

Thoreau piensa en lagunas, Heidegger en ríos

Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers

Stanley Cavell

El análisis y la intersección entre Heidegger y Thoreau, especialmente en ambas convicciones de vida retirada en la naturaleza, recorre el texto de Stanley Cavell. A través de la poesía de Hölderlin —el poema acerca del río Danubio o “Ister”— se ayuda a entrelazar las obras de ambos pensadores y con ello otorgar una nueva clave de lectura metafilosófica.

The analysis and the intersection between Heidegger and Thoreau, specially in both convictions of life withdrawn in the nature, crosses Stanley Cavell's text. Across Hölderlin's poetry—the poem brings Danube over of the river or “Ister”— helps him to interlace the works of both thinkers and with it to grant a new key of metaphilosophical reading.

*Fecha de envío: 2 de noviembre de 2011
Fecha de aceptación: 2 de noviembre de 2011*

La figura de Freud se ha proyectado en mi trabajo filosófico desde el instante en el que publiqué por primera vez un ensayo sobre Wittgenstein, hace ya más de cuarenta años, cuyo párrafo final alinea a Wittgenstein con Freud, entre otros asuntos, en su propósito de enmascarar la derrota de nuestra auténtica necesidad o de trazar fantasías —Wittgenstein las llama “imágenes”— que nos mantienen cautivos. Esas relaciones están presentes en este capítulo solo de forma implícita, y querría emplear unos minutos introductorios para explicar cómo.

La controversia se planteó en un seminario que ofrecimos Arnold Davidson y yo en la Universidad de Chicago para plantear la cuestión —en la que he querido pensar consecutivamente durante largo tiempo— de si la idea de lo cotidiano u ordinario en el pensamiento de Freud, notablemente tematizada en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, publicada en 1900, y la idea de lo ordinario

o lo cotidiano, fundamental en la obra de J. L. Austin y en el último Wittgenstein, tienen recíprocamente algo que aprender. Yuxtapuse ciertos rasgos del texto freudiano sobre la vida cotidiana a otros del escrito de Austin titulado ‘Excusas’, una incansable y meticulosa investigación del repertorio de provisiones que ofrece la lengua para defendernos de aquellos que nos culpan no tan falsa como injustamente, considerando la presencia de varios hechos atenuantes (“He hecho lo que dices que he hecho, pero...”). Ambas obras son estudios sobre actos fallidos, que cada uno de ellos considera (o traduce como) lapsus. Sin evaluar la función de esos temas en el pensamiento de Freud y de Austin, anoto dos asuntos principales en los cuales sus preocupaciones sobre los lapsus humanos se tocan y separan.

En primer lugar, mientras la visión de la humanidad de Freud es como un campo se-

‘Thoreau Thinks of Ponds, Heidegger of Rivers’ se publicó en Philosophy the Day After Tomorrow, Harvard UP, Cambridge, 2005, pp. 213-235. La Torre del Virrey agradece al autor el permiso para traducir este ensayo. Todas las notas son de los traductores.

Palabras clave:

- Poesía
- Río
- Laguna
- Existencia
- Filosofar

Key Words :

- Poetry
- River
- Pound
- Existence
- Philosophize

mántico cuyas acciones expresan un significado más amplio del que nos gustaría ser conscientes, la visión humana de Austin es como un campo de vulnerabilidad cuyas acciones implican más consecuencias, efectos y resultados —pero de significado más estrecho— de los que deberíamos ser responsables. En segundo lugar, cuando Austin pregunta por qué la gente, especialmente los filósofos, persiste en no apreciar lo que las palabras cotidianas empleadas revelan sobre ellos, y que se resume en lo que esos conceptos de excusa revelan sobre las complejidades de la conducta humana, su respuesta consiste en decir, entre otras cosas, que somos complacientes, perezosos, impacientes, que nos embriagan exigencias de profundidad que la filosofía debería dejar de lado, mientras que, cuando Freud se cuestiona por qué la gente, incluidos los filósofos, no reconoce el significado de su conducta y discurso cotidiano ni el del esfuerzo que hace para controlarlos, comienza a descubrir el campo entero del psicoanálisis. Si podemos decir que cada uno de ellos alberga, entre sensibilidades aparentemente tan opuestas, un sentido del ser humano en su existencia cotidiana como algo no exactamente vivo en ellos mismos o no despiertos en sus vidas, entonces hemos nombrado una senda de su implicación en las intersecciones y divergencias entre Heidegger y Thoreau, que bosquejaré en lo que sigue, considerando que el desafío de su obra de despertar a los que la encuentran es un temprano punto de concordancia entre ambos. En ese terreno sitúo en su compañía al último Wittgenstein, pensando en su sentido de la criatura humana como, en su crónica inclinación a la filosofía, propensa a un estado de encantamiento, de trance. También a Walter Benjamin le corresponde un hueco aquí, con su percepción del conocimiento del sujeto moderno y de su condición como un sueño que requiere interpretación. Lo tomo como una imagen de esa propensión humana a, digámoslo así, exiliarse a uno mismo de su vida y su lenguaje, una maravillosa formulación de la imagen de Emerson en el inicio de su ensayo ‘Experiencia’: “El sueño nos pesa durante toda la vida en los ojos, como la noche se cierne todo el día en las ramas de la higuera”.

En el prefacio a mi pequeño libro sobre *Walden*, publicado en 1972, digo: “Me doy cuenta de que emparejo algunos de los conceptos en los que insisto —por ejemplo, los de extrañamiento, maestro, lo cotidiano, amanecer, claro y resolución— con conceptos propios de Nietzsche y Heidegger”.¹ Entonces solo había leído de Heidegger *Ser y tiempo* y no dije nada sobre lo que podría significar “darme cuenta” de esa relación ni por qué invocaba una metáfora de “emparejamiento” para advertirlo, como si las relaciones fueran, o debieran ser, inequívocas al final, aunque al principio fuesen impredecibles. Desde entonces he segui-

do, de vez en cuando, estableciendo relaciones con cada uno de esos escritores, pero lo que me ha llevado a detenerme en Heidegger, específicamente en conjunción con Thoreau, son dos cursos de Heidegger publicados póstumamente en los 80 y traducidos recientemente al inglés, obviamente el volumen titulado *El himno de Hölderlin ‘El Íster’*, impartido en 1942 (imagino) y después *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (de 1929-1930, los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Ser y tiempo*).² El texto de Hölderlin es un motivo obvio para detenerse, dado que “Íster” es el nombre temprano de un río en particular (o de una parte importante del río Danubio) y “Walden” el nombre de una laguna forestal en particular. Aunque encontramos a cada uno de esos autores hablando del fuego, la tierra y el cielo, así como del agua, no tocamos aquí algunos asuntos de *Walden* que no se encuentran en las preocupaciones de Heidegger ni de Hölderlin en sus textos respectivos: por ejemplo, cómo *Walden* coloca el humo después del fuego, ni cómo en *Walden* la tierra inspira una visión del excremento, ni lo que se oye allí para darle voz al cielo, ni, al seguir la transformación del agua en hielo, cuál es el significado de las burbujas dentro del hielo. En general, no concreto el tiempo que Thoreau se toma en cientos de detalles concernientes a su laguna que no cabrían en una oda o himno, ni concreto tampoco ninguna orientación que esa diferencia de tiempo, o alguna diferencia entre prosa y poesía, pueda adoptar sobre la diferencia en la disposición a reconocer que Hölderlin y Thoreau inspiran, requieren o proporcionan filosofía.

De hecho, en mi libro sobre *Walden* excluí o dejé pendiente la pregunta por lo que se llama o con lo que se convoca a la filosofía. Pero la dificultad de determinar qué es filosofía, o reconocer quién filosofa y quién no, es algo en lo que insisten tanto Thoreau como Heidegger.

La grieta de *Walden* al respecto fue una vez suficientemente famosa, en sus primeras páginas: “Hoy en día hay profesores de filosofía, pero no filósofos”. Es una exigencia que suscita diversas interpretaciones, tal vez más pertinentes porque Thoreau caracteriza en el primer capítulo la filosofía como una “economía de la vida”, una descripción que, en efecto, hace que el conjunto de *Walden* sea declarado una obra de filosofía (pues en conjunto trata de lo que Thoreau considera “economía”), de modo que establece que su autor es un filósofo y, en consecuencia, ofrece sus atributos imprevistos como rasgos por los que un filósofo puede ser reconocido (su morada, su vestido, su obra, sus posesiones, sus compañías, sus lecturas, sus formas de contar, de caminar, de transponerse en las cosas, cosas móviles e inmóviles). Una implicación obvia es que hoy en día los filósofos no sean reconocidos con ese tí-

1 *Los sentidos de Walden*, trad. de A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 19-20. Véase H. D. THOREAU, *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2010^o.

2 M. HEIDEGGER, *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, ed. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2009^o; *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, ed. de J. A. Ciria Coscolluela, Alianza, Madrid, 2010^o.

El desafío de su obra de despertar a los que la encuentran es un temprano punto de concordancia entre Thoreau y Heidegger

tulo, probablemente en modo alguno. Heidegger sugiere lo mismo cuando dice en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* que el entendimiento ordinario “no reflexiona en el hecho y ni siquiera puede entender que aquello con lo que la filosofía trata solo se revela a sí mismo en y desde una transformación del *Dasein* humano” (una transformación de nuestra existencia y de cómo concebimos sus posibilidades). *Walden* se presenta explícitamente como un texto sobre crisis y transformación, o metamorfosis: “Nuestro período de muda, como el de las aves, debe ser una crisis en nuestra vida; el somormujo se retira a las lagunas solitarias para pasarlo”. Esta es una de las numerosas identificaciones aceptadas de Thoreau con el somormujo.

A lo que Heidegger se refiere como “preparación” para su transformación (preparación es lo máximo, según él, que la filosofía puede proporcionar) lo llama despertar, un término fundamental también en *Walden*, como anuncia la frase que adopta como epígrafe: “No pretendo escribir 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”. Nada salvo *Walden* mismo podría dar lo que llama un relato sincero de lo que encierra esa frase, de las relaciones entre los conceptos de despertar —de donde amanecer y mañana—, abatimiento o melancolía, jactarse, encaramarse, cantar, visitas de vecinos, escribir, y después decir por qué hay que dirigirse al público de este escrito de esa manera, queriendo decir con ello alegórica o engañosamente, y por qué precisamente con esos conceptos. Pero quiero llamar la atención precisamente sobre el hecho de que todos esos conceptos —conjugados de diversa manera y asociados con otros— desempeñan también una función en los textos de Heidegger. Los principios de mi proyecto sobre la relación mutua entre Heidegger y Thoreau, por tanto, potencialmente entre tradiciones filosóficas conflictivas que solicitan nuestra lealtad (en cualquier caso la mía), tendrán continuidad de una manera más segura si puedo proporcionar el debido asombro sobre el alcance absoluto de la coincidencia, por tanto, de la diferencia significativa, entre ellos.

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* de Heidegger se habla de la alternativa a despertar como “el sueño de las relaciones fundamentales del *Dasein* hacia los seres en la coti-

dianidad”, y formula el despertar como “dejar que lo durmiente se despierte”, donde ese “dejar” da nombre a una relación del ser que forma un mundo, claro privilegio de lo humano. El concepto de *dejar* que las cosas sean lo que son —por así decirlo, dejarlas a sí mismas, pero al mismo tiempo dejando que nos sucedan— es ubicuo en *Walden*, de un modo manifiesto en la acción principal de aprender a dejar Walden (el lugar y el libro, lo que se representa notablemente en el doble concepto de *mo(u)rning*, con y sin u, en un juego de palabras que sugiere que el inglés en sí mismo está siendo investigado).³ Que la mañana de Thoreau signifique tanto amanecer como aflicción significa que lo que considera su anticipación al amanecer de un nuevo día, de un tiempo nuevo, un tiempo siempre más temprano u original, supone al mismo tiempo someterse a lo que Freud llama “el trabajo del duelo”, dejar que el pasado pase, renunciar a él, superarlo, asumir que había llegado el momento de abandonar Walden, sin nostalgia, sin entonar una elegía que le incapacite. La nostalgia es una incapacidad para abrir el pasado al futuro, como si los extraños que nos reemplazarán no fueran a encontrar nunca lo que nosotros hemos encontrado. Esa herencia negativa sería *dejar* algo pobre a los lectores de *Walden*, a los que el autor identifica, entre otras muchas formas, precisamente como extraños.

Ahora bien, un nexo específico entre el despertar y el sueño y preguntar es lo que Thoreau encuentra en el momento en que se describe a sí mismo despertando en Walden, en las frases con las que empieza el capítulo 16, ‘La laguna en invierno’:

Tras una noche tranquila de invierno me desperté con la impresión de que me hubieran planteado una pregunta a la que había tratado de responder en vano mientras dormía: ¿qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde? Pero amanecía la naturaleza, por la que todas las criaturas viven, y se asomaba a mis amplias ventanas con un rostro sereno y satisfecho, y en *sus* labios no había ninguna pregunta. Me desperté a una pregunta contestada, a la naturaleza y la luz del día. [...] La naturaleza no responde ni pregunta a nada que nosotros, los mortales, podamos plantear. Hace tiempo que ha tomado una resolución.

La problemática de Heidegger acerca de la pregunta (su modo, como suele en filosofía, de despertar), cae repetidamente bajo sospecha en el texto *Del espíritu* (1987) de Derrida, que también se centra detenidamente en las conferencias sobre el Íster de Heidegger. El texto derridiano reaparecerá en breve. Anoto aquí que en ese capítulo tardío de *Walden*, Thoreau se burla afablemente de las preguntas que había planteado en la primera página: “... si mis conciudadanos no hubieran

³ *Morning* significa “mañana”; se pronuncia igual que *mourning*, “aflicción” o “duelo”.

*Walden es lo que Thoreau
repetidamente llama su relato,
los términos en los cuales se
encuentra a sí mismo responsable,
llamado a rendir cuentas*

hecho preguntas muy concretas sobre mi modo de vida. [...] Unos han preguntado qué tenía para comer, si no me sentía solo, si no tenía miedo; [...] a cuántos niños pobres mantenía”. Habiendo tomado inicialmente esas preguntas como su justificación para “imponer mis asuntos a la atención de los lectores”, afirma ahora que su intento de responder a esas preguntas se ha llevado a cabo mientras dormía; por tanto, mientras logra despertarse, ha de despejar el sentido de esas preguntas (de, digámoslo así, su moralismo). No se niega con ello que deba a sus vecinos un serio esfuerzo para hacerse a sí mismo inteligible. *Walden* es lo que Thoreau repetidamente llama su relato, los términos en los cuales se encuentra a sí mismo responsable, llamado a rendir cuentas. (Todo esto interactúa con la cantidad de términos económicos que configuran su texto, como gráficamente se pone de relieve en el primer capítulo, titulado ‘Economía’). Si se trata de una tarea moral, ¿por qué se parece tan poco a lo que la filosofía entiende por filosofía moral?

Hace unos años me encontré a mí mismo planteándome diversas versiones de esas preguntas y me di cuenta de que dos de los textos filosóficos del siglo pasado que han significado mucho para mí —a saber, *Ser y tiempo* de Heidegger y las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein— pueden presentarse, en alguna o en todas las páginas, como portadores de un mensaje urgente para nuestras vidas, aunque ninguno de ellos plantee explícitamente nada sobre lo que *deberíamos* hacer o dejar de hacer, ni sobre los derechos que se nos niegan, ni sobre los bienes que hemos descuidado compartir justamente. Al leerlos, parece más bien que una exigencia moral a nosotros mismos se nivele por el hecho de filosofar en sí mismo, una exigencia que no serviría de nada estudiar como un tema de ética *por separado*, como si aquello que está mal en nosotros, lo que la filosofía necesita atender, fuera nuestra vida entera (una exigencia que no requiere que en seguida articulemos lo que significa “nuestra vida entera”). Confieso que la primera obra que me hizo sentir esa urgencia filosófica fue la *Introducción al psicoanálisis* de Freud.

Heidegger empieza *Ser y tiempo* con la acusación de que a nuestro *Dasein*, a nuestra existencia humana, no le preocupa en la actualidad (ni durante un tiempo indeterminado) la pregunta por el ser, de que la primera tarea de la filosofía es des-

pertar de nuevo la comprensión del significado de esa pregunta, y parece suficientemente claro que para él no hay nada más urgente de lo que la filosofía pueda encargarse o encargarnos.

Cuando, en las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se permite preguntarse “de dónde obtiene nuestra investigación su importancia, puesto que solo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante” (§ 118), su respuesta implica que no sabemos lo que realmente es grande e importante, que hemos perdido el contacto con lo que realmente nos interesa. Cuando dice: “Hemos de darle la vuelta a nuestra investigación, específicamente alrededor del punto fijo de nuestra auténtica necesidad”, la implicación es que aquello a lo que Wittgenstein percibe que hay que darle la vuelta es nuestra vida.

De esa percepción, digámoslo así, de desorientación filosófica o espiritual se sigue que seremos percibidos como si tuviéramos una inestable relación con nuestro lenguaje, que no estamos dispuestos a vivir sabiendo lo que queremos decir ni por qué los demás dicen lo que nos dicen. Heidegger atribuye ese estado difuso y desconcertante a nuestro estar hundidos en la existencia cotidiana, Wittgenstein lo atribuye al ansia o, metafísicamente hablando, a la huida de la vida cotidiana. Emerson describe ese estado de inexpresividad, de palabras que no coinciden con nuestras necesidades, de muchas formas; por ejemplo: “Cada palabra que dicen nos decepciona y no sabemos por dónde empezar a corregirlas”. Ese es un estado que, de una forma más intelectual, o en una filosofía más adecuada, recibe el nombre de escepticismo. Emerson y Thoreau perciben este estado de “no poder despertarse”, o de encarcelamiento espiritual (famosamente descrito en el mito de la caverna de Platón de la que el filósofo debe liberarnos) —de un modo y desde una posición americanos— como el miedo en cada uno de nosotros a liberarnos, algo, por así decirlo, que se produce y es producido por el rechazo a descubrir América. No pueden apelar a los grandes filósofos que se han enfrentado al escepticismo —de una manera más significativa, en mi opinión, Descartes, Hume y Kant— (aunque se refieran repetidamente a ellos), porque esas figuras no son parte de la herencia intelectual del americano corriente y porque son parte del problema y no la solución a nuestro sofoco, parálisis o decepción intelectual.

Cómo podrían *decirnos* que, para entendernos a nosotros mismos, tenemos que darnos la vuelta si el lenguaje que compartimos se ha vuelto ineficaz, una serie de fórmulas hundidas en lo que Emerson llama conformidad y que, entre otras cosas, Thoreau llama negocios (*business*),⁴ algo que Nietzsche, el otro gran lector emersoniano del siglo XIX, llama tempranamente filisteísmo. Thoreau aprendió de Emerson a hacer frases que nos atra-

⁴ El texto original dice: “What Thoreau calls business (business)”. Cavell juega con la etimología de la palabra para enfatizar el estar ocupados en nuestras actividades.

jeran por su belleza o su curiosidad y que, al mismo tiempo, parecen jugar con nuestro deseo de un entendimiento transformador. A veces describe ese proceso como darnos la vuelta (aludiendo a lo que ocurrirá con los prisioneros de la caverna de Platón si van hacia la salida e invocando la idea de darse la vuelta que se encuentra en el concepto de conversión), a veces comenta que necesitamos darnos cuenta de que estamos *perdidos* (eso es, reconocer nuestra perdicción para empezar a encontrarnos a nosotros mismos), a veces nos muestra cómo poner el mundo al revés para reorientarnos.

Ese mundo del revés aparece en el capítulo ‘La laguna en invierno’, en el que, tras haber descrito su despertar, específicamente a una pregunta respondida, Thoreau prosigue:

Entonces acudo a mi trabajo matinal. Primero cojo un hacha y un cubo y voy en busca de agua, si eso no es un sueño. [...] Practico primero una vía de un pie en la nieve y luego otro pie en el hielo, hasta abrir una ventana a mis pies donde, al arrodillarme para beber, contemplo los tranquilos salones de los peces [...] con el brillante suelo de arena igual que en verano [...]. El cielo se encuentra tanto debajo de nuestros pies como encima de nuestras cabezas.

En algún momento, este tipo de escritura descarga el peso sobre nosotros o no. Ni siquiera cuando lo hace en general podemos contar con ello en particular, es decir, contar con que tenga sentido, que nos despierte como a una pregunta respondida (dándonos cuenta de que dudábamos, desconfiábamos), que se lo digamos a alguien más.

Puede que este sea un buen momento, justo después de haber oído la posibilidad de que la búsqueda del agua tal vez sea, o pase por, un sueño, y recordando que el primer capítulo de *Walden* termina con una frase que, entre otras cosas, contiene un río, el Tigris (que Thoreau alegoriza en este caso no como algo transitorio, sino perpetuo, que seguirá fluyendo “cuando la raza de los califas se haya extinguido”), un buen momento para que cruce al otro texto de Heidegger que he mencionado y que motiva estas observaciones, con el título de *El himno de Hölderlin ‘El Íster’*, una de las más extensas e importantes apropiaciones filosóficas heideggerianas de la poesía de Hölderlin.

‘El Íster’ se compone de cuatro estrofas, tres de veinte o veintiún versos, la última de doce (tal vez esté incompleta), setenta y tres versos en total, muchos tan breves como de tres o cuatro palabras, unos cuantos de ocho palabras, y todas las palabras simples, salvo los nombres. No voy a discutir la lectura heideggeriana del poema, es decir, no tengo alternativa alguna que sugerir a sus diversas atribuciones del sentido del poema. El misterio de su comentario es que dota a esas pocas palabras

con la fuerza y la profundidad suficientes para llenar un mundo entero de especulación y realización filosóficas. Sin embargo, capto que el texto de Heidegger no existiría sin el de Hölderlin, como si el texto de Heidegger fuera incapaz de darle a sus propias palabras peso y profundidad sin el de Hölderlin. Y a mí me interesan las palabras de Heidegger. Es la primera vez que las relaciono con las palabras de Thoreau. Aunque no pueda solventar el misterio del interés de Heidegger por Hölderlin leyendo el poema, habrá que tener una idea suya en mente, lo que posibilitaré presentando la primera de las cuatro estrofas.⁵ Gran parte de lo que tengo en cuenta de la lectura de Heidegger procede de esta estrofa:

THE ÍSTER

Now come, fire!
Eager are we
To see the day,
And when the trial
Has passed through our knees,
May someone sense the forests’ cry.
We, however, sing from the Indus
Arrived from afar and
From Alpheus, long have
We sought what is fitting,
Not without pinions may
Someone grasp at what is nearest
Directly
And reach the other side.
Here, however, we wish to build.
For rivers make arable
The land. Whenever plants grow
And there in summer
The animals go to drink
So humans go there too.

DER ÍSTER

Jetzt komme, Feuer!
Begierig sind wir,
Zu schauen den Tag,
Und wenn die Prüfung
Ist durch die Knie gegangen,
Mag einer spüren das Waldgeschrei.
Wir singen aber vom Indus her
Ferngekommen und
Vom Alpheus, lange haben
Das Schickliche wir gesucht,
Nicht ohne Schwingen mag
Zum Nächsten einer greifen
Geradezu
Und kommen auf die andere Seite.
Hier aber wollen wir bauen.
Denn Ströme machen urbar
Das Land. Wenn nämlich Kräuter wachsen
Und an denselben gehn
Im Sommer zu trinken die Tiere,
So gehn auch Menschen daran.

⁵ Cavell sigue la versión inglesa del poema de Hölderlin que aparece en la traducción al inglés de las *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Damos esa versión inglesa y, a continuación, el original alemán y la traducción española cedida por Ediciones Hiperión que pertenece al volumen de *Cánticos* (ed. de A. Ferrer, trad. de J. Munárriz) que verá pronto la luz.

EL ÍSTER
 ¡Ven ahora, fuego!
 Ansiosos estamos
 por ver el día,
 y cuando la prueba
 por la rodilla haya pasado
 se podrá sentir el clamor del bosque.
 Pero nosotros cantamos desde el Indo,
 llegados de lejos, y
 del Alfeo, durante mucho tiempo
 hemos buscado lo que nos conviene;
 sin alas no puede uno
 aferrarse a lo más próximo
 y en derechura
 llegar al otro lado.
 Pero es aquí donde queremos construir.
 Pues son los ríos los que hacen laborable
 la tierra. Porque allí donde crecen las hierbas
 y acuden a aquel sitio
 en verano a beber los animales,
 a ese mismo lugar van los hombres también.

Heidegger anuncia al principio que “el poema poetiza un río” y, específicamente, como en el encabezamiento de la siguiente sección, habla de “poesía himnica que poetiza la esencia de los ríos”. Al cruzar a este texto me anima un pasaje de Heidegger: “Desde la primera estrofa del himno *Íster* [...] comprendemos que los ríos son lugares distintivos y significativos en los que los seres humanos —aunque no solo los seres humanos— encuentran su morada”. La pertinencia del proyecto de construir en *Walden* parece incuestionable, pero mi ánimo al imaginar que las palabras de Thoreau podrían iluminar esas palabras, las que podrían recibir una iluminación suya, se pone a prueba por el párrafo con el que concluye la primera sección del estudio de Heidegger, que empieza así: “Sin embargo, vagamos errantes si juntamos, a nuestra manera extrínseca y descoyuntada, *pasajes* apropiados de ríos y aguas de distintos poemas de Hölderlin para hacernos una idea general de lo que Hölderlin pudo *querer decir con ríos y aguas*”. Aquí hallamos una de las marcas del lado pedagógico y condescendiente de Heidegger que nunca he logrado superar, con sus insinuaciones sobre las profundidades por venir (un lugar no “extrínseco ni descoyuntado”, pero quién conoce la medida de lo intrínseco o lo unido) y una desmoralizante descripción de dónde, si no le sigo, me veré abandonado a mi suerte, buscando sin esperanza y a tientas una idea general de lo que un gran escritor puede haber querido decir con sus temas centrales. Es cierto, Heidegger afirma que *nosotros* vagamos errantes y en su filosofía hay algo que requiere que no se exima él mismo de sus insinuaciones. ¿Confío en ella? Aquí estoy.

La siguiente sección explícitamente pedagógica de Heidegger, llamada ‘Revista’, en la parte inicial, habla de la palabra griega para himno (*hymnos*) del siguiente modo: “significa canción en alabanza a los dioses, oda a la gloria de los héroes y en honor de los vencedores en los certámenes [...]. El *hymnos* no es el *medio* para un acontecimiento ni proporciona el *marco* de la celebración; en su lugar la celebración y la festividad yacen en la narración misma”. Ese familiar giro performativo en Heidegger (lejos de ser extrínseco) habla directamente del tono ambiguo del epígrafe de Thoreau, algo en lo que no me he detenido al introducirlo hace un momento: “No pretendo escribir una oda al abatimiento, sino jactarme...”. Dejando pendiente qué relación propone Thoreau entre su obra y el romanticismo (por ejemplo, si la alusión al poema de Coleridge ‘Abatimiento’ trata de invocar un ejemplo a evitar o reconstituir), ¿por qué advierte que no pretende una oda al abatimiento? ¿Será porque podría ocurrir que, cualquiera que fuese el propósito que imagina, hubiera escrito, sin embargo, esa oda o incluso varios cientos de veces una oda semejante? ¿Es, antes de esto, para preguntar por qué o cómo podríamos hacer algo así como componer una canción, a modo de alabanza, por la victoria de la pérdida espiritual? ¿Será para plantear una pregunta más sobre la relación entre abatimiento y jactancia, por ejemplo, la posibilidad de que, lo que en él es una fijación —su pobreza, su desobediencia civil, su aislamiento, su “revisión de la mitología” (específicamente, la revisión de nuestros principales Testamentos)—, sea para los demás causas de la depresión? Recuerdo que Heidegger consideraba la “melancolía” como el estado de ánimo para filosofar (y su afirmación de que el duelo invade el himno del Íster de Hölderlin), un estado de ánimo con el que podemos imaginar el estado de ánimo de una oda a la promesa de cierto alivio, por así decirlo antes de que la filosofía llegue a captarlo.

Walden compara en una ocasión de un modo notable —aunque implícitamente— un río, o mejor dicho una corriente, con una laguna. Cuando el autor pregunta: “¿Por qué deberíamos rendirnos y dejarnos llevar por la corriente?” (es decir, perseguir lo transitorio que otros instituyen como necesidades), cita la institución de la cena (supongo que tan familiar como formal) y asume las costumbres asociadas de nuestra civilización que se apoyan unas a otras en su texto: grandes casas o graneros que no se ajustan a nuestras necesidades, trabajos fijos que detestamos, muchos cambios de ropa sin ninguna razón, viajes lujosos, guerra, esclavitud, engullir cosas con naturalidad que deberían disgustarnos. Sigue comparando esa imagen de una corriente rápida con lo que llama, en el párrafo anterior, “la perpetua instilación y empapamiento de la realidad que nos rodea”, cuya

imagen es evidentemente una laguna, Walden por ejemplo. Aunque Heidegger advierte tempranamente: “Los ríos pertenecen a las aguas. Cada vez que hagamos un comentario a esa poesía, tendremos que considerar lo que se dice en otras partes de las aguas”, no incluye, que yo recuerde, ningún tipo de agua cerrada, como los lagos tal vez más queridos por el romanticismo inglés.

Heidegger comenta, por supuesto, los versos de Hölderlin “pues son los ríos los que hacen laborable / la tierra”, es decir, hacen que la tierra pueda ararse y podamos establecernos en ella (en lugar de vagar como nómadas). Advierto de paso que el autor de *Walden* se aparta con irritación de su camino para arar un campo de judías. Afirma que preferiría pasar sin ello, pero emprende la tarea “para que algún día sirva para formular una parábola” (cap. 7), es decir, para compartir la autorización de sus propias parábolas circunstanciales sobre instalarse o, como dice también, residir, por tanto, sobre los preparativos para la partida, la aventura, el futuro, y puesto que arar (como instalarse, rendir cuentas, gorjear en su nido, clavar un clavo y cosas así) es uno de sus conceptos para escribir, la escritura para la que prepara es (también) escribir sobre la partida, es decir, con la perspectiva de su muerte, pues lo que está escribiendo es un testamento. (Este pequeño estallido conceptual es una especie de resumen de mi libro sobre *Walden*.)

No hay probabilidad de saber, en tan breves momentos, lo lejos que puede llevarnos la comparación entre el río de Hölderlin y la laguna de Thoreau. Podría parecer implausiblemente trivial o irremediabilmente obvio. Es cierto que ambos ofrecen esos conceptos como instrucciones sobre dónde o cómo vivir, o morar, como ligados al destino de sus naciones: Heidegger, en 1942, toma el *Íster* de Hölderlin como un indicio del destino esperanzador y privilegiado de Alemania y de la lengua alemana; Thoreau, diez décadas antes, luchando contra la desesperación, toma su *Walden* como una revelación sobre los modos en que América no ha llegado a ser ella misma, digamos a encontrar su lenguaje (Thoreau lo llama su lengua paterna), con el que rechazar sus pretensiones en la guerra mexicana, en la migración forzosa de los llamados indios nativos, en su maldición de la esclavitud. Pero las perspectivas contradictorias de esos pensadores surgen en seguida al considerar uno los ríos como “los que trazan el camino de un pueblo”, mientras que el otro considera la laguna como “la perpetua instilación y empapamiento de la realidad que nos rodea” (cap. 2). Empapamiento e instilación son conceptos que articulan el modo que cada uno tiene de lo que el autor llama “aprehender”, esto es, pensar, pensar específicamente en todo lo que culmina en el presente. Cuando el escritor se arrodilla solo en el

hielo (¿en la postura del suplicante?) se enseña a sí mismo a beber de Walden, es decir, a empaparse para recibir lo que le da a beber.

Tal vez la dificultad de medir esas diferencias, aquí como en cualquier otro sitio, no reside tanto en que haya muchas atracciones y repulsiones aparentes en juego, sino en que parece tan fundamental como inviable sopesarlas. Tomemos una coincidencia de ejemplos evidentemente distantes de la política o la epistemología. Heidegger dedica provechosamente la parte más extensa de la primera sección de su texto al verso inicial de tres líneas del himno del *Íster*: “¡Ven ahora, fuego!”. Comenta (con esa inocencia especial que los filósofos cultivan): “Si no fuera por este momento tan cotidiano [entendiendo ese momento por el amanecer] no habría días. Aún así, invocar explícitamente *Ven ahora* al que viene, al sol naciente, es un acto fútil y superfluo”. Como Thoreau, al inicio del primer capítulo, tratando “de contar cómo he deseado emplear mi vida”, enumera, entre otras muchas tareas, intentar “oír lo que había en el viento”, esperar “al atardecer en lo alto de una colina a que cayera el cielo para captar algo”. Junto a esas actividades, o implicada en ellas, incluye la tarea de “anticiparse no solo a la salida del sol y al amanecer, sino, si es posible, a la propia naturaleza”. Un poco más adelante en ese párrafo reconoce: “Es verdad que nunca he ayudado [*assisted*] al sol a salir materialmente, pero, sin duda, era de suma importancia estar allí”. (“Asistir” [*To assist*] a un acontecimiento social —por ejemplo a una obra de teatro— es un término pasado de moda para hacerse presente. La importancia de su observación, como en otras partes, reside en mostrar que puede hacer del amanecer un acontecimiento comunitario incluso cuando lo que se llama religión lo ha olvidado. Observo que la palabra “asistencia” contiene etimológicamente la idea de estar al lado, por tanto, ayudar. Esto tendrá una resonancia mayor.) “Ayudar al sol” forma parte del tema de Thoreau de “hacer un día de ello”, de rechazar vivir una vida que no considere suya, es decir, en el tono de Thoreau, sería como decir con palabras de Heidegger: “Si no fuera por este momento tan cotidiano [ahora la ayuda de Thoreau al sol] no habría días”.

Heidegger dice del verso de Hölderlin “¡Ven ahora, fuego!” que es una llamada y “la llamada dice: nosotros, los convocados, estamos preparados. Y algo más se halla oculto en esa llamada:

*Ser y tiempo de Heidegger y las
Investigaciones filosóficas de
Wittgenstein pueden presentarse,
en alguna o en todas las páginas,
como portadores de un mensaje
urgente para nuestras vidas*

estamos preparados y lo estamos solo porque nos llama el mismo fuego por venir”. La anticipación de Thoreau es un ejemplo de estar preparados, algo que tematiza como levantarse cada día más temprano: el trabajo matutino. Heidegger percibe el matiz de lo temprano en los conceptos de anticipación, amanecer y mañana de una manera más elaborada en la poesía de Georg Trakl, que (en relación con el ensayo heideggeriano ‘La lengua del poema’) Derrida retoma en *Del espíritu*, donde se refiere a la idea de buscar una mañana aún más matutina, algo en lo que insiste, pero que, creo, no persigue. Hasta dónde podría llevarnos una ocasión plena se advierte en las maravillosas líneas que cierran *Walden*: “Queda más día por amanecer. El sol no es sino una estrella matutina”, su reescritura de lo dicho por Emerson: “Tendremos un nuevo amanecer a mediodía”.

El concepto de llamar como una manera de preguntar por los nombres dados a las cosas y dar nombre a una vocación impregna la obra de Thoreau. Específicamente, Thoreau parece interpretar el anticiparse a la naturaleza al anunciar: “El universo responde constante y obedientemente a nuestras concepciones”, lo que he tomado como un resumen burlesco del idealismo kantiano y su prole, lo que implica una disputa sobre cómo obtener los conceptos puros (digamos, del entendimiento). Esto es, podemos conseguir que el mundo llame casas a lo que son prisiones, necesario a lo que es un mero lujo, accidentes (como la muerte de varios trabajadores que construyen las vías del tren) a lo que no son accidentes, sino sucesos inevitables de nuestro modo de vida. Cuando Thoreau pregunta: “¿Cuál es la cama verdadera?”, está burlándose de un modo similar de la imagen platónica según la cual la cama verdadera no era la cama en la que dormíamos y, al mismo tiempo, de nuestra incapacidad para reconocer que la cama en la que realmente dormimos puede que no sea más que una imagen arbitraria de lo que necesitamos que sea una cama.

La frase de Heidegger: “El río determina el lugar donde los seres humanos moran sobre la tierra”, con “laguna” sustituyendo a “río”, podría ser un epígrafe de *Walden*. Es la glosa de Heidegger al verso de Hölderlin: “Pero es aquí donde queremos construir”. Relativamente pronto en *Walden* (al final del cap.2), el autor dice, en algún lugar alrededor de la laguna: “Aquí empezaré a minar”, es decir, a preparar el terreno para su casa. El contexto de Thoreau es el párrafo en el que declara que su cabeza es manos y pies, y añade: “Mi instinto me dice que mi cabeza es un órgano para excavar [...] y con ella minaría”, otra identificación de su escritura con los detalles de la construcción y los preparativos para construir. (Recuerdo las instrucciones de Heidegger, al inicio de *Ser y tiempo*, respecto a que “el *Dasein* es el mío cada vez en

esta o aquella manera de ser”. ¿Pensaremos que Thoreau propone el verbo “minar” para dar nombre al acto de hacer mi ser “mío”,⁶ mis posibilidades, mi camino en el mundo? Pero ¿lo veríamos sin la insinuación de Heidegger? ¿Por qué no, si Thoreau lo vio?)

Hölderlin precede el nombramiento de su lugar con los versos: “Sin alas no puede uno / aferrarse a lo más próximo / y en derechura”. El “pero” en la frase de Heidegger “pero es aquí donde queremos construir” sugiere que, sea como quiera que suceda con las cosas aladas, con seres humanos y con sus pies y manos, la proximidad no tiene que ver con aferrarse, sino con morar. Unos capítulos más adelante, Thoreau recurre al momento de descubrir el lugar donde “el sabio excavaría sus cimientos” y pregunta: “¿Qué tipo de espacio es el que separa a un hombre de sus semejantes y le hace solitario?” (recuperando el viejo tema emersoniano de la distancia y el punto en el que las almas se tocan). Dice entonces: así declara: “Más cerca de las cosas se halla el poder que moldea su ser. *Junto* a nosotros se cumplen continuamente las leyes superiores. *Junto* a nosotros no está el hombre al que hemos contratado, con el que tanto nos gusta hablar, sino el trabajador cuya obra somos nosotros” (cap. 5). Esto se presenta como su respuesta en el sentido de que “en gran medida solo permitimos que circunstancias exteriores y transitorias determinen nuestras oportunidades”, nuestro día, nuestro sustento, nuestras excusas, nuestras escapadas, nuestros amigos y enemigos. En palabras de Heidegger: “Lo nuestro es lo más remoto”.

Estar junto a algo es una cuestión, por tanto, de aplomo o postura de la existencia, de asistencia, que no puede determinarse ni medirse por ningún lugar, pues es la señal de que estamos en casa en el mundo, una casa como podría serlo para las extrañas criaturas de las que Thoreau tiene visiones al inicio del libro (“He viajado mucho en Concord y, en todas partes, en las tiendas, las oficinas, los campos, me ha parecido que sus habitantes estaban haciendo penitencia de mil notables maneras”). No está hablando aquí solo de los demás, sino también confesando su propia extrañeza y sobre todo cómo los demás confiesan o expresan la suya. El libro de Heidegger sobre el himno del Íster considera que el texto de Hölderlin localiza la obra de llegar a ser una casa como “el encuentro entre lo extraño y uno mismo como verdad fun-

*Hasta dónde podría llevarnos
una ocasión plena se advierte en
las maravillosas líneas que cierran
Walden: “Queda más día por
amanecer. El sol no es sino
una estrella matutina”*

damental de la historia". El río poetiza al ser humano porque, al proporcionar "la unidad de la localidad y viaje", oculta y revela el ser del *Dasein* y se convierte en "casero", hogareño, podríamos decir incluso doméstico. (Heidegger incide en la idea del término alemán *unheimlich* que identifica la idea de lo extraño con la negación de lo que hay en casa). La palabra que en *Walden* mantiene de algún modo esa unidad, en su primer párrafo, es "residente", el que vive cada día, en cualquier lugar y en ninguno, como una tarea y un acontecimiento. He llamado a ese estado, al hablar de la idea emersoniana de abandono, migración esencial del ser humano, un rasgo pertinente en un pensador americano de la democracia que desea tener un fundamento filosófico.

El término de Heidegger para la actitud de mantener la unidad de localidad y viaje es "estar en medio", entre dioses y humanos. Esto es a lo que Heidegger llama semidioses y, puesto que tanto los poetas como los ríos están en medio, ambos son semidioses. La palabra de Thoreau para estar en medio es estar interesado. También Heidegger, en otra parte, retoma ese registro de lo que está en medio, *inter-*. Pero en Thoreau la palabra participa disruptivamente en la cantidad de términos económicos que he observado que su texto pone en movimiento, ya que, en contraposición a lo que comúnmente se entiende por economía, el interés de Thoreau da nombre a un impuesto o a un desplazamiento además de a una inversión. Llevé tan lejos esto en mi libro sobre *Walden* que relacioné su concepto de interés con el que, en traducciones del *Bhagavad-Gita* (una obra citada en *Walden*), se llama desafecto.

¿Hace falta un semidiós para aprender y ejemplificar el intervalo de estar en medio? Percibamos al menos que el autor de *Walden* se identifica con la laguna del mismo modo que Heidegger lo hace con el río. En el capítulo 9, llamado 'Las lagunas', Thoreau hace constar que aun habiendo contemplado *Walden* casi diariamente durante más de veinte años, su existencia pura sigue impresionándolo, es decir, el mismo lago de montaña, empapador, revitalizador, sus alrededores, y sigue: "Veo su rostro cruzado por la misma reflexión y casi podría decir: *Walden*, ¿eres tú?". Observa su reflejo en la laguna. ¿Es él? Dice que casi podría decir: tal vez no esté seguro de su derecho a la alabanza, a entonar un himno; o tal vez en ese momento se haya quedado sin palabras.

¿Qué relación propongo entre Heidegger y Thoreau cuando digo de Thoreau, como hago en aquel temprano libro mío, que él es su propio Hölderlin? Esto da por sentado, aparentemente, que Thoreau es también su propio filósofo, lo que implicaría, según Heidegger, que poetiza y filosofa lo que poetiza. ¿Hay en *Walden* lo que Heidegger llama conceptos filosóficos, ejemplos de los cuales, en

Los conceptos fundamentales de la metafísica, considera "muerte, libertad y nada"?

La atención de Heidegger a cómo hay que tomar los conceptos en cuestión no recurre a un listado sistemático de conceptos filosóficos o metafísicos. ¿Dan nombre especialmente los términos "más cercano", "más temprano", "entre", "morar", "pasar el tiempo" y "construir" a conceptos filosóficos? Reconozcamos que lo que los hace filosóficos es el rasgo determinante en la explicación de Heidegger, que entenderlos requiere una transformación de nuestro *Dasein*, de nuestra existencia. En principio, cualquier concepto que se emplee de tal modo que precise de esa transformación podría considerarse filosófico. Si *Walden* es, como parece insistir en todas partes, un relato de entendimiento transformado, cualquiera de sus palabras podrían ser filosóficas. Sería una transformación de nuestra relación con nuestro lenguaje y con ello —o a causa de ello— una transformación en nuestra relación con el mundo.

Cuando Wittgenstein dice en *Las investigaciones filosóficas*: "Lo que hacemos es devolver las palabras de su uso metafísico al cotidiano", está hablando de esa transformación en nuestra relación con las palabras y el mundo. Pero en su caso, como en el caso de la práctica filosófica de J. L. Austin, se deduce que no hay conceptos peculiarmente filosóficos, que requieran o tengan derecho a una comprensión extra-ordinaria, lo que de algún modo quiere decir que tampoco existen conceptos ordinarios, exentos de carga filosófica.

Cuando Emerson define el pensamiento como una transfiguración y conversión de nuestras palabras (como en las páginas iniciales de 'El escolar americano'), palabras tradicionalmente filosóficas colaboran con otras civiles, palabras familiares en filosofía como "experiencia", "impresión", "forma", "idea", "necesidad", "accidente", "existencia", "reserva". La idea aquí no es tanto negar que haya conceptos filosóficos como afirmar, aunque con cierta ironía, que un americano pueda emplearlos. Heidegger dice que los conceptos filosóficos son *indicios* de un significado ulterior. Wittgenstein dice que en la filosofía los conceptos se subliman a sí mismos. Derrida dice que se acechan a sí mismos. ¿A quién creer?

Si puede haber religión sin religión, ¿puede haber filosofía sin filosofía? ¿Acaso no lo desean Wittgenstein y Heidegger en cierto modo? ¿Es esa una propuesta razonable para lo que Thoreau promulga?

Volvamos un momento al cruce entre Heidegger y Thoreau respecto a la cuestión de dejar estar las cosas como condición para conocerlas. En alguna otra parte los he relacionado en este punto con el planteamiento, o desafío, de Wittgenstein, de que "la filosofía deja todo como está", un planteamiento abiertamente, para algunos oídos,

6 En inglés, "to mine" (minar) se escribe igual que el pronombre posesivo "mine" (mío).

conservador. Pero si Wittgenstein da nombre con ello a una tarea filosófica, entonces, a la luz de otros planteamientos para dejar o permitir, podríamos ver a Wittgenstein detectar y resistir la tendencia crónica de la filosofía a la violencia, violencia principalmente hacia lo ordinario, en su tratamiento del lenguaje ordinario, contrario a dejar que hable, habiendo decidido de antemano que es cuanto menos vago y engañoso. Heidegger también percibe violencia en la asociación de conceptos de la filosofía clásica con captar y sintetizar. ¿Encuentra Wittgenstein en Heidegger a un compañero en este punto?

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger se extiende, en un esfuerzo por caracterizar lo humano y lo que llama mundo, en las diferencias entre el hombre como constructor del mundo, los animales como pobres de mundo y las piedras como carentes de mundo. Por ese camino observa pronto: “Hay [...] una pregunta importante y fundamental aquí: ¿podríamos transponernos [versetzen] en animales? A duras penas somos capaces de transponernos en otro ser de nuestro mismo tipo, en otro ser humano. Entonces ¿qué ocurre con la piedra? ¿Podríamos transponernos en piedra?”. Heidegger considera que esta pregunta fundamental es metodológica. ¿De qué modo es fundamental? ¿Cómo podemos localizarla?

Comparemos esto con las *Investigaciones* de Wittgenstein:

¿De dónde nos viene *tan siquiera la idea* de que seres, objetos, puedan sentir? ¿Me ha llevado a ella mi educación haciéndome prestar atención a los sentimientos que hay en mí y transfiero luego la idea a los objetos que están fuera de mí? [...] No transfiero [übertrage] mi idea a piedras, plantas, etc. [...] Mira ahora una mosca revolotear y en seguida esa dificultad desaparece y el dolor parece poder agarrar aquí, donde antes todo era, por así decirlo, demasiado liso para él (§§ 283, 284).

Aquí, la idea de pasar al otro se ve motivada por el paso previo en el que consideramos primordial nuestro propio caso. ¿Qué vuelve a ese paso, en apariencia tal vez obvio, fundamental? La importancia que hallo en explicitar este asunto reside en que tomar el caso de uno mismo como dado, del cual se transfieren conceptos a otros, es decisivo en el retrato del progreso del escepticismo respecto a otras mentes. La idea de la transferencia aquí, o de la transposición en la discusión de Heidegger, queda, por tanto, bajo sospecha filosófica. El cumplido de Heidegger sobre nuestro ser, “a duras penas somos capaces de transponernos en otro ser de nuestro mismo tipo, en otro ser humano”, es parte de lo sospechoso. Me parece una indicación,

algo así como una conciencia intelectual culpable, de que está evitando el problema del escepticismo. (Tal vez Heidegger heredase esa evitación de Husserl.)

Y qué diremos de Thoreau, como cuando, por ejemplo, se describe a sí mismo, en lo que considera un bonito juego con un somormujo en la laguna, intentando durante más de una hora predecir la dirección del ave y anticiparse a sus zambullidas, un pasatiempo que el autor describe diciendo, entre muchas cosas: “Mientras él pensaba en algo, y trataba de adivinar su pensamiento” (cap. 12). Aquí recoge el problema del otro tomando una dirección opuesta a la que suelen tomar los filósofos, dejando que le provoque para aprender algo sobre sí mismo en ese encuentro: no es el otro quien alza la primera barrera a mi conocimiento de él o ella, sino yo mismo. La dirección se confirma pronto en el recuento de sus perspectivas de “negocio” en Walden (anticiparse a la naturaleza, ayudar al sol, esperar a que el cielo caiga), cuando descubre que no es probable que sus conciudadanos le ofrezcan un oficio: “Me volví con mayor determinación que nunca a los bosques, donde era más conocido” (cap. 1). ¿Confío en estas ocurrencias de Thoreau? Las atesoro.

Pero ¿qué valor tienen los apuntes nativos de Thoreau, o gemas locales (aunque podríamos ir a desenterrar muchas de ellas), digamos en el mercado internacional? ¿Qué tiene de bueno ese testamento, o legado, o qué hay de malo en él, comparado con los legados, principalmente el de Heidegger entre ellos, que Derrida hace ademanes de heredar o desheredar al cierre de *Del espíritu*? Bueno, en cierto aspecto, puesto que las sensibilidades políticas de Heidegger (¿las llamaremos así?) no inspirarán demasiada confianza al que se inclina por la democracia, digamos, al inmigrante, un pensador que, como en el caso de Thoreau, rivaliza, yo diría que extrañamente, con muchas de las configuraciones filosóficas de Heidegger, aunque se separa de sus sensibilidades políticas, es una curiosidad notable, que me alienta, como cuando, volviendo a los ríos de Heidegger que labran la senda histórica de un pueblo, recuerdo la advertencia de Thoreau: “Toda senda, salvo la vuestra, es la senda del hado” (cap. 4), habiendo dicho: “Con gusto sería también reparador de vías en cualquier lugar de la órbita de la tierra”, queriendo decir, en mi opinión, no que quiera reparar las vías en las que estamos, sino que nos repararía, a cada uno de nosotros, en una vía diferente, la que hemos perdido, y al mismo tiempo en una manera diferente de pensar sobre las sendas y el destino.

No seguiré aquí considerando la discusión siguiente de Heidegger del concepto de hogar, citando las apropiaciones interpoladas de Heidegger de la Oda al Hombre de la *Antígona* de

Sófocles, que contiene el gran verso (más o menos en la versión de Heidegger): “Muchas son las maravillas, pero nada más extraño que el ser humano”, de donde toma los versos en los que el coro expulsa al hombre extraño de su hogar, ni lo alinearé con la crítica de Derrida al texto de Heidegger sobre el Íster como intento de des-cristianizar y, de ese modo, heredar la poesía de Georg Trakl, en cuyos términos Heidegger invoca el concepto del espíritu como llama. Tampoco confrontaremos esas ideas con el relato de Thoreau de colocar los ladrillos para su chimenea (en el cap. 13 de *Walden*, llamado ‘Calentar la casa’), donde Thoreau manifiesta despreocupado su sorpresa, al limpiar los ladrillos, por lo que llama “bautizar un nuevo hogar”. La formulación de Thoreau pone en cuestión si esa importante tarea tiene que ver con la cristianización, la des-cristianización o ambas.

Concluyo preguntando si sabemos cómo equilibrar la extraña jovialidad de Thoreau con su profunda seriedad. O, en otro registro que probablemente equivalga a la misma cuestión —que concierne a muchas de las citas que he aducido en este capítulo—, si esos pensamientos deberían ser bienvenidos en una ambiciosa aula de filosofía, en lo que Emerson llama estas rocas desoladas, un lugar que a veces también llama América.

Heidegger incluye en los primeros párrafos de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* una meditación sobre un fragmento del escritor romántico alemán Novalis que dice: “La filosofía siente verdadera nostalgia del hogar, un deseo de estar en casa en todas partes”. Si, por un momento, un filósofo serio que respete, o desee heredar, la tradición filosófica inglesa posterior a Kant, o posterior a la intervención de Frege y Russell, suspendiera su sentido de lo indecoroso de este procedimiento, ¿podría reconsiderar a esta luz uno de los fragmentos más conocidos de las *Investigaciones* de Wittgenstein? (§ 116): “Cuando los filósofos usan una palabra —*conocimiento, ser, objeto, yo, proposición, nombre*— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, ¿hemos de preguntarnos si esa palabra se usa efectivamente de ese modo en el lenguaje en el que tiene su hogar?” (El término que usa Wittgenstein aquí para hogar es *Heimat*.) Con esto quiero decir que ese filósofo podría reconsiderar que si, en la articulación de Wittgenstein, la tarea de la filosofía se convierte —como la frase siguiente pone de relieve— en “devolver las palabras de su uso metafísico al cotidiano”; si se convierte en un proceso de infinitos desafíos a las expresiones de nuestras vidas, alienadas o alejadas de casa, necesitadas de retorno, y si las tareas de la filosofía han de compararse (no identificarse) con terapias, entonces ¿se vería obligado a hablar del filosofar de Wittgenstein como un estudio de la nostalgia?

No hará falta decir —¿no es así?— que si ese comentario es lo *único* que tenemos en cuenta de la obra de Wittgenstein, entonces no dejaremos que inspire nuestro filosofar. Tampoco hará falta decir que, si siempre evitáramos concebirla así, estaríamos condenados a malinterpretar ese filosofar.

*Traducción de Sergio García Guillem
y Núria Molines Galarza*