

**Wald(was)en
Thoreau, Heidegger, Celan**

**(Wald(was)en
Thoreau, Heidegger, Celan)**

ANTONIO LASTRA
antoniolastra@latorredelvirrey.es
Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos
(Universidad de Alcalá)

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2012

Fecha de aceptación: 15 de octubre de 2012

Resumen: La antigua discordia entre la filosofía y la poesía se puede decir de muchas maneras. Este artículo compara la escritura constitucional de Henry David Thoreau en Walden con la tarea del pensar heideggeriano con el trasfondo de la visita del poeta Paul Celan a la cabaña de Todtnauberg.

Palabras clave: Walden. Waldwasen. Escritura constitucional. Filosofía. Poesía.

Abstract: The ancient quarrel between philosophy and poetry can be said in many ways. This paper compares the constitutional writing of Henry David Thoreau in Walden with the Heideggerian task of thinking against the background of the visit of the poet Paul Celan to the cabin in Todtnauberg.

Key words: Walden. Waldwasen. Constitutional writing. Philosophy. Poetry.

ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ
Platón, *Rep.*, 607 b

1

Podríamos parafrasear una de las frases más célebres de *Walden*, de Henry David Thoreau, y decir que en la actualidad no hay filósofos, sino autores de libros de filosofía, o que ni siquiera hay filosofía, sino solo libros de filosofía, e introducimos de esa manera en la lectura de *Walden*, entendiéndolo como un libro de filosofía y considerando que la escritura filosófica es admirable porque la vida filosófica fue admirable un día. Que la escritura filosófica sea una representación o imitación de la vida filosófica es, desde luego, una consecuencia prevista de la decisión platónica de representar o imitar dialécticamente la vida filosófica siguiendo las pautas de la necesidad logográfica, que no deja nada al azar: la escritura filosófica

—el diálogo—, a diferencia de la poesía, es una representación o imitación verdadera porque la vida filosófica es la verdadera representación o imitación de las ideas. En los términos de Thoreau, la lengua paterna —la lengua de la escritura y la lectura, que exigiría que volviéramos a nacer para poder hablarla— desplaza a la lengua materna, que es la lengua del habla transitoria, “un sonido, solo un dialecto”. Volver a ser un residente en la vida civilizada, después de haber ido a los bosques para vivir deliberadamente y haberlos dejado por una razón tan buena como la que había llevado a ellos (“Ahora no deseo ir hacia abajo”), es el resultado de la escritura filosófica de *Walden*, un resultado en modo alguno accidental que requiere la aspiración de no haber vivido lo que no sea la vida. Desterrar a los poetas de la ciudad era, para Platón, una exigencia lógica. Si *Walden* es un libro de filosofía, si la escritura de *Walden* es la expresión de una lengua paterna, la lengua materna, hablada u oída —la lengua de la poesía—, no puede representar ni imitar adecuadamente la vida civilizada porque no puede franquear el camino de regreso a la vida civilizada¹.

Entre las distintas figuras que pueblan el bosque encantado de *Walden* y forman la “compañía” del autor —estudiantes, lectores o *scholars*, profesores de filosofía, extraños, vecinos y vecinos animales, visitas y visitas de invierno, primeros habitantes, el viejo colono o propietario original que habría dado nombre a Walden, la anciana dama que vive en su alrededor, cuya memoria se remonta más allá de la mitología y es capaz de contar el original de cada fábula, leñadores y cortadores de hielo, empantanados (*bogged*) como John Field, el emigrante irlandés que vive con su familia cerca de Thoreau y ocupa la cabaña de un poeta en la granja de Baker, waldenses—, solo hay dos que explícitamente mantienen un diálogo entre sí, un diálogo que actualiza la antigua discordia entre la filosofía y la poesía. En el inicio del capítulo ‘Vecinos animales’, el autor de *Walden*, que se presenta como “eremita”, cuenta que a veces tenía un compañero de pesca que llegaba a su casa atravesando toda la ciudad (desterrado, tal vez, por sus vecinos). Como Sócrates en el *Fedro* platónico, el eremita medita mientras oye a la cigarra entre los helechos y las palomas

¹ Véase *Walden*, 150th Anniversary Edition, ed. de J. Lyndon Shanley, introducción de J. Updike, The Writings of Henry David Thoreau, Princeton UP, Princeton y Oxford, 2004, pp. 14, 101, 3, 323, 90-91; *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2010⁶, pp. 71, 148, 61, 347, 138. Thoreau anotó que empezó a pasar tanto sus noches como sus días en Walden, “por accidente”, el 4 de julio de 1845 (pp. 84; 133), ironizando sobre la conmemoración de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. A esa declaración accidental de independencia le habría seguido, sin embargo, una escritura constitucional (el libro de *Walden*), que sigue escrupulosamente las pautas de la necesidad logográfica de la escritura filosófica (*Fedro*, 264 b; cf. el ascenso de la *República*, desde κατέβην, 327 a, hasta τῆς ἄνω ὁδοῦ, 621 c). En adelante me refiero a varios capítulos de *Walden* que menciono por la traducción citada, que he modificado cuando lo he considerado oportuno.

duermen en sus ramas. A diferencia de Sócrates, sin embargo, Thoreau trata de procurarse también la enseñanza de la naturaleza por medio de los objetos que contempla. Los hombres de la ciudad no parecen, por el contrario, tan dispuestos como en el diálogo platónico a ser sus educadores, al menos los que siguen “preocupándose” tanto por sus vidas: Thoreau vive en lo abierto y podría cobijarse en el hueco de un árbol, aunque sus moradores originarios —los vecinos animales— hayan nacido a la vida demasiado lejos para él. (En un capítulo posterior, ‘La laguna en invierno’, Thoreau admitirá, como Sócrates, que la naturaleza no pregunta ni responde a nada que “nosotros, los mortales”, podamos plantear.)

Con su llegada, el “poeta” interrumpe la “seria meditación” del eremita, a quien le pide que mire las “nubes”, describiendo la escena en la que se encuentran como un “verdadero cielo mediterráneo” y recordándole que hay una ocupación propia de los poetas. La ocupación de los poetas tiene que ver con el cuidado del cuerpo. El eremita, sin embargo, aunque reconoce sentirse atraído por lo que le propone el poeta (“No puedo resistirme”), tiene que concluir su meditación y quedarse solo. ¿Dónde estaba? “Estaba tan cerca de la esencia de las cosas —escribe Thoreau— como no lo había estado en mi vida”, pero “mis pensamientos —añade— no han dejado huella y no puedo retomar el sendero”. ¿En qué estaba pensando? “Mundo” se repite varias veces durante el diálogo y la meditación, siempre como una interrogación, dirigida primero a sí mismo: “Me pregunto qué estará haciendo ahora el mundo”, luego al poeta: “¿Qué te parece hoy el mundo?” y, por último, al lector: “¿Por qué precisamente estos objetos que contemplamos forman un mundo?”. La pregunta dirigida al lector no forma parte del diálogo con el poeta ni de la meditación solitaria: la formación del mundo forma parte, por decirlo así, de la escritura, no de la oralidad dialógica o monológica. El diálogo con el poeta y la meditación del eremita son el premio de la contemplación de los objetos y la formación del mundo. El poeta, como el orador platónico, tiene un auditorio localizado, que el eremita reduce hasta quedarse solo, mientras que el escritor filosófico se dirige a la humanidad, “a los que en cualquier época lo *entienden*” y no solo lo oyen, como enfáticamente había dicho Thoreau en el capítulo ‘Leer’. Como “mundo”, “humanidad” se repite varias veces en *Walden*: hay un sentido de la humanidad en *Walden* en paralelo a la formación del mundo. El sentido de la humanidad y la formación del mundo son los elementos constituyentes de la escritura de Thoreau. En otro capítulo, ‘Primeros habitantes y visitas de invierno’, Thoreau distinguirá al poeta del filósofo y al filósofo del eremita: solo en compañía del filósofo y del antiguo morador de Walden (que podría ser Dios), y en ausencia del poeta, el diálogo se convierte, como ocurre en los diálogos platónicos, en una revisión de la

mitología². “Mundo” y “humanidad” son las mitologías que *Walden* revisa para volver a la vida civilizada: al igual que ocurre con los pensamientos que el eremita no puede recobrar porque no han dejado huella, no parece haber un sendero que lleve al mundo y a la humanidad. Encontrar el sendero que lleva de vuelta al mundo civilizado, “restablecer la humanidad”, será el resultado de la escritura y la lectura de un libro de filosofía. Un libro de filosofía es un libro que está escrito para la humanidad y que la humanidad tiene que leer —entender y no solo oír—, que revisa la mitología del mundo de la vida civilizada y otorga sentido a la humanidad estableciendo un diálogo entre la vida civilizada y la humanidad. La escritura filosófica es una escritura constitucional.

Ahora bien, si la filosofía no habla nunca en primer lugar, otra instancia (Dios revelándose a sí mismo, el ser en sus manifestaciones, una ciudad promulgando sus leyes, costumbres y tradiciones o una iglesia imponiendo sus dogmas) ha de hacerlo por ella. El carácter literario de la filosofía parece tener siempre los rasgos de la responsabilidad o la hipólepsis: si las preguntas filosóficas no son, de hecho, respuestas a las preguntas que la vida plantea, pueden ser, al menos, ensayos de vinculación con la vida. Para los filósofos americanos, que se presentaron en primera persona con la aspiración de trabar una relación original con el universo, el ensayo sería, por tanto, la forma más apropiada para conseguirlo. Thoreau se disculpa en *Walden* por no omitir el “yo o primera persona”: a diferencia de la mayoría de los libros, el suyo retendrá el yo. La lectura, sin embargo, no siempre logra ocultar un profundo malestar en la comunicación central que la escritura filosófica trata de establecer ni las serias dificultades con las que tropieza en el acceso al conocimiento.

El lema de *Walden* es, de hecho, una jactancia: “No pretendo escribir —dice Thoreau— una oda al abatimiento, sino jactarme con tanto brío como el gallo encaramado a su palo por la mañana, aunque solo sea para despertar a mis vecinos”. (Thoreau lo repite en el capítulo segundo, ‘Dónde vivía y para qué’.) Que Thoreau no pretenda escribir una oda al abatimiento, en referencia a ‘Dejection: An Ode’ (Oda al abatimiento) de Coleridge, advierte, desde el principio, de la discordia de su obra con la poesía, una discordia que la referencia al *Chanticleer*, el gallo de Chaucer, ahonda. La actitud decisiva, sin embargo, es la jactancia, *to brag*. Hacia el final del ensayo ‘Walking’ (Caminar) —la expresión más clara del “pensamiento salvaje” de Thoreau—, el gallo condiciona la práctica de la filosofía:

² “Allí trabajábamos, revisando la mitología, dándole vueltas a una fábula [...] Hablábamos de tal modo, el eremita, el filósofo y el antiguo morador del que ya he hablado [...] Había otro con quien pasaba *buenas temporadas*, dignas de recuerdo, en su casa de la ciudad, y que me visitaba de vez en cuando, pero no tenía más compañía” (*Walden*, 269-270; 299). El “otro” es Emerson, el *Erzieher* de Thoreau. Véase mi *Emerson como educador*, Verbum, Madrid, 2007.

“Nuestra filosofía llega tarde si no oye cantar al gallo en cada corral de nuestro horizonte”; “su filosofía —añade— es superior a nuestros hábitos de pensamiento”. El gallo es “una jactancia ante el mundo” (*a brag for all the world*). Si el gallo es una jactancia ante el mundo, el autor de *Walden* dirá que “se jacta de humanidad más que de sí mismo”: *I brag for humanity rather than for myself*. La identificación de Thoreau con el gallo es uno de los motivos más controvertidos del bestiario de *Walden* (el otro es la risa del somormujo). Llamarlo *Chanticleer* recuerda que despertar a los vecinos también quiere decir fecundarlos. El gallo tiene, como la filosofía, una función erótica, pero su aparición en *Walden*, sobre todo a partir del capítulo cuarto, ‘Sonidos’ —donde empieza realmente, tras los capítulos ‘Economía’, ‘Dónde vivía y para qué’ y ‘Leer’, el experimento de soledad o alejamiento de la vida civilizada que habrá de encontrar expresión en la escritura—, es dudosa: “No estoy seguro —dice Thoreau— de haber oído el sonido del gallo desde mi claro del bosque”. El gallo no puede naturalizarse sin ser domesticado: su sonido superaría pronto al graznido del ganso, que es un ave migratoria, y al ulular del búho, que es el emblema de la noche. *Walden* habla, por el contrario, de una morada fija (“He viajado mucho en Concord”) y de un trabajo diurno o matutino. Oír a los gallos salvajes en los árboles con un sonido claro y estridente haría que los hombres se levantaran “cada vez más temprano”. Levantarnos cada vez más temprano o anticiparnos a la naturaleza compensaría que nuestra filosofía llegara tarde (como el búho) o fuera migratoria (como el ganso). “Todos los climas convienen al valiente gallo”: el gallo es un pájaro extranjero, pero “más indígena que los nativos”, y tiene un derecho a la tierra superior al de quienes la ocupan. Lo que Thoreau dice del gallo —cuya salud siempre es buena y cuyo espíritu nunca flaquea— lo repetirá a propósito del filósofo. Pero “su estridente sonido nunca me despertó de mis sueños”. El gallo no visitó su claro, en el que no había “puerta alguna, ni entrada, ni sendero al mundo civilizado”. Al capítulo ‘Sonidos’ le sigue el capítulo ‘Soledad’, al capítulo de la ciudad el capítulo de las lagunas, a los capítulos de invierno el capítulo de primavera. Volver a ser un residente en la vida civilizada exige la experiencia del claro del bosque donde será posible restablecer la humanidad siguiendo los tres enunciados característicos de la escritura constitucional de Thoreau: cooperar, tanto en el sentido supremo como en el ínfimo, significa ganarnos la vida juntos; actuar colectivamente responde al espíritu de nuestras instituciones; pertenecemos a la comunidad³.

³ *Walden*, 46, 72, 110; 100, 121, 155. La expresión *wild thinking* (pensamiento salvaje) se encuentra por primera vez en el *Journal* de Thoreau (16 de noviembre de 1850), de donde pasaría a las conferencias ‘Walking’ (Caminar) y ‘The Wild’ (Lo salvaje), que Thoreau impartiría desde 1851 hasta su muerte, en paralelo a la redacción de *Walden*, donde no aparece la expresión. ‘Walking’ se publicaría póstumamente en 1862. Véanse ‘Walking’, en *Excursions*,

2

La humanidad es la vecindad del ser. Volver a ser un residente en la vida civilizada exige haber aprendido primero a habitar. Perder el mundo, repoblar los bosques, construir de una manera aún más deliberada, calentar la casa, cultivar un campo de judías, empantanarse, sentir el espanto al abrir un claro o dejar que la luz entre en un soto consagrado: *lucum conlucare*... ¿Es apropiado todo esto en la comparación de mundos de lectores o, por el contrario, al interpretar —al plantear la pregunta por la humanidad y el humanismo— desaparece necesariamente la continuidad de la tradición? ¿Pueden dialogar el *amerikanismus* —según Emerson, Thoreau habría sido el único americano genuino— y Europa, la escritura constitucional americana y la escritura filosófica? ¿Cuáles son las “intersecciones y divergencias” que Stanley Cavell ha trazado entre Thoreau y Heidegger, entre lagunas y ríos, entre restablecer la humanidad y desistir (*nichten*), entre el *neighbor* y el *Nachbar*, entre *next* y *bei*, entre *dwelling* y *wohnen*, *building* y *bauen*, entre la economía de la vida que es sinónimo de filosofía y la tarea del pensar, entre la lengua paterna y *die Sprache*, entre abrir un amplio surco y arrasarlo y habitar poéticamente la tierra?⁴

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sugiere que podría darse un “diálogo productivo con el marxismo” (*ein produktives Gespräch mit dem Marxismus*) y añade:

El que entienda el “comunismo” solo como un “partido” o como una “concepción del mundo” piensa tan cortamente como los que, bajo el título de “americanismo”, solo entienden, y además de modo despectivo, un particular estilo de vida.⁵

Si Heidegger no pensaba cortamente, podríamos pensar en un diálogo con el “americanismo” tan productivo como el diálogo con el comunismo. ¿Quién sería el interlocutor? ¿Europa? ¿La filosofía o la

ed. de J. J. Moldenhauer, *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton UP, Princeton y Oxford, 2007, y *Journal*, vol. 3: 1848-1851, ed. de R. Sattelmeyer, M. R. Paterson y W. Rossi, *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton UP, Princeton y Oxford, 1991. El “pensamiento salvaje”, que la “cultura”, a diferencia de la mitología, no puede contener, es tan conservador como la vida civilizada. Cf. *Rep.* 621 b: μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο. Véase también GLENN W. MOST, ‘A Cock for Asclepius’, *The Classical Quarterly*, 43/1 (1993), pp. 96-111.

⁴ Véase STANLEY CAVELL, ‘Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers’, en *Philosophy the Day After Tomorrow*, Harvard UP, Cambridge, Mass., y Londres, 2005; ‘Thoreau piensa en lagunas, Heidegger en ríos’, trad. de S. García Guillem y N. Molines Galarza, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 12 (2012), pp. 5-15.

⁵ *Brief über den Humanismus* (1946-1947, 1967²), en *Wegmarken (1919-1961)*, Gesamtausgabe, vol. 9, ed. de F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M., 2004³, pp. 340, 341; *Carta sobre el humanismo*, ed. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, pp. 53, 55.

poesía? ¿La humanidad o el humanismo? En cualquier caso, no podría tratarse de una cosmovisión ni de un estilo de vida. En 1936, Heidegger pronunciaría en Roma una conferencia con el título *Europa y la filosofía alemana*, a la que volveremos en seguida. Antes hemos de preguntarnos, como hemos hecho con *Walden*, cómo empezar a leer a Heidegger. Leer y entender a Heidegger es difícil porque su escritura violenta todos los códigos de comprensión, hasta el punto de que no podemos estar seguros de que la idea misma de “libro”, que hemos aplicado a *Walden*, pueda aplicarse a los escritos de Heidegger. La “destrucción de la historia de la filosofía” es un enunciado legible de *Ser y tiempo* (§ 75). ¿Es *Ser y tiempo* un libro de filosofía? ¿Cómo podemos entender esa “destrucción” y reconstruir una tradición de lectura, restablecer una humanidad que forma, precisamente, un mundo de lectores?

Hay una palabra que podría proporcionarnos una orientación. Esa palabra se encuentra en una pequeña intervención de Heidegger. Se trata de una carta-prólogo a la obra de William J. Richardson *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (A través de la fenomenología al pensamiento). En esa carta-prólogo, Heidegger menciona —a propósito del giro posterior a *Ser y tiempo*— la palabra *retractatio*:

Was sich so durch einen Rückblick, der stets zu einer retractatio wird, in wenigen Zügen darstellen läßt, war nach seiner geschichtlichen Wirklichkeit ein verwickelter, mir selbst undurchsichtiger Vorgang.

Richardson traduce así el pasaje al inglés:

What a few strokes can thus sketch, in retrospect that verges constantly on *retractatio*, was, in its historical reality, a tangled process, inscrutable even to me.

La palabra *retractatio* tiene su propia historia: es la palabra que nos permite leer a san Agustín. *Retractiones* es el libro que Agustín escribió al final de su vida para leerse y entenderse a sí mismo: Agustín se convierte en lector de Agustín como hará Nietzsche con sus libros en *Ecce Homo* quince siglos después. Thoreau habría dicho que los libros han de ser leídos con la misma deliberación y reserva con que fueron escritos. En el prólogo a la investigación de un sacerdote católico sobre su obra, Heidegger se vincula expresamente a una manera tradicional de leer. En una nota a pie de página, Richardson advierte que ha decidido mantener la palabra en latín para evitar que la traducción al inglés —la carta se reproducía también en el original alemán— pudiera dar a entender que se trataba de algo distinto a lo que Agustín había dicho. La fuente de Agustín dice lo siguiente:

Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interina quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur.

[Los trece libros de mis *Confesiones* alaban la justicia y la bondad de Dios tanto por mis obras malas como por las buenas, y mueven hacia Él el intelecto y el afecto humanos. Al menos en cuanto a mí, eso hicieron en mí al escribirlos y hacen al leerlos.]⁶

La retractación consiste en un género de interpretación que procura un efecto en la lectura que es semejante al efecto de la escritura. Ese procedimiento es el que sigue Thoreau en Walden, cuando afirma que leer bien consiste en leer libros verdaderos con un espíritu verdadero y supone mejorar las costumbres del día.

La *Carta sobre el humanismo* de Heidegger es un ejemplo de respuesta o hipóleipsis filosófica. Heidegger responde a una pregunta en francés —una lengua latina— de Jean Beaufret, que llamaría a su obra más conocida *Dialogue avec Heidegger*. ¿Cómo devolver un sentido a la palabra humanismo? *Comment redonner un sens au mot "Humanisme" ?* Escrita en 1946, la *Carta* se publicó en 1947 y volvería a publicarse en 1967. (1967 es una fecha importante, como luego veremos). En 1946, Heidegger no podía impartir clases en Alemania y estaba sometido a un proceso de desnazificación. Su carta se dirige, por tanto, a un antiguo enemigo. En muchos aspectos, la *Carta* tiende a la reconciliación en medio de una discordia permanente con la palabra "humanismo". En una nota añadida en 1949, Heidegger dice que está siguiendo "un camino iniciado en 1936". Sin ninguna otra precisión, tenemos que desentrañar lo que parece un enigma: ¿qué quiere decir "un camino iniciado en 1936"? En 1936, Heidegger pronunció en Roma una conferencia con el título *Europa y la filosofía alemana* en la que afirmó:

Ante esta tarea de nuestra existencia [Dasein] histórica, ya no es suficiente seguir empleando en vano meras tradiciones, aunque sean muy valiosas, ni siquiera tranquilizarse con ellas. Sin embargo, no menos fatalista sería la opinión de que un cambio histórico semejante se haya consumado ya por medio de la creación de nuevas instalaciones o esté lo suficientemente preparado.

⁶ MARTIN HEIDEGGER, 'Vorwort [Preface]', en WILLIAM J. RICHARDSON, S. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (1963), Fordham UP, Nueva York, 2003⁴, pp. xiv-xv ('Carta-prólogo a Heidegger, Through Phenomenology to Thought de William Richardson', trad. de P. Oyarzun Robles, disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_richardson.htm). Véanse SAN AGUSTÍN, *Retractationes*, II, 6, 1 (*Obras completas*, vol. XL, Madrid, BAC, 1995), y BRIAN STOCK, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Harvard UP, Cambridge, Mass., & London, 1996.

Porque todo ha sido *puesto a decisión*: la historia, la naturaleza, los dioses y los ídolos, el puesto del hombre en medio del ente y las condiciones, disposiciones y medidas para su estabilidad. Por ello han de ser puestas en movimiento, necesaria y originariamente por igual, todas las fuerzas y ámbitos de operación del hombre.

La acción política, la obra de arte, la articulación del orden en la comunidad [*Volk*], el saber que piensa, la intimidad de la fe. Nada de esto ha de cultivarse ya como recinto de tareas de una “cultura” ni admite que se le ordene solo en un “sistema cultural” ya existente, que se ha vuelto él mismo cuestionable; incluso el concepto de una cultura en el sentido de una realización de valores. Ese cuestionamiento aún no experimentado hasta el momento no significa de ninguna manera barbarie; al revés: a partir de ese cuestionamiento, los ámbitos de acción de la existencia humana [*Dasein*] crean una zona esencial que los saca del marco de la mera industria cultural [*Kulturbetrieb*]⁷.

Ese cuestionamiento aún no experimentado hasta entonces no significaría barbarie, como Heidegger repetirá de una manera literal en la *Carta sobre el humanismo*: declararnos en contra de lo que hasta ahora se había llamado humano no implica la barbarie. Al revés, a partir de ese cuestionamiento, los ámbitos de la acción humana crean una zona esencial que los saca del marco de la mera industria cultural.

¿Era ese el camino emprendido en 1936? ¿Se trata del gesto moderno por antonomasia de hacer caso omiso de todas las tradiciones? ¿Podríamos entenderlo, en nuestro intento de dialogar con el americanismo, como una declaración de independencia? Heidegger ha enumerado minuciosamente los términos de la declaración de independencia: la historia, la naturaleza, los dioses y los ídolos, el puesto del hombre en medio del ente y las condiciones, disposiciones y medidas para su estabilidad, la acción política, la obra de arte, la articulación del orden en la comunidad, el saber que piensa, la intimidad de la fe. Articular todos esos términos sería la tarea posterior a una declaración de independencia, la tarea constitucional por definición. (Emerson también había enumerado esos términos en los títulos de sus ensayos: historia, confianza en sí mismo [*Self-Trust, Self-Reliance, Self-Recovery*], compensación, leyes espirituales, amor, amistad, prudencia, heroísmo, sobrealma [*Over-Soul*, el precedente del *Übermensch* nietzscheano], círculos, intelecto, arte, experiencia, carácter, modales, dones, naturaleza, política, hado, poder, riqueza, cultura, comportamiento, culto, consideraciones tempestivas, belleza, ilusiones,

⁷ ‘Europa und die deutsche Philosophie’ (1936), en *Europa und die Philosophie*, ed. H. H. Gander, Heidegger Gessellschaft-Schriftenreihe, Band 2, Klostermann, Frankfurt a. M., 1993 (‘Europa y la filosofía alemana’, trad. de B. Onetto, disponible en <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/europa.htm>).

sociedad y soledad, civilización, elocuencia, vida doméstica, trabajos y días, libros, coraje, éxito, vejez, poesía e imaginación, propósitos sociales, recursos, lo cómico, inspiración, grandeza, inmortalidad...)

Hemos de retroceder a otro texto: un artículo que Heidegger escribió en 1933, siendo aún rector en Friburgo, para manifestar su rechazo al nombramiento para una cátedra en Berlín. En 'Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?' (Paisaje creador: ¿por qué nos quedamos en la provincia?), Heidegger justifica su decisión apoyándose en lo que llama "mi mundo de trabajo" (*meine Arbeitswelt*) o "la hora propicia de la filosofía" (*die hohe Zeit der Philosophie*), en la que su preguntar debe volverse sencillo y esencial (*Ihr Fragen muß dann [el énfasis es de Heidegger] einfach und wesentlich werden*), en soledad y vecindad: "La soledad tiene la fuerza primigenia que no nos *aísla*, sino que *arroja* toda la existencia en la amplia cercanía de la esencia de todas las cosas" (*die Einsamkeit hat die ureigene Macht, dass sie uns nicht vereinzelt, sondern das ganze Dasein loswirft in die weite Nähe des Wesens aller Dinge*; la frase de Thoreau es exactamente la misma: *I was as near being resolved into the essence of things as ever I was in my life*). Heidegger refiere sus conversaciones (*Gespräche*) con los campesinos, en especial con una anciana campesina que había muerto hacía poco y cuyo lenguaje "enérgico y lleno de imágenes" (*starken, bildhaften Sprache*) era un lenguaje vivo (*lebendigen Sprache*) por comparación con el lenguaje de la ciudad, y con un viejo amigo, un campesino que dice *irrevocablemente no* a la marcha de Heidegger.⁸

Heidegger se quedará así en Todtnauberg, en su cabaña de la Selva Negra. En esa carta-artículo que es una breve pieza de escritura esotérica, que dice y que calla, Heidegger empieza ya a pensar en la *Carta sobre el humanismo* y a preparar el camino del *Ereignis*, el "acontecimiento propio" que lo separaría de *Ser y tiempo* y que tal vez podamos entender en los términos de una retractación. "*Ereignis* —dirá Heidegger en otra nota de 1949 a la *Carta sobre el Humanismo*— es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar."

En la cabaña de Todtnauberg tendrá lugar, en cualquier caso, un *Ereignis* que —si el lenguaje utilizado hasta ahora no lo había logrado— nos permitirá vincularla o desvincularla con la cabaña de Thoreau en Walden. Para el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*, el humanismo aún habla

⁸ MARTIN HEIDEGGER, 'Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?' (1933), en *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, ed. de G. Schneeberger, Suhr, Berna, 1962, y en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Gesamtausgabe, vol. 13, ed. de H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt a. M., 2002² ('¿Por qué permanecemos en la provincia?', trad. de J. Rodríguez, en *Revista Eco*, VI/5 [1963], disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm).

el lenguaje de la metafísica. Decir que aún habla el lenguaje de la metafísica supone que una palabra como “humanismo”, al igual que ocurría con la “filosofía” del gallo de Walden y nuestros hábitos de pensamiento, había quedado atrás en el camino del pensar heideggeriano. Ahora se trataría de decir sencillamente la verdad del ser. El sentido de la palabra “humanismo” tiene que plantearse en medio de lo que Heidegger llama “la dictadura de la opinión pública”. Esa dictadura de la opinión pública supone un obstáculo a la hora de devolver a la palabra “humanismo” un sentido. “Humanismo” y “metafísica” son términos obsoletos. En su lugar, empezamos a encontrarnos con términos como “claro del ser” (*Lichtung*) o “ex-sistencia” (*Ex-sistenz*). “Pensamiento” será la palabra que progresivamente desplace a “filosofía” en el lenguaje heideggeriano. El ser del que Heidegger empieza a hablar en la *Carta sobre el humanismo* es al mismo tiempo lo más próximo y lo más trascendente. “El hombre es el vecino [*Nachbar*] del ser.”

En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger habla de la obra manual de la escritura que tan rara se ha vuelto, una frase que evoca el “ganarse la vida con el trabajo de las manos” en *Walden*: cultivar la tierra, manejar el remo y el hacha, construir una casa. Implícitamente podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿autoriza Thoreau la lectura de Heidegger o es Heidegger quien garantiza la escritura de Thoreau? En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger escribe que “solo en cuanto el hombre pertenece al ser, existiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre”.

Prescribir, en griego, se dice *nemein*, el *nomos* no es solo ley sino de modo originario la prescripción escondida en el destino del ser.

Solo esa prescripción escondida en el destino del ser consigue destinar y conjugar al hombre en el ser. Solo semejante conjunción es capaz de sustentar y vincular. De otro modo, ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana.

Más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser. Esa estancia es la única que procura la experiencia de lo estable.

En los términos de la escritura constitucional, que reconoce la existencia de leyes espirituales (Emerson) o superiores (Thoreau), la cuestión del *nomos* en Europa y en el mundo occidental cristalizaría en 1948 en la Declaración de los Derechos Humanos. La Declaración de los

Derechos Humanos es el proemio de la legislación.⁹ Si no es un mero constructo de la razón humana, ¿de dónde viene, entonces, la autoridad de una legislación? En 1936, Heidegger se había referido a una “verdadera autoctonía” (*warhafte Bodenständigkeit*). Como *retractatio*, “autoctonía” tiene su propia historia (cf., por ejemplo, el *Panegírico* de Isócrates, 23-25). Esa autoctonía o estancia en la verdad del ser es “lo único que procura la experiencia de lo estable y el apoyo para toda conducta lo regala la verdad del ser”. Heidegger añade que, “en nuestro idioma, apoyo significa protección”. (*Hut* reaparecerá, como veremos, en forma de *Hütten*, la cabaña.) El ser protege a los hombres y les da casa en el lenguaje.

En la *Carta sobre el humanismo*, la última palabra no es exactamente sobre el humanismo sino sobre lo que había sido el gran apoyo del humanismo en todas las épocas: la filosofía. “Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y, por ende, pedirle más de lo que puede dar”.

En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra.

El pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa. Pero el pensar futuro tampoco puede olvidar ya, como exigía Hegel, el nombre de “amor a la sabiduría”, para convertirse en la sabiduría misma bajo la figura del saber absoluto. El pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional.

El pensar recoge el lenguaje en un decir simple. Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo.

Estas últimas líneas preparaban la serie de conferencias ‘Construir, habitar, pensar’, ‘Qué significa pensar’ y “...poéticamente habita el hombre...”. Heidegger las escribió con la mirada puesta en el campo que se divisa desde la cabaña de Todtnauberg, pero también con la mirada puesta en las ciudades destruidas de Alemania. En repetidas ocasiones hará referencia a la falta de viviendas en Alemania. Heidegger veía un mundo destruido, un mundo que los seres humanos aún no habían aprendido a habitar. Aprender a habitar será una de las exigencias de Heidegger cuando

⁹ Compárese la necesidad logográfica de la escritura filosófica con el proemio de la legislación en *Leyes*, 709 a; 714 a; cf. 723 a, 734 d: καὶ τὸ μὲν προοίμιον τῶν νόμων ἐνταυθοῖ λεχθέν τῶν λόγων τέλος ἔχεται, μετὰ δὲ τὸ προοίμιον ἀναγκαῖόν που νόμον ἔπρεσθαι, μᾶλλον δὲ τὸ γε ἀληθὲς νόμους πολιτείας ὑπογράφειν; 875 a ss., 957 c.

escriba la primera de esas conferencias en discusión con arquitectos y urbanistas sobre la experiencia de lo estable. En esas conferencias, Heidegger recuperará la palabra *humanitas* y hablará, en los términos de la *Carta sobre el humanismo*, del final de la filosofía y de la vecindad del ser.

3

Waldwasen es una palabra de Paul Celan que se encuentra en su poema 'Todtnauberg', escrito tras visitar a Heidegger en su cabaña. No cuesta demasiado leer en esa palabra "Walden" como una inscripción, tan literal como reticente, que refuerza su sentido, el sentido de la humanidad y del humanismo. En un pasaje de 'Construir, habitar, pensar', Heidegger escribe lo siguiente: "En la desgracia esperan aún la salvación que se les ha quitado". Heidegger no precisa el sujeto de la frase y tenemos que evitar cualquier arbitrariedad a la hora de identificarlo. Todos los seres humanos esperan alguna vez en la desgracia la salvación que se les ha quitado, pero podríamos decir que, cuando Celan visitó a Heidegger en Todtnauberg en 1967, la humanidad no necesitaba otra identificación. Celan llegaría a acuñar la expresión "guardar silencio contra" para referirse a su diálogo con Heidegger. ¿Era un poeta el que visitaba a un filósofo e interrumpía su meditación?

Pierre Joris, poeta y traductor, admite en su comentario de 'Todtnauberg' que *Waldwasen* es un término infrecuente en alemán, extraño, raro, inquietante. Al español se ha traducido como "claros del bosque". José Luis Reina Palazón lo traduce como "brañas del bosque" y, sin duda, la extrañeza misma del término "brañas" (y su étimo *vorago*, abismo) es más que oportuna. Joris, que lo traduce por *forest sward*, hace un recorrido meticuloso por la palabra *Waldwasen* para indicar que no es un claro del bosque, sino uno de esos lugares donde la hierba ha tratado de crecer después de haber sido removido el terreno sin ser nivelado; hay incluso una acepción que remite al hecho de que aquello que se saca de ese terreno se convierte en las *fascas* de donde el fascismo toma su nombre. Esa interpretación llega a asustar al propio Joris, que aduce que alguien que componía sus poemas como Celan, con diccionarios y enciclopedias (o con la lengua paterna), no podía ser ajeno a la minuciosa articulación del poema. Joris sugiere incluso que, para Celan, "Todtnauberg" no era un nombre propio, sino una forma de llamar a los muertos y a las elevaciones del terreno que se producen cuando se entierra a alguien. El poema dice lo siguiente en la traducción de Reina Palazón:

Árnica, alegría de los ojos, el
trago del pozo con el
dado de estrellas encima,

en La
Cabaña [in der Hütte],

escrita
en el libro
—¿qué nombres anotó
antes del mío?—,
en este libro
la línea de
una esperanza, hoy,
en la palabra que adviene
de alguien que piensa,
en el corazón,

brañas del bosque [*Waldwasen*], sin allanar,
satirión y satirión, en solitario,

crudeza, más tarde, de camino,
evidente,

el que nos conduce, el hombre
que lo oye también,

las sendas
de garrotes a medio
pisar, en la turbera alta,

mojado,
mucho.¹⁰

La interpretación más sencilla del poema es que Celan y Heidegger, que se habían conocido antes de su encuentro por medio de sus escritos, que se admiraban mutuamente y que se habían influido entre sí —hay

¹⁰ 'Todtnauberg', en PAUL CELAN, *Obras completas*, ed. de J. L. Reina Palazón, Trotta, Madrid, 2005⁶, pp. 321-322. Véanse PIERRE JORIS, 'Celan/Heidegger: Translation at the Mountain of Death', en *Poetik der Transformation: Paul Celan – Übersetzer und übersetzt*, ed. de A. Bodenhlimer y S. Sandbank, Niemeyer Verlag, Tübinga, 1999 (disponible en <http://epc.buffalo.edu/authors/joris/todtnauberg.html>), y GEORGE STEINER, 'Celan y Heidegger: diálogo en el silencio' (2004), disponible en <http://bibliotecaignoria.blogspot.com.es/2011/11/george-steiner-celan-y-heidegger.html>).

registros de la obra de Heidegger en la poesía de Celan y ecos de la poesía de Celan en la obra de Heidegger— llegaron a conocerse un día. Después de un recital de poesía en Friburgo, alguien llevó a Celan a la cabaña, donde se encontró con Heidegger y conversaron a solas. A su regreso a la habitación del hotel, Celan escribió el poema, en el que dejaría entrever su decepción por no haber oído una palabra de Heidegger, tal vez la única palabra que quería oír: una palabra de disculpa, de comprensión o de humanidad. En su poema describe el terreno que rodea Todtnauberg y lo compara con los campos de concentración. En la cabaña había un libro.

La visita de Celan impide lo que podríamos llamar la posible devolución de sentido a la palabra “humanidad”. Hay un silencio estremecedor en esa palabra que no llega del que está pensando. Una palabra que se encuentra en el corazón, y Celan es lo suficientemente ambiguo para que podamos pensar que se trata tanto del corazón del poeta como del corazón del filósofo. *Waldwasen* nos permite leer *Walden* entre letras y volver a la cabaña de *Walden* y a *Walden* entendido como un libro de filosofía.

La cuestión es si somos capaces de reconocer un libro de filosofía, si en las intersecciones y divergencias entre Thoreau y Heidegger encontramos la autoridad suficiente para expresarnos como lo hemos hecho. Volver de Heidegger y de la *Heideggerbetrieb* —la industria que fomenta la escritura de Heidegger, sus estrategias de publicación, sus apariciones y silencios y postergaciones— a *Walden* exige que nos preguntemos si *Walden* es un libro de filosofía. La respuesta que yo daría es que *Walden* nos autoriza a volver la mirada hacia lo acontecido en Todtnauberg. Volver a la vida civilizada era el resultado de la estancia en *Walden* y de la escritura de *Walden*. El camino iniciado en 1936 era una negación de la vida civilizada (*Verweigerung der Bürgerlichkeit*, por decirlo con Odo Marquard). ¿Es comparable, por tanto, *Walden* al *Lichtung* heideggeriano? Hay una frase de *Walden* donde se habla explícitamente del claro del bosque. Thoreau recuerda que la vieja costumbre romana estipulaba que abrir un claro en el bosque tenía que ir acompañado inmediatamente de una petición de perdón y de una acción de gracias. Abrir un claro en el bosque era una cuestión sagrada, porque afectaba al orden mismo de la existencia humana. Abrir un claro en el bosque solo es expiable si, por ejemplo, se escribe un libro a cambio de ese claro. El claro en el bosque es, efectivamente, el gesto de escribir un libro. La visita de Celan a Todtnauberg interrumpiría para siempre la meditación heideggeriana al obligar a Heidegger al silencio.¹¹

¹¹ El motivo original de este texto fue la invitación del doctor Till Kinzel a escribir sobre el diálogo en *Walden*. Con el título ‘El sentido de la humanidad en *Walden*’ presenté una parte en el Aula de Humanidades de la Universidad de Murcia, invitado por el profesor Vicente Cervera

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- SAN AGUSTÍN. *Retractiones*, II, 6, 1, en *Obras completas*, vol. XL. Madrid: BAC, 1995.
- BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Paris: Minuit, 1973-1985, 3 vols.
- CAVELL, Stanley. *Los sentidos de Walden* (1972), ed. A. Lastra. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- _____, 'Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers', en *Philosophy the Day After Tomorrow*. Cambridge, Mass., & London: Harvard UP, 2005.
- _____, 'Thoreau piensa en lagunas, Heidegger en ríos', trad. de S. García Guillem y N. Molines Galarza, *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 12 (2012), pp. 5-15.
- CELAN, Paul. 'Todtnauberg', en *Obras completas*, ed. J. L. Reina Palazón, Madrid: Trotta, 2005⁶.
- HEIDEGGER, Martin, 'Schöperische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?' (1933), en Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Suhr, Berna, 1962, y en *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, Gesamtausgabe, vol. 13, ed. de H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2002² ('¿Por qué permanecemos en la provincia?', trad. de J. Rodríguez, en *Revista Eco*, vi/5 [1963], disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm).
- _____, 'Europa und die deutsche Philosophie' (1936), en *Europa und die Philosophie*, ed. H. H. Gander, Heidegger Gessellschaft-Schriftenreihe, Band 2, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993 ('Europa y la filosofía alemana', trad. de B. Onetto, disponible en <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/europa.htm>).
- _____, *Brief über den Humanismus* (1946-1947, 1967²), en *Wegmarken (1919-1961)*, Gesamtausgabe, vol. 9, ed. de F.-W. Von Herrmann, Tübingen: Klostermann, 2004³.
- _____, *Carta sobre el humanismo* (1946-1947, 1967), ed. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, 2000.
- _____, 'Was heisst Denken?', 'Bauen Wohnen Denken', , "...dichterisch wohnt der Mensch...", en *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*,

Salinas, en enero de 2012. En mayo de 2012 amplíé el contenido de la conferencia a Kierkegaard y Heidegger en un seminario del Instituto Franklin de Investigación en Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá celebrado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. Agradezco a Enrique Aguilar Mathiox la sugerencia para llevar a cabo el seminario y al profesor Manuel E. Vázquez y al resto de los estudiantes sus comentarios. Este ensayo se enmarca en el proyecto de investigación FFI2011-24473, 'Hacia una historia conceptual comprensiva: giros filosóficos y culturales, del Ministerio de Economía y Competitividad.

- Gesamtausgabe, vol. 7, ed. de F.-W. Von Herrmann. Tübingen: Klostermann, 2000.
- _____, '¿Qué quiere decir pensar?', 'Construir, habitar, pensar', "...poéticamente habita el hombre...", en *Conferencias y artículos*, ed. E. Barjau, Barcelona: Serbal, 1994.
- _____, 'Vorwort [Preface]', en William J. Richardson, S. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (1963), New York: Fordham UP, 2003⁴, pp. xiv-xv ('Carta-prólogo a *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* de William Richardson', trad. de P. Oyarzun Robles, disponible en http://www.heideggeriana.com.ar/textos/carta_richardson.htm).
- JORIS, Pierre. 'Celan/Heidegger: Translation at the Mountain of Death', en *Poetik der Transformation: Paul Celan – Übersetzer und übersetzt*, ed. A. Bodenhlimer y S. Sandbank. Tübingen: Niemeyer Verlag, 1999 (disponible en <http://epc.buffalo.edu/authors/joris/todtนาuberg.html>).
- LASTRA, Antonio, *Emerson como educador*, Madrid: Verbum, 2007.
- Most, Glenn W.: 'A Cock for Asclepius', en *The Classical Quarterly*, 43/1 (1993), pp. 96-111.
- STEINER, George. 'Celan y Heidegger: diálogo en el silencio' (2004), disponible en castellano en <http://bibliotecaignoria.blogspot.com.es/2011/11/george-steiner-celan-y-heidegger.html>).
- STOCK, Brian, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge, Mass., & London: Harvard UP, 1996.
- THOREAU, Henry David, *Journal*, vol. 3: 1848-1851, ed. de R. Sattelmeyer, M. R. Paterson y W. Rossi, The Writings of Henry David Thoreau, Princeton & Oxford: Princeton UP, 1991.
- _____, *Walden*, 150th Anniversary Edition, ed. de J. Lyndon Shanley, introducción de J. Updike, *The Writings of Henry David Thoreau*, Princeton & Oxford: Princeton UP, 2004.
- _____, *Walden*, ed. de J. S. Cramer. New Haven & London: Yale UP, 2004.
- _____, *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra. Madrid: Cátedra, 2010⁶.
- _____, 'Walking', en *Excursions*, ed. de J. J. Moldenhauer, *The Writings of Henry David Thoreau*. Princeton & Oxford: Princeton UP, 2007.