

# César Vallejo y Walter Benjamin

**L**a pregunta sobre si César Vallejo fue o no un poeta marxista-leninista o los intentos de demostrar que su poesía es «materialista» y de indicar las posibles fuentes del corpus teórico marxista-leninista que incorporó a su poesía, son manifestación de diversas ignorancias. Del corpus teórico mismo, que no es homogéneo sino en ocasiones fragmentario y contradictorio; de las lecturas marxistas-leninistas de Vallejo, que permitan fijar con seguridad los párrafos o ideas específicamente marxistas-leninistas que incorporó a su poesía; de la obra poética y ensayística, del epistolario de Vallejo, que no muestran una concepción monolítica marxista-leninista, sino una complejidad o, al menos, ambigüedad en el enfrentamiento de Vallejo con la teoría de su compromiso político; de la época en la que Vallejo vivió las convulsiones sociales y políticas que ocurrieron en los años de entreguerras. No cabe duda alguna de que quienes hayan leído la carta que Vallejo escribió el 5 de noviembre a Pablo Abril: «Pablo: Hay gente dura y cruel en el mundo. Hay dolores que espantan, y la muerte es un hecho evidente, pavoroso. Hay gente dura de corazón, y uno puede morir de miseria. Bueno, pero qué se va a hacer. Vuelvo a creer en Nuestro Señor Jesucristo. Vuelvo a ser religioso, pero tomando la religión como el supremo consuelo de esta vida. Sí. Sí; debe haber otro mundo de refugio para los que mucho sufren en la tierra. De otra manera, no se concibe la existencia, Pablo»<sup>1</sup> y pretendan demostrar la ortodoxia marxista-leninista de Vallejo, o la pasan por alto de mala fe o ignoran los conflictos y contradicciones que determinaron el pensamiento político occidental en los años de entreguerras. Sin ir más lejos, el más influyente teórico político de esos años, Georges Sorel, fundaba su teoría del sindicalismo y de la «acción directa» en la conjunción de dos «mitos»: el de la Revolución francesa y

<sup>1</sup> César Vallejo, Cartas a Pablo Abril, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires, 1971, p. 44 y ss.

la Reforma protestante y el del Reino de Dios y el cristianismo primitivo<sup>2</sup>. Pero no sólo Sorel cultivaba esta *coincidentia oppositorum*. En la primera de sus famosas *Tesis filosófico-históricas* (escritas hacia 1940), Walter Benjamin sostuvo una semejante: «Como se sabe, ha debido haber un autómeta que estaba construido de tal manera que a cada jugada de un ajedrecista replicaba con una contrajugada que le aseguraba el triunfo de la partida. Una muñeca vestida con traje típico turco, con un narguile en la boca, estaba sentada ante un tablero que yacía en una amplia mesa. Con un sistema de espejos se despertó la ilusión de que esta mesa era transparente por todos lados. En realidad, en ella estaba sentado un enano jorobado que era un maestro de ajedrez y que con una cuerda dirigía la mano de la muñeca. En filosofía se puede imaginar una contrafigura de este aparato. Siempre ha de triunfar la muñeca que se llama 'materialismo histórico'. Ella puede enfrentarse sin más a cualquiera si pone a su servicio la teología que, como se sabe, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver»<sup>3</sup>. El materialismo histórico como ajedrecista que siempre gana la partida y que se sirve de la teología aparentemente desplazada... ¿no es eso, acaso, una teologización del marxismo-leninismo, un ensayo de explicación profana de la providencia divina que pone en tela de juicio la infalibilidad de las leyes evolutivas que postuló el materialismo histórico y que por eso se lo llamó «materialismo histórico científico»? La teologización de la política fue subrepticia, como en los casos de Sorel y Benjamin, o franca, no tanto en los casos de los movimientos cristianos sociales, que no teologizan sino parroquializan la política, como en el caso de uno de los más influyentes y penetrantes teóricos del Estado, esto es Carl Schmitt, quien afirmó en su libro *Teología política* (publicado en 1934, el mismo año en el que Benjamin elaboró sus *Tesis filosófico-históricas*) que «todos los conceptos concisos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados»<sup>4</sup>. La teologización de la política en Sorel y en Benjamin fue una manifestación de lo que el mismo Carl Schmitt había comprobado y fomentado ambiguamente en uno de los libros clásicos de la moderna teoría del Estado, esto es, *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1938): la defunción del Estado moderno y de su teoría que había fundado y fundamentado Thomas Hobbes en su obra fundamental *Leviathan or the Matter, Form and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651). El título barroco de la obra refleja la intención de suprimir las causas de las guerras de religión, de neutralizar el poder eclesiástico, de la que surgió el concepto de Estado de derecho, religiosamente neutral. La teologización de la política constituyó en Sorel y en Benjamin una respuesta y reacción «religiosas» a esa defunción. Pero ¿fueron respuestas y reacciones realmente religiosas?, es decir, ¿el intento de recuperar y reactualizar la sustancia

<sup>2</sup> Fernand Rossignol, *La pensée de G. Sorel*, Bordas, París, 1948, p. 89 y ss.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, «Geschichtsphilosophische Thesen» («Über den Begriff der Geschichte») en *Gesammelte Schriften*, ed. Tiedemann-Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, t. I, 2, p. 693.

<sup>4</sup> Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1934, p. 49.

confesional que difuminó la neutralidad religiosa, la secularización? ¿O no fueron más bien el recurso a una primitividad: al protocristianismo, en Sorel, o al mesianismo judío, en Benjamin? ¿Por qué ese recurso a formas puras, a nostalgias? En el cuento «Descripción de una lucha» (1903/4) escribió Kafka: «Siempre tengo una gana atormentadora de ver las cosas como ellas pudieran entregarse antes de que se me muestren. Allí son bellas y tranquilas»<sup>5</sup>. Se había perdido la vista para las cosas. La famosa consigna fundadora de la fenomenología de Husserl que decía «a las cosas mismas» es el postulado filosófico de lo que buscaron el «vanguardismo» llamado «expresionismo» —el alemán, representado especialmente por Gottfried Benn— y el «dadaísmo» de su fundador y teórico sustancial Hugo Ball (no el gesticular más difundido de Tristán Tzara): una realidad «real», es decir, una realidad que tenía que haber, porque, como dijo el joven hegeliano Marx en su tesis doctoral *Sobre la diferencia de la filosofía de la naturaleza de Epicuro y Demócrito* (la primera crítica hegeliana de Marx a Hegel, 1841), quien «niega la necesidad histórica de una filosofía convertida en mundo» ... «tiene que negar consecuentemente que en general después de una filosofía total pueden aún vivir hombres»<sup>6</sup>. La «filosofía total», la que había adquirido el carácter de mundo, era, para Marx, la hegeliana. Para los «vanguardistas» expresionistas y dadaístas citados, esa filosofía que había hecho invivible al mundo era la sociedad burguesa, era el mundo de las máquinas. La realidad se había perdido bajo sus piñones, los que desorientaban a Chaplin en su película *Tiempos modernos*. La «realidad» «real», esta tautología que buscaban, no era religiosa en el sentido confesional o eclesiástico, sino una radicalidad en el sentido de arraigo y raíz, de *religatio*, de «comunidad».

«Comunidad»: ¿qué fue eso prácticamente? El concepto de comunidad supone el de jerarquía, no sólo religiosamente. La sociología acuñó el concepto de «dinámica del grupo» para designar los mecanismos por los cuales en un grupo de sujetos originariamente iguales se forman jerarquías. Comunidad y comunidad de grupo son esencialmente jerárquicas. ¿Es eso realmente comunidad? La realidad «real» que se buscaba y la comunidad social adquirieron formas teatrales, cuya peculiaridad fue, en algunos casos, su semejanza con cultos eclesiásticos. El más claro ejemplo de esta conjunción fue el fundador del dadaísmo, Hugo Ball, quien inventó «un nuevo género de versos, versos sin palabras o poemas con tonos en los que el equilibrio de los tonos está repartido en relación con el valor que tienen en la primera línea... Con estos poemas de tonos queríamos renunciar a un lenguaje que había sido devastado y hecho imposible por el periodismo. Debemos retirarnos a la más profunda alquimia de la palabra y hasta abandonar la alquimia de la palabra para conservar su más sacro dominio»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Franz Kafka, «Beschreibung eines Kampfes» en *Sämtliche Erzählungen*, ed. P. Raabe, S. Fischer, Frankfurt/M., 1970, p. 218.

<sup>6</sup> Karl Marx, *Die Frühschriften*, ed. Landshut, Kröner, Stuttgart, 1953, p. 13.

<sup>7</sup> Hugo Ball, *Gesammelte Gedichte*, Arche, Zürich, 1963, p. 120.

Ball leyó uno de esos poemas de tonos, llamados más tarde poemas fónicos, ante los asistentes al *Cabaret Voltaire* de Zurich en una noche de 1917. Se presentó vestido con un disfraz diseñado especialmente por Janco y que, como Ball recuerda, le daba el aspecto de un obelisco, con una cumbre que parecía una mitra. La lectura del poema fónico sonaba, según dice Ball, como la lectura de salmos. Este aspecto teatral «eclesiástico» ocultó la sustancia «religiosa» del dadaísmo. «Lo que todos queríamos —recordó Ball más tarde— no era el dadaísmo. El dadaísmo era sólo una añadidura de una gran piedad. Sufríamos no sólo bajo la época, sino sufrimos principalmente de nosotros mismos. Lee tus propias “Oraciones fantásticas” y comprenderás que el sentido más profundo de nuestra actividad es el sufrimiento. Sólo en el sufrimiento bajo la época y en el sufrimiento de que somos, teníamos la posibilidad de ir más allá de nuestros propios límites, pues sólo el sufrimiento le da a uno un pasaporte para abandonarse a sí mismo...»<sup>8</sup>. Esta busca de la realidad «real» que había sido sofocada, de la comunión social, que requería la recuperación del sentido de la vida, era también la busca de la palabra radical, que conducía a diversas formas de mística secular. Esta busca de lo radical —no de lo desafiantemente nuevo, de la potenciación del *épater le bourgeois* decimonónico— fue el terreno que favoreció la teologización de la política.

¿Hay motivo alguno convincente por el cual se excluya el «comunismo catolizado» o el «catolicismo comunistizado» de César Vallejo de este conflicto, de esta *coincidentia oppositorum*, de este signo subterráneo de la época y, a base de catecismos burocráticos, se lo convierta en un pupilo-bandera de una de las corrientes del pensamiento marxista, de la intelectualmente más anémica? En uno de los apuntes del «carnet de 1936-37», observó Vallejo: «Hay la literatura revolucionaria rusa y la literatura revolucionaria que combate dentro del mundo capitalista. Los objetivos, método de trabajo, técnica, medios de expresión y materia social varían de la una a la otra. Esta distinción nadie la ha hecho todavía dentro de la crítica marxista»<sup>9</sup>. ¿Por qué se ignora una observación tan fundamental, que plantea al menos la necesidad de un marxismo occidental en el ámbito de la estética y de la creación literaria?

La observación citada no sólo plantea la necesidad de una teoría estética marxista no soviética, es decir, heterodoxa, sino delata la voluntad de no abandonar la estética marxista que, en su forma canónica, resulta estrecha a sus necesidades de poeta revolucionario en el mundo capitalista. Esta voluntad de ortodoxia revolucionaria no es la manifestación de un conflicto personal entre ortodoxia y heterodoxia estéticas marxistas, sino la conciencia de una insuficiencia en la teoría y de una discrepancia en la praxis, es decir, es un cuestionamiento de la pretensión canónica de la estética

<sup>8</sup> Hugo Ball, op. cit., p. 118.

<sup>9</sup> César Vallejo, *El arte y la revolución*, ed. Mosca azul, Lima, 1973, p. 156.