

ARCHIVO VALLEJO

Revista de Investigación del Centro de Estudios Vallejanos

Vol. 2, n.º 3, enero-junio, 2019, 11-32

ISSN: 2663-9254 (En línea)

DOI: 10.31381/archivoVallejo.v2n3.5164

La relación entre Vallejo y Kierkegaard repensada desde los poemas póstumos

Vallejo's Relation to Kierkegaard Reconsidered from the Posthumous Poetry

MANUEL ANDRÉS ZELADA PIERREND

University of Wisconsin-Milwaukee

(Wisconsin, Estados Unidos)

zeladap2@uwm.edu



RESUMEN

Este trabajo analiza los puntos de contacto entre César Vallejo y Søren Kierkegaard con especial énfasis en la poesía póstuma del vate peruano (1923-1938). Tal énfasis nos permite explorar la relación entre ambos más allá del tema de la angustia existencial, discutido ampliamente por la crítica. Nuestra propuesta es que la obra póstuma de Vallejo presenta un paralelismo formal y de contenido con muchas de las ideas del filósofo danés, que pone de manifiesto una posición crítica ante el contexto sociocultural respectivo de ambos autores. Defendemos que la relación entre Vallejo y Kierkegaard no se limita al matiz existencial de su obra, sino que esta debe pensarse desde el rol de ambos autores como críticos sociales. Nuestro análisis empieza por la vida de ambos

autores, la posibilidad de una lectura directa de Kierkegaard por Vallejo, y las similitudes biográficas; seguidamente, nos detenemos en los poemas póstumos del autor, a decir, *Poemas humanos* y *España, aparta de mí este cáliz*; y, por último, ofrecemos nuestras reflexiones finales resultantes del análisis.

Palabras clave: Vallejo, Kierkegaard, modernidad, crítica social, filosofía existencial.

ABSTRACT

This work analyses the points of contact between César Vallejo and Søren Kierkegaard with special emphasis on the posthumous poetry of the Peruvian bard (1923-1938). This emphasis allows us to explore the relationship between both authors beyond the issue of existential anxiety, which was widely discussed by critics. Our proposal is that the posthumous work of Vallejo presents a parallel in form and content with many of the ideas of the Danish philosopher, which reflects a critical position before the respective socio-cultural context of both authors. We advocate that the relationship between Vallejo and Kierkegaard is not limited to the existential undertone of his work, but this should be considered in the role of both authors as social critics. Our analysis begins with the life of both authors, the possibility of a direct reading of Kierkegaard by Vallejo, and biographical similarities; then, we look at the posthumous poems of the author, namely, *Human Poems* and *Spain, Take this Cup from Me*; and, finally, we offer our final reflections resulting from the analysis.

Keywords: Vallejo, Kierkegaard, modernity, social criticism, existential philosophy.

Recibido: 30/11/18 Aceptado: 04/01/19 Publicado *online*: 21/01/19

1. ANACRONISMO Y HUMANIDAD

¿Leyó Vallejo a Kierkegaard? Flores cita el testimonio de Rafael Méndez Dorich, quien, en dos cartas, asegura que un integrante del grupo de Trujillo, Juan Manuel Sotero, fue quien «hiciera conocer a Vallejo al pensador danés» (1971: 136). Sin embargo, ello no prueba que Vallejo leyera directamente a Kierkegaard. Esto porque, de haber tenido lugar, tal lectura tuvo que darse entre 1910 y 1917, año en que Vallejo parte de Trujillo a Lima, pero la primera traducción castellana de Kierkegaard no se publica hasta un año después en Madrid. Por otra parte, esta primera recepción de Kierkegaard en el mundo hispano está fuertemente influenciada por la perspectiva existencial de su traductor, Unamuno, cuya mención de Kierkegaard en *Del sentimiento trágico de la vida* es probablemente la primera en la literatura peninsular (Perarnau y otros 2009). Al igual que la española, la recepción francesa del danés, en 1886, oscila entre ver a Kierkegaard como un autor religioso y un individualista, idea, esta última, que será potenciada por la relectura existencialista popularizada por Sartre (Stewart 2009: 424-442). Así, de haber conocido a Kierkegaard, es probable que Vallejo viese en él a un filósofo existencial. No es gratuito, entonces, que sea la angustia existencial del individuo el mayor punto de contacto que la crítica ha hallado entre ambos autores (Abril 1958; Merino 1996; Higgins 1970).

También existe, sin embargo, una similitud en la forma en la que ambos autores se vincularon con su propia época. Sobre Vallejo, Franco señala: «Anachronism was both his curse and his hidden weapon» (1976: 1). Este anacronismo tiene un doble sentido: remite a la condición provinciana de Vallejo, como al carácter innovador de su poesía. La tensión entre lo local y lo universal se da a distintos niveles desde un inicio de su trayectoria poética. Recordemos, por ejemplo, la infame

crítica que recibe en «La justicia de Jehová», donde se cuestiona que «entona himnos á “la verde alfalfa”» (citado en Kishimoto 1993: 46). Aunque mordaz, al enfatizar el contraste entre el carácter público y solemne del himno con la simpleza rural de la alfalfa, dicha crítica pone a Vallejo en medio del conflicto entre el campo y la ciudad: la sofisticada burguesía letrada de Trujillo no entiende que la simpleza iletrada del campo tenga un lugar en la cultura. La defensa de Vallejo llevada a cabo por la bohemia trujillana verá, en cambio, en esta y otras analogías suyas, muestras de genialidad y audacia que la ignorancia de sus contrincantes no puede entender (Kishimoto 1993: 47-49). En síntesis, lo que aquí se pone en juego es el sentido mismo de cultura, de aquello que puede y no puede entrar en el elevado lenguaje de la poesía. Lo cierto es que, ya sea por excesivamente provinciano o excesivamente audaz, Vallejo se coloca desde sus inicios en un más allá o un más acá del tiempo.

Esta situación no cambia cuando llega a Europa; por el contrario, descubre allí que no puede identificarse tampoco con la innovadora audacia de la vanguardia, lo cual pone de manifiesto en *Contra el secreto profesional*, proyecto de libro inconcluso¹ cuyo título remite a la obra de Cocteau *El secreto profesional*. En concreto, como afirma Silva-Santisteban, «no solo se trata de que el poeta considerara adocenados los recursos utilizados por la vanguardia, sino que lo que no le perdona es el pecado capital de carecer de humanidad» (2016: 96). Motivo semejante es el que lleva a Vallejo a distinguir entre arte bolchevique, de orientación propagandística y carácter coyuntural, y arte socialista, de carácter universal y genuino². A la pregunta «¿Existe el arte

1 Vallejo se hallaba trabajando en este proyecto poco antes de morir, según Georgette (Oviedo 1974: 406-408).

2 Al respecto, véanse sus artículos «Ejecutoria del arte bolchevique» y «Ejecutoria del arte socialista» (Vallejo 2002: 380-381).

socialista?», Vallejo responde con ejemplos de clásicos como Beethoven y Bach, y menciona que lo propio de este arte es su carácter esencialmente humano (2002: 388-389). Por otra parte, como sugiere Hart, bien pudo ser la decepción ante la falta de humanidad del régimen lo que llevase a Vallejo a suspender su *tour* por la URSS en 1931 (2014: 267-269).

Como Vallejo, Kierkegaard también se sitúa en un más allá o un más acá de su tiempo. Igualmente, lo que motiva este alejamiento es la pregunta por el lugar de lo humano en la sociedad moderna. Nace, como Vallejo, en el seno de una familia profundamente religiosa, en un país donde la religiosidad estaba estrechamente vinculada a la vida rural. Como explica Kirmmse, desde la primera mitad del siglo XIX Dinamarca experimentó el surgimiento de una burguesía liberal cultivada, centralizada en Copenhague, en medio de una gran población rural (1990: 9-85). El conflicto entre el campo y la ciudad es, por ello, un primer punto de contacto entre ambos autores.

Al igual que la bohemia trujillana respecto de París, la intelectualidad en Copenhague estaba imbuida de influencias provenientes del romanticismo y el idealismo alemán como Goethe, Hölderlin y Hegel, y, como Vallejo, Kierkegaard, ansioso de nuevos horizontes, decide viajar a Berlín para asistir a las lecciones de Schelling. La experiencia es, sin embargo, decepcionante. Kierkegaard le escribe a un amigo diciendo que Schelling habla absurdos pausados e insufribles, y que tanto él está demasiado viejo para dar lecciones como Kierkegaard para recibirlas (Hannay 2001: 163). Para entender este desencanto hay que partir del conflicto entre la profunda religiosidad vivencial, presente en la vida familiar del autor y vinculada al mundo rural, y la teología sistemática hegeliana, propia de la intelectualidad urbana. Schelling, heredero de Hegel, aspira en sus últimos escritos a una armonización del sistema y la

experiencia humana, lo que le otorga el rótulo de existencialista y lo convierte en motivo de interés para Kierkegaard, inserto en mitad de este conflicto (Hannay 2001: 159-161). Tal armonización no convence al danés y esto se vuelve motivo de una toma de posición a favor de lo humano en concreto, a lo que él llamará *den Enkelte*³.

Esta toma de posición condicionará, como en Vallejo, su anacronismo. Incapaz de compartir los intereses de clase propios de la burguesía y la igualación radical de los hombres en el comunismo, se distanciará de ambas corrientes. Finalmente, marcará distancia también del personalismo fanático del pastor protestante popular y la religiosidad dominguera burguesa⁴. Incomprendido y solo, depositará sus esperanzas en el contacto directo del hombre con el hombre. Como él mismo reconoce en *Mi punto de vista* sobre toda su obra: «It seeks that single individual [*den Enkelte*] whom I with joy and gratitude call my reader» (2009: 9).

Así como la opción por lo humano coloca a Vallejo en un más acá de la vanguardia y un más allá del provincianismo, coloca a Kierkegaard en un más acá de la revolución y un más allá del conservadurismo. Esta opción plantea un reto a su escritura: ¿cómo dar un lugar a lo humano en el lenguaje más allá del formulismo de la vanguardia o la generalidad de la filosofía

3 Traducido comúnmente como *este individuo*. Sería simplista pensar que se trata de una opción por el individuo frente a la masa o la comunidad, dado que en la misma conformación del ser humano se encuentra, para Kierkegaard, la relación con la alteridad, también, a nivel social. *Den Enkelte* debe verse, más bien, como un intento por rescatar el carácter constitutivo y no generalizable de la experiencia humana (Amir 2014). Cómo dar cuenta de una experiencia así en un medio como el lenguaje supone, por ello, un reto, del cual hablaremos en la siguiente sección.

4 Véase la crítica a la sociedad de la época presente en *Dos edades* (Kierkegaard 1978a) y su crítica a la iglesia danesa en *El instante* (Kierkegaard 1998a).

sistemática? El lenguaje en sí impone un límite a este fin en un sentido doble. Por un lado, el lenguaje se articula sobre funciones comunicativas, expresivas y representativas que son comunes y fijan, para ello, una gramática compartida. La búsqueda de la expresión de lo humano debe, por ello, abrir una brecha en la homogeneidad gramatical del lenguaje: supone la creación de un *lenguaje* propio. Por otro lado, el lenguaje —en especial, el lenguaje escrito— configura y reafirma un determinado orden social, es decir, es un mecanismo de transmisión del poder en el que coexisten diferentes códigos que autorizan o censuran determinados usos. Así, por ejemplo, la concepción de la poética propia de la sociedad trujillana censuraba la aparición de los usos del lenguaje de Vallejo⁵. Al rechazar los códigos dominantes de su tiempo, Kierkegaard y Vallejo hablan desde una posición desautorizada. En otras palabras, no solo se sitúan más allá o más acá del tiempo, sino más allá o más acá del poder. En ese no-lugar hay que ubicar su escritura y entender su crítica de la sociedad moderna.

2. DIALÉCTICA DE OPUESTOS Y HUMANIDAD CONCRETA EN LOS POEMAS PÓSTUMOS

No hay una idea o una intención explícita de Vallejo que permita articular los poemas póstumos. Aparte de *España, aparta de mí este cáliz*, los llamados *Poemas humanos* conforman, como afirma Vélez, más una colección que un poemario (1988: 21-23). Aun así, hay en ellos un complejo trabajo de reelaboración del lenguaje y la realidad a través de este que aparece por medio de continuas y diversas relaciones de oposición.

5 Idénticamente, Kierkegaard es censurado porque su lenguaje es incompatible con el de la filosofía de su época y, en algunos casos, con el de la filosofía en general. Para un panorama de la cuestión, véase el análisis de Stewart (2003).

Como Abril menciona, tal reelaboración puede rastrearse a lo largo de toda la obra, pero en la obra póstuma se suma a una evidente preocupación social (1958: 165-181). Esta se vincula al conocimiento directo que tiene en Europa del marxismo, el arte de vanguardia y, finalmente, la guerra civil española, pero también a su experiencia personal de la enfermedad, la miseria, el desencanto y las nuevas esperanzas halladas. Sufre, así, una reelaboración interna de sus propias ideas, lo que Jean Franco ha llamado una *crisis de conciencia* (1976: 242-243). Se trata, entonces, de una transformación interna y externa que se expresa claramente en el poema «Cuatro conciencias»:

¡Cuatro conciencias
simultáneas enrédanse en la mía!
¡Si vierais cómo ese movimiento
apenas cabe ahora en mi conciencia!
¡Es aplastante! (v. 1-6)⁶.

Se trata de un movimiento, sí, pero de un movimiento en bloque: las cuatro conciencias se enredan de manera simultánea. La tensión expresada es intensa y conflictiva al punto en que el lenguaje se entrecorta y reformula, «segundas bóvedas, mas nunca cuartas; / mejor dicho, sí» (v. 8-9), y el yo poético afirma: «No puedo concebirlo; es aplastante» (v. 11). El lenguaje y la conciencia hallan su límite en este movimiento, incapaz de ser llevado a concepto. Si, como Franco afirma, en *Poemas humanos* se evidencia la paradoja de la conciencia de buscar lo universal, pero terminar reduciendo la existencia a un trivial común denominador (1976: 212), entonces este poema ofrece un lugar privilegiado para notar esa paradoja.

6 Todos los poemas citados provienen de la edición de Ferrari (1988).

Sin embargo, la imagen de un esfuerzo imposible de concretar se halla a lo largo de la colección. Así, en «Nómina de huesos» y «Un hombre pasa con un pan al hombro», cada par reúne una tarea con la imposibilidad de su cumplimiento. Es importante notar que, en ambos poemas, la que impone el límite es siempre la realidad misma. En «Nómina de huesos» se dice «Y esto no fue posible» en general, es decir, no imposible para un individuo particular. Lo mismo en el segundo poema, donde es la dimensión social⁷ de lo real la que inhibe la complejidad abstracta de la conciencia.

En tanto movimiento y tensión de contrarios estamos, como muchos críticos han reconocido, ante una dialéctica (Oviedo 1974; Monguió 1974). Lo que nos interesa subrayar, sin embargo, es que esta dialéctica se da entre el lenguaje y la realidad, la cual no adquiere, por ello, una dimensión metafísica. Es siempre la realidad concreta, reducible, en última instancia, a la realidad de la vida y la realidad de la muerte. «Nunca, sino ahora, ha habido vida. Nunca, sino ahora, han pasado gentes. / Nunca, sino ahora, ha habido casas y avenidas, aire y horizonte» (v. 12-13), dice el poeta en «Hallazgo de vida» y afirma: «La vida me ha dado ahora en toda mi muerte». El poeta habla desde la singularidad del instante del ahora; es a partir de este que todo cobra sentido, que el mundo mismo se estructura en casas, avenidas, aire y horizonte. En el poema, el instante presente es el lugar donde se halla la vida.

La relación del lenguaje con el instante es, empero, agonística. «Voy a hablar de la esperanza», dice el poema, y de todo lo que habla es del dolor. Un dolor, sin embargo, previo a toda conceptualización y, entonces, a todo lenguaje: un dolor que se

7 Preferimos este término porque Vallejo no solo presenta la miseria humana, sino la cotidianeidad de lo real en el ejercicio de contar con los dedos (v. 25), por ejemplo.

sitúa en el puro presente. «Hoy sufro desde más abajo. / Hoy sufro solamente. / Me duelo ahora sin explicaciones. Mi dolor es tan / hondo, que no tuvo ya causa ni carece de causa» y, más adelante: «Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy / sufro solamente» (v. 9-12, 35-36). Así como la vida aparecía en su contraste con la muerte, el dolor aparece aquí en su contraste con la esperanza. La dialéctica del lenguaje vallejiano no resuelve en una imagen a la que podamos llamar síntesis; somos los lectores, en todo caso, quienes, a partir de las oposiciones presentadas, debemos hacernos una imagen de ella. Incluso en un poema como «Masa» el movimiento del poema no cesa, de ahí que finalice en «echóse a andar...» (v. 17), con tres puntos suspensivos. Al igual que en «España, aparta de mí este cáliz», la fuerza con la que el poeta llama a la acción del lector es muy intensa, pero esto se logra gracias a que la tensión dramática del poema no decrece nunca. Así, este otro poema finaliza: «si la madre / España cae —digo, es un decir— / salid, niños del mundo; id a buscarla...!» (v. 49-51). Nuevamente, la continuidad del movimiento es anunciada por los puntos suspensivos y, de manera muy clara, se trata de una exclamación en imperativo. ¿Podemos decir que ese llamado a la acción es una síntesis? Resulta difícil creerlo. En primer lugar, porque la tensión dramática de ambos poemas no se resuelve en un estado, pero, sobre todo, porque la acción es el destino final al que los poemas póstumos conducen al lector.

Como dijimos arriba, la tensión de opuestos configura una dialéctica entre el lenguaje y la realidad concreta, cuyo punto de inicio es el instante presente. Sin embargo, el objetivo no es la traducción de la realidad al lenguaje. Los elementos que nos presenta Vallejo son, sin duda, elementos de esa realidad concreta, pero las relaciones esperables entre ellos están continuamente deshaciéndose. Así, en «La paz, la avispa», asistimos a una enumeración compleja de elementos que,

diríamos, parafraseando «Cuatro conciencias», se enredan en nuestras conciencias: «La paz, la avispa, el taco, las vertientes, / el muerto, los decilitros, el búho, / los lugares, la tiña, los sarcófagos, el vaso, las morenas» (v. 1-2). Todos estos elementos provienen de la realidad en su sentido más coloquial y, por eso, es la realidad misma la que se enreda en nuestra conciencia y coloca al límite al lenguaje. Al poner de manifiesto la insuficiencia del lenguaje, se da cuenta de su esfuerzo representativo y, con ello, como afirma Rowe, se marca el límite de la significación social del lenguaje (2010: 53-57), pero, al mismo tiempo, se revela al lenguaje en acto. El propio Vallejo parece dar cuenta de esto en «No vive ya nadie en la casa —me dices—» cuando al presentar la casa vacía de toda presencia afirma: «Lo que continúa en la casa, es el sujeto del acto» (v. 28-29).

La dialéctica del lenguaje tiene por fin, entonces, llevar al lector al instante presente del acto en el que se inicia la significación social. Pero, cabe preguntarnos, ¿cómo se logra conducir al lector hasta ese punto sin que el juego de oposiciones se convierta en un mero ejercicio de dispersión mental? Es en este punto en el que es imprescindible retomar a Kierkegaard.

Como Vallejo, Kierkegaard vive su propia crisis de conciencia. Se desencanta del falso progresismo de la burguesía danesa a la que —como, paradójicamente, Adorno hará con él cien años después— condena de falta de conciencia social:

«One should love his neighbor as himself» say the bourgeois, and by this they mean the well-brought-up children and now useful members of the state [...] But they have never felt what it means to have the whole world give them the cold shoulder, for the whole pack of social herring in which they live naturally does not permit such relationship to occur; and then when serious help is needed, good common sense tells them that anyone who

is in great need of them and in all probability will never be in a position to help the in return –he is not their neighbor (1967: 90).

Tal falta de conciencia social se extiende al revolucionario —y, con él, al comunismo— y a la Iglesia misma. No radica, claro está, en que no haya en ellos una preocupación por el ser humano, sino en que esa preocupación se articula sobre una categoría genérica de ser humano. En el profundo análisis de la sociedad moderna que lleva a cabo en la segunda mitad de *Dos edades*, Kierkegaard llama al proceso de reducir al ser humano a una generalidad *nivelación* (1978a: 73-100). La palabra es reveladora porque tres años atrás, en *Temor y temblor*, ha cuestionado la perspectiva social de los hegelianos por considerar que el desarrollo de un individuo puede darse recurriendo únicamente a su relación con los contenidos socialmente compartidos (1983)⁸. Así, la apuesta de Kierkegaard por el ser humano concreto lo lleva a confrontar la imagen genérica de la humanidad propia de la intelectualidad como de la sociedad misma.

Para un escritor, esta apuesta supone el problema que mencionamos al final del primer apartado, de que el lenguaje consta de una gramática compartida con funciones y significados genéricos, pero, aún más, el lenguaje está transido por el poder de los códigos dominantes de una época. De este modo, Kierkegaard se coloca, como escritor, ante el lenguaje de los hegelianos, el lenguaje de la burguesía y el lenguaje de los revolucionarios: optar por ellos sería asumir la forma genérica de lo humano que quiere combatir. Por ello, Kierkegaard diseña una estrategia lingüística peculiar que consiste en articular dialécticamente diferentes

8 No es que Kierkegaard rechace la importancia de la dimensión social para el desarrollo individual. Prueba de ello es el rol que le adjudica a los valores de la comunidad y la relación con los demás (1988).

fragmentos provenientes de distintos códigos y hacerlos entrar en conflicto. Así, por ejemplo, en *O lo uno o lo otro*, habla el esteta desde su dandismo, su libertinaje y su pasión; y el ético, desde su mesura, su bonachonería y confianza en el orden, pero el diálogo es libre: no se trata de una exposición conceptual, o siquiera de un ataque o defensa del uno frente al otro; por tanto, no se llega a una conclusión. No hay síntesis (1988). Algo semejante ocurre en textos como *El concepto de angustia o Migajas filosóficas*, donde critica la filosofía de su tiempo. El lenguaje está cargado de conceptos, pero el interés de Kierkegaard no es el desarrollo conceptual, sino su colapso (1978b). Oponiéndolos entre sí y con elementos traídos de la experiencia concreta (la fe, el amor, el dolor), exagerándolos y disminuyéndolos, Kierkegaard violenta los lenguajes dominantes de su tiempo para poner de manifiesto su insuficiencia⁹.

Veamos, como ejemplo, la caracterización de Johannes, del *Diario de un seductor*, en la primera parte de *O lo uno o lo otro*. El texto es en sí una colección de fragmentos de diferente género: una presentación narrativa, un epistolario y un diario. En él se describe el romance entre Johannes, el seductor, y Cordelia. La caracterización del primero es, sin embargo, paradójica. Se trata de un hombre pasional, pero al mismo tiempo profundamente consciente. Un hombre que calcula perfectamente cada uno de sus movimientos, pero capaz de caer en la más absoluta desesperación (1988: 307). Por otra parte, la descripción es en sí misma contradictoria: «[Johannes], whom I had once known without knowing him. He did not belong to the world of actuality, and yet he had very much to do with it. [...] He did not overstrain

9 En este sentido, la afirmación de Butler de que la crítica a la filosofía de Kierkegaard opera desde la retórica es totalmente válida: como retórico, Kierkegaard juega con el lenguaje para evidenciar las insuficiencias del lenguaje mismo (1993).

himself on actuality, he was not too weak to bear it; no, he was too strong, but this strength was a sickness» (1988: 306).

¿Podemos llamar a Johannes un retrato de un libertino? Resulta difícil: por la forma en la que las características se exageran y contraponen oscila entre lo patético y lo grandioso, pero, si esto así, es porque el objetivo de Kierkegaard no es representativo, sino práctico¹⁰. Al mostrar lo insuficiente del lenguaje para dar una imagen real del amor —y el desamor— en la experiencia humana, Kierkegaard lleva al lector hasta el límite mismo del lenguaje. Como afirma Ricoeur, manifiesta, con ello, que la existencia está siempre más allá de lo que se pueda decir sobre ella (1992: 191-194).

El poema «Pedro Rojas», de Vallejo, opera de una manera semejante:

Registrándole, muerto, sorprendieronle
en su cuerpo un gran cuerpo, para
el alma del mundo,
y en la chaqueta una cuchara muerta (v. 18-21).

A la grandeza del cuerpo se suma un elemento cotidiano —y, ¿por qué no?, ínfimo— la cuchara. Así, las dimensiones esperables de las cosas se trastocan, pero también del individuo: Pedro Rojas se empequeñece hasta ser un individuo particular y su microbiología «que nació muy niñín, mirando al cielo / y que luego creció, se puso rojo» (v. 33-34) y, aún más, «y luchó hasta sus células» (v. 35), para luego engrandecerse hasta afirmar que «Su cadáver estaba lleno de mundo» (v. 45)¹¹. Como en Kierkegaard, aquí también

10 Kierkegaard es explícito sobre este objetivo en su obra. Véase *My point of view* (2009: 45-47).

11 Ya Julio Vélez ha dado cuenta de este proceso de gigantización y gulliverización al interior de la poesía de Vallejo (1988: 36-60).

todos los elementos son reconocibles en la realidad, pero, al ser presentados en una oposición constante, no se articulan en una representación final. ¿Quién es Pedro Rojas? ¿Quién es Johannes? Cualquiera y a la vez nadie.

No es, ciertamente, una particularidad de este poema de Vallejo. El ser humano, a lo largo de su poesía póstuma, se presenta de la misma manera: a través de oposiciones en conflicto. En «El alma que sufrió de ser su cuerpo», por ejemplo, el «Tú», al que se dirige la voz poética, da «vuelta a sol» (v. 6) y es un «atrocísimo microbio» (v. 21). La unidad del sujeto se desdibuja al personificarse sus componentes: «y, aunque sangres, alimentas a tu híbrido colmillo, / a tu vela tristonada y a tus partes» (v. 16-17) y, también, «y a tu ombligo interrogas: ¿dónde? ¿cómo?» (v. 27). Incluso, la humanidad misma se desdibuja: «desgraciado mono, / jovencito de Darwin» (v. 19-20).

Como afirma Rowe, el ser humano aparece entre las brechas dejadas por el choque de las oposiciones (2010: 37-50). Aparece, entonces, por contraste con estas: es, precisamente, lo que ellas no pueden decir. Así como las caracterizaciones de Kierkegaard, los poemas póstumos de Vallejo buscan mostrar al lector la insuficiencia del lenguaje para dar cuenta de lo humano en concreto, pero, para hacerlo, ponen en evidencia los mecanismos de significación propios de ese lenguaje. De este modo, en ambos autores, el mantener la tensión entre elementos sin presentar una síntesis revela al lector las tensiones latentes detrás de la conformación de toda síntesis posible. Esto ofrece al lector la posibilidad de una crítica de la forma en que el lenguaje estructura la realidad —de las síntesis presentes en los lenguajes de su época— y, al mismo tiempo, la posibilidad de que sea él quien elabore su propia síntesis, quien reelabore para sí la propia forma del texto. «Los nueve monstruos» es esclarecedor sobre este punto:

¡Jamás, señor ministro de salud, fue la salud
más mortal
y la migraña extrajo tanta frente de la frente!
Y el mueble tuvo en su cajón, dolor,
el corazón en su cajón, dolor,
la lagartija en su cajón, dolor.
Crece la desdicha, hermanos hombres,
más pronto que la máquina (v. 17-24).

La presentación de diferentes elementos, pertenecientes a órdenes distintos, no inhibe, como afirma Franco, el crecimiento del dolor, paradójicamente, más rápido que el progreso (que la máquina). Con ello, Vallejo pone de manifiesto las contradicciones inherentes al proceso de modernización, que no puede detener el avance de la injusticia, pero también insta al lector a pensar un futuro en el que el dolor pueda ser frenado¹² (1976: 184-185). Hay, pues, finalmente, la intención de propiciar un acercamiento del lector a lo humano o, más específicamente, a las experiencias concretas de lo humano y, en el caso de este poema, al dolor.

Sin embargo, dado que esta humanidad concreta no puede aparecer en el lenguaje, el cual, como diría Kierkegaard, ejerce *nivelación* sobre ella al presentarla bajo una generalidad, el lector debe ser llevado a través del lenguaje a un más allá de este. Para ello, es necesario romper la continuidad del lenguaje: desarmarlo y dar a conocer la forma en que opera. Pero, al romper la continuidad del lenguaje, se quiebra también la línea

12 Franco ve este movimiento como una dialéctica negativa en sentido adorniano, es decir, como la revelación de un futuro mejor por la manifestación de las tensiones internas del desarrollo histórico (1976: 183-187). Nos parece, sin embargo, que el empleo de las oposiciones se aproxima más al de Kierkegaard, dado que se trata de una estrategia retórica, en el plano del lenguaje y no en el plano conceptual, como la dialéctica adorniana (Adorno 2006). Por eso mismo, nos permite encontrar similitudes en el empleo del lenguaje de ambos autores.

narrativa temporal. De ahí que, como dijimos líneas arriba, el lenguaje choque con el instante presente del acto. Ahora, es importante añadir una dimensión humana fundamental a ese instante: la humanidad concreta que Kierkegaard y Vallejo se esfuerzan por mostrar al lector como inasible por el lenguaje solo puede aparecer en la medida en que el lector ejecute el acto de hacerla aparecer. Es el lector el que debe articular los fragmentos en conflicto de los poemas de Vallejo o los textos de Kierkegaard; él es quien debe dar sentido a sus caracterizaciones y recrear sus emociones. El texto es, entonces, un dispositivo a poner en marcha por el lector cuyo objetivo final es la dación del acto creativo¹³.

Dijimos antes que ambos autores buscan desafiar el orden del poder presente en el lenguaje al posicionarse en un más acá o más allá de este. Ahora, podemos notar de manera mucho más clara la forma de ese desafío. No se trata solo de desarmar el lenguaje, de mostrar sus modos de significación; ante todo, se trata de des-autorizarse¹⁴, no tanto porque hablen desde una posición anacrónica —intermedia o marginal—, sino porque ceden la posibilidad de la síntesis al lector y, con ello, le entregan la autoridad sobre el texto. Por lo tanto, si hay una función crítica en ambos autores, se da porque abren una brecha en los lenguajes dominantes de su tiempo para que el lector contemple cómo opera su funcionamiento, pero, sobre todo, para que pueda

13 Entendemos dispositivo aquí como un conjunto orgánico de relaciones y funciones. Originalmente, el concepto es de Deleuze y Guattari (1975), pero es interesante notar su parecido con la visión orgánica del poema que tiene Vallejo cuando afirma «Un poema es una entidad vital mucho más orgánica que un ser orgánico en la naturaleza» (2002: 408).

14 En Kierkegaard esta desautorización puede verse también como un debilitamiento de la autoría en la medida en que lleva la fragmentación del lenguaje hasta el empleo de una múltiple pseudonimia, que ha caracterizado a gran parte de su obra. Al respecto, véase el trabajo de Taylor (2000).

él mismo plantearse la posibilidad de hacerlos funcionar de otra manera.

3. POESÍA Y HUMANIDAD

Al hablar de *Poemas humanos*, Monguió compara la sensación dejada por su lectura con la imagen de la estatua de san Bartolomé de pie y desollado en la fachada de la catedral de Milán (1974: 377). Coincidimos con él. Lo que Vallejo nos ofrece en la poesía póstuma es una visión de la subjetividad y el lenguaje modernos, a los que la *piel* les ha sido retirada, dejando expuesta la articulación de sus órganos. Coincide en esto con Kierkegaard.

En concreto, encontramos tres grandes puntos de contacto en ambos autores: (1) una opción por la experiencia concreta de lo humano que motiva su falta de alineación para con los lenguajes dominantes de su tiempo; (2) una estrategia lingüística común que consiste en crear y sostener tensiones conflictivas a partir de elementos de la realidad; y (3) una función crítica subyacente a esta estrategia que busca poner en evidencia el funcionamiento de los grandes lenguajes de su época y, a través de ello, ofrecer al lector la posibilidad de hacerlos funcionar de otra manera, posibilidad que pasa, en primera instancia, por los propios textos de ambos autores.

A modo de reflexión final, quisiéramos detenernos en este último punto. Que sea el lector quien decida sobre la síntesis de la tensión presente en los textos no puede significar que el lector otorgue una forma final y acabada al texto: el texto será siempre esa tensión irresoluta y abierta que el autor diseñó. Quiere decir, en cambio, que el destino de esa tensión es siempre el lector al que hace entrega del acto, a la vez, crítico y creativo. Será la acción del lector la que sintetice, de manera personal, el sentido del texto; en él queda, finalmente, la posibilidad de

la reelaboración de los lenguajes y de la subversión del poder, pero, sobre todo, queda la prueba manifiesta por el texto mismo de que la vida humana no cabe en su plenitud dentro de ningún lenguaje.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRIL, Xavier (1958). *Vallejo*. Buenos Aires: Front.

ADORNO, Theodor (2006). *Kierkegaard: construcción de lo estético*. Traducido por Joaquín Chamorro. Madrid: Akal.

AMIR, Lydia (2014). «Individual». *Kierkegaard's Concepts. Tome IV: Individual to Novel*. Editado por Steven Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart. Farnham y Burlington: Ashgate, 1-7.

BUTLER, Judith (1993). «Kierkegaard's Speculative Despair». *The Age of German Idealism*. Editado por Kathleen Higgins y Robert Solomon. Londres y Nueva York: Routledge, 363-392.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1975). *Kafka. Pour une littérature mineure*. París: Critique.

FLORES, Ángel (1971). *Aproximaciones a César Vallejo*. Nueva York: Las Américas.

FRANCO, Jean (1976). *César Vallejo. The Dialectics of Poetry and Silence*. Cambridge: Cambridge University.

HANNAY, Alastair (2001). *Kierkegaard: A Biography*. Cambridge: Cambridge University.

HART, Stephen (2014). *César Vallejo: una biografía literaria*. Traducción de Nadia Stagnaro. Lima: Cátedra Vallejo.

HIGGINS, James (1970). *Visión del hombre y de la vida en las últimas obras de César Vallejo*. México: Siglo XXI.

KIERKEGAARD, Søren (1944). *Kierkegaard's Attack upon «Christendom»*. Editado por Walter Lowrie. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1967). *Journals and Papers. Volume 1*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1978a). *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age. A Literary Review*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1978b). *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Oriented Deliberation in the Dogmatic Issue of Hereditary Sin*. Traducido por Reidar Tomte. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1983). *Fear and Trembling*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1985). *Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1988). *Either/Or*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1998a). *The Moment and Late Writings*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (1998b). *Works of Love*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

_____ (2009). *The Point of View*. Traducido por Edward Hong y Edna Hong. Nueva Jersey: Princeton University.

KIRMMSE, Bruce (1990). *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington: Indiana University.

KISHIMOTO, Jorge (1993). «Vallejo y la Bohemia de Trujillo». *Intensidad y altura de César Vallejo*. Editado por Ricardo González Vigil. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 33-58.

MERINO, Antonio (1996). «Estudio preliminar». En VALLEJO, César. *Narrativa completa*. Editado por Antonio Merino. Madrid: Akal, 5-65.

MONGUIÓ, Luis (1974). «La muerte y la esperanza en la poesía última de Vallejo». *César Vallejo. El escritor y la crítica*. Editado por Julio Ortega. Madrid: Taurus, 373-382.

OLESEN, Tonny (2007). «A Historical Introduction to Kierkegaard's Schelling». *Kierkegaard and his German Contemporaries. Tome I: Philosophy*. Editado por Jon Stewart. Farnham y Burlington: Ashgate, 229-276.

OVIEDO, José Miguel (1974). «Vallejo entre la vanguardia y la revolución». *César Vallejo. El escritor y la crítica*. Editado por Julio Ortega. Madrid: Taurus, 405-416.

PERARNAU VIDAL, Dolors y PARCERO URBINA, Óscar (2009). «The Old and New Kierkegaard Reception in Spain». *Kierkegaard International Reception. Tome II: Southern, Central and Eastern Europe*. Editado por Jon Stewart. Farnham y Burlington: Ashgate, 18-80.

RICOEUR, Paul (1992). «Philosopher après Kierkegaard». *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Seuil, 29-46.

ROWE, William y GUTIÉRREZ, Gustavo (2010). *Vallejo: el acto y la palabra*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

SILVA-SANTISTEBAN, Ricardo (2016). *César Vallejo y su creación literaria*. Lima: Cátedra Vallejo.

STEWART, Jon (2003). *Kierkegaard's Relation to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University.

_____ (2009). «France: Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism». *Kierkegaard International Reception. Tome I: Northern and Eastern Europe*. Editado por Jon Stewart. Farnham y Burlington: Ashgate, 432-474.

TAYLOR, Mark (2000). *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*. Nueva Jersey: Princeton University.

VALLEJO, César (1988). *Obra poética*. Colección Archivos. Editado por Américo Ferrari. París y Madrid: ALLCA XX.

_____ (2002). *Ensayos y reportajes completos*. Editado por Manuel Miguel de Priego. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

VÉLEZ, Julio (1988). «Introducción». En VALLEJO, César. *Poemas en prosa. Poemas humanos. España, aparta de mí este cáliz*. Editado por Julio Vélez. Madrid: Cátedra, 11-73.

_____ (1993). «*Estética del trabajo*. Una alternativa a la vanguardia». *Intensidad y altura de César Vallejo*. Editado por Ricardo González Vigil. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 83-100.