”, el problema del cuerpo y el alma: el poeta “está” en el fondo de aire, porque es un animal rodeado de aire por todas partes. Pero al mismo tiempo, “es” animal de fondo, es decir, tiene un alma (=aire) con fondo (=conciencia), “con alas que no vuelan en el aire”, sino “que vuelan en la luz de la conciencia”, es decir, en su interior, y que “están después (...) del aire”, es decir, en “lo otro”. Estamos de acuerdo con Sánchez-Barbudo: Juan Ramón nos está diciendo aquí que tiene un alma, que el poeta llama habitualmente conciencia, y que a través de ella, en su fondo, es donde se comunica con su dios.

La unión mística es cantada por los poetas expresando los más exaltados sentimientos. Existen en *Dios deseado y deseante* una serie de poemas en los que se aprecia el intento por parte del poeta de comunicar el gozo de la unión forzando el lenguaje hasta llevarlo casi al límite de sus posibilidades léxicas, sintácticas y semánticas. Pocos místicos han alcanzado cotas tan altas de lírica espiritual:

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!²⁰⁶

Todo quiere fundirse en este fuego
En el que yo, presente, me fundí
(...)
Un ascua hemos de ser en plenitud
Los dos, dios deseado y deseante,
De vida deslumbrada y deslumbrante;

²⁰⁶ *Lírica de una Atlántida* 309.

Un ascua de conciencia y de valor;
Y, como en 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 mi nada*²⁰⁷.

Por otra parte, durante la etapa unitiva son frecuentes algunas imágenes que sirven para representar este sentimiento de íntima unión con el amado. Así, el desposorio, el matrimonio espiritual, amada, amado, beso, gozo o inmersión amorosa, son algunas de las más frecuentemente utilizadas en la literatura mística para representar estos elevados estados de unión amorosa con Dios. Acerca de estas imágenes, Santos Escudero ha señalado la presencia de una clara mística inmanente en el proceso evolutivo poético juanramoniano, de forma especialmente acentuada a partir del *Diario*. En su análisis de la obra *Dios deseado y deseante*, interpreta el símbolo del “beso” como “una fusión místico-espiritual con el objeto de amor (...). El beso en el último Juan Ramón Jiménez es símbolo de unión espiritual y cósmica con Dios y con el mundo; es el beso de lo divino y de lo humano, uniendo místicamente los contrarios”²⁰⁸:

(...)
qué abrazar, qué besar;
qué elevación de ti en nosotros
hasta llegar a ti,
a ese tú que te pones sobre ti...²⁰⁹

El beso es la conciencia del amor.
Por el beso fundimos nuestros cuerpos
con sustancia de alma;
el beso es esta gracia que nos sella

²⁰⁷ *Ibidem*, 337. [El subrayado es nuestro].

²⁰⁸ Santos Escudero, C.: *Op. cit.*, 1975, 384-88.

²⁰⁹ *Lírica de una Atlántida* 297.

a todos con un sello que no cierra,
que nos abre lo mismo que una llave²¹⁰.

El estado de unión supone una infusión de amor que desborda el alma, tras la captación de que Dios es, fundamentalmente, amor: “Pues esto se me reveló: que nuestra vida está totalmente fundamentada y enraizada en el amor, y sin amor no podemos vivir”²¹¹. Tras esta revelación, parece que lo único verdadero en el universo es el amor como sustento de todo lo demás. Antonio Sánchez Romeralo²¹² señala el amor como uno de los rasgos principales del “dios” hallado por Juan Ramón en *Animal de fondo*: “El amor más completo, amor, tú eres”²¹³. Y en ese amor, el poeta halla el reposo por haber llegado a la culminación de su proceso místico, y por eso puede decir: “He llegado a una tierra de llegada”²¹⁴, es decir, a la suspensión de los anhelos. Este reposo tiene, además, el carácter de un hallazgo. En efecto, hay en estos poemas “hallazgo” y, como señala Sánchez Romeralo, posteriormente “encuentro”²¹⁵. *Animal de fondo* es la narración de esas experiencias místicas, de esos éxtasis que el mismo autor no ve inconveniente en “calificar de místico”²¹⁶. El poeta ha buscado en las etapas anteriores mediante el sentido y el intelecto, y se ha purificado a través del ascético aislamiento y las tensiones entre el “Kempis y Francina”. Siente entonces una teofanía²¹⁷ en el

²¹⁰ *Ibidem*, 326.

²¹¹ Norwich, J.: *Op. cit.*, 141.

²¹² Sánchez Romeralo, A.: “Juan Ramón Jiménez en su fondo de aire”, *Revista Hispánica Moderna*, New York, 27, 1961, 299-319. En: Aurora de Albornoz: *Op. cit.*, 1981, 167-69.

²¹³ *Lírica de una Atlántida* 274.

²¹⁴ *Lírica de una Atlántida* 297.

²¹⁵ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 1981, 311.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Véase el apartado 1.2. de este mismo capítulo.

año 1948, en Riverdale, antes de partir hacia Argentina. Al poner el pie en el estribo “dios” se le revela en el interior de su propia conciencia y descubre, de pronto, que había estado siempre en él:

Ésta fue y es y será siempre
la verdad:
tú oído, visto, comprendido en este paraíso mío,
tú de verdad venido a mí
en lo desnudo de este hermoso fondo²¹⁸.

Parece que el poeta, por fin, deja atrás los tanteos y las aproximaciones de épocas anteriores. Tras haber encontrado el reflejo de Dios en el mundo, y al mundo en el interior de su propia conciencia, reduce la vieja aporía “dentro-fuera” reconociendo su mutua existencia e identidad a través de su interdependencia:

Hoy concreto yo lo divino como una conciencia
única, justa, universal de la belleza que está dentro de
nosotros y fuera también y al mismo tiempo²¹⁹.

Las diferentes superficies que la naturaleza brinda: la ola, la llama, la flor, el pájaro (el agua, el fuego, la tierra, el aire), para ver los múltiples rostros de la divinidad, no son sino caminos de retorno hacia el interior de la propia conciencia, donde se descubre a Dios como forma y esencia del hombre, es decir, su conciencia:

...pero yo no podía cojerte con tu esencia,
la esencia se me iba
(como la mariposa de la forma)
porque la forma estaba en mí
y al correr tras lo otro la dejaba;
tanto, tan fiel que la llevaba,
que no me parecía lo que era.

²¹⁸ *Lírica de una Atlántida* 323.

²¹⁹ *Ibidem* 260.

Y hoy, así, sin yo saber por qué,
la tengo entera, entera²²⁰.

El poeta de Moguer, como ha explicado Sánchez Romeralo²²¹, experimenta el hallazgo y luego reflexiona teológicamente sobre él, hasta el punto de justificar mediante elaborados silogismos la verdad racional de su descubrimiento:

 Mi obra poética es mi conciencia sucesiva del universo. La conciencia total del universo es dios... Entonces mi dios es mi obra porque mi obra es mi conciencia. Y si yo trabajo cada día en mi obra creadora, estoy trabajando cada día puestas mis manos en dios, dándole forma a mi dios. Dios, entonces, es mi forma²²².

Recordemos que Santa Teresa llega a una conclusión parecida como corolario de sus aventuras místicas cuando afirma que Dios es nuestra morada²²³.

En efecto, Juan Ramón descubre que no podía encontrar a Dios, a pesar de haberlo buscado por las sucesivas etapas de su poesía, porque en realidad estaba en él desde el principio, como la forma de su esencia. Dios, en el hombre, es conciencia. Y la suma de todos los dioses individuales, como totalidad de la conciencia del universo, es Dios²²⁴:

²²⁰ *Ibidem*, 303.

²²¹ Sánchez Romeralo, A.: "Juan Ramón Jiménez en su fondo de aire", *Revista Hispánica Moderna*, 27, 1961, 311.

²²² *Ideología I* 3757.

²²³ Cepeda y Ahumada, T.: "Moradas del castillo interior", 5, 2, 5, *Op. cit.*, 1962, 376-77.

²²⁴ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 1957, 357.

Yo entiendo a Dios como conciencia suma, absoluta, y si mi conciencia es parte de dios, de lo absoluto, de lo sumo, es natural que yo desee unificarme con él por ella. Y no después de mi muerte sino en vida, con conciencia de la conciencia de Dios y de mi conciencia, de mi parte de conciencia.

Unificarme es hacerme uno con la unidad suma de dios²²⁵.

Puesto que, como hemos tratado de mostrar, el estado unitivo se alcanzó, pero no de forma definitiva, Juan Ramón permaneció durante los años de su última etapa en una sucesión de fases de alegría y desolación de notable magnitud. Dejando al margen los conocidos y repetidos ingresos psiquiátricos de esta etapa de su vida, lo que queremos destacar ahora es la posibilidad de que Juan Ramón alcanzase la más alta contemplación divina en el curso de sus terribles noches oscuras. En la literatura mística es muy común una descripción negativa o *apofática* de Dios, es decir, una constatación de la imposibilidad de ver y describir a Dios con los sentidos y el lenguaje humanos: es la noche oscura, el rayo de tiniebla, la nube del no saber, la nada insondable, el vacío, la negación de todo cuanto es y cuanto no es. Yong-Tae Min²²⁶, que ha estudiado la influencia del orientalismo en la poesía mística de Juan Ramón Jiménez, destaca las similitudes entre el Dios del poeta de Moguer y el inexpresable “Tao” del taoísmo, ambos inalcanzables por el esfuerzo humano. Sobre este punto, consideramos que no existe nada más impreciso y oscuro – valga la paradoja – que *Un Dios en blanco*:

Una blanca hoja,
reflejo de una mente en blanco,

²²⁵ *Ideología I* 4108.

²²⁶ Min, Y.: “Tres etapas del orientalismo en Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos hispanoamericanos*, no. 376-378, Madrid, octubre-noviembre 1981, 297.

eres tú para mí, y en ella tú palpitas...

(...)

Pero ¿te he de cargar con mano vieja?

No, no, yo soy el niño último,

tú un dios en blanco eres;

y no te cargaré con mano impura²²⁷.

En otros pasajes del mismo libro se deja constancia de que Dios, tal y como han descrito repetidamente los místicos a lo largo de la historia, aparece envuelto en una nube negra, que representa precisamente la oscuridad en que su divina y cegadora luz deja al alma:

Tú estás, dios deseado, en la circumbre,

dominándolo todo,

lo redondo y lo alto,

desde una nube negra abierta en chispas²²⁸.

Muchos místicos han dejado constancia de la imposibilidad de captar a Dios, puesto que desborda cualquier capacidad humana de entendimiento. En efecto, y tal y como declara el propio poeta:

No podemos comprenderlo a Dios como no podemos comprender lo eterno infinito aunque nuestro pensamiento pueda abarcarlo. Pero ¿quién duda que lo vemos, que lo estamos viendo siempre? Y precisamente esa infinitud eterna es la que hace Dios al universo²²⁹.

En este breve escrito hallamos, por un lado, la mística *apofática*, es decir, la imposibilidad de comprender y expresar lo que Dios pueda ser porque excede las posibilidades humanas de entendimiento y comunicación. Parece claro, por tanto, que Juan

²²⁷ *Lírica de una Atlántida* 352-53.

²²⁸ *Lírica de una Atlántida* 301.

²²⁹ Jiménez, J. R.: *Dios deseado y deseante*, Madrid, Akal, 2008b, 1155.

Ramón llegó “...a sentir la inmanencia de Dios en él como inocencia, como ignorancia, como un despojamiento de todo saber, sólo sentir, sentir y advertir en la intimidad el advenimiento de la divinidad, en el olvido total”²³⁰. Por otro lado, hay también el reconocimiento implícito de un *panenteísmo*, es decir, la presencia de Dios en todas las cosas que forman el mundo, un Dios trascendente *en* las cosas, y no trascendente *a* las cosas²³¹ como tantas veces se ha dicho de manera inadmisiblemente intercambiable.

Esto apoyaría, a nuestro juicio, y contrariamente a lo que se ha comentado, la posibilidad de que Juan Ramón creyese en un Dios superior y trascendente, como lo prueban, además, sus continuas alusiones a otro plano de existencia (“¿qué es lo otro?”)²³², y también su contundente respuesta a la pregunta sobre cuál era su poeta preferido: “Dios”²³³ (esta vez con mayúscula). Lo que parece que ha confundido sistemáticamente a los críticos es el concepto de mística negativa o apofática, que no niega la existencia de Dios, sino la posibilidad misma de conocerlo en su radical existencia, por estar fuera de toda posibilidad de comprensión humana; más concretamente, por ser la raíz misma de la existencia humana. El conocimiento de la experiencia mística es cierto y oscuro, es decir, se trata de un conocimiento “afectivo general”, (...) “experiencia de una realidad obtenida por unión de amor”²³⁴. Juan Ramón, influenciado sin duda por las doctrinas de la Institución Libre de Enseñanza y empapado de

²³⁰ Feria Jaldón, E.: *Psicocrítica*, Huelva, Diputación provincial, 2006, 76.

²³¹ Ros, S.: *Op. cit.*, nota 22, 29. Resulta curioso rescatar aquí que el concepto de panenteísmo fue fraguado por Sanz del Río, clave del credo krausista. En: Vicente Rodríguez Carro: “Krause y las raíces “masónicas” del krausismo español”, *Studia Zamorensia*, no. 13, 2014, 277-86.

²³² *Lírica de una Atlántida* 113.

²³³ Per Persson: “Cuestionario a J.R.J.”. En: VV. AA.: *Op. cit.*, 2013, 456.

²³⁴ Martín Velasco, J.: *Espiritualidad y mística*, Madrid, SM, 1994, 59.

filosofía racionalista a través de sus contactos con el doctor Simarro y Ortega y Gasset, entre otros, buscó, en línea con las directrices del modernismo y la desorientación espiritual de principios del siglo XX, una vía posible de acceso a Dios a través de la poesía, su dios menor. No debemos, por tanto, pensar que el poeta de Moguer negara categóricamente la existencia de Dios, ni que su dios²³⁵ con minúscula sea una mera deidad profana y exclusivamente poética, y sí, sin embargo, que la minúscula pueda estar más relacionada con las peculiaridades ortográficas del poeta, su alejamiento progresivo del modernismo como corriente poética y como materialización de una vía posible de acceso a Dios, la mejor para él puesto que era – fue – uno de los más grandes poetas en lengua castellana.

Por si quedaran dudas sobre esta cuestión, veamos nuevamente de qué manera Juan Ramón se refiere a este deslumbrante hallazgo en su conciencia:

Yo no tengo, mi ser, que describirte. Toda enumeración sería insuficiente, sería innecesaria si fuera suficiente.

Tú tienes todo lo que tiene Dios; tú, ser, lo tienes todo, y de todas las formas concebibles e inconcebibles.

Por eso, ser, te llamo Dios (...), porque a todos les faltaba lo que necesitaba yo, yo, yo, para llamarte, la evidencia en conciencia de una realidad que no le deja duda a mi conciencia²³⁶.

A partir de todas las evidencias presentadas creemos que resulta innegable el hecho de que Juan Ramón alcanzó la etapa de las noches oscuras del espíritu, pero resulta difícil pronunciarse sobre si

²³⁵ Pocos autores han reparado en la posibilidad interpretativa de que la minúscula del dios de Juan Ramón Jiménez pudiera estar relacionada con sus peculiaridades ortográficas y su progresivo rechazo del modernismo como corriente poética.

²³⁶ *Lírica de una Atlántida* 348.

experimentó alguna vez la definitiva unión con Dios. En cualquier caso, es posible seguir el proceso evolutivo místico desde las primeras etapas sensitivas hasta las más abstractas e intelectuales. Nos interesa destacar, por tanto, el marcado carácter evolutivo, tanto de la vida como de la obra del poeta de Moguer, que continuamente va convergiendo hacia la máxima elevación espiritual mediante la máxima profundización en su conciencia. Tres etapas poéticas que parecen reflejar lo característico del proceso místico: la angustia, el despertar, la ascesis, la iluminación, la noche oscura, la unión mística, la pérdida, la desolación... Y es más que posible, así lo hemos intentado demostrar, que en el transcurso de ese “avance hacia dios”, de esa “lucha hermosa” y la desesperación que asoló al poeta durante los últimos años de su vida, con la muerte siempre presente, Juan Ramón vislumbrara, si quiera fugazmente, efímeros destellos de la unión mística con el dios interior que el poeta halló en el fondo más recóndito de su conciencia: “Y en el espacio de aquel hueco inmenso y mudo, Dios y yo éramos dos”²³⁷.

1.4. La evolución poético-mística de Juan Ramón Jiménez

En el curso de nuestra investigación, y con objeto de obtener más pruebas que apoyen nuestra hipótesis de la existencia de un proceso de desarrollo espiritual compatible con las etapas de evolución poética de Juan Ramón Jiménez, hemos realizado un análisis semántico de las obras del poeta. Existen estudios²³⁸ previos que han llamado la atención sobre el aumento de palabras pertenecientes al campo semántico de la espiritualidad a partir del

²³⁷ *Lírica de una Atlántida* 113.

²³⁸ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 81.

libro *Eternidades*. El objetivo del análisis fue determinar la presencia del léxico del campo semántico de la depresión y el léxico del campo semántico de la espiritualidad presente en las obras de Juan Ramón Jiménez en una de sus antologías poéticas. Para ello, empleamos la *Antología poética* editada por Antonio Colinas en 2009. Definimos el campo semántico de la depresión como aquel compuesto por palabras como: melancolía, tristeza, nostalgia, llanto, lágrimas, dolor, mustio, muerte y sus sinónimos. El campo semántico correspondiente a la espiritualidad estaba formado por palabras como: eternidad, infinito, plenitud, pureza, luz, gracia y Dios. Para nuestra investigación se contabilizó la frecuencia de estas palabras en las poesías de las obras recopiladas en la antología seleccionada. Posteriormente, se dividieron los libros en las etapas que clásicamente se han reconocido en la obra poética de Juan Ramón. Para evitar confusiones, hemos preferido que fuese el propio poeta el que estableciese esta división a partir de uno de sus escritos:

Las tres épocas que me señalo y me señalan son de 20 años, 1896 a 1915; 1915 a 1936; 1936 a 195X) (Qué año quitará esta X?). Estas épocas terminan las tres con una visión de dios²³⁹.

Por desgracia, hoy sabemos que la “X” es el ocho y el año, 1958. Pero como muy bien señala el poeta, fino analista de la psique humana, las tres etapas se pueden identificar en esos rangos de veinte años, cada uno de ellos festoneado por una visión de dios que ha sido sucesivamente sensitiva, intelectual y hallazgo. Acorde con este análisis está nuestra revisión semántica de su obra en esas tres etapas, como puede apreciarse en la siguiente figura:

²³⁹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 85.

Psicopatología y espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

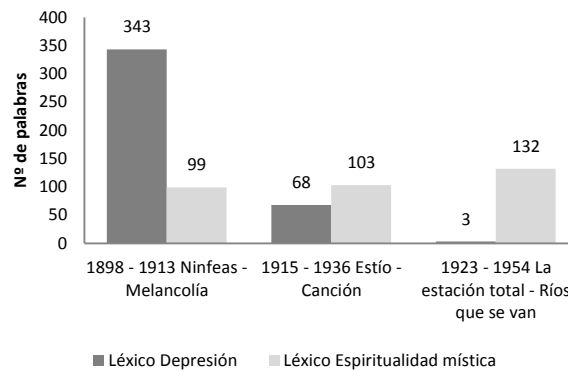


Figura 2. Análisis semántico de la poesía de Juan Ramón Jiménez.

Como podemos observar en el gráfico, y congruente con nuestra primera hipótesis, se aprecia un progresivo descenso del léxico relacionado con la depresión y lo sentimental a medida que se avanza en cada etapa, y aunque en menor medida, se incrementa el vocabulario relacionado con la espiritualidad. Quizá lo relevante de este análisis sea la comparación neta entre el tipo de léxico de cada etapa, puesto que en la primera etapa hay una diferencia de + 244 palabras a favor del léxico de la depresión, mientras que esta diferencia es de - 37 y de - 129 en la segunda y tercera etapas respectivamente a favor del léxico de la espiritualidad. El proceso de evolución espiritual, que va revelando la presencia divina en el fondo del alma, podría explicar este cambio de tendencia en el léxico empleado. En otras palabras, y tal y como lo explica el propio poeta en *Dios deseado y deseante*, el súbito hallazgo se presenta como una intuición, una repentina toma de conciencia que le hace sentir la divinidad en él, y al mismo tiempo, exclamar que antes estaba triste, “siempre triste”, y la causa de esa tristeza no era otra que la ausencia de Dios:

En el recuerdo estás tal como estabas.
mi conciencia ya era esta conciencia,
pero yo estaba triste, siempre triste,
porque aún mi presencia no era la semejante
de esta final conciencia²⁴⁰.

Por último, queremos precisar que en la realización de este análisis se han tenido en cuenta las obras inéditas del período de Moguer como pertenecientes a la segunda etapa, debido a su carácter más próximo a la etapa intelectual, al igual que los poemas de *La estación total* han sido incluidos en la tercera etapa por el mismo motivo. Este análisis tiene limitaciones, como son el haber empleado una antología poética y no las obras completas, la definición de los campos semánticos y la delimitación de las etapas poéticas. En cuanto a la primera limitación, creemos que la selección escogida es suficientemente amplia y representativa de la obra de Juan Ramón. Por otro lado, se trata de realizar una mera estimación que nos permita indagar por otros métodos distintos de la hermenéutica, la veracidad de nuestras hipótesis. En cuanto a la delimitación de las etapas, nos hemos basado en los estudios más recientes que se han publicado sobre la obra de Juan Ramón Jiménez, los cuales han tenido en cuenta también las obras que no se habían publicado hasta fechas recientes.

2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

La cuestión del misticismo en Juan Ramón Jiménez sigue siendo ampliamente debatida. El dios de la mística juanramoniana ha sido identificado con el Dios trascendente de los cristianos, con el cántico de San Juan de la Cruz, con el panteísmo oriental e incluso reducido a mero recurso literario. Nuestra tesis gira en este momento

²⁴⁰ *Lírica de una Atlántida* 303.

en torno a un punto central: además de poder apreciar un proceso de desarrollo espiritual a través de las etapas poéticas de Juan Ramón Jiménez, identificamos claramente la presencia de experiencias místicas en el curso de su vida y de su obra. Por tanto, el objetivo de este apartado es examinar la posible existencia de rasgos compatibles con la experiencia mística presentes en la vida y la obra del poeta de Moguer. Para ello, vamos a analizar determinados acontecimientos biográficos y pasajes de su vasta obra poética en los que esperamos encontrar la presencia de los rasgos de la experiencia mística previamente definidos. Pretendemos de esta manera asentar un hecho elemental: que Juan Ramón Jiménez experimentó muy probablemente vivencias místicas a lo largo de su vida, las cuales influyeron de forma notable en su obra poética.

En un apartado anterior hemos definido la experiencia mística como “el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ser”²⁴¹. Completábamos esta definición afirmando que se trata de “experiencias interiores, inmediatas, frutivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva de la unión (...) del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu”²⁴². Es decir: “Los místicos (...) son personas que han “visto”, han “oído”, han “gustado”, en una palabra, han entrado, frente a la realidad última: Dios, lo Divino, el Misterio (...)”²⁴³. Finalmente, además, apuntábamos que la experiencia mística se caracteriza por poseer una serie de rasgos singulares. De entre las diversas propuestas analizadas, nosotros vamos a emplear para nuestro

²⁴¹ Rahner, K. y Vorgrimler, H.: *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966, 440.

²⁴² Martín Velasco, J.: *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, 23.

²⁴³ *Ibidem*, 289.

análisis la ofrecida por William James²⁴⁴, quién destacó cuatro características esenciales de la experiencia mística: a) inefabilidad, b) cualidad de conocimiento, c) transitoriedad y d) pasividad.

Nos gustaría añadir, también, un criterio principal y operativo según el cual podamos considerar a una persona como “mística”. Es el propuesto por Martín Velasco, para quien

Es, pues, místico, en todas las tradiciones religiosas, quien en un momento determinado de su vida confiesa: “Hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos” (Job, 42, 5); “Eso es en verdad *Brahman*; no lo que las gentes veneran como tal” (*Kena Up.*, 4ss); “Lo que habíamos oído, lo hemos visto” (Sal 48,9). A eso se refieren los místicos cuando, intentando comunicar lo que han vivido, apelan a la experiencia de sus destinatarios como condición indispensable para que comprendan: “Quien lo ha visto, comprende”, decía Plotino²⁴⁵.

Partiendo de estos principios, nuestra investigación tratará de averiguar si es posible hallar rasgos de la experiencia mística presentes en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez.

Aunque, en nuestra opinión, las vivencias místicas de Juan Ramón se fueron haciendo más intensas y frecuentes con el tiempo, es posible encontrar antecedentes razonables de las mismas en su primera juventud. Estas ocurrían en su pueblo natal de Moguer, preferentemente durante la noche:

Me dejaba vagar por el pueblo desierto y enlunado de relente negro y frío (...). A veces, y esto me fascinaba,

²⁴⁴ James, W.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994, 285-87.

²⁴⁵ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 290.

la grande luna, quieta, fija, dorada, convertía todo en ella misma. Yo me pasaba allí las horas andando deprisa unas veces en círculos estraños, sin poder detenerme, o me quedaba *fijo no sé cuánto tiempo* en una *ausencia vertical completa*²⁴⁶.

Sin embargo, hallamos la evidencia más notable en esta carta que el poeta le escribe a Ángela de Aymerich desde Riverdale (Maryland) en Estados Unidos, fechada el 17 de octubre de 1949:

Querida amiga:

dios estaba en mí, con inmanencia segura, desde que tuve uso de razón; pero yo no lo *sentía* con mis sentidos espirituales y corporales que son, naturalmente, los mismos. *De pronto*, el año pasado, gran año para mí, al poner el pie en el estribo del coche, aquí en Riverdale, camino de New York, camino de la Argentina, lo *sentí*, es decir, lo *vi*, lo *olí*, lo *gusté*, lo *toqué*. Y lo dije, lo canté en el verso que *él me dictó. Eso es todo*²⁴⁷.

En esta declaración encontramos abiertamente expresados los rasgos esenciales que hemos calificado como característicos de la experiencia mística: la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad, además del carácter súbito e inmediato de la experiencia. Vamos a analizarlos uno por uno a través del ejemplo aportado.

²⁴⁶ Jiménez, J. R.: “Por el cristal amarillo”, *Op. cit.*, 1969, 1239. [El subrayado es nuestro].

²⁴⁷ Jiménez, J. R.: *Selección de cartas (1899-1958)*, Barcelona, Picazo, 1973, 226. [El subrayado es nuestro excepto “sentía” y “sentí”, subrayados en el original].

2.1. Inefabilidad

En el acontecimiento personal descrito por Juan Ramón en esta carta podemos observar que la experiencia está cargada de sensorialidad: “lo vi, lo oí, lo gusté, lo toqué”. Se trata, por tanto, de una experiencia inmediata, directa y sencilla, vivenciada por los órganos de la sensación de una manera global. Esta sensorialidad procede de los sentidos espirituales, idénticos según el poeta a los corporales. Sobre esto, resulta evidente que la identidad establecida entre sentidos corporales y espirituales permite captar a través de ambas realidades materiales e inmateriales al mismo tiempo. Este monismo es característico del pensamiento del moguereno, para quién existe una continuidad esencial en todas las dimensiones de la existencia. Las categorías y los dualismos son meras ilusiones del pensamiento racional que establece saltos cualitativos donde solo hay diferencias cuantitativas:

No hay idealismo y realismo, naturalismo y espiritualismo; sino diversos niveles de realismo [...] entre los cuales existe tal distancia que se han inventado inconscientemente nombres para entenderla²⁴⁸.

Nos parece pertinente recordar aquí que el sentimiento de unidad total, la firme convicción de que “todo es uno”, es una constante del pensamiento místico.

La sensorialidad, además, es un recurso habitual entre los místicos. Juliana de Norwich, mística y visionaria inglesa del siglo XIV, expresaba así este sentimiento de íntima unión con Dios:

²⁴⁸ *Ideología I* 1207.

Y todos entraremos en nuestro Señor, conociéndonos a nosotros mismos con claridad y poseyendo plenamente a Dios; ocultos para siempre en Dios, *viéndole* verdaderamente, *sintiéndole* plenamente, *escuchándole* espiritualmente, *oliéndole* deliciosamente y *saboreándole* dulcemente. Allí veremos a Dios cara a cara, íntimamente y en plenitud²⁴⁹.

Y Juan Ruysbroeck, místico de la escuela flamenca, califica la experiencia de unión con Dios de esta forma: “Y esto se llama comer y ser comido”²⁵⁰.

De la descripción sensorial de la experiencia se deriva inmediatamente su *inefabilidad*. Juan Ramón dice que dios siempre estuvo en él “con inmanencia segura” y que “de pronto”, en Riverdale, lo “sintió”, pero tal descripción no nos permite avanzar más allá de su íntima vivencia subjetiva. En efecto, nos dice que “lo vi, lo oí, lo gusté, lo toqué”, pero de esta representación resulta imposible hacerse una imagen si quiera aproximada de qué es lo que vio, olió, gustó y tocó. Parece evidente que esta experiencia resulta incomunicable, y es solo accesible al que la vive en el interior de su propia conciencia. Es el balbuceo del místico ante el misterio inexpressable, el “un qué sé yo que queda balbuceando” de San Juan de la Cruz, el “Búscame en ti; búscame en mí” de Santa Teresa, en fin, la sensación de no encontrar palabras para verbalizar la experiencia vivida, por lo que el místico elabora un lenguaje entrecortado, críptico, cargado de monosílabos y en ciertas ocasiones enrevesado:

En todo estás a cada hora,
siempre lleno de haber estado lleno,
de haberme a mí llenado de ti mismo,

²⁴⁹ Norwich, J.: *Op. cit.*, 130.

²⁵⁰ Ruysbroeck, J.: *Op. cit.*, 100.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

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!²⁵¹

El excesivo empleo de monosílabos y pronombres personales se ha interpretado como manifestación propia del balbuceo del místico, pues pone de manifiesto la dificultad extrema para verbalizar la experiencia vivida²⁵². Por otro lado, abundan en la obra de Juan Ramón palabras o expresiones que sugieren vaguedad, tales como “indefinible”, “ilusión”, “ensueño”, “fuga”, “penumbra”, “velado”, “bruma”, que reforzarían la presencia de este rasgo en su obra²⁵³.

En ocasiones, como consecuencia de la inefabilidad, el místico recurre a la invención de nuevas palabras con el objeto de poder expresar lo que resulta incomunicable. Así, la presencia de neologismos en la obra de los místicos surge como un intento de salvar las insuficiencias del lenguaje. En concreto, el místico carmelita San Juan de la Cruz fue un gran inventor de palabras y acuñó términos tan innovadores como “anhilación”, “coruscación”, “obumbración”, “embriamiento”, “flagrancia” y “renacencia”²⁵⁴. Existen otros ejemplos como las “loqüelas”²⁵⁵ de San Ignacio o el término

²⁵¹ *Lírica de una Atlántida* 309.

²⁵² García de Castro, J.: *Op. cit.*, 240-41.

²⁵³ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 192.

²⁵⁴ Domínguez, R.: “La creación léxica en la prosa de San Juan de la Cruz: neologismos sustantivos y variantes”, *Epos*, no. 7, 1991, 183-214.

²⁵⁵ Loyola, I.: *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, “Diario espiritual”, Madrid, BAC, 1952.

“absortar”²⁵⁶, aparecido en las obras de Santa Teresa y Fray Luis de León.

El empleo de neologismos está muy presente en la obra poética de Juan Ramón²⁵⁷, de forma particularmente acentuada en su última etapa. Así, encontramos la aparición de nuevas palabras como “fulgidente” y “fogueante” “cuerpialma”, “niñodios”, “desieroríomar”, “pleacielo”, “pleadios”, “ultracielo y ultratierra”, “trasmundo”, “trasmár”, “clariver”, “brillor”, “lustror”, “fruteado”, “verdespuma”, “rosadios” o “rosadiamante”. Una posible interpretación de esta sorprendente capacidad creativa sería la necesidad sentida por el poeta de generar nuevos recursos léxicos capaces de describir una realidad radicalmente distinta de la ordinaria. Es decir, tratar de reparar las carencias intrínsecas de la inevitable inefabilidad de la experiencia mística.

Otro de los recursos retóricos típicos de la literatura mística es el empleo de antítesis y paradojas para tratar de expresar lo inefable. Martín Velasco²⁵⁸ ya destacó la transgresividad como cualidad del lenguaje empleado por los místicos, es decir, esa tendencia a llevar el lenguaje al límite de su capacidad significativa. Dentro de esta cualidad, los recursos del oxímoron, las antítesis y paradojas permiten al místico combinar ideas contradictorias y palabras de significados opuestos para crear nuevos sentidos.

Son numerosos los ejemplos de este recurso retórico dentro de la literatura mística, entre los cuales cabe destacar el “rayo de tiniebla” del Pseudo Dionisio Areopagita, el “cauterio suave” de San Juan de la

²⁵⁶ Domínguez, R.: *Op. cit.*, nota 40, 201.

²⁵⁷ Coke-Enguádanos, M.: *Word and work in the poetry of Juan Ramón Jiménez*, Londres, Tamesis Books, 1982, 74-75.

²⁵⁸ Martín Velasco, J.: *Op. cit.*, 1999, 52.

Cruz, la “sobria ebrietas” de la escuela alejandrina o el “fondo sin fondo” del Maestro Eckhart.

Encontramos esta figura retórica profusamente empleada en la obra del poeta andaluz, tal y como ponen de manifiesto los siguientes ejemplos:

...Y lo soy todo.
Lo todo que es el colmo de la nada²⁵⁹.

...por la cima del árbol verde
donde nada y todo se pierde²⁶⁰.

Y, como en 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 mi nada²⁶¹.

...una verdad que aún parece mentira²⁶².

Es verdad y mentira,
(...)
pero es verdad²⁶³.

En ti estás todo, mar, y sin embargo,
¡qué sin ti estás, qué solo!²⁶⁴.

¡Todo es ya mío ¡todo! Digo, nada
es ya mío, nada!²⁶⁵

²⁵⁹ *Libros de poesía* 1181.

²⁶⁰ *Ibidem*, 1249.

²⁶¹ *Lírica de una Atlántida* 337.

²⁶² *Libros de poesía* 390.

²⁶³ *Ibidem*, 483.

²⁶⁴ *Ibidem*, 255.

²⁶⁵ *Ibidem*, 489.

¡Qué blancura (qué luz)!
más blanco (y encendido)
sin ser blanco (ni lúcido)
Que todo lo que es blanco (y luminoso)²⁶⁶.

Ni el más flúido
vuelo de nada por el ámbito
de todo²⁶⁷.

¡Qué mina ésta de mi luz,
Tesoro de esta oscuridad!²⁶⁸

... esta infinita plenitud presente, ausente,
de la muerte y la vida en abrazo de gloria!²⁶⁹

Muerte viva eres, mar;²⁷⁰

Aquella que creí gloria cerrada,
era la puerta abierta
para esta claridad²⁷¹.

(...)
al nadie que está en el todo,
al uno que está en la nada.
(...)
el ser del no ser supremo,
el no ser del ser supremo.
(...)
que no está en ninguna parte
de tanto estar sin saberlo,

²⁶⁶ *Ibidem*, 1197.

²⁶⁷ *Ibidem*, 1190.

²⁶⁸ *Ibidem*, 1221.

²⁶⁹ *Ibidem*, 1323.

²⁷⁰ *Leyenda* 772.

²⁷¹ *Ibidem*, 593.

Capítulo 4. Espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

(...)
sobre la inmensa presencia
de la ausencia majistral²⁷².

¡Oh tiempo, dame tu secreto,
que te hace más nuevo cuanto
más envejeces!²⁷³

Ante mí estás, sí.
Mas me olvido de ti,
Pensando en ti²⁷⁴.

Como se puede apreciar, los contrastes entre “todo” y “nada”, “verdad” y “mentira”, “ser” y “no ser”, “luz” y “oscuridad” son continuos y forman parte de numerosos poemas de la obra del moguerense. Una de las antítesis más destacadas y de mayor alcance místico es, sin duda, la que se establece entre altura y profundidad, en una fórmula que se repite continuamente en diferentes composiciones de Juan Ramón:

Aire azul con sol azul,
pero de absoluta luz
con brocal de peña nueva,
a tu fondo mi ser vuela
inflamado de alcanzar
la *alta profundidad*.

...
puede enardecer el ansia
de la *profundidad alta*.

...
pueden mis llamas llegar
a la *alta profundidad*²⁷⁵.

²⁷² *Lírica de una Atlántida* 142-43.

²⁷³ *Libros de poesía*, 587.

²⁷⁴ *Ibidem*, 625.

²⁷⁵ *Lírica de una Atlántida* 58.

Sobre el concepto de “alta profundidad” y “raíces y alas”, tan desarrollado por Juan Ramón Jiménez a lo largo de su obra, encontramos reveladoras similitudes en los escritos de los místicos:

But there is a root or depth in the thee, from whence all these faculties come forth as lines from centre, or as branches from the body of a tree. This depth is called the centre, the fund, or bottom, of the soul. This depth is the unity, the eternity, I had almost said the infinity of the soul, for it is so infinity that nothing can satisfy it, or give it any rest, but the infinity of God²⁷⁶.

Juan Ramón parece captar así, mediante la tensión entre raíces y alas (tierra y cielo, profundidad y altura, cuerpo y alma), la íntima sensación de la despersonalización, es decir, la angustiada sensación de desdoblamiento de la conciencia e irrealidad del propio yo, que expresa nuevamente de forma poética:

¡Mis pies ¡qué hondos en la tierra!
Mis alas ¡qué altas en el cielo!
– ¡Y qué dolor
de corazón distendido! –²⁷⁷

Una de las paradojas más sorprendentes que nos ha legado la mística consiste en el hecho de que el ser humano es más consciente de sí mismo, precisamente, cuando pierde la conciencia de sí mismo. Así lo afirma Plotino: “...no se vuelve uno hacia sí mismo a través de un acto de pensamiento, sino que se posee uno a sí mismo, y la actividad contemplativa se dirige por completo hacia el objeto, y nos transformamos en ese objeto (...) ya no se es uno mismo sino de un

²⁷⁶ Law, W.: *Liberal and mystical writings of William Law*, London, Longmans, Green and Co., 1908, 14.

²⁷⁷ *Libros de poesía* 618.

modo potencial”²⁷⁸. Intuiciones poéticas muy similares pueden hallarse sin dificultad en las obras de Juan Ramón, como en el siguiente poema de Estío:

 Cuando ella se ha ido
 es cuando yo la miro,
 Luego, cuando ella viene,
 ella desaparece²⁷⁹.

Estos contrastes no tienen otro fin que el de reunificar la disgregada experiencia exterior y poder expresar nuevos significados mediante la unidad de los opuestos. De la misma manera, algunos autores como Almudena del Olmo²⁸⁰ y Santos Escudero han señalado que la obra de Juan Ramón progresa hacia una unidad creciente de los distintos polos que configuran su pensamiento estético: “Centro y circunferencia, lo interno y lo externo, puntos cardinales y punto central, se hacen sólo uno en la poesía última de Juan Ramón Jiménez”²⁸¹. Es decir, se aprecia una tendencia a reunir y fusionar los contrarios en un significado condensado que resuelve la tensión de los significantes extremos. Este ir y venir entre contrarios, el flujo y reflujo entre lo externo y lo interno, halla un sereno y aparentemente definitivo desenlace ya al comienzo de *La estación total*, que tiene un aire de triunfal descanso:

 Desde entonces, ¡qué paz!
 no tiendo ya hacia fuera
 mis manos. Lo infinito
 está dentro. Yo soy

²⁷⁸ Plotino: *Enéadas*, IV, 4, 2, 3, Madrid, Gredos, 1998.

²⁷⁹ *Libros de poesía* 110.

²⁸⁰ Olmo, A.: *La estación total de Juan Ramón Jiménez*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1994, 204-25.

²⁸¹ Santos Escudero, C.: *Op. cit.*, 1975, 170.

el horizonte recogido²⁸².

Recordemos, además, que Juan Ramón define la poesía como una “tentativa de aproximarse a lo absoluto por medio de símbolos”²⁸³. Y que los símbolos son profusamente utilizados en el contexto de la literatura mística como medio privilegiado capaz de penetrar en el insondable misterio de lo divino. Así, símbolos tales como la luz, la oscuridad, la llama, la fuente, la nube, el monte, el desierto o el fondo se encuentran casi invariablemente en los textos de la literatura espiritual. De la misma manera, no resulta difícil encontrar entre los versos juanramonianos “el pájaro sanjuanista, la llama de amor viva, la fuente, la alta profundidad del vuelo, la noche oscura del alma y el ansia amorosa de unidad con lo divino”²⁸⁴, además del “fondo”, desnudo y hermoso.

Para Juan Ramón, en efecto, la poesía es expresión de lo inefable, de la emoción, de lo interior²⁸⁵: “Poesía escrita (...) es expresión de lo inefable, de lo que no se puede decir”²⁸⁶. El poeta andaluz distingue una poesía abierta de otra cerrada, y se identifica naturalmente con la primera. La *poesía cerrada* es más internacional, realista, sensitiva, barroca y grecolatina, mientras que la *poesía abierta* resulta esencial e inefable, secreta y universal, además de mágica y misteriosa²⁸⁷.

²⁸² *Libros de poesía* 1175.

²⁸³ Gullón, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 108.

²⁸⁴ Pulido Navas, J.: “La ruta de los modernistas”. En: Sonsoles Sánchez-Reyes y Fernando Romera: *Rutas literarias por Ávila y provincia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006, 153.

²⁸⁵ Blasco Pascual, F. J.: *Op. cit.*, 1983, 122.

²⁸⁶ Jiménez, J. R.: “Poesía y literatura”, *Op. cit.*, 2010, 76.

²⁸⁷ Jiménez, J. R.: “Poesía abierta y poesía cerrada”, *Op. cit.*, 2010, 113-63.

Insistimos, por tanto, en ese carácter misterioso y secreto que inevitablemente califica todo lo que consideramos como propio de lo místico. Pero dirijamos ahora nuestra atención al final del texto propuesto, en el que Juan Ramón termina su carta de una manera abrupta, dando a entender que no cabe decir nada más: “Eso es todo” concluye. Vemos aquí, por tanto, el rasgo de la infabilidad llevado al extremo, cuando el hermetismo es la única posibilidad – por paradójica que pueda resultar – de expresión de lo místico. “Eso es todo” es otra manera de decir: “De lo que no se puede hablar hay que callar”²⁸⁸.

2.2. Cualidad de conocimiento

En el ejemplo citado, podemos apreciar esta cualidad en dos momentos. En primer lugar, Juan Ramón afirma: “dios estaba en mí, con inmanencia segura, desde que tuve uso de razón”. Parece que el poeta se da cuenta de que dios estaba ya siempre, desde el principio, presente en su vida, a pesar de que no había tenido la experiencia directa de él. Sin embargo, una vez experimentado, es capaz de reinterpretar retrospectivamente sucesos lejanos en los que, de pronto, descubre a dios como presente en una serie de escenas cotidianas en las que antes “no lo sentía”. Juan Ramón adquiere súbitamente este conocimiento de forma infusa y entonces comprende, siendo capaz de reinterpretar hechos pasados a la luz del nuevo descubrimiento. Por ejemplo, en *Tal como estabas* lo expresa de esta manera:

Entre aquellos jeranios, bajo aquel limón,
junto a aquel pozo, con aquella niña,
tu luz estaba allí, dios deseante;

²⁸⁸ Wittgenstein, L.: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, 145.

tú estabas a mi lado,
dios deseado,
pero no habías entrado todavía en mí²⁸⁹.

En ocasiones el místico descubre el significado profundo de una máxima, como le ocurrió a San Agustín²⁹⁰, o directamente capta el sentido en el paisaje al verse rodeado de verdades definitivas incomprensibles para la mente racional. Esta súbita intuición de verdades o significados constituye uno de los rasgos más típicos de este tipo de experiencias y es fácil encontrarlo en otros casos de conversión mística:

¡Ay de mí! ¡Ay de mí!, por qué peldaños fui bajando hasta las profundidades del abismo, con gran esfuerzo por mi parte y devorado por la falta de la verdad cuando te buscaba a ti, Dios mío (...), te buscaba a ti, no con la inteligencia de mi mente, sino con los sentidos de la carne. Tú, sin embargo, estabas más dentro de mí que lo más íntimo mío y más por encima de mí que lo más elevado mío²⁹¹.

De la misma manera, Juan Ramón es plenamente consciente hacia el final de su vida de que su dios, a pesar de haberlo perseguido por todas las formas exteriores, estaba ya siempre en él desde el principio como su forma; y si la forma es aquello que adopta la esencia al entrar en contacto con la sustancia, llega entonces a la conclusión lógica de que dios es su esencia, en forma de conciencia: “Tú, esencia, eres conciencia; mi conciencia...”²⁹² – nos dice Juan

²⁸⁹ *Lírica de una Atlántida* 303.

²⁹⁰ Hipona, A.: Libro VIII, XII, 29, *Op. cit.*, 2000, 206.

²⁹¹ *Ibidem*, Libro III, VI, 11, 77.

²⁹² *Lírica de una Atlántida* 265.

Ramón al comienzo de su inspirado libro. Y más adelante aclara la magnitud del hallazgo:

(...)
pero yo no podía cojerte con tu esencia,
la esencia se me iba
(como la mariposa de la forma)
porque la forma estaba en mí
y al correr tras lo otro la dejaba;
tanto, tan fiel que la llevaba,
que no me parecía lo que era.

Y hoy, así, sin yo saber por qué,
la tengo entera, entera²⁹³.

Por otro lado, afirma hacia el final: “Y lo dije, lo canté en el verso que él me dictó”. Entendemos que de nuevo aquí se muestra la *cualidad de conocimiento* como un recibir información de otra entidad que el poeta recoge y transmite: “El poeta” – según relata Juan Ramón a su amigo Juan Guerrero – “crea en un raptó (...). Para la poesía hace falta un estado receptor, y no todos pueden alcanzar el sentido de lo que el poeta creó en un momento de inspiración”²⁹⁴.

Esa inspiración parece que procede de otra entidad sobre la que habría que precisar si se trata de una deidad, del inconsciente del artista o de un estado alterado de conciencia, aunque el poeta de Moguer no pone reparos a la hora de llamarle dios. En cualquier caso, Juan Ramón es plenamente consciente de esta peculiar comunicación en la que parece que actúa como interlocutor de otra realidad que trata de comunicarse con él, como podemos apreciar en este revelador poema de *Poesía*:

²⁹³ *Lírica de una Atlántida* 303.

²⁹⁴ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 52.

Poder que me utilizas,
como médium sonámbulo,
para tus misteriosas comunicaciones;
¡he de vencerte, sí,
he de saber qué dices,
qué me haces decir, cuando me cojes;
he de saber qué digo, un día!²⁹⁵

2.3. Transitoriedad

La transitoriedad se refiere a la imposibilidad de mantener el estado de la experiencia mística durante un tiempo prolongado, por lo que habitualmente estas experiencias son breves e instantáneas. Recordemos algunos ejemplos en los que la experiencia mística se presenta de forma súbita y fugaz:

La intensidad de la iluminación es uno de sus rasgos más sobresalientes. Con nada puede compararse mejor que con un relámpago deslumbrante durante una noche oscura que ilumina el oculto paisaje que se encontraba escondido²⁹⁶.

Y aunque con tanta presteza, que lo podríamos comparar a la de un relámpago, queda tan esculpido en la imaginación esta imagen gloriosísima...²⁹⁷.

Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él (...). *Una milésima de segundo después, ya Él no estaba allí...*²⁹⁸.

²⁹⁵ *Libros de poesía* 931.

²⁹⁶ Bucke, R.: "De la conciencia individual a la conciencia cósmica". En: John White (Ed.): *Op. cit.*, 96.

²⁹⁷ Cepeda y Ahumada, T.: "Moradas" VI, 9, 3, *Op. cit.*, 1962, 410-11.

²⁹⁸ García Morente, M.: *El hecho extraordinario*, Madrid, Rialp, 1996, 42-43.

He was in a state of quiet, almost passive enjoyment. *All at once, without warning of any kind*, he found himself wrapped around as it were by a flame-colored cloud. *For an instant* he thought of fire, some sudden conflagration in the great city; the next he knew that the light was within himself²⁹⁹.

A partir de la experiencia que relata Juan Ramón en su carta a Ángela de Aymerich, descubrimos inmediatamente que esta fue subitánea. En efecto, el poeta refiere que el hecho sucedió “De pronto”, nada más poner el pie en el estribo. A continuación, y sin solución de continuidad, “siente” a dios, es decir, lo ve, lo huele, lo toca, lo gusta. Tomada en su conjunto la experiencia tiene un cierto aire de precipitación, de rauda sucesión de acontecimientos que transcurren en un denso, pero fugaz lapso de tiempo: “De pronto”... “lo sentí”... “lo vi, lo oí, lo gusté, lo toqué”... “Y lo dije”... “Eso es todo”. Precipitación, sorpresa, desconcierto y secretismo nos parecen calificativos más que apropiados para adjetivar la experiencia que aquí se comenta.

2.4. Pasividad

La pasividad es un rasgo fundamental que caracteriza toda relación religiosa, pues se asume el hecho de que la iniciativa siempre parte de Dios³⁰⁰. Sobre esto, sabemos que Juan Ramón discrepaba de los planteamientos generales del dogma católico, pues no compartía la idea de un Dios trascendente que se acercara a la creación, sino que él proponía partir de uno mismo para crear su propio dios por vía de la

²⁹⁹ Bucke, R.: *Op. cit.*, 8. [El subrayado es nuestro].

³⁰⁰ Ros, S.: *Op. cit.*, 59.

inmanencia mediante el trabajo vocativo³⁰¹. Sin embargo, en el texto propuesto nos encontramos una situación bien distinta, y Juan Ramón no puede ser más claro en este sentido. Al margen de que la experiencia es súbita y ocurre de forma imprevista, afirma: “Y lo dije, lo canté en el verso que él me dictó”. Aquí se muestra de forma explícita que el poeta actúa como mero receptor pasivo de un mensaje que proviene de otra entidad (“él”), referido en este caso a dios, que le dicta nada menos que los versos que el poeta trasladará al papel para componer, así lo indican los estudios más recientes³⁰², *Animal de fondo*.

Además, algunos autores añaden el componente *fruitivo*³⁰³ de la experiencia mística como uno más de sus rasgos esenciales. Para demostrar la existencia de esta característica en la vivencia mística de Juan Ramón se podría citar el tono exaltado con que el poeta andaluz se dirige a su dios en el libro *Dios deseado y deseante (Animal de fondo)*. Pero si lo que queremos es una prueba concreta, ofrecemos la siguiente: “Sí, creo en Dios en el fin y como fin, Dios en conciencia final (...). Dios es gusto y gozo”³⁰⁴.

Finalmente, y en relación al encuentro con el misterio, lo numinoso o “radicalmente otro”, encontramos un ejemplo en un temprano poema de Juan Ramón. En efecto, y para autores como Paraíso³⁰⁵, la mística juanramoniana no empezaría en *Animal de fondo*, ni siquiera en *La estación total*, sino que habría que ubicar sus

³⁰¹ Azam, G.: *Op. cit.*, 440-41.

³⁰² Bejarano, R., Llansó, J.: “Introducción”. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2008b.

³⁰³ Cf. Martín Velasco (1994); Ros (2010).

³⁰⁴ Nota manuscrita hacia el año 1949. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2008b, 1109-10.

³⁰⁵ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 148.

comienzos mucho antes, en el críptico poema *Ello* publicado primeramente en *Belleza*:

Esiste; ¡yo lo he visto
–y ello a mí!–

Su esbeltez negra y honda
surjía y resurjía
en la verdura blanca del relámpago,
como un árbol nocturno de ojos bellos,
fondo tras fondo de los fondos mágicos.

Lo sentí en mí, lo mismo, vez tras vez,
que si el rayo me helara los sentidos
con su instantaneidad.

¡Lo he visto, lo he tenido;
–me ha visto, me ha visto! –³⁰⁶

En este poema hallamos, nuevamente, los rasgos ya descritos que definen la experiencia mística. “Ello” es un ente misterioso que se manifiesta al poeta, que es visto por él, y él (el poeta), visto por ese “ello” del que no se nos ofrecen más datos. Sea lo que sea esa enigmática manifestación, se aparece en la instantaneidad del relámpago, “como un árbol nocturno de ojos bellos/fondo tras fondo de los fondos mágicos”. De nuevo, es “sentido”, de manera que la aparición vuelve a tomar la forma de una experiencia súbita, inmediata y secreta. Como vemos, inefabilidad, misterio, instantaneidad, fugacidad, certeza oscura de haber vivido algo, (“Lo sentí en mí”), configuran los rasgos que podríamos equiparar a los propios de una experiencia mística.

³⁰⁶ *Libros de poesía* 1104.

De esta manera, encontramos tanto en acontecimientos biográficos así como en la obra poética de Juan Ramón Jiménez los rasgos fundamentales que definen la experiencia mística tal y como los planteó William James, es decir, la inefabilidad, la cualidad de conocimiento, la transitoriedad y la pasividad, así como otras características no menos importantes como la inmediatez y sencillez de la experiencia, el hecho de que sea fruitiva y que constituya el encuentro con el misterio. Estos hechos, a nuestro juicio, nos permitirían contestar afirmativamente a la pregunta planteada al comienzo de este apartado.

2.5. Otros rasgos de la experiencia mística en Juan Ramón Jiménez

Las experiencias místicas suelen producirse en personas dotadas generalmente de una sensibilidad especial. La probabilidad de su ocurrencia parece ser mayor en temperamentos “desequilibrados, difusos y sentimentales”³⁰⁷, casi diríamos melancólicos. En este contexto, el místico puede experimentar toda una gama de fenómenos que han sido calificados de extraordinarios, y que incluyen las audiciones, visiones, *déjà vu* y premoniciones. No quisiéramos pecar de ingenuos al considerar estas pruebas como evidencias sólidas, sino ofrecerlas como complemento de lo ya dicho, por entender que completan el perfil que estamos trazando. Además, creemos que apuntan a la presencia de unas aptitudes extraordinarias al tiempo que excepcionales en Juan Ramón Jiménez, compatibles todas ellas, una vez más, con la espiritualidad y la psicopatología.

³⁰⁷ Underhill, E.: *Op. cit.*, 210.

En los relatos de sus primeras prosas, Juan Ramón nos da testimonio de ciertas visiones nocturnas que tienen carácter pavoroso. Las describe así:

Dos veces he visto, en mi vida, a las altas horas de la noche, un hombrecillo extraño cuya mirada fija y siniestra me ha helado el alma³⁰⁸.

Y por lo corredores largos encuentro siempre un perro negro con cabeza de hombre; sonrío y tiene los ojos iluminados y magnéticos: la esclerótica de un amarillo intenso, y la pupila, fúnebremente negra³⁰⁹.

...una araña verde, grande, monstruosa, y esta ya entra en mi cuarto y sube por mi lecho blanco con sus patas erizadas³¹⁰.

Hacemos notar aquí que en las tradicionales descripciones que se hicieron sobre la melancolía se incluía la presencia de visiones extrañas y pavorosas. Así, André du Laurens decía que el melancólico, en cuanto cerrara los ojos, “se vería asaltado por miles de vanas visiones y monstruos espantosos”³¹¹. Además, afirma el mismo autor, la frialdad y negrura del humor de la bilis negra afectaban sobre todo “a la imaginación, presentándolo continuamente formas negras y visiones extrañas”³¹².

En el contexto de la experiencia mística se pueden producir toda una serie de estados psíquicos extraordinarios, así considerados

³⁰⁸ Jiménez, J. R.: “Páginas dolorosas”, *Op. cit.*, 1969, 90.

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ *Ibidem.*

³¹¹ Jackson, S.: *Historia de la melancolía y de la depresión*, Madrid, Turner, 1992, 87.

³¹² Jackson, S.: *Op. cit.*, 88.

porque desafían el orden lógico de los acontecimientos mentales. Nos referimos a las *coincidentia oppositorum*, que ya hemos visto a través de las antítesis y las paradojas, las sinestesias o los *déjà vu*. Las sinestesias han recibido una gran atención por parte de la crítica en el estudio de la obra del poeta de Moguer. Estas abundan particularmente en el *Diario*: “el silencio (...) se siente con los ojos”³¹³. También se pueden apreciar experiencias de *déjà vu*, es decir, “la sensación repentina de «haber estado allí antes», como si en un indefinido tiempo pasado ya hubiéramos pronunciado exactamente las mismas palabras, en el mismo lugar y con la misma gente”³¹⁴. Según Rupert Allen toda la serie “Recuerdo” de *Piedra y cielo* merece esta consideración, pero se pueden observar también en diferentes pasajes de su obra: “...como en breves lagunas repetidas de un paisaje de agua visto en sueños...”³¹⁵, “...que me espera en puerto de llegada permanente, de encuentro repetido”³¹⁶.

Entre las descripciones clásicas de la melancolía, se incluía el don de la adivinación y la profecía. Platón³¹⁷ había destacado esta relación en su diálogo *Fedro*. Aristóteles³¹⁸, en el *Problema XXX*, reconoce que la melancolía es un atributo típico de las personas geniales, entre las que incluye a los profetas y sibilas. Finalmente, desde la perspectiva de la medicina clásica, Rufo de Éfeso destaca que

³¹³ *Libros de poesía* 396.

³¹⁴ James, W.: *Op. cit.*, 288.

³¹⁵ *Leyenda* 582.

³¹⁶ *Leyenda* 931.

³¹⁷ Platón: *Fedro*, 250.

³¹⁸ Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, 103, 79.

los melancólicos son dados “a diversas excentricidades, fobias y obsesiones. Entre éstas (...) el don de profecía”³¹⁹.

Al margen de que son numerosos los poetas que se consideran más videntes que filósofos, entre ellos el mismo Juan Ramón (“El poeta no es un filósofo, sino un clarividente”), encontramos algunas pruebas documentales muy ilustrativas sobre este aspecto en la biografía del poeta de Moguer. Nos referimos a la certera premonición que le lleva a dibujar la isla de Puerto Rico en la escuela cuando tenía apenas 6 años, algo que se convertiría, como sabemos, en una suerte de mágica e incomprensible profecía³²⁰. Pero existen otros ejemplos de premoniciones, que el poeta se encarga de relatar en su inacabado proyecto *Vida*:

En Sevilla, a mis 17 años, yendo yo por la calle de las Sierpes una tarde, pensé, de pronto, en un condiscípulo mío del Colejio de los Jesuitas de El Puerto de Santa María, que era de Sevilla y a quien yo no veía y de quién no me había acordado durante mucho tiempo, años quizá. Un momento después mi amigo apareció en una bocacalle de la de las Sierpes. Le pregunté por dónde venía, me lo dijo, y yo comprobé que no era posible por su itinerario que yo lo hubiera podido ver ni entrever antes.

Viviendo yo en Moguer, provincia de Huelva, a mis 28 años, me desperté una madrugada, a las 4 en punto sobresaltado. Me levanté y fui a la alcoba de mi madre para decirle que yo había soñado que mi tío X, que

³¹⁹ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 2006, 71.

³²⁰ González Ródenas, S.: “Prólogo”. En: Juan Ramón Jiménez: *Isla destinada*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2016, 9.

vivía en Huelva, había muerto repentinamente. El sueño me conturbó de una manera extrañamente segura y yo le dije a mi madre que debíamos salir en el coche para Huelva; hacia las seis de la mañana y estando preparándome para tomar el coche, un telegrama urgente anunció la muerte de mi tío a la misma hora de mi sueño.

En Cercedilla de Guadarrama, dormía yo una noche en la misma alcoba que un amigo mío de Madrid, con quien fui un fin de semana para subir reunidos a los siete Picos. Por la mañana me dijo: “¡Qué sueño tan extraño he tenido esta noche! X, (un amigo común) se estaba batiendo a pistola con usted y yo era el médico del desafío”. Yo había soñado exactamente el mismo sueño. Me había batido a pistola con X y mi amigo presente había sido el médico del desafío.

Un hipnotizador llamado Onofroff, que visitó Sevilla siendo yo estudiante, me dijo que yo era un médium extraordinariamente sensitivo y me utilizó en varios de sus experimentos.

(...)

Podría seguir contando otras ocurrencias parecidas³²¹.

Todas estas cuestiones, en el contexto de una persona con claros síntomas de melancolía y predisposición a la vida espiritual, no solo nos parecen relevantes, sino que nos permiten comprender el hecho aislado, extraño, en el conjunto de sentido total al que pertenece, objetivo último de la hermenéutica.

³²¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 675-76.

CAPÍTULO 5. DEPRESIÓN EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

El segundo objetivo de nuestro trabajo de investigación está orientado a determinar la naturaleza del trastorno mental que padeció Juan Ramón Jiménez. No deja de sorprender el hecho de que este sea un tema recurrente en los trabajos y biografías que se escriben sobre el poeta y que, sin embargo, no tengamos todavía una respuesta clara a semejante cuestión. La mayoría de los autores se refieren a las “depresiones nerviosas” o “neurosis depresivas” del poeta para justificar sus repetidos ingresos y sus períodos de decaimiento, aunque se le han atribuido también otras etiquetas diagnósticas como las de hipocondríaco, fóbico, obsesivo, ciclotímico, narcisista, maniático e hiperestésico. Tantos diagnósticos en un mismo sujeto más que aclarar el problema contribuyen a ensombrecerlo. Nosotros proponemos que Juan Ramón Jiménez presentó a lo largo de su vida síntomas compatibles con un trastorno depresivo recurrente con características melancólicas, de carácter entre moderado y grave. Vamos a justificar la afirmación contenida en esta proposición.

En primer lugar, existen pruebas que demuestran que Juan Ramón pasó largas temporadas ingresado en hospitales psiquiátricos, al menos desde los diecinueve años. Desde entonces conoció el balneario de Alhama de Aragón y los sanatorios de Burdeos, Madrid, Miami, Washington y Puerto Rico, sin contar las frecuentes consultas médicas que realizó en Madrid entre los años 1916 y 1936. Además, los síntomas son casi siempre los mismos: ánimo triste, fatiga, insomnio, irritabilidad, ansiedad, ideas de muerte y molestias somáticas como taquicardias, temblores y vértigos. No parece haber una causa determinante del episodio, sino que se presenta de forma

inesperada, siguiendo en muchas ocasiones un patrón claramente estacional: el trastorno experimenta un empeoramiento hacia el otoño y mejora en primavera. En este apartado vamos a desglosar cronológicamente los episodios depresivos e ingresos, los síntomas, el curso, evolución y respuesta al tratamiento que, a nuestro juicio, padeció Juan Ramón Jiménez.

Por otra parte, el poeta es plenamente consciente de las negativas consecuencias que la misteriosa enfermedad tiene sobre su salud, lo suficientemente grave como para interrumpir su trabajo:

Quiero añadir que se ha fantaseado mucho sobre mi enfermedad. Yo tengo todos los electrocardiogramas (...). Lo único que yo sé es que he empezado muchas veces las cosas y no las he podido terminar, porque, al recobrarne, después de una mala fase, ya tenía en la cabeza otras cosas¹.

Su trastorno es, además, causa de un intenso y terrible sufrimiento: “¡Ay, Dios mío!” – exclama el poeta – “¿Hasta cuándo así? ¿Hasta cuándo esta agonía?”².

Juan Ramón tuvo siempre la convicción de que padecía un “bloqueo cardíaco congénito”, al que hacía responsable de sus taquicardias, sus episodios de decaimiento y neurastenias. No obstante, ninguna prueba médica ha sido concluyente en este sentido. Más aún, Fera Jaldón nos aclara el problema desde el más riguroso y estricto punto de vista médico:

No sabemos de dónde se sacó el poeta esa especie de que padecía un bloqueo cardíaco congénito. (...). El bloqueo cardíaco congénito es una enfermedad

¹ Jiménez, J. R.: *Vida*, Valencia, Pretextos, 2014, 84.

² Penagos, R.: “Juan Ramón con su muerte”, *ABC*, 11 de junio de 1958, 29.

sumamente infrecuente, pero, sin duda, real y grave. (...). De otra parte, el bloqueo congénito que se delata al poco tiempo del nacimiento y que ahora se puede diagnosticar incluso en el estado intrauterino, es de escasa viabilidad. (...). No es posible vivir 77 años, como vivió el poeta, con tamaña afección cardíaca. De otra parte, consta que la muerte de Juan Ramón le fue ocasionada por una bronconeumonía, sin que se mencionara para nada alguna afección cardíaca. Además, no consta en ningún lado, ni que su madre padeciese de una enfermedad autoinmune, ni tampoco ha sido comprobada la incidencia familiar de esta afección en el caso del poeta de Moguer³.

Es probable que la firme convicción del poeta acerca de su dolencia cardíaca haya contribuido a generar su popular imagen de hipocondríaco. Desde luego, justifica frases como esta: “La última vez que le vi a usted fue en aquel horrible hospital donde estaban tratándome una descompensación cardíaca real por un imaginado trastorno nervioso”⁴. Y nos ayuda a entender comportamientos tan peculiares como aquel intencionado borrón con el que sustituye la palabra “locura” por “corazón” en un escrito del diario de Zenobia⁵. Sin embargo, no parece exacto que Juan Ramón tuviera miedo a las enfermedades, sobre todo si tenemos en cuenta los siguientes datos: cuando Juan Ramón regresa a Moguer en el año 1905 tras la ruina económica de la familia, acompaña cada mañana al doctor López Rueda en su visita diaria a los enfermos, sin importarle si alguno de ellos padece alguna enfermedad contagiosa⁶. Tampoco pareció

³ Feria Jaldón, E.: *Juan Ramón Jiménez. Psicocrítica*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 2006, 139-41.

⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a Francisco Aguilera, Puerto Rico, 21 de diciembre de 1952. En: *Juan Ramón Jiménez: Selección de cartas (1899-1958)*, Barcelona, Picazo, 1973b, 260.

⁵ Gullón, R.: *El último Juan Ramón Jiménez*, nota 3, Madrid, Signos, 2006, 108.

⁶ Garfias, F.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 51-52.

asustarle demasiado convivir con los enfermos de Lourdes en las diferentes visitas que allí realizó⁷. En este contexto, Juan Ramón no parece tener miedo a las enfermedades como tal, sino a la muerte repentina. Esto encaja mejor en la idea de un trastorno de tipo obsesivo, acompañado de compulsiones y comprobaciones (chequeos médicos) que veremos en el próximo capítulo. No obstante, debemos señalar que se han realizado estudios que han hallado diferencias esenciales entre la patología obsesiva e hipocondríaca⁸, aunque trabajos recientes señalan una cierta continuidad entre ambos trastornos⁹. Su hipocondría, por tanto, nos parece que debe estar más próxima al espectro de lo obsesivo que de lo fóbico.

Asimismo, numerosos testimonios de personas que le trataron en la intimidad coinciden en señalar el posible origen nervioso de su enfermedad:

Más tarde, ya casado, quizá por los cuidados de Zenobia, tuvo veinte años de mayor tranquilidad, pero estando en Maryland *volvió* a sentirse deprimido y a sentir temores, obsesiones, el miedo a una muerte súbita. Él decía que un médico le había diagnosticado un defecto de corazón, pero dudo que esto fuera exacto; creo que eran aprensiones, aunque no hay que creer que el aprensivo no sufre tanto como quien padece la enfermedad¹⁰.

⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 2, Valencia, Pretextos, 1999, 226.

⁸ Barsky, A.: "Hypochondriasis and obsessive-compulsive disorder", *Psychiatr Clin North Am*, 15, no. 4, 1992, 791-801.

⁹ Greeven, A. et al: "The boundary between hypochondriasis and obsessive-compulsive disorder: a cross-sectional study from the netherlands", *J Clin Psychiatry*, 67, no. 11, 2006, 1682-89.

¹⁰ Gullón, R.: "Lecciones sobre Juan Ramón Jiménez", *Archivo de la Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, 1965, 10.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

A Juan Ramón lo vi el año pasado en un sanatorio de Washington; y a mi afectuosa pregunta: “¿cómo vamos Juan Ramón?”, respondió: “¡Ay, María, agonizando!”. Pero no hay que tomarlo demasiado en serio, porque su agonía es melancolía, y esa lleva ya más de medio siglo de dar fruto sano¹¹.

J. R. [Juan Ramón] ha estado enfermo muchos días, pero sé que es sólo mental¹².

Además, el misterio de la enfermedad no solo se refiere a su naturaleza, sino también a su origen. De acuerdo con esto, y congruente con nuestra hipótesis de la depresión melancólica, el origen del trastorno se hallaría en el endon, es decir, sería un trastorno mental de origen endógeno, transmitido por vía genética.

Permanece, por tanto, el enigma de su enfermedad, algo que ya traía de cabeza a los médicos que lo trataron en su época. En efecto, Juan Ramón es un enfermo sin diagnóstico: “Le pregunto qué hay de sus consultas con los médicos en estos días, y me dice que en realidad él es un enfermo indagnosticado,...”¹³.

Nuestro objetivo es tratar de aclarar en lo posible ese “indagnóstico”, siendo plenamente conscientes de las limitaciones que el método, y el tiempo, nos imponen.

¹¹ Martínez Sierra, M.: *Gregorio y yo*, Valencia, Pretextos, 2000, 229.

¹² Camprubí, Z.: *Diario I. Cuba (1936-1939)*, Madrid, Alianza, 2006a, 114.

¹³ Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 1, Valencia, Pretextos, 1998, 351.

1. CRONOLOGÍA DE EPISODIOS E INGRESOS

En general, la mayoría de los estudios sitúan el comienzo de los problemas mentales de Juan Ramón Jiménez el 3 de julio de 1900, día en que falleció su padre. Sin embargo, un análisis más detenido nos indica que antes de esa fecha el poeta había experimentado agudas crisis psicológicas, parcialmente resueltas con el apoyo de su familia y del médico rural. Si bien es cierto que a partir del fallecimiento del padre sus problemas mentales se agudizan, es posible apreciar al menos dos episodios previos que anuncian que el trastorno mental se venía gestando con anterioridad. Asimismo, y remontándonos todavía más lejos en el tiempo, se puede observar un llamativo declive en el rendimiento académico del joven poeta al despuntar la adolescencia, período vital especialmente crítico para el debut de ciertos trastornos afectivos¹⁴: de sobresalientes y notables en los cursos de 1893 y 1894 pasa a las notas más bajas de su expediente con buenos y aprobados en 1895, hasta el “discreto aprobado” que obtiene en junio de 1896, cuando se presenta a las pruebas para obtener el grado de bachiller¹⁵.

Vamos a presentar a continuación una relación de los posibles episodios depresivos que pudo sufrir el poeta a lo largo de todo su ciclo vital desde el análisis interpretativo que se ha realizado en esta investigación.

¹⁴ Asociación Americana de Psiquiatría: *Guías clínicas para el tratamiento de los trastornos mentales*, Manuel Valdés Miyar (Coor.), Barcelona, Grupo Ars XXI de Comunicación, 2006, 448, 752.

¹⁵ Campoamor, A.: *Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí. Años españoles (1881-1936)*, Sevilla, UNIA, 31-39.

1.1. Primera crisis nerviosa: Sevilla, verano de 1898

En ocasiones, la fase aguda de la depresión viene precedida por un período de síntomas leves cuya duración puede haber sido de años. Este período previo a la fase aguda puede considerarse como fase prodrómica, y aunque habitualmente sus síntomas son de tipo depresivo, muy frecuentemente aparecen dominados por los de ansiedad¹⁶.

Sabemos que el poeta vive una época emocionalmente convulsa durante su estancia en Sevilla¹⁷, entre los años 1897 y 1898: “A fines de junio de 1898, con la llegada del verano, fatigadas su mente y su imaginación, y debilitado su cerebro por el desvelo de muchas noches de trabajo, regresa a Moguer enfermo: estaba pálido y sufría desvanecimientos”¹⁸. En efecto, es probable que esta primera crisis sirviera de base para uno de sus primeros escritos¹⁹: *Cartas de mujer*. Además, el propio poeta hace una descripción detallada de esta primera crisis en la autobiografía que publica en la revista *Renacimiento*:

El curso preparatorio de Derecho (...) no me robaba muchos minutos, y como me suspendieran en «Historia crítica de España», decidí terminantemente abandonar la carrera. Los médicos aconsejaron a mi madre que no me permitiera trabajar; estuve muy pálido, caí al suelo varias veces, sin conocimiento²⁰.

¹⁶ Hamilton, M.: “Síntomas y exploración de la depresión”. En: Eugene Stern Paykel (Coor.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Pirámide, 1985, 20.

¹⁷ Garfías, F.: *Op. cit.*, 1958, 25.

¹⁸ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 58.

¹⁹ Cardwell, R.: “Juan Ramón Jiménez y los doctores: decadencia y psicopatología en su primera obra”, *Revista Internacional d’Humanitats*, año 15, no. 26, 2012, 33.

²⁰ Jiménez, J. R.: “Habla el poeta”, *Renacimiento*, año I, no. 8, Madrid, octubre 1907, 423.

1.2. Segunda crisis nerviosa: Moguer, mayo de 1900

El 4 de abril de 1900 Juan Ramón es invitado a Madrid por Fernando Villaespesa y Rubén Darío para “luchar por el modernismo”²¹. No obstante, su estancia será breve. Apenas un mes después, el 8 de mayo de 1900, el poeta regresa a Moguer: “Vuelve enfermo, «con una medio pulmonía», y muy probablemente con claros síntomas de reactivación de la crisis nerviosa que le tuvo postrado dos años antes”²². Juan Ramón también corrobora esta información en su autobiografía:

Y vine á Madrid, por primera vez, en abril del año 1900, con mis dieciocho años y una honda melancolía de primavera. Yo traía muchos versos y mis amigos me indicaron la conveniencia de publicarlos en dos libros de diferente tono; (...). Aparecieron los dos libros, simultáneamente, en Septiembre del mismo año. (...). Mientras, me sentí muy enfermo y tuve que volver á mi casa²³.

1.3. Primer episodio depresivo: Moguer, 3 de julio de 1900

En efecto, Juan Ramón vuelve a Moguer apenas un mes después de su llegada a Madrid. Le disgustaron el ambiente sórdido de la intelectualidad madrileña y la lobreguez de la ciudad, que contrastaba con la “blanca maravilla” de su pueblo. La frenética actividad literaria de la capital y su intensa dedicación a la poesía

²¹ Campoamor, A: *Op. cit.*, 2014, 80-81.

²² Carta de Francisco Villaespesa a José Sánchez Rodríguez, 9 de mayo de 1900. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 90.

²³ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 423-24.

hacen que regrese enfermo y exhausto. No obstante, y aunque hemos visto que es posible apreciar una serie de crisis nerviosas previas, el primer episodio depresivo se iniciaría el 3 de julio de 1900, cuando fallece su padre después de una larga enfermedad²⁴. El acontecimiento desencadena una fuerte reacción depresiva en el poeta que se manifiesta acompañada de síntomas de angustia y ansiedad, despersonalización y los comienzos de una sólida y duradera idea obsesiva: la de la muerte repentina. Así lo narra el propio poeta con aguda capacidad introspectiva:

La vida dio aquella noche una vuelta de rara medida para mí y yo di una vuelta para la vida. Era como si yo me hubiera vuelto en mi jirar en mi órbita y me encontrar conmigo mismo de boca. Me parecía que en vez de vivir muriera jirando. Todos los resortes de mi cuerpo parecían descompuestos. Me sentía el pulso, la respiración, el trabajo de todos los órganos interiores y me encontraba con mis piernas y mis brazos sin saber qué hacer con ellos. Como si en vez de ser yo el yo forastero que yo conocía de mí, fuera el de dentro que se me había salido como si yo mismo fuera un guante. Hasta cuando pasaba por delante del espejo grande de la sala estrado me veía por dentro, me veía en entrañas equivocadas.

Una idea quedó fija en mí como mía y ante mí como ajena: la fatal, inevitable muerte repentina. Esto es, una muerte repentina que fuera sólo muerte; y que no hubiera otra clase de muerte, sobre todo para mí²⁵.

²⁴ No es cierto, como se ha escrito tantas veces, que el padre de Juan Ramón muriera de una muerte repentina. Lo que impresionó seguramente al poeta fue que ocurriera por la noche, mientras dormía, y la llamada de su hermana que lo despertó bruscamente. Cf. Gicovate, B.: *La poesía de Juan Ramón Jiménez*, Barcelona, Ariel, 1973, 39.

²⁵ Jiménez, J. R.: *Con el carbón del sol*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973a, 285-86.

La intensidad y persistencia de estos síntomas inquietan a su familia. Una noche, asediado por la aterradora idea de un paro cardíaco que le pudiera ocasionar la misma muerte que a su padre, carga con un colchón y se acuesta a la puerta del domicilio del médico de la familia, el doctor Almonte²⁶. Es posible que el poeta estuviera experimentando entonces los síntomas típicos de la crisis de angustia o trastorno de pánico, es decir, taquicardias, náuseas, vértigos, debilidad en extremidades, sudoración y miedo a morir:

Entonces yo sentí por primera vez que no tenía fuerza, que se me iba la vista, que me faltaban los pies, que me cansaba, que el corazón me latía como un tambor y deprimía. Entonces comprendí el poema de Heine. Sentía que a cada instante algo se rompía dentro de mí. Era yo como un reloj descompuesto. Quería huir de mí, es decir, de ese yo mí nuevo, no sé de qué ni quien, y me iba al campo, al río; y cuando llegaba a la soledad de la marisma o del pinar, que tanto me habían siempre gustado y reposado, no podía estar de inquietud y disgusto²⁷.

En aquellos días, el doctor Almonte era consciente de los excesos literarios del joven Juan Ramón y las fatigas que estos le causaban. Ya en la primera crisis de 1898 había recomendado a su familia que el poeta abandonara su actividad literaria, consejo terapéutico que repite en este nuevo episodio tras el fallecimiento de su padre; intenta advertir así al joven poeta de que está poniendo en riesgo su salud mental:

En esta época el médico de familia de Moguer, el doctor Don Rafael Almonte, me aconsejó que no escribiera, que rompiera todo lo escrito, que tirara todos

²⁶ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 105-06.

²⁷ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 290.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

los libros que leía, y que rompiera todas las cartas que yo conservaba cuidadosamente de amigos escritores (...). Él creía de la mejor buena fe y lo dijo a mi madre (mi padre acababa de morir) que la melancolía que yo padecía era consecuencia causada por la preocupación del trabajo literario que me absorbía²⁸.

Juan Ramón no se recupera con el paso de los días, las semanas ni los meses. La familia busca una solución y probablemente con ese objetivo su madre y su hermana Victoria se desplazan con él al balneario aragonés de Alhama de Aragón²⁹, especializado en el tratamiento de las afecciones nerviosas, la neurastenia, los trastornos depresivos y el agotamiento por exceso de trabajo. Juan Ramón escribe al crítico Timoteo Orbe en octubre de 1900 y le habla de su estancia en este balneario:

He contraído una anemia cerebral y de resulta de ella una neurastenia horrible. En Alhama de Aragón me he restablecido algo, aunque poco³⁰.

Sin embargo, el remedio no será suficiente, y el episodio parece que se prolonga durante más tiempo del esperado.

²⁸ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 261.

²⁹ Existen discrepancias sobre las fechas de esta estancia. Algunas obras la sitúan en mayo de 1900, mientras que otras en septiembre del mismo año. No obstante, los trabajos más recientes y la lógica evolutiva del trastorno parecen apuntar como fecha más probable los primeros días de septiembre de 1900. Cf. Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 106.

³⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a Timoteo Orbe, Moguer, 3 de octubre de 1900. En: Juan Ramón Jiménez: *Epistolario I (1898-1916)*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006b, 72.

1.4. Prosigue el primer episodio depresivo: Burdeos, mayo de 1901

Hacia la primavera del año 1901 persiste el episodio depresivo acompañado de síntomas de ansiedad y esporádicos ataques de pánico. La idea fija de la muerte repentina se había grabado a fuego en el alma del poeta y oprimía su espíritu llenándolo de angustia y desazón. En vista de que el paciente no mejora, y por consejo del doctor Simarro, Juan Ramón ingresa el 8 de mayo de 1901 en la Maison de Santé du Castel d'Andorte, Le Bouscat, en Francia. Allí será alojado junto a la familia del psiquiatra titular del sanatorio, el doctor Lalanne. Por esas fechas el poeta refiere dolores en el pecho y el cerebro, se queja de dificultades para fijar su atención y de sufrir ataques de amnesia que le dejan extenuado, además de manifestar abiertamente que temía volverse loco³¹.

A partir de las cartas que el doctor Lalanne escribe a la madre del poeta podemos hacernos una idea bastante aproximada del estado mental en el que se encontraba Juan Ramón y su evolución durante su estancia en el sanatorio francés:

Je suis hereux de pouvoir vous dire que M. Jimenez vas mieux depuis qu'il est avec nous. L'idée de mourir d'une maladie de coeur est moins tenace. Le malade est moins triste, et il suit parfaitement son traitement³².

Madame,
J'ai l'honneur de vous adresser les nouvelles de l'état de Monsieur Jimenez, votre fils, et je suis hereux de pouvoir vous dire que nous sommes très satisfaits des

³¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2006b, 82-87.

³² Prat, I: "Juan Ramón Jiménez y el doctor Lalanne". En: VV. AA.: *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Recinto Universitario Mayagüez, Puerto Rico, 1981b, 21.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

progrés qu'il a fait. Le malade est beacoup plus calme, il est gai, et a perdu cette attitude triste et melancolique et songe à peine à la maladie du Coeur³³.

No obstante, y a pesar el optimismo del alienista francés, el propio Juan Ramón no está tan convencido del curso de su recuperación. Así se lo transmite en una misiva a su primera novia, Blanca Hernández-Pinzón:

Blanca: ¿has recibido mis cartas? Di a mi madre que venga ¡por Dios! Mi tristeza no tiene límites. Sueño con ustedes todas las noches, y al despertarme muero de pena³⁴.

Además, el poeta manifiesta abiertamente su pesadumbre durante su breve estancia en el sanatorio francés en estas líneas de su prosa lírica: “Yo recuerdo que, en aquellas largas noches de tristeza y presentimiento en que llenaba mi almohada de lágrimas...”³⁵.

Por último, queremos dar nuevamente voz al especialista que lo trató en aquella época. La ficha médica redactada por el doctor Lalanne recoge la siguiente valoración clínica del estado mental del poeta durante su estancia en el sanatorio francés:

Hay momentos en que el enfermo está en un estado de rebeldía contra las tendencias de su estado afectivo. [De] momento está en un estado de tristeza, de depresión sin motivo. Querría rebelarse contra este estado, pero la resultante es una anestesia moral de donde [surge la] ansiedad [...]. Voluntad debilitada. Tiene, por ejemplo, la idea de contemplar un paisaje, pero no puede sustraerse [...]. Se ha entregado a los placeres sexuales, y piensa

³³ Prat, I: *Op. cit.*, 1981b, 33.

³⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a Blanca Hernández-Pinzón, Castel d'Andorte, 11 de mayo de 1901. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 85.

³⁵ Jiménez, J. R.: *Libros de prosa, I*, “La corneja”, Madrid, Aguilar, 1969, 113.

Psicopatología y espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

que su neurastenia puede [estar] motivada por el *surmenage* intelectual³⁶.

Consideramos que estas impresiones clínicas realizadas por un experto en la melancolía de su tiempo son suficientemente elocuentes.

1.5. Prosigue el primer episodio depresivo: Madrid, octubre de 1901

Juan Ramón regresa a Madrid en octubre de 1901. Allí vuelve a consultar al doctor Simarro, quien le procura acomodo en la Casa de Salud y Convalecientes de Nuestra Señora del Rosario, o lo que es lo mismo, el “Sanatorio del retraído”. Los intelectuales del momento acuden a las tertulias que se organizan en sus aposentos, lejos de la bulliciosa bohemia madrileña; corrección, silencio y tristeza que contrastan con la eufórica jarana modernista de las calles y campos. Rafael Cansinos Assens nos describe la atmósfera de estos encuentros, aunque de forma más novelesca que costumbrista. En una de esas reuniones, Villaespesa pregunta a Juan Ramón sobre su dolencia, y el poeta responde:

En realidad no tengo nada concreto – explicaba Juan Ramón – . Solamente esta tristeza, esta angustia..., esta inquietud..., el corazón, no sé... Es que la vida es triste... Las cosas alegres me ponen más triste...³⁷.

Durante su estancia en el sanatorio del Rosario, el poeta es atendido por el doctor Simarro y hace amistad con otros médicos

³⁶ Prat, I.: *El muchacho despatriado*, Madrid, Taurus, 1986, 18. Traducción realizada por el autor del texto original de la ficha médica redactada en francés.

³⁷ Cansinos Assens, R.: *Novela de un literato, I (1882-1914)*, “Juan Ramón Jiménez”, Madrid, Alianza, 1982, 118-26.

jóvenes como Achúcarro, Sandoval y Gayarre. El doctor Simarro ejerce una positiva influencia sobre el poeta, alejando de él la idea obsesiva de la muerte repentina que le tiene sumido, por lo visto, en una profunda depresión:

¡No sé las veces que alejó de mi alrededor,
dándome voluntad y alegría, la muerte imaginaria!...

Nunca olvidaré aquellas tardes de invierno – nieve,
frío, lluvia, alrededores solitarios –, cuando
inesperadamente, a última hora, veía yo llegar, desde mi
ventana, hasta el jardín tristón, la lenta berlina de
Simarro³⁸.

Persisten durante esta época los desvanecimientos: “La otra tarde perdí dos veces el conocimiento en casa de Simarro”³⁹. Además, el poeta es claro y contundente a la hora de manifestar cuál era su estado de ánimo durante esta segunda estancia en Madrid: “Por aquellos días todos conocieron mi tristeza. Realmente, dentro de mí todo era lágrimas”⁴⁰. Tras el fallecimiento de la esposa del doctor Simarro, Juan Ramón es invitado por el médico a vivir con él en su domicilio particular, sugerencia que es de su agrado y que se prolonga por espacio de un año.

1.6. Segundo episodio depresivo: Moguer, verano de 1904

Los síntomas de ansiedad y depresión se atenúan, como hemos visto, gracias a los cuidados y el acertado manejo terapéutico del doctor Simarro. En parte también debido a propicias amistades como

³⁸ Jiménez, J. R.: “La colina de los chopos: Simarro”, *Op. cit.*, 1969, 909.

³⁹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, finales de 1901. En: *Op. cit.*, 2006b, 89.

⁴⁰ Jiménez, J. R.: “Páginas dolorosas”, *Op. cit.*, 1969, 86.

la del matrimonio Martínez Sierra, a pesar de que la idea obsesiva sobre la muerte repentina permanece invariable: "...mi obsesión de una muerte repentina no me abandona"⁴¹. En el verano de 1904, y por consejo del doctor Simarro, Juan Ramón decide regresar a Moguer para pasar allí unos meses con su familia. Sin embargo, su vuelta no puede ser más desoladora, ya que una negligente administración del negocio familiar, sumada a una nefasta plaga de filoxera que había arrasado los viñedos de toda la región, dieron como resultado la inevitable ruina familiar⁴²:

La ruina de mi casa acentúa nuevamente mi enfermedad y es una época lamentable en que no trabajo nada; la preocupación de la muerte me lleva de las casas de socorro á las de los médicos, de las clínicas al laboratorio. Frío, cansancio, inclinación al suicidio⁴³.

Tales sensaciones e ideas, "frío, cansancio, inclinación al suicidio" nos hacen pensar que Juan Ramón habría vuelto a caer en uno de sus frecuentes estados depresivos, o más propiamente, en un nuevo episodio depresivo cuando regresa a Moguer en 1904 y constata la inevitable ruina de la familia. Desde su pueblo escribe a sus amigos de Madrid, refiriéndoles con detalle su estado de ánimo:

Desde que llegué estoy mal, muy mal; solo completamente solo, enfermo, tristísimo (...). Ya me han hablado de todo; particiones, deudas, reclamaciones, ventas, qué sé yo... en fin que creo más que nunca – y ahora con menos horror – en el cementerio; (...). Ni me ocupo de literatura; ¿para qué? Procuero pasarme el día en

⁴¹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Rubén Darío, Madrid, noviembre de 1903. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 129.

⁴² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 205.

⁴³ Jiménez, J. R.: *Op. cit.* 1907, 424.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

la cama para que me dejen en paz; y así, creo que, desde que he venido, no he hablado más que unas palabras⁴⁴.

Hace tres meses que no trabajo nada, estoy tan mal que me he olvidado de mí mismo. Yo no veo la solución que tiene la vida⁴⁵.

Además, a través de las cartas que el poeta escribe durante esta época podemos observar un conjunto de síntomas muy llamativos: episodios de ceguera, desmayos, fatiga y parálisis:

Queridísimo Gregorio: medio muerto. Me están dando unos ataques convulsivos, con pérdida de conocimiento y parálisis; no puedo estar de ninguna manera; paso el día con médicos; esto se ha descompuesto definitivamente⁴⁶.

...pena y enfermedad (...). No puedo andar, no puedo leer ni escribir; nada⁴⁷.

...estoy en la agonía (...), porque ya todo está roto y sin orden (...); una ceguera momentánea (...). Todo esto en la noche que yo no quisiera para mí, porque estoy solo y triste y sin querer estar así y teniendo que estar...⁴⁸.

⁴⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Moguer, agosto de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 149.

⁴⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, diciembre de 1905. En: *Ibidem*, 155.

⁴⁶ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, 13 de octubre de 1905. En: *Ibidem*, 150.

⁴⁷ *Ibidem*, 150.

⁴⁸ *Ibidem*, 152.

La espectacularidad de tales manifestaciones ha llevado a algunos autores⁴⁹ a la conclusión de que podrían tratarse de síntomas de conversión histeriformes. Sin embargo, a nuestro juicio, tales síntomas podrían ser interpretados también como crisis de angustia o ataques de pánico, teniendo en cuenta que el estado de ánimo general del poeta es en esos momentos predominantemente triste y su conducta, más retraída que exhibicionista.

Juan Ramón pasará siete años en Moguer forzado por las circunstancias familiares, pero al mismo tiempo complacido en la soledad y concentración que le ofrece su retiro de Fuentepiña:

Ahora, esta vida de soledad y de meditación, entre el pueblo y el campo, con el rosal de plata de la experiencia en flor, la indiferencia más absoluta para la vida y el único alimento de la belleza para el corazón⁵⁰.

Desde su “vida retirada alejada del mundanal ruido”, Juan Ramón escribe a sus amigos y les habla de su aislamiento, su tristeza, su desesperación y su inclinación al suicidio. Es un período de pesadumbre y desolación, pero también muy provechoso desde el punto de vista de la creación literaria. Sobre esto, no deja de ser curioso que los momentos más críticos en la vida del poeta (i.e. muerte de su padre, ruina familiar, noviazgo con Zenobia, exilio) son los que anteceden a una culminante y prodigiosa renovación poética.

Hacia finales del año 1912 Juan Ramón añora la vida intelectual madrileña y escribe a varios amigos para que le busquen alojamiento en la capital; ahora bien, el alojamiento que el poeta

⁴⁹ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 16-17.

⁵⁰ Jiménez, J. R.: *Op. cit.* 1907, 425.

necesita debe satisfacer unos requisitos exactos y algo extravagantes que no pasan desapercibidos:

Juan Ramón nos pedía desde Moguer que buscásemos una casa pulcra regentada por una señora viuda y su hija y que estuviese al lado de una Casa de Socorro ¿Por qué nos pedía eso Juan Ramón? ¿Qué miedo secreto y absurdo tenía? ¿Por qué contaba tanto con la vecindad de ese portal tétrico alumbrado por un farol rojo? Muy impresionados por su deseo insistente buscábamos la casa que deseaba, pero no la encontrábamos nunca, ni lo suficientemente pulcra, ni lo suficientemente cerca de una Casa de Socorro⁵¹.

Finalmente, y gracias a la mediación de su amigo Julio Pellicer⁵², el poeta regresa a Madrid el 2 de enero de 1913, alojándose en una casa de la calle Gravina que cumple escrupulosamente con todos los requisitos exigidos.

1.7. Crisis nerviosas recurrentes y síntomas somáticos: Madrid, 1916-1936

Juan Ramón Jiménez se casa con Zenobia Camprubí el 2 de marzo de 1916, en Nueva York. El 1 de julio del mismo año regresan a Madrid. Desde entonces y hasta 1936, año de su exilio, el poeta vivirá el período de mayor estabilidad psicológica⁵³, es decir, veinte años en los que no precisará el ingreso en ningún hospital, aunque mantiene su regular contacto con los médicos.

⁵¹ Gómez de la Serna, R.: “Juan Ramón, poeta”. En: VV. AA.: *Por obra del instante: entrevistas*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2013, 79.

⁵² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 289.

⁵³ Gullón, R.: *Op. cit.*, 1965, 10.

En efecto, durante esas dos décadas Juan Ramón inicia una ronda de consultas médicas con diversos especialistas entre los que pueden contarse, que sepamos, a Gregorio Marañón, Teófilo Hernando, Luque, Carrasco, Duclós, Rozabal, Gutiérrez Arrese, Oliver y Calandre⁵⁴. De cada uno de ellos recibe los más diversos diagnósticos: ataque de gota, reumatismo, trastorno de origen metabólico, envenenamiento por exceso de insulina natural y colon permeable. Alguno hay, como el doctor Calandre, que se atreve a sugerir el origen nervioso de sus dolencias somáticas.

A partir del año 1931, y de forma repetida todos los veranos, Juan Ramón sufrirá idénticas agudizaciones de su enfermedad que cursan con fatiga, insomnio, aumento de la irritabilidad y diversas quejas somáticas, que van desde problemas gástricos hasta migrañas, incluyendo un episodio de ceguera transitoria⁵⁵. Durante esos años, el poeta de Moguer se siente lleno de energía hacia la primavera y trabaja sin descanso hasta el ecuador del verano, época en la que la astenia le obliga a detener su trabajo:

Dice no se encuentra bien; a pesar del calor llevaba un verano trabajando mucho, hasta el 15 de agosto [de 1931] en que se sintió enfermo, y todavía no ha recobrado las energías perdidas⁵⁶.

...venía una temporada larga realizando una labor intensa, y el día quince de agosto sintió como si se hubiera constituido en él un estado nuevo, quedó sin fuerzas, con una gran depresión; los brazos y las piernas hay veces que no las siente por falta de circulación periférica (...). Este estado le ha sucedido tenerlo en otras ocasiones, por ciclos, cada seis o siete años; así le ocurrió

⁵⁴ Cf. Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 733; Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 351.

⁵⁵ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 264.

⁵⁶ *Ibidem*, 101.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

también el verano de 1917, en que también trabajó con exceso para dar sus cuatro libros y los demás de la Casa Calleja, donde iba mañana y tarde⁵⁷.

Cuando llego [12 de febrero de 1934], a la hora señalada, paso al comedor, donde al momento acude Juan Ramón sonriente (...). Le pregunto por su salud y me dice que no se encuentra bien del todo porque cada quince días le vuelve el insomnio y, en realidad, desde agosto no descansa lo que necesita⁵⁸.

A él también se le duermen los brazos, quedándole como muertos durante la noche, y siente dolor más acentuado durante la madrugada. Se levanta con gran cansancio y pasa mal la mañana, no pudiendo trabajar, sino entretenerse, y teniendo que tenderse a veces en el sofá porque se le va la cabeza⁵⁹.

Tiene ya la experiencia de tres veranos en los que le ha ocurrido igual: al llegar el fuerte calor, decae, se siente enfermo, y ya hasta el 15 de agosto, en que en Madrid empiezan a cambiar los aires y refresca un poco, no mejora⁶⁰.

Además, existen durante esta etapa toda una serie de evidencias que apuntarían hacia la presencia de síntomas compatibles con un trastorno depresivo: una marcada irritabilidad que se manifiesta en inopinadas explosiones de ira, intolerancia a los ruidos y ánimo deprimido.

⁵⁷ *Ibidem*, 114.

⁵⁸ *Ibidem*, 149.

⁵⁹ *Ibidem*, 264.

⁶⁰ *Ibidem*, 306.

Son de sobra conocidos los desencuentros de Juan Ramón con algunos de los poetas jóvenes⁶¹ durante esta época, que provocaron malestar y desconcierto a partes iguales:

Juan Ramón (...) atacó muy duramente a Lorca, Alberti, Guillén y Salinas; yo le dije que cambiara de conversación, pues eran mis amigos, pero él insistió añadiendo a Prados, Altolaguirre y Cernuda, calificándolos de “mariconcillos de playa”⁶².

Estas explosiones de ira ante situaciones cotidianas resultaban extrañas a sus allegados y sorprendían por su falta de justificación aparente. Gerardo Diego, en un encomiable elogio de la vida y obra de Juan Ramón Jiménez, destaca sin embargo su ocasional “insolidaridad con el prójimo innecesaria y despiadada”⁶³, algo que trataremos con mayor profundidad en el próximo capítulo.

Por otro lado, la extenuante lucha contra los ruidos⁶⁴ se convierte en una seña de identidad del poeta. Las interpretaciones para este rasgo podrían ser múltiples, pero, sin lugar a dudas, una de ellas bien pudiera estar relacionada con un humor de fondo irritable.

Por último, y desde el año 1928 aproximadamente, los amigos que visitan al poeta lo ven mal, con ánimo triste, apagado y decaído:

⁶¹ Díez de Revenga, F. J.: “La viva voz de Juan Ramón Jiménez”, *Monteagudo*, no. 7, 2002, 185.

⁶² José Bergamín citado en: Sanz Barajas, J.: *José Bergamín. La paradoja en revolución*, Madrid, Libertarias, 1998, 69-70.

⁶³ Diego, G.: “Premio Nobel a Juan Ramón Jiménez”, *Clavileño*, año 7, no. 42, noviembre-diciembre de 1956, 3.

⁶⁴ Guerrero Ruiz, J: *Op. cit.*, 2, 1999, 251.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

La «vida literaria» no está tampoco para consolar a nadie. Los genios más enconados que nunca; J. Ramón tristón y decaído...⁶⁵.

Estuve el domingo en casa de J.R. Le encuentro cada día más abatido y desanimado. Está enfermo y ya ni quiere hablar de literatura⁶⁶.

Visita a Juan Ramón. Dos horas largas. Sombrío, penoso, doloroso⁶⁷.

Estos episodios, que tienen un marcado componente rítmico, han podido comenzar en 1926, o incluso, como indica el propio poeta, en el verano de 1917, siguiendo un curso cíclico. Los episodios presentan un claro patrón estacional (empeoran hacia el final del verano y mejoran hacia la primavera) y se caracterizan, además del ánimo irritable, por su marcado carácter somático, ya sea en forma de gastralgias, taquicardias, mareos, parestesias, disminución de la energía o insomnio. Todos estos datos en su conjunto nos llevan a pensar en la presentación cíclica y repetida de episodios depresivos recurrentes, aunque de menor duración e intensidad que en otras etapas de su vida.

1.8. Tercer episodio depresivo: Florida, EEUU, 1940

El 18 de julio de 1936 comienza la guerra civil española. Apenas un mes después, el 26 de agosto, Juan Ramón y Zenobia

⁶⁵ Carta de Pedro Salinas a Jorge Guillén, Madrid, 10 de mayo de 1927. En: Pedro Salinas: *Correspondencia (1923-1951)*, Barcelona, Tusquets, 2000, 71.

⁶⁶ Carta de Pedro Salinas a Jorge Guillén, Madrid, 5 de abril de 1928. En: Pedro Salinas: *Op. cit.*, 2000, 86.

⁶⁷ Carta de Jorge Guillén a Germaine de Cahen, Madrid, 21 de octubre de 1921. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 755.

embarcan en Cherburgo rumbo a América. Desembarcan en Nueva York, y sucesivamente van pasando por Puerto Rico, Cuba y finalmente Estados Unidos, donde permanecerán cerca de diez años dedicándose a la docencia en distintas universidades norteamericanas⁶⁸.

Al margen de la calurosa acogida que el matrimonio recibe en estos países, al poeta le cuesta adaptarse y da muestras discretas de tristeza y agotamiento, tal y como se desprende de las notas del diario de Zenobia Camprubí:

Juan Ramón estaba pasando por uno de sus estados de depresión y a veces me preocupa (...). El pobre sufre más que nadie a causa de sus propias manías, que también contribuyen a deprimirlo...⁶⁹.

En el mes de noviembre de 1940 el poeta se encuentra mal, probablemente en relación con las noticias de los inminentes fusilamientos que llegan desde España, y después de un episodio de vómitos es ingresado en el Hospital de la Universidad de Miami⁷⁰. En diferentes estudios hemos encontrado que la causa de este ingreso fue una “depresión nerviosa”⁷¹, pero lo cierto es que no tenemos más datos sobre este episodio. Sí tenemos, sin embargo, la versión literaria del propio Juan Ramón: “Me morí. Me desnudaron de mi ropa de vivo, me lavaron, me untaron de ungüentos, me embalsamaron, me

⁶⁸ Palau de Nemes, G.: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez*, tomo 2, Madrid, Gredos, 1957, 286-329.

⁶⁹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 155-56.

⁷⁰ Camprubí, Z.: *Diario. 2 Estados Unidos (1939-1950)*, Madrid, Alianza, 1995, 222.

⁷¹ Cf. Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 1957, 316; Jiménez, J. R.: *Dios deseado y deseante*, Madrid, Akal, 2008, 1225; Alarcón, R.: *Juan Ramón Jiménez. Pasión perfecta*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003, 199.

envolvieron en paños de muerto, me pintaron mi cara sobre la mía y me dejaron en la tumba...”⁷².

Al salir del hospital, a principios del año 1941, Juan Ramón se siente exultante, invadido por una “...fase casi febril de energía creadora”⁷³, asaltado por la idea de componer un poema extenso en “fuga raudal” y “embriaguez rapsódica”, una especie de raptó en el que el poeta semeja un médium en alta y divina comunicación. Así se lo explica por carta a Enrique Díez-Canedo:

En la Florida empecé a escribir otra vez en verso. Antes, por Puerto Rico y Cuba, había escrito casi exclusivamente crítica y conferencias. Una madrugada, me encontré escribiendo unos romances y unas canciones que eran un retorno a mi primera juventud, una inocencia última, un final lógico de mi última escritura sucesiva en España. La Florida es, como usted sabe, un arrecife absolutamente llano y, por lo tanto, su espacio atmosférico es y se siente inmensamente inmenso. Pues en 1941, saliendo yo, casi nuevo, resucitado casi, del hospital de la Universidad de Miami (...), una embriaguez rapsódica, una fuga incontenible empezó a dictarme un poema de espacio, en una sola estrofa de verso libre mayor. Y al lado de este poema y paralelo a él, como ocurre siempre, vino a mi lápiz un interminable párrafo en prosa, dictado por la extensión lisa de La Florida, y que es una escritura de tiempo, fusión memorial de ideología y anécdota, sin orden cronológico; como una tira sin fin deslizada hacia atrás en mi vida.

⁷² Jiménez, J. R.: *Historias y cuentos*. “Crímenes naturales: Sujeto, momia, objeto”, Barcelona, Seix Barral, 1994, 180.

⁷³ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 227.

Estos libros se titulan, el primero, “Espacio”; y el segundo, “Tiempo”...⁷⁴.

Algunos autores⁷⁵ han interpretado estos períodos de creatividad exaltada como breves episodios hipomaniacos que encajarían en un modelo de trastorno bipolar. El trastorno bipolar, antiguamente conocido como psicosis maniaco-depresiva, ha sido frecuentemente relacionado con la creatividad artística, siendo más prevalente en el gremio de los escritores y poetas⁷⁶. La presencia de estos episodios, de confirmarse, no invalidaría nuestra hipótesis, ya que la depresión melancólica se halla estrechamente vinculada con las fases depresivas del trastorno bipolar tipo II, que cursa con episodios hipomaniacos⁷⁷. Es esta una posibilidad que podría complementar los resultados que aquí se presentan y que debería ser abordada por la investigación posterior.

En cualquier caso, las recuperaciones entre los episodios durante los años del exilio duran poco y Juan Ramón no acaba de encontrarse completamente bien:

Después de eso la vida se hizo insoportable. J.R. sumido en una melancolía neurasténica, sin tratar de hacer nada. Se negaba a quedarse solo en la casa un instante, alegaba que estaba exhausto para ayudar en

⁷⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Díez-Canedo, Washington, 6 de agosto de 1943. En: Enrique Díez-Canedo: *Juan Ramón Jiménez en su obra*, México, El Colegio de México, 1944, 139-40.

⁷⁵ González Duro, E.: *Biografía interior de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Libertarias/Prohufi, 2002; Feria Jaldón, J.: *Op. cit.*

⁷⁶ Kyaga, S. et al.: “Mental illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study”, *J of Psychiatr Res*, 47, no. 1, 2013, 83-90.

⁷⁷ Urretavizcaya, M., Hernández-Ribas, R.: “Manifestaciones clínicas de la melancolía”. En: Julio Vallejo (Ed.): *Melancolía: un tipo básico de depresión*, Madrid, Panamericana, 2012, 61.

nada, a regar las plantas, a entrar la leña para la chimenea, nada⁷⁸.

1.9. Cuarto episodio depresivo: EEUU y Puerto Rico, 1950-1952

En 1946, después de una prolongada sequía editorial, Juan Ramón publica *La estación total con las canciones de la nueva luz* y *El zaratán*. Pero hacia el verano del mismo año se siente fatigado y apático, vuelve a caer en una fase depresiva y termina ingresando en el Washington Sanitarium and Hospital, de los adventistas del séptimo día, en Takoma Park. La estancia en el hospital se prolongará por espacio de seis meses y en ella le acompañará Zenobia⁷⁹. Desde entonces, Juan Ramón inicia un periplo que le lleva a recorrer diversos hospitales, con el enigma de su enfermedad siempre presente. Ernestina de Champourcín, amiga de Juan Ramón, nos da cuenta testimonial de esta situación: “No sé si esta escena se desarrolló en el John Hopkins, porque durante los tres meses, más o menos, en que yo estuve en Washington, J. R. recorrió tres sanatorios”⁸⁰. En efecto, a comienzos del año 1950 el poeta vuelve a sentirse deprimido y agotado después de una temporada de intenso trabajo. En agosto del mismo año ingresa en el Washington Sanitarium and Hospital de Takoma Park, y en septiembre, en el John Hopkins Hospital de Baltimore. En las diversas exploraciones realizadas en ambos

⁷⁸ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 235-36.

⁷⁹ *Ibidem*, nota 18, 330.

⁸⁰ Champourcín, E.: *La ardilla y la rosa*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 1997, 102.

hospitales no se hallaron evidencias de alteraciones orgánicas, por lo que en ambos casos el diagnóstico principal fue el de “anxiety state”⁸¹.

En el John Hopkins Hospital de Baltimore Juan Ramón y Zenobia conocen al doctor español Luis Ortega, quien considera que la recuperación del poeta sería más favorable en un ambiente propicio y familiar en el que se hablara su lengua⁸². Con esa esperanza, el 20 de noviembre de 1950 regresan a Puerto Rico. Durante su breve estancia en la isla el poeta se somete a un exhaustivo reconocimiento médico realizado por cardiólogos y neurólogos del Hospital Presbiteriano, cuyo diagnóstico unánime fue, de nuevo, que casi todos sus males eran nerviosos⁸³. Ante las dificultades de ser admitido en el Auxilio Mutuo de Puerto Rico ambos regresan a Estados Unidos, pero Juan Ramón vuelve a ser hospitalizado durante los primeros meses de 1951. Permanecerá ingresado en el pabellón psiquiátrico del George Washington Hospital, hasta que por fin, el 21 de marzo de 1951, regresan a Puerto Rico definitivamente. Ha sido un año duro, extenuante, lleno de zozobras y desvelos, tal y como se desprende de las palabras escritas por Zenobia en su diario:

No quiero acordarme de los últimos días trágicos de Riverdale. J. R. siempre en hospitales adonde yo iba al terminar mi trabajo en la Universidad (...). Después Puerto Rico y J. R. mejorando un poquito cada semana⁸⁴.

⁸¹ Informe médico emitido el 12 de noviembre de 1950 por el Dr. Brennwald, Washington Sanitarium and Hospital. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid.

⁸² Camprubí, Z.: *Diario 3. Puerto Rico (1951-1956)*, nota 12, Madrid, Alianza, 2006b, 7.

⁸³ González Duro, E.: *Op. cit.*, 426.

⁸⁴ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 344.

En Puerto Rico, la residencia del matrimonio se verá condicionada por la proximidad de algún médico, “una manía con precedente”⁸⁵. Se instalan primeramente en las dependencias del Hospital Insular de Psiquiatría de Río Piedras, bajo los cuidados del doctor García Madrid. Más tarde, ya en 1953, alquilan el piso bajo de una casa en el barrio Floral Park de Hato Rey, en cuyo alto vivía el doctor Batlle, director del Hospital Municipal de Río Piedras.

1.10. Quinto episodio depresivo: Puerto Rico, 1954-1955

Desde finales del año 1953 Juan Ramón vuelve a sufrir recurrentes episodios de colitis para los que los médicos no encuentran ni causa ni tratamiento. Sin embargo, el poeta sigue trabajando en varios proyectos a la vez: libros, conferencias, clases y la ordenación de su obra completa.

Hacia el verano, el 5 de junio de 1954, Ricardo Gullón acude a su casa para despedirse después de su primera estancia en la isla; allí encuentra al poeta cansado y triste:

Se siente mal y cree que puede morir en cualquier momento. “Tal vez esta noche”, dice. No logré animarle, y al despedirnos me abrazó muy emocionado. Salí de la casa impresionado por su tristeza⁸⁶.

Y hacia el otoño parecen confirmarse los peores presagios:

25 de septiembre de 1954

⁸⁵ *Ibidem*, 318.

⁸⁶ Gullón, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 165.

Nos encontramos en una nueva etapa de lucha por la salud de J.R., que a ratos se encuentra tan abatido que se echa a llorar (...). En este mismo momento me está diciendo: «Zenobia mía, en un abismo estoy»⁸⁷.

3 de octubre de 1954

Lo que hay que averiguar esta semana es si, efectivamente, la pérdida exagerada de peso se debe a su angustia nerviosa o a otra causa. Él no sabe todavía que va a ir a la clínica Mimiya, ni se lo quiero decir hasta última hora⁸⁸.

12 diciembre 1954

Ayer oí a Morales catalogar la forma de inquietud angustiada de J. R. bajo su nombre oficial, “depresión agitada”⁸⁹.

14 diciembre 1954

Aquí estoy junto a la cama de J. R. Él me tiene la mano izquierda entre las suyas y se entreduerme con los efectos de la última inyección de «Thorazine»⁹⁰. ¡Ojalá sea la última! Yo me desespero viendo a J.R. en este estado...⁹¹.

Por desgracia, y a pesar de los esmerados cuidados dispensados por Zenobia, el poeta es ingresado el 20 de diciembre de 1954 en el hospital psiquiátrico de Hato Tejas. Nos basamos en la

⁸⁷ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 66.

⁸⁸ *Ibidem*, 69.

⁸⁹ *Ibidem*, 73.

⁹⁰ El *Thorazine* es un psicofármaco antipsicótico, cuyo principio activo es la clorpromacina. Véase más adelante el apartado “1.4. Tratamiento” de este capítulo.

⁹¹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 74.

información ofrecida por la propia Zenobia en sus diarios para tratar de deducir su estado psicopatológico: Juan Ramón dice que está “en un abismo”, que ha perdido peso, los médicos califican su estado de “depresión agitada” y, además, está recibiendo una medicación psicofarmacológica. Todos estos datos juntos en una misma persona conforman un patrón altamente compatible con la presencia de un episodio depresivo.

1.11. Sexto episodio depresivo: Puerto Rico, 1957-1958

El día 28 de octubre de 1956 fallece en Puerto Rico Zenobia Camprubí Aymar. A partir de entonces, Juan Ramón se recluye en su casa y pasa allí la mayor parte del tiempo en soledad durante casi un año: se niega a recibir visitas, a asearse, a cambiarse de ropa y, finalmente, a comer⁹². En ausencia de Zenobia, el poeta se encontraba bajo los cuidados de Connie Saleva, que hacía las funciones de secretaria personal, y del doctor Battle, su médico de cabecera. Ambos se muestran alarmados por la situación y consiguen que ingrese en el Hospital Psiquiátrico de Hato Tejas a cargo nuevamente del doctor Fernández Marina.

Juan Ramón ya no regresará a su domicilio de Hato Tejas. El 14 de febrero de 1958 sufre una fractura entre la cabeza y el cuello del fémur de la pierna derecha⁹³, por lo que es trasladado al Doctor's Hospital de Puerto Rico. Tras el alta, regresa al Hospital de Hato Tejas hasta que a finales de mayo es derivado a la Clínica Mimiya de

⁹² Palau de Nemes, G.: “Muerte y ausencia de Zenobia Camprubí”. En: Zenobia Camprubí: *Op. cit.*, 2006b, 379 y ss.

⁹³ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 388.

Santurce, Puerto Rico, a causa de una bronconeumonía. Allí fallece el 29 de mayo de 1958.

En el siguiente gráfico puede seguirse de forma esquemática la cronología de los episodios depresivos que acabamos de relatar:

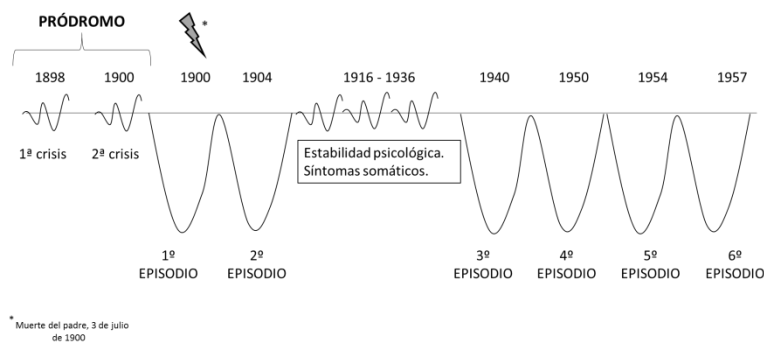


Figura 3. Cronología de posibles episodios e ingresos de Juan Ramón Jiménez.

2. CLÍNICA DE LA DEPRESIÓN MELANCÓLICA EN JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

A partir de los datos que acabamos de exponer es posible obtener una idea bastante aproximada de la evolución psicológica de Juan Ramón Jiménez en cuanto a la naturaleza concreta de su psicopatología. Sin embargo, queremos ofrecer una relación más exhaustiva de la probable presencia de los síntomas depresivos en ese curso evolutivo. Por ello, en este apartado vamos a comentar la aparición de signos, síntomas y símbolos compatibles con la depresión recurrente en diferentes momentos de la vida y obra de Juan Ramón Jiménez. Sirva como preámbulo este magistral pasaje de la *Psicopatología general* de Karl Jaspers sobre la esencia de la depresión endógena o melancólica:

Su núcleo lo constituye una tristeza tan profunda como inmotivada, a la que se agrega una inhibición de todo el acontecer psíquico, que se vive de modo muy doloroso. Todos los movimientos instintivos están inhibidos, el enfermo no siente placer por nada. El impulso disminuido para el movimiento y la actividad se convierten en inmovilidad completa. No toma ninguna decisión, no es iniciada ninguna actividad. Las asociaciones no están a su disposición. Al enfermo no se le ocurre nada, se queja de su memoria profundamente caída, siente su incapacidad de rendimiento y lamenta su insuficiencia, su insensibilidad, su vacuidad. Su profunda tristeza le hace aparecer el mundo gris, indiferente y desconsolado. De todo lo que ven y sienten estos enfermos extraen lo desfavorable, lo desdichado. En el pasado han tenido muchos motivos de culpa (autorreproches, ideas de pecado), el presente sólo les ofrece desgracias y el porvenir aparece espantoso ante ellos⁹⁴.

2.1. Ánimo triste

La presencia de ánimo triste, deprimido o desesperanzado es uno de los síntomas nucleares del trastorno depresivo. La tristeza se puede manifestar de forma objetiva en forma de llanto, aunque algunos pacientes refieren que son incapaces de llorar, de que están “más allá de las lágrimas”. En otras ocasiones lo que predomina es un intenso sufrimiento que el paciente experimenta como algo insostenible y no relacionado con ninguna causa particular, estado

⁹⁴ Jaspers, K.: *Psicopatología general*, Barcelona, Beta, 1973, 684.

psíquico que ha sido denominado por algunos autores como tristeza vital o dolor moral.

Pues bien, encontramos numerosas manifestaciones de ánimo triste o deprimido compatibles con esta descripción tanto en la vida como en la obra de Juan Ramón Jiménez. Por ejemplo, en fecha tan temprana como octubre de 1900 el poeta escribe a un amigo suyo: “También trabajo en una novela, *La novela dolorosa*, relato íntimo, lleno de vaguedad; *es mi vida*, que aunque corta, *encierra un verdadero poema de lágrimas...*”⁹⁵.

Las lágrimas y el llanto son signos objetivos que permiten inferir el estado de ánimo deprimido cuando son lo suficientemente intensos y prolongados en el tiempo. De esta manera, el poeta dejará constancia de su tristeza ya desde los primeros años de su vida: empezando con la melancolía de su época de interno en Cádiz, pasando por su estancia en el manicomio francés en 1901 hasta los años del retiro en Moguer:

El menor recuerdo me llena de lágrimas. Llanto, de
viejo y de enfermo; temblón, nublado, sin esperanza⁹⁶.

Me he acordado de todos; he llorado sobre mi
almohada⁹⁷.

En ocasiones, la tristeza viene manifestada por una cierta desesperación que aflora en sus versos: “¿para qué he de reír por la

⁹⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a José Sánchez Rodríguez, Moguer, 8 de octubre de 1900. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 76. [La novela dolorosa subrayado en el original; el resto es nuestro].

⁹⁶ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Moguer, mayo de 1907. En: Juan Ramón Jiménez: *Ibidem*, 181.

⁹⁷ Jiménez, J. R.: “Diario íntimo”, *Peña Labra*, no. 64-65, 1988a, 56.

mañana, si sé que por la tarde he de llorar?”⁹⁸. Otras veces, el ánimo triste y abatido del poeta se manifiesta en un hartazgo de la vida, en un cierto hastío vital: “Cuánta tristeza siento y qué cansancio tan grande de la vida y de las rimas y de las flores y de todo”⁹⁹. Así, y según Kurt Schneider, frente “...a la tristeza por algo, tenemos la *tristeza vital* o tristeza por nada”¹⁰⁰. La primera es la experimentada tras un hecho luctuoso de la vida y resulta comprensible para el sujeto en la medida en que la refiere a esa desgracia o pérdida. Por el contrario, la tristeza vital de la depresión melancólica no guarda relación con ningún acontecimiento biográfico sino que parece surgir del propio *endon*, del interior del individuo, lo que la hace incomprensible a quien la padece y por ello resulta todavía más dolorosa. El propio Juan Ramón parece que alude a esta intensificación del sufrimiento por el hecho de ser de origen desconocido en los siguientes versos:

¡Qué triste es amarlo todo,
sin saber lo que se ama!
Parece que las estrellas
compadecidas, me hablan,
pero, como están tan lejos,
no comprendo sus palabras¹⁰¹.

Más que una verdadera tristeza es un intenso sufrimiento psíquico que afecta a todas las áreas de la mente y se extiende por todo el campo de la conciencia. Por eso Henri Ey, más que de tristeza, prefiere hablar de *dolor moral*¹⁰². Juan Ramón da cuenta de un

⁹⁸ *Rimas* 47.

⁹⁹ Jiménez, J. R.: “Prosas varias”, *Op. cit.*, 1969, 82.

¹⁰⁰ Schneider, K.: *Psicopatología clínica*, Madrid, Fundación Archivos de Neurología, 1997, 78.

¹⁰¹ *Rimas* 63.

¹⁰² Ey, H.: *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson, 1969, 238.

monótono y desesperante sufrimiento en numerosas ocasiones a lo largo de su vida, que encajaría con esta descripción psicopatológica: “...estoy en la desolación más grande y más honda de mi vida”¹⁰³.

Los sentimientos de la tristeza vital están muy presentes en las obras de su primera etapa, particularmente en *Rimas* y *Arias tristes*. En efecto, Rubén Darío ha considerado este último libro como paradigma expresivo de la tristeza andaluza¹⁰⁴: “De la fuente, en el silencio/de la fronda abandonada,/llorará, llorará muerta/de tristeza y de nostalgia”¹⁰⁵. El poeta reflexiona sobre su estado de ánimo, que aflora no solo en su obra poética, sino también en su prosa:

Qué tristeza es esta mía que me pone pálido sobre
las enredaderas que abren sus campanillas azules frente al
cielo violeta?

Es recuerdo, ¿nostalgia? ¿desesperanza? Oh, flores
azules, ¿desamor? Oh palidez, ¿desencanto? Oh cielo
violeta ¿desesperanza?

Mi corazón es la fuente de la sombra. Aguas
moradas de él inundan la noche que viene y el rumor de
su sangre es como el ensueño doloroso y sordo de un
oleaje solitario¹⁰⁶.

Hacia el invierno de 1903 el poeta comienza a redactar un *Diario íntimo* que nos permite conocer con mayor precisión la cualidad de su estado de ánimo en aquellos días. En él encontramos síntomas como la tristeza, el miedo, los deseos de muerte y la desesperación, todos ellos indicadores claros de un estado marcadamente depresivo:

¹⁰³ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, noviembre de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 152.

¹⁰⁴ Díez de Revenga, F. J.: “La tristeza andaluza”, *Monteagudo*, no. 18, 2013, 295.

¹⁰⁵ *Arias tristes* 76.

¹⁰⁶ Jiménez, J. R.: “Baladas para después”, *Op. cit.*, 1969, 328.

Estoy mal, me duele el corazón; tengo miedo, tengo pena; y me siento muy cansado, y quisiera morirme; me acometen deseos de apagarme la vida, de algún modo, con excesos sensuales, con peregrinaciones fantásticas. Y me siento hereje y aventurero romántico (...). Siento preludios de desesperación en mi alma¹⁰⁷.

El ánimo triste y la desesperanza serán una constante en la vida del poeta, especialmente agudos en los períodos de mayor intensidad de los episodios. Durante las repetidas crisis somáticas que experimenta entre 1926 y 1936 y que le impiden trabajar con la constancia que él quisiera en su obra, expresa así su profunda desesperanza: “*Estoy triste, muy triste, porque mi vida va a ser siempre así, y en tanto ahí está el trabajo esperando que pueda cogerlo...*”¹⁰⁸. En otras ocasiones, de su buen estado de salud y ánimo se infiere que acaba de recuperarse de un reciente episodio: “Al llegar, le encuentro bien, repuesto ya del *decaimiento* que sufría en mi última estancia en Madrid”¹⁰⁹.

La etapa del exilio está plagada de observaciones realizadas por Zenobia acerca de los síntomas depresivos de Juan Ramón, que a veces oscilan de un día para otro y, en otras ocasiones, conforman un episodio completo que precisa un ingreso hospitalario. Juan Ramón muestra una cierta tendencia a aislarse, a vivir como un monje, a llevar “una rutina casi tan mala como la de Madrid”¹¹⁰:

...pero al volver al hotel, encontré a J. R. sentado en el cuarto, tan desvalido e infeliz que me puse una bata y

¹⁰⁷ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1988a, 68.

¹⁰⁸ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 264. [El subrayado es nuestro].

¹⁰⁹ *Ibidem*, 126. [El subrayado es nuestro].

¹¹⁰ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 126.

pasé el resto de la tarde muy en casa, leyendo, escribiendo, hablando y leyéndole mis cartas¹¹¹.

Finalmente, el poeta cierra el círculo de la tristeza vital recordando en los poemas de *Dios deseado y deseante*, culminación de su desarrollo espiritual y estético, el estado de ánimo triste, “siempre triste”, en el que se encontraba en su juventud, hasta que su conciencia evolucionó para llegar al encuentro con su dios:

(...)
pero yo estaba triste, siempre triste,
porque aún mi presencia no era la semejante
de esta final conciencia¹¹².

Sobre la tristeza de Juan Ramón se ha especulado indudablemente mucho. Nosotros aquí la justificamos en el contexto de un trastorno depresivo melancólico, pero existen otras interpretaciones. El propio poeta explicó en su cuaderno *Sucesión* (1932) que su tristeza había sido siempre mal comprendida, porque, en realidad, “...nunca se ha relacionado con su motivo más verdadero: es la angustia del adolescente, el joven, el hombre maduro que se siente desligado, solo, aparte en su vocación bella”¹¹³. Por otro lado, y como se desprende del último poema citado, podría ser una consecuencia de la ausencia de Dios – o el absoluto que el poeta parece percibir como deidad de lo bello – en el alma. Sea cual fuere el motivo, y teniendo en cuenta que todavía hoy se desconocen las causas de la depresión, el hecho en sí, es decir, la presencia de su sintomatología, es lo que se trata de probar en esta tesis.

¹¹¹ *Ibidem*, 314.

¹¹² *Lírica de una Atlántida* 303.

¹¹³ *Sucesión*, 4 (1932). En: Bernardo Gicovate: *Op. cit.*, 9.

2.2. Anhedonia

En estrecha relación con la tristeza vital se encuentra la *anhedonia*, entendida como la incapacidad para disfrutar y obtener placer en actividades cotidianas, pero también como falta de respuesta emotiva adecuada a las diversas situaciones. Esto lleva al paciente al progresivo abandono de las actividades o tareas que antes realizaba eficazmente y con agrado, así como a una creciente indiferencia por su entorno que acaba cristalizando en una *anestesia afectiva*¹¹⁴.

En relación con la anhedonia, podemos apreciar fases en la vida del poeta en las que más que ánimo triste lo que destaca es precisamente la ausencia de resonancia afectiva, tal y como se desprende de esta conversación con su amigo Juan Guerrero: “Juan Ramón me dijo que el año 1928 había sido un mal año para él, y que una parte de él había *estado como muerta, sin ánimo de nada*”¹¹⁵.

La anhedonia se manifiesta a través de una evidente pérdida de la capacidad de disfrute con las situaciones que antes de la aparición del trastorno eran fuente de recreo:

Quería huir de mí, es decir, de ese yo mí nuevo, no sé de qué ni quien, y me iba al campo, al río; y cuando llegaba a la soledad de la marisma o del pinar, *que tanto me habían siempre gustado y reposado, no podía estar de inquietud y disgusto*¹¹⁶.

¹¹⁴ López-Ibor Aliño, J. J.: “Las psicosis y los trastornos afectivos”. En: Juan José López-Ibor Aliño, Demetrio Barcia y Carlos Ruiz Ogara (Dir.): *Psiquiatría*, Barcelona, Editorial Toray, 1982, 952.

¹¹⁵ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 58. [El subrayado es nuestro].

¹¹⁶ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 290. [El subrayado es nuestro].

Además, podemos observar una evidente pérdida de interés y de motivación en el poeta de Moguer cuando se encuentra en una fase depresiva, manifestada por continuas interrupciones en su trabajo y la drástica reducción de sus contactos epistolares:

Mis duelos y mis males me han tenido mucho tiempo sin escribir a casi nadie¹¹⁷.

Yo no hago nada. Llevo unos meses de idiotismo absoluto¹¹⁸.

Hace tres meses que no trabajo nada, estoy tan mal que me he olvidado de mí mismo¹¹⁹.

...estoy muy mal, muy mal, y que no puedo ocuparme de nada. Mi pobre poesía está en un abandono absoluto¹²⁰.

El hastío vital, que también hace perder el interés en las actividades cotidianas de la vida diaria, traspasa el dique de contención de la reflexión sentimental y permea lo suficiente como para llegar hasta sus versos¹²¹:

Oh, qué cansancio,
amigos, qué cansancio!...

Entonces, soledad, ¿qué me dará la vida
hueca con el hastío de la literatura?

¹¹⁷ Carta de Juan Ramón a José Sánchez Rodríguez, Moguer, 8 de octubre de 1900. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 76. [El subrayado es nuestro].

¹¹⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, noviembre de 1905. En: *Ibidem*, 152.

¹¹⁹ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, diciembre de 1905. En: *Ibidem*, 155.

¹²⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, abril de 1906. En: *Ibidem*, 163.

¹²¹ *Poemas mágicos y dolientes* 32, 65, 82.

¡Ya, ni los libros, ni los rosales..., ni el alma
me sirven de refugio de la melancolía!

Durante su estancia más prolongada en Madrid, entre los años 1916 y 1936, fue costumbre del poeta recibir en su casa a los médicos. En septiembre de 1933 relata así su incapacidad para trabajar durante una consulta con el doctor Calandre, sin que medie motivo objetivo alguno para ello: “Figúrese lo que esto será para mí – le dice – ; *no poder trabajar* cuando estaba con todo entusiasmo preparando la publicación de mi obra completa”¹²².

El poeta, cuando se encuentra sumido en uno de sus recurrentes episodios, abandona su trabajo, se vuelve apático y se queda en la cama sin hacer nada, algo que contrasta con la vitalidad desbordante de su trabajo durante las fases creativas: “Mi salud es mala; pocas fuerzas y ninguna voluntad”¹²³. O lo que es lo mismo, astenia y abulia.

Ya en el exilio, las anotaciones que Zenobia Camprubí hace en sus diarios nos dan pistas sobre la constancia de este síntoma en el curso evolutivo del poeta. Así, Zenobia escribe en su diario el 7 de octubre de 1937: “J. R. no está muy bien hoy (...). J. R. está deprimido”¹²⁴. Y de nuevo, el 11 de noviembre del mismo año: “J. R. *ha abandonado por completo su trabajo* y le está resultando difícil volver a ello de nuevo”¹²⁵. Las más que aparentes fases depresivas del

¹²² Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 113. [El subrayado es nuestro].

¹²³ Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Díez-Canedo, Moguer, 18-19 de julio de 1908. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 197. [El subrayado es nuestro].

¹²⁴ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 99.

¹²⁵ *Ibidem*, 111. [El subrayado es nuestro].

poeta tienen una repercusión inmediata sobre su conducta. Muchas veces prefiere quedarse en la cama sin hacer nada:

No queremos quedarnos en el Vedado indefinidamente, donde J. R. *no hace absolutamente nada* y pasa en cama la mayor parte del tiempo (...). De vez en cuando tiene un arranque de escritura (...), pero después se hunde de nuevo en la desesperación y el letargo¹²⁶.

Más adelante, ya en 1943, Juan Ramón vuelve a sentirse desanimado e incapaz de trabajar: "...como J. R. está en este momento en una *etapa de depresión en que no puede trabajar*, todos estos experimentos son una distracción para él que estaba tan desesperado"¹²⁷.

Por último, en otras ocasiones es el propio poeta el que reconoce la "depresión" como causa de su transitoria incapacidad para trabajar:

El mismo día en que llegamos de Buenos Aires a Riverdale, empezamos a trabajar en esta Universidad de Maryland; y, hacia mediados de febrero, *una depresión brusca me obligó a abandonar todo el trabajo mío más gustoso*¹²⁸.

2.3. Anergia o fatiga

Otro de los síntomas comúnmente observados en los trastornos depresivos es la anergia o sensación de fatiga extrema. El paciente

¹²⁶ *Ibidem*, 335.

¹²⁷ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 246. [El subrayado es nuestro].

¹²⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a Ana Gándara, Riverdale, 29 de julio de 1949. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 1973b, 224. [El subrayado es nuestro].

depresivo suele manifestar durante el curso del episodio que ha perdido la energía, que no tiene fuerzas para realizar las tareas que antes hacía sin apenas esfuerzo. Para el paciente con depresión, cualquier actividad resulta extremadamente agotadora:

J. R. *está cansado todo el tiempo*. Estoy convencida de que no tiene remedio. En él, la vida animal es más débil que en cualquier otra persona que conozco...¹²⁹.

El propio Juan Ramón es capaz, además, de relacionar la aparición de la anergia con el curso de las estaciones, lo cual es altamente sugestivo de depresión melancólica: “La primavera suele traerme una gran laxitud; este año me ha dejado como vacío, con una gran fatiga nerviosa y no trabajo nada por imposición facultativa”¹³⁰.

El cansancio y la falta de energía afectan notablemente al poeta durante las repetidas crisis que sufre entre los años 1926 y 1936 en Madrid:

Como buen meridional que soy – me dice – yo no puedo vivir sin el sol, y estos días de tormentas que llevamos me tienen trastornado. Con este tiempo *no puedo hacer nada*, no me hallo, no soy yo, es otra persona la que hay en mí¹³¹.

...no se encuentra bien, y desde este fin de verano [4 de octubre de 1931] ha observado que puede pasear menos que antes *porque se cansa* y ha de sentarse...¹³².

¹²⁹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 119. [El subrayado es nuestro].

¹³⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel Pérez Feu, Moguer, marzo de 1912. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 329.

¹³¹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 33. [El subrayado es nuestro].

¹³² *Ibidem*, 361. [El subrayado es nuestro].

Hoy encuentro a Juan Ramón con *mayor cansancio*. *Recostado* en el sofá (...). Volvemos al saloncito. Juan Ramón, *cansado*, se recuesta en el sofá (...). Queda *fatigado*...¹³³.

Ella [Zenobia] quisiera ir a Burgos, al menos quince días, pero como está *muy decaído* dice *no tiene fuerza* para hacer este viaje¹³⁴.

“No; sólo he visitado la parte norte de Italia en un viaje que hice desde Francia y Suiza (...). Y ahora ya ve usted, este es mi mundo; de ahí, junto al balcón donde trabajo, al sofá, donde *tengo que echarme con frecuencia porque me fatigo*...”¹³⁵.

En nuestra opinión, este cansancio o fatiga recurrente que se presenta en cíclicos episodios podría explicar los períodos de abandono o sequía creativa, y su posterior reanudación en forma de nuevos proyectos. Las causas de un síntoma como la fatiga pueden ser múltiples, pero el hecho de que aparezca y desaparezca en sucesivos episodios, que no se pueda atribuir a una causa orgánica, además de su clara vinculación con las estaciones del año, nos parece que apunta directamente como causa más probable a un trastorno de origen mental.

2.4. Insomnio y pérdida de peso

Juan Ramón experimenta notables dificultades para conciliar el sueño durante las fases que hemos considerado como depresivas. De

¹³³ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 117-18. [El subrayado es nuestro].

¹³⁴ *Ibidem*, 248. [El subrayado es nuestro].

¹³⁵ *Ibidem*, 265. [El subrayado es nuestro].

forma periódica, y coincidiendo con los recurrentes episodios depresivos, podemos seguir la aparición de este síntoma gracias a las minuciosas anotaciones de Juan Guerrero:

Me ha dicho que no se encuentra bien, *habiendo pasado mal la noche*,...¹³⁶.

Me dice que *ha pasado toda la noche sin dormir*, desvelado, pues lleva ya tres días que solo piensa en la forma de dar su obra...¹³⁷.

A mediodía me llama Juan Ramón, diciéndome que *no ha podido dormir nada*, que ya ha contraído este hábito y que, como consecuencia, le viene este *estado de flojedad* que no le deja trabajar¹³⁸.

...le pregunto cómo sigue, diciéndome que, poco más o menos, lo mismo, pues *no pudo dormir hasta las cuatro de la madrugada*¹³⁹.

...me dice que no se encuentra bien del todo porque *cada quince días le vuelve el insomnio* y, en realidad, desde agosto *no descansa lo que necesita*¹⁴⁰.

Cuando llamo por la tarde contesta Zenobia, que me dice está descansando Juan Ramón porque *la noche pasada ha podido dormir muy poco*¹⁴¹.

¹³⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 1961, 120. [El subrayado es nuestro].

¹³⁷ *Ibidem*, 149. [El subrayado es nuestro].

¹³⁸ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 109. [El subrayado es nuestro].

¹³⁹ *Ibidem*, 115. [El subrayado es nuestro].

¹⁴⁰ *Ibidem*, 149. [El subrayado es nuestro].

¹⁴¹ *Ibidem*, 178. [El subrayado es nuestro].

Para no molestarle pregunto a Teodora cómo está su señor, y cuando vuelve me responde que *no ha pasado bien la noche...*¹⁴².

...me dice que ha vuelto, como el verano pasado, a sufrir insomnios...¹⁴³.

Zenobia me contesta cuando llamo por teléfono y me dice que *Juan Ramón sigue sin dormir y está muy cansado*¹⁴⁴.

...me intereso por su salud, diciéndome que *sigue sin dormir bien y decaído, quedando en verno mañana...*¹⁴⁵.

El insomnio del poeta es pertinaz, hecho que motiva la necesidad de recurrir a sustancias narcóticas para combatirlo:

Más tarde me llama Juan Ramón; dice que a pesar de que le están poniendo unas inyecciones narcóticas, no ha conseguido dormir nada...¹⁴⁶.

Ya ve usted, desde el viernes que apenas duermo, y esto me tiene agotado. Ahora, cuando usted ha llegado, estaba viendo esta nueva medicación narcótica que he pedido, a ver si me da resultado, aunque todo lo que lleva belladona, opio, me deja luego adormecido...¹⁴⁷.

¹⁴² *Ibidem*, 185-86. [El subrayado es nuestro].

¹⁴³ *Ibidem*, 243.

¹⁴⁴ *Ibidem*, 248. [El subrayado es nuestro].

¹⁴⁵ *Ibidem*, 307. [El subrayado es nuestro].

¹⁴⁶ *Ibidem*, 249.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 250.

¡Los días pasan y el pobre Juan Ramón sigue en el hospital! Ahora es él quien pide la «Thorazine» [torazina] porque dice que cree que le ayuda a dormir mejor¹⁴⁸.

Por otro lado, es también muy habitual que los pacientes deprimidos pierdan las ganas de comer. En cuanto a la falta de apetito y la pérdida ponderal, Zenobia manifiesta abiertamente su preocupación por la desconocida causa que hace perder peso al poeta:

Lo que hay que averiguar esta semana es si, efectivamente, la *pérdida exagerada de peso* se debe a su angustia nerviosa o a otra causa. Él no sabe todavía que va a ir a la clínica Mimiya, ni se lo quiero decir hasta última hora¹⁴⁹.

Más adelante, durante los ingresos de Juan Ramón en los hospitales psiquiátricos de Puerto Rico, se observará de forma recurrente el negativismo a comer así como el abandono en su higiene personal, tal y como atestigua la propia Zenobia en 1956 a su regreso de Boston:

Lo que me causó una impresión malísima fue J. R., que tardó un siglo en salir a mi encuentro y llegó tan hombre de la selva, como si yo no le hubiera dejado apalabrado a Romero, y apestando a castores de la manera más espantosa, lleno de manías de olores contra Graciela [Palau de Nemes], y a ésta disminuida y asustada¹⁵⁰.

Además, sabemos que el poeta se enclaustró en su casa de Hato Rey tras el fallecimiento de Zenobia, donde vivía recluido,

¹⁴⁸ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 72.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 69. [El subrayado es nuestro].

¹⁵⁰ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 342.

evitaba las visitas y apenas comía¹⁵¹. Son múltiples las causas que se podrían imaginar para explicar estos síntomas, pero siguiendo el principio de parsimonia de la ciencia, que trata de explicar más con menos, y no menos con más, creemos que existe una explicación más satisfactoria entre todas las posibles. Las dificultades para conciliar el sueño, la falta de apetito, el abandono en el autocuidado, el aislamiento social y el humor irritable, por separado, pueden tener múltiples y muy variadas causas. Pero de nuevo, todos ellos juntos, conformando un patrón, quedan perfectamente explicados en el contexto de una depresión melancólica.

2.5. Inhibición psicomotriz

Para algunos autores el rasgo principal del trastorno depresivo, en su concepción más endógena o melancólica, sería la inhibición. La inhibición psicomotriz es un descenso de la actividad vital que se manifiesta a través de alteraciones en el funcionamiento cognitivo, afectivo, conductual y fisiológico¹⁵². Así, una gran parte de los pacientes depresivos se sentirían más apáticos o indiferentes que tristes.

Encontramos evidencias de la inhibición psicomotriz en la vida de Juan Ramón Jiménez en el curso de sus fases de decaimiento. El poeta escribe a Gregorio Martínez Sierra desde Madrid en 1905 comunicándole el penoso estado de tristeza en el que se encuentra:

¹⁵¹ Palau de Nemes, G.: *Op. cit.*, 2006b, 382.

¹⁵² Hamilton, M.: “Síntomas y exploración de la depresión”. En: *Op. cit.*, 1985, 19.

No puedo andar, no puedo leer ni escribir; nada. Ni vida ni muerte¹⁵³.

Su rostro, más agudo y severo, me dice al encontrarme frente a él los días de sufrimiento que ha pasado (...). Su *figura*, mucho más enjuta, *parece tallada en madera...*¹⁵⁴.

En el curso del trastorno el paciente depresivo va perdiendo progresivamente el interés por las relaciones y el contacto con el exterior, produciéndose un constante repliegue sobre sí mismo. Esta situación también es familiar en la vida del poeta del Moguer: desde su estancia en el “Sanatorio del retraído”, pasando por su retiro en Moguer de siete años y las casi dos décadas de ascetismo urbano en Madrid, hasta la situación de extremo aislamiento tras la muerte de Zenobia, cuando el poeta se recluyó en su casa de Hato Rey durante casi un año.

Además del aislamiento y la búsqueda activa de soledad, Juan Ramón experimenta repetidos estados de inquietante parálisis. A lo largo de su vida, en los momentos en que tanto la angustia como la depresión eran más incisivos, el poeta parecía rozar incluso el estupor melancólico: “Se me ha olvidado hacer versos; mi nombre no me suena; por lo tanto, estoy muerto”¹⁵⁵. La inhibición a veces se manifiesta como un mutismo absoluto: “Ni me ocupo de literatura; ¿para qué? Procuero *pasarme el día en la cama* para que me dejen en paz; y así, creo que, desde que he venido, *no he hablado más que unas*

¹⁵³ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, octubre de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 150.

¹⁵⁴ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 305. [El subrayado es nuestro].

¹⁵⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, julio-agosto de 1906. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 170.

palabras”¹⁵⁶. El poeta, desde su aguda capacidad introspectiva, se da plena cuenta de que su enfermedad, sea lo que sea, tiene la capacidad de anular su voluntad: “Mi enfermedad es nerviosa y me anula, a veces, de tal modo que no sé si existo o si no existo”¹⁵⁷; “Nadie como yo le admira; y, sin embargo, por esta *enorme enfermedad de la voluntad* que me corroe, ¡pasan meses y años sin decirle todo lo que quisiera!”¹⁵⁸.

2.6. Alteraciones cognitivas

Una de las quejas subjetivas más frecuentes en las personas que sufren depresión son las alteraciones cognitivas, es decir, la pérdida de la capacidad de concentración, las dificultades de atención y los problemas de memoria.

Durante su estancia en la Maison de Santé du Castel d’Andorte, en Francia, el poeta refiere dolores en el pecho y el cerebro, se queja de dificultades atencionales y de sufrir ataques de amnesia que le dejan extenuado, además de manifestar abiertamente que temía volverse loco¹⁵⁹: “Estoy delicadísimo y *no puedo fijar la atención*; no sé nada de literatura hace mucho tiempo”¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Moguer, agosto de 1905. En: *Ibidem*, 149. [El subrayado es nuestro].

¹⁵⁷ Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel Pérez Feu, Moguer, noviembre de 1911. En: *Ibidem*, 293-94.

¹⁵⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a José Enrique Rodó, Moguer, agosto de 1909. En: *Ibidem*, 220. [El subrayado es nuestro].

¹⁵⁹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2006b, 82-87.

¹⁶⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a José Sánchez Rodríguez, Castel d’Andorte, 1901. En: Juan Ramón Jiménez: *Ibidem*, 87.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Los problemas de atención, concentración y memoria se repiten años más tarde, afectando tanto a su actividad poética como a su correspondencia:

Le escribo a usted a trozos, sentándome y levantándome, con una amenaza negra dentro de la cabeza (...), no puedo unir dos ideas¹⁶¹.

...la frente está sin seguridad y sin luz, de esta carta que le estoy escribiendo, no recuerdo ya las primeras líneas¹⁶².

...no soy capaz de tener la atención en nada más de un segundo¹⁶³.

Por su parte, Zenobia nos da cuenta de los problemas de concentración de Juan Ramón Jiménez durante su estancia en Cuba, en el año 1938: “J. R. parece *haber perdido todo su poder de concentración* y pasa de una tontería a otra sin proponerse un proyecto y cumplirlo”¹⁶⁴.

En ocasiones, la incapacidad para trabajar puede prolongarse durante casi dos años en el tiempo:

Las circunstancias poco favorables, lo desagradable, las malas épocas, la falta de comodidad le secan la vena creadora. La muerte de Juanito [Jiménez

¹⁶¹ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, enero de 1906. En: *Ibidem*, 161.

¹⁶² Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Díez-Canedo, Moguer, 18-19 de julio de 1908. En: *Ibidem*, 198.

¹⁶³ Carta de Juan Ramón Jiménez a Julio Pellicer, Moguer, octubre de 1902. En: *Ibidem*, 365.

¹⁶⁴ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 317.

Bayo] lo dejó *absolutamente estéril por casi año y medio*¹⁶⁵.

Aunque se sugieren diversos motivos para semejante esterilidad creativa, esta bien pudiera deberse a una situación de fatiga extrema, al insomnio, a la inhibición psicomotriz o a las dificultades de atención y concentración que acabamos de comentar. No obstante, es preciso tener en cuenta también que las alteraciones cognitivas de la depresión son con frecuencia exageradas por el paciente desde su visión subjetiva, algo que parece estar más relacionado con el estado de ánimo deprimido (“todo está roto”, “no recuerdo nada”, “no hay solución”) que con un trastorno cognitivo real¹⁶⁶.

2.7. Pensamientos de desesperanza, minusvaloración o culpa

Los sentimientos de culpa son extremadamente frecuentes en los trastornos depresivos. Tras la muerte de su padre en 1900, Juan Ramón expresa haber experimentado tales sentimientos, lo cual le lleva incluso a romper un libro suyo: “La muerte de mi padre” – dice el poeta en una de sus autobiografías – “(...). Me llenó de un misticismo inquieto y avasallador; fui a las procesiones, rompí todo un libro – “Besos de oro” – de versos profanos”¹⁶⁷.

Por otro lado, la desesperanza, es decir, la firme convicción de que los males no tienen remedio, está muy presente en la vida del

¹⁶⁵ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 150.

¹⁶⁶ Vallejo, J: *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona, Masson, 2002, 510.

¹⁶⁷ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 424.

poeta: “Pero hablo de ilusiones. No estoy en la vida hace tiempo. Y de esperar tanto la muerte, no puedo ya tener otra esperanza”¹⁶⁸.

La desesperanza también alcanza a su poesía, y, como se puede apreciar, llega a expresar idénticos sentimientos en estos versos de *Almas de violeta*:

... ¡Yo quiero mejor morirme
que vivir sin esperanza...!

¡Ay! ¡Con qué lástima miro
a los que no esperan nada...!¹⁶⁹

Estos sentimientos negativos se manifiestan también mediante la convicción cierta y absoluta del paciente de que sus males no tienen remedio:

...estoy en la agonía (...), *porque ya todo está roto y sin orden*¹⁷⁰.

Me siento cada día más decaído y *no veo modo de salir de esto*¹⁷¹.

Peor cada día. Perdiéndolo todo: fuerzas, ilusiones, recuerdos¹⁷².

¹⁶⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Díez-Canedo, Moguer, marzo de 1909. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 205.

¹⁶⁹ *Antología poética*, 2009e, 48.

¹⁷⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, octubre de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 150.

¹⁷¹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Díez-Canedo, Moguer, marzo de 1909. En: *Ibidem*, 204. [El subrayado es nuestro].

¹⁷² Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, julio-agosto de 1906. En: *Ibidem*, 169.

Es decir, el paciente con depresión tiene la convicción de encontrarse en el fondo de un pozo, de que su sufrimiento es infinito y sus males, cualesquiera que estos sean, no tienen remedio: "...paso el día con los médicos; esto se ha descompuesto definitivamente"¹⁷³.

2.8. Ideas de muerte

El sufrimiento que supone la depresión endógena o melancólica es tan intenso y desesperante que, con frecuencia, se le presentan al paciente las ideas de muerte como única solución posible a sus males. En muchas ocasiones se trata de un deseo pasivo de estar muerto, de desaparecer, frente al deseo activo en el paciente que elabora planes para pasar al acto.

La presencia de las ideas de muerte es elevada en la vida de Juan Ramón, a pesar de su arraigado miedo a la muerte. Aparecen de forma temprana, como podemos apreciar en la autobiografía que publica en la revista *Renacimiento* en 1907: "Frío, cansancio, inclinación al suicidio"¹⁷⁴. Pero resurge de forma periódica en diferentes etapas de su vida: "Siento preludios de desesperación en mi alma. No sé lo que tengo. Pero he pensado con cariño en la muerte"¹⁷⁵.

Estas ideas, que como sabemos no pasaron de ser lúgubres pensamientos, aparecen muchas veces independientemente de las circunstancias externas y del lugar de residencia, ya sea Moguer, Madrid o América:

¹⁷³ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, 13 de octubre de 1905. En: *Ibidem*, 150.

¹⁷⁴ Jiménez, J. R.: *Op. cit.* 1907, 424.

¹⁷⁵ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1988a, 69.

... en fin que creo más que nunca – y ahora con menos horror – en el cementerio¹⁷⁶.

Me afirmo en la idea de desaparecer¹⁷⁷.

... los Reyes me han traído una lesión de la aorta y la idea del suicidio¹⁷⁸.

Finalmente, tenemos constancia de que estas ideas resurgen durante su estancia en Puerto Rico. Es probable que en el curso de sus ingresos psiquiátricos, pero más concretamente tras la muerte de Zenobia, el poeta pide expresamente que le ayuden a morir: “Denme una píldora, un revólver. Tengan dolor de mí. Quiero morirme. Tengo que irme con ella. Se lo prometí”¹⁷⁹.

2.9. Síntomas somáticos

Las quejas somáticas puede constituir el motivo de consulta principal en más de la mitad de los casos diagnosticados de depresión¹⁸⁰. Así, existen una serie de síntomas físicos que son característicos de este trastorno como la angustia, la falta de sueño, la pérdida de apetito y la fatiga. Sin embargo, otros síntomas físicos como el dolor de cabeza, la sequedad de boca, la visión borrosa y el

¹⁷⁶ Carta de Juan Ramón a María Lejárraga, Moguer, agosto de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 149.

¹⁷⁷ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, diciembre de 1905. En: *Ibidem*, 154.

¹⁷⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a María Lejárraga, Madrid, enero de 1906. En: *Ibidem*, 160.

¹⁷⁹ Gullón, R.: *Op. cit.*, 2006, 229.

¹⁸⁰ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F.: *Manual de psicopatología*, Madrid, MacGraw-Hill, 2, 242.

malestar o dolor epigástrico pueden presentarse con la misma frecuencia y despistar al clínico en una primera consulta. A pesar de todo, una exploración médica adecuada descarta habitualmente cualquier origen orgánico de estos síntomas.

Sobre la presencia de tales quejas somáticas en la vida de Juan Ramón Jiménez en ausencia de pruebas médicas que las justifiquen tenemos abundantes documentos. Por ejemplo, ya en 1908 el poeta explica así su estado somático a Gregorio Martínez Sierra: “Mi salud nunca es buena; ya ve usted cómo me baila la pluma; aquí hay algo – médula, corazón, cerebro – que anda descompuesto como un mal reloj”¹⁸¹.

No obstante, la época de mayores trastornos somáticos será sin duda la que vivirá en Madrid entre los años 1916 y 1936, en la que el mismo poeta nos da precisa cuenta de su inicio y sus dolencias:

Hace ya varios años que es en agosto cuando me ocurren estas cosas; desde 1926, en que cogí, al volver de Galicia, la terrible colitis, que me dejó convertido en otro hombre (...). Lo cierto es que desde entonces no he estado completamente bien¹⁸².

Con estas palabras Juan Ramón se refiere a sus continuos decaimientos, que ocurren cada año hacia el mes de agosto, y que se acompañan como ya hemos visto de dificultades para conciliar el sueño, pero también de mareos, molestias gástricas, taquicardias y alteraciones visuales:

Se levanta con gran cansancio y pasa mal la mañana no pudiendo trabajar, sino entretenerse, y

¹⁸¹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Moguer, octubre de 1908. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 201.

¹⁸² Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 311.

*teniendo que tenderse a veces en el sofá porque se le va la cabeza*¹⁸³.

...un día, estando en el comedor desayunando, perdió la vista y estuvo tres horas sin ver; llamaron a Calandre y dijo que no se preocuparan, que se vendara los ojos y se tendiera hasta recobrar la visión, pues era sólo un vértigo¹⁸⁴.

Una dolorosa consecuencia de la *colitis*, recrudescida con el terrible calor que se padece hace dos semanas, le tienen postrado¹⁸⁵.

Llegados a este punto queremos prevenirnos contra el sesgo de confirmación, del cual adolecen con cierta frecuencia los investigadores. Pues como muy bien nos ha advertido Carmen Hernández-Pinzón¹⁸⁶, sobrina y representante de la familia Zenobia-Juan Ramón Jiménez, los problemas gástricos de Juan Ramón podrían tener relación con una enfermedad digestiva que se ha encontrado en varios miembros de su familia: la enfermedad de Crohn. Aunque nosotros no tenemos más información al respecto, dejamos aquí oportuna constancia de este dato.

Sin embargo, lo que levanta fundadas sospechas sobre esta hipótesis es que, a pesar de las numerosas pruebas, análisis y reconocimientos a los que es sometido el poeta, los médicos nunca encuentran nada:

¹⁸³ *Ibidem*, 264. [El subrayado es nuestro].

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 305.

¹⁸⁶ Hernández-Pinzón Moreno, C.: “Comunicación personal”, Madrid, 15 de marzo de 2016.

...él continúa con algunas molestias y preocupado hasta conocer el resultado de las averiguaciones que estos días están haciendo los médicos (...). Desde luego no existe lesión valvular, ni estrechez aórtica...¹⁸⁷.

Calandre le ha enviado ya el nuevo cardiograma, que me enseña, leyendo el dictamen, del que no aparece anormalidad alguna,...¹⁸⁸.

El 4 de junio de 1934 Zenobia se siente inquieta por los recurrentes achaques del poeta y decide consultar con el doctor Calandre: “Calandre le dijo que, a su juicio, todo lo que tenía Juan Ramón era puramente nervioso, algo de neurastenia producida a causa de la preocupación constante por su obra, pero que no tenía otra cosa”¹⁸⁹. Tampoco hay evidencia de lesiones orgánicas importantes en los estudios que le realizan en el Washington Sanitarium and Hospital de Takoma Park ni en el John Hopkins Hospital de Maryland en 1950, así como en el reconocimiento que le practican en el Hospital Presbiteriano de Puerto Rico el mismo año, siendo en todos los casos el diagnóstico unánime: “anxiety state” o problemas nerviosos.

Por otra parte, un grupo de síntomas que se observan con elevada frecuencia en los trastornos depresivos son los de ansiedad. Ya hemos visto cómo algunos autores han relacionado la ansiedad con la depresión, sugiriendo en algunos casos que ambas entidades morbosas formarían parte de la misma categoría psicopatológica. En Juan Ramón, la ansiedad se manifestaría con un marcado componente somático, especialmente en las primeras crisis nerviosas que preceden en forma de pródromos a los episodios depresivos. Estos pródromos adoptan, en nuestra opinión, la forma de claros ataques de pánico.

¹⁸⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 350.

¹⁸⁸ *Ibidem*, 353.

¹⁸⁹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 250.

El *ataque de pánico*, también conocido como crisis de angustia, es considerado en las clasificaciones psiquiátricas oficiales como una “aparición temporal y aislada de miedo o malestar intensos (...) que se inician bruscamente y alcanzan su máxima expresión en los primeros 10 minutos”¹⁹⁰, y cuyos síntomas característicos son: palpitaciones o elevación de la frecuencia cardíaca, sudoración, temblores, sensación de ahogo, opresión en el pecho, náuseas, vértigos, mareos, desrealización (sensación de irrealidad) o despersonalización (estar separado de uno mismo), miedo a volverse loco, miedo a morir, parestesias y escalofríos o sofocaciones. Como ya hemos apuntado en un capítulo anterior, es frecuente que estos síntomas de angustia precedan o acompañen a los trastornos depresivos.

Pues bien, a nuestro juicio, es posible identificar los síntomas somáticos de la ansiedad en forma de ataques de pánico tanto en la vida como en la obra del poeta de Moguer. Los encontramos minuciosamente descritos en sus prosas, en sus cartas y, como no, en el diario de Juan Guerrero. Así, el poeta nos habla de sus taquicardias: “Entonces yo sentí por primera vez (...), que el corazón me latía como un tambor y deprisa”¹⁹¹. De sus vértigos: “Entonces yo sentí por primera vez que no tenía fuerza, que se me iba la vista, que me faltaban los pies, que me cansaba...”¹⁹². De sus mareos: “Ha habido días que, sentado en la butaca, me sentía mareado, sin poder realizar mi trabajo”¹⁹³. De su sensación de ahogo: “...de pronto, una noche, sentí que me ahogaba y caí al suelo; este ataque se repitió en los

¹⁹⁰ APA: *Op. cit.*, 2002, 480.

¹⁹¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 290.

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 333.

siguientes días”¹⁹⁴. De sus temblores: “Me levanto y pongo una línea; me siento; otra; un temblor brusco en la nuca”¹⁹⁵. De su opresión en el pecho: “...aún estoy delicadísimo del pecho y la cabeza”¹⁹⁶. De sus parestesias, escalofríos y sofocos: “Sentía un escalofrío permanente, algo así como una blancura de cristal helado seguido de mucha negrura. Eso es, yo era de cristal, nieve y negro y frágil”¹⁹⁷; “...un desprendimiento interior; el brazo, que se me va; la pierna, que se pierde; una ceguera momentánea...”¹⁹⁸; “...los brazos y las piernas hay veces que no las siente por falta de circulación periférica”¹⁹⁹. De su miedo a morir: “Usted no sabe cuánto me pesa la triste preocupación de la muerte repentina”²⁰⁰. Y, por supuesto, de sus experiencias de despersonalización:

La vida dio aquella noche una vuelta de rara medida para mí y yo di una vuelta para la vida. Era como si yo me hubiera vuelto en mi jirar en mi órbita y me encontrara conmigo mismo de boca (...). Como si en vez de ser yo el yo forastero que yo conocía de mí, fuera el de dentro que se me había salido como si yo mismo fuera un guante²⁰¹.

¹⁹⁴ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 424.

¹⁹⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, octubre de 1905. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 151.

¹⁹⁶ Carta de Juan Ramón Jiménez a Rubén Darío, Moguer, 2 de junio de 1900. En: *Ibidem*, 53.

¹⁹⁷ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 291.

¹⁹⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, octubre de 1905. En: *Ibidem*, 151.

¹⁹⁹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 272.

²⁰⁰ Carta de Juan Ramón Jiménez a Rubén Darío, Madrid, diciembre de 1903. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 131.

²⁰¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 285-86.

Como vemos, prácticamente todo el cortejo de síntomas que conforman lo que en la actualidad se conoce como ataque de pánico, antiguamente neurosis de angustia, y cuya presentación repetida sería compatible con un trastorno de pánico.

Pues bien, de confirmarse esta hipótesis, sería posible hallar indicios de que los supuestos ataques de pánico se repitieron en la vida de Juan Ramón. Así, por ejemplo, el poeta describe un repentino ataque el día de difuntos del año 1903, en Madrid, que se manifiesta a través de los siguientes síntomas:

No quiero acordarme que es día de muertos (...).
Esta mañana no estoy bien. Tengo opresión en el pecho y una molesta taquicardia, y vértigos. Muy despacito, por miedo a un colapso cardíaco – ¡pobre corazón mío! – voy a casa de Martínez Sierra²⁰².

Me siento triste y muy preocupado. Tengo opresión en el pecho, dolores en los brazos y pulsaciones muy frecuentes. No sé qué será esto²⁰³.

En la misma época y posteriormente, durante su regreso a Moguer, el poeta experimenta recurrentemente estos mismos síntomas que identifica como signos inequívocos de una grave enfermedad cardíaca:

Yo no estoy bien, ni medio bien. La otra tarde
perdí dos veces el conocimiento en casa de Simarro²⁰⁴.

Mi salud no es buena; la continua *taquicardia* –
que a veces llega a ser *paroxística* – de mi enfermedad

²⁰² Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1988a, 55.

²⁰³ *Ibidem*, 58.

²⁰⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a Gregorio Martínez Sierra, Madrid, finales de 1901. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 89.

nerviosa debe haber determinado una hipertrofia del ventrículo izquierdo, a lo que puedo juzgar. Lo que piensan de esto los médicos no lo sé; pues como usted comprende, ellos no dicen la verdad... si la saben. No puedo andar mucho porque viene la *fatiga muscular* y la *disnea*; así es que me paso el día en el jardín o en el cuarto de trabajo, leyendo, soñando, pensando y escribiendo²⁰⁵.

En el diario de Juan Guerrero también es posible encontrar indicios de la presencia de síntomas compatibles con ataques de pánico: “A él también *se le duermen los brazos*, quedándole como *muertos* durante la noche, y siente dolor más acentuado a la madrugada”²⁰⁶. En el mes de diciembre de 1930 sufre un fuerte ataque de arritmia que podría interpretarse como la taquicardia o fuertes palpitaciones típicamente observadas en un repentino ataque de pánico:

A las siete de la tarde llego a casa de Juan Ramón, encontrándole mejor, pero no bien del todo, pues la *arritmia* no le ha desaparecido todavía, y aun cuando los médicos no le dan importancia alguna, y ni quieren ir a visitarle, él se encuentra molesto²⁰⁷.

Los síntomas de ansiedad del ataque de pánico y los tratamientos que le recetaban los médicos para tales dolencias llegan incluso a impregnar sus escritos²⁰⁸. Así, los encontramos en algunas de sus primeras prosas:

²⁰⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a Rubén Darío, Moguer, ¿junio? de 1911. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 267. [Los subrayados son nuestros].

²⁰⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 264. [El subrayado es nuestro].

²⁰⁷ *Ibidem*, 104. [El subrayado es nuestro].

²⁰⁸ Palau de Nemes, G.: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez*, 2, Madrid, Gredos, 1974, 392.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Toc, toc; tic, toc... Bromuro²⁰⁹, Esparteína... Y el cielo está azul y canta el gorrión en el jardín.

(...)

Toc, toc; tic, toc... ¡Ay, la primavera jira ante mí como una rueda loca; qué mareo de luces vivas, de colores, de deslumbramientos! ¡Oh, mis pobres piernas lánguidas vacilan...! ¡Al sillón! Toc, toc; tic, toc...²¹⁰.

Pero también en sus poesías:

Corazón mío
pálida flor,
jardín sin nadie,
campo sin sol,
...
¡Oh, sordo!, ¡oh, ciego!,
¡oh, mudo!, yo
te daba *opio*,
te daba *bro-*
*muro, té, método...*²¹¹.

Algunos autores²¹² han interpretado los desmayos de Juan Ramón como síntomas catalépticos en el contexto de una neurosis de tipo histérica, en el que la enfermedad del poeta sería una reacción defensiva contra una realidad desagradable: tener que estudiar una carrera en los primeros años de su vida en Sevilla en contra de su verdadera vocación: la poesía. Aunque no se puede descartar completamente esta posibilidad, nos parece que las pruebas aportadas

²⁰⁹ Las sales de bromo o bromuro se utilizaban desde la mitad del siglo XIX como sustancia sedante con propiedades ansiolíticas. Cf. González Pardo, H., Pérez Álvarez, M.: *La invención de trastornos mentales*, Madrid, Alianza, 2008, 91.

²¹⁰ Jiménez, J. R.: “Balada del corazón hipertrofiado”, *Op. cit.*, 1969, 307.

²¹¹ Antología poética, 2009e, 93.

²¹² Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 16-17.

para su justificación en este caso: vértigos, mareos, desmayos, opresión en el pecho, etcétera son más congruentes con la aparición de repetidas crisis de angustia, la cuales en su máxima intensidad, pueden ofrecer ese variado repertorio de síntomas.

Por último, queremos destacar el hecho de que una amplia nómina de médicos que en su día examinaron a Juan Ramón no encontrase una causa orgánica que explicara la aparición de tantos y tan variados síntomas somáticos. Esto es especialmente relevante si tenemos en cuenta que el poeta se mostraba molesto porque "...los médicos no le dan importancia alguna, y ni quieren ir a visitarle"²¹³. Más aún si recordamos que muchos de ellos, como el doctor Almonte, Lalanne, Duclós o Calandre, ya advirtieron en su día del origen nervioso de los mismos. En torno a la cuestión sobre la enfermedad mental del poeta de Moguer han existido tradicionalmente sólidos tabúes que no han permitido progresar en el conocimiento de su verdadera naturaleza. Estas pruebas refuerzan, a nuestro juicio, la hipótesis del origen psíquico de tales síntomas.

3. CURSO Y EVOLUCIÓN

El trastorno depresivo puede empezar a cualquier edad, aunque su inicio más habitual se produce entre la tercera y la cuarta década de la vida. Según algunos estudios, los períodos de remisión duran más en las fases tempranas del curso del trastorno. En general, el trastorno se caracteriza por su recurrencia: cerca de un 60% de las personas que sufren un primer episodio depresivo tendrán un segundo episodio, el 70% de los que tengan dos episodios tendrán un tercero y hasta el 90% de los que han tenido tres episodios tendrán un cuarto

²¹³ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 104.

episodio²¹⁴. El trastorno es más grave y el pronóstico peor cuanto menor es la edad de inicio²¹⁵.

Acerca de la recurrencia y cronicidad de la posible enfermedad mental de Juan Ramón Jiménez había advertido ya el psiquiatra francés Gaston Lalanne en una carta enviada a don Gregorio Jiménez Jiménez, tío paterno del poeta. En ella, el alienista francés señalaba que, aunque el paciente se encontraba mejor, la enfermedad volvería como consecuencia de un círculo vicioso patológico:

Aujourd'hui le malade est beaucoup mieux, et cette dernière cure m'a éclairé sur son état. Nous sommes un peu mieux fixés et cela nous permet d'espérer une guérison. Malheureusement c'est un malade qui tournera fatalement dans un cercle vicieux. Guéri, il recommencera à penser et à écrire, et lorsqu'il pensera et écrira il redeviendra neurasténique²¹⁶.

Nosotros hemos contabilizado en nuestra investigación un total de seis episodios compatibles con episodios depresivos recurrentes en la vida de Juan Ramón Jiménez, desde 1898 hasta 1958. En ellos se puede comprobar la existencia de muchos de los síntomas nucleares que definen la depresión como el ánimo triste, la anergia, la inhibición psicomotriz, el insomnio, la pérdida de apetito, las ideas de muerte y las quejas somáticas, que están presentes durante al menos dos semanas, y cuya intensidad es suficiente como para interferir de forma significativa en la vida cotidiana: habitualmente el poeta abandona su obra durante estos episodios, se queda en la cama, no responde a las cartas o incluso llega a requerir el ingreso hospitalario.

²¹⁴ APA: *Op. cit.*, 2002, 416.

²¹⁵ Belloch, A., Sandín, R., Ramos, F. *Op. cit.*, 2, 238.

²¹⁶ Carta del doctor Lalanne a Gregorio Jiménez Jiménez, Castel d'Andorte, 10 de agosto de 1901. En: Ignacio Prat: *Op. cit.*, 1986, 21.

Además, la recurrencia de los episodios es particularmente apreciable durante las repetidas crisis que el poeta experimenta entre los años 1926 y 1936 en forma de molestias gástricas, insomnio, astenia, mareos y taquicardias. Estos episodios tienen un marcado carácter somático y rítmico, por lo que se presentan siguiendo un patrón estacional más o menos hacia la misma época cada año, particularmente en el caso del poeta hacia el final del verano²¹⁷. Sin embargo, el patrón estacional de estos episodios aparece previamente, puesto que ya era manifiesto en los años de su retiro en Moguer. Así se desprende de la lectura de las siguientes cartas fechadas en 1912:

...la poca energía que me ha traído, como presente el año nuevo²¹⁸.

Además, la primavera no me sienta a mí bien, y estoy invadido de una laxitud que sólo me permite el ensueño inquieto y doliente²¹⁹.

Otra de las características más distintivas de las depresiones endógenas o melancólicas es su completa recuperación interepisódica²²⁰. Como hemos podido comprobar, Juan Ramón recupera su nivel de funcionamiento premórbido una vez ha remitido lo que consideramos un episodio depresivo. Los síntomas de la depresión se atenúan considerablemente, quedando más destacada la idea fija sobre la muerte repentina, que permanecerá latente y se hará más o menos aguda en función del estado psicopatológico general.

²¹⁷ Véase apartado “1.1. Cronología de episodios e ingresos”.

²¹⁸ Carta de Juan Ramón Jiménez a Francisco Pompey, Moguer, finales de enero de 1912. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 305.

²¹⁹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Felipe Cortines Murube, Moguer, finales de marzo de 1912. En: *Ibidem*, 331.

²²⁰ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 48-51.

Capítulo 5. Depresión en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Sobre la recuperación sintomática total entre los episodios podemos encontrar pruebas en las observaciones que realizan tanto Juan Guerrero como Zenobia en sus respectivos diarios. Consignamos fielmente las fechas exactas para facilitar un seguimiento cronológico de estas recuperaciones:

20 de enero de 1935

...me dice que se encuentra bastante mejor y trabajando mucho, dispuesto a dar el primero de sus grandes libros en verso...²²¹.

18 de febrero de 1935

Desde hace tres meses está mucho mejor, ha llegado a dormir hasta ocho horas y no ha dejado de trabajar un día...²²².

20 de julio de 1945

¡Qué viaje tan maravilloso! J. R. está espléndido. Todo es optimismo²²³.

14 de julio de 1949

Al ver a J. R. tan contento, yo me siento satisfecha también²²⁴.

23 de octubre de 1949

J. R. ha estado feliz, asomándose loco de contento a todas las ventanas y diciendo: «¡Esto es una gloria,

²²¹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 281.

²²² *Ibidem*, 283.

²²³ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 311.

²²⁴ *Ibidem*, 315.

Zenobia hija!» (...). Viéndole tan contento me consuelo de lo poco que me gusta este barrio y menos la idea de envejecer en él (...). J. R. está en época de plena y regocijada creación y quiere hacerlo todo²²⁵.

1 de enero de 1953

Juan Ramón no hace más que decirme en estos días que nunca ha sido más feliz²²⁶.

Más aún, después de su ingreso en el Hospital Psiquiátrico de Hato Tejas entre agosto y octubre de 1957, fechas en las que la salud mental del poeta era más delicada, el doctor Fernández Marina expide un informe²²⁷ psiquiátrico forense en el que declara al paciente mentalmente lúcido, y donde se ratifica que tiene preservada la capacidad de juicio y puede otorgar testamento.

4. TRATAMIENTO

En el caso de las depresiones endógenas o melancólicas con un fuerte componente biológico y somático, el tratamiento de elección es psicofarmacológico, estando indicada la terapia electroconvulsiva (TEC) para aquellos casos de mayor gravedad que no responden a los antidepresivos.

La revisión documental que hemos realizado sobre los ingresos psiquiátricos de Juan Ramón Jiménez durante sus años en el exilio ha

²²⁵ *Ibidem*, 336.

²²⁶ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 31.

²²⁷ Informe médico forense expedido por el doctor Fernández Marina, Hospital Psiquiátrico de Hato Tejas. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid.

confirmado que el poeta recibió tratamiento psicofarmacológico indicado para depresiones graves. Asimismo, es muy probable que Juan Ramón fuera sometido a sesiones de TEC ya que, cuando menos, esta terapia fue sugerida por los médicos que lo trataron. Esta afirmación está basada en el hecho de que se llegó a solicitar el consentimiento informado a sus familiares para su aplicación debido al deteriorado estado de salud en el que se encontraba el paciente.

Por lo que respecta a los tratamientos psicofarmacológicos, ya hemos visto que Juan Ramón estaba familiarizado con las sustancias habitualmente empleadas a finales del siglo XIX para tratar los desórdenes nerviosos, como el bromuro y los opiáceos. Asimismo, sabemos con certeza que el poeta recibió tratamiento psicofarmacológico indicado para el abordaje terapéutico de depresiones graves y los síntomas de ansiedad agudos:

¡Los días pasan y el pobre Juan Ramón sigue en el hospital! Ahora es él quien pide la «Thorazine» [torazina] porque dice que cree que le ayuda a dormir mejor²²⁸.

Aquí estoy junto a la cama de J. R. Él me tiene la mano izquierda entre las suyas y se entreduerme con los efectos de la última inyección de «Thorazine». ¡Ojalá sea la última! Yo me desespero viendo a J.R. en este estado...²²⁹.

El Thorazine es el nombre comercial de la clorpromazina²³⁰, un medicamento neuroléptico perteneciente al grupo de antipsicóticos clásicos o típicos, empleado habitualmente en el tratamiento de la esquizofrenia, trastornos psicóticos, trastorno bipolar, trastorno de

²²⁸ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 72.

²²⁹ *Ibidem*, 74.

²³⁰ Stahl, S.: *Psicofarmacología esencial*, Barcelona, Ariel, 2002, 447.

pánico, ansiedad y los trastornos de conducta como la agresividad, y cuyas propiedades eran la neuroleptia, es decir, la reducción o extinción de movimientos motores y la indiferencia psíquica y conductual.

Es preciso aclarar en este momento que los psicofármacos antidepresivos comenzaron a desarrollarse a partir de la década de los años cincuenta del siglo XX. No debe extrañarnos, por tanto, que el poeta recibiera tratamientos que actualmente estarían más indicados para los trastornos psicóticos, pues en aquella época todavía no se disponía de antidepresivos. Estos fueron descubiertos en 1951 y sintetizados con éxito en 1955²³¹ (imipramina). Posteriormente, a partir del año 1988, se empezaron a comercializar los inhibidores selectivos de la recaptación de la serotonina (ISRS), algunos de ellos tan populares como la fluoxetina (Prozac[®])²³².

Por otro lado, el propio Juan Ramón confirma a través de su obra que en los primeros años del siglo XX fue tratado con los remedios habitualmente utilizados en esa época²³³ para el tratamiento de los síntomas de ansiedad, tales como las sales de bromo (bromuro) o la adormidera (opio). Bernardo Gicovate²³⁴ ha sugerido que el poeta podría haber recibido algún tratamiento como la duboisina u otras drogas durante su estancia en el sanatorio de Castel d'Andorte bajo los cuidados del doctor Lalanne, aunque parece que esto no ha sido suficientemente probado y que el tratamiento en Francia fue eminentemente psicoterapéutico²³⁵. No obstante, no se puede descartar

²³¹ González Pardo, H., Pérez Álvarez, M.: *La invención de trastornos mentales*, Madrid, Alianza, 2008, 99.

²³² González Pardo, H., Pérez Álvarez, M.: *Op. cit.*, 102.

²³³ *Ibidem*, 91.

²³⁴ Gicovate, B.: *Op. cit.*, 218.

²³⁵ Prat, I: *Op. cit.*, 1981b, 19.

que el poeta recibiera algún complemento psicofarmacológico durante los ingresos en América para tratar los síntomas de ansiedad como el Miltown. El Miltown es el nombre comercial del meprobamato²³⁶, un medicamento ansiolítico desarrollado y comercializado con mucho éxito en la década de los años cincuenta, e indicado para las neurosis y síntomas de ansiedad. Sus propiedades eran tranquilizantes, puesto que producía relajación muscular sin afectar la capacidad intelectual, coordinación motora y la percepción sensorial. Tanto la clorpromacina como el meprobamato se utilizaban habitualmente en la práctica psiquiátrica a mediados del siglo XX para tratar a los enfermos hospitalizados más graves.

En cuanto al tratamiento mediante TEC, no disponemos de datos que puedan corroborar que el poeta fuera sometido efectivamente a este tipo de terapia. Sin embargo, su salud debía de estar seriamente comprometida cuando los médicos que le trataban en Puerto Rico solicitaron formalmente a su familia la autorización²³⁷ para aplicarle la terapia de *electroshock*:

Muy señor mío:

El que suscribe es el Director Clínico del Hospital Hato Tejas en donde se encuentra recluido su señor tío, don Juan Ramón Jiménez. Fue traído porque su estado de ánimo y negativismo llegaron a un extremo tal que no comía. En la actualidad continúa en parte su negativismo y hay que alimentarle a veces por “gabage” [=sonda] (...).

²³⁶ Stahl, S.: *Op. cit.*, 355-56.

²³⁷ Carta del doctor Fernández Marina a Francisco Hernández-Pinzón, agosto de 1957, Puerto Rico. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid. [El subrayado es nuestro].

Sirve esta carta, además, para consultarle como familiar más cercano, lo siguiente: En la eventualidad de que Juan Ramón siga en su negativismo, sería muy peligroso continuar el “gabage”. Varias consultas con otros psiquiatras han confirmado nuestra opinión: De continuar así, existiría la indicación de un tratamiento más heroico, es decir, *electroshock*. A ello recurriríamos, primero, si usted da su autorización: La ley en Puerto Rico lo exige. Y, segundo, como medida para salvar su vida. Por el momento no creemos que tengamos que llegar a estos extremos, pero es conveniente estar preparados.

Cordialmente suyo,

R. Fernández Marina, M. D.
Directo Clínico

P.D. Le incluimos una forma de “Autorización para Tratamiento”.

No obstante, sobre esta posibilidad es pertinente mencionar un episodio entre delirante y confabulatorio que relata Zenobia ocurrido en marzo de 1955, veinticinco días después del alta hospitalaria:

Las cosas que me desconciertan a mí, porque no me las explico, ocurren unas pocas veces sin tomar droga alguna, sus salidas intempestivas sin explicación. Yo acababa de conseguir que se dejara pelar cabeza y barba por primera vez en un mes, o sea, desde la salida del hospital, no sin que antes montara en cólera y me estrujase con rabia un brazo, cuando, dejándose ya pelar resignadamente al recordarle yo que lo había prometido al perder conmigo una apuesta (muy rara vez ha dejado de cumplir su palabra), exclamó de buenas a primeras y sin aparente enlace ni motivo: «Mira, has tirado por el suelo la carta de Goethe». Yo miré si había algún papel, que no había, y le dije exasperada: «Si no hay ningún

papel». A lo que repuso sin vacilar: «Sí, no te acuerdas de mis cosas. La que me escribió cuando me tradujeron al alemán mi *Platero*». Este tipo de fenómenos me escalofría²³⁸.

Una posible explicación para este fenómeno psicopatológico, desde luego aislado y extraño en la vida del poeta, es que fuera debido a la aplicación de la terapia electroconvulsiva (TEC). Entre los efectos secundarios más destacados de la TEC se encuentran los síntomas confusionales, el delirium, los trastornos de la memoria (incluyendo amnesias retrógradas y anterógradas) y las convulsiones, la mayoría de los cuales remiten a los pocos meses de cesar el tratamiento. González Duro²³⁹ apunta en su estudio en esta misma dirección.

5. ETIOLOGÍA: CAUSAS Y ORIGEN DEL TRASTORNO

Es un hecho empíricamente contrastado que existe una participación genética en los trastornos depresivos²⁴⁰. Los estudios con gemelos señalan una concordancia para la depresión del 65% en gemelos monocigóticos frente al 14 % en dicigóticos²⁴¹. Además, el trastorno depresivo es de 1,5 a 3 veces más frecuente en los familiares biológicos de primer grado de las personas con este trastorno que en la población general²⁴².

²³⁸ Zenobia Camprubí: *Op. cit.*, 2006b, 82.

²³⁹ González Duro, E.: *Op. cit.*, 457.

²⁴⁰ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 2002, 515.

²⁴¹ Nurnberger, J., Gershon, E.: “Genética”. En: Eugene Stern Paykel (Ed.): *Op. cit.*, 1985, 205.

²⁴² APA: *Op. cit.*, 2002, 417.

Sobre los antecedentes psiquiátricos en la familia Jiménez-Mantecón tenemos pocos datos. No obstante, un hecho comentado por el profesor Ricardo Gullón en una de sus lecciones sobre Juan Ramón Jiménez nos aclara algo esta cuestión:

Volvió Juan Ramón a su pueblo y en el verano de 1900 creo, pues no he podido precisar la fecha (...) murió su padre. Fue un golpe muy duro para Juan Ramón; el padre murió de repente (...). Desde ese momento y hasta su muerte el poeta vivió con la obsesión de la muerte repentina; a temporadas esa obsesión se agudizaba de tal suerte que no le permitía dedicarse a nada, ni siquiera a conversar de otro tema que no fuera el de su preocupación obsesiva. Fue gran lástima porque ese temor perturbó muchos años de su vida. Recuerden y retengan estos datos: *primero la madre*, cuando nació Juan Ramón *padeció un choque de tipo neurótico*, del cual tardó en reponerse; *sabemos estuvo mucho tiempo sin querer hablar*. Después, más adelante, quien recibe el choque es el propio poeta al morir su padre. Estos datos conviene retenerlos, porque a causa de ellos en la vida de Juan Ramón siempre hubo un peso, un lastre grave, el de la herencia morbosa materna y el del golpe que involuntariamente le asesta su padre al morir²⁴³.

A partir de esta información es posible inferir que la madre del poeta podría haber padecido un episodio de depresión postparto, en el que el síntoma más destacado fue el mutismo, es decir, una llamativa inhibición conductual que, de ser marcada, podría incluso haber llegado al estupor melancólico. Más aún si tenemos en cuenta que la madre de Juan Ramón parece no encontrarse “nunca” del todo bien, a juzgar por estas palabras del propio poeta: “Mi madre me dice que nunca está bien del todo; que siempre tiene algo – pena, frío –”²⁴⁴.

²⁴³ Gullón, R.: *Op. cit.*, 1965, 2-3.

²⁴⁴ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1988a, 55.

Numerosas observaciones clínicas y estudios controlados han demostrado que el embarazo, el parto y el posparto son momentos de alta vulnerabilidad para la recidiva de la melancolía²⁴⁵.

No es la única pista que apunta a una posible causa congénita del trastorno depresivo melancólico en Juan Ramón. Su propia esposa, Zenobia Camprubí, hacía la siguiente observación sobre su enfermedad:

J. R. está cansado *todo el tiempo*. Estoy convencida de que no tiene remedio. En él, la vida animal es más débil que en cualquier otra persona que conozco (...). Debe de ser un defecto *congénito*²⁴⁶.

Congruente con nuestra hipótesis, por tanto, existen algunas pruebas que indicarían el origen hereditario del posible trastorno depresivo melancólico de Juan Ramón, y de ahí, su origen endógeno. Lo particular de este origen como explicación de un trastorno mental radica en su aparente misterio: el paciente experimenta el episodio depresivo como algo ajeno que se le impusiera desde fuera, produciendo desconcierto y sorpresa:

Estos días siento en mí la influencia desconocida de alguna fuerza o variación de la naturaleza que actúa sobre mi vida vegetativa, produciéndome un estado especial de decaimiento; quizá hay en mí un exceso de sensibilidad que hace que yo padezca en agosto algo así como un presentimiento del otoño que se aproxima, igual que los camellos del desierto sienten los temblores de tierra días antes de que se produzcan²⁴⁷.

²⁴⁵ Urretavizcaya, M., Cardoner, N.: “Terapia electroconvulsiva y otras terapias físicas en la melancolía”. En: Julio Vallejo (Ed.): *Op. cit.*, 2012, 191.

²⁴⁶ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 119. [El subrayado es nuestro].

²⁴⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 310-11.

Juan Ramón es incluso capaz de captar poéticamente la ritmicidad de su propio trastorno endógeno, y relacionarlo con la fuente de su creatividad:

Esta inquietud tan fiel que reina en mí, que no es del corazón, ni del pulmón, ¿de dónde es? Ritmo vejetativo es (lo dijo Achúcarro primero y luego Marañón) mi tercer ritmo, más cercano, Goethe, Claudel, al de la poesía, que los vuestros²⁴⁸.

Pero además, el paciente melancólico tiene muy frecuentemente conciencia de que los episodios que le sobrevienen no guardan relación directa con los acontecimientos externos, sino que surgen de su propio interior:

Lo que a mí me hace desordenarme siempre, lo repito, ha sido más bien que un hecho externo, una fase interna y alternativa que se repite en mi vida cada diez años poco más o menos, y esto ya tiene algo de costumbre²⁴⁹.

Si por algo se caracteriza la depresión melancólica, en tanto que trastorno endógeno, es por la ausencia de claros factores precipitantes del episodio. No obstante, la investigación también ha señalado una clara relación entre acontecimientos vitales estresantes y el desencadenamiento del trastorno depresivo. Concretamente, la relación más clara parece hallarse en la aparición del primer episodio y desaparecería en los sucesivos, de tal manera que el estrés actuaría

²⁴⁸ *Lírica de una Atlántida* 107.

²⁴⁹ Gullón, R.: *Op. cit.*, 2006, 158.

como factor desencadenante de una vulnerabilidad biológica interna²⁵⁰.

Respecto a nuestro objeto de estudio, ya hemos señalado como factor precipitante del primer episodio depresivo melancólico de Juan Ramón la muerte del padre el 3 de julio de 1900. Con posterioridad el poeta de Moguer se enfrenta con otras dificultades vitales que no siempre guardan relación con la aparición de los episodios. Las interpretaciones psicoanalíticas²⁵¹ acerca de la vida y obra de Juan Ramón Jiménez han querido ver una influencia decisiva de sus experiencias tempranas en el posterior desarrollo de su trayectoria vital y artística. Sin negar esta evidencia, pensamos que no es posible atribuir todo el peso explicativo a los diversos avatares que el poeta tuvo que afrontar a la largo de su vida. Más bien, a nuestro juicio, nos parece que todos esos acontecimientos externos, relevantes en la vida del poeta, fueron acicates para el desarrollo de una estructura de personalidad, de un temperamento especial que el poeta llevaba ya dentro como configuración previa lista para el encuentro con el mundo. Nos referimos al *endon*, el aristocrático sello que, en su caso, distingue al auténtico genio y del que vamos a hablar a continuación.

²⁵⁰ Vallejo, J.: *Melancolía*. En: Miquel Roca (Coor.): *Trastornos del humor*, Madrid, Panamericana, 1999, 359.

²⁵¹ Azam, G.: *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983, 55.

CAPÍTULO 6. PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA VIDA Y OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Según la descripción renacentista, la melancolía era atribuida a aquellas personas que tenían delirios sin fiebre, acompañados de miedo y tristeza¹, y en las que, siguiendo a Aristóteles², se hallaban rasgos de excepcionalidad, especialmente en disciplinas como las artes, la poesía y la filosofía. Ya hemos visto cómo el miedo (en forma de ansiedad) y la tristeza (en forma de depresión) formaron parte de la vida de Juan Ramón Jiménez. Por lo que respecta al delirio, cabe la posibilidad de interpretarlo como ideas obsesivas que atormentaban al melancólico, causándole ansiedad y depresión. Recordemos que el melancólico se caracterizaba, entre otras cosas, por temer “cosas que no hay que temer”, por pensar en “cosas en las que no hay que pensar” y por tener “sensación de cosas que no existen”³. De esta manera, podemos suponer que uno de los aspectos característicos del temperamento melancólico, además del miedo y la tristeza, serían también los rasgos obsesivos, los cuales actuarían como factores predisponentes a padecer trastornos depresivos y de ansiedad. Sobre esto es preciso señalar que, aunque resulta difícil establecer relaciones

¹ Burton, R.: *Anatomía de la melancolía*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, 27.

² Aristóteles: *El hombre de genio y la melancolía*, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, 79.

³ Klibansky, R., Panofsky, E., Saxl, F.: *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 2006, 101.

causales entre ellos, sí parece que obsesividad, ansiedad y depresión presentan elevadas tasas de comorbilidad⁴.

Además, diversos trabajos⁵ han hallado correlaciones entre los rasgos de personalidad obsesiva como el perfeccionismo, la necesidad de orden, la rigidez y la escrupulosidad con una mayor inclinación hacia la vida espiritual y la genialidad poética. La lógica de estas investigaciones se apoya en la observada tendencia a la duda sistemática que experimentan las personas con personalidad obsesiva, cuya exigencia de lo absoluto les lleva a buscar una certeza fácticamente imposible⁶. La duda, en efecto, es un fenómeno tan específico de esta patología que los psicopatólogos franceses del siglo pasado Falret y Legrand de Saule la consideraron un elemento central de los fenómenos obsesivos.

Encontramos en la biografía de Juan Ramón Jiménez el ejemplo vivo de esa atmósfera de duda que envuelve tan habitualmente los fenómenos obsesivos en su búsqueda de lo absoluto⁷. Esta se manifiesta, en primer lugar, en su tendencia a desarrollar ideas claramente obsesivas relacionadas con su miedo patológico a una muerte repentina. Pero además, también en su obsesión con la obra, preocupación que fue considerada perniciosa por muchos de los médicos que lo trataron. El doctor Simarro, médico que atendió al poeta durante su estancia en el sanatorio del Rosario, dejó

⁴ Caballo, V.: *Manual de trastornos de la personalidad*, Madrid, Síntesis, 2004, 242-43.

⁵ Cf: Álvarez Rodríguez, 1996; García de Castro, J., 2001.

⁶ Pujol, R., Savy, A.: "Clínica de las obsesiones", *Confrontaciones psiquiátricas*, 20, 1983, 38-39.

⁷ Díez de Revenga, F. J.: "La poesía última de Juan Ramón como poesía de senectud". En: Arturo del Villar (Ed.): *Cuadernos de Zenobia y Juan Ramón*, Madrid, Los libros de Fausto, 1997, 48-49.

constancia de la posible naturaleza obsesiva de los fenómenos psíquicos que atormentaban al joven Juan Ramón en aquella época; por eso, recomienda al poeta que haga un esfuerzo "...para conseguir más completo dominio de sí mismo y desvanecer las obsesiones puramente imaginarias, que no tienen más poder que el que Ud. mismo les concede"⁸.

De esta forma es posible observar esta tendencia obsesiva en su constante necesidad de perfección, en sus continuas correcciones, revisiones y depuraciones: "La depuración constante de lo mismo"⁹. Sánchez Barbudo¹⁰, en su análisis de la segunda etapa de la obra de Juan Ramón ya destacó como tema principal de la misma un "afán de absoluto" casi imposible. Por último, la podemos apreciar en otros detalles de su vida como su rigidez e inflexibilidad, su pulcritud y esmero en los trabajos tipográficos y su miedo compulsivo a cometer cualquier acto que involucrase la posibilidad de experimentar futuros sentimientos de culpa.

Todas estas cuestiones relacionadas con la personalidad del poeta son compatibles, a nuestro juicio, con una estructura de personalidad obsesiva. Esta interpretación nos permitiría, por un lado, comprender su marcada tendencia hacia la vida espiritual y mística; por otro, la consecución de la excelencia en su dilatada carrera poética; y, por último, rebatir esa ominosa imagen que, injustamente a nuestro juicio, ha quedado grabada en la memoria colectiva de la gente. Tenemos la impresión de que Juan Ramón ha dejado para la

⁸ Carta de Luis Simarro a Juan Ramón Jiménez, 8 de septiembre de 1904. En: Assumpció Vidal: *Luis Simarro y su tiempo*, Madrid, CSIC, 2007, 72.

⁹ *Libros de poesía* 215.

¹⁰ Sánchez-Barbudo, A.: *La segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1962, 11.

posteridad, como afirmó en su día Luis Cernuda¹¹, la imagen de un “doctor Jekyll y Mister Hyde”; o se le adora o se le odia, sin espacios intermedios. Desde otra perspectiva, consideramos que ha llegado el momento de completar ese difícil retrato que nos presentaba Gómez de la Serna, en el que nunca coinciden la luz y la sombra del poeta en un instante: “tizón y carbón negro”, decía el escritor madrileño. ¿Podemos aceptar ambos a la vez? Estas son las cuestiones que vamos a abordar en este apartado de nuestra investigación.

1. LA PERSONALIDAD PREVIA EN LA INFANCIA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Por personalidad se entiende “aquel patrón complejo de características psicológicas profundamente enraizadas, que se expresan de forma automática en casi todas las áreas de la actividad psicológica de una persona”¹². Este patrón complejo y estable de características psicológicas (cognitivas, emocionales, motivacionales) es el resultado de la interacción del temperamento, entendido como disposición biológica básica hacia determinados comportamientos, y el carácter, es decir, aquellas características adquiridas durante nuestro crecimiento a través de la educación. Uno y otro conforman lo que entendemos por personalidad. Los rasgos de personalidad, especialmente los relacionados con el temperamento, son apreciables desde los primeros años de vida y ejercen un papel activo en la

¹¹ VV. AA.: *Nostalgia de una patria imposible: estudios sobre la obra de Luis Cernuda*, Ed. Juan Matas Caballero, Tres Cantos, Akal, 2005, 125.

¹² Millon, Th.: *Trastornos de la personalidad de la vida moderna*, Barcelona, Masson, 2006, 2.

construcción de la personalidad futura en combinación con las influencias del ambiente¹³.

Juan Ramón ha dejado en numerosos relatos autobiográficos brillantes descripciones de su temperamento infantil más prístino:

Nací en Moguer (...). La blanca maravilla de mi pueblo guardó mi infancia en una casa vieja, de grandes salones y verdes patios. De estos dulces años recuerdo bien que jugaba muy poco y era gran amigo de la soledad¹⁴.

Podemos observar en este y otros textos la presencia de rasgos compatibles con un temperamento melancólico e introvertido que se manifiesta a través de una cierta preferencia por la soledad y el recogimiento, así como una clara inclinación hacia la nostalgia y el sentimentalismo en los primeros años del poeta: "...fui tristón porque ya dejaba atrás algún sentimentalismo: la ventana por donde veía llover sobre el jardín, mi bosque, el sol poniente de mi calle"¹⁵. Estos rasgos, presentes ya en el joven alumno del internado jesuita, son confirmados años después a Juan Guerrero: "De niño era concentrado, soñador, salía poco de casa, y cuando iba al campo prefería estar leyendo, soñando..."¹⁶.

Sin embargo, estas manifestaciones de su juvenil temperamento, que apuntan hacia una clara introversión e inclinación a la melancolía, no impedían que el poeta manifestara ya en fechas tan

¹³ Rowe, D., Plomin, R.: "Temperament in early childhood", *Journal of Personality Assessment*, 41, no. 2, 1977, 150-56.

¹⁴ Jiménez, J. R.: "Habla el poeta", *Renacimiento*, año I, no. 8, Madrid, octubre 1907, 422.

¹⁵ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1907, 422.

¹⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 2, Valencia, Pretextos, 1999, 267.

tempranas como 1899 rasgos de su futura tendencia obsesiva. Así, en la siguiente carta podemos comprobar cómo la obsesión correctora de Juan Ramón Jiménez está ya presente muy pronto en su vida y no es solo un producto de su evolución poética:

Muy señor mío y apreciado amigo: Anoche recibí su grata, y me apresuro a contestarle, dándole las gracias más sinceras por las frases de elogio que dedica a mis versillos.

Ya que a usted iba dedicada, quiero que la tenga usted, sin una errata que lleva, y que es la siguiente: en la segunda estrofa, en el renglón tercero, dice:

«Breve soplo *especial* el norte lanza».

Y debe decir:

«Breve soplo *glacial* el norte lanza».

Se lo digo, no porque tenga importancia, sino para quitar esa palabra sin sentido¹⁷.

Este hecho insignificante, como es corregir la palabra “especial” por “glacial”, no es tan nimio si tenemos en cuenta que el poeta tiene entonces tan solo diecisiete años. Es decir, la búsqueda de la perfección absoluta comienza en etapas tempranas de la vida de Juan Ramón, lo cual apoya la consideración de este rasgo como temperamental y, por tanto, innato.

¹⁷ Carta de Juan Ramón Jiménez a Enrique Redel, Moguer, 9 de enero de 1899. En: Juan Ramón Jiménez: *Epistolario I (1898-1916)*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006b, 12.

2. LAS IDEAS OBSESIVAS Y LAS COMPULSIONES EN JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Las ideas obsesivas constituyen el núcleo de la patología obsesiva. El DSM-IV-TR¹⁸ define la *obsesión* como un tipo de idea intrusa, parásita, repetitiva, pasiva y egodistónica que causa ansiedad o malestar. Por su parte, Pujol y Savy¹⁹ distinguen cuatro características formales de las ideas obsesivas que permitirían diferenciarlas de otro tipo de pensamientos intrusos como las ideas sobrevaloradas y las ideas delirantes. Estas características son:

- 1) *Su carácter insólito y parásito*: el sujeto reconoce la idea obsesiva como procedente de sí mismo, aunque se resiste a ella.
- 2) *Su carácter repetitivo y punzante*: las ideas obsesivas se presentan repetidamente y no dejan descansar a la mente.
- 3) *La lucha ansiosa*: el malestar que producen las ideas obsesivas llevan al paciente a la realización compulsiva de actos o rituales destinados a reducir su creciente ansiedad.
- 4) *La atmósfera de duda*: La duda es un rasgo clínico patente en los obsesivos, consecuencia de su exigencia de lo absoluto y su escasa tolerancia a la incertidumbre.

Las ideas obsesivas también forman parte de la personalidad obsesiva. En este sentido, la presencia de ideas fijas u obsesivas²⁰ fue

¹⁸ Asociación Americana de Psiquiatría: *Manual estadístico y diagnóstico de los trastornos mentales, 4ª edición revisada, DSM-IV-TR*, Barcelona, Masson, 2002, 517.

¹⁹ Pujol, R., Savy, A.: *Op. cit.*, 38-39.

²⁰ El concepto de *idea fija* tiene una connotación clínica que la distingue de las ideas obsesivas. Una idea fija es el resultado de una vivencia traumática y es subconsciente, mientras que la idea obsesiva es siempre consciente. No obstante,

constante en la vida de Juan Ramón, especialmente dos que ocuparon toda su vida y le llevaron a realizar acciones que desde nuestro punto de vista podrían interpretarse como compulsiones: nos referimos, por un lado, a la idea de la muerte repentina y, por otro, a la obsesión con la obra, y a sus respectivas compulsiones o comprobaciones como son los chequeos médicos y la permanente corrección y depuración de su obra.

En concreto, la idea obsesiva de la muerte repentina puede seguirse evolutivamente desde su comienzo hasta sus últimos días. Esta se inicia la fatídica noche en que fallece su padre y le acompaña de forma más o menos intensa hasta su lecho de muerte en el exilio americano. Juan Ramón consigna con meticulosa exactitud la fecha del comienzo de su idea obsesiva:

La muerte repentina de mi padre se copió en mí, alma y cuerpo, como en un espejo; o mejor, en una placa fotográfica. Me hirió, como la realidad a la placa, la muerte de mi padre. Y con la muerte grabada en mí, sentí morirme a cada instante²¹.

Una *idea quedó fija en mí* como mía y ante mí como ajena: la fatal, inevitable *muerte repentina*. Esto es, una muerte repentina que fuera sólo muerte; y que no hubiera otra clase de muerte, sobre todo para mí²².

Esto sucedía el 3 de julio de 1900. Y desde esa fecha, la idea de la muerte repentina no le abandona un instante, condicionando su vida de forma definitiva:

mantenemos aquí su equivalencia porque Juan Ramón se refería con este término así a sus ideas obsesivas.

²¹ Jiménez, J. R.: *Con el carbón del sol*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973a, 290.

²² Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1973a, 285-86.

Capítulo 6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Si yo estuviera fuerte y despreocupado, iría a París, a pasar una temporada al lado de usted; mi hipocondría, *mi maldita idea fija, no me deja hacer nada*²³.

Usted no sabe *cuánto me pesa la triste preocupación de la muerte repentina. Si yo estuviera bien* iría con usted para estar juntos al lado de la mar de España en estos días de enero...²⁴.

La idea obsesiva de la muerte repentina es insidiosa y su presencia perdura en el tiempo; cuando en el año 1912 decide abandonar su retiro de Moguer para regresar a la capital de España, escribe a varios amigos explicándoles las condiciones de la vivienda que necesita para trasladarse, exigiendo una serie de condiciones que llaman enormemente la atención:

...la casa de que me habla usted no me conviene. Verá usted: *yo tengo una idea fija, una angustiosa y constante obsesión de muerte*. Ella me obliga a vivir siempre cerca de médicos cuya vecindad me dé la tranquilidad que yo necesito...²⁵.

A partir de estas observaciones parece verosímil concluir que esta misma preocupación obsesiva en torno a la muerte repentina podría ser la causa de los continuos chequeos médicos a los que el poeta se somete indiscriminadamente; no una enfermedad física real, ni siquiera la creencia o el miedo a las enfermedades, sino una perturbadora idea fija que tiene la forma típica de los fenómenos obsesivos. Juan Guerrero refleja en su diario la constante

²³ Carta de Juan Ramón a Rubén Darío, Madrid, junio de 1903. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006b, 118. [El subrayado es nuestro].

²⁴ Carta de Juan Ramón a Rubén Darío, Madrid, enero de 1904. En: *Ibidem*, 131. [El subrayado es nuestro].

²⁵ Carta de Juan Ramón a Francisco Pompey, Moguer, octubre de 1912. En: *Ibidem*, 363. [El subrayado es nuestro].

preocupación de Juan Ramón en torno a este tema ya que “a pesar de todas las consultas e investigaciones”, los médicos “no saben exactamente a qué se deben”²⁶ sus dolencias.

Años más tarde, durante la época del exilio, la idea obsesiva sigue muy presente en su vida, quedando reflejada en el motivo de sus ingresos hospitalarios y obligando al matrimonio a someterse a “...una manía con precedente; estar a dos puertas de un hospital”²⁷. En efecto, el escritor Miguel Enguídanos, con motivo de una visita que realiza a la isla de Puerto Rico en el año 1951, tiene ocasión de conocer al poeta. Escribe posteriormente un artículo sobre este encuentro en el que podemos comprobar, en palabras del propio poeta, que la idea obsesiva se mantiene fiel a sí misma a lo largo del tiempo, es decir, parásita, repetitiva, punzante y angustiada:

¡Qué bien... viene usted de España! ¡Qué pena que no nos hayamos conocido antes! Me hubiese hablado de tantas cosas queridas... Pero me encuentra hecho un moribundo... ¡Mi pulso! ¿Usted entiende de esto? Mire, toque aquí, apenas queda vida... Yo he terminado. Yo debía estar en un sanatorio, y allí aguardar la muerte. (...). Soy un hombre enfermo. Tengo una lesión en el corazón. ¡Mire, mire mi pulso! En cualquier momento me moriré. ¡Esto es una barbaridad; yo debiera estar en un sanatorio!... He terminado. He terminado. ¡Qué pena que no nos hayamos conocido seis meses antes! Entonces yo me encontraba tan bien. Estaba preparando cuatro libros... Y ahora, nada, nada. Todo se acabó²⁸.

²⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Juan Ramón de viva voz*, 1, Valencia, Pretextos, 1998, 353.

²⁷ Camprubí, Z.: *Diario 2. Estados Unidos (1939-1950)*, Madrid, Alianza, 1995, 318.

²⁸ Enguídanos, M.: “Juan Ramón Jiménez se siente acabado. Conversación con el poeta en la Playa del Dorado”, *Índice*, año 6, no. 41, Madrid, 10 de junio de 1951, 1-8. En: VV. AA.: *Por obra del instante, entrevistas*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2013, 354-55.

A lo largo de este breve recorrido evolutivo sobre la idea fija u obsesiva que asedió a Juan Ramón Jiménez a lo largo de su vida, hemos podido comprobar que aquella tiene las siguientes cualidades: es parásita, es decir, procede del propio sujeto y no del exterior y, además, es fuente de intenso malestar, hasta el punto de interferir significativamente con su vida cotidiana. Es, por tanto, repetitiva y punzante, lleva al paciente a una lucha angustiosa y a resistirse, buscando reducir a toda costa la atmósfera de duda que lo envuelve, en este caso, la de estar completamente sano. Sin embargo, este fondo de duda no desaparece nunca, sino que lleva al paciente a un interminable listado de comprobaciones que no eliminan nunca la incómoda sensación de incertidumbre. Así, las obsesiones se extienden en todas direcciones y pueden ocupar muy diversos temas en la obra de Juan Ramón. Según Paraíso²⁹ la “reiteración obsesiva de una situación angustiosa y su fijación en palabras” es uno de los mecanismos que el poeta emplea para vencer sus miedos. Por su parte, Ángel González³⁰ ha señalado la presencia de elementos obsesivos en la obra poética de Juan Ramón, principalmente relacionados con el miedo a la muerte y, en concreto, a la angustiosa sensación de que la muerte sea la nada. En su análisis de poemas como *Se entró mi corazón en esta nada*, deduce la presencia de ideas obsesivas intrusas y parásitas que le “acosan y le torturan” a través del símbolo del ave.

Por otro lado, dentro de los fenómenos obsesivos, y como respuesta a la ansiedad que causan estas ideas intrusas, es habitual que se presenten compulsiones. Las *compulsiones*³¹ se definen como

²⁹ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 114.

³⁰ González, A.: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Júcar, 1973, 165-66.

³¹ APA: *Op. cit.*, 2002, 511.

comportamientos o actos mentales de carácter recurrente cuyo propósito es prevenir o aliviar la ansiedad. En este sentido, tanto los continuos chequeos médicos como la persistente corrección y depuración de la obra completa se asemejan a las conductas de los pacientes conocidos en la literatura especializada como *checkers*³², es decir, personas atormentadas por las dudas y comprobaciones continuas.

Sobre estas cuestiones referidas a obsesiones y compulsiones encontramos un curioso relato del poeta de Moguer en uno de sus cuentos largos:

Necesidad de mirar siempre atrás y debajo, por si se han caído papeles. Mañana y noche, bajo los muebles. Idea de que en todas partes anota algo, en los márgenes de los periódicos, y de ahí, necesidad de guardarlos. Al barrer, mirar la basura recogida, por si los hay allí. Sufrimiento atroz.

(...)

Necesidad de repetir dos o tres veces cada cosa: mirar a ver si hay fuego, en un cuarto, la ropa, etc., por creer que no lo he hecho bien.

Necesidad de repetir en el pensamiento todos los actos del día, levantarme, lavarme, etc.

Sufrimiento atroz³³.

Lo que podría parecer una anécdota sin importancia convertida en motivo principal de un relato literario, deja de serlo cuando es la propia Zenobia la que confirma esta tendencia a las comprobaciones compulsivas:

³² Vallejo, J: "Clínica de los trastornos obsesivo-compulsivos", Barcelona, Masson, 1995, 39.

³³ Jiménez, J. R.: *Cuentos largos*, "El gotoso", Madrid, Visor libros, 2009a, 25-26.

Capítulo 6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

En casa vuelve a su hábito de responsabilidad de cerrar puertas y apagar luces³⁴.

...me dio Nemesia una friega de aceite en las plantas de los pies y me quedé dormida, *no sin que J.R. me hiciera su habitual discurso sobre el cierre de la puerta intermedia*³⁵.

Juan Guerrero, por su parte, nos relata en su diario la obstinada fijación del poeta por tomarle el pulso, algo que al parecer se repite de manera periódica:

Le digo que yo tengo algo de *bradicardia* y entonces me toma el pulso y me dice que no, que en este momento debo tener 72 pulsaciones, lo cual comprobamos con reloj en mano, resultando exactamente las 72³⁶.

Habla de lo irregular de su pulso, y yo le digo que tengo bradicardia. – “Vamos a ver – dice. Me toma el pulso y afirma – : pues ahora tendrá usted unas 75 pulsaciones; vea usted el reloj y dígame cuándo pasan quince segundos”. Lo hago así y resulta que no se ha equivocado. *Esta misma escena recuerdo que ya me ha ocurrido con él hace tiempo*³⁷.

³⁴ Camprubí, Z.: *Diario 3. Puerto Rico (1951-1956)*, Madrid, Alianza, 2006b, 101.

³⁵ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006b, 342. [El subrayado es nuestro].

³⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 104.

³⁷ *Ibidem*, 260. [El subrayado es nuestro].

3. RASGOS DE LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA VIDA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

3.1. Orden

La preocupación por el orden es uno de los rasgos más destacados de la personalidad obsesiva y se refiere a un excesivo interés por los detalles, las normas, las listas, la organización y los horarios, hasta el punto de perder de vista el objeto principal de la actividad³⁸. El obsesivo puede dedicar una gran parte de su tiempo a organizar, clasificar, programar y verificar ideas³⁹. Para Tellenbach⁴⁰ la preocupación por el orden es un rasgo fundamental del tipo melancólico. El afán de orden se refiere a una fijación rígida dentro de ciertos límites, referidos a las actividades diarias y las relaciones interpersonales, que son difíciles de traspasar. Según este modelo, para el tipo melancólico, el “día es una unidad de trabajo y orden”⁴¹ y las relaciones tienden a ser simbióticas, por lo que cualquier situación que comporte un cambio significativo importante como la pérdida de un ser querido, una mudanza, una enfermedad o la jubilación puede suponer un riesgo de descompensación psicológica. Lo decisivo en este punto es que la personalidad melancólica está firmemente fijada a una actitud caracterizada por el orden⁴².

³⁸ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

³⁹ Vallejo, J: *Op. cit.*, 1995, 40.

⁴⁰ Tellenbach, H.: *Melancolía*. Madrid, Morata, 1976, 87-108.

⁴¹ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 95.

⁴² *Ibidem*, 90.

Aplicando las características nucleares del rasgo de preocupación por el orden a la vida de Juan Ramón Jiménez, encontramos numerosas declaraciones que apuntan en esta dirección. En primer lugar, el poeta se siente feliz en la pura ordenación: “(...) siento un placer nuevo en ser (...) el ordenador (...) de mí mismo”⁴³. Vemos, por otro lado, la importancia que el poeta concede al concepto de orden en las siguientes afirmaciones:

Ahora voy a ver si me instalo en un piso modesto
(...) donde pueda tener todas mis cosas muy bien
ordenadas.

Yo soy el *orden* mismo, y aquí, claro, no
puedo...⁴⁴.

J. R., que regula las horas del día como un
monje...⁴⁵.

Me dice que ahora se encuentra bien; lleva un gran
método y trabaja muchísimo (...). Él tiene dos máximas
suyas siempre presentes:

- 1.ª “El orden es la libertad”; y
- 2.ª “El hombre que tiene orden en su vida es
libre”⁴⁶.

Además, Juan Ramón puede enredarse con facilidad en una disquisición sin fin acerca de la cuestión más insignificante relacionada con la exactitud y el mantenimiento del “orden”:

Por ejemplo, una vez que Marañón me recetaba
cinco gotas de láudano precisamente, yo insistí en que

⁴³ AHN, 284/6. En: Jiménez, J. R.: *Vida*, 1, Valencia, Pretextos, 2014, 11.

⁴⁴ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 28. [El subrayado es nuestro].

⁴⁵ Camprubí, Z.: *Diario 1. Cuba (1936-1939)*, Madrid, Alianza, 2006a, 73.

⁴⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 352.

cuánto era una gota, pues según los distintos cuentagotas la cantidad era mayor o menor, pudiendo ser hasta el doble de unos a otros; entonces hice una serie de notas sobre lo que era una gota según Marañón, Achúcarro, y otros amigos médicos. Todo esto saldrá en su día. Calculo que necesito un año para ordenarlo todo, pues usted no sabe adónde llego yo en esto de las *ordenaciones*⁴⁷.

En ocasiones, el afán de orden es de tal calibre que interfiere de forma significativa en su obra. Las interrupciones ocasionadas por los episodios depresivos, su perfeccionismo y tendencia a dejar todo ordenado y clasificado causan retrasos que sumen al poeta en la más absoluta desesperación:

Otra que practica es la tan conocida: un sitio para cosa y cada cosa en su sitio. Nadie más *ordenado* en el mundo que él; lo que le ocurre es que a veces se le retrasa todo por enfermedad o trabajo, y como no hay un gran acarreo de cosas, se amontonan. Pero ahora todo está a punto de quedar *ordenado*⁴⁸.

En este último ejemplo podemos apreciar el funcionamiento del mecanismo endocinético⁴⁹ descrito por Tellenbach en su modelo del tipo melancólico, que desencadenaría un episodio depresivo. Nos referimos a la *remanencia*, es decir, el sentirse “retrasado” con respecto a las obligaciones que el propio melancólico se impone por su tendencia a quedar fijado en los estrechos límites de un orden preestablecido y autoimpuesto, y su falta de correspondencia con esas exigencias. Es así como surge la culpa, es decir, el sentimiento de estar en deuda con las propias exigencias y la imposibilidad de poder

⁴⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 230. [El subrayado es nuestro].

⁴⁸ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 352. [El subrayado es nuestro].

⁴⁹ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 145-88.

cumplirlas. Las personas que lo trataban en la mayor intimidad fueron plenamente conscientes del intenso sufrimiento que la alta exigencia autoimpuesta causaba al poeta: “El pobre sufre más que nadie a causa de sus propias manías, que también contribuyen a deprimirlo...”⁵⁰.

Esta desesperación, en el sentido de quedar atrapado en la duda, es el resultado de una antinomia entre el alto nivel de exigencia de la personalidad obsesiva y la imposibilidad de cumplir tan elevadas expectativas. Esta situación produce un bloqueo vital que es la antesala de la depresión. Juan Ramón experimentó una sensación muy similar en numerosas ocasiones a lo largo de su vida, al constatar la envergadura de la empresa que había iniciado con su *Obra completa* y la imposibilidad práctica de llevarla a término: “Estoy triste, muy triste, porque mi vida va a ser siempre así, y en tanto ahí está el trabajo esperando que pueda cogerlo...”⁵¹.

De esta forma, y en relación con el inagotable proceso de depuración y el interminable proyecto de su *Obra completa*, nos encontramos a un Juan Ramón desesperado, perdido en el laberinto de su propia creación: “he creado más de lo que pude recrear (...)” – confiesa el poeta a Ricardo Gullón – “Ésa es mi tragedia”⁵². La existencia de tantas versiones distintas de su obra responde, a nuestro juicio, a ese rasgo fundamental de la personalidad obsesiva relacionado, por un lado, con el perfeccionismo, pero, por otro, con la preocupación excesiva por el orden, las listas y la organización. Y de acuerdo con esto, no resulta extraño que una de las características típicamente descritas acerca del lenguaje obsesivo sea la tendencia a

⁵⁰ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 155-56.

⁵¹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 264. [El subrayado es nuestro].

⁵² Gullón, R.: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958, 83.

dividir, clasificar y organizar la información de forma redundante y repetitiva⁵³.

La tendencia a las clasificaciones, divisiones y esquemas es notoriamente apreciable en el proyecto de *Obra completa* iniciado por Juan Ramón Jiménez en las décadas de los años veinte y treinta, proyecto inacabado e inédito debido a la constante búsqueda de perfección, la necesidad de revisión y corrección y la dificultad para decantarse por un consistente plan organizativo de toda la obra⁵⁴. Durante este período Juan Ramón llega a concebir múltiples proyectos de reorganización de su obra completa, que por diferentes motivos jamás llegó a realizar. Un auténtico galimatías que desesperaba al poeta: “La palabra para describir esto es ‘locura’, no hay otra más exacta; es una verdadera ‘locura’ tener tal cantidad de obra y no poder dejarla como fuera mi gusto”⁵⁵.

En efecto, los diferentes proyectos que concibe para su obra completa alcanzan, en algunas ocasiones, cerca de cien volúmenes, más de seis mil composiciones poéticas y las más diversas clasificaciones, que van cambiando según crece el número de obras inéditas que va corrigiendo. Y en el curso de este proyecto, el poeta confiesa en numerosas ocasiones su agotamiento y desesperación ante la imposibilidad de ver algún día el proyecto terminado.

⁵³ Montserrat-Esteve, S.: “El lenguaje del enfermo obsesivo”. En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 55-70.

⁵⁴ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 12-13.

⁵⁵ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 154.

3.2. Perfeccionismo

Es probable que pocos artistas hayan sufrido a lo largo de su carrera una evolución tan acentuada como la de Juan Ramón Jiménez⁵⁶. Existen otros casos, por supuesto, como por ejemplo el de Pablo Picasso. Sin embargo, es difícil encontrar alguno que haya llevado tan lejos el proyecto de *poesía total y obra en marcha*, ese fluido devenir y transmutarse de toda su obra en un permanente hacerse y deshacerse, el obstinado ejercicio de pulir y depurar constantemente su poesía, que nos resulta tan excepcional, una rareza, casi único; algo “heroico” en palabras de Antonio Machado:

Pero Juan Ramón es admirable; lo que él hace es *heroico*; todos los que trabajamos en poesía sabemos que es mucho más difícil corregir un verso que hacer un poema nuevo; por esto no volvemos sobre la obra anterior, porque significa un trabajo enorme volver a situarse en el ambiente de una poesía para corregirla y mejorarla (...) Someter una obra como la suya a la depuración que él hace, tan perfecta, es verdaderamente heroico... Yo le admiro mucho⁵⁷.

Así, una de las cuestiones que más han llamado la atención sobre la actividad poética de Juan Ramón Jiménez y que más lo distinguía del resto de los poetas⁵⁸, es la de su pasión correctora: una búsqueda sobrehumana de perfección y pureza. El poeta sintió la imperiosa necesidad de depurar su obra desde muy temprana edad, con apenas diecisiete años⁵⁹, y la mantuvo constante hasta sus últimos

⁵⁶ Fogelquist, D.: “Juan Ramón Jiménez (1881-1958). Vida y obra. Bibliografía. Antología”, *Revista Hispánica Moderna*, año 24, no. 2-3, abril-junio de 1958, 7.

⁵⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 221.

⁵⁸ Campoamor, A.: *Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí. Años españoles (1881-1936)*, Sevilla, UNIA, 2014, 627.

⁵⁹ Ver nota 7.

días. No en vano él mismo afirmaba: “Mi mejor obra es mi constante arrepentimiento de mi Obra”⁶⁰.

Otro de los rasgos que el DSM-IV-TR señala como definitorio de la personalidad obsesiva hace referencia al “perfeccionismo que interfiere con la finalización de las tareas (p. ej. es incapaz de acabar un proyecto porque no cumple sus propias exigencias, que son demasiado estrictas)”⁶¹. Pujol y Savy⁶², en su estudio sobre la clínica de las obsesiones, destacan la “atmósfera de duda que envuelve todos los fenómenos obsesivos” la cual “traduce la exigencia de lo absoluto, siempre buscada en vano, la imposible certeza que es el centro de la neurosis obsesiva”. El obsesivo tiene un afán permanente e interminable de perfeccionismo, por lo que se muestra siempre insatisfecho de sí mismo y su insaciable necesidad de revisar el trabajo puede llevarle a una “estéril actividad comprobatoria”⁶³. Además, dentro del estudio de los patrones lingüísticos de la personalidad obsesiva, se observa la marcada tendencia a repetir, corregidas y ampliadas, ideas previamente expuestas⁶⁴; el obsesivo, en su incesante búsqueda de la perfección absoluta, no cesa nunca de rehacer, corregir y perfeccionar sus obras, por lo que es incapaz de darlas por terminadas.

La duda, en efecto, es un fenómeno tan específico de esta patología que los autores franceses del siglo pasado Falret y Legrand de Saule la denominaron “*la folie de doute*”⁶⁵. Pierre Janet,

⁶⁰ *Ideología I* 1980.

⁶¹ APA: *Op. cit.*, 816.

⁶² Pujol, R., Savy, A.: *Op. cit.*, 39.

⁶³ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 1995, 40.

⁶⁴ Montserrat-Esteve, S.: “El lenguaje del enfermo obsesivo”. En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 55-70.

⁶⁵ Vallejo, J.: *Op. cit.*, 1995, 33.

refiriéndose al tema de la duda en los pacientes obsesivos, afirma que no solo tienen la manía de la duda y de la interrogación, sino que “presentan una duda perpetua en forma de sentimiento que se manifiesta en todos los actos de su vida en mayor o menor grado”⁶⁶.

A nuestro juicio, la repetidamente observada tendencia a corregir y revisar incansablemente su obra que mostraba Juan Ramón Jiménez guarda estrechas similitudes con ese afán de perfeccionismo que caracteriza la personalidad obsesiva:

Él ve su obra con una perfección tal, que sólo así quiere darla, y como es capaz de mejorarla cada día, no se decide a dejarla... Claro que en esta pugna a que está sometido entre creación y la labor de depuración se le van pasando los años sin publicar y puede que muera sin ver su obra editada⁶⁷.

La tendencia a la depuración, corrección y revisión de toda su obra, lo cual incluía poemas inéditos de sus años escolares, sería un fiel reflejo de un hipertrofiado perfeccionismo: “En el momento en que recibo el primer ejemplar impreso deshago su encuadernación y empiezo a cambiarlo todo, es decir, a empezar otra vez”⁶⁸.

Pero también podría responder a la necesidad de realizar continuas repeticiones y comprobaciones que pueden observarse en las personas que tienen un trastorno obsesivo-compulsivo. En efecto, las personas que padecen este trastorno pueden estar sometidas a la realización compulsiva de actos repetitivos para reducir su ansiedad y

⁶⁶ Janet, P.: *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris: Felix Alcan, 1903, 295.

⁶⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 52-53.

⁶⁸ Jiménez, J. R.: Prólogo para un proyecto de libro: *Libro escogido*, 29 de abril de 1954. En: Juan Ramón Jiménez: *Leyenda (1896-1956)*, Madrid, Visor Libros, 2006c, 25.

malestar, ya sea evitar una contaminación, una catástrofe o un peligro. Así, en la clínica se pueden observar compulsiones mentales como la repetición de números o palabras en una secuencia determinada, así como actos rituales como el lavado compulsivo de manos, la comprobación incesante del cierre de puertas y ventanas o la realización de secuencias motoras en un orden determinado⁶⁹.

De esta manera, y por lo que respecta a la constante depuración de su obra, nos hallamos ante un caso paradigmático de comprobación compulsiva,

...una ingente labor que suponía la ordenación y revisión (meditación, depuración, corrección) de la totalidad de la obra en verso y prosa. Desde entonces, y hasta la muerte, esa labor ocupará (angustiosamente, a veces) mucha parte del tiempo y de las energías del poeta⁷⁰.

En efecto, Juan Ramón pasará largas temporadas de su actividad creativa dedicado exclusivamente a la corrección y depuración de su obra, la cual, a pesar de todo, sigue aumentando cada año. Esta situación atormentará al poeta, porque tiene la sensación de que jamás podrá ver su obra completa terminada:

...mi ilusión sería poder corregir todos mis escritos el último día de mi vida, para que cada uno participase de toda ella, para que cada poema mío fuera todo yo. Como esto no puede ser, empiezo a mis 71 años, ¿por última vez?, esta corrección⁷¹.

⁶⁹ APA: *Op. cit.*, 2002, 511.

⁷⁰ Sánchez Romeralo, A.: *Prólogo-epílogo*. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006c, 21.

⁷¹ Nota de Juan Ramón Jiménez. En: Antonio Sánchez Romeralo: "En torno a la obra última de Juan Ramón Jiménez", *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, junio de 1981, 1, 1983, 66.

Pero su afán depurador no se limitó a la revisión de sus poemas antiguos y la publicación de *antologías* corregidas, sino que llegó hasta el extremo de una persecución casi inquisitorial contra sus primeras publicaciones. El mismo Juan Ramón, ayudado de amigos cercanos como Juan Guerrero o la escultora Marga Gil Roësset⁷², buscaba ejemplares de sus primeros libros para arrojarlos al fuego purificador de su compulsión correctora, con el asombroso fin de eliminar cualquier rastro de un pasado “imperfecto”:

Desde los 28 años me dediqué a recogerlos y destruirlos. Marañón tenía un ejemplar de *Ninfeas* o de *Almas de violeta*, no recuerdo bien; se lo pedí prestado y lo quemé. También de Navarro Ledesma rescaté algún libro. Y en la biblioteca del Ateneo de Madrid tampoco debe haberlos, pues los pidió una muchacha, amiga mía, y al devolverlos arrancó el texto, que me entregó, y metió otras páginas dentro de la cubierta⁷³.

En el curso de este proceso de depuración y corrección de su obra completa, que el poeta llegó a concebir como *Metamorfosis*, algunas composiciones sufren tales cambios que resultan casi irreconocibles. Estos “arreglos” afectan tanto a los títulos de los libros como a la composición de los propios poemas. Así, por ejemplo, “Violeta del naranjal” sustituyó al original “Almas de violeta”; “De lo mágico y lo ardiente” a “Poemas mágicos y dolientes” y “Verano verde y oro” a “Estío”⁷⁴. Pero sus poesías sufren también transformaciones tan espectaculares como las que vamos a reproducir, en las que a veces el poema depurado apenas ya se parece al original. Por ejemplo, en el poema *Primavera amarilla*, perteneciente al libro

⁷² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 903.

⁷³ Gullón, R.: *Op. cit.*, 1958, 80.

⁷⁴ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 2006c, 1139-86.

Poemas mágicos y dolientes, tenemos el original de su primera composición, que es como sigue:

Abril venía, lleno
todo de flores amarillas:
amarillo el arroyo,
amarillo el vallado, la colina,
el cementerio de los niños,
el huerto aquel donde el amor vivía.

El sol unjía de amarillo el mundo,
con sus luces caídas;
¡ay, por los lirios áureos,
el agua de oro, tibia;
las amarillas mariposas
sobre las rosas amarillas!

Guirnaldas amarillas escalaban
los árboles; el día
era una gracia perfumada de oro,
en un dorado despertar de vida.
Entre los huesos de los muertos,
Abría Dios sus manos amarillas⁷⁵.

Sin embargo, en su corrección posterior para su inacabado proyecto de *Obra completa*, el poema queda de la siguiente manera:

Abril de Dios venía, lleno todo de gracias amarillas:
amarillo el rebaño, amarilla la llama, la ruina,
El cementerio de los niños, el nido aquel donde el
amor ya hervía.

El sol ungía de amarillo el mundo con sus luces
caídas; bajo los espumosos lirios amarillos la tibia agua
amarilla,
Las amarillas mariposas sobre las pozas amarillas.

⁷⁵ *Antología poética*, 2009e, 149.

Guirnaldas amarillas escalaban los álamos, los céfiros,
los pájaros. El día era una irídea palpitancia de oro en un
dorado despertar de vida.

Entre los huesos de los muertos abría Dios sus manos
amarillas⁷⁶.

Desde luego, estamos de acuerdo en que esa capacidad para revisar y corregir un poema de otra época demuestran un talento prodigioso, pero también un excesivo afán de perfeccionismo. Tanto es así que en ocasiones el trabajo de corrección es tan extenso e intenso que resultaría más adecuado hablar de una nueva creación, más que de un poema corregido, tal y como ha apuntado parte de la crítica⁷⁷. El proceso de depuración realizado por el poeta desde sus primeras creaciones hasta la concepción final pasa también por una serie de etapas a través de las cuales puede seguirse su propia evolución. En el siguiente ejemplo tomado del proyecto *Leyenda*⁷⁸ editado por Sánchez Romeralo, podemos apreciar la sucesiva transformación de un mismo poema en el tiempo, casi como resultado de un proceso de crecimiento y desarrollo. Se trata de *Las mayas*, del cual tenemos la versión original de 1899 incluido en *Ninfeas*, la segunda versión corregida en el cuaderno 9 de *Presente* y, por último, la versión incluida en *Leyenda*. Copiamos las tres versiones a continuación:

1

Por los húmedos campos, por los campos callados

⁷⁶ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 2006c, 303.

⁷⁷ *Ibidem*, 29.

⁷⁸ Sánchez Romeralo, A.: “Prólogo-epílogo”. En: Juan Ramón Jiménez: *Op. cit.*, 2006c, 29-30.

que la *Estrella del Alba* baña en *albos fulgores*,
coronadas de lirios de *tranquilos* olores,
van las Mayas, envueltas en sudarios nevados...

Con los cándidos ojos dulcemente *entornados*,
al compás embriagante de sus *harpas* de flores,
van las Mayas, cantando a los *puros Amores*
y a las *Almas virjineas*, blancos himnos sagrados...

De repente el *Sol áureo*, con sus *labios ardientes*,
da a las *Mayas un beso en las pálidas frentes*,
inflamado en *deseos* de un *Amor bacanal*...

Y por él perseguidas, se *refugian llorando*
en el *bosque* sombrío, en *pos suyo* dejando
una estela de aromas de frescor *virginal*...

2

Por los húmedos campos, por los campos callados
que la *estrella del alba* baña en *crudos albores*,
coronadas de lirios de *serenos* olores,
van las Mayas, envueltas en sudarios nevados.

Con los cándidos ojos dulcemente *apagados*,
al compás embriagante de sus *arpas* de flores,
van las Mayas, cantando a los *tiernos amores*,
a las almas *idíleas*, blancos himnos sagrados.

De repente, el *sol fauno*, *labios de oro caliente*,
besa bajo a las Mayas en la púdica frente,
Inflamado en *deseos* de un *amor bacanal*.

Y por él perseguidas, se *refugian temblando*
en el *pino* sombrío, *detrás de ellas* dejando
Una estela de aromas de frescor *virjinal*.

Por los húmedos campos que endiamanta el lucero matutino, iban cantando sueños las mayas de Moguer, ceñidas de pajaritos amarillos.

Se iba con los aires el sol leve... Se callaban los perros para oírlo, el arroyo le daba fiel acompañamiento y el cazador suspenso retenía sus tiros.

¡Qué paz de luz en brisa, qué brillos y qué olores en los ramos mecidos; qué modo de callarse la mañana y de quedarse el pájaro en su nido tibio!

Madre Pura, y el sol salió tras ellas, el sátiro borracho y encendido, por prados, por cañadas y por cuestas, hasta el pinar vecino.

...Se evaporaban puras, como gotas más grandes de rocío, dejando la mañana olorosa a candores perseguidos.

La evolución poética de Juan Ramón Jiménez, dividida clásicamente en tres etapas, es un camino hacia la sencillez y la economía de medios (“Sencillo entiendo que es lo conseguido con los menos elementos; espontáneo, lo creado sin esfuerzo”⁷⁹), casi hacia la austeridad estética, con el objetivo claro de intensificar la eficacia poética mediante la eliminación de lo superfluo⁸⁰. El poema, igual que el alma en el proceso de purificación espiritual, se va desprendiendo de los elementos mundanos hasta revelar, en su plena desnudez, la esencia liberada de las ataduras de la forma y la sustancia:

⁷⁹ Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel García Morente, Madrid, diciembre de 1949. En: Juan Ramón Jiménez: *Tercera antología poética (1898-1953)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1957b, 13.

⁸⁰ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 2006c, 32.

Te deshojé, como una rosa,
para verte tu alma,
y no la vi.
 Más todo en torno
–horizontes de tierras y de mares–,
todo, hasta el infinito,
se colmó de una esencia
inmensa y viva⁸¹.

Por eso el poeta busca ahora la sencillez en la expresión, que se vuelve más popular. Se eliminan las formas exclamativas retóricas, se sustituye la partícula “cual” por “como”, la puntuación se aligera y las frases se hacen más fluidas, los guiones se sustituyen por paréntesis y comas y, en general, el texto se desnuda de ornamentos y se vuelve más sobrio⁸². Estos cambios incluyen también la forma del poema; ahora el verso viene determinado por la rima, y cuando no hay rima, el poema se escribe directamente en prosa. En resumen, en el proceso de depuración o purificación, se aprecia una incesante búsqueda de sencillez y desnudez que permite establecer una clara relación entre esa tendencia de búsqueda del absoluto de la personalidad obsesiva (“¿Cuándo se está completamente puro?” “¿Cuándo se está completamente sano?” “¿Cuándo un trabajo está realmente acabado?”) con el proceso de desarrollo espiritual a través de una creciente purificación, austeridad y búsqueda del absoluto.

Es más, y para terminar, en Juan Ramón podemos observar lo que no hemos visto ni tal vez veamos jamás en otro poeta o artista, esto es, al hombre que se corrige a sí mismo en el curso de sus propios poemas. A veces, el poeta subraya su estado anterior mediante el empleo de la palabra “antes” acompañando una cita inicial, mientras

⁸¹ *Libros de poesía* 297.

⁸² Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 2006c, 32-38.

que otras introduce fórmulas en el propio poema como “dije”, “yo dije”, “como yo decía”, etcétera:

Dios está azul...
(Antes)⁸³

No, no era todo menos, como dije un día “todo es menos”; todo era más...⁸⁴.

En mi tercero mar estabas tú,
de ese color de todos los colores
(que yo dije otro día de tu blanco);⁸⁵

...de amor con más arena,
arena que llevar bajo la muerte
(la corriente infinita que ya dije)...⁸⁶.

...porque no era este ser que hoy he fijado
(que pude no fijar)...⁸⁷.

(No, no eran sólo polvorientos,
como yo dije, los caminos;...)⁸⁸.

«En el fondo de aire» (dije) «estoy»,
(dije) «soy animal de fondo de aire» (sobre
tierra),...⁸⁹.

Nos parece que este peculiar rasgo podría reflejar muchas cosas: perfeccionismo, obsesividad, una memoria asombrosa y un

⁸³ *Lírica de una Atlántida* 281.

⁸⁴ *Ibídem*, 101.

⁸⁵ *Ibídem*, 274.

⁸⁶ *Ibídem*, 299.

⁸⁷ *Ibídem*, 304.

⁸⁸ *Ibídem*, 314.

⁸⁹ *Ibídem*, 292.

dominio preciso sobre su producción poética; pero también, y nos gustaría subrayarlo, humildad, por ser capaz de rectificar y corregir el curso de su propia obra que, como su vida, se hallaba en constante *Sucesión*.

3.3. Preocupación excesiva por el trabajo

En estrecha relación con los dos rasgos anteriores, es decir, la preocupación por el orden y el perfeccionismo, se halla la excesiva dedicación al trabajo⁹⁰ propia de las personalidades obsesivas.

Sobre la presencia de este rasgo en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez, a nuestro juicio, no cabe ninguna duda. No solo los más cercanos se sorprendían por su infatigable capacidad de trabajo: “...desearía que pudiera controlar y regular su trabajo durante los períodos de intensa actividad mental, cuando trabaja hasta los domingos y a todas horas, sin descanso”⁹¹, sino que él mismo reconocía abiertamente que trabajaba sin descanso día y noche:

...yo que soy un trabajador infatigable,...⁹².

Trabajo todo el día (...). Yo soy un trabajador infatigable. Trabajo día y noche⁹³.

Lo que a mí me ocurre no es cosa singular, extraordinaria, le pasa a todo el mundo que quiere trabajar de un modo serio y continuo⁹⁴.

⁹⁰ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

⁹¹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 1995, 243.

⁹² Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 154.

⁹³ Gullón, R.: *El último Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Signos, 2006, 31.

⁹⁴ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 1999, 251.

Sin olvidar, por supuesto, que uno de sus lemas preferidos, tomado de Goethe, se refería explícitamente a esta capacidad de trabajo infatigable: “Como el astro, sin precipitación y sin descanso”.

En torno a esta cuestión, es pertinente recordar aquí las repetidas prescripciones facultativas que aconsejaban al joven poeta abandonar su trabajo, ya que la obsesión por su obra suponía un serio riesgo que podía comprometer en el futuro su salud mental⁹⁵.

3.4. Pulcritud y meticulosidad

Los rasgos de pulcritud y meticulosidad se refieren a una necesidad de hacer las cosas de una manera excelente, por lo que las personas con personalidad obsesiva son reacias a delegar tareas o trabajos en otros, “a no ser que éstos se sometan exactamente a su manera de hacer las cosas”⁹⁶.

En cuanto a la dificultad para delegar tareas y la necesidad de que las cosas se hagan “a su manera”, podemos afirmar que el poeta encontró siempre dificultades y se llevó numerosos disgustos en su relación con las imprentas⁹⁷. Desde sus primeros trabajos editoriales, Juan Ramón destacó por el primor tipográfico “que pronto sirvió de pauta a todo editor que se respetase”⁹⁸. Por ejemplo, *Helios*, una de las primeras iniciativas editoriales de Juan Ramón, destacó por su

⁹⁵ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 261.

⁹⁶ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

⁹⁷ Díez de Revenga, F. J.: “La viva voz de Juan Ramón Jiménez”, *Monteagudo*, no. 7, 2002, 183.

⁹⁸ Jiménez Fraud, A.: “Ocaso y restauración”, 243. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 388.

sobriedad estética, la pulcritud y el esmero tipográficos⁹⁹. Cuando el poeta fue nombrado director de las publicaciones de la Residencia de Estudiantes de Madrid, las ediciones fueron frecuentemente elogiadas por su pulcritud, sencillez y elegancia. Y es que Juan Ramón ya había mostrado desde sus inicios como escritor un exquisito buen gusto, un genuino amor por la belleza y una elevada exigencia por las cosas bien hechas, algo que le distinguía entre otros escritores y le convertía en referencia de los trabajos editoriales de la época¹⁰⁰.

Sobre esta característica se expresa también Zenobia, que se queja de la actitud de Juan Ramón cuando se le propone hacer otras cosas:

¡J.R. *nunca* quiere hacer nada que otra persona sugiera y la única manera de hacer algo con él es haciendo lo que él quiere, no importa el poco interés que una tenga!¹⁰¹

La pulcritud también se manifestaba en su forma de vestir y en su apariencia, siempre esmeradamente cuidada: “Juan Ramón era impecable en el vestir y lo hacía con gran elegancia (...). Juan Ramón era atildado, pulcro y refinado”¹⁰².

En ocasiones, sin embargo, esta necesidad de pulcritud es fuente de un intenso malestar, cuando el poeta comprueba que las ediciones de sus libros, encargadas a distintas casas editoriales, no alcanza los estándares de exigencia deseados:

⁹⁹ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 155.

¹⁰⁰ Hernández-Pinzón Moreno, C.: “Comunicación personal”, Madrid, 15 de marzo de 2016.

¹⁰¹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 25.

¹⁰² Campoamor, A.: *op. cit.*, 2014, 177.

Le encuentro serio y descontento (...). Habla con grave disgusto de las erratas que tienen las publicaciones en los diarios y revistas (...); él acaba este trabajo de manera *perfecta* y desea que llegue así al lector, y ocurre que llega de un modo *completamente imperfecto* que no deja conocer lo que él escribió¹⁰³.

El disgusto es tan profundo y sus deseos de perfección tan elevados, que el poeta fantasea con la posibilidad de instalar en su casa su propia imprenta:

Vuelve a su idea de que él necesitaría tener una pequeña imprenta cerca donde cada día imprimir una hojita con su trabajo diario (...). Me cuenta que viviendo en Velázquez 96, ya intentó comprar una maquinilla [Minerva] para tenerla en el sótano y que fuera un operario conocido suyo, que trabaja bien, una o dos horas extraordinarias al concluir su jornada para imprimirle su hojita¹⁰⁴.

Juan Ramón tuvo que renunciar finalmente a su proyecto de instalar una imprenta en su propia casa porque debía ser la Sociedad de Artes Gráficas la encargada de elegir el operario que trabajase para él, y entonces, “ya no tenía él la garantía de que trabajase a su gusto”¹⁰⁵. Comprobamos, por tanto, que a Juan Ramón le cuesta delegar tareas a no ser que las cosas se hagan exactamente a su manera, y así se lo certifica a Juan Guerrero: “¡Lo feliz que seré yo el día que lo tenga todo a mi gusto!”¹⁰⁶.

¹⁰³ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 131. [El subrayado es nuestro].

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 279.

3.5. Escrupulosidad

La *escrupulosidad* es concebida en otros modelos¹⁰⁷ como una necesidad imperiosa de evitar el sentimiento de culpa a toda costa. Desde esta perspectiva, la escrupulosidad se referiría a una preocupación constante por no incurrir en la culpa, con el fin de poder tener la conciencia tranquila. Es lo que en los sistemas de clasificación actuales se conoce como rigidez moral o *over-conscientiousness*¹⁰⁸. Por este motivo las personas con personalidad obsesiva o temperamento melancólico, además de conducirse en la vida guiadas por elevados ideales éticos, tratan de evitar a toda costa situaciones o acciones que pudieran comportar sentimientos de culpa, falta, pecado o delito. La relación entre los pensamientos obsesivos y los sentimientos de culpa está recogida en el origen etimológico de la propia palabra *escrúpulo*¹⁰⁹, cuyo significado es “piedra pequeña, picuda o puntiaguda” y era empleada ya en el siglo XVII para referirse a pensamientos repetitivos y angustiosos de tipo religioso en relación con el pecado y la culpa.

Encontramos en la vida de Juan Ramón situaciones que nos recuerdan esta tendencia a evitar a toda costa el posible sentimiento de culpa:

No conduzco, imagínese lo que ocurriría si atropellara a un niño¹¹⁰.

¹⁰⁷ Tellenbach, H.: *Op. cit.*, 1976, 108-11.

¹⁰⁸ Diedrich, A., Voderholzer, U.: “Obsessive-compulsive personality disorder: a current review”, *Current Psychiatry reports*, 17, no. 2, 2015, 1.

¹⁰⁹ Berrios, G.: “Historia de los trastornos obsesivos”. En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 1995, 2.

¹¹⁰ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 793.

J. R. bajó los toldos, que estuvieron recogidos por más de dos meses, y vio, consternado, que de los pliegues caía un nido, y dos huevos pequeñitos se estrellaron contra la terraza, cuatro pisos más abajo. La madre descendió volando varias veces y J. R. estuvo apesadumbrado todo el día. «Y pensar que yo hice eso», dijo¹¹¹.

En general, el poeta de Moguer se muestra asustado en situaciones que comportan cierto peligro. En efecto, Juan Ramón no es un amante del exceso de velocidad, ni se muestra demasiado entusiasmado cuando observa las arriesgadas maniobras de los pilotos durante una exhibición aérea¹¹². Estos comportamientos se podrían interpretar como un residuo de su estricta formación religiosa¹¹³, al igual que ponen de manifiesto una elevada hipersensibilidad hacia todo lo que suponga daño, peligro o riesgo. No obstante, es compatible también con la conducta evitativa, el miedo y la sensibilidad al castigo observados habitualmente en la personalidad obsesiva.

Juan Ramón es, además, “el poeta del arrepentimiento, el obsesionado por la culpabilidad”¹¹⁴ en opinión de Isabel Paraíso. Sentimientos de culpa que se manifiestan en su arrepentimiento de la carne, en su impresión subjetiva de no haber correspondido adecuadamente a sus seres queridos (su madre, Zenobia, amigos), pero también en su obra, continuamente retocada. Es importante destacar, por último, que Juan Ramón fue un hombre de una moralidad

¹¹¹ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 67.

¹¹² Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 830.

¹¹³ Saz-Orozco, C.: *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966, 8-10.

¹¹⁴ Paraíso, I.: *Juan Ramón Jiménez: vivencia y palabra*, Madrid, Alhambra, 1976, 169.

intachable, guiado en su vida por elevados e inquebrantables principios éticos, tan honorables como rígidamente seguidos hasta los últimos días de su existencia. Son numerosos los ejemplos que se podrían aportar para apoyar esta afirmación, algunos de los cuales se comentarán más adelante; pero ahora queremos destacar uno. Y es que a Juan Ramón se la han adjudicado muchos calificativos, pero si algo fue el poeta, podemos decir que fue un hombre justo: “Juan Ramón es implacable en sus decisiones (...), pero la justicia que exige a los demás es la que se aplica a sí mismo”¹¹⁵.

3.6. Acumulación

Otro de los rasgos que se observan con frecuencia en las personalidades obsesivas es la “incapacidad para tirar los objetos gastados o inútiles, incluso cuando no tienen valor sentimental”¹¹⁶, de tal manera que la vivienda acaba llena de objetos que se acumulan por todas partes.

Juan Ramón parecía tener una cierta facilidad para acumular cosas, especialmente relacionadas con su obra. Juan Guerrero se quedó impresionado por el volumen de papeles que el poeta tenía guardados en cajas en los sótanos de sus viviendas de Madrid:

Bajamos al sótano de la casa, y efectivamente, en una habitación de grandes dimensiones hay colocados hasta el techo unos treinta o cuarenta cajones, muchos de ellos de grandes dimensiones, que guardan libros, revistas, manuscritos, cartas¹¹⁷.

¹¹⁵ Carta de León Sánchez Cuesta a Jorge Guillén, Madrid, 17 de julio de 1933. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 892.

¹¹⁶ APA: *Op. cit.*, 2002, 816.

¹¹⁷ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 186.

Pero también es posible observar esta tendencia a la acumulación en el almacenaje sistemático de periódicos viejos, revistas y recortes a la que es muy aficionado el poeta de Moguer:

Juan Ramón estaba pasando por uno de sus estados de depresión y a veces me preocupa. Tenemos un solo cuarto (y baño) y está tan lleno de periódicos otra vez, que me pone del mismo mal humor que en mi propia casa, tan bella, siempre echada a perder por los montones de periódicos polvorientos de J. R.¹¹⁸.

Ayer fue un día de gran agitación para J. R. Descubrió, por una indicación mía, un lugar en el baño para su irrimediable almacenamiento de periódicos¹¹⁹.

Me recibe en el comedor, sobre cuya mesa (...) hay grandes montones de periódicos, perfectamente ordenados, del año 1926¹²⁰, alguna revista, algún libro, unas tarjetas...¹²¹.

3.7. Rigidez y falta de flexibilidad

Las personas obsesivas suelen ser obstinadas y persistentes y son reacias a considerar la posibilidad de un cambio, mostrando a menudo su adhesión a sólidos principios, de la índole que sean, que consideran inquebrantables.

Juan Ramón dio buena prueba de su recia determinación en numerosas ocasiones. El poeta resulta una persona insobornable y no

¹¹⁸ Camprubí, Z.: *Op. cit.*, 2006a, 155-56.

¹¹⁹ *Ibidem*, 97.

¹²⁰ El suceso narrado está fechado el 9 de octubre de 1931.

¹²¹ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 365.

abandona nunca su adhesión a elevados principios éticos. Esto le llevó a rechazar en dos ocasiones el ofrecimiento de un sillón en la Real Academia Española de la Lengua¹²² y un cargo oficial remunerado cuando se exilió de España. Su dedicación exclusiva era para la poesía, y su aspiración, contribuir a la realización de una sociedad más armónica mediante ese segundo renacimiento que él consideraba era el modernismo, como movimiento de progresiva liberación hacia la belleza.

Otro buen ejemplo de esta obstinación lo hallamos en su adopción de un nuevo sistema ortográfico. Evidentemente, cualquier autor goza de libertad para adoptar aquellas innovaciones que considere más pertinentes en su campo de actuación y en esto, Juan Ramón fue un hombre genial, podríamos incluso decir revolucionario. No obstante, si nos atenemos a la explicación que da para adoptar este novedoso sistema ortográfico, que desafiaba las normas vigentes, es posible advertir la presencia de ese rasgo de tozudez que tan bien caracteriza las personalidades obsesivas. Así respondió en 1953 a unos estudiantes que le preguntaron por qué escribía de esa peculiar manera:

Primero, por amor a la sencillez (...). Luego, porque creo que se debe escribir como se habla (...). En fin, *escribo así porque soy muy testarudo*: porque me divierte ir contra la Academia y para que los críticos se molesten conmigo¹²³.

Vemos, por tanto, que hay buenos motivos para cambiar la forma de escribir (sencillez, espontaneidad, etcétera), pero, en

¹²² *Ibidem*, 107.

¹²³ Jiménez, J. R.: “Mis ideas ortográficas”, *La Estafeta Literaria*, no. 360-361, Madrid, 14 enero 1967b, 47.

realidad, en el fondo de la cuestión parece que lo que hay es simple y llanamente “testarudez”.

4. RASGOS DE LA PERSONALIDAD OBSESIVA EN LA OBRA DE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ

Los rasgos de personalidad tienden a manifestarse en todos los ámbitos de actuación de las personas. Son patrones profundamente enraizados que determinan la manera de responder al ambiente, condicionando el comportamiento, los hábitos, gustos y aficiones. Por tanto, es esperable que estas estructuras profundas que determinan el carácter se manifiesten en casi todas las áreas de actividad psicológica de las personas. Esto incluye, naturalmente, el lenguaje expresivo.

Por lo que respecta a la personalidad obsesiva, diversas investigaciones han hallado una serie de patrones recurrentes que permiten diferenciar el estilo comunicativo obsesivo de otros. Estas características distintivas, que afectarían al léxico, la sintaxis y la semántica reflejarían tendencias latentes y profundas que nos permiten inferir la existencia de determinados rasgos de personalidad. Recordemos algunos de los rasgos que la investigación ha destacado acerca del estilo comunicativo propio de la personalidad obsesiva.

El lenguaje expresivo de los pacientes obsesivos, siguiendo las investigaciones de María Lorenz¹²⁴, se caracterizaría por focalizarse en un punto de vista circunscrito, se centra más en las relaciones objetivas que subjetivas y son muy frecuentes las repeticiones, disyunciones, especificaciones y modificaciones.

¹²⁴ Lorenz, M.: “Expressive behavior and language patterns”, *Psychiatry*, 18, no. 4, 1955, 353-66.

En la misma línea de investigación, Verón y Sluzki¹²⁵ realizaron grabaciones de entrevistas con pacientes de diferentes perfiles: histéricos, fóbicos y obsesivos. En relación con el lenguaje obsesivo, estos autores destacan las siguientes características: el alto número de repeticiones, la tendencia a repetir y corregir las frases una vez enunciadas y una marcada redundancia en el lenguaje el cual, a causa de las repeticiones, acaba perdiendo valor comunicativo.

Por su parte, Montserrat-Esteve¹²⁶ resume y sintetiza los hallazgos de diversos estudios combinados con resultados de su propia investigación para destacar los siguientes rasgos de la comunicación obsesiva: tendencia a repetir palabras, construcciones e ideas, tendencia a repetir, corregidas y ampliadas, ideas previamente expuestas, tendencia a la duda con dificultad para decantarse por una y otra elección y el consiguiente uso exagerado de conjunciones disyuntivas y copulativas, preocupación por lo accesorio y concreto, preocupación por las clasificaciones, divisiones y esquemas; todos estos rasgos llevan a que el lenguaje del obsesivo se vuelva redundante y con escaso valor comunicativo.

En definitiva, y como acabamos de observar, el lenguaje obsesivo se define por la tendencia a las repeticiones, las clasificaciones, las correcciones y la circularidad. El objetivo de este apartado es comprobar si es posible encontrar rasgos expresivos de la personalidad obsesiva en el contenido y la forma de la obra de Juan Ramón Jiménez. Esto daría mayor solidez a la hipótesis que hemos planteado en este capítulo acerca de la posible personalidad obsesiva del poeta de Moguer.

¹²⁵ Veron, E., Sluzki, C.: *Comunicación y neurosis*. Buenos Aires, Editorial del instituto, 1970, 135-207.

¹²⁶ Montserrat-Esteve, S.: “El lenguaje del enfermo obsesivo”. En: Julio Vallejo y Germán Berrios (Eds.): *Op. cit.*, 1995, 55-70.

4.1. Repeticiones léxicas

Uno de los rasgos más frecuentemente observados en el lenguaje expresivo de la personalidad obsesiva es la tendencia a repetir palabras. Esta tendencia a las repeticiones léxicas ha sido interpretada como un intento de captar el significado completo de algún vocablo así como la necesidad de reaseguración constante causada por la duda.

Por lo que respecta a la obra de Juan Ramón Jiménez, hallamos numerosos pasajes en que las repeticiones léxicas son habituales, especialmente en las obras de su última etapa. Algunos autores¹²⁷ han planteado que esta tendencia a la repetición léxica en la obra última de Juan Ramón Jiménez podría deberse a la influencia poética de San Juan de la Cruz. Sin excluir esta posibilidad, nosotros creemos que ambos fenómenos se podrían explicar también por la existencia de una estructura de personalidad obsesiva común a ambos poetas, tal y como han apuntado otras investigaciones¹²⁸.

Carlos Bousoño¹²⁹ ha subrayado el rasgo de la repetición léxica a través del estudio de las correlaciones en la poesía de Juan Ramón Jiménez. Por su parte, María Teresa Font¹³⁰ ha destacado también la presencia de abundantes repeticiones en la composición del poema *Espacio*, entre las que destaca: “iris, iris”, “amor, amor, amor”,

¹²⁷ Sánchez Romeralo, A.: *Op. cit.*, 1983.

¹²⁸ Álvarez Rodríguez, F. J.: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*, Tesis Doctoral, Universidad de León, Departamento de Filología, 1996.

¹²⁹ Bousoño, C.: “La correlación en Juan Ramón Jiménez”. En: VV.AA.: *Op. cit.*, 1980, 299-306.

¹³⁰ Font, M. T.: *Espacio: autobiografía lírica de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Ínsula, 1972, 204.

“allí, allí, no aquí, no aquí, allí, allí”, “están, están, están, están”, “gong, gong, gong, gong”, “No, no era, no era, no era”, “Que está hablando, hablando, hablando ahora”, “en el hondón más hondo de lo hondo eterno”. Pero lo cierto es que, aunque estos elementos son más abundantes en su última etapa, se pueden encontrar a lo largo de toda su obra.

Las repeticiones léxicas tienen el efecto de hacer perder el sentido original de las palabras. En ocasiones se trata de la simple repetición de la misma palabra en la misma línea, como en una especie de ecolalia:

No, ¡no!, ¡¡no!!, ¡¡¡no!!!, cada vez más
fuerte, con la noche...
(...)
—¡no, no, no, no, no, no, no, no, no, no! —
Y, pasado, todo él, allá hacia el este,
es un inmenso, negro, duro y frío
¡no!¹³¹

Cierva blanca, agua blanca, flor blanca, mariposa
[blanca,
pájaro blanco, llama blanca, brisa blanca, perla
blanca,
[nube blanca...¹³².

El dios que es siempre al fin,
el dios creado y recreado y recreado...¹³³.

Conciencia hoy de vasto azul,
conciencia deseante y deseada,
dios hoy azul, azul, azul y más azul,

¹³¹ *Libros de poesía* 275.

¹³² *Ibidem*, 1144.

¹³³ *Lírica de una Atlántida* 267.

Capítulo 6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

igual que el dios de mi Moguer azul,...¹³⁴.

Estuvo, estuvo, estuvo
en todo el cielo azul de mi inmanencia;...¹³⁵.

El golpe, són,
de mi sangre que late, fe, fe, fe,...¹³⁶.

Abril es sueño
(es todo sueño)
agosto es cuerpo
(es todo cuerpo)
octubre es eco
(es todo eco)
enero es cielo
(es todo cielo)¹³⁷

...a esta música cálida que ahora está sonando sobre
el son de las olas de la mar, son de las olas de la mar, las
olas de la mar, de la mar¹³⁸.

Mientras que en otras ocasiones la saturación léxica dentro de una misma estrofa o párrafo adquiere la forma de un juego de palabras:

...a ser el yo que anhelo
y a ser el tú que anhelas en mi anhelo,...¹³⁹.

Blanco, primero; de un blanco
de inocencia, ciego, blanco,

¹³⁴ *Ibidem*, 281.

¹³⁵ *Ibidem*, 285.

¹³⁶ *Libros de poesía* 1294.

¹³⁷ *Leyenda* 887.

¹³⁸ *Lírica de una Atlántida* 381.

¹³⁹ *Lírica de una Atlántida* 281.

blanco de ignorancia, blanco...
(...)
Torna, conquistado, el blanco;
blanco verdadero, blanco
de eternidad, blanco, blanco...¹⁴⁰.

A veces parece que el poeta pretende remachar una frase o una palabra, como si quisiera estar completamente seguro de que eso que está expresando es exactamente así:

Estuvo, estuvo, estuvo
(...)
Yo ya he llegado, ya he llegado,...¹⁴¹.

Y hoy, así, sin yo saber por qué,
la tengo entera, entera¹⁴².

...tu destino es volver, volver, volver,
(...)
...que vamos a volver, volver, volver...¹⁴³.

...grita en silencio lo que yo oigo, oigo¹⁴⁴.

...con la luz que se va; es el oro, el oro,
es el oro hecho sombra: tu color¹⁴⁵.

Y la ola, la ola y la ola,...¹⁴⁶.

¹⁴⁰ *Libros de poesía* 156.

¹⁴¹ *Lírica de una Atlántida* 285.

¹⁴² *Ibidem*, 303.

¹⁴³ *Libros de poesía* 1290.

¹⁴⁴ *Lírica de una Atlántida* 163.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 368.

¹⁴⁶ *Libros de poesía* 1198.

Mi vida fue salto, revolución, naufragio permanentes (...).

Y en cada viaje, la casa a cuestras, mudanza de todo y pérdida de tanto; casas, cosas, libros, libros, libros, y sobre todo, manuscritos, manuscritos, manuscritos (...).

Y en cada sitio, volver a empezar, volver a empezar, volver a empezar; y durante todo el tiempo, del comienzo al fin, enfermedades, enfermedades, enfermedades¹⁴⁷.

Dentro de la tendencia a la repetición léxica encontramos también frecuentemente la repetición de morfemas con funciones de pronombre o de adjetivo como “yo, tu, tú, mi, mí, ti, sí” que se suceden hasta casi convertir el texto en un indescifrable galimatías:

Si yo, por ti, he creado un mundo para ti,
dios, tú tenías seguro que venir a él,
y tú has venido a él, a mí seguro,
porque mi mundo todo era mi esperanza¹⁴⁸.

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!¹⁴⁹

¿Qué es este amor de todo, cómo se me ha hecho en el
sol, con el sol, en mí conmigo?¹⁵⁰

Mientras que yo te beso, su rumor

¹⁴⁷ *Ideología I* 3935.

¹⁴⁸ *Lírica de una Atlántida* 267.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 309.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 96.

nos da el árbol que mece al sol el oro
que el sol le da al huir, fugaz tesoro
del árbol que es el árbol de mi amor¹⁵¹.

Recordemos que el excesivo empleo de monosílabos y pronombres personales se ha interpretado como manifestación propia del balbuceo místico, lo cual demuestra cierta imposibilidad de verbalizar la experiencia vivida¹⁵². Existen, por tanto, algunos rasgos compartidos por el lenguaje obsesivo y el místico que es preciso tener en cuenta, como el empleo de un discurso enrevesado y circular, la tendencia a la repetición de ideas o palabras, el uso de fórmulas paradójicas y la transgresión del lenguaje como respuesta a un infatigable afán de perfección y absoluto.

Algunas repeticiones son tan redundantes que tienen el carácter de hacer perder el sentido de las palabras. En el ejemplo siguiente, en el que se repite la estructura “primavera verdadera” así como la palabra “anteayer” en sus diferentes modalidades, la reiteración constante de los mismos términos produce la sensación de dar vueltas sobre lo mismo una y otra vez. Reproducimos el texto íntegro para que se pueda apreciar el efecto que produce la constante reiteración:

Éste es el campo en *primavera*, el *verdadero campo en primavera verdadera*.

Tú me dijiste a mí que no lo era todavía, pero yo sí sabía que lo era.

(Por eso hemos venido).

Ahora, a pasear este camino, que es el camino del campo en *primavera*, que sólo va a la *primavera en primavera*, por el que se pasea uno en un llegar permanente, y se detiene uno, otra y otra vez, en hitos de

¹⁵¹ *Ibidem*, 368.

¹⁵² García de Castro, J.: “Semántica y mística”, *Miscelánea Comillas*, 59, no. 114, 2001, 239-54.

órbita total, a respirar el todo, que se ofrece al que lo ansía con amor y gracia, cuando es la *verdadera primavera*; el camino del todo en *primavera*, que solo va a la *primavera verdadera*.

En este aire que se aspira hasta llenarse uno de presente único, estaba ese alimento que el burlón nervioso pedía a las tres nubes de *anteayer*, permanente, y se detiene uno, otra y otra vez, a los cielos abiertos *anteayer*, a los dioses radiantes de *anteayer*, estacionados sobre el ondular del verde campo hermoso; está el color en forma *verdadero* de *verdadera* luz, la luz en *verdadera* forma de *verdadero* ser, el que nutre el pecho *verdadero*, donde el ala se cierra al volar hondo sobre el fino pulmón, contra el henchido corazón y el dilatado, inmenso y fiel pulmón¹⁵³.

4.2. Repetición de construcciones morfosintácticas

En línea con el rasgo anterior, el discurso obsesivo no solo se caracteriza por la repetición sucesiva de palabras aisladas, sino también de estructuras morfosintácticas completas que imprimen un ritmo particular a la expresión, como se muestra en los ejemplos siguientes:

...derivando hacia ti,
deviniendo hacia sí,
sucediendo hacia mí,...¹⁵⁴.

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...¹⁵⁵.

¹⁵³ *Lírica de una Atlántida* 183-84.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 269.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 293.

Mi plata, aquí, respuesta de la plata
que soñaba esta plata en la mañana limpia
de mi Moguer de plata,
de mi Puerto de plata,
de mi Cádiz de plata,...¹⁵⁶.

...¿vamos a hacer eternidad, vamos a hacer la
eternidad, vamos a ser eternidad, vamos a ser la
eternidad?¹⁵⁷

¡Y qué sonido de oro que se va,
de oro que ya se va a la eternidad,
qué triste nuestro oído de escuchar
ese oro que se va a la eternidad,
este silencio que se va a quedar
sin su oro que se va a la eternidad!¹⁵⁸

Este carmín no se ha ido,
este carmín arde allí,
este carmín aquí canta,
(...)
En el corazón cansado,
el poniente de carmín;
en el corazón carmíneo,
el poniente de carmín;
en el corazón sereno,
el poniente de carmín¹⁵⁹.

Graciela Palau de Nemes¹⁶⁰ ya había llamado la atención sobre este rasgo particular en la obra del poeta de Moguer. Esta autora

¹⁵⁶ *Ibidem*, 302.

¹⁵⁷ *Ibidem*, 103.

¹⁵⁸ *Leyenda* 727.

¹⁵⁹ *Lírica de una Atlántida* 127.

corroborar que se hace más presente en su última etapa y pone como ejemplo *Sobre una nieve* del tardío libro *Ríos que se van*. Observemos, por último, cómo en este pasaje de *Espacio* el reiterado encadenamiento de imágenes que giran en torno al sol acaba produciendo la pérdida de significado original del término por saturación:

...un sol ya muerto, pero vivo; un sol presente, pero ausente; un sol rescoldo de vital carmín, un sol carmín vital en el verdor, un sol vital en el verdor ya negro; un sol en el negror ya luna; un sol en la gran luna de carmín; un sol de gloria nueva, nueva en otro Este; un sol de amor y de trabajo hermoso, un sol como el amor... «Dulce como este sol era el amor»¹⁶¹.

4.3. Repetición de conjunciones copulativas o disyuntivas

El empleo excesivo de conjunciones copulativas o disyuntivas, además de aumentar la redundancia del mensaje, expresa de forma evidente la dificultad para elegir entre distintas opciones como consecuencia de la tendencia a la duda sistemática de la personalidad obsesiva. Así, ante la imposibilidad de tener una certeza absoluta, el obsesivo delega la responsabilidad de elegir entre distintas opciones mediante el empleo de cópulas o disyunciones con el fin de incluirlo todo y no dejarse nada. Algunos autores¹⁶² se han referido a este fenómeno como *referente agrupado*, destacando su presencia en la obra de otros escritores místicos como San Ignacio de Loyola o San

¹⁶⁰ Palau de Nemes, G.: “La elegía desnuda de Juan Ramón Jiménez: «Ríos que se van»”. En: VV.AA.: *Juan Ramón Jiménez. El escritor y la crítica*, Madrid, Taurus, 1980, 172.

¹⁶¹ *Lírica de una Atlántida* 105.

¹⁶² García de Castro, J.: *Op. cit.*, 246-48.

Juan de la Cruz. Nosotros lo encontramos frecuentemente utilizado en pasajes de la obra de Juan Ramón:

...y yo me olvido de mí entre ello, y bailo y canto, y río y lloro...¹⁶³.

...¡y qué viento más plácido levantan esas nubes menudas al cenit; qué dulce luz es esta suma roja única! Suma es la vida suma, y dulce. Dulce como esta hora era el amor; ¡qué plácido este amor también! Sueño ¿he dormido? Hora celeste y verde toda; y solos, hora en que las paredes y las puertas se desvanecen como agua, aire, y el alma sale y entra en todo, de y por todo, con una comunicación de luz y sombra¹⁶⁴.

...porque en las tardes de cielo azul y sol amarillo, los enfermos van a sentarse al amor de su placidez. Cuando viene cayendo la tarde, y en la yerba dorada y transparente tienden los árboles las sombras alargadas de sus troncos, y por todo el jardín...¹⁶⁵.

...el dios creado y recreado y recreado¹⁶⁶.

Yo solo Dios y padre y madre míos,
me estoy haciendo, día y noche, nuevo
y a mí gusto.
(...)
hijo también y hermano, a un tiempo
que madre y padre y Dios¹⁶⁷.

¹⁶³ *Lírica de una Atlántida* 98.

¹⁶⁴ *Ibidem*, 99.

¹⁶⁵ Jiménez, J. R.: *Libros de prosa, I*. "Primeras prosas. Los rincones plácidos", Madrid, Aguilar, 1969, 75.

¹⁶⁶ *Lírica de una Atlántida* 267.

¹⁶⁷ *Libros de poesía* 672.

Capítulo 6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

Que la frase esté tocada de alma, que evoque sangre, ó lágrima, ó sonrisa...¹⁶⁸.

No sé lo que será. Sé que hoy, me parece este libro mío un boceto de él mismo, no sé si boceto de más o de menos, que me quiero quitar de encima o de debajo, para libertarme, por este lado del alma y del cuerpo, del mí reciente, molesto y sin revisión por ahora...¹⁶⁹.

Otros ejemplos de redundancia por acumulación de conjunciones copulativas o disyuntivas en la obra del poeta de Moguer son:

La evolución, la sucesión, el devenir de lo poético mío ha sido y es una sucesión de encuentro con una idea de Dios¹⁷⁰.

Tres veces en mi vida (...) he salido de mi costumbre lírica (...)

Tres revoluciones íntimas, tres renovaciones propias, tres renacimientos¹⁷¹.

...sin asunto concreto, sostenido sólo por la sorpresa, el ritmo, el hallazgo, la luz, la ilusión sucesivas...¹⁷².

Para que mi yo completo esté contento de mi obra, necesito que mi mitad consciente depure, mida, defina, fije, lo que ha creado mi yo subconsciente¹⁷³.

¹⁶⁸ Jiménez, J. R.: "Autocrítica", *Op. cit.*, 1907, 426.

¹⁶⁹ Nota al *Diario* de Juan Ramón Jiménez. En: Reyes Cano, R.: "El *Diario de un poeta recién casado* como libro de viaje". En: Cristóbal Cuevas (Ed.): *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, Barcelona, Anthropos, 1991, 157.

¹⁷⁰ Jiménez, J. R.: *Dios deseado y deseante*, Madrid, Akal, 2008, 1053.

¹⁷¹ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 2014, 587.

¹⁷² *Lírica de una Atlántida* 95.

¹⁷³ *Ideología I* 1400.

Aunque en estos ejemplos no se emplean las conjunciones de forma explícita, sí podemos suponer su uso implícito por cuanto se emplean sucesiva y reiteradamente palabras que tienen el mismo significado, haciendo redundante el contenido del mensaje: “Evolución, sucesión, devenir”; “revoluciones, renovaciones, renacimientos”, son en realidad términos equivalentes que se ofrecen conjuntamente, como si el poeta fuese incapaz de decidirse definitivamente por uno de ellos. Algunos autores han considerado la función de ritmicidad que confiere el uso repetido de conjunciones copulativas en las composiciones poéticas, particularmente en la obra de San Juan de la Cruz¹⁷⁴, en las que también es posible hallar la presencia abundante de repeticiones léxicas y morfosintácticas.

4.4. Repetición simultánea de lexemas, conjunciones y estructuras

Finalmente, también es posible observar la presencia simultánea de la repetición de estructuras morfosintácticas completas, lexemas y la presencia de conjunciones copulativas en distintos pasajes de la obra de Juan Ramón, como en estos ejemplos:

Tú, sol, no eres un dios,
Eres tú menos dios que yo soy dios y hombre,
Porque no sabes tú qué eres, qué es dios, ni qué yo
soy,
Y yo sé qué y quién tú eres y no eres.
Pero tú, sol, tú me llevas, tú me llevas, tú me llevas
Rodando como rueda y como ruedas,

¹⁷⁴ Pérez Cristóbal, E.: “La conjunción copulativa en el esquema rítmico del Cántico Espiritual”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, no. 28, 2010, 227-39.

Sol, tú, con tu carbón, tu ascua enllamada,
Tú me llevas
A más real distancia que ningún dios ni hombre¹⁷⁵.

Tú no lo viste nunca, el chopo aquel
cantando en sombra y luz,
cantando.
(...)
que no se iban, que no se iban;
el chopo aquel que se reía sin parar,
temblando sin parar, cantando sin parar
en una embriaguez de sombra y luz de tierra y cielo,
cantando sin parar en sombra y luz, cantando
sombra y luz
cantando.

Tú no lo viste nunca, el chopo aquel,
el chopo aquel¹⁷⁶.

5. EL FALSO MITO DE LA TORRE DE MARFIL

En este momento llegamos al punto culminante de nuestra investigación. Podemos decir que todo lo dicho anteriormente se justifica por este último apartado en el que intentaremos dar respuesta a un problema que ha permanecido sin solución durante muchos años. Nos referimos a la polémica imagen que se ha generado siempre en torno a la figura de Juan Ramón Jiménez, hasta el punto de crear la famosa leyenda del poeta en su “torre de marfil”. La imagen de la torre de marfil se creó para describir la personalidad de un hombre frío y distante, exclusivamente dedicado a la poesía y absolutamente ajeno a los problemas de su tiempo. Es cierto que la difícil personalidad del poeta provocó en numerosas ocasiones una reacción hostil entre sus

¹⁷⁵ *Lírica de una Atlántida* 177.

¹⁷⁶ *Antología poética*, 2009e, 276-77.

críticos, especialmente después de su muerte¹⁷⁷. Este singular mito creado alrededor de la figura del poeta de Moguer contribuyó, sin lugar a dudas, a la indiferencia con que fueron recibidas las obras de su última época¹⁷⁸, pero también impidió que muchas de sus creaciones inéditas fueran abordadas editorialmente durante mucho tiempo. Sin embargo, una aproximación ecuánime nos revela que la opinión sobre el poeta mejoraba considerablemente cuanto mayor era el grado de intimidad¹⁷⁹. Por otro lado, la revisión documental que hemos realizado en nuestro trabajo de investigación nos ha revelado una imagen radicalmente distinta del poeta de Moguer que no encaja en semejante descripción, es decir, la del “poeta de la altivez, el de la torre de marfil, el que provoca la agresividad de sus críticos”¹⁸⁰. Para cerrar este apartado nos gustaría exponer algunos hechos que, por su significado, entrarían en franca contradicción con esa imagen.

En primer lugar, nos referiremos brevemente al tema del aislamiento. Si bien es cierto que el poeta mostraba una cierta preferencia por la vida solitaria y retirada, también lo es que esto no impidió que mantuviera una amplia correspondencia con un elevado número de personas, entre los que destacaban los intelectuales, artistas, científicos y editores más influyentes del momento. La nómina de personas con las que se carteó el poeta es elevadísima y en ella hallamos figuras tan relevantes como Rubén Darío, Paul Valéry, Ortega y Gasset, Gregorio Marañón, Rabindranath Tagore, Joaquín Sorolla, Manuel de Falla, Óscar Esplá, Manuel Azaña o Alberto Jiménez Fraud, solo por citar algunos de ellos. Además, el poeta

¹⁷⁷ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 4.

¹⁷⁸ Sánchez Romeralo, A.: “Juan Ramón Jiménez en su fondo de aire”. En: VV. AA.: *Op. cit.*, 1980, 146.

¹⁷⁹ Paraíso, I.: *Op. cit.*, 4.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 169.

recibió siempre en su casa numerosas visitas, desde las tertulias del sanatorio del Rosario hasta las entrevistas en su casa de Hato Rey, pasando por las reuniones de Madrid con los escritores jóvenes.

Por otro lado, Juan Ramón sintió siempre un gran afecto por los niños, y nos consta que ese cariño era mutuo. No solo porque muchos de sus libros parecen estar especialmente dedicados para ellos, sino porque el poeta parecía tener una especial habilidad para hacerse entender con los más pequeños¹⁸¹. Y esta devoción se manifestaba, en primer lugar, en el cariño que profesaba a sus sobrinos, pero también a los hijos de sus amigos como los de Juan Guerrero¹⁸², o de los jóvenes poetas como los de Pedro Salinas y Jorge Guillén¹⁸³. Más aún, sabemos que en pleno estallido de la guerra civil española, Juan Ramón y Zenobia acogieron en su casa a una docena de niños abandonados en colaboración con la Junta de Protección de Menores, a pesar del riesgo que esto suponía para sus propias vidas y las precarias condiciones en que tuvieron que atenderlos¹⁸⁴. Hay constancia también de que el poeta colaboró en obras solidarias de apoyo a la infancia. A su llegada a Nueva York el matrimonio organizó una colecta en favor de los niños refugiados. Posteriormente, ya en Puerto Rico, el poeta realizará lecturas poéticas ante un colectivo de niños ciegos¹⁸⁵. En definitiva, y en palabras del profesor Gullón: “Nada, creo yo, le atraía tanto como los niños”¹⁸⁶.

¹⁸¹ Gullón, R.: *Op. cit.*, 2006, 52.

¹⁸² Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 1, 1998, 315-18.

¹⁸³ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 787.

¹⁸⁴ Jiménez, J. R.: *Guerra en España*, Barcelona, Seix Barral, 1985, 203-05.

¹⁸⁵ Gullón, R.: *Op. cit.*, 2006, 52.

¹⁸⁶ *Ibidem*, 52.

Existe aún otro episodio acerca de la relación de Juan Ramón con los niños que merece la pena destacar. Nos referimos a la entrañable amistad que mantuvo el poeta con Françoise Pechère y su hija Claire, que deseaba fervientemente conocer al autor de *Platero y yo*. Claire, animada por su madre, escribió una carta que conmovió al poeta, quien las invitó a pasar unos días en Madrid. Así resume Françoise Pechère la impresión que les causó el poeta:

Aquel gran poeta, aquel hombre famoso y ocupadísimo, dedicó el día entero a una niña desconocida y la colmó de atenciones. La extraordinaria simpatía que demostró siempre con los niños es célebre.

(...)

Casi cuarenta años han pasado desde que vimos a Juan Ramón y a Zenobia por última vez, pero su recuerdo perdura en nuestra memoria como un gran rayo de luz. El haber conocido a seres tan nobles da confianza en la Humanidad y ayuda a vivir¹⁸⁷.

Asimismo, debemos destacar el trato que dispensaba a sus amigos. El poeta nunca escatimó a la hora de homenajear a los ausentes, en recuerdo de su fiel y noble amistad. Se alejó siempre de artificiales ceremonias para rendir merecido homenaje haciendo aquello que de verdad los honraba: una recopilación cuidada de sus obras, selección y lectura sobria de sus mejores poemas y ediciones antológicas. El ejemplo más destacado con respecto a esa constancia en la verdadera amistad lo hallamos tras la prematura muerte del médico español Nicolás Achúcarro, compañero y amigo durante su estancia en Madrid a comienzos del siglo XX. El poeta se apresuró a organizar un premio a la investigación científica en su nombre, para

¹⁸⁷ Pechère, F.: “Historia de una amistad”, *Revista de letras*, 6, no. 23-24, 1974, 487-491. En: VV. AA.: *Por obra del instante. Entrevistas*. Sevilla, Fundación José Manuel Lara, Prólogo, 2013, 192-96.

que su prometedora labor científica no cayera en el olvido¹⁸⁸. Existen otros testimonios de excepción sobre la cálida amistad de que era capaz el poeta como es el caso de Rubén Darío, Luis Simarro, Giner de los Ríos, Carmen Conde, Ernestina de Champourcín, Juan Guerrero o Ricardo Gullón. Pero queremos destacar aquí el testimonio de Donald Fogelquist para quien “Juan Ramón no rehuía a los hombres, como se suele decir”¹⁸⁹ y, además, añade: “No sé por qué los Jiménez nos honraron con su amistad ni qué habíamos hecho para merecerla. Sólo sé que fueron siempre buenos y cariñosos con nosotros y que ni una sola vez pudimos dudar de su sinceridad”¹⁹⁰.

Sobre esto, *El Visitante* de Puerto Rico, en su edición de junio de 1981, dedica elogiosas palabras al poeta con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento. En ella afirma que el recuerdo del poeta y de su esposa sigue vivo en su memoria veintitrés años después de su fallecimiento, “por la estela de honradez humana e intelectual que acompañó siempre al matrimonio”¹⁹¹.

No debemos olvidar en este sucinto repaso su dedicación y apoyo incondicional a los jóvenes poetas: “Ningún poeta atiende a la juventud con más empeño que él”¹⁹², afirma Waldo Frank. Juan Ramón tuvo siempre iniciativas editoriales en las que incluía a los jóvenes con talento para promocionar sus obras¹⁹³. Por sus “manos”

¹⁸⁸ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 523-24.

¹⁸⁹ Fogelquist, D.: *Op. cit.*, 10.

¹⁹⁰ *Ibidem*, 9.

¹⁹¹ “Juan Ramón Jiménez, poeta nuestro y universal”, *El Visitante*, semanario católico, 14 de junio de 1981.

¹⁹² Frank, W.: “España Virgen, Escenas del drama espiritual de un gran pueblo”. En: Antonio Campoamor: *Op. cit.*, 2014, 743.

¹⁹³ Díez de Revenga, F. J.: “La viva voz de Juan Ramón Jiménez”, *Monteagudo*, no. 7, 2002, 181-90.

pasaron, entre otros, Pedro Salinas, Jorge Guillén, García Lorca, Rafael Alberti, Vicente Aleixandre, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, José Bergamín, León Felipe, Miguel Hernández, María Elena Walsh, Luis Cernuda, Ernestina de Champourcín y Feliciano Rolán. Todos acudían a él como si de un oráculo se tratase en busca de su consejo, de sus correcciones, de su opinión experta, en fin, de esa embriagadora presencia suya que lo convertía en un contertulio tan excepcional¹⁹⁴.

En cuanto a su opinión sobre el arte, el poeta tenía una ideología estética que no encaja del todo bien en el mito de la torre de marfil que aquí estamos discutiendo. En una encuesta realizada en 1920 por Cipriano Rivas Cherif, en la que se preguntaba a los más ilustres hombres de letras “¿qué es el arte? ¿qué debemos hacer?”, Juan Ramón contestó: “...hacer verdaderamente fuertes – quiero decir delicados – a los hombres, y verdaderamente buenos, esto es, enamorados, conscientes de la tierna belleza desnuda del mundo (...), la misión del artista es templar con el ejemplo de su vida el ánimo de los hombres”¹⁹⁵. Y en otro lugar añade: “Yo estoy seguro de que cultivando mi poesía ayudo al hombre a ser delicado, que es ser fuerte, más que haciendo balas”¹⁹⁶. Como vemos, Juan Ramón defendía una clara función social y pedagógica del arte, muy alejada de una poesía pura concebida como recreo particular del artista.

¹⁹⁴ Díez de Revenga, F. J.: “Juan Ramón Jiménez y Juan Guerrero (algunos datos inéditos)”, *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, junio de 1981, 1, 1983, 292.

¹⁹⁵ Rivas Cherif, C.: “Hombres, letras, arte, ideas. ¿Qué es el arte? ¿Qué debemos hacer? Encuesta. Respuesta de Juan Ramón Jiménez”, *La Internacional*, año 2, no. 47, Madrid, 10 septiembre 1920, 4. En: VV. AA.: *Op. cit.*, 2013, 93.

¹⁹⁶ Jiménez, J. R.: *Op. cit.*, 1985, 29.

Finalmente, no es cierto, como resulta evidente y comprobable, que toda su obra sea un insensible solaz en la pura contemplación de la belleza. Es posible encontrar extensos pasajes de denuncia social en sus prosas líricas, de forma especial en *Platero y yo*¹⁹⁷, pero también en determinadas prosas del *Diario* y otros escritos en los que la miseria, la barbarie tecnológica y la crítica social están muy presentes. Además, Juan Ramón se mostró siempre firmemente comprometido con la defensa de altos ideales relacionados con la libertad, la convivencia pacífica, el arte y la educación. Por ejemplo, hacia 1922 el poeta decide colaborar con una suscripción abierta a favor de la Rusia hambrienta y pone a disposición del director del diario *El Sol* los 22 poemas autógrafos de *Cantos de vida y esperanza* que le había regalado Rubén Darío¹⁹⁸. El mismo diario¹⁹⁹ publica el 13 de octubre de 1935 un manifiesto de adhesión a Antonio Espina, periodista encarcelado por publicar un artículo contra Hitler. El manifiesto está firmado por Juan Ramón Jiménez entre otros intelectuales. Sobre la ausencia de firmas importantes en el artículo, posiblemente debido a las indeseables consecuencias políticas, el poeta comentó que todavía había “...mucha gente que ante una cosa así, sólo mide su conveniencia, y firma solamente aquello que creen les puede servir de utilidad o vanidad”²⁰⁰. Por último, sabemos también que a su llegada a Washington el poeta pidió una entrevista con el presidente Roosevelt con el objeto de mediar en el conflicto bélico español²⁰¹.

¹⁹⁷ Marías, J.: “«Platero y yo» o la soledad comunicada”. En: VV.AA.: *Op. cit.*, 1980, 198.

¹⁹⁸ Campoamor, A.: *Op. cit.*, 2014, 621.

¹⁹⁹ VV. AA.: “Testimonio de adhesión a Antonio Espina”, *El Sol*, Madrid, 13 de octubre de 1935, 5.

²⁰⁰ Guerrero Ruiz, J.: *Op. cit.*, 2, 336.

²⁰¹ Palau de Nemes, G.: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1957, 294.

Todas estas pruebas, a nuestro juicio, entran en franca contradicción con la imagen de un hombre huraño, desdeñoso, fanático y megalómano, como se ha pretendido muchas veces presentar a Juan Ramón, y nos devuelven en cambio el perfil de una persona altruista, con un inconmensurable fondo humano, preocupado por los problemas de su tiempo y comprometido con el desarrollo estético y espiritual de la humanidad.

No obstante, y teniendo en cuenta lo dicho, es innegable que Juan Ramón tuvo desencuentros notables con algunas personas a lo largo de su vida y que su actitud respecto a ciertos temas nunca fue del todo bien comprendida. Nos referimos, entre otros sucesos, a la polémica sobre el homenaje con que quisieron honrarle en 1912 en Moguer²⁰², a su persistente inaccesibilidad durante su etapa de aislamiento en Madrid entre los años 1916 y 1936 y al sonado desencuentro con José Bergamín, Jorge Guillén y otros miembros de la generación del veintisiete, entre otras agrias polémicas.

Llegados a este momento, nos hacemos una pregunta: ¿Podemos reconciliar ambos extremos? O dicho de otra manera ¿Es compatible el Juan Ramón humano, afectuoso y sensible, con el Juan Ramón más cáustico y marcial?

A nuestro juicio, las tesis que se han defendido aquí, a saber, la posible personalidad obsesiva del poeta, sus recurrentes episodios depresivos y su intensa vida espiritual, sustrato necesario y fuente dinamizadora de buena parte de su poesía, contribuyen a esclarecer ese borroso – y emborronado – retrato que tantos prejuicios han causado a la imagen de Juan Ramón Jiménez a causa de algunos infundados prejuicios.

²⁰² Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel Pérez Feu, Cardenio, Moguer, 29 de febrero de 1912. En: *Op. cit.*, 2006b, 322-44.

Nosotros hemos concebido aquí el *temperamento melancólico* como un tipo de personalidad caracterizado por la presencia de rasgos obsesivos de base que predispone a padecer frecuentes estados de depresión y ansiedad. Además, este temperamento es especialmente propicio para la reflexión introspectiva, la vida espiritual y mística, y se encuentra con elevada frecuencia en personas que han alcanzado grandes logros en el campo de las artes, por lo que han sido calificadas con frecuencia de genios.

Nuestra propuesta trata de atribuir este temperamento a Juan Ramón Jiménez. Esto nos permitiría explicar su inclinación hacia una vida espiritual, a la introspección psicológica, a la investigación estética, pero también sus continuas descompensaciones psicopatológicas, sus recurrentes ingresos en hospitales, sus manías y sus polémicas declaraciones. La persona con temperamento melancólico, además de genial, tiene rasgos obsesivos que le hacen ser rígido, estar fijado a un orden, tender hacia el perfeccionismo y la meticulosidad más absoluta. Este tipo de personalidad, como hemos visto, es un factor predisponente o está asociada al desarrollo de frecuentes episodios de ansiedad en forma de crisis de angustia y episodios depresivos recurrentes, en los que el estado de ánimo predominante puede ser triste y deprimido, pero también con frecuencia irritable. El estado de ánimo irritable se manifiesta con frecuencia en los pacientes en forma de explosiones de ira ante la más mínima frustración, algo que puede ocurrir con facilidad en personalidades obsesivas con un alto nivel de exigencia y perfeccionismo. Como vemos, se conforma de esta manera un pernicioso círculo vicioso en el que los rasgos de personalidad predisponen al trastorno mental, el cual impide satisfacer las demandas que imponen los rasgos de personalidad, lo cual lleva a desarrollar nuevos y recurrentes episodios depresivos, y así sucesivamente. Sobre esta cuestión psicopatológica ya había advertido

el doctor Lalanne a principios de siglo en una aguda observación clínica:

Aujourd'hui le malade est beaucoup mieux, et cette dernière cure m'a éclairé sur son état. Nous sommes un peu mieux fixés et cela nous permet d'espérer une guérison. Malheureusement c'est un malade qui tournera fatalement dans un cercle vicieux. Guéri, il recommencera à penser et à écrire, et lorsqu'il pensera et écrira il redeviendra neurasténique²⁰³.

A partir de todo lo expuesto, nosotros creemos que ha llegado el momento de demoler la ficticia “torre de marfil”, perjudicial y simplista imagen que ha causado tanto daño al poeta, pero también obstáculo que ha impedido a la investigación progresar en el esclarecimiento de una figura clave para la poesía española y universal. El temperamento melancólico, clásicamente atribuido a los artistas creativos, explicaría suficientemente esas frecuentes explosiones de carácter, las excéntricas manías, su necesidad de orden, su tendencia al aislamiento, su sistemática negativa a participar en fatuos homenajes, su permanente y obsesiva dedicación a la *Obra*, y tantas otras cosas que han sido, a nuestro juicio, erróneamente interpretadas en la vida del poeta de Moguer. Creemos, por tanto, que las tesis aquí presentadas nos permiten entender mejor la figura de Juan Ramón Jiménez, objetivo principal de esta investigación; pero, además, valoramos como justo el descargar al poeta de cierta responsabilidad en relación a determinados asuntos polémicos, como él mismo se descargó de su mérito personal en cuanto a su propia genialidad poética:

²⁰³ Carta del doctor Lalanne a don Gregorio Jiménez Jiménez, Castel d'Andorte, 10 de agosto de 1901. En: Ignacio Prat: *El muchacho despatriado*, Madrid, Taurus, 1986, 21.

Capítulo 6. Personalidad obsesiva en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

...pero, ¿qué puedo yo merecer? Los dones naturales, cuando existen, como usted, en este caso, tan bondadosamente supone, no son, claro está, obra del individuo: la mujer perfecta no lo es por su albedrío, ni el ruiseñor tiene dulce la voz por antojo suyo. ¿Festejar a un poeta... que lo sea? Tanto valdría hacer fiesta a un arroyo porque lleva aguas puras, a una mariposa porque vuela grácilmente y es de oro, o a un árbol, porque en su primavera da flores y en su estío frutos²⁰⁴.

²⁰⁴ Carta de Juan Ramón Jiménez a Manuel Pérez Feu, *Cardenio*, Moguer, 29 de febrero de 1912. En: Juan Ramón Jiménez: *Op cit.*, 2006b, 322.

CONCLUSIONES

En la presente tesis doctoral hemos tratado de responder a dos cuestiones fundamentales que atañen de forma decisiva a la vida y la obra del poeta español Juan Ramón Jiménez: una referida a su espiritualidad y, otra, a su psicopatología. Estas dos cuestiones nos han permitido trabajar sobre el objetivo principal: comprender mejor la figura de Juan Ramón Jiménez a través de su vida y su obra.

Antes de proceder a comentar las conclusiones, nos parece procedente aclarar que con esta tesis no hemos pretendido demonizar ni denigrar a nadie. Antes al contrario, nuestro propósito, de tener alguno más allá del legítimo deber de alcanzar el conocimiento que persigue la investigación científica, es el de aliviar la pesada carga que soportan en sus corazones todos aquellos que han sido alguna vez agraviados con el estigma de la enfermedad mental. Al fin y al cabo, ¿es legítimo, en verdad, tildar de enferma y patológica a una persona que resulta ser genial y excepcional? Padecer un trastorno mental no debiera ser nunca un motivo de vergüenza ni tampoco de orgullo, sino algo que forma parte de la vida de manera natural, y como tal, así debiéramos interpretarlo y vivirlo.

Tampoco comprendemos del todo bien ese tabú implícito al que algunos autores recurren como argumento para no investigar los hechos biográficos de un artista, como si hacerlo fuera un sacrilegio. Menos comprensible aún resulta en el caso que nos ocupa, pues es probable que en ningún poeta haya “una identificación más honda que en Juan Ramón de hombre y obra”¹. En efecto, Juan Ramón, además

¹ Fogelquist, D.: “Juan Ramón Jiménez (1881-1958). Vida y obra. Bibliografía. Antología”, *Revista Hispánica Moderna*, año 24, no. 2-3, abril-junio, 1958, 71.

de publicar numerosos relatos autobiográficos, se empeñó en confirmar que su vida era su obra, y su obra su vida: “Creo en la perpetuidad de mi obra porque he derramado en ella mi vida...”².

Entonces ¿cómo no investigar los hechos biográficos de un artista semejante? Si así fuera, nos habiéramos perdido las brillantes aportaciones que han prendido luz en el incierto itinerario del universo juanramoniano. Gracias a Isabel Paraíso hemos podido saber que algunos poemas de *La estación total* están inspirados por el reciente fallecimiento de la madre del poeta. Por Ignacio Prat, comenzamos a albergar fundadas sospechas de que las amadas de *Laberinto* y *Libros de amor* no eran meras imaginaciones de un poeta “lunático y romántico”, sino verdades de carne y hueso de un joven adolescente. Con Michael Predmore aprendimos el valor del conflicto psicológico del *Diario*, y la publicación de los epistolarios actualizados ha revelado la verdadera causa de los altibajos emocionales de los poemas de *Estío*: el incipiente noviazgo con Zenobia Camprubí.

Y entonces, nosotros preguntamos: ¿No comprendemos mejor la obra del poeta después de estos incisivos análisis? De la misma manera, no abordar ciertos asuntos incómodos en relación con su vida es mutilar la posibilidad de una comprensión global, tanto de su vida como de su obra.

Por todo ello, hemos considerado que una penetración más aguda en estas dos cuestiones tan relevantes, la espiritual y la psicopatológica, permitirán una mejor comprensión de la vida y obra del poeta de Moguer, el “andaluz universal”, sin perjuicio de lo que se haya dicho hasta ahora sobre él.

² *Ideología I* 619.

Conclusiones

Expuestas estas aclaraciones, consideramos oportuno comenzar una reflexión acerca de las implicaciones de las tesis presentadas.

Nos referiremos en primer lugar a la cuestión de la espiritualidad del poeta. Una primera aproximación a la obra de Juan Ramón es suficiente para convencer a cualquiera de que se encuentra animada por el hálito del soplo espiritual. Siguiendo la clásica división en tres etapas de la obra poética juanramoniana, hemos podido identificar en ella la presencia de los rasgos típicos del proceso místico. Juan Ramón, en su evolución vital y poética, va transitando desde las capas más superficiales de la conciencia, centradas en el mundo sensorial, hasta los centros más profundos, en el hondón del alma. Este proceso evolutivo, que tiene un marcado carácter místico y espiritual, está dinamizado por una sucesión de fases de placer y de dolor, es decir, estados de bienestar y euforia creativa que contrastan con otros de sufrimiento y desesperación. El poeta va reflejando en el contenido de sus obras esa mutación mística que tiene lugar en su conciencia: como el alma, para hacerse espíritu, necesita desprenderse del cuerpo, así el poema se va desprendiendo de su forma y sustancia, para hacerse solo esencia. La “poesía desnuda”, desde este punto de vista, sería una analogía poética del proceso de purificación mística, que trata de liberar el espíritu de la cárcel del cuerpo.

A nuestro juicio, la crítica general no ha prestado suficiente atención a este asunto crucial, al que Juan Ramón se refirió en muchas ocasiones. En primer lugar, el poeta de Moguer expresaba con frecuencia su malestar debido a la falta de espíritu en la poesía española de su tiempo³. Por otro lado, en su obra se pueden encontrar

³ Jiménez, J. R.: *Conferencias II*, “Crisis del espíritu en la poesía española contemporánea”, Madrid, Visor libros, 2010, 42-75.

muchos poemas que se refieren a este ferviente deseo de llegar a las esencias puras prescindiendo de las formas accidentales:

¡Qué goce, corazón, este quitarte,
día tras día, tu corteza,
este encontrar tu verdadera forma,
tierna, desnuda, palpitante,
con ese encanto hondo, imán eterno,
de las cosas matrices!⁴

Por último, para Juan Ramón el poeta es como un vaso, es decir, un molde que recoge una minúscula parte de una fuente esencial y primigenia que fluye por todas partes en forma de belleza. El poeta de Moguer, en su evolución poética y mística, quiso ser cada vez más “poesía” y menos “poeta”⁵, o, lo que es lo mismo, más espíritu, más esencia, y menos mente y cuerpo.

Las implicaciones que este hallazgo tienen para comprender la vida y la obra de Juan Ramón Jiménez son numerosas. Primero, porque revelan la existencia de un sustrato más profundo íntimamente vinculado con su producción poética. En efecto, y a nuestro juicio, más que una etapa sensitiva, intelectual y suficiente, lo que ponen de manifiesto las etapas poéticas de Juan Ramón son un despertar, una iluminación y un preludio de vida unitiva, de las que su poesía son manifestación y expresión consciente. Segundo, el hallazgo de rasgos compatibles con la experiencia mística presentes en algunas vivencias y obras del poeta apoya esta interpretación místico-espiritual de su poesía. Esto nos permite, además, asentar un hecho elemental sobre el que se podría seguir profundizando posteriormente, en lugar de tratar de atribuirle dioses y religiones sin haber realizado un análisis previo

⁴ *Libros de poesía* 746.

⁵ Carta de Juan Ramón Jiménez a Luis Cernuda, julio de 1943. En: Juan Ramón Jiménez: *La corriente infinita*, Madrid, Aguilar, 1961, 177.

Conclusiones

y más elemental de sus vivencias místicas. Por último, una interpretación mística, y no religiosa, parece más adecuada para aproximarse al complejo campo de la espiritualidad juanramoniana. Tal y como ha apuntado Bernardo Gicovate, cuando a Juan Ramón se lo interpreta «a lo divino» “se nos escamotea algo por alguna parte: no puede lo que se escribe en la vejez desde decir todo lo dicho”⁶. Y es cierto. Cuando se asume que la mística juanramoniana comienza con la publicación de *Animal de fondo* en 1948 es cuando surgen los problemas de interpretación. Estos problemas desaparecen partiendo de un proceso de evolución espiritual que empieza en fases tempranas con un despertar de la conciencia y culmina en hallazgo, fruto de la evolución anterior. De esta forma, la vida y la obra del poeta de Moguer están llenas de contradicciones que podrían reconciliarse desde una lectura mística de su obra.

Otra de las cuestiones centrales que nos ha ocupado en esta tesis doctoral se refiere a la cuestión de la supuesta psicopatología de Juan Ramón Jiménez. Partimos en el inicio de un antiguo enigma que consiste en ignorar la naturaleza del trastorno mental que padeció el poeta, a pesar de que se da por supuesta su existencia. Así lo recogen la inmensa mayoría de los especialistas que han realizado estudios sobre su emblemática figura. Y sin embargo, un único hecho es cierto sobre esta cuestión hasta nuestros días: cada autor tiene una opinión diferente y nadie sabe cuál era, en verdad, el supuesto trastorno mental de Juan Ramón Jiménez.

Nosotros nos hemos referido, en primer lugar, a la existencia de síntomas compatibles con recurrentes episodios de depresión melancólica en la vida y la obra de Juan Ramón Jiménez. Tanto el

⁶ Gicovate, B.: *La poesía de Juan Ramón Jiménez. Obra en marcha*, Barcelona, Ariel, 1973, 175.

ánimo triste como irritable, el insomnio y la fatiga, la inhibición, así como la aparición de crisis de pánico pueden hallarse en relatos autobiográficos, líricos y epistolares escritos por el poeta. Otras características de la depresión melancólica como su heredabilidad y ausencia de precipitantes externos, su recurrencia y patrón estacional y la prescripción facultativa de tratamientos biológicos son patentes en los diarios que escribieron dos personas que conocieron muy bien al poeta: Zenobia Camprubí y Juan Guerrero Ruiz. La evolución de su trastorno puede seguirse desde su surgimiento hasta sus últimos días, tal como ha quedado reflejado en la cronología que hemos trazado de los episodios y correspondientes ingresos. Esta tesis permite comprender, por tanto, los incomprensibles “bajones” anímicos del poeta, sus recurrentes ingresos en sanatorios y hospitales psiquiátricos y el contenido de algunas de sus obras, marcadas terriblemente por el sufrimiento, la desesperación y la tristeza.

No obstante, tanto la cuestión de la espiritualidad como la psicopatológica encuentran, a su vez, un sustrato común en la raíz de un temperamento muy peculiar: nos referimos al temperamento melancólico.

El temperamento melancólico, clásicamente relacionado con la tristeza, pero también con la introspección y la genialidad, ha sido conceptualizado en esta investigación como un tipo de personalidad constituido por rasgos obsesivos de base, que predispone a padecer frecuentes estados de depresión y ansiedad y que, además, se ha observado con elevada frecuencia en personas geniales, creativas y con inclinaciones hacia la vida mística y espiritual. La existencia de rasgos compatibles con la personalidad obsesiva en la vida y la obra de Juan Ramón nos permiten formular nuestra última tesis.

Conclusiones

Juan Ramón Jiménez fue, desde su más tierna infancia, un niño peculiar. El joven poeta se describe en sus años infantiles como solitario, pensativo y melancólico. Tiene los rasgos del futuro genio, del hombre que contempla la vida desde una conciencia extrañada. La melancolía, no solo como enfermedad o trastorno mental, sino como temperamento constitutivo, ha gozado desde hace milenios de ese estatus misterioso que mueve a los hombres a dirigir su mirada hacia el interior de su propia conciencia. Una adecuada combinación de humores, espíritus animales o neurotransmisores, parece que predispone al hombre melancólico hacia la reflexión metafísica mediante el desgarrador e incomprensible sufrimiento que supone la tristeza vital; un dolor que se experimenta en las capas más profundas del ser y para el que el hombre no tiene una explicación. Un dolor, como explica el propio poeta, que es como la muerte, porque está “en el centro mismo del corazón, con la garra de hueso abierta, amenazando apretar y descomponer a cada instante la máquina divina de la vida”⁷.

Pero los rasgos obsesivos se manifiestan también de forma temprana en su vida. Primero, como pasión por la poesía; luego, en forma de idea obsesiva acerca de la muerte repentina. Y estos rasgos van conformando una estructura en la que el hombre queda atrapado, como víctima de su propio laberinto: la obra, cada vez más grande, se hace inabarcable. La ansiada perfección poética no se alcanza nunca, sino meras e ilusorias aproximaciones. La salud es una quimera, pues no existe la certeza de estar completamente sano. Y así, cualquier situación que amenaza esta precaria estabilidad, una enfermedad inconveniente, una mudanza, una decepción, fallecimientos, etcétera, se convierte en el detonador de una caída. El propio Juan Ramón nos describe con precisión taquigráfica cómo ha sido su vida: “...salto,

⁷ Jiménez, J. R.: *Selección de prosa lírica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1990, 96.

revolución, naufragio permanentes (...) mudanza (...) casas, cosas, libros (...) enfermedades, enfermedades, enfermedades”⁸.

Por tanto, atributos tan llamativos del poeta como ese constante afán de eternidad y de absoluto y el ansia insaciable de perfección se podrían explicar como rasgos de personalidad obsesiva. Estos rasgos conformarían el temperamento melancólico, el cual predispone a padecer episodios depresivos así como a desarrollar una intensa vida espiritual mediante la exploración inquisitiva de la conciencia. Creemos que este retrato se ajusta con bastante precisión a lo que se ha dicho y escrito sobre el poeta de Moguer, aunque no haya sido explicitado hasta el momento. En efecto, es el propio Juan Ramón el que nos explica nuevamente de forma magistral esta íntima relación entre los ritmos de la melancolía, la espiritualidad y la creación poética:

Se ha escrito que yo soy intermitente en mi trabajo (...). Siempre me he comparado al árbol que amo tanto; tengo las fases y las crisis anuales del árbol, las padezco yo anualmente. En el otoño una triste crisis mística empieza a libertarme del esfuerzo exterior y a intensificar la vida interna; todos mis recuerdos interiores se ajitan y me anulan para la acción. El invierno es época mía de letargo: sueños ricos me llenan todo del todo. Por fuera, lo frío liso. Los primeros brotes ya me encuentran despierto (...). Los proyectos se me acumulan, acometo mil cosas a la vez. Esta fase dura hasta lo penúltimo del verano; entonces un día, en plena canícula, empieza a parecerme imposible todo mi trabajo; es como si una gran pared de bruma maciza se interpusiera entre mí y mi dios. Cesó en todo: versos, cartas, lectura, colaboración.

⁸ *Ideología I* 3935.

Conclusiones

Sólo vida esterna, naturaleza libre, música, conversación⁹.

Además, nos gustaría compartir un hallazgo inesperado. En cierto modo, el análisis hermenéutico aquí realizado se podría segmentar en tres niveles: poético, místico y psicopatológico. Si bien esperábamos encontrar al comienzo de nuestro análisis un solapamiento de las etapas poéticas con las místicas, como se ha intentado probar a lo largo de nuestra tesis, lo que no esperábamos es que esas mismas etapas coincidieran con diferentes estados psicopatológicos del poeta. Es decir, los períodos en los que se ha dividido tradicionalmente la evolución poética juanramoniana no solo presentan los rasgos típicos de las fases del proceso místico, sino que también cursan con síntomas depresivos diferenciables entre unas etapas y otras. Concretamente, en la primera etapa sensitiva (1898-1915) que nosotros hemos identificado con la fase del despertar y purificación sensitiva, los episodios depresivos del poeta están muy marcados por el componente sentimental; las emociones parecen estar a flor de piel, se sienten muy vívidamente, la tristeza resulta algo casi tangible y las lágrimas brotan desbocadas. Sin embargo, en la segunda etapa intelectual (1915-1936), similar en grado sumo a la iluminación mística, observamos la aparición de repetidas crisis que cursan fundamentalmente con quejas somáticas (gastritis, insomnio, taquicardias, fatiga, migrañas, cegueras, vértigos, mareos, etcétera). Se trata de una etapa de relativa estabilidad psicológica, en la que ya no se expresan emociones y sentimientos, los cuales son sustituidos al parecer por recurrentes quejas somáticas que demandan una continua atención por parte de los médicos. Por último, la etapa suficiente o verdadera (1936-1958), en la que nosotros hemos encontrado rasgos

⁹ Jiménez, J.R.: *Antología jeneral en prosa*, 1208-09. En: Juan Ramón Jiménez: *Guerra en España*, Barcelona, Seix Barral, 1985, 6.

de una incipiente fase unitiva, los episodios depresivos se recrudecen, los síntomas son más graves y los ingresos más prolongados. No hay sentimentalismo ni tristeza durante esta etapa, sino una desesperante aridez, una profunda angustia, un abismo; en numerosas ocasiones encontramos al poeta en la más absoluta inhibición o en el extremo opuesto, es decir, muy agitado. En la figura adjunta se puede ver un esquema de esta coincidencia.

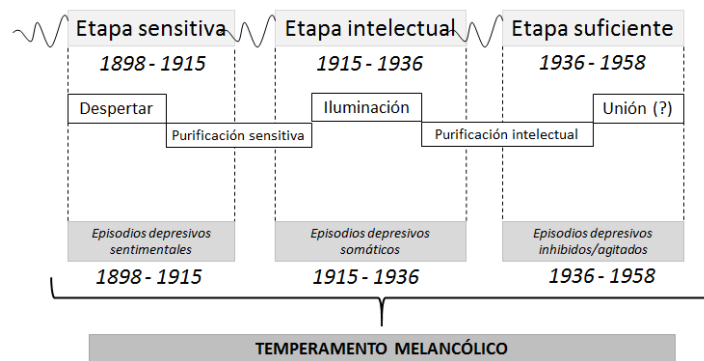


Figura 4. Modelo comprensivo del temperamento melancólico aplicado a la poesía, la espiritualidad y la psicopatología de Juan Ramón Jiménez.

La constatación de esta correspondencia entre niveles de interpretación tan distintos nos parece que concede mayor solidez a las tesis aquí presentadas. Más aún teniendo en cuenta que los tres niveles, es decir, genialidad poética, espiritualidad y psicopatología, encuentran su raíz común en un tipo muy particular de personalidad como es el temperamento melancólico, tradicionalmente considerado como el temperamento de los genios.

Somos conscientes, por otro lado, de las cuestiones que quedan abiertas para la investigación futura. En primer lugar, y con respecto a

Conclusiones

la espiritualidad en Juan Ramón Jiménez, sería deseable abordar el problema de las contradicciones del poeta. Juan Ramón se nos representa como un hombre de sentimientos encontrados: trata de compaginar el aislamiento monacal con una intensa vida social y literaria; la sobriedad del Kempis con la sensualidad de Francina; la posibilidad de una trascendencia en la inmanencia. En efecto, el debate trascendente-inmanente en relación con la mística juanramoniana está lejos de alcanzar un consenso entre los especialistas, que defienden posturas tan opuestas como las comentadas en el primer capítulo. Resulta extremadamente llamativo que algunos autores hayan visto en Juan Ramón a un ferviente creyente, frente a otros que hablan sin reservas de un poeta ateo. Si bien es cierto que existen pruebas que pueden ser esgrimidas por unos y por otros, pensamos que lo relevante sería tratar de integrar esas aparentes contradicciones en un marco interpretativo más amplio, capaz de darles coherencia y sentido. Partiendo del hecho elemental de que hay una mística juanramoniana, tal y como se ha defendido aquí, sería preciso seguir indagando acerca de las características particulares de esa mística especial, desarrollada en un contexto espacio-temporal muy concreto, el modernismo español, e influido por numerosas escuelas de pensamiento, como la física presocrática, la metafísica nietzscheana o la ontología aristotélica. Pensamos, por tanto, que para comprender el pensamiento místico y la espiritualidad de Juan Ramón Jiménez no es adecuado proceder deductivamente desde categorías universales ya establecidas, sino seguir el camino desde abajo, inductivamente, e ir procediendo hacia niveles cada vez más complejos de explicación.

En torno al problema de la psicopatología del poeta, nosotros hemos tratado de probar que padeció un trastorno mental compatible con la depresión melancólica. Sin embargo, es esta una cuestión abierta que no excluye otras posibilidades que deberían ser abordadas

por la investigación en aras de una mayor claridad diagnóstica. Algunas de las pruebas que hemos comentado en nuestro análisis parecen apuntar también a la posible existencia de episodios en los que Juan Ramón se muestra eufórico, duerme menos, trabaja sin descanso y parece excitado. Este patrón de síntomas sería compatible con episodios maníacos o hipomaníacos, los cuales, en sucesión con otros episodios depresivos podrían conformar una entidad psiquiátrica conocida como trastorno bipolar. Autores como Howard T. Young (1968), Ferial Jaldón (2006), Narbona (2012) o Juliá y Sanz (2014) han insinuado esta posibilidad con más o menos firmeza. Además, investigaciones recientes¹⁰ han encontrado que el trastorno bipolar sería el más prevalente en el colectivo de los artistas y escritores. Si bien esta posibilidad no invalidaría nuestra propuesta, puesto que los episodios depresivos melancólicos son altamente prevalentes en pacientes diagnosticados de enfermedad bipolar, se hace necesario un abordaje metodológico más completo para confirmar estas sospechas.

En cualquier caso, la posible relación entre enfermedad mental y genialidad nos conduce hasta nuestra última tesis acerca del temperamento del poeta de Moguer. La hipótesis que relaciona genialidad y locura tiene una larga tradición que comienza en la Grecia clásica y llega hasta nuestros días por medio de propuestas como la hipótesis de la *hiperia*¹¹. Sin olvidar a los detractores¹² de esta

¹⁰ Kyaga, S. et al: "Mental illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study", *J Psychiatr Res*, 47, no. 1, 2013, 86.

¹¹ "Hiperia" es el término acuñado por el psiquiatra español Javier Álvarez para referirse a aquella función cerebral caracterizada por el funcionamiento hipsincrónico de un grupo determinado de neuronas capaces de producir vivencias psíquicas "excesivas", tales como hiperconciencia, hipsincronía, hiperestesia, etcétera. Cf. Álvarez Rodríguez, F. J.: *Mística y epilepsia*, Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Departamento de Psiquiatría, 1998.

Conclusiones

asociación entre genialidad y locura, creemos que existen datos lo suficientemente sólidos como para considerar la posible existencia de una relación entre enfermedad mental y creatividad. Esta no debería ser estudiada simplemente mediante el análisis de los casos individuales, sino también desde una perspectiva filogenética de evolución a través de la especie. Desde este punto de vista, la enfermedad mental sería el precio que el hombre ha tenido que pagar como consecuencia de la implantación de nuevas habilidades cognitivas que amplían sus capacidades, promoviendo una mayor creatividad y espiritualidad. A nuestro juicio, el trabajo particular que hemos realizado aquí sobre Juan Ramón Jiménez, que responde a la descripción realizada de otras personalidades geniales con temperamento difícil y conflictivo, puede también contribuir a ampliar esos planteamientos más generales.

Finalmente, todas estas cuestiones tienen, además, una relevancia decisiva para la comprensión de la vida y la obra de un hombre como Juan Ramón Jiménez. Tradicionalmente zarandeado por algunos sectores poco favorables de la crítica, se creó en torno a su figura un mito para describir la imagen de un hombre egoísta, altivo y huraño. Durante muchos años resultó incomprensible fuera de las fronteras de nuestro país el desprecio y la indiferencia hacia todo un ganador del premio Nobel. Y Juan Ramón no era un santo, por supuesto. Como todos los hombres estaba sujeto a las pasiones concupiscentes e irascibles. Pero tampoco era solo lo que algunos han pretendido que fuera. Nosotros proponemos que fue ambas cosas a la vez, y que los gestos feos o las polémicas declaraciones no debieran impedir la justa valoración de su noble *ideología*, de su pasión por el

¹² Dietrich, A.: “The mythconception of the mad genius”, *Front Psychol*, 5, no. 79, 2014. Recuperado de [16/9/2016]: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3935122/>

trabajo gustoso, de su defensa de la libertad, la educación y la cultura y de su infatigable persecución de la belleza. Nuestra propuesta es esta, por tanto: que Juan Ramón Jiménez tenía rasgos compatibles con una personalidad obsesiva, que padeció muy probablemente frecuentes y recurrentes episodios de depresión melancólica y crisis de ansiedad y que, en virtud de su intensa y secreta vida espiritual, tuvo experiencias místicas, las cuales quedaron reflejadas de manera francamente manifiesta tanto en su vida como en su obra. No podremos evitar que a Juan Ramón Jiménez se le siga encerrando en su ficticia “torre de marfil”. Tampoco que siga siendo el poeta hipocondríaco, hiperestésico, maniático y hostil que puebla los prejuicios de la memoria colectiva. Pero desde hoy esperamos que Juan Ramón Jiménez sea, para lo bueno y para lo malo, un poeta obsesivo (por la muerte y por la obra), un poeta melancólico y un poeta místico, pero sobre todo un poeta-hombre, un dios poeta caído en la tierra (“para esto hemos venido”), mensajero de la *estación total*, “...uno entre dioses descielados tú”¹³.

¹³ *Libros de poesía* 1195.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACILLONA, Mercedes: “Dios en la conciencia y la poesía última de Juan Ramón Jiménez”, *Letras de Deusto*, 37, no. 114, 2007, 37-58.

—: “Los caminos de la mística en Unamuno y Juan Ramón: Cancionero y Dios deseado y deseante”, *Staurós: teología de la cruz*, no. 50, 2011, 27-55.

AGUIRRE, Ángel: “Las cartas de Marie Lack”, *La Torre*, año 34, no. 134, 1986, 81.

ALARCÓN, Rafael: *Juan Ramón Jiménez. Pasión perfecta*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.

ALBERTI, Rafael: *Imagen primera de...*, Madrid, Turner, 1975.

ALBORNOZ, Aurora de: “El poema «Espacio» de Juan Ramón Jiménez”, *Revista de Occidente*, 9, 1981, 74-87.

—: *El Juan Ramón Jiménez de Aurora de Albornoz*, Ed. Fanny Rubio, Madrid, Juan Pastor, 2008.

ALCINA FRANCH, José: *Aprender a investigar. Métodos de trabajo para la redacción de tesis doctorales*, Madrid, Compañía literaria, 1994.

ALEGRE HEITZMANN, Alfonso: “El fondo transparente en la poesía del último Juan Ramón Jiménez”, *Revista de Filosofía*, no. 24, 187-206.

——: “El último mar de Juan Ramón Jiménez”, prólogo a *Lírica de una Atlántida*, Barcelona Círculo de lectores, 1999, 5-30.

ALIGHIERI, Dante: *La divina comedia di Dante Alighieri*, Londra, presso Gio. Tom. Masie comp., 1778.

ALLEN, Rupert: “Juan Ramón Jiménez: the transcendalist as “Animal de Fondo de Aire””, *The modern Language Review*, 76, no. 1, enero 1981, 81-98.

ÁLVAREZ MACÍAS, Juan Francisco: “Juan Ramón Jiménez y Animal de Fondo”, *Cuadernos del Aula de Cultura*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1962, 7-48.

ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, Francisco Javier: *Mística y depresión: San Juan de la Cruz*. Tesis doctoral, Universidad de León, Departamento de Filología Hispánica, 1996.

——: *Mística y epilepsia*. Tesis doctoral, Universidad de Murcia, Departamento de Medicina, 1998a.

——: “Fenomenología de la mística y de la ascética”. *Rev Asoc Esp Neuropsiq*, 18, no. 67, 1998b, 493-512.

AMBROSINI, Alessandra, STANGHELLINI, Giovanni, LANGER, Álvaro: “Typus melancholicus from Tellenbach up to the present day: a review about the premorbid personality vulnerable to melancholia”, *Actas Esp Psiquiatr*, 39, no. 5, 2011, 307-08.

AMENGUAL, Gabriel: “El concepto de experiencia: de Kant a Hegel”, *Tópicos* [en línea] 2007, (Sin mes): Recuperado de [23/10/2016]: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28811907001>> ISSN 1666-485X.

Bibliografía

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION: *Diagnostic and statistical manual of mental disorders 5th edition (DSM-5)*, Barcelona, Masson, 2013.

ANDRÉS PUEYO, Antonio: *Manual de Psicología Diferencial*, Madrid, McGraw-Hill, 1996.

ANÓNIMO: *Bhagavad Gîtâ*, Palma, José J. de Olañeta, 2014.

—: *Las florecillas de san Francisco de Asís*, Madrid, San Pablo, 2008.

ANONYMOUS: *The cloud of unknowing*, London, British Museum MS. Harl, 1922.

APARICIO, Francisco.: “Notas del lector al último libro de Juan Ramón Jiménez”, Madrid, *Razón y Fe*, 143, no. 638, 1951, 292-304.

ARISTÓTELES: *El hombre de genio y la melancolía*, Ed. Jackie Pigeaud, Barcelona, Quaderns Crema, 1994.

—: *Metafísica*, Madrid, Espasa Calpe, 2007.

ARROYO, Luis.: *Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Diputación Provincial, 2008.

ASÍS, Francisco de: *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, Ed. José Antonio Guerra, Madrid, BAC, 1980.

ASOCIACIÓN AMERICANA DE PSIQUIATRÍA: *Manual estadístico y diagnóstico de los trastornos mentales, 4ª edición revisada (DSM-IV-TR)*, Masson, Barcelona, 2002.

——: *Guías clínicas para el tratamiento de los trastornos mentales*, Manuel Valdés Miyar (Coor.), Barcelona, Grupo Ars XXI de Comunicación, 2006.

AZAM, Gilbert: *La obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Editora Nacional, 1983.

BALLESTEROS, Antonio: *Historia de la serenidad*, Madrid, Anaya, 2000.

BALTES, Paul: “Theoretical propositions of life-span developmental psychology: on the dynamics between growth and decline”, *Developmental Psychology*, 5, no. 23, 1987, 611-26.

BARCIA SALORIO, Demetrio: “Análisis de la experiencia mística”, *Teología Espiritual*, 35, 1991, 253-82.

——: *Psicosis cicloides*, Madrid, Triacastela, 1998.

BARSKY, Arthur: “Hypochondriasis and obsessive-compulsive disorder”, *Psychiatr Clin North Am*, 15, no. 4, 1992, 791-801.

BARUZI, Jean: *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Valladolid, Consejería de Cultura y Turismo, 1991.

BAUDELAIRE, Charles: *Paraísos artificiales: acerca del vino y el hachís*, Ed. Pere Pruna, 4ª ed., Barcelona, Fontamara, 1986.

BECK, Aaron: *Diagnóstico y tratamiento de la depresión*, México, Merck, 1980.

——: “The evolution of the cognitive model of depression and its neurobiological correlates”, *Am J Psychiatry*, 165, 2008, 969-77.

Bibliografía

BELLOCH, Amparo y FERNÁNDEZ-ÁLVAREZ, Héctor: *Trastornos de la personalidad*, Madrid, Síntesis, 2002.

BELLOCH, Amparo, SANDÍN, Bonifacio y RAMOS, Francisco: *Manual de psicopatología*, Madrid, McGrawHill, 2008.

BENINCASA, Catalina: *Diálogos de Santa Catalina de Siena*, Madrid, Imprenta Real, 1797.

BERGSON, Henri: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, 1996.

BLAKE, William: *Antología bilingüe*, “The marriage of heaven and hell”, Madrid, Alianza, 1996.

BLASCO PASCUAL, Francisco Javier: *La poética de Juan Ramón Jiménez: desarrollo, contexto, sistema*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981.

—: “Conciencia!.../Lo demás sólo es palabra: el Dios (Argentino) de Juan Ramón Jiménez”, *Filología*, 60, no. 1, 2008, 17-27.

BLEIBERG, Germán: “Juan Ramón Jiménez: *Animal de fondo*”, *Clavileño*, año I, no. 5, Madrid, septiembre-octubre de 1950, 70-71.

BLUME, Michael: “Tres décadas de neuroteología”, *Mente y cerebro*, 57, 2012, 89-92.

BO, Carlo: *La poesía de Juan Ramón Jiménez*, traducción por Isabel de Ambia, prólogo de José María Alfaro, Madrid, Hispánica, 1943.

BOUSOÑO, Manuel, GONZÁLEZ GARCÍA-PORTILLA, María, PEDREGAL SÁNCHEZ, Juan et al.: “Diagnóstico y clasificación de los trastornos depresivos”, *Psiquiatría*, 6, no. 2, 1994, 13-21.

BOUVIER, Jeanne Marie: *Torrentes espirituales*, España, Círculo Santo, 1990.

BRUN, Jean: *Heráclito*, Madrid, Edaf, 1976.

BUCKE, Richard: *Cosmic consciousness: a study in the evolution in human mind*, Philadelphia, Innes & Sons, 1905.

BUNGE, Mario: *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*, Barcelona, Ariel, 1972.

BURTON, Robert: *Anatomía de la melancolía*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.

CABALLO, Vicente: *Manual de trastornos de la personalidad*, Madrid, Síntesis, 2004.

CAMPOAMOR, Antonio: *Vida y poesía de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Sedmay, 1976.

—: *Bibliografía general de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Ediciones de la Fundación Juan Ramón Jiménez, 1999.

—: *Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí. Años españoles (1881-1936)*, Sevilla, UNIA, 2014.

CAMPRUBÍ, Zenobia: *Vivir con Juan Ramón*, Ed. Arturo del Villar, Madrid, Los libros de Fausto, 1986.

—: *Diario 2. Estados Unidos (1939-1950)*, Madrid, Alianza editorial, 1991.

—: *Diario 1. Cuba (1937-1939)*, Madrid, Alianza editorial, 2006a.

—: *Diario 3. Puerto Rico (1951-1956)*, Madrid, Alianza editorial, 2006b.

Bibliografía

CAMPRUBÍ, Zenobia y JIMÉNEZ, Juan Ramón: *Monumento de amor: (Cartas de Zenobia Camprubí y Juan Ramón Jiménez)*, estudio preliminar de Ricardo Gullón, *La Torre*, año 7, no. 27, julio-septiembre 1959, 151-247.

CANDAMO, Bernardo G. de: “Juan Ramón Jiménez y la desintegración de la poesía”, *ABC (Sevilla)*, 22 de junio de 1958, 7.

CANSINOS ASSENS, Rafael: *Novela de un literato, 1 (1882-1914)*, Madrid, Alianza, 1982.

CARDWELL, Richard: “Poetry, psychology and madness in Fin de Siglo Spain: the early work of Juan Ramón Jiménez”, *Romance Studies*, 17, no. 2, 1999, 115-30.

—: “Juan Ramón Jiménez y los doctores: psicopatología y decadencia en su primera obra (1897-1900)”, *Revista Internacional d’Humanitats*, año 15, 26, 2012, 23-36.

CASIANO, Juan: *Opera omnia*, París, Venit Apud editores, 1874.

CASTILLA DEL PINO, Carlos: *Un estudio sobre la depresión*, Barcelona, Nexos, 1991.

CEPEDA Y AHUMADA, Teresa de: *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, BAC, 1962.

—: *Camino de perfección*, Madrid, Verbum, 2015.

CESARE, Giovanni Battista de: *Specchio nell’ombra (Un itinerario per la lettura di Juan Ramón Jiménez)*, Roma, Bulzoni Editore, 1978.

CHAMPOURCÍN, Ernestina de: *La ardilla y la rosa (Juan Ramón en mi memoria)*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 1997.

CILVETI, Ángel: *Introducción a la mística española*, Madrid, Cátedra, 1974.

CLARK, Lee y WATSON, David: "Tripartite model of anxiety and depression: psychometric evidence and taxonomic implications", *Journal of Abnormal Psychology*, 100, 1991, 316-36.

COKE-ENGUÍDANOS, Mervyn: *Word and work in the poetry of Juan Ramón Jiménez*, Londres, Tamesis Books, 1982.

COLE, Leo: *The religious instinct of the poetry of Juan Ramón Jiménez*, Oxford, The Dolphin Books, 1967.

CUEVAS, Cristóbal: *Juan Ramón Jiménez. Poesía total y obra en marcha*, Barcelona, Anthropos, 1991.

DELACROIX, Henri: *Études d'histoire et de psychologie du mysticism: les grands mystiques chrétiens*, París, Félix Alcan, 1908.

DESCARTES, René: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa Libros, 2010.

DÍAZ-PLAJA, Guillermo: *Juan Ramón Jiménez en su poesía*, Madrid, Taurus, 1958a.

——: "Culminación de la idea de Dios en Juan Ramón Jiménez", *Orbis Catholicus*, año I, 2, no. 6, octubre 1958b, 287-95.

DIEDRICH, Alice y VODERHOLZER, Ulrich: "Obsessive-compulsive personality disorder: a current review", *Current Psychiatry Reports*, 17, no. 2, february 2015, 1-10.

DIEGO, Gerardo: "Premio Nobel a Juan Ramón Jiménez", *Clavileño*, año 7, no. 42, noviembre-diciembre de 1956, 1-8.

Bibliografía

DIETRICH, Arne: "The mythconception of the mad genius", *Front Psychol*, 5, no. 79, 2014. Recuperado de [16/9/2016]: <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3935122/>.

DÍEZ-CANEDO, Enrique: *Juan Ramón Jiménez en su obra*, México, El colegio de México, 1944.

DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier: "La poesía última de Juan Ramón como poesía de senectud", en: Arturo del Villar, (Ed.) *Cuadernos de Zenobia y Juan Ramón*, Madrid, Los libros del Fausto, no. 1, Madrid, 1987, 48-59.

—: "La viva voz de Juan Ramón Jiménez", *Monteagudo*, no. 7, 2002, 181-90.

—: "La tristeza andaluza: del Modernismo a la Vanguardia", *Monteagudo*, no. 18, 2013.

DÍEZ DE REVENGA, Francisco Javier y DE PACO, Mariano: *Pasión de mi vida. Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*, Murcia, Fundación Cajamurcia, 2007.

DILTHEY, Wilhelm: *Introducción a las ciencias del espíritu: ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*, Madrid, Alianza, 1986.

DOMÍNGUEZ, Rosario: "La creación léxica en la prosa de San Juan de la Cruz: neologismos sustantivos y variantes", *Epos: Revista de Filología*, no. 7, 1991, 183-214.

DOSTOIEVSKI, Fiodor: *El idiota*, Barcelona, Juventud, 1964.

DUCLÓS, Francisco: "Juan Ramón (diagnóstico de un buen amigo)", *ABC (de Sevilla)*, 26 de junio de 1965, 21.

EATON, William, SHAO, Huibo, NESTADT, Gerald et al.: "Population-based study of first onset and chronicity in major depressive disorder", *Arch Gen Psychiatry*, 65, no. 5, 2008, 513-520.

ECO, Umberto: *Cómo se hace una tesis: técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura*, México, Editorial Gedisa, 1987.

ELIADE, Mircea: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, Barcelona, Paidós, 1999.

EMERSON, Ralph: *El espíritu de la naturaleza*, Buenos Aires, Longseller, 2004.

ENGUÍDANOS, Miguel: "Juan Ramón Jiménez se siente acabado. Conversación con el poeta en la Playa del Dorado", *Índice*, 6, no. 41, 10 de junio de 1951, 1-8.

EXPÓSITO HERNÁNDEZ, José Antonio: *Una azotea abierta al infinito: "los Cuadernos" 1925 (unidad) de Juan Ramón Jiménez*, Sevilla, Renacimiento, 2009.

EY, Henri: *Tratado de Psiquiatría*, Barcelona, Toray-Masson, 1969.

EYSENCK, Hans: *The structure of human personality*, London, Methuen, 1970.

———: *Genius: the natural history of creativity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

FERIA JALDÓN, Ernesto: *Juan Ramón Jiménez. Psicocrítica*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 2006.

FERNÁNDEZ MARINA, Ramón: "Carta escrita a Don Francisco Hernández-Pinzón", Puerto Rico, agosto de 1957. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid.

Bibliografía

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Luis y CASAS, Elena: “Juan Ramón Jiménez: su universo mental”, *Cuadernos del Marqués de San Adrián*, no. 5, 2007, 21-36.

FERRATER, José: *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1982.

FERSTER, Charles: “A functional analysis of depression”, *American Psychologist*, 28, 1973, 857-70.

FEUSTLE, Joseph.: “Juan Ramón Jiménez: el tema de la otredad”, *Cuadernos para la investigación de la literatura hispánica*, no. 4, 1982, 157-62.

FIESCHI, Catalina: *Vida de Santa Catalina de Génova*, Barcelona, Librería Religiosa, 1852.

—: *Tratado del purgatorio*, Pamplona, Fundación Gratis Date, 2005.

IORE, Arianna: “Juan Ramón Jiménez, de la crisis religiosa al modernismo teológico”, *Boletín de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes*, 20, 2012, 489-537.

IORES, Stefano de y GOFFI, Tullo: *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983.

FLORIT, Eugenio: “Juan Ramón Jiménez. Animal de fondo”, *Revista Hispánica moderna*, año 15, no. 1-4, enero-diciembre de 1949, 120-22.

—: “La poesía de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 5, no. 19-20, 1957, 308.

FOGELQUIST, Donald: “Juan Ramón Jiménez (1881-1958). Vida y obra. Bibliografía. Antología”, *Revista Hispánica Moderna*, año 24, no. 2-3, abril-junio de 1958, 5-77.

——: *Juan Ramón Jiménez*, Boston, Twayne Publishers, G. K. Hall & Co., 1976.

FOLIGNO, Ángela de: *Libro de la vida*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.

FONT, María Teresa: *Espacio: autobiografía lírica de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Ínsula, 1972.

FOX, Arturo: “Replanteamiento del misticismo de Juan Ramón Jiménez en Animal de fondo”, *Hispania*, 88, no. 2, 2005, 235-44.

FREUD, Sigmund: *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.

——: *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1997.

FRIEDMAN, Harris, KRIPPNER, Stanley, RIEBEL, Linda et al.: “Transpersonal and other models of spirituality development”, *International Journal of Transpersonal Studies*, 29, no. 1, 2010, 79-94.

FROLDI, Rinaldo: “Lo stato d’animo dell’esilio nell’ultimo Jimenez”, *La Fiera Letteraria*, anno 6, no. 10, 1951, 3.

——: “Introduzione alla traduzione di Animal de Fondo”, Firenze, Fussi; Sansoni, 1954. Recuperado de [12/8/2016]: <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcf7693>.

FURUKAWA, Toshiaki, NAKANISHI, Masao, HAMANAKA, Toshihiko: “Typus melancholicus is not the premorbid personality

Bibliografía

trait of unipolar (endogenous) depression”, *Psychiatry Clin Neurosci*, 51, 1997, 197-02.

GARCÍA-ALANDETE, Joaquín: “Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica”, *Folios*, no. 30, segundo semestre de 2009, 115-26.

GARCÍA DE CASTRO, José: “Semántica y mística”, *Miscelánea Comillas*, 59, no. 114, 2001, 211-54.

GARCÍA GUTIÉRREZ, José: “La metafísica de Juan Ramón Jiménez”, *Nova Renascença*, 1, no. 4, 1981, 430-41.

GARCÍA MORENTE, Manuel: *El hecho extraordinario*, Madrid, Rialp, 1996.

GARCÍA-RODRÍGUEZ, Buenaventura: “Taulero y san Juan de la Cruz”, *La vida sobrenatural*, 305, 1949, 349-62.

GARFIAS, Francisco: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958.

—: *La idea de Dios en Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Fundación Juan Ramón Jiménez, 2002.

GICOVATE, Bernardo: *La poesía de Juan Ramón Jiménez. Obra en marcha*, Barcelona, Ariel, 1973.

GLATZEL, Johann: *Depresiones endógenas*, Barcelona, Doyma, 1985.

GOERKE, Heinz: *3000 años de historia de la medicina*, Barcelona, Gustavo Gili, 1986.

GÓMEZ DE LA SERNA, Ramón: “Juan Ramón, poeta”, *Gil Blas*, año I, no. 16, Madrid, 27 de julio de 1915, 8-9.

GÓMEZ TRUEBA, Teresa: *Juan Ramón Jiménez en el Archivo Histórico Nacional. 3 poemas impersonales*, Pontevedra, Academia del Hispanismo, 2012.

GONZÁLEZ, Ángel: *Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Júcar, 1973.

GONZÁLEZ DURO, Enrique: *Biografía interior de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 2002.

GONZÁLEZ PARDO, Héctor y PÉREZ ÁLVAREZ, Marino: *La invención de trastornos mentales*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

GONZÁLEZ RUIZ, Nicolás: “Juan Ramón Jiménez y la vida interior”, *Ecclesia*, no. 799, 3 de noviembre 1956, 13-14.

GRAEF, Hilda: *Historia de la mística*, Barcelona, Herder, 1970.

GREEVEN, Anja, VAN BALKORN, Anton, VAN ROOD, Yanda et al: “The boundary between hypochondriasis and obsessive-compulsive disorder: a cross-sectional study from the Netherlands”, *J Clin Psychiatry*, 67, no. 11, 2006, 1682-89.

GUERRERO RUIZ, Juan: *Juan Ramón de viva voz*, 1, Valencia, Pretextos, 1998.

———: *Juan Ramón de viva voz*, 2, Valencia, Pretextos, 1999.

GULLÓN, Ricardo: “Un canto para la poesía”, *Ínsula*, año 4, no. 48, Madrid, 15 de diciembre de 1949, 3.

———: “El dios poético de Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, no. 14, marzo-abril de 1950, 343-50.

———: “Símbolos en la poesía de Juan Ramón”, *La Torre*, 5, no. 19-20, 1957, 211-44.

Bibliografía

——: *Conversaciones con Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Taurus, 1958.

——: “Lecciones sobre Juan Ramón Jiménez”, *Archivo de la Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, 1965, 1-59.

——: *El último Juan Ramón Jiménez: así se fueron los ríos*, Madrid, Huerga y Fierro, 2006.

HADOT, Pierre: *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

HAMILTON, Max: “Frequency of symptoms in melancholia (depressive illness)”, *Br J Psychiatry*, 154, no. 2, 1989, 201-06.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

HEMPEL, Carl: *Filosofía de la ciencia natural*, Madrid, Alianza, 1973.

HERNÁNDEZ-PINZÓN MORENO, Carmen: “El poeta escribe a Zenobia”, *ABC Cultural*, 255, 20 de septiembre de 1996, 15-17.

——: “Comunicación personal”, Madrid, 15 de marzo de 2016.

HICK, John: *The new frontier of religion and science*, New York, Palgrave MacMillan, 2006.

HIPÓCRATES: *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1983-2001.

HIPONA, Agustín de: *Obras completas de San Agustín*, 6, Ed. Pío de Luis, Madrid, BAC, 1985.

——: *Las confesiones*, Madrid, Ediciones Akal, 2000.

HOCHHEIM, Eckhart de: *El fruto de la nada*, Ed. Amador Vega Esquerra, Madrid, Siruela, 1999.

HÖLDERLIN, Friedrich: *Hiperión o El eremita en Grecia*, 9ª ed., Madrid, Hiperión, 1987.

HOLMES, Thomas y RAHE, Richard: “The social readjustment rating scale”, *Journal of Psychosomatic Research*, no. 11, 1967, 213-18.

HOSPITAL PSIQUIÁTRICO DE HATO TEJAS, PUERTO RICO: Informe médico forense expedido por el doctor Fernández Marina. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid.

HUXLEY, Aldous: *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno*, Barcelona, Edhasa, 2014.

JACKSON, Stanley: *Historia de la melancolía y la depresión*, Madrid, Turner, 1992.

JÄGER, Werner: *En busca del sentido de la vida: el camino hacia la profundidad de nuestro ser*, Madrid, Narcea, 2007.

JAMES, William: *Las variedades de la experiencia religiosa*, 2ª ed., Barcelona, Península, 1994.

JANET, Pierre: *Les obsessions et la psychasthénie*, Paris, Félix Alcan, 1903.

———: *De l'angoisse à l'extase*, Paris, Félix Alcan, 1975.

JASPERS, Karl: *Psicopatología general*, Barcelona, Beta, 1973.

———: *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente*, Madrid, Tecnos, 2001.

JIMÉNEZ, Juan Ramón: *Almas de violeta*, Madrid, [s.n.], 1900.

Bibliografía

——: “Habla el poeta”, *Renacimiento*, año I, no. 8, Madrid, octubre de 1907, 422-26.

——: *Libros de poesía*, recopilación y prólogo de Agustín Caballero, Madrid, Aguilar, 1957a.

——: *Tercera antología poética (1898-1953)*, Ed. Eugenio Florit, Madrid, Biblioteca Nueva, 1957b.

——: *Páginas escojidas*, Ed. Ricardo Gullón, Madrid, Gredos, 1958.

——: *Primeros libros de poesía*, Ed. Francisco Garfias, Madrid, Biblioteca Premios Nobel, Aguilar, 1959.

——: *La corriente infinita: (crítica y evocación)*, recopilación, selección y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, 1961.

——: *Libros inéditos de poesía, 1*, Ed. Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, 1964.

——: *Libros inéditos de poesía, 2*, Ed. Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, 1967a.

——: “Mis ideas ortográficas”, *La Estafeta Literaria*, no. 360-361, Madrid, 14 enero 1967b, 47.

——: *Libros de prosa 1*, ordenación y prólogo de Francisco Garfias, Madrid, Aguilar, 1969.

——: *Cuadernos de Juan Ramón Jiménez*, Ed. Francisco Garfias, Madrid, Taurus, 1971.

——: *Con el carbón del sol*, presentación y selección de Francisco Garfias, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1973a.

——: *Selección de cartas (1899-1958)*, Barcelona, Picazo, 1973b.

- : *Crítica paralela*, Ed. Arturo del Villar, Madrid, Narcea, 1975.
- : *Arias tristes*, prólogo de Aurora de Albornoz, Madrid, Taurus, 1981a.
- : *Animal de fondo*, Ed. de Ángel Crespo, Madrid, Taurus, 1981b.
- : *La soledad sonora*, prólogo de Leopoldo de Luis, Madrid, Taurus, 1981c.
- : *Rimas*, Ed. Ricardo Gullón, Madrid, Taurus, 1981d.
- : *Piedra y cielo: verso: 1917-1918*, prólogo de María Eugenio Rincón, Madrid, Taurus, 1981e.
- : *Política poética*, Ed. Germán Bleiberg, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- : *Moguer/Juan Ramón Jiménez*, ilustraciones de artistas malagueños, Moguer, Ayuntamiento, 1984a.
- : *Poesía en prosa y verso: (1902-1932)*, escogida para los niños por Zenobia Camprubí, Madrid, Alianza Editorial, 1984b.
- : *Guerra en España*, Ed. de Ángel Crespo, Barcelona, Seix Barral, 1985.
- : *Españoles de tres mundos*, Ed. Ricardo Gullón, Madrid, Alianza, 1987.
- : “Diario íntimo”, Ed. Ricardo Gullón, *Peña Labra*, no. 64-65, 1988a, 47-71.
- : *Antología poética*, selección, introducción y notas de Carmen Jiménez y Eduardo Márquez, Barcelona, Planeta, 1988b.

Bibliografía

——: *Ideología I. Metamorfosis IV*, Ed. de Antonio Sánchez Romeralo, Barcelona, Anthropos, 1990a.

——: *Selección de prosa lírica*, edición Francisco Javier Blasco Pascual, Madrid, Espasa-Calpe, 1990b.

——: *Platero y yo*, con cuadros cronológicos, introducción, bibliografía a cargo de Antonio Gómez Yebra, Madrid, Castalia, 1992a.

——: *Segunda antología poética (1898-1918)*, edición Jorge Urrutia, Madrid, Espasa-Calpe, 1992b.

——: *Diario de un poeta recién casado*, edición, prólogo y notas de Antonio Sánchez-Barbudo, Madrid, Visor Libros, 1994a.

——: *Historias y cuentos*, edición de Arturo del Villar, Barcelona, Seix Barral, 1994b.

——: *La estación total con las canciones de la nueva luz*, Barcelona, Tusquets, 1994c.

——: *Ideología II*, Ed. Emilio Ríos, Moguer, Fundación Juan Ramón Jiménez, 1998.

——: *El modernismo: apuntes de un curso (1953)*, Ed. Jorge Urrutia, Madrid, Visor Libros, 1999a.

——: *Lírica de una Atlántida*, edición de Alfonso Alegre Heitzmann, Madrid, Galaxia Gutenberg/Círculo de lectores, 1999b.

——: *Con la rosa del mundo: 1896-1954*, libro transcrito y orquestado por Emilio Ros, Barcelona, La Poesía, señor hidalgo, 2002.

——: *Obra poética*, Ed. Javier Blasco y Teresa Gómez Trueba, Madrid, Espasa Calpe, 2005.

——: *Ellos*, edición crítica, introducción y notas José Antonio Expósito Hernández, Ourense, Linteo, 2006a.

——: *Epistolario I (1898-1916)*, edición de Alfonso Alegre Heitzman, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006b.

——: *Leyenda (1896-1956)*, Ed. Antonio Sánchez Romeralo; preparado para su publicación, notas críticas y prólogo de María Estela Harretche, Madrid, Visor Libros, 2006c.

——: *Libros de amor*, edición crítica, introducción y notas de José Antonio Expósito Hernández, Ourense, Linteo, 2007a.

——: *Melancolía (1901-1911)*, prólogo de María Victoria Atienza; texto preparado por Javier Blasco, Madrid, Visor Libros, 2007b.

——: *Eternidades (1916-1917)*, edición al cuidado de Emilio Ríos, Bilbao, Beta III Milenio, 2007c.

——: *Poemas mágicos y dolientes (1909)*, prólogo de Antonio Colinas, texto preparado por Javier Blasco, Madrid, Visor Libros, 2007d.

——: *Baladas de Primavera*, texto preparado por Javier Blasco, prólogo de Claribel Alegría, Madrid, Visor Libros, 2008a.

——: *Dios deseado y deseante*, edición crítica y facsimilar a cargo de Rocío Bejarano y Joaquín Llansó, Madrid, Akal, 2008b.

——: *Cuentos largos y otras prosas narrativas breves*, edición de Teresa Gómez Trueba, Palencia, Menoscuarto, 2008c.

Bibliografía

——: *Cuentos largos (1906-1949); Crímenes naturales (prosas tardías 1936-1954)*, texto preparado por Antonio Piedra, John C. Wilcox, Madrid, Visor Libros, 2009a.

——: *La frente pensativa*, edición crítica, introducción y notas José Antonio Expósito Hernández, Ourense, Linteo, 2009b.

——: *Las hojas verdes: (Olvidanzas) (1906-1909)*, texto preparado por Javier Blasco; prólogo de Eduardo Fraile, Madrid, Visor Libros, 2009c.

——: *Pastorales (1911)*, texto preparado por Richard Cardwell; prólogo de Jorge Urrutia, Madrid, Visor Libros, 2009d.

——: *Antología poética*, Ed. Antonio Colinas, 3ª ed., Madrid, Alianza editorial, 2009e.

——: *Conferencias II*, texto ordenado y revisado por Javier Blasco y Francisco Silvela, Madrid, Visor Libros, 2010.

——: *Isla de la simpatía*, Ed. María de los Ángeles Sanz Manzano, Madrid, Visor Libros, 2011a.

——: *Obras de Juan Ramón Jiménez (1895-1902)*, Ed. Francisco Silvera, Madrid, Visor Libros, 2011b.

——: *Espacio y Tiempo*, edición crítica, introducción y notas, Joaquín Llansó y Rocío Bejarano, Ourense, Linteo, 2012a.

——: *Epistolario II (1916-1936)*, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2012b.

——: *Conferencias I*, texto ordenado y revisado por Javier Blasco y Francisco Silvela Madrid, Visor Libros, 2012c.

——: *Vida*, reconstrucción, estudio y notas de Mercedes Juliá y M^a Ángeles Sanz Manzano, Valencia, Pretextos, 2014.

——: *Isla destinada*, Ed. Soledad González Ródenas, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2016a.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero: *Teología de la mística*, Madrid, BAC, 1958.

JIMÉNEZ HERNÁNDEZ-PINZÓN, Fernando: “El cántico espiritual de Juan Ramón Jiménez”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, no. 150, 2006, 258.

——: *Juan Ramón Jiménez: un Dios desconocido*, Sevilla, Deauno.com, 2003.

JULIÁ, Mercedes: *El universo de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1989.

——: *De la nueva luz. En torno a la poesía última de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Diputación provincial, 2010.

JUNG, Carl Gustav: *Psicología y religión*, Buenos Aires, Paidós, 1949.

KANT, Inmanuel: *Crítica de la razón pura*, Madrid, Tecnos, 2009.

KEMPIS, Tomás de: *Imitación de Cristo*, Madrid, Aguilar, 1987.

KIERKEGAARD, Sören: *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

——: *Tratado de la desesperación*, Barcelona, Edicomunicación, 1994.

Bibliografía

KINDERMAN, Peter: *A prescription for psychiatry: why we need a whole new approach to mental health and wellbeing*, London, Palgrave MacMillan, 2014.

KLEIN, Donald: “Endogenomorphic depression”, *Arch Gen Psychiatry*, 31, no. 4, 1974, 447-54.

KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin y SAXL, Fritz: *Saturno y la melancolía: estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*, Madrid, Alianza, 2006.

KRAFT-EBING, Richard von: *Text-book of insanity*, Philadelphia, FA Davies Company, 1903. Recuperado de [5/3/2016]: <https://archive.org/details/textbookinsnit00unkngoog>.

KRETSCHMER, Ernst: *Constitución y carácter*, Barcelona, Labor, 1967.

KYAGA, Simon, LANDÉN, Mikael, BOMAN, Marcus et al: “Mental Illness, suicide and creativity: 40-year prospective total population study”, *J Psychiatr Res*, 47, no. 1, 2013, 83-90.

LAÍN ENTRALGO, Pedro: *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat editores, 1978.

———: *La medicina hipocrática*, Madrid, Alianza, 1987.

LAW, William: *Liberal and mystical writings of William Law*, London, Longmans, Green and Co., 1908.

LEÓN LIQUETE, Carlos: *Dios deseado y deseante de Juan Ramón Jiménez: reconstrucción crítica e interpretación*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, 2003.

——: *Los puntos sobre las jotás: la ecdótica ante los archivos de un poeta contemporáneo: Juan Ramón Jiménez*, Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e intercambio Editorial, 2010.

LEUBA, James: “The contents of religious consciousness”, *The Monist*, 11, no. 4, 1901, 536-73.

LIRA, Osvaldo: *Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez*, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Estéticas, 1969.

LOMBROSO, Cesare: *L’homme de génie*, Paris, Schleicher Frères Éditeurs, 1903.

LÓPEZ-IBOR, Juan José: *La angustia vital*, Madrid, Montalvo, 1950.

——: *De la noche oscura a la angustia*, Madrid, Rialp, 1973.

LÓPEZ-IBOR, Juan José y LÓPEZ-IBOR, María: “Experiencia religiosa y psicopatología”, *Actas Esp Psiquitr*, 40, no. 2, 2012, 104-10.

LÓPEZ-IBOR ALIÑO, Juan José, BARCIA, Demetrio y RUIZ OGARA, Carlos, (Dir.): *Psiquiatría*, Barcelona, Editorial Toray, 1982.

LORENZ, Maria: “Expressive behavior and language patterns”, *Psychiatry*, 18, no. 4, 1955, 353-66.

LOYOLA, Ignacio de: *Obras completas*, Madrid, BAC, 1952.

MACRÍ, Oreste: “El segundo tiempo de la poesía de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 2, 1957, 283-300.

Bibliografía

MANCHO DUQUE, María Jesús: “Panorama sobre las raíces originarias del símbolo de la noche en San Juan de la Cruz”, *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 63, 1987, 139.

MARTÍN PINDADO, Vicente (coord.): *El hecho religioso. Datos, estructura, valoración*, Madrid, CCS, 1995.

MARTÍN VELASCO, Juan: *Espiritualidad y mística*, Madrid, ediciones S. M., 1994.

—: *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999.

MARTÍNEZ SIERRA, María: *Gregorio y yo*, Valencia, Pretextos, 2000.

MASER, Jack y CLONINGER, Robert (Eds.): *Comorbidity of mood and anxiety disorders*, Washington DC, American Psychiatric Press, 1990.

MILLON, Theodore: *Trastornos de la personalidad de la vida moderna*, Barcelona, Masson, 2006.

MIN, Yong-Tae: “Tres etapas del orientalismo en Juan Ramón Jiménez”, *Cuadernos hispanoamericanos*, no. 376-378, Madrid, octubre-noviembre 1981, 284-301.

MINKOWSKI, Eugène: *El tiempo vivido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

MOLINA, Mercedes: “Juan Ramón Jiménez: poesía y obsesión”, *Cuaderno gris*, no. 7-8, 1990, 76-88.

MORELLI, Gabriele: “Vicente Aleixandre. Cartas inéditas a Juan Ramón Jiménez”, *El Ciervo*, no. 524, 1994, 30-31.

NARBONA, Rafael: “Retrato del escritor bipolar”, *El Mundo (Suplemento cultural)*, martes 24 de febrero de 2012. Recuperado de [30/8/2016]: <http://www.elcultural.com/revista/letras/Retrato-del-escritor-bipolar/30598>.

NEDDERMANN, Emmy: “Juan Ramón Jiménez. Sus vivencias y sus tendencias simbólicas”, *Nosotros*, I, 1936, 16-25.

NISBET, John: *The insanity of genius and the general inequality of human faculty*, London, Ward & Downey, 1891.

NOGUÉS, Ramón María: *La espiritualidad después de las religiones*, Mataró, La comarcal edicions, 2007.

———: *Cerebro y trascendencia*, Barcelona, Fragmenta, 2013.

NORWICH, Juliana de: *Libro de visiones y revelaciones*, Ed. María Tabuyo, Madrid, Trotta, 2002.

OLMO, Almudena del: *La estación total de Juan Ramón Jiménez*, Palma, Universitat de les Illes Balears, 1994.

OLSON, Paul: *Circle of paradox: time and essence in the poetry of Juan Ramón Jiménez*, Baltimore, Maryland, The Johns Hopkins Press, 1967.

ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD: *Clasificación Internacional de Enfermedades, CIE-10. Trastornos mentales y del comportamiento*, 1992.

ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas*, Madrid, Alianza, 1983.

OTTO, Rudolf: *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1925.

Bibliografía

——: *Ensayos sobre lo numinoso*, Ed. Manuel Abella, Madrid, Trotta, 2009.

PAHNKE, Walter: *Drugs and mysticism. An analysis of the relationship between psychedelic drugs and the mystical consciousness*, Tesis doctoral, Massachusetts, Harvard University, 1963.

PALAU DE NEMES, Graciela: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1957.

——: “Del fondo de la vida: la noche oscura poética de Juan Ramón Jiménez”, *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, 1967, 466-71.

——: *Vida y obra de Juan Ramón Jiménez. La poesía desnuda*, Madrid, Gredos, 1974.

——: “La poesía del Espacio en la obra de Juan Ramón Jiménez: de ninfeas a Animal de fondo”, *Ánfora Nova*, no. 59-60, 2004, 40-59.

PALMER, Richard: *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Madrid, Arco/Libros, 2002.

PAPALIA, Diane, OLDS, Sally y FELDMAN, Ruth: *Desarrollo humano*, México, McGraw-Hill, 2005.

PARAÍSO, Isabel: *Juan Ramón Jiménez. Vivencia y palabra*, Madrid, Editorial Alhambra, 1976.

PAYKEL, Eugene Stern (Coor.): *Psicopatología de los trastornos afectivos*, Madrid, Pirámide, 1985.

PAYKEL, Eugene Stern, MYERS, Jerome, DIENELT, Marcia et al.: “Life events and depression: A controlled study”, *Arch. Gen. Psychiatry*, 21, 1969, 753-60.

PEMÁN, José María: “La poesía como una moral”, *ABC*, Madrid, 4 de diciembre de 1956, 3.

PENAGOS, Rafael de: “Juan Ramón con su muerte”, *ABC*, 11 de junio de 1958, 29.

PÉREZ CRISTÓBAL, Enrique.: “La conjunción copulativa en el esquema rítmico del Cántico Espiritual”, *Revista de Filología de la Universidad de La Laguna*, 28, 2010, 227-39.

PERSINGER, Michael: “Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: a general hypothesis”, *Perceptual and Motor Skills*, 57, 1983, 1255-62.

PERVIN, Lawrence: *La ciencia de la personalidad*, Madrid, McGraw-Hill, 1998.

PLATÓN: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 2008.

PLOTINO: *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1998.

PÓNTICO, Evagrio: “El tratado práctico”, *Cuadernos Monásticos*, 37, abril-junio, 1976, 229-46.

POPPER, Karl: *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1971.

—: *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, Tecnos, 1985.

PORETE, Margarita: *El espejo de las almas simples*, Ed. Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005.

Bibliografía

POST, Felix: “Creativity and psychopathology. A study of 291 world-famous men”, *British Journal of Psychiatry*, 165, 1994.

PRAT, Ignacio: *El muchacho despatriado*, Madrid, Taurus, 1986.

PREDMORE, Michael: *La poesía hermética de Juan Ramón Jiménez. El Diario como centro de su mundo poético*, Madrid, Gredos, 1973.

—: *La obra en prosa de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1975.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: *Obras completas*, Madrid, BAC, 2014.

PUJANTE, José: *De lo literario a lo poético en Juan Ramón Jiménez*, Murcia, Universidad de Murcia, 1988.

PUJOL, Raymond y SAVY, André: “Clínica de las obsesiones”, *Confrontaciones Psiquiátricas*, 20, 1983, 37-60.

RAHNER, Karl y VORGRIMLER, Herbert (Eds.): *Diccionario Teológico*, Barcelona, Herder, 1966.

RAMÓN Y CAJAL, Santiago: *Reglas y consejos sobre investigación científica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, RAE, 2016.

RECIO MIR, Ana: *Símbolos e imaginario último de Juan Ramón Jiménez*, Huelva, Diputación Provincial, 2002.

RIBOT, Théodule: *Les maladies de la volonté*, París, Félix Alcan, 1888.

RICOEUR, Paul: *Freud: una interpretación de la cultura*, 8ª ed., México, Siglo XXI, 1990.

RIMBAUD, Arthur: *Una temporada en el infierno; Iluminaciones; Carta del vidente*, Ed. Carles José i Solsona, Barcelona, Taifa, 1985.

ROCA, Miguel (Coor.): *Trastornos del humor*, Madrid, Panamericana, 1999.

RODRÍGUEZ CARRO, Vicente: “Krause y las raíces “masónicas” del krausismo español”, *Studia Zamorensia*, no. 13, 2014, 277-86.

ROLLÁN, María del Sagrario: *Éxtasis y purificación del deseo. Análisis psicológico-existencial de la noche en la obra de san Juan de la Cruz*, Ávila, Diputación Provincial de Ávila, 1991.

ROMÁN, María Teresa: *Sabidurías orientales de la antigüedad*, Madrid, Alianza, 2008.

ROS, Salvador: *La experiencia de Dios en mitad de la vida*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2010.

ROTTER, Julian: “Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement”, *Psychol Monogr*, 80, no. 1, 609, 1966, 1-28.

ROWE, David y PLOMIN, Robert: “Temperament in early childhood”, *Journal of Personality Assessment*, 41, no. 2, 1977, 150-56.

RUBIA, Francisco: *El cerebro espiritual*, Barcelona, Fragmenta editorial, 2015.

RUIZ-DOBLADO, Sergio: “Depresión mayor, el norte perdido o el regreso a la melancolía (I)”, *Psiqu Biol*, 9, no. 6, 2002, 223-8.

Bibliografía

——: “Depresión mayor, el norte perdido o el regreso a la melancolía (II)”, *Psiquiología Biológica*, 10, no. 1, 2003, 9-16.

RUSSELL, Bertrand: *La perspectiva científica*, Barcelona, Ariel, 1983.

——: *Misticismo y lógica*, Barcelona, Edhasa, 1987.

RUYSBROECK, Juan: *Tratado del reino de los amadores de Dios*, Buenos Aires, Grupo de editoriales Católicas, 1946.

SADOCK, Benjamin: *Sinopsis de Psiquiatría*, Barcelona, Waverly Hispánica, 2004.

SÁINZ-RODRÍGUEZ, Pedro: *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

SÁNCHEZ-BARBUDO, Antonio: *La segunda época de Juan Ramón Jiménez (1916-1953)*, Madrid, Gredos, 1962.

——: *Cincuenta poemas comentados: la segunda época de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1963.

SÁNCHEZ-REYES, Sonsoles y ROMERA, Fernando: *Rutas literarias por Ávila y provincia*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

SÁNCHEZ ROMERALO, Antonio: “Juan Ramón Jiménez en su fondo de aire”, *Revista Hispánica Moderna*, 27, 1961, 299-319.

SALINAS, Pedro: *Correspondencia (1923-1951)*, Ed. Andrés Soria Olmedo, Barcelona, Tusquets, 2000.

SANTOS ESCUDERO, Ceferino: “Proceso evolutivo de interiorización lírica en Juan Ramón Jiménez”, *Humanidades*, 9, no. 19, 1957, 79-103.

—: *Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Gredos, 1975.

SANZ BARAJAS, Jorge: *José Bergamín. La paradoja en revolución*, Madrid, Libertarias, 1998.

SANZ MANZANO, María: “San Juan de la Cruz y Juan Ramón Jiménez: dos tentativas poéticas de llegar a lo divino”, *Memoria de la palabra: Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Burgos-La Rioja, 15-19 de julio de 2002, 1641-52.

SAZ-OROZCO, Carlos del: *Desarrollo del concepto de Dios en el pensamiento religioso de Juan Ramón Jiménez*, Madrid, Razón y Fe, 1966.

SCHNEIDER, Kurt: *Las personalidades psicopáticas*, Madrid, Morata, 1971.

—: *Psicopatología clínica*, Madrid, Fundación Archivos de Neurobiología, 1997.

SCHOEVERS, Robert, GEERLINGS, Mirjam, DEEG, Dorly et al.: “Depression and excess mortality: evidence for a dose response relation in community living elderly”, *Int J Geriatr Psychiatry*, 24, no. 2, 2009, 169-76.

SELIGMAN, Martin: *Indefensión: en la depresión, el desarrollo y la muerte*, Madrid, Debate, 1986.

SERÉS, Guillermo: *La literatura espiritual en los Siglos de Oro*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.

Bibliografía

SIMONTON, Dean: “Are genius and madness related? Contemporary answers to an ancient question”, *Psychiatric Times*, 22, no. 7, 2005, 1-5.

——: “More method in the mad-genius controversy: a historiometric study of 204 historic creators”, *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts*, 8, no. 1, 2014a, 53-61.

——: “A 45-year perspective on creativity research: comments on Glăveanu’s critique”, *Creativity*, 1, no. 2, 2014b, 190-94.

SKINNER, Burrhus: *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella, 1977.

SMITH, Houston: *La percepción divina. El significado religioso de las sustancias enteógenas*, Barcelona, Kairós, 2000.

SOLER, Pere y GASTÓN, Josep: *RTM-III: Recomendaciones terapéuticas en los trastornos mentales*, Barcelona, Ars Medica, 2006.

STAHL, Stephen: *Psicofarmacología esencial*, Barcelona, Ariel, 2002.

SUSO, Henri: *Oeuvres Mystiques*, Paris, Lecoffre, 1899.

TAGORE, Rabindranath: *La religión del hombre*, versión española de Rafael Cansinos-Assens, Buenos Aires, Aguilar, 1977.

——: *La luna nueva. El jardinero. Ofrenda lírica*, traducción de Zenobia y Juan Ramón Jiménez, Madrid, Alianza, 2012.

TAULER, Juan: *Instituciones. Temas de Oración*, Salamanca, Sígueme, 1990.

TAURISANO, Inocencio O.P.: *Florecitas de santa Catalina de Siena*, Madrid, Bruno del Amo, 1928.

TELLENBACH, Hubertus: *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*. México, Fondo de cultura de económica, 1970.

—: *La melancolía*, Madrid, Morata, 1976.

TENNYSON, Alfred y WHITMAN, Walt: *English Poetry III: Tennyson to Whitman*, The Five Foot Shelf of Classics, 52, Ed. Charles W. Eliot, Cosimo Classics, 2010, 1507.

TORRE, Guillermo de: “Cuatro etapas de Juan Ramón Jiménez”, *La Torre*, 2, 8, no. 29-30, 1957, 623-34.

TRESMONTANT, Claude: *La mystique chrétienne et l'avenir de l'homme*, Paris, Seuil, 1977.

TURABIAN, Kate: *A manual for writers of term papers, theses, and dissertations*, 8ª ed., Chicago, University of Chicago Press, 1996.

TYRER, Peter: *Classification of neurosis*, Chichester, John Wiley and sons, 1989.

UNDERHILL, Evelyn: *La mística: estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid, Trotta, 2006.

URBINA, Fernando: *Comentario a noche oscura y del espíritu y subida al monte Carmelo*, Madrid, editorial Morava, 1982.

URRUTIA, Jorge: “De la prehistoria de Juan Ramón Jiménez”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 9, 1986, 317-29.

Bibliografía

VALLEJO, Julio (Ed.): *Update. Psiquiatría*, Barcelona, Masson, 1995, 1-16.

——: *Introducción a la psicopatología y la psiquiatría*, Barcelona, Masson, 2002.

——: *Melancolía: un tipo básico de depresión*, Madrid, Panamericana, 2012.

VALLEJO, Julio y BERRIOS, Germán: *Estados obsesivos*, Barcelona, Masson, 1995.

VALLEJO-NÁGERA, Alejandra: *Locos de la historia*, Madrid, La esfera de los libros, 2006.

VERÓN, Eliseo y SLUZKI, Carlos: *Comunicación y neurosis*, Buenos Aires, Editorial Instituto, 1970.

VIDAL, Assumpció: *Luis Simarro y su tiempo*, Madrid, CSIC, 2007.

VILANOVA, Antonio: “Animal de fondo de Juan Ramón Jiménez”, *Destino*, año 15, no. 730-733, Barcelona, 4 de agosto de 1951, 17.

VILLAR, Arturo del: *Crítica de la razón estética*, Madrid, Los Libros del Fausto, 1988.

——: “Dios en un poema inédito de Juan Ramón Jiménez”, *Letras de Deusto*, 26, no. 72, 1996, 9-29.

——: *Cuadernos de Zenobia y Juan Ramón*, Madrid, Los libros de Fausto, 1997, 48-49.

VV. AA.: “Testimonio de adhesión a Antonio Espina”, *El Sol*, Madrid, 13 de octubre de 1935, 5.

——: *Juan Ramón Jiménez. El escritor y la crítica*, Ed. Aurora de Albornoz, Madrid, Taurus, 1981a.

——: *Estudios sobre Juan Ramón Jiménez*. Editados en conmemoración del primer centenario de su nacimiento. Ed. Pilar Gómez Bedate, Recinto Universitario Mayagüez, Puerto Rico, 1981b.

——: *Actas del Congreso Internacional conmemorativo del centenario de Juan Ramón Jiménez*, La Rábida, junio 1981, Huelva, Diputación Provincial de Huelva – Instituto de Estudios Onubenses, 1983.

——: *Antología de la poesía romántica francesa*, Ed. Rosa de Diego, Madrid, Cátedra, 2000.

——: *Nostalgia de una patria imposible: estudios sobre la obra de Luis Cernuda*, Ed. Juan Matas Caballero, Tres Cantos, Akal, 2005.

——: *Biblia vulgata latina*, Madrid, BAC, 2011.

——: *Por obra del instante: entrevistas*, Ed. Soledad González Ródenas, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2013.

WASHINGTON SANITARIUM AND HOSPITAL: Informe médico emitido el 12 de noviembre de 1950 por el Dr. Brennwald. Archivos de la Familia de Zenobia y Juan Ramón Jiménez en Madrid.

WEILL, Denise: “Sigmund Freud et Romain Rolland. Correspondance 1923-1936 d’Henri et Madeleine Vermorel”, *Revue Française de Psychanalyse*, 60, 1996, 579-94.

WHITE, John: *La experiencia mística*, 8ª ed., Barcelona, Kairós, 2010.

Bibliografía

WHITEHURST, Betty: “Las raíces del misticismo poético de Juan Ramón Jiménez”. En: Sixto E. Torres y Carl S. King (Eds.): *Selected proceedings of the Thirty-Ninth Annual Mountain Interstate Foreign Language Conference*, Clemson, UO, 1991, 234-241.

WILCOX, John: *Self and image in Juan Ramón Jiménez. Modern and post-modern readings*, Urbana, University of Illinois press, 1987.

WILSON, Glenn: “The thin line between genius and madness”, *ABC (Culture and society)*. Recuperado de [5/7/2016]: <http://www.abc.net.au/tv/bigideas/stories/2013/04/08/3729835.htm>.

WITTGENSTEIN, Ludwig: *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

WITTKOWER, Rudolf: *Nacidos bajo el signo de Saturno: genio y temperamento de los artistas desde la Antigüedad hasta la Revolución Francesa*, Madrid, Cátedra, 2006.

WORDSWORTH, William: *Preludio*, Ed. Antonio Resines, Madrid, Visor, 1980.

WORLD HEALTH ORGANIZATION: “A global public health concern”, *World Federation of Mental Health*, 6-8, 2012. Recuperado de [12/2/2016]: https://www.who.int/mentalhealth/management/depression/who_paper_depression_wfmh_2012. Pdf.

XIRAU, Ramón: “Juan Ramón Jiménez desde Animal de fondo”, en *Homenaje Juan López-Morillas. De Cadalso a Aleixandre: estudios sobre literatura e historia intelectual española*, Madrid, Castalia, 1982, 421-50.

Psicopatología y espiritualidad en la vida y obra de Juan Ramón Jiménez

YEPES, Juan de: *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, 1950.

YOUNG, Howard: *The victorious expression: a study of four contemporary spanish poets*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1966.

—: *Juan Ramón Jiménez*, New York, Columbia University Press, 1967.

ZARDOYA, Concha: “El dios deseado y deseante de Animal de fondo”, *Ínsula*, 128-129, 1957, 292-304.