

RAZÓN, DELIRIO Y POESÍA EN EL EXILIO ESPAÑOL. EL PENSAMIENTO DE JUAN LARREA

Katrine Helene Andersen*

Resumen

El exilio español aportó la liberación definitiva del rigor metodológico y del racionalismo que había regido la filosofía europea hasta entonces. De modo que, en el Nuevo Mundo, se pudo definir una nueva tradición filosófica: una filosofía del delirio, de la locura o, en palabras de Juan Larrea, de la imaginación creativa. Este texto estudia el proyecto filosófico de Larrea y lo inserta en su contexto intelectual. Propone que el pensamiento de Larrea es la culminación de varios intentos de definir una alternativa a la razón, la cual en Larrea se convierte en un pensamiento de la imaginación creativa que, además, pretende alcanzar el más allá y la metafísica.

Palabras clave

Juan Larrea, Exilio filosófico, Literatura, Racionalismo, Delirio, Locura.

El exilio republicano español supuso, por un lado, una tragedia en la vida intelectual española y, por otro lado, una oportunidad única en la historia de la filosofía. Durante siglos la filosofía española había buscado una alternativa a la razón lógico-especulativa que había dominado la filosofía europea, pero hasta abandonar el Viejo Continente, no se fundó una alternativa sólida. El exilio aportó la liberación definitiva del rigor metodológico y del racionalismo europeo y, en el Nuevo Mundo, se definió una nueva tradición filosófica en parte española y en parte internacional: una filosofía del delirio, de la locura o, en palabras de Juan Larrea, de la imaginación creativa. En lo que sigue, voy a caracterizar brevemente el clima intelectual que se respiró en Europa durante los años del exilio español y las tendencias filosóficas que dejaron atrás los exiliados. Voy a definir la alternativa a la razón ofrecida por Larrea e insertarla en este marco intelectual para demostrar que el delirio larreano es tanto la consecuencia de la

* Københavns Universitet, Dinamarca.

situación que vivió como uno de los posibles resultados de una búsqueda y una tradición filosófica que venía manifestándose en España desde hace siglos.

Hablar de filosofía y de literaturas nacionales lleva a la inevitable pregunta de si los modos del pensar tienen nacionalidad. Obviamente, la respuesta debe ser negativa: ni el pensamiento ni la literatura tienen pasaporte. Aun así, existen ciertas similitudes e influencias entre pensadores y literatos de determinada nacionalidad, es decir, el pensar es universal pero los pensadores tienen nacionalidades y es de suponer que se influyen mutuamente. El caso del exilio intelectual español ofrece detalles interesantes en este contexto. Se trata de un exilio homogéneo de gente, en su mayoría, con formación universitaria que había disfrutado del auge intelectual vivido durante y anteriormente a la Segunda República en España y que, a la vez, había respirado los aires cambiantes de Europa. El clima intelectual que dejaron atrás los exiliados era fructífero en el nivel nacional y propenso a cambios en el internacional. En adición, los horrores y la inestabilidad producidos por las guerras mundiales y la Guerra Civil española produjeron una situación políticamente y socialmente inestable que llevó a la búsqueda de alternativas políticas y renovaciones literarias e intelectuales. Cuando Husserl declaró la crisis de las ciencias europeas en 1936 no sólo diagnosticó una situación que venía produciéndose desde años atrás, sino que provocó un cambio de orientación en la filosofía y, en última instancia, el nacimiento de varias nuevas disciplinas filosóficas como la fenomenología, la hermenéutica y el existencialismo. La crisis fue primariamente una crisis metodológica porque la filosofía, desde tiempos de Galileo, se había aferrado tanto a la ciencia que se había provocado una “matematización” o teorización del mundo, un mundo que no corresponde a la teoría. Heidegger denominó el fenómeno como “el olvido del ser”; la filosofía se había perdido en la carrera enloquecida por el método y se había olvidado de su verdadero objetivo.

Esta reevaluación del método de la filosofía dio paso a una nueva definición del hombre tanto como a un nuevo método filosófico. La filosofía se alejó de la ciencia como ideal, vigente desde Descartes, y empezó a acercarse a la literatura y al arte. El arte y la literatura se aproximan a la realidad de una manera distinta a la ciencia y a la filosofía, no obstante, como viene a admitir la hermenéutica, los textos literarios también son un testimonio de la realidad. Kundera dice que el espíritu de la novela es el espíritu de la complejidad, la novela dice al lector que “las cosas son mucho más complejas de lo

que tú crees”,¹ es decir, la filosofía explica el mundo, mientras que la novela lo explora. La literatura empieza a cobrar otro estatus dentro de la filosofía y, en especial, la poesía cobra una función privilegiada en la búsqueda de la verdad, aunque todavía, en algunas partes del mundo, el ideal filosófico sigue siendo científico. Los románticos ya habían reclamado la preeminencia de los poetas, pero en el siglo XX Heidegger vincula su filosofía a la poesía al considerar la poesía un aspecto privilegiado del arte que deja manifestarse al ser.²

España siempre había sido excluida de la historia de la filosofía europea y su filosofía había sido cualificada de literatura. Miguel de Unamuno dice: “Es inútil darle vueltas. Nuestro don es ante todo un don literario, y todo aquí, incluso la filosofía, se convierte en literatura [...]. Y si alguna metafísica española tenemos es la mística, y la mística es metafísica imaginativa y sentimental”.³ Este vínculo entre la filosofía y la literatura no solamente representa un estilo de escritura y un género, sino un modo de pensar. La razón lógico-especulativa había marchado victoriosamente por la historia de la filosofía europea desde tiempos del *Discurso del método* de Descartes, pero sin tener el mismo éxito en España que en el resto de Europa. Los españoles se decantaron por otra clase de filosofía, menos regida por la ciencia y la lógica y más influenciada por otros aspectos del hombre. La filosofía española no ofrece una metafísica propiamente dicha y tampoco persigue elaborar doctrinas que explican el mundo en su totalidad, en cambio, ha tenido una fuerte influencia de la retórica y de la tradición humanística desde el siglo XVI.

Mientras Descartes desarrollaba su método lógico-especulativo en Francia, Baltasar Gracián basaba su filosofía en el ingenio para “filosofar artificiosamente”. La Ilustración que definitivamente concedió a la ciencia y la razón la posición dominante en la filosofía tuvo una entrada difícil en España, donde el posbarroquismo perduró hasta bien entrado el siglo XVIII, especialmente representado por Diego de Torres Villarroel que incorporaba los sueños como base de cognición. No obstante, la rebelión más decisiva contra el dominio de la razón en la filosofía viene con Miguel de Unamuno a comienzos del siglo XX.

¹ Milan Kundera, *El arte de la novela*, trad. de Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, 2a. ed., Barcelona, Tusquets, 2004, p. 28.

² Martin Heidegger, *Arte y poesía*, pról. y trad. de Samuel Ramos, 2ª ed., México, FCE, 2006.

³ Miguel de Unamuno, “Sobre la tumba de Costa. A la más clara memoria de un espíritu sincero”, en *Ensayos*, t. 7, Madrid, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 1918, pp. 208 y 209.

Unamuno ve en la razón lógica una tendencia a sistematizar y racionalizar, lo cual le impide hacer el tipo de filosofía que él quiere. Unamuno no ofrece una alternativa sólida a la filosofía lógico-especulativa, sino que cuestiona la razón como medio de conocimiento absoluto y rompe definitivamente con la razón como definición del hombre.

Muchas de las alternativas a la razón lógico-especulativa que nacieron a comienzos del siglo XX deben mucho al escepticismo y al procedimiento filosófico unamuniano. La razón histórica y vital de José Ortega y Gasset es, probablemente, la redefinición de la razón internacionalmente más sonora, pero también es la menos radical. Posteriormente a él, las propuestas alternativas a la razón se alejan aún más de la lógica y la metodología europea. La cuestión del papel de la razón en la filosofía constituye una de las problemáticas que más separa la filosofía española de la filosofía europea. Si la razón lógico-especulativa posibilita la elaboración de sistemas y teorías acerca del mundo y del ser del hombre en el ámbito europeo, ni la definición del hombre ni una comprensión satisfactoria del mundo se puede alcanzar por medios exclusivamente racionales en el ámbito español. La filosofía española llevaba siglos buscando un método viable para una aproximación a la comprensión del hombre y del mundo. En España el centro de la filosofía ha sido siempre el hombre: cualquier intento de trascender este mundo ha tomado como punto de partida al hombre. Julián Marías mantiene que si el existencialismo que revolucionó la filosofía europea a comienzos del siglo XX no causó el mismo impacto en España era porque ya existía allí; España había anticipado los descubrimientos de los existencialistas.⁴ La tradición española pone al hombre en el centro y la metafísica, si es que la hay, se convierte en mística, al menos según Unamuno. Así, la filosofía española se convierte en una disciplina concreta que especula a partir de la relación hombre-mundo, y en algunos casos desde la cultura. Este panorama, no obstante, cambia a partir de la Segunda República y la Guerra Civil. La caída de la República y la Guerra Civil causan una crisis que afecta tanto a la vida personal de los intelectuales de la época como a su visión del mundo y su modo de pensar.

Las discusiones y definiciones de la razón frecuentes en Unamuno y Ortega fueron preámbulos para las propuestas posteriores de parte de algunos de los pensadores exiliados. Inspirados por la tradición y el debate en la España que abandonaron y, tal vez, influenciados por los nuevos vientos que soplaban en Europa, los exiliados continuaron

⁴ Julián Marías, *Existencialismo en España*, Madrid, Revista de Occidente, 1955, p. 30.

el camino señalado por sus antecesores. Así, por ejemplo, la razón poética de María Zambrano reemplaza la razón lógico-especulativa y reclama otro sentimiento originario y una actitud distinta al logos platónico, que indicó el camino a seguir para la filosofía europea posterior, y reivindica la metafísica en el pensamiento español. Sin embargo, la propuesta de Juan Larrea es, sin duda, la más radical y la más innovadora en la búsqueda de una vía reflexiva nueva y una metafísica nueva.

La obra de Larrea se divide en dos géneros: poesía y prosa, que también corresponden a dos periodos cronológicamente separados. La poesía, que es el centro de su atención en los primeros años, cede el paso a la prosa y los ensayos posteriormente. En los años veinte pasa una estancia en París donde conoce a César Vallejo y los dos comienzan la publicación de la revista *Favorables París Poema*. Aquí comienza su primer libro de poemas que se publicaría en 1935 bajo el título *Oscuro dominio*. Posteriormente, de 1930 a 1931, pasa una temporada en Perú donde estudia la cultura indígena. A la vuelta a Europa en 1931 deja de escribir poesía y los poemas más célebres, que luego se publicarían en su obra más famosa *Versión Celeste*, probablemente empezaron a escribirse en el Nuevo Mundo. Esta base creativa y poética inspira las reflexiones larreanas que empiezan a publicarse tras su traslado definitivo a México en 1939.

Larrea busca y anhela la metafísica y el más allá. En los primeros años, esta búsqueda se lleva a cabo a través de la poesía mientras que los ensayos se convierten en su género preferido de los últimos años. En el poema “Evasión” publicado la primera vez en la revista *Grecia* en 1919 se percibe con claridad esta búsqueda:

Finis terre la
soledad del abismo
Aún más allá
Aún tengo que huir de mí mismo.⁵

Los críticos de su poesía no dudan de su grandeza, pero no se ponen de acuerdo en su calificativo. Robert Gurney señala que se le ha llamado el padre del surrealismo en España, aparte del principal representante del ultraísmo y del creacionismo, problema que destaca y discute en su estudio.⁶ Esta falta de consonancia en los estudios de

⁵ Juan Larrea, *Versión Celeste*, edición de Miguel Nieto, 2ª ed., Madrid, Cátedra, 2003, p. 67.

⁶ Robert Gurney, *La poesía de Juan Larrea*, trad. de Juan Manuel Díaz de Guereño, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1975, p. 9.

la obra poética de Larrea se debe en parte a la escasa difusión y la tardía publicación de *Versión Celeste*, que no se publicó en su conjunto hasta 1969 en Italia y al año siguiente en España. Tampoco sus ensayos han tenido mayor resonancia en Europa y los trabajos críticos dedicados a su obra son muy escasos. David F. Richter mantiene que lo que busca Larrea en y a través de su poesía es expresar la angustia y la crisis interior que experimenta. No obstante, la manifestación del subconsciente en el arte y los temas irracionales que aspira a expresar la estética surrealista no captan la profundidad de su angustia⁷ ni captan la complejidad de su pensamiento.

Parece evidente que la búsqueda del más allá y la expresión de una crisis espiritual no se van a ver realizadas y calmadas por medio de la razón. La tensión entre razón y corazón o razón y sensibilidad, que vemos en Unamuno y Zambrano, también afectó a Larrea. Buscaba continuamente dar expresión al más allá, pero, a la vez, quería mantener la sensibilidad y lo concreto. Suscribe de pleno a la creencia en “la sacrosantidad de la poesía”, pero, como subraya Helena López González de Orduña, se resiste a la adscripción a una doctrina literaria o a determinados *ismos* en su búsqueda de la elaboración de una teoría de la videncia basada en la absoluta supremacía que otorga a lo poético.⁸ La poesía parece concederle en la primera etapa de su actividad literaria la posibilidad de aproximarse al más allá no como una abstracción, sino manteniendo la sensibilidad que posee la palabra poética.

No obstante, el encuentro con la cultura latinoamericana y, en especial, la precolombina parece cambiarle. Aunque sigue escribiendo, se decanta por los ensayos y empieza su búsqueda del más allá desde un estudio de la cultura o, mejor dicho, de las culturas: la europea y la latinoamericana. Es un feroz promovedor de la cultura española tras su llegada a México donde crea la revista *España Peregrina* en 1939 que dirige hasta 1941, así como codirige la revista *Cuadernos Americanos* entre 1942 y 1949. Esta última tiene como fin facilitar la colaboración entre intelectuales españoles e hispanoamericanos. Su exilio en México supone el traspaso definitivo al ensayo y en 1949 recibe la beca de la Fundación Guggenheim gracias a la cual se instala en Nueva York para dedicarse al estudio de las culturas. Permanece en la ciudad estadounidense hasta 1956, de modo que, es de suponer

⁷ Richter, David F., “Spanish Surrealism’s Absent Father: The Sub-Realist Poetry and Poetics of Juan Larrea”, en *Bulletin of Spanish Studies*, vol. LXXXIX, núm. 5, 2012, pp. 752-768.

⁸ Helena López González de Orduña, “Hacia una definición de Orbe de Juan Larrea”, en *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. LXXVIII, 2001, p. 361.

que los libros *La espada de la paloma* y *Razón de Ser*, que se publican ese mismo año, se redactaron allí.

El estudio de la cultura y de la historia no es un asunto sencillo en el caso de Larrea; pretende basarse en ambas para llegar al más allá y a una universalidad de la humanidad. Para ello, necesita un método o un modo de pensar que le permita trascender el tiempo y este mundo. En la introducción a *La espada de la paloma* advierte de la existencia de una obra inédita, *Noche en Cruz*, que examina “ciertos fenómenos culturales de sentido transcendental que sugieren la existencia y desarrollo, en el seno de Occidente, de un proceso entitativo cuya evolución viene a desembocar en la crisis universal de nuestros días”. Continúa: “[...] el arte acusa notorias semejanzas con los procesos místicos por cuyas sendas la conciencia humana tiende a entrar en contacto si no a connaturalizarse con el Ser divino”.⁹ *La espada de la paloma* persigue la misma línea. Larrea sostiene que somos testigos de la disolución de las formas culturales y de una crisis “mutativa, honda y compleja” de la que, no obstante, hay salida. El proyecto de Larrea en estas obras es, por lo tanto, una re-lectura de los fenómenos culturales contenidos en nuestra historia para llegar a una mejor comprensión de las razones que nos han llevado al punto decisivo en el que se encuentra la humanidad a partir de la Segunda República y la Guerra Civil española.

José Luis Abellán cualifica el pensamiento de Larrea de poético y cabalístico e insiste en el aspecto delirante.¹⁰ Larrea utiliza el delirio para distanciarse de la lógica de la razón que ha predominado en la historia de la filosofía y de la cultura.¹¹ El delirio nace del fracaso de la Segunda República y de la crisis posterior, pero esta situación también supone la posibilidad de re-pensar o, como dice Larrea, de “ir viviendo especulativamente” los acontecimientos históricos del pasado.

Cualificar de “delirio” su pensamiento es la consecuencia natural desde una perspectiva racional; la filosofía actual sigue, a pesar de todo, una lógica racional y Larrea es consciente de ello. Mantiene que los intentos de comprender la humanidad tienen por costumbre mirar al pasado sin atenerse al porvenir. Buscamos una racionalidad y una teleología en el transcurso de la historia retrospectivamente y Larrea entiende que la alternativa puede parecer una locura, lo cual es subrayado en *Razón de ser*, donde dice: “ese otro género de sabiduría in-

⁹ Juan Larrea, *La espada de la paloma*, México, Cuadernos Americanos, 1956, p. 11.

¹⁰ José Luis Abellán, *El exilio filosófico en América*, México, FCE, 1998, pp. 285-327.

¹¹ También encontramos el delirio en Eugenio Ímaz, aunque en el caso de Ímaz el delirio tiene carácter espiritual y tiene una consecuencia más trágica que el de Larrea.

trínseca que, contrastada con la de nuestra evidencia particular, suele parecer locura. El pasado de la humanidad pudiera estar tramitado no conforme a la razón filosófico-científica, sino conforme a Imaginación creadora”.¹² No obstante, esta “locura” es la que nutre su proyecto filosófico, una locura que corresponde a la imaginación creativa. Sólo la imaginación consigue entrelazar los lazos académicos de la filosofía con los lazos espirituales del cristianismo, el que con su profetismo apunta al porvenir. El proyecto filosófico de Larrea se convierte, de esta manera, en una prolongación de la búsqueda del más allá que había motivado su poesía en los años veinte. La imaginación creativa se convierte en vehículo de sus reflexiones y en *La espada de la paloma* explica por qué:

Ha de advertirse que las presentes páginas ajustan su discurso a un procedimiento poético-filosófico que, por su condición imaginativa, parece ser el más adecuado a la índole espiritual de sus apetencias. No pretende el pensamiento explorar nada en forma metódica, ni demostrar “científicamente”, ni convencer. Aspira a ir comprendiendo y haciendo comprensibles, es decir, a ir viviendo especulativamente, en el vértice imaginación-razón, ciertas realidades concretas de nuestra experiencia cultural, cuya entidad y sistema de libres relaciones alcanzan sentido en un orden de entendimiento más complejo y transconsciente que aquel en que se concatenan los fenómenos físicos.¹³

La filosofía científica no ha logrado trascender la vida física de este mundo y no ha logrado apuntar al más allá. Larrea intenta alcanzar esta otra dimensión universal relejendo la historia simbólicamente y repensándola desde una cronología inversa, es decir, una cronología del porvenir que no se desarrolla desde un principio de causalidad sino desde un principio profético.

En *Razón de Ser*, el punto de partida es una crítica aguda del existencialismo y de nuestras maneras habituales de comprender la historia. El gran problema del existencialismo es que ha visto al hombre como medida de todas las cosas, lo cual ha imposibilitado alcanzar el más allá. Larrea toma el existencialismo en su sentido más amplio y considera que también la filosofía de Descartes era existencialista porque filosofó a partir del sujeto. Al convertirse el hombre en la medida de todas las cosas, el *allí* se convierte inevitablemente en un *aquí*, de modo que pierde su universalidad; lo universal del hombre se

¹² Juan Larrea, *Razón de ser*, Madrid, Júcar, 1974, p. 107.

¹³ Larrea, *La espada de la paloma...*, p. 12.

hace social en vez de individual y trascendental, es decir, espiritual. Nuestra forma materialista de pensar se aferra a conceptos y categorías como, por ejemplo, el tiempo, que no dan cabida al Ser. El Ser no se contiene por la conciencia humana, de modo que hay que contar con otros vehículos para una aproximación a él.

Larrea retrocede a dos puntos clave en nuestra historia: a Atenas y a Jerusalén. Argumenta:

Atenas es la ciudad académica del filósofo, *a medida* de la mentalidad humana. La Nueva Jerusalén tipifica simbólicamente la entidad en que triunfa y se hace vida el Verbo espiritual, divino. En la primera la imaginación creadora, enteramente poética, se halla excluida. En la otra constituye su razón de ser.¹⁴

La crisis contemporánea intelectual e histórica se debe en gran medida a la relación entre estos dos pensares, porque: “La una es humanamente existencialista; la otra se descuelga del cielo trayendo consigo el Ser universal”.¹⁵ La filosofía occidental se ha llevado a cabo desde los criterios de la primera, es decir, desde una perspectiva existencialista y desde un pensar filosófico-científico y, consecuentemente, se ha desvinculado del ser y de la espiritualidad. La otra vía, representada en su origen por la espiritualidad judeo-cristiana, queda apartada de nuestra comprensión espiritual de la humanidad. Es necesario volver al comienzo de las dos ramas dentro de la comprensión de la cultura y de la humanidad porque el verdadero problema no reside en estas dos posturas en su origen, sino en los intentos de suscribir el mundo a una sistemática derivada de ellos. Así, por ejemplo, el cristianismo en sí es verdadero, a pesar de las varias adaptaciones a determinadas circunstancias. Lo mismo ocurre con la ciencia; la ciencia es verdadera en sí, pero los sistemas y generalizaciones que deviene no lo son. Nuestro afán por generalizar, sistematizar y razonar pretende adaptar la verdad a las circunstancias y las exigencias de una época determinada, lo cual la aleja de la verdad. Ni creencias religiosas ni la ciencia pueden hacerse presentes y existentes en el aquí de nuestro mundo sin perder su universalidad.

En este sentido, Larrea recuerda a Nietzsche quien en su *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* mantiene que hemos construido el lenguaje para poder juzgar entre verdadero y falso. El lenguaje es

¹⁴ Larrea, *Razón de ser...*, p. 66.

¹⁵ *Loc. cit.*

una creación artificial que sostiene la ilusión de estar hablando de la verdad.¹⁶ La capacidad creativa del hombre le capacitó a crear metáforas y lenguaje como consecuencia necesaria de su deseo de vivir en una sociedad en paz y de su impulso hacia la verdad. Estas circunstancias son las que han llevado al hombre a construir el lenguaje como un poder legislativo para discernir entre verdad y mentira. El lenguaje no es más que una ilusión que no representa la verdad. Sin embargo, el impulso hacia la construcción de metáforas es imprescindible para el hombre, no puede prescindir de él porque significaría prescindir del hombre mismo. Ahora el impulso creativo y la imaginación que crearon las metáforas en primer lugar han buscado nuevos campos de actividad y efectúan su actividad en el campo del arte y del mito.

Larrea no condena el lenguaje como una ilusión, pero comparte la idea nietzscheana del mito y el arte como puntos de interés filosófico. Si Nietzsche comprende el mito y el arte como entes creativos donde el hombre manifiesta su ser, Larrea se acerca al mito desde una perspectiva interpretativa que lo entiende como una manifestación a partir de la cual se pueden comprender la cultura y la humanidad. La mitología guarda para Larrea el mismo parentesco con la verdad que la ciencia. La ciencia debe re-contar y reformular sus teorías según descubrimientos nuevos, nuevas corrientes e influencias, tal y como también la mitología va adaptándose a las circunstancias. La diferencia más grande entre la ciencia y el mito es que se acercan a la verdad desde dos perspectivas distintas: una desde la razón y otra desde la imaginación y la creación.

El repensar la historia desde los mitos pone en marcha la imaginación creativa, lo cual supone la solución a la crisis vigente. La razón filosófico-científica puede llegar a conclusiones acerca del hombre de carne y hueso y del mundo que le concierne, pero le es imposible salir de él, sólo la imaginación apunta al más allá y hace posible aproximarse al Ser-Espíritu. La dificultad consiste en cómo efectuar esta empresa, porque la imaginación no cuenta con un universo objetivo. La repuesta más obvia es mirar el pasado, porque el hombre siempre se ha comprendido mirando al pasado, forma parte de su memoria y de quién es. Sin embargo, Larrea ve necesario repensar la historia no tramitada conforme a la razón filosófica-científica, sino conforme a la imaginación creadora. Ésta, lejos de sistematizar y buscar princi-

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés, 4a. ed., Madrid, Tecnos, 2006, pp. 17-38.

pios causales y racionalidad en la historia como hace la razón filosófico-científica, se orienta hacia el porvenir. Coincide en este sentido con el cristianismo que profesa la llegada del Ser-Espíritu, pero, para Larrea, la idea no es, como hace la Biblia, traducir en palabras el transcurso de la historia, sino dejar que la historia transcurra conforme a la imaginación creadora, esto es, conforme al Ser-Espíritu que se hace presente al final.¹⁷ Así la historia apunta al provenir y la imaginación creadora apunta al más allá. Sólo la imaginación es libre y puede trascender este mundo. La idea no es imaginarse un mundo que no es, sino orientarse hacia el porvenir en vez de hacia el pasado. Es una imaginación cultural, no individual, que Larrea mismo en una carta a Abellán caracteriza de “un pensamiento de otra índole, quizás intrínsecamente poético-cultural a base de imágenes heterogéneas y de otros elementos y conexiones fuera de la lógica del pensamiento académico.”¹⁸ De esta manera, Larrea convierte, tras su exilio en América Latina, la imaginación y el delirio en vehículos filosóficos y define así una alternativa a la filosofía racional-científica europea que aspira a alcanzar el más allá y permite establecer una metafísica nueva.

¹⁷ Larrea, *Razón de ser...*, p. 108.

¹⁸ Abellán, *op. cit.*, p. 317.