

Capítulo 15

Reconstruir la casa hacia el sueño universal. Algunas pistas en torno a la globalización y al desencantamiento del mundo en *Razón de ser*, de Juan Larrea

Ricardo Tejada

Université du Maine, Le Mans

Resumen: En este trabajo se pretende estudiar el libro ensayístico *Razón de ser* (1956), de Juan Larrea, desde dos parámetros conceptuales: el reencantamiento del mundo y la globalización. El pensamiento de Larrea, en la estela dejada por el Romanticismo, en particular, el alemán, es unitarista, tiende a soldar las disociaciones y dualidades (materia/alma, inorgánico/orgánico, pensamiento/extensión) que la modernidad, desde Descartes, ha promovido. El problema para él consiste en que la casa unitaria está en ruinas, se ha producido una «descoyuntación del yo» y, por ende, del sentido de la vida, que provoca un enloquecimiento del mundo, un caos donde es difícil orientarse. Todo el proyecto filosófico de Larrea reside en una reconstrucción de esa casa, natal, matricial, paternal, sin caer en la vuelta al seno materno que representa el nacionalismo, sino proyectándola hacia una dimensión global, donde lo «imaginante» se reúna con un ser inalcanzable e inabarcable. El sentido teleológico de la historia, la Providencia, el profetismo y el mesianismo no son más que complejos heurísticos destinados a suturarlo todo hacia el sueño de una humanidad (o, como dice él, «espíritu humanidad») reconciliada consigo misma. De forma paralela, el «post-barroquismo del sentido» trata de llenar los huecos dejados por el azar con el fin de que toda casualidad tenga sentido.

Partiré en este trabajo de una doble constatación, evidente a todas luces. La primera es que la obra ensayística de Juan Larrea es un hueso duro de roer y la segunda es que casi nadie ha intentado una lectura exclusivamente filosófica de ella, o como mínimo de algunos de sus aspectos más señalados. De ello no se deduce que su difícil comprensibilidad derive del hecho de que nadie la haya leído con lentes filosóficas. El hermetismo de la obra ensayística de Larrea es inherente a su propio pensamiento, a su propio modo de pensar, independientemente de las lentes que se utilicen. Los filólogos la desdeñan por no ser poesía y a los filósofos ni se les ocurre acercarse a sus páginas. Hay que decir que ambas actitudes son absolutamente comprensibles. Los ensayos de Larrea pueden compartir, y comparten, presupuestos que están también detrás de sus poemas iniciales, y en este punto no se equivoca Benito del Pliego (2010: 65-66), pero no se inscriben, a mi modo de entender, en la estela de las vanguardias artísticas, como lo era el caso de *Versión celeste*;¹ es más, su «modo discursivo» no es poetizante en sí mismo, como puede ser el de María Zambrano, el de José Bergamín o el de Ramón Gaya, por poner unos ejemplos señeros del exilio republicano. El estatuto de su discurso es más bien «imaginante» (si se me permite este neologismo que lo encuentro más adecuado que el de «delirante», que se presta a todo tipo de amalgamas, a cuál más confusa), aunque sus mimbres estén hechos de planteamientos filosóficos y teológicos, fundamentalmente.

A los filósofos no les interesa Larrea porque —literalmente— no hay por dónde cogerlo. Su pensamiento parece, desde el primer momento, embrollado, críptico, sin arquitrabe argumentativo sólido, estructurado de manera casi aleatoria. Es del todo punto lógico que a los norteamericanos no se les ocurriese la idea de publicar ni *La espada de la paloma* (1956) ni *Razón de ser* (1956), en los años 50 (Fernández de la Sota 331-34). Este último libro podría haber sido más propicio al lector anglosajón, por la ausencia de referentes hispánicos y de ejemplos simbólicos, como dice oportunamente el crítico antes citado, pero ¡está muy lejos de asemejarse a una obra de David Hume o de Bertrand Russell! No hay en él ni elementos empíricos aportados, ni inducciones a partir de ellos. Todo da la impresión de andar sobre nubes. Y estamos también muy lejos —hay que recordarlo para no caer en el tópico de la ausencia de sistema del pensamiento español o en el del misticismo permanente de la religión hispánica— de la arquitectura conceptual de un Francisco Suárez o, incluso, del rigor expositivo de un San Ignacio de Loyola.

¹ Larrea redactó el poemario *Versión celeste* a fines de la década de los 20 y a comienzos de los 30, pero no se publicó en español hasta 1970, por la editorial Seix Barral.

La obra de Larrea tuvo, además, muchas dificultades de difusión, debidas, en primer lugar, a la trayectoria solitaria del autor, sobre todo desde su traslado a Nueva York, al situarse en un doble exilio, y es que se desvincula, en cierto sentido, de la comunidad republicana española en México. En segundo lugar, la escasa propagación de su obra se debe al poco caso que le hicieron muchos de sus antiguos admiradores y amigos. Y la tercera causa es el rechazo, en algunos casos virulento, de los marxistas en Argentina, sin olvidar el ninguneo al que se vio sometido en España, a su vuelta, con alguna que otra excepción. Me supongo que el carácter del autor no contribuiría mucho a una amplia difusión de su obra, ni tampoco su combate contra Neruda, convertido por muchos en tótem de la poesía latinoamericana.

Sin embargo, hay razones para pensar que su pensamiento tiene un interés, una coherencia e, incluso, una validez —compartible o no compartible, eso es otra cuestión— mucho mayores de lo que se piensa. Lo que propongo aquí es esbozar un triple movimiento de su pensamiento «imaginante» a partir de dos parámetros conceptuales, la globalización y el reencantamiento del mundo, centrándolo sobre todo en su libro *Razón de ser*, probablemente el que más puede interesar a la comunidad filosófica.² Se trata de intentar comprender los meandros de su pensamiento, nos gusten o nos disgusten los parajes por donde circula. Se trata, en definitiva, de situar su obra ensayística en el contexto filosófico y religioso, sin forzarla ni adulterarla, sin instrumentalizarla o manipularla con vistas a propósitos ajenos a ella. Con ello no quiero decir que este tipo de lectura sea el único válido para comprender la obra de Larrea, pero sí espero demostrar que lo es, al menos para este libro.

Una última objeción a mi planteamiento podría provenir del propio Larrea. ¿No fue acaso él mismo el que dijo en *Razón de ser* que la filosofía era tan sólo un «instrumento musical» y la poesía la «fluencia musical» (236)? Pero, entonces, si así fuese verdad, ¿cómo comprender dicha fluencia sin comprender la gama de sonidos ofrecida por la flauta, gama que otro instrumento no puede ofrecer? Es indudable que, llegados a un límite, tengamos que ceder el testigo, en nuestra tentativa de comprensión conceptual, a un ámbito más propio de la poesía o de la religión, pero si llegamos a tales límites, habrá que señalarlo y confesar el tanteo en el que nos moveremos, más o menos escéptico. Cuando habla Larrea de León Bloy, dice que «su modo simbólico de imaginar tan ambiciosa fenomenología es de sustancia

² Utilizaremos la insatisfactoria reedición de Júcar de 1974, en la que sospechamos que hay no pocas erratas. Fernández de la Sota afirma que es su «ensayo más accesible» (332), pero, sinceramente, pienso que no muchos licenciados universitarios consigan o tengan la paciencia de leerlo hasta la última de sus páginas.

poético-teológica» (1974: 323). La afirmación tiene su miga porque mucho nos tememos que si dijésemos a Husserl que la fenomenología tiene una sustancia «poético-teológica», le rechinarían los dientes con razón, aunque —todo hay que decirlo— la fenomenología tiene en algunas de sus corrientes lazos estrechos con la poesía y el arte (Merleau-Ponty, Maldiney), así como con la teología y el hecho religioso (Lévinas, Henry, Marion). Y es que, a fin de cuentas, ¿de qué fenomenología está hablando? Tal vez de su propia fenomenología, más que de la de Bloy, pero ¿cuál sería el fenómeno indagado, explorado, descrito, en semejante fenomenología? Diría abruptamente que el Verbo, el Verbo divino hecho carne a lo largo de la historia de la humanidad y expresado, revelado o intuido en las innumerables obras poético-filosófico-religiosas que dan testimonio de su presencia actuante, «imaginante».³

Mal apañados estamos, pues de golpe y porrazo nos encontramos de bruces con algo que no es conceptualizable. ¿Qué hacer? Primera precaución: Larrea nos dice desde *Orbe* que «la poesía [...] tal como la hemos conocido hasta ahora, está llamada a desaparecer» (2009: 155) y añade: «Muere como muere el cinema mudo, maravilloso vehículo propagador del ensueño universal. Muere porque la realidad lo reclama, en ese punto en que todo se hace objetivo para el hombre» (2009: 155).⁴ La cita tiene su interés porque viene a sugerir que la poesía es también un vehículo del «ensueño universal» y, por lo tanto, está muy lejos de ser una actividad subjetiva, personalísima. Pero, al mismo tiempo, viene a sostener que la objetivación del mundo, de la realidad, dificulta cada vez más o, incluso, hace casi imposible el que un «ensueño universal» sea expresado por el conducto literario de un poema. Este diagnóstico que podría tener visos de verdad enlaza con el diagnóstico hegeliano del fin del arte, pero más cerca de Larrea, en el ámbito español, nos hace pensar en el abandono (no total) de la narración y, sobre todo de la novela, por parte de Sánchez Ferlosio y su dedicación al ensayo, o en el ámbito específicamente vasco, nos hace pensar en las tesis de Oteiza y su abandono de la escultura por el ensayo, o en las declaraciones de Víctor Erice sobre la dificultad de contar hoy en día historias en el cine.

³ Benito del Pliego utiliza, muy oportunamente, en uno de los capítulos de su tesis, la expresión «fenomenología del Verbo» (152).

⁴ Como se sabe, *Orbe* es un diario muy extenso y laberíntico que escribió Larrea entre 1926 y 1934 —que pudo prolongarse más allá de esta fecha—, que estuvo a punto de editarse en 1936, aunque al parecer el manuscrito se encontraba todavía en una fase no definitiva, y, que, en cualquier caso, tuvo que esperar a salir editado apenas una tercera parte en la edición de Pere Gimferrer, en Seix Barral, en 1990. Para esta cuestión consúltese el capítulo seis de la biografía de José Fernández de la Sota y la tesis de Benito del Pliego (79-87).

Sea lo que sea, para Larrea la poesía, como actividad literaria, no es el canal oficial del «ensueño universal» y, si tenemos en cuenta que Larrea no ejerce de teólogo ni de sacerdote (aunque haya algo de sacerdocio en su papel de mediación con lo inefable), tenemos que aceptar la idea de que Larrea, en particular desde su estancia neoyorquina, ejerció de «filósofo» autodidacta, formándose sobre la marcha gracias a la lectura de los innumerables libros que pudo consultar en las —a buen seguro, maravillosas— bibliotecas de la Gran Manzana.⁵ Fue un «filósofo» que, para más señas, tuvo que expresarse ensayísticamente, como lo hicieron muchos de los miembros del Romanticismo alemán, porque intuía que, pese al peculiar y sibilino escepticismo corrosivo que lleva en sus alforjas el género ensayístico, desde Montaigne, el ensayo se adecuaba mejor a la expresión poetizante, o mejor dicho, «imaginante», que el tratado metafísico en tiempos de objetividad creciente y de maquinismo moderno. En este planteamiento, Larrea se situaba en el surco trazado por el Romanticismo alemán y su conciencia de que en los tiempos modernos era muy difícil una poesía *naïve* en la que el poeta, como Homero, estuviese en comunión con la naturaleza.

1. La casa en ruinas

Tendremos entonces que retrotraernos al diagnóstico del mundo moderno que hace Larrea para, a continuación, ir remontando la pendiente hacia ese Verbo antes mencionado. Lo primero con lo que nos hemos quedado es con la idea de objetivación y con la idea de las limitaciones de la subjetividad. En el texto de *Orbe* antes mencionado, Larrea nos dice por qué finaliza su poesía: porque, según él, la poesía era sólo una «válvula de escape, un medio consolador, una sublimación de lo que no encontraba en el mundo» (2009: 154). Y añade: «Hoy he llegado a la identificación de la vida con la poesía» (2009: 154). El motivo enlaza, en aquella época, con las vanguardias y su sed de hermanar la vida con el arte y hunde sus raíces —como no podía ser de otro modo— en Rimbaud y en Nerval, y, en último término, en el Romanticismo alemán (Schiller, Novalis, Schlegel, Schelling, etc.). El pensamiento de Larrea es *unitarista*, con lo que huye, de entrada, de la fragmentación y atomización de la personalidad humana, que no es sino el reverso de la creciente objetivación de la realidad provocada por la ciencia mecanicista. Larrea puede tener facetas de visionario o de profeta, de calibre desigual, pero, desde luego, lo que no se puede sostener

⁵ Es este «autodidactismo» de Larrea, perceptible en cualquiera de las páginas de sus ensayos, seguramente, lo que más llama la atención a toda persona que se haya formado en Filosofía en la universidad.

es que sea un hombre ciego con respecto a las claves del mundo moderno. Larrea ve, Larrea mira; Larrea, sobre todo, «olfatea» y es capaz de detectar perfectamente bien lo que pasa desde su oteadero bilbaíno, tan industrial y moderno en su contorno exterior, como tan beato y tradicionalista en su propio hogar. No olvidemos que hombres como Sabino Arana o Ramón de la Sota nacieron pocas décadas antes y viven en parecido contexto.

Lo que la modernidad ha producido es la «descoyuntación del yo» o su dislocación, palabras ambas frecuentemente empleadas por Larrea. La dislocación de la personalidad la percibe en dos frases que resuenan en él: «me he engañado» y «me he equivocado» (2009: 192).⁶ Esta sensación —porque al principio es una sensación o impresión— la tiene en Cuzco, en su visita de 1930.⁷ Es una sensación que, a fin de cuentas, consiste en una verdadera experiencia vital, un aprendizaje inquietante, intenso, perturbador. A veces tiene la impresión de que hay dos «elementos» en su persona, dos «yoes» independientes, uno de los cuales lucha contra el otro y parece traer la muerte. Se produce así una «escisión profunda» y el nacimiento de otra personalidad dentro de la propia (2009: 162). Esa «duplicidad» dentro de él le parece un «rasgo permanente de mi temperamento desde mi infancia» (2009: 162).

Pero, en realidad, esta duplicidad no es sino el síntoma de una personalidad que ha quedado «dispersa, ajena», quedando el yo como espectador de una zona oscura e indefinida del psiquismo humano (2009: 162). Probablemente, la fragmentación y dislocación de la personalidad no sean sino la huella de una disgregación del mundo (moderno). Dejo la palabra a Larrea: «El mundo en que vivimos es en uno de sus aspectos un gran cataclismo, una gran destrucción, y el objeto del cerebro humano es reconstruirlo, justificarlo y de este modo ser creado el ser y salvarse» (2009: 199). Este planteamiento recuerda, salvando las inmensas distancias, al «yo soy yo y mis circunstancias y si no las salvo yo, no me salvo yo» (paráfraseo malamente, de forma resumida) de Ortega y Gasset, pero con la diferencia radical de que en Ortega el yo es el que lanza siempre el cable para ser salvado, manteniendo su posición de pivote privilegiado, mientras que en Larrea se parte de un mundo heteróclito, caótico, en el que el cerebro está de entrada inmerso, y no es sino con el concurso de ambos como se puede reconstruir el ser «y salvarse».

⁶ Esta dualidad es, según él, propicia a la creencia en Alguien omnipotente, de quien se pueda esperar la resolución de los problemas individuales, como en el pueblo judío. Todo esto puede tener, por un lado, algo que ver con Freud y con sus estudios sobre Moisés y el monoteísmo, y, por otro lado, tal vez con Unamuno, pudiendo engarzarse con sustratos profundos del milenarismo vasco, pero nos vemos obligados a dejar de lado estas pistas que nos llevarían a otros terrenos.

⁷ ¿Simple euforia o cansancio ligados al mal de altura?

Ese cataclismo del que estaba hablando Larrea, a fines de los años 20 y comienzos de los 30, era el ascenso de los totalitarismos, el auge desenfrenado de la tecnología, de los medios de comunicación y de transporte, la Gran Guerra y las guerras coloniales, las urbes confusas y desenfrenadas. En definitiva, y como retomará a mediados de los 50 en *Razón de ser*, el mundo está en crisis y uno de los aspectos más llamativos de esta crisis es que la ciencia, pese a ser la fuente cada vez más exclusiva de la verdad, no resuelve en verdad los problemas humanos.⁸ La ciencia no explica lo cualitativo, según Larrea, haciéndose eco, sin nombrarlo, de los planteamientos de Bergson, luego retomados por Péguy.⁹ Cedo la palabra a Larrea:

La actividad científica se ha encargado estos últimos siglos de multiplicar, en todas las direcciones del vértigo, la desmesura de los tiempos y de las distancias. Como consecuencia de [ello]¹⁰ la razón humana se encuentra hoy materialmente perdida en un espacio que tramitan¹¹ tensiones formidables en curvas que se miden —diríase que la naturaleza ha hecho causa común con la locura (1974: 17).

Lo inabarcable del mundo se ve potenciado por una ciencia cuyas respuestas dejan literalmente anonadado al hombre, tanto por su dimensión recóndita, difícil de explicar al común de los mortales, como por su especialización y complejidad creciente.

«La crisis universal de nuestros días» (Larrea 1956: 11) es moneda corriente en otros ensayistas y pensadores del exilio republicano español (pensemos en Ferrater Mora, en Ímaz, en Ayala o en Zambrano), influidos parcial o considerablemente por los análisis de Ortega y Gasset de los años 30. No obstante, en Larrea, el anti-modernismo es más pronunciado que en todos ellos. El blanco principal de sus críticas es el dualismo de inspiración

⁸ Así lo expresa Larrea: «La filosofía, que si aún en el Romanticismo disponía de la facultad de concebir un plan unitario de la creación y de la historia humana [...], desde entonces ha venido resbalando de decepción en decepción hasta ponerse cada vez más a los dictados de la "razón pura", sea ésta científica o pragmática» (1974: 235). Larrea olvida mencionar que el Romanticismo guarda también un indudable vector de individualización, tanto en la experiencia poética como en el modo de expresarla, lo que le hace en este sentido moderno.

⁹ En palabras de Larrea, la «especulación científica [...] ignora la cualidad», y líneas más tarde añade: «el ser científico nos es ajeno; no resuelve el enigma cualitativo de nuestro propio ser» (Larrea 1974: 57, 66, 193).

¹⁰ Este «ello» está añadido por el autor de estas líneas para hacer más comprensible el texto, pues sospechamos que se trata de una errata.

¹¹ Se debe leer, seguramente, «por el que transitan» o, simplemente, «transitan». Insistimos en el número alto de erratas que sólo el cotejo con el manuscrito original, probablemente perdido, podría solventar.

cartesiano. El hombre está escindido de sí mismo, pero también está escindido del mundo, de Dios. El hombre se ve reducido a lo psicossomático y, en este sentido, la aventura existencialista no es sino un avatar de este cartesianismo fundador.¹² Descartes es condenado por Larrea por escindir en dos la extensión y el pensamiento, así como por prescindir de la historia (Larrea 1974: 58, 117). Muchos de los pensadores que el bilbaíno admira, como Spinoza, Pascal y Vico, tienen en común el hecho de que se opongan, según él, al autor del *Discurso del método*. El primero porque sostiene una sustancia («Dios», prefiere llamarlo Larrea) que reúne la extensión y el pensamiento, el segundo por «convertirse al Ser de vida» y el tercero por «abrazar la causa de la Imaginación» (Larrea 1974: 120). El dualismo cartesiano se hermana, a su entender, con el principio sofista y renacentista de que el hombre es la medida de todas las cosas, una «autosuficiencia narcisista» que ha conducido a que el existencialismo (incluyendo, según él, a Unamuno y Heidegger) se limite a un «aquí», a una conciencia, a lo que él llama una visión exclusivamente corpuscular del ser humano, sin ir «allá», «más allá» (1974: 28-31).¹³

En definitiva, el mundo enloquecido, dislocado, atravesado de dualismos estériles, es el mundo desencantado del que hablara Max Weber a principios del siglo xx y Marcel Gauchet a finales del mismo siglo. Siguiendo en particular a éste, no estamos solo ante un declive de las religiones y de la magia como «técnicas de salvación», sino ante un mundo histórico en el que lo terrenal se desvincula progresivamente del más allá, en el que lo invisible rige cada vez menos lo visible, en el que los asuntos mundanos, políticos, sociales, económicos y artísticos van adquiriendo cada vez más autonomía respecto al más allá, dependiendo cada vez menos de los encargados de velar por la trascendencia que nos constituye, se vistan de ropajes teológico-políticos o sencillamente teológicos. La modernidad es aquel mundo en el que el reino del individuo, y sus valores asociados, sustituye progresivamente al holismo de nuestras sociedades arcaicas. De esta forma,

¹² No le falta razón si pensamos en el profundo cartesianismo de Sartre, aunque si pensásemos en Camus, o incluso en Heidegger (en el supuesto de que fuesen existencialistas), la cosa sería mucho más problemática.

¹³ Larrea habla de una manera crítica de un «disparate unamunescos de postrimería agónica» (1974: 372), pero pensamos que, como Oteiza, mantiene con el autor de *El sentimiento trágico de la vida* un cordón umbilical que no es el del concepto de «prehistoria», cercano en cierto sentido al de «intra-historia» unamuniana, como en el escultor, sino el de un agonismo trágico, más metafísico que existencial, de raíz pascaliana, que es el que comparte, paradójicamente, con Bergamín. Por otro lado, Larrea habla de una «crisis del Ser», expresión que no vemos congeniarse mucho con el pensamiento de Heidegger, ante el cual, de cualquier forma, se muestra reacio (habla de la «cura», la *Sorge*, como de un «lenitivo»), pese a que comparta con él un visceral anticartesianismo que lo emparenta con él.

lo comunitario, el Todo, no es ya la razón de la existencia de los átomos que lo constituyen. El valor del individuo prima poco a poco sobre el valor del Todo (Gauchet).

2. Reconstruir la casa...

El programa (titánico) de Larrea es, precisamente, el de mostrar la «Unidad» perdida, intentando rescatarla, el de *reencantar* el mundo, cosiendo todas las heridas que lo atraviesan. Desde *Orbe*, Larrea había afirmado categóricamente que «somos en la unidad. Si nos abstraemos, la unidad deja de existir. De aquí que el hombre haya sido incapaz de percibirla porque prácticamente estaba dentro de él algo muerto» (2009: 231). Esta idea de que sólo por abstracción podemos concebirnos como distintos del mundo en que estamos insertos será corroborada y agudizada por la experiencia dolorosa del exilio.

Si hay un hilo obsesivo que reúne todas las observaciones del *Diario del nuevo mundo*, escrito en México entre 1940 y 1947, es la convicción, aunque parezca sorprendente, de que el yo, su yo, no lo es tal, que lo que lo constituye es el Amor, que él no es más que un resto o una excrecencia de la Unidad. No hay tal «existencia práctica del yo» (2015: 49, 93). El yo está ausente casi totalmente, dice él en una anotación del 27 de mayo de 1941 (2015: 49, 93). El contexto de esta conclusión asombrosa podría recordarnos las experiencias de Antonin Artaud con los indios tarahumaras en México, pero, seguramente, el «teatro» cotidiano es más prosaico: enfermedad de su hijo, dificultades de adaptación, problemas que se van acrecentando con su mujer y que conducirán a la separación, al abandono de su mujer, Guite, del hogar familiar y su regreso a Francia en 1947. Pero no habría que subestimar el papel de la geografía grandiosa de México, de su naturaleza y sus gentes, en una especie de viaje iniciático hacia un borrado progresivo del yo. El 16 de julio de 1941, Larrea anota en su diario: «No existo, pero amo» (2015: 95). El amor abraza los fundamentos de la existencia, pero aquí tampoco se transforma en una pululación de singularidades, de afectos, de devenires amorosos —tal y como leen Gilles Deleuze y su mujer, Fanny, la experiencia amorosa en la obra de D.H. Lawrence (213-220)—, sino que el yo, por así decirlo, es aspirado por una unidad que lo incluye.

Pero, ¿cómo puede dar fe Larrea de una fuerza que lo rebasa y le deja, literalmente, sin palabra, reuniéndolo con una Palabra universal? Por varias etapas. Primero, haciendo de él, y de su familia en su conjunto, «cifra viva de América», confundiendo ambos destinos, el de la historia del continente y el de su propia historia vital. El yo se vuelve cifra de algo que lo trasciende, superior a él. En segundo lugar, sosteniendo que si no existe el