

UNA LECTURA POÉTICA DE *MIGAJAS FILOSÓFICAS*: LA VIDA POÉTICA
EN JOHANNES CLIMACUS Y TRES POETAS PERUANOS

Manuel Andrés Zelada Pierrend
University of Wisconsin-Milwaukee, EE.UU.

Resumen:

El objetivo de este trabajo es analizar las semejanzas entre el concepto de vida poética presente en Kierkegaard y la obra de tres poetas peruanos: César Vallejo, Emilio Adolfo Westphalen y Jorge Eduardo Eielson. Por vida poética entendemos tanto la tarea de desarrollo personal en colaboración con Dios, a la que Kierkegaard alude en diversas ocasiones, como las estrategias comunicativas que, en tanto escritor, desarrolla el danés para presentarla a sus lectores. Consideramos, así, que la vida poética implica una estrecha relación entre el quehacer literario y la concepción misma de la vida, lo cual aparece manifestado en el proyecto de *Migajas filosóficas*. Es por ello que, a partir de este texto, analizamos las semejanzas entre el proceso de desarrollo personal y las estrategias comunicativas asociadas a la vida poética kierkegaardiana, y las presentes en la obra de los tres poetas mencionados.

Palabras clave: *Migajas filosóficas*, vida poética, Emilio Adolfo Westphalen, César Vallejo, Jorge Eduardo Eielson.

Abstract:

The purpose of this text is to analyze the similarities between the concept of poetic living present in Kierkegaard and the work of three Peruvian poets: César Vallejo, Emilio Adolfo Westphalen and Jorge Eduardo Eielson. By poetic living I understand both the task of personal development in collaboration with God, to which Kierkegaard alludes on various occasions, and the communication strategies that, as a writer, the Danish develops to present it to his readers. I consider, thus, that poetic living implies a close relationship between literature and the very conception of life, which is manifested in the project of *Philosophical Fragments*. That is why, using this text, I study the similarities between the process of personal development and the communication strategies associated with Kierkegaardian poetic living, and those present in the work of the poets mentioned above.

Keywords: *Philosophical Fragments*, poetic living, Emilio Adolfo Westphalen, César Vallejo, Jorge Eduardo Eielson

Pensar a Kierkegaard como poeta no es innovador. El propio autor danés se presenta como un poeta, en muchos de sus textos, incluido *Migajas filosóficas*, y la poesía aparece frecuentemente en su obra asociada a una forma de vida. Así, en *El concepto de ironía*, Kierkegaard define el vivir poéticamente como “hacer crecer las semillas que Dios ha colocado en el hombre”¹. La vida poética supondrá, por tanto, convertirse en colaborador de Dios en el proceso de desarrollo de las propias potencialidades. Frente a la exploración de infinitas posibilidades, que Kierkegaard asocia al idealismo hegeliano, la vida poética consistirá en el desarrollo de las posibilidades presentes en uno mismo². Si bien *El concepto de ironía* data de 1841, esta idea de cultivo de uno mismo que Kierkegaard asocia a la vida poética aparece ya en una entrada de sus diarios del 18 de julio de 1840, donde afirma:

el individuo, sin importar cuán libremente se cultive a sí mismo, no podrá jamás llegar al punto de la absoluta independencia; por el contrario, la verdadera libertad consiste en apropiarse libremente de lo que le es dado³.

Es interesante, por ello, que sea precisamente esta entrada la que el poeta peruano Emilio Adolfo Westphalen elige traducir junto con algunos otros fragmentos de los diarios del filósofo danés para presentarlo a los lectores de su revista *Las Moradas*. Del filósofo, Westphalen afirma: “vida y obra en K. siempre anduvieron en estrecho consorcio, en estos escritos [los fragmentos de los diarios traducidos] es como si viéramos cómo y de qué manera se hallan entrelazadas entre sí una y otra”⁴. Esta será la única traducción peruana del danés, antecedida por un ensayo del propio Westphalen, en el que presenta a Kierkegaard –comparándolo con el poeta francés Paul Valéry– como un ironista socrático que buscaba motivar en cada ser humano la reflexión y creatividad propias⁵.

Esta idea de cultivo de sí mismo asociada al danés aparece también en un famoso lector y colaborador de la revista de Westphalen: el poeta Jorge Eduardo Eielson. En un artículo suyo en favor de la libertad del artista para hallar sus propios medios expresivos, reconocerá en Kierkegaard a un

¹ Søren Kierkegaard, *CI*, 456-457 / *SVI XIII* 352.

² Kierkegaard, *CI*, 451-456 / *SVI XIII* 349-351.

³ Kierkegaard, “De *Los diarios*”, trad. de Emilio A. Westphalen. *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 1, 1947, p. 168 / *Pap.* III A 11.

⁴ Kierkegaard, “De *Los diarios*”, p. 157.

⁵ E.A. Westphalen. “Ante el juez”. *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 2, 1947, pp.154-155.

defensor del cultivo de la propia creatividad⁶. Incluso, probablemente haya sido Eielson el primero, de una larga tradición crítica, en señalar la relación entre esta transformación personal obrada en colaboración con Dios que el danés propone y las consecuencias que la preocupación por lo divino tiene en la poesía de un tercer poeta: César Vallejo⁷.

La relación entre estos tres poetas no es gratuita. La revista *Las Moradas*, editada por Westphalen entre 1947 y 1949, sirvió como nexo entre la generación de poetas peruanos de 1950 (a la que pertenece Jorge E. Eielson), y las tendencias artísticas e intelectuales internacionales. Al mismo tiempo, en 1949 se publica la obra completa de César Vallejo, lo que motivará un renacido interés por el estudio de su poesía, del cual Westphalen no estuvo ausente⁸. Por otro lado, los tres poetas parecen haber tenido conocimiento de la obra de Kierkegaard. Como mencionamos, tanto Westphalen como Eielson citan al filósofo danés. Por su parte, aunque no existe un epistolario ni un diario personal conservado en el que Vallejo dé cuenta de sus lecturas, existen algunos indicios de que conoció el pensamiento de Kierkegaard. En primer lugar, el testimonio del poeta, amigo de Vallejo, Rafael Méndez Dorich, quien en dos de sus cartas asegura que otro poeta peruano, Juan Manuel Sotero, le dio a conocer las ideas del danés⁹. En segundo lugar, el interés en la obra de Unamuno por parte de los escritores peruanos de las primeras décadas del siglo XX (entre los que se cuenta a Vallejo). Sobre esto último, además de las ideas de Kierkegaard recogidas por Unamuno en obras como *Del sentimiento trágico de la vida*, cabe mencionar un artículo suyo sobre Ibsen y Kierkegaard aparecido en un diario limeño hacia 1907¹⁰.

⁶ J.E. Eielson. “Defensa de la palabra. A propósito de *El diálogo infinito*”. *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, no. 45, 1997, pp. 291-295.

⁷ Véase su artículo, con motivo de los cinco años de la muerte de Vallejo, “Verbo místico y humano de César Vallejo”. *Peruanidad*, vol. 2, no. 13, 1943, pp. 1032-1036. En este, Eielson compara la angustia resultante del acercamiento al carácter inconmensurable de lo divino, presente en Kierkegaard, con la manifiesta en los poemas del bate peruano. Se adelanta, con ello, a Xavier Abril y los críticos subsiguientes que desarrollan esta presencia de temas kierkegaardianos en Vallejo. Véase Xavier Abril. *Vallejo*. Buenos Aires: Front, 1958.

⁸ A pesar de considerar la herencia católica de Vallejo como un lastre presente en su obra, Westphalen admiraba su creatividad lingüística manifiesta, principalmente, en su segundo poemario: *Trilce*. Al respecto, véase su artículo “Poetas en la Lima de los años 30”. *Dos soledades*, ed. de Emilio A. Westphalen y Julio R. Ribeyro. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974, pp. 15-50.

⁹ Ángel Flores, *Aproximaciones a César Vallejo*. Nueva York: Las Américas, 1971, p. 136.

¹⁰ César Pacheco, “Unamuno y Riva Agüero: un diálogo desconocido”. *Apuntes*, no.

Así, es probable que, ya sea a través de Sotero o Unamuno, Vallejo tuviese contacto con el pensamiento del filósofo.

No obstante, aun aceptando que estos tres poetas hayan tenido conocimiento de la obra del danés, cabe preguntar si existe alguna relación entre su producción poética y el pensamiento de Kierkegaard. Nuestra intención es mostrar que tal relación existe y se manifiesta en una visión de la relación entre vida y poesía semejante al vivir poéticamente del danés. Tal semejanza supone no solo que el individuo se avoque al cultivo de sí mismo, sino, como vimos, que una entidad diferente (la divinidad, en el caso de Kierkegaard) juegue un rol decisivo en este proceso. Ello nos exige esclarecer tanto qué se entiende por divinidad como de qué modo esta se relaciona con el ser humano. Este tema aparece largamente desarrollado por Kierkegaard en *Migajas filosóficas*, escrito bajo el pseudónimo de Johannes Climacus.

Dicho pseudónimo es presentado en *Johannes Climacus o De omnibus dubitandum est*, obra que Kierkegaard dejó inconclusa, como un estudiante de filosofía de gran capacidad reflexiva y pasión por el pensamiento. A esto, sin embargo, se le suma la confianza en la existencia concreta: “Aunque él fue introducido en la idealidad a una edad temprana, esto no debilitó de ninguna manera su creencia y confianza en la actualidad [*Virkelighed*]”¹¹. Como Jacob Howland anota, esta convergencia de idealidad y actualidad hace de Climacus un tipo particular de pensador que, si bien puede explorar las infinitas posibilidades del pensamiento, sabe reconocer también los límites que la existencia concreta impone a la conciencia¹². Más allá de si logra o no conciliar ambos aspectos, cabe notar que el reconocimiento de tales límites inhibe a Climacus de confiar únicamente en su capacidad de abstracción y razonamiento, de ahí la inconformidad con sus lecturas filosóficas¹³. Esto lo convierte en alguien capaz de reconocer la importancia

7, 1977, p. 142.

¹¹ Kierkegaard, *PF*, 272 / *SVI VI B* 1 111. Siguiendo a Steven Emmanuel, el concepto de *Virkelighed* es usualmente traducido como actuality o actualidad, y aparece usualmente en contraposición a *Mulighed* (possibility o posibilidad) e *Idealitet* (ideality o idealidad). Su desarrollo es especialmente amplio en las obras bajo el pseudónimo de Johannes Climacus, en las que denota la existencia en su realidad concreta en estrecha relación con el proceso de desarrollo de una personalidad auténtica. Cfr., Steven M. Emmanuel, “Actuality”. *Kierkegaard's Concepts. Tome I: Absolute to Church*, ed. de Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 1995, pp. 11-13.

¹² Jacob Howland, *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*. Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2006, pp. 15-19.

¹³ Kierkegaard, *PF*, 277-278 / *SVI VI B* 1 113.

de orientar la capacidad reflexiva del pensamiento hacia la vida concreta del individuo.

Tal peculiaridad condicionará la forma en que Climacus se aproxime al problema del conocimiento de Dios en *Migajas filosóficas*, donde, desde las preguntas que presenta el texto, aparece el contraste entre el carácter temporal de la vida del individuo y la eternidad de lo divino: “¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede este punto de partida tener un interés superior al histórico? ¿Puede sostenerse una felicidad eterna sobre un conocimiento histórico?”¹⁴. Como vemos, tales preguntas, centrales al proyecto de *Migajas*, se dirigen al problema de la relación entre el individuo y la divinidad, fundamental para la vida poética. Dicho problema tiene tanto una dimensión conceptual como práctica. Conceptualmente, la pregunta por una conciencia eterna nos remite a la posibilidad de pensar la divinidad; prácticamente, la pregunta por la felicidad eterna nos remite a la posibilidad de vincular a Dios con nuestra vida concreta. Así, qué se entienda por Dios y cómo se relacione este con el individuo son preguntas estrechamente relacionadas. La forma en que el individuo entienda a la divinidad condicionará la forma en que se relacione con esta, lo cual, a su vez, tendrá consecuencias sobre su felicidad.

Consideramos, por ello, adecuado centrarnos en *Migajas filosóficas* para analizar la relación entre Dios y el cultivo de sí mismo que debe llevar adelante el individuo y que caracteriza a la vida poética. No obstante, antes de continuar, nos parece importante hacer una precisión. Si bien concordamos con Sylvia Walsh en que la vida poética alude a una forma de existencia antes que al quehacer literario propio de la poesía, dicha vida, en el caso de Kierkegaard, supuso el cultivo de un estilo particular y un conjunto de estrategias comunicativas de las que la propia autora da cuenta¹⁵. Por ello, si hay una relación entre esta vida poética y la producción escrita de Westphalen, Eielson y Vallejo, será importante reconocerla no solo en la concepción de la existencia presente en estos autores, sino en las características que su estilo y estrategias comunicativas compartan con las del danés. Así, nos parece necesario analizar la relación entre la vida poética kierkegaardiana y la obra de los tres poetas peruanos mencionados a través de tres preguntas que articulan este trabajo: (1) ¿en qué medida y cómo el proyecto de *Migajas* se posiciona en relación con la vida poética?; (2) ¿cómo aparece esta visión de la vida poética en la obra de Westphalen, Eielson y

¹⁴ Kierkegaard, *PF*, 40 / *SVI* IV 173.

¹⁵ Sylvia Walsh, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*. Filadelfia: The Pennsylvania State University Press, 1994, pp. 167-194.

Vallejo?; (3) ¿qué estrategias comunicativas comparten estos poetas con las empleadas por el filósofo danés en *Migajas filosóficas*?

I. *La necesidad de un acercamiento metafórico a lo irrepresentable*

En *El concepto de ironía*, se plantea una estrecha relación entre Dios y el individuo en el marco de lo que supone la vida poética. Por un lado, vivir poéticamente significa desarrollar las potencialidades dadas por Dios al individuo. Por otro, al hacerlo, el individuo lleva a cabo un trabajo conjunto con Dios¹⁶. En *Migajas filosóficas*, sin embargo, Dios y el individuo aparecen diferenciados radicalmente: mientras Dios es la verdad, el individuo es la no-verdad, que “no está meramente fuera de la verdad, sino que está polémicamente en contra de la verdad”¹⁷.

Es importante notar que Climacus presenta esta oposición en el marco de un “Proyecto de pensamiento” (así se subtitula el primer capítulo de *Migajas*) que consiste en reflexionar sobre la posibilidad de conocer la verdad. De ahí, precisamente, que Dios y el individuo sean descritos en relación con esta. Así, respecto de las posibilidades del pensamiento, la relación entre el individuo y Dios aparece como una oposición entre no-verdad y verdad. El contraste entre ambos términos hará de Dios un límite infranqueable para el pensamiento. Dios será identificado, entonces, con lo desconocido para el pensamiento¹⁸ y lo desconocido entendido como “la frontera a la que continuamente arriba el pensamiento y, por tanto, cuando la categoría de movimiento es reemplazada por la de reposo, es lo diferente, lo absolutamente diferente”¹⁹. Con ello, sin embargo, Climacus no ha ofrecido un concepto con el que pensar a Dios; por el contrario, si la divinidad es absolutamente diferente del pensamiento es porque se dispersa en una multitud de fantasías cuando este intenta comprenderla²⁰.

A pesar de la imposibilidad de pensar a Dios, este, en su absoluta diferencia, resulta fundamental para el pensamiento. Climacus expresa esta idea cuando afirma que la paradoja extrema del pensamiento consiste en desear descubrir algo que no pueda pensar²¹. Por un lado, esto supone

¹⁶ Kierkegaard, *CI*, 456-457 / *SVI* XIII 352.

¹⁷ Kierkegaard, *PF*, 60 / *SVI* IV 185.

¹⁸ Kierkegaard, *PF*, 207 / *SVI* IV 207.

¹⁹ Kierkegaard, *PF*, 118 / *SVI* IV 212.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Kierkegaard, *PF*, 105 / *SVI* IV 204.

que lo absolutamente diferente se constituye como meta final hacia la que se orienta el pensamiento. Esta idea es presentada a través de una comparación entre la inclinación de este hacia lo absolutamente diferente y la pasión amorosa: lo absolutamente diferente motiva una atracción en el pensamiento que es análoga a la atracción que el amado suscita en el amante. Por otro lado, este deseo del pensamiento estructura su modo de ser en general. También aquí Climacus emplea una analogía para presentar la idea: esta atracción por lo desconocido está presente en cada acto del pensar de la misma manera en que al caminar, según los científicos naturalistas, estamos cayendo continuamente²². Dicha analogía resulta más clara si interpretamos esta caída continua como la atracción gravitacional que la Tierra ejerce sobre nuestros pies. De la misma manera en que la ley de gravedad es una condición para que nuestros pies avancen, la atracción por lo desconocido es una condición para que el pensamiento avance. Ciertamente, este avanza conociendo lo desconocido, puesto que, para conocer algo es requisito no haberlo conocido antes²³.

Entonces, lo absolutamente diferente se constituye como principio y meta del pensamiento, sin embargo, resulta imposible de alcanzar por medio de este. El carácter a la vez fundamental e irrepresentable de Dios motiva la pregunta por si, al menos, podremos darnos una idea ya no de Dios, sino de esta pasión paradójica del pensamiento por pensar lo impensable²⁴. Climacus responde a esta pregunta a través de otra “metáfora imperfecta” de la pasión amorosa²⁵. En realidad, ha estado empleando la metáfora de la pasión amorosa desde mucho antes. Como vimos líneas arriba, la atracción del pensamiento por lo absolutamente diferente era presentada por analogía con esta. Asimismo, en el capítulo anterior, la relación entre

²² Kierkegaard, *PF*, 106 / *SV1* IV 204.

²³ Este razonamiento nos remite a la pregunta que Climacus desarrolla en el primer capítulo de *Migajas* (la pregunta por la posibilidad de aprender la verdad) y a las dos posibles respuestas que ofrece: la rememoración y el descubrimiento de algo nuevo. Dado que el autor se inclinará por esta segunda alternativa para presentar la diferencia cualitativa entre Dios, como verdad, e individuo, como no-verdad, es necesario interpretar el proceso de conocimiento de Dios como un cambio cualitativo de lo conocido a lo desconocido y no como una rememoración. No obstante, si cabe interpretar así también la actividad total del pensamiento es un asunto problemático. Al respecto de las implicaciones epistemológicas presentes en *Migajas filosóficas*, véase el estudio de Tony Kim, *Reasonableness of Faith. A Study of Kierkegaard's Philosophical Fragments*. Nueva York: Peter Lang, 2012, pp. 19-50.

²⁴ Kierkegaard, *PF*, 124 / *SV1* IV 214.

²⁵ Kierkegaard, *PF*, 124-125 / *SV1* IV 215.

Dios y el individuo es descrita analógicamente a través del enamoramiento entre un rey y una doncella²⁶.

Como explica Mackey, lo que Climacus opera es el tránsito de un lenguaje silogístico a uno figurativo, en el que la metáfora asume un rol fundamental. En concreto, la metáfora permite dar inteligibilidad a un concepto a través de otros con los que el primero comparte cierta semejanza. Desde luego, la inteligibilidad otorgada no es unívoca, sino equívoca; es decir, no se logra a través de una definición que esclarezca el primer concepto, sino de diferentes expresiones que evocan algunos de los múltiples aspectos que este ostenta²⁷.

La necesidad del lenguaje metafórico para acercarse a Dios radica en el carácter irrepresentable de este. Climacus mismo ha dado ya, de manera velada, la clave para entender esta necesidad cuando afirma que lo desconocido se dispersa para el pensamiento en una diáspora y este tiene “una atractiva selección de entre lo que encuentra disponible y la fantasía puede pensar al respecto”²⁸. En otras palabras, lo único que el pensamiento puede hacer es recurrir a su propia fantasía para crear imágenes de lo desconocido. Estas no son conocimientos que se abstraigan de lo desconocido, sino imágenes del propio pensamiento: son creaciones imaginativas. La imaginación aparece, entonces, como un recurso que Climacus emplea para crear las metáforas de la pasión amorosa.

Ahora bien, la elección de la pasión amorosa no es gratuita: nos revela que, a pesar de la diferencia existente entre Dios y el individuo, existe una profunda conexión entre ambos que, finalmente, motiva una transformación del individuo. Vimos ya que el deseo del pensamiento por lo irrepresentable es presentado por Climacus como una pasión semejante a la amorosa. Por ello, Climacus compara al pensamiento con el enamorado. Así como el amor por el amado, afecta al amor propio del amante de tal manera que motiva un cambio tal en él que “casi no se reconoce a sí mismo”, la pasión por lo desconocido afecta el propio conocimiento de sí que tiene el individuo²⁹.

De este modo, podemos afirmar que la metáfora de la pasión amorosa permite presentar una relación del individuo con aquello que el pensamiento encuentra irrepresentable y manifestar la transformación en el individuo que

²⁶ Kierkegaard, *PF*, 83-84 / *SV1* IV 195.

²⁷ Louis Mackey, “Philosophy and Poetry in Kierkegaard”, *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 2, 1969, pp. 326-327.

²⁸ Kierkegaard, *PF*, 119 / *SV1* IV 212.

²⁹ Kierkegaard, *PF*, 109 / *SV1* IV 206.

dicha relación produce. Un empleo semejante de la metáfora se encuentra también en los tres poetas peruanos estudiados.

Como Leslie Bary explica, Westphalen recurre a la metáfora para “conectar las categorías (e.g. yo/otro, mente/materia, lenguaje/realidad) que la tradición filosófica occidental ha separado”³⁰. Esta sirve, por tanto, para dar a conocer una relación que no puede comprenderse de una manera puramente racional. Ahí radica también el valor que Westphalen encuentra en la idea del inconsciente freudiano aplicada al lenguaje artístico: en su capacidad de motivar un esfuerzo por expresar aquella dimensión afectiva que escapa al pensamiento consciente y, con ello, promover una comprensión más integral de nuestra individualidad y su relación con el mundo³¹. La exploración metafórica de aquello que la razón no alcanza a representar debe, por tanto, conducir a un cambio en nuestra visión del mundo y nosotros mismos. Esta idea aparece en su poema “Términos de comparación”, donde afirma: “Todo podría servir de término de comparación/ justificable nada más que como puro engaño/ pero, ¿qué sería recuperable si antes no fue/ sacudido, renegado, desdicho, trasfigurado?”³².

El título remite al lenguaje metafórico, que permite trazar analogías para poner en relación dos órdenes distintos de cosas. Así, a lo largo del poema, la voz poética explora diferentes metáforas para aquello que quiere expresar. Estas están siempre entre signos de interrogación que manifiestan el carácter tentativo e imperfecto de estas metáforas: “¿Caminar por la vida como por encima del mar/ sostenidos por la fe, la desesperanza o la indiferencia?”³³. Por sí mismas estas metáforas dan cabida a un juego infinito de imaginaciones (“Todo podría servir de término de comparación”). Aquello que permite recuperar un valor en ellas es su capacidad de producir una transformación en el individuo por medio de esa realidad que pretenden expresar (“¿qué sería recuperable si antes no fue/ sacudido, renegado, desdicho, trasfigurado?”).

La importancia de la metáfora para manifestar un proceso de transformación del individuo aparece también en la relación luz/oscuridad en Eielson. Ciertamente, la luz aparece en la obra de este poeta como una

³⁰ Leslie Bary, “El surrealismo en Hispanoamérica y el «yo» de Westphalen”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 27, 1988, p. 102.

³¹ Westphalen, “La teoría del arte moderno”, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 3, 1947, pp. 290-296.

³² Westphalen, “Términos de comparación”, *Belleza de una espada clavada en la lengua, Poemas 1930-1986*, Lima: Rikchay, 1986, p. 85.

³³ *Ibíd.*, p. 84.

potencia capaz de iluminar nuestra vida. Como explica Martha Canfield, esta iluminación se presenta como la revelación de una dimensión espiritual en el marco de la propia vida concreta³⁴. Por ello, la imagen de la presencia de Dios en la vida del individuo aparece estrechamente vinculada a la presencia de la luz en la sombra: “¿En qué nuevos hilos tu luz/ descenderá y rodándote/ el interior de la tierra/ a adorarte acudirá? / Ved esta sombra esperanzada/ estos brazos levantados/ y el afanoso vivir que los sepulta”³⁵.

La presencia divina de la luz motiva la revelación de una dimensión espiritual de lo real que, sin embargo, escapa a las posibilidades expresivas del lenguaje. Algo que, en palabras del propio Eielson, motiva una “lucha del hombre con su lenguaje, en la medida en que el lenguaje (y la poesía es su esencia) es incapaz de atrapar la multiforme y sinuosa realidad”³⁶. Estamos, por ello, también en este caso, ante la necesidad de manifestar algo que no puede ser dado inmediatamente por medio del lenguaje convencional. Así, la metáfora de la luz permite darnos una idea de esta dimensión espiritual. Sin embargo, dicha luz no remite al esclarecimiento de una cosa que nos resultaba desconocida u oscura: “La luz que solamente es luz/ cuando ilumina una cosa/ no es luz verdadera”³⁷. Remite, en cambio, a un tipo particular de revelación que “convierte el corazón en una estrella. / Una luz que no se explica”³⁸ y que solo puede manifestarse analógicamente “como si fuera un espejo/ ante un vaso de agua pura/ un fulgor escondido/ un diamante que nos duele”³⁹.

Es importante notar cómo esta luz revela un fulgor propio de la realidad escondido en ella. Tal revelación manifiesta una unidad de lo espiritual y lo real descrita a través de la imagen del espejo que proyecta y recibe la proyección de su reflejo cristalino en un vaso de agua pura. La manifestación de la luz en la realidad subvierte la oposición luz/oscuridad que vimos en el primer poema y revela una dimensión luminosa propia de la realidad. Funciona, así, como un nuevo tipo de percepción que transforma nuestra

³⁴ Martha Canfield, “Largo viaje del cuerpo hacia la luz”, *Jorge Eduardo Eielson: nudos y asedios críticos*, ed. de Martha Canfield, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2002, pp. 97-99.

³⁵ Eielson, “Moradas y visiones del amor entero”, *Vivir es una obra maestra*, Madrid: Ave del Paraíso, 2003, p. 11.

³⁶ Abelardo Oquendo, “Eielson: remontando la poesía de papel”, *Hueso Húmero*, no. 10, 1981, p. 8.

³⁷ Eielson, “Sobre la luz”, *Vivir es una obra maestra*, p. 349.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*

visión de lo real. Se entiende, por eso, que no pueda aparecer a través de nuestra percepción normal, lo que Eielson reconoce diciendo “que solo se perciba como oscuridad/ o ceguera”⁴⁰.

Es interesante que Climacus, en *Migajas filosóficas*, reconozca también que la divinidad exige un tipo particular de percepción (la fe) dado que se trata de un contenido que es “solo para la fe en casi el mismo sentido en que el color es solo para la vista y el sonido para el oído”⁴¹. Precisamente por ello esta será presentada como un nuevo órgano al final del texto⁴². Curiosamente, esta misma concepción de la fe como órgano aparece también en César Vallejo:

el sentimiento religioso/ es la función especial de un órgano del cuerpo humano/ hasta ahora ignorado y se podría/ decir también, entonces, / que, en el momento exacto en que un tal órgano/ funciona plenamente/ tan puro de malicia está el creyente, / que se diría casi un vegetal⁴³.

En este fragmento, el estado de pureza del creyente resultante de la plena función de la fe es análogo a un vegetal. Con ello, la pureza, asociada al orden de lo divino, aparece en relación con la vida vegetativa. En el mismo poema, Vallejo ha comparado antes al filósofo cuando arriba a una verdad con una bestia⁴⁴. En los dos casos, la analogía se concentra en un momento en que dos realidades de órdenes distintos se encuentran: una potencia espiritual e intelectual con una potencia orgánica y concreta. Encontramos aquí un esfuerzo intelectual presente en el arribo del filósofo a la verdad, que, sin embargo, lo conduce a un estado comparable al de la bestia, tradicionalmente asociada a la falta de raciocinio. Así, en su momento climático, el intelecto se encuentra con la absoluta falta de razón. Por su parte, el estado de pureza al que arriba el creyente gracias a la fe se asemeja a la absoluta simpleza de la vida vegetativa. Si para Eielson, la metáfora de la luz permitía manifestar una nueva dimensión espiritual presente en la realidad concreta, en Vallejo la analogía funciona también para mostrar este encuentro entre la potencia espiritual y la potencia orgánica de la vida.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 350

⁴¹ Kierkegaard, *PF*, 236 / *SV1* IV 265.

⁴² Kierkegaard, *PF*, 254 / *SV1* IV 272.

⁴³ César Vallejo, “En el momento en que el tenista”, *Obra poética completa*, Lima: Francisco Moncloa Editores, 1968, p. 215.

⁴⁴ *Ibíd.*

De este modo, los términos de comparación de Westphalen, la metáfora de la luz de Eielson y el encuentro de contrarios de Vallejo buscan aproximarnos analógicamente a una relación con una realidad que escapa a la fuerza representativa del pensamiento –y el lenguaje convencional– y, a la vez, produce una transformación en la vida concreta. En este punto, el uso de la metáfora de estos tres poetas peruanos coincide con el uso que le da Climacus en *Migajas filosóficas*. No es, sin embargo, la única estrategia comunicativa que comparten.

II. *Las relaciones de contrarios en la vida poética*

Como vimos, la utilidad de la metáfora radica en su capacidad para mostrar analógicamente una relación entre dos entidades opuestas que para el pensamiento resultaba irrepresentable de otra manera. Sin embargo, para presentar la peculiaridad de la relación, no solo resulta importante expresar la relación misma sino también la oposición existente entre los términos que la componen mediante relaciones de contrarios⁴⁵.

En el poema analizado de Vallejo, esta oposición aparece entre el quehacer filosófico y la animalidad, y entre la religiosidad y la vida vegetativa. En ambas, el dominio espiritual abstracto se contrapone a la corporalidad concreta. Vallejo, sin embargo, establece una identidad entre ambas, lo que inmediatamente nos enfrenta a una aparente contradicción lógica. ¿Cómo puede identificarse el filosofar racional con la animalidad irracional o la espiritualidad de la fe con la corporeidad de la vida vegetativa?

La relación entre contrarios, como explica Xavier Abril, es un tema que Vallejo desarrolla a lo largo de su obra. No se trata únicamente de una exploración formal, sino que, por medio de ella, descubre una dimensión de profundidad presente en lo más cotidiano e, incluso, abyecto⁴⁶. Así, en “Intensidad y altura” la solemnidad y refinamiento del ejercicio literario contrastan con lo salvaje y lo cotidiano: “Quiero escribir, pero me siento puma;/ quiero laurearme, pero me encebollo”⁴⁷. Esta contraposición de elementos pone en escena el esfuerzo expresivo de la voz poética, que se

⁴⁵ Las relaciones de contrarios se manifiestan en el lenguaje poético a través de diferentes figuras: oxímoron, comparación, jiasmo, etc. Lo que estas comparten, sin embargo, es que enfatizan una oposición entre dos entidades relacionadas.

⁴⁶ Abril, *Vallejo*, pp. 165-181.

⁴⁷ Vallejo, “Intensidad y altura”, *Obra poética completa*, p. 270.

debate entre las posibilidades del lenguaje, y las características más concretas y físicas de la vida. El poeta se decide, sin embargo, en favor de estas últimas: “Vámonos pues, por eso, a comer yerba”⁴⁸. Es importante notar que la voz poética no abandona el lenguaje (de ser así, no seguiría escribiendo), pero lo obliga a salir de la solemnidad y el refinamiento para aproximarse a la realidad más concreta.

Un ejercicio semejante está presente en la obra de Eielson. En “Sobre la luz”, el poema suyo que presentamos, vimos cómo la metáfora de la luz permitía manifestar una dimensión espiritual de la realidad concreta (“un fulgor escondido”), que, sin embargo, “solo se percibe como oscuridad/ o ceguera”. Asimismo, esta es “[u]na luz/ más clara que la misma luz/ del cielo pero más humilde/ más cercana a nuestra mano/ a nuestra pobre luz de cada día”⁴⁹. Aquí, Eielson no solo nos enfrenta a la oposición luz/ oscuridad, sino celestial/terrenal. Ciertamente, la luz que describe no solo se percibe como oscuridad o ceguera, sino que, siendo más luminosa que la luz del cielo, es más humilde y próxima a nuestra mano. Como en el caso de Vallejo, Eielson también busca resituar el fulgor y pureza de lo elevado en la realidad concreta. En ambos casos, la relación de contrarios se manifiesta a través de una subversión de jerarquías por medio de la cual características atribuidas a un orden superior son adjudicadas a entidades de un orden inferior.

Tanto Vallejo como Eielson llevan esta subversión superior/inferior a extremos que pueden aparecer fácilmente como escandalosos o absurdos. Así, en “Los dados eternos”, Vallejo subvierte la relación Dios/hombre: “Dios mío, si tú hubieras sido hombre/ hoy supieras ser Dios/ pero tú, que estuviste siempre bien/ no sientes nada de tú creación./ Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!”⁵⁰. Por su parte, la glorificación de la corporalidad en Eielson llega al punto de comparar el acto de la defecación con la luminosidad sideral: “las estrellas se reúnen en el vientre/ y ya no duelen sino brillan simplemente”⁵¹.

En Westphalen, encontramos también una subversión vinculada a la relación de contrarios, pero que opera de una manera diferente. Como mencionamos antes, este poeta ve en el inconsciente freudiano una posibilidad de superar las dicotomías propias del pensamiento tradicional.

⁴⁸ *Ibíd.*

⁴⁹ Eielson, “Sobre la luz”, *Vivir es una obra maestra*, p. 349.

⁵⁰ Vallejo, “Los dados eternos”, *Obra poética completa*, p. 82.

⁵¹ Eielson, “Último cuerpo”, *Poeta en Roma*, p. 122.

Aunque nunca se adhirió al movimiento surrealista, compartía con estos el interés por explorar las posibilidades expresivas del lenguaje yendo más allá de su función puramente referencial. Esto aparece ya en su primer poemario, *Ínsulas extrañas*, en el que las estructuras sintácticas se ven afectadas a veces hasta el punto en que la referencialidad y coherencia de las frases se pierde: “recuerdo un hombre que daba sus pasos/ miraba y había cosas/ pero/ cosas o eran cosas o eran/ no recuerdo”⁵².

La intención de estos ejercicios, como en el caso de Vallejo y Eielson, no es puramente formal ni se limita a la afirmación del absurdo. Westphalen mismo desarrolla una razón para su desarrollo en su artículo “Quién habla de quemar a Kafka” cuando defiende la presencia de lo chocante y lo absurdo en el arte con especial referencia a la obra de Kafka. Allí, el poeta cuestiona la tesis de que lo chocante y absurdo en el arte deban ser censurados por presentar una imagen distorsionada de lo real. Para ello, Westphalen pregunta si no tiene la realidad aspectos chocantes y absurdos. Dado que sí, hacerlos presentes en el arte no conllevaría una distorsión de lo real sino una mejor aproximación a esta⁵³.

Ahora bien, para entender en qué consiste esta mejor aproximación a la realidad nos parece importante regresar a la lectura de Kierkegaard que presenta Westphalen como un pensador que busca motivar en cada ser humano la reflexión y creatividad propias. Conociendo ya el interés del poeta en el inconsciente freudiano, podemos esclarecer la importancia que otorga al fragmento de los diarios del danés que citamos: “el individuo, sin importar cuán libremente se cultive a sí mismo, no podrá jamás llegar al punto de la absoluta independencia; por el contrario, la verdadera libertad consiste en apropiarse libremente de lo que le es dado”⁵⁴.

Apropiarse de lo que le es dado al individuo supone, también, la exploración de su dimensión afectiva inconsciente o, en otros términos, de las dimensiones chocantes y absurdas de su propia personalidad. La violación de la referencialidad y coherencia del lenguaje propias de su poesía puede verse como una forma de darle un espacio de expresión al

⁵² Westphalen, “No es válida esta sombra”, *Belleza de una espada clavada en la lengua, Poemas 1930-1986*, p. 27.

⁵³ Westphalen, “Quién habla de quemar a Kafka”, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 1, 1947, pp. 17-27.

⁵⁴ Westphalen no solo traduce este fragmento como parte de la selección de pasajes de los diarios que presenta en su revista *Las Moradas*, sino que lo cita en su ensayo sobre Kierkegaard para ofrecer su lectura del concepto de cultivo de uno mismo presente en el danés. Véase “Ante el juez”, pp.153-154.

inconsciente. En ese sentido, los opuestos que se manifiestan continuamente en la poesía de Westphalen son consciente e inconsciente, y entre ellos opera una subversión en la medida en que es el inconsciente el que pasa a ocupar esa posición desafiando la coherencia del lenguaje.

Esta perspectiva nos permite entender el carácter fragmentario y vacilante que aparece en muchos poemas de Westphalen⁵⁵. Así, en el fragmento citado de “No es válida esta sombra”, la voz poética nos retrotrae al acto mismo de la rememoración, en el que el recuerdo va apareciendo de manera difusa e insegura. No obstante, este lenguaje vacilante no solo expresa un proceso interior de rememoración. En medio de una atmósfera sombría, la voz poética se esfuerza por hacerse oír hacia el exterior: “la noche crece y nadie creía que creciera tanto/ nadie oye estos golpes pregunto fuera”⁵⁶. La expresión vacilante de la voz poética se dirige, entonces, tanto hacia su interioridad como el exterior. Las experiencias interior y exterior se funden, y la identidad de la voz poética se dispersa en una multiplicidad de voces e interlocutores: “y tantas risas me dijeron que la luz también nace de sonidos entrechocados/ pero cómo has vomitado ese mundo/ y ahora si vas a la deriva o si no derivas/ nada alcanzas y una sombra llama a otra/ uno masca nada suena”⁵⁷. De este modo, la expresión del inconsciente conlleva la difuminación de los límites de la identidad del yo: a medida que la voz poética va abandonando la referencialidad y la coherencia del lenguaje, las dicotomías: interior/exterior, yo/otro van desapareciendo.

Si la subversión de órdenes consistía, en Vallejo y Eielson, en adjudicar una característica atribuida a un orden superior a un orden inferior, en Westphalen consiste en dar una expresión lingüística a las vivencias inconscientes del individuo. En los tres casos, sin embargo, cabe notar que la relación de contrarios se presenta a través de un descenso (de lo divino a lo humano, lo espiritual a lo corpóreo, lo coherente a lo incoherente) que nos enfrenta a una aparente contradicción que fácilmente puede resultar absurda, irrisoria o escandalosa. De este modo, el lenguaje poético no solo logra captar la relación entre el individuo y lo representable, mediante la metáfora, sino lo singular o paradójica que esta resulta, mediante las relaciones de contrarios.

⁵⁵ Gema A. Marigó, “Westphalen en sus extrañas ínsulas”, *Iberic@l*, no. 3, 2013, pp. 12-15.

⁵⁶ Westphalen, “No es válida esta sombra”, *Belleza de una espada clavada en la lengua, Poemas 1930-1986*, p. 26.

⁵⁷ Westphalen, “No es válida esta sombra”, *Belleza de una espada clavada en la lengua. Poemas 1930-1986*, p. 27

Climacus realiza un empleo semejante de la relación de contrarios para mostrar no solo la peculiaridad de la relación con Dios, sino el tipo de aproximación que esta demanda. Al respecto, veamos el modo en que presenta el milagro de la encarnación de Cristo.

Si al comparar el deseo del pensamiento con la pasión amorosa, este aparecía como un amante que buscaba al amado, el autor emplea la analogía del amor de un rey por una humilde doncella para mostrar la figura contraria: la del amor de Dios por el ser humano⁵⁸. La imagen de Dios como rey y el ser humano como doncella permite establecer una diferencia jerárquica entre ambos. Esta define, a su vez, el alcance de sus posibilidades: mientras el rey puede tanto dirigirse a la casa de la doncella como llevarla a su palacio, no es esperable que la doncella pueda entrar en el palacio del rey sin su permiso. En términos de la relación entre Dios y el ser humano, esta analogía revela que, mientras el segundo encuentra un límite en su aproximación de Dios, este puede, en cambio, aproximarse al ser humano de dos maneras: elevándolo hacia sí o descendiendo hasta él.

Cualquiera de ambas opciones supone un cambio cualitativo divino/humano que, en la analogía del rey y la doncella, se presenta como un cambio de estatus social: elevar a la doncella a la categoría de noble (invistiendo al ser humano con su divinidad) o descender a la categoría de siervo (que Dios se haga humano a través de la encarnación). La primera opción, sin embargo, supone un problema:

El rey podría haber aparecido ante la humilde doncella en todo su esplendor, podría haber dejado que el sol de su gloria se alzase sobre su cabaña, que brillase sobre el lugar donde se le apareció, y dejar que ella se olvide de sí misma en rendida admiración (...) pero esto no podría haber satisfecho al rey, pues no buscaba su propia glorificación, sino la de la muchacha⁵⁹.

En otras palabras, el amor al otro exige que la cualidad propia del otro se mantenga (en este caso, su condición de doncella o, fuera de la analogía, su condición humana) y que el amado sepa que es por esta condición suya propia que es objeto de amor. El amor del rey a la muchacha le exige, por ello, descender al estatus de siervo⁶⁰.

Con ello, se produce, como en los tres poetas analizados, una subversión de órdenes entre lo superior y lo inferior: la divinidad se manifiesta como

⁵⁸ Kierkegaard, *PF*, 83-84 / *SV1* IV 195.

⁵⁹ Kierkegaard, *PF*, 90 / *SV1* IV 197.

⁶⁰ Kierkegaard, *PF*, 94-95 / *SV1* IV 199.

el siervo más humilde. No se trata de una apariencia, sino de un verdadero cambio. Climacus lo subraya al afirmar sobre Dios que “esta forma de siervo no es algo que uno se ponga como el manto de plebeyo del rey, el cual entre sus aberturas pudiese delatarlo (...) esta es su verdadera forma”⁶¹. De este modo, lo divino se manifiesta con su verdadera forma en lo más humilde. Ello no supone que Dios se haga ahora representable para el pensamiento; por el contrario, supone un nuevo problema puesto que ahora es indistinguible de cualquier otro ser humano:

Mira. Ahí está él –Dios. ¿Dónde? Ahí. ¿Acaso no puedes verlo? Él es Dios y aun así no tiene lugar donde apoyar su cabeza, y no se atreve a voltear hacia ninguno con el fin de no escandalizarlo con su presencia⁶².

Afirmar, por tanto, que lo divino está presente en lo más humilde no solo supone un límite para el pensamiento, sino que, dada la subversión de órdenes que implica, puede resultar chocante o, en términos de Climacus, hacer que uno se escandalice. Ciertamente, el escándalo no es un objetivo por sí mismo. Climacus rechaza esta posibilidad al afirmar que el escándalo es una consecuencia infeliz de la falta de comprensión del encuentro de contrarios y que consiste en afirmar que la relación planteada entre la divinidad y el individuo es un absurdo⁶³. Si, como planteamos líneas arriba, hacer evidente la relación de contrarios permite mostrar la peculiaridad de la relación entre el individuo y lo irrepresentable, cabe preguntarnos, entonces, ¿qué características de la relación entre Dios y el individuo pone de manifiesto Climacus al mostrar la oposición entre los términos de esta?

Para responder esto, partamos del hecho de que la metáfora y la relación de contrarios son estrategias que actúan conjuntamente para dar forma a la relación entre Dios y el individuo. Ciertamente, la relación entre amado y amante es, al mismo tiempo, una relación entre términos opuestos entre sí. Ahora bien, precisamente por ello, al tomar conciencia de la oposición existente entre ellos el ser humano puede asumir dos actitudes: negar o aceptar la relación entre ambos. Sin embargo, lo segundo no implica llegar a comprenderla, sino seguir sosteniéndola a pesar de ser irrepresentable para el pensamiento⁶⁴. En otras palabras, lo que el individuo debe comprender es

⁶¹ Kierkegaard, *PF*, 95 / *SVI* IV 200.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ Kierkegaard, *PF*, 129, 134-135/*SVI* IV 216, 218.

⁶⁴ Kierkegaard, *PF*, 135-137/*SVI* IV 218-219.

que dicha relación no puede ser afirmada ni obtenida mediante un ejercicio puramente cognitivo:

no decimos que el individuo sea capaz de entender la paradoja sino solo de entender que eso [la relación con Dios] es la paradoja. (...) Esto ocurre cuando el pensamiento y la paradoja se encuentran felices el uno al otro en el instante, en el que el pensamiento se repliega y la paradoja se da a sí misma, y el tercer algo, ese algo en el que esto ocurre, es esa feliz pasión a la que ahora debemos dar un nombre (...) Debemos de llamarla *fe*⁶⁵.

Con este ejercicio, Climacus nos ha llevado desde la imposibilidad cognitiva de representar lo irrepresentable hasta la necesidad de reconocer en nosotros esa pasión del pensamiento que la relación con lo irrepresentable supone: la fe. Como explica Edward Mooney, la estrategia de Climacus consiste en conducir al lector desde el interés intelectual por un tema hasta el punto en que dicho tema se muestra como directamente relacionado con la vida del individuo y exige, por tanto, de parte del lector, una evaluación personal de su propia posición y una toma de postura práctica⁶⁶. Climacus pone de manifiesto esta intención de llevar al individuo hacia una dimensión personal y práctica cuando describe la forma en la que es posible motivar la fe en un individuo:

Él [el creyente] puede decirle a quien venga después que él mismo ha creído en tal hecho [la encarnación de Dios en Cristo]; ciertamente, esto no es una comunicación de ningún modo (lo que se señala diciendo que no hay contemporaneidad inmediata y que el hecho está basado en una contradicción), sino una mera ocasión. (...) si digo «yo creo y he creído que esto ha sucedido, *aunque sea un absurdo para la razón y un escándalo para el corazón humano*», en ese preciso momento, he hecho todo lo posible por prevenir que cualquier otro [interlocutor mío] se piense en continuidad inmediata conmigo y he rechazado todo acuerdo con él, pues cada persona debe conducirse a sí misma [hacia la fe]⁶⁷.

La cita puede ser leída desde la perspectiva de quien narra el hecho y desde la del que lo oye. Así, es doblemente reveladora. Desde la primera, cabe recordar que la imposibilidad de una comunicación directa de la relación

⁶⁵ Kierkegaard, *PF*, 149/SV1 IV 224.

⁶⁶ Edward F. Mooney, "The Kierkegaard's Disruption of Literature and Philosophy: Freedom, Anxiety, and Existential Contributions". *Kierkegaard, Literature, and the Arts*, ed. de Erik Ziolkowski. Chicago: Northwestern University Press, 2018, pp. 62-63.

⁶⁷ Kierkegaard, *PF*, 235-236 / SV1 IV 264.

entre el individuo y Dios fue lo que motivó el lenguaje metafórico de Climacus. Además, él mismo enfatizó el carácter contradictorio de esta a través de las relaciones de contrarios. Por ello, la cita pone de manifiesto la propia estrategia seguida por Climacus en *Migajas filosóficas*. Desde la segunda perspectiva, si el objetivo del creyente –y de Climacus en *Migajas*– era aproximar al interlocutor a la relación con Dios, demostrar que esto era imposible para el pensamiento hubiese sido insuficiente para que este *se condujese a sí mismo* hacia la fe. En cambio, era necesario que esta imposibilidad motivase, como afirma Mooney, una reflexión personal del individuo sobre hasta qué punto está dispuesto a sostener su confianza en una relación para la que no puede hallar un soporte puramente racional.

La imposibilidad de representarnos tanto a la divinidad como a la posibilidad de entrar en relación con esta conlleva, entonces, una reflexión del individuo sobre sus propias creencias y valores relativos a dicha relación, y, finalmente, un abandono o afianzamiento de estos. Dado que lo último resulta imposible recurriendo únicamente a conceptos abstractos del pensamiento, el individuo se ve obligado a echar mano de su propia volición y afectos para asumir una postura. ¿No es esto, precisamente, una reflexión y cultivo de nuestras propias potencialidades, y no hemos llegado a ello gracias al carácter irrepresentable de Dios? Si respondemos que sí, podemos ver en el proyecto presentado por Climacus en *Migajas* un ejercicio análogo a la vida poética descrita por Kierkegaard en *El concepto de ironía*⁶⁸. Con ello, lo que la relación de contrarios permite mostrar es la dimensión práctica de la relación con la divinidad, lo cual, a su vez, pone de manifiesto la estrecha relación entre las estrategias comunicativas empleadas por Climacus y el modelo de vida poética presentado por Kierkegaard. Una relación semejante entre el quehacer literario y la vida aparece también en los tres poetas estudiados.

Esto aparece de manera más clara en Westphalen por la importancia que reconoce en la metáfora y la presencia de lo chocante en el arte para superar las dicotomías propias del pensamiento racional y acceder a la dimensión inconsciente del individuo. Como vimos en la propia interpretación de

⁶⁸ Esto resulta plausible también dada la estrecha relación que el propio Kierkegaard establece entre su obra pseudónima y su concepción de la vida cristiana: la primera aspira a orientar al lector respecto de los requerimientos prácticos que la segunda supone. Al respecto, véase *Mi punto de vista: PV*, 55-57 / *SV1 XIII* 506.

la vida poética kierkegaardiana que él hace, es gracias a estas que el arte coopera con la expresión interior y el desarrollo personal del ser humano⁶⁹.

Por su parte, Eielson reconoce también una estrecha relación entre vida y escritura cuando afirma “[l]a escritura es parte de mi vida todos los días. No establezco casi diferencia entre lo que escribo y lo que vivo”⁷⁰. Esta relación no se limita a él, sino que se extiende a todos: “Que todos somos poetas/ no cabe alguna duda”⁷¹. La cualidad poética consiste en revelar una dimensión espiritual en la vida concreta, lo cual, como explica Martha Canfield, se expresa a través de la unidad de contrarios⁷². Así, Eielson afirmará que si todos son poetas es porque “atravesan nuestro mundo/ con un zapato en la cabeza/ y un sombrero en los pies”⁷³. Esta inversión superior/inferior tiene como objeto la búsqueda “de algo puro/ de incandescentes bicicletas/ que según afirman/ llevan a las estrellas”⁷⁴. Así, la metáfora de la luz pone de manifiesto aquella dimensión espiritual que la poesía permite revelar.

Como la luz que surge de los contrarios, en Vallejo será la vida misma la que, gracias a la poesía, surja de la muerte. Así, en “Intensidad y altura”, la voz poética que se esfuerza por expresarse termina arengando: “vámonos, cuervo, a fecundar tu cuerva”⁷⁵. La imagen fúnebre del cuervo contrasta con la de la fecundación en analogía de la escritura. En otro poema, Vallejo dirá: “¿Para solo morir,/ tenemos que morir a cada instante?/ ¿Y el párrafo que escribo? ¿Y el corchete deísta que enarbolo?”⁷⁶. Aquí, la voz poética se pregunta por el sentido mismo de la escritura en relación con la muerte.

⁶⁹ Sobre el rol de la obra de arte en el desarrollo del ser humano, Westphalen afirma: “Una obra de arte dentro de una cultura, y en la vida del individuo, ha estado siempre destinada a llenar una función, (...) como componente imprescindible de lo que entendemos por condición humana. (...), este hundirse en las esencias del ser, que para nosotros es la apreciación del arte”. “La tradición de los museos y el arte moderno”. *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 2, no. 5, 1948, p. 190.

⁷⁰ Canfield, “Nudos y desnudos. Introducción a los diálogos con Jorge Eduardo Eielson”. *El diálogo infinito. Una conversación con Martha L. Canfield*, ed. de Martha Canfield. Sevilla: Sibila, 2011, p. 11.

⁷¹ J. E. Eielson, “Que somos todos poetas”. *Poeta en Roma*, p. 138.

⁷² Martha Canfield, “Largo viaje del cuerpo hacia la luz”, *Jorge Eduardo Eielson: nudos y asedios críticos*, ed. por Martha Canfield, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Veruert, 2002, pp. 97-126.

⁷³ Eielson, “Que somos todos poetas”, *Poeta en Roma*, p. 138.

⁷⁴ *Ibíd.*

⁷⁵ Vallejo, “Intensidad y altura”, *Obra poética completa*, p. 270.

⁷⁶ Vallejo, “Sermón sobre la muerte”, *Obra poética completa*, p. 256.

Como diversos críticos reconocen, la escritura asume, para Vallejo, un rol fundamental en la comprensión de los sentidos de la vida y la muerte: la escritura aspira a la posibilidad de hacer surgir una espiritualidad inherente a la propia vida⁷⁷. De ahí no solo la relación, ya vista, entre la animalidad y la vida vegetativa con la verdad y la espiritualidad, sino también con la poesía y la escritura en general. Así, Vallejo dirá, en su “Himno a los voluntarios de la República”, que es por el analfabeto por quien escribe⁷⁸.

De este modo, vida y poesía aparecen también, en estos tres poetas, estrechamente relacionadas. La segunda remite tanto a las estrategias del lenguaje metafórico y la relación de contrarios como al nuevo sentido que estas permiten hacer surgir en la vida del ser humano.

En síntesis, lo que estos cuatro *poetas*⁷⁹ comparten es la perspectiva de una estrecha relación entre escritura y vida articulada en torno a un proyecto de cultivo personal del ser humano. En este proyecto, la metáfora y las relaciones de contrarios ponen de manifiesto la posibilidad de una relación con una entidad totalmente diferente (una otredad), la cual excede los límites del pensamiento racional y exige —a la vez que motiva— una toma de postura práctica del individuo sobre su propia existencia.

Hay, desde luego, notables diferencias respecto de lo que la vida poética significa para estos cuatro autores. El surrealismo de Westphalen, el budismo de Eielson y el socialismo de Vallejo plantean diferencias diametrales para con Kierkegaard. Sin embargo, creemos que las semejanzas expuestas aquí pueden ser un punto de partida para investigaciones posteriores, ya sea que estas rechacen o confirmen las ideas sugeridas en este texto. En cualquier caso, es innegable que Westphalen y Eielson tuvieron conocimiento del danés, y es altamente probable que Vallejo lo tuviese. Si cabe, en algún sentido, hablar de una recepción de Kierkegaard en el Perú, hubo de ser, por ello, una recepción poética.

⁷⁷ Luis X. López Farjeat, “La muerte de Dios y la vida del hombre: César Vallejo y *Los heraldos negros*”, *Tópicos*, no. 13, 1997, pp. 219-236.

⁷⁸ Vallejo, “Himno a los voluntarios de la República”, *Obra poética completa*, p. 335.

⁷⁹ En *Migajas filosóficas*, el propio Climacus se presenta como poeta: *PF*, 84 / *SVI* IV 195.

Bibliografía

Obras de Kierkegaard

Kierkegaard, Søren, *The Concept of Irony, with Continual Reference to Socrates, Kierkegaard's Writings, II*, trad. de Edward Hong y Edna Hong, Princeton: Princeton University, 1989.

— *Philosophical Fragments, or A Fragment of Philosophy, Kierkegaard's Writings, VII*, trad. de Edward Hong y Edna Hong, Princeton: Princeton University, 1985.

— *The Point of View: On My Work as an Author, The Point of View for my Work as an Author, and Armed Neutrality, Kierkegaard's Writings, XXII*, trad. de Edward Hong y Edna Hong. Princeton: Princeton University, 1998.

— *Papirer*, ed. de Niels Thulstrup. 2da ed. Copenhague: Gyldendal, 1968-1978.

— “De Los diarios”, trad. de Emilio A. Westphalen, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 1, 1947, pp. 156-174.

Otras fuentes

Abril, Xavier, *Vallejo*, Buenos Aires: Front, 1958.

Bary, Leslie, “El surrealismo en Hispanoamérica y el «yo» de Westphalen”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, no. 27, 1988, pp. 97-110.

Canfield, Martha, “Nudos y desnudos. Introducción a los diálogos con Jorge Eduardo Eielson”, *El diálogo infinito. Una conversación con Martha L. Canfield*, ed. por Martha Canfield. Sevilla: Sibila, 2011, pp. 7-14.

— “Largo viaje del cuerpo hacia la luz”, *Jorge Eduardo Eielson: nudos y asedios críticos*, ed. por Martha Canfield, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2002, pp. 97-126.

Eielson, Jorge Eduardo, *Poeta en Roma*, Madrid: Visor Libros, 2009.

— *Vivir es una obra maestra*, Madrid: Ave del Paraíso, 2003.

— “Defensa de la palabra. A propósito de *El diálogo infinito*”, *Inti. Revista de Literatura Hispánica*, no. 45, 1997, pp. 289-298.

— “Verbo místico y humano de César Vallejo”, *Peruanidad*, vol. 2, no. 13, 1943, pp. 1032-1036.

- Emmanuel, Steven M., "Actuality". *Kierkegaard's Concepts. Tome I: Absolute to Church*, ed. por Steven M. Emmanuel, William McDonald y Jon Stewart. Nueva York: Routledge, 1995, pp. 11-13.
- López Farjeat, Luis X., "La muerte de Dios y la vida del hombre: César Vallejo y *Los heraldos negros*", *Tópicos*, no. 13, 1997, pp. 219-236.
- Flores, Ángel, *Aproximaciones a César Vallejo*, Nueva York: Las Américas, 1971.
- Higgins, James, *Visión del hombre y de la vida en las últimas obras de César Vallejo*, México: Siglo XXI, 1970.
- Howland, Jacob, *Kierkegaard and Socrates. A Study in Philosophy and Faith*, Cambridge/Nueva York: Cambridge University Press, 2006.
- Kim, Tony, *Reasonableness of Faith. A Study of Kierkegaard's Philosophical Fragments*, Nueva York: Peter Lang, 2012.
- Mackey, Louis, "Philosophy and Poetry in Kierkegaard", *The Review of Metaphysics*, vol. 23, no. 2, 1969, pp. 316-332.
- Marigó, Gema A., "Westphalen en sus extrañas ínsulas". *Iberic@l*, no. 3, 2013, pp. 9-19.
- Mooney, Edward F., "The Kierkegaard's Disruption of Literature and Philosophy: Freedom, Anxiety, and Existential Contributions", *Kierkegaard, Literature, and the Arts*, ed. por Erik Ziolkowski, Chicago: Northwestern University Press, 2018, pp. 55-69.
- Oquendo, Abelardo, "Eielson: remontando la poesía de papel", *Hueso Húmero*, no. 10, 1981, pp. 3-10.
- Pacheco, César, "Unamuno y Riva Agüero: un diálogo desconocido", *Apuntes*, no. 7, 1977, pp. 101-165.
- Vallejo, César, *Obra poética completa*, Lima: Francisco Moncloa Editores, 1968.
- Walsh, Sylvia, *Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics*, Filadelfia: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- Westphalen, Emilio Adolfo, *Belleza de una espada clavada en la lengua. Poemas 1930-1986*, Lima: Rikchay, 1986.
- "Poetas en la Lima de los años 30", *Dos soledad*, ed. por Emilio A. Westphalen y Julio R. Ribeyro, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1974, pp. 15-50.
- "La tradición de los museos y el arte moderno", *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 2, no. 5, 1948, pp. 187-193.

— “La teoría del arte moderno”, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 3, 1947, pp. 290-296.

— “Ante el juez”, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 2, 1947, pp. 151-155.

— “Quién habla de quemar a Kafka”, *Las Moradas. Revista de las Artes y las Letras*, vol. 1, no. 1, 1947, pp. 17-27.