



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Grado

TIEMPO DE LA SIEMBRA

Lectura de Henry David Thoreau

Autor

Daniel Seabra Perucho

Director

Jesús Ezquerro Gómez

GRADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
2024 – 2025

A las malas hierbas, de ellas es el Jardín.

They who never go to the Holy Land in their walks, as they pretend, are indeed mere idlers and vagabonds; but they who do go there are saunterers in the good sense, such as I mean.

— Thoreau, «Walking»

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	4
2. ANTES DE GANAR LAS CUMBRES DIVINAS	6
3. HERIDAS DE INFINITO	11
3. 1. Emerson (beatificación)	12
3. 2. Tocqueville (esta no es mi América)	14
3. 3. Novalis (a la luz de la luna)	16
3. 4. Darwin (ciencia romántica)	22
4. LA NATURALEZA Y LO SALVAJE	23
5. L'ABÎME DES OISEAUX	26
6. CONCLUSIÓN	29
7. BIBLIOGRAFÍA	31

1. INTRODUCCIÓN

Todo aquello que tiene sentimiento –escribía Étienne de La Boétie– siente «el mal de la sujeción» y desea su libertad¹. Y, sin embargo, es tal el estado de «desnaturalización» en que vive el ser humano –la única criatura «verdaderamente nacida para vivir libremente»²– que no desea ya su libertad sino su servidumbre. *¿Por qué luchan los hombres por su esclavitud, como si se tratara de su salvación*³? Esta es una de las preguntas fundamentales de la filosofía política moderna, todavía pertinente, quizás incluso con nuevo vigor, en nuestros días.

Es, en gran medida, una inquietud –un temor, una angustia– estrictamente contemporánea el que me acercó a la obra de Henry David Thoreau. La impresión de que vivimos un momento históricamente crítico, una época de angustia y desasosiego –como lo fueron el llamado helenismo, con el que tan íntimamente dialogaba Thoreau, o el siglo XIX, al que dirigía su palabra– en que la humanidad parece zozobrar, dirigiendo la mirada a sus fundamentos para descubrir no un suelo sólido sino un furioso océano, como el que navegaron los tripulantes del Pequod, o aquel que zarandeaba en Cape Cod los cuerpos de inmigrantes ahogados «como si ello fuera el orden del día»⁴.

Son estas siempre épocas de interioridad, de retiro a la *soledad acogedora*⁵ del individuo, para construir la propia vida frente a la pérdida de sentido del mundo externo, pero también épocas de soluciones simples y tenebrosos cantos de sirena, de vendedores de esclavos de todo tipo, como bien descubrió Thoreau, que «pensaba que [también] la mayoría de los blancos eran esclavos, de un género de vida más confortable, pero no por ello menos desesperado»⁶. Se retiró a los bosques, pero de lo que se trataba era de mirar a sus congéneres, de comprender la humanidad; el retiro era por mor de la «perspectiva y nada más [...] si bien con la ventaja añadida de que “naturaleza” resulta ser también el

¹ DE LA BOÉTIE, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. P. Lomba, Madrid, Trotta, 2024, p. 32

² *Ibid.*

³ «Verum enimvero si regiminis Monarchici summum sit arcanum, ejusque omnino intersit, homines deceptos habere, et metum, quo retineri debent, specioso Religionis nomine adumbrare, *ut pro servitio, tanquam pro salute pugnent* [...]» SPINOZA, B. *Opera*, ed. C. Gebhardt, III (Tractatus Theologico-Politicus), Heidelberg, Carl Winter, 1925, p. 7 (cursiva propia)

⁴ Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son propias. Se traducirá en el cuerpo de texto, para facilitar la lectura, pero se dejará el idioma original en aquellas citas que se encuentren al pie de página. THOREAU, H. D. *Cape Cod*, ed. P. Theroux, Nueva York, Penguin, 1987, p. 13 (en adelante citado como CC).

⁵ Aquella que «alimenta la imaginación» escribe CACCIARI, M. *Soledad acogedora. De Leopardi a Celan*, Madrid, Abada, 2004, p. 14

⁶ CASADO DA ROCHA, A. *Thoreau. Biografía esencial*, Madrid, Acuarela-Machado, 2014, p. 79

nombre de algo viejo y venerable que quizá ya no se encuentre en ningún sitio»⁷. Se trataba de descubrir la esencia, el fundamento de lo humano, en tiempos de zozobra y falta de fundamento, y para ello se hizo necesario el simplificar la vida, hasta que se hubiera eliminado todo aquello superfluo: vivir «deliberadamente»⁸.

Los pensamientos de Thoreau se fraguan en Concord, Massachusetts –y, según veremos, están indisociablemente ligados a su tierra⁹–, al calor de un círculo de pensadores formado en torno al teólogo kantiano Frederic Henry Hedge, el reformador George Ripley, Ralph Waldo Emerson y su primo, el pastor unitario George Putnam. Se harían llamar «The Symposium», aunque pronto cambiarían a «Hedge’s Club», decidiéndose finalmente por «Trascendental Club»¹⁰. Trataremos de poner en valor ese movimiento, que constituye el *humus* filosófico en que germinan las semillas thoreauvianas, en vez de despacharlo como un «idealismo estadounidense»¹¹ –pues ello, aparte de omitir su cercanía, mucho más obvia, con los autores del primer romanticismo (*Frühromantik*; en particular con la obra de Friedrich Schlegel y Schleiermacher), es tanto como decir, en última instancia, una obviedad tal como que “se dedicaban a la filosofía”¹².

Estas cuestiones se tratarán, respectivamente, en los dos siguientes apartados. Dedicaremos el tercero al que es, sin lugar a dudas, el concepto central del pensamiento thoreauviano: lo “salvaje” (*Wilderness*). Veremos, entonces, algo que la recepción de Thoreau tiende a pasar por alto, a saber, el proyecto en que se encontraba inmerso a la hora de su muerte, la que habría sido obra maestra, un tratado descomunal sobre el sucederse de las estaciones, fundado en el diario que había empezado a escribir en su juventud, y

⁷ MÍGUEZ BARCIELA, A. *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensamiento griego antiguo*, Madrid, LaOficina, 2017, p. 132

⁸ «I went to the woods –escribe Thoreau en uno de sus pasajes más conocidos– because I wished to live deliberately, to front only the essential facts of life, and see if I could not learn what it had to teach, and not, when I came to die, discover that I had not lived», THOREAU, H. D. *The Variorum Walden*, ed. W. Harding, Nueva York, Washington Sq., 1963, p. 67 (en adelante, VW).

⁹ DASSOW WALLS, L. *Henry David Thoreau. Una vida*, Madrid, Cátedra, 2019, p. 29

¹⁰ PACKER, B. L. The Transcendentalists, en BERCOVITCH, S. (ed.) *The Cambridge History of American Literature*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 377

¹¹ RICHARDSON, R. *Thoreau. Biografía de un pensador salvaje*, Madrid, Errata Naturae, 2017, p. 105

¹² Aquí estamos, en realidad, distinguiendo entre dos sentidos diferentes de «idealismo», según utilizarían el término Felipe Martínez Marzoa y Manfred Frank. Mientras que el primero entiende por ello la comprensión de la filosofía como «presentación de lo absoluto», el segundo se refiere a aquel grupo de filósofos que, en la estela de Fichte, tratan de continuar la vía reinholdtiana de una filosofía «de los primeros principios», a pesar de las críticas escépticas de Jacobi, retomadas por otro grupo de alumnos de Reinhold, los llamados «románticos» (entre ellos Hölderlin, Novalis, los Schlegel y Schleiermacher). Véanse, respectivamente: MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin*, Madrid, LaOficina, 2018, pp. 68-69; FRANK, M. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, Nueva York, State University of New York Press, 2008, por ejemplo, pp. 28-29, 36, 42, 45

en el que recogió detalladas observaciones, no sólo sobre sí mismo, sino sobre la naturaleza salvaje de Massachusetts. En realidad esta obra no es otra que la que le había ocupado desde su nacimiento como escritor, de la que todos sus textos no eran sino fragmentos artificiosamente recortados: su propia vida; «estos fenómenos –anota en su diario– regulares de las estaciones son en última instancia, como lo eran *primariamente*, simple y llanamente fenómenos o fases de mi vida»¹³.

Este es, por cierto, el “tiempo de la siembra”, el tiempo cualitativo de la revolución de las estaciones, lejos de calendarios y relojes, ese que nos permite afirmar que «aún si no hubiera ninguna otra vicisitud salvo el discurrir de las estaciones, nuestro interés nunca decaería»¹⁴. A estas cuestiones dedicaremos el último apartado.

2. ANTES DE GANAR LAS CUMBRES DIVINAS

Antes de ganar las cumbres divinas
(es tan hermosa la vida)
Gire en mi derredor el dorado mar inquieto,
Sea la sombra mi esbelta compañera¹⁵

Henry David Thoreau nació en el verano de 1817, hijo de John Thoreau, fabricante de lápices, y Cynthia Dunbar, prolífica conversadora y «aguda observadora de la humanidad»¹⁶. Nació de nuevo, esta vez como escritor, en octubre de 1837, acompañado por su hermano John. El episodio aparece recogido en las primeras páginas de su diario:

Sucedió, hará cuatro o seis semanas, un curioso incidente que considero digno de registrar. John y yo habíamos estado buscando reliquias indias, con suerte de que encontramos dos cabezas de flecha y una mano de mortero [...] Conforme nos acercábamos a la cima de la colina, formada por la orilla del río, e inspirado, estallé en un extravagante elogio de aquellos tiempos salvajes, usando gesticulaciones de lo más violentas para ilustrarla. [...] «Aquí –exclamé– se erguía Tahattawan; y allí –para completar el ciclo– está la punta de su flecha». Inmediatamente nos sentamos allí donde había

¹³ THOREAU, H. D. *Journal*, X, ed. B. Torrey, Boston, The Riverside Press, 1906, p. 127, 26. 10. 1857 (en adelante citado como J).

¹⁴ THOREAU, H. D. *Essays*, ed. J. S. Cramer, New Haven, Yale University Press, 2013, p. 3 (citado, E)

¹⁵ *Yainko-muño-gañetara baño lén, / (edera baita bizia) / uřezko itsaso bebilt urduria, / Itzal dudala la-guntzale lerdén*, LIZARDI, X. Ondar-Gori, en *Biotz-Begietan Olerkiak / En el corazón y en los ojos, poesía*, Bilbao, Verdes Achirica, 1932, pp. 132-133

¹⁶ DASSOW WALLS, Op. Cit., p. 49

señalado y, para continuar con la broma, agarré una piedra cualquiera, la primera que rozó mi mano, y entonces, ¡oh! ¡Esa primera piedra en que mis manos repararon resultó ser la más perfecta punta de flecha, afilada como si acabara de dejar las manos del fabricante indio! (J, I: 7-8, 29. 10. 1837).

Tahattawan había sido uno de los líderes (*Sachem*) de los Musketaquid¹⁷ responsable de la venta de las tierras que pasarían a llamarse Concord, «cediendo pacíficamente la tierra a un grupo de campesinos ingleses en el año 1636»¹⁸. Toda la transacción, sin embargo, estaba basada en un malentendido: a ningún algonquino se le pasaría por la cabeza que la tierra pudiera venderse, pues ciertamente no era posible poseer el suelo que se pisa; ellos pensaron en todo momento que no vendían nada más que los derechos de explotación agropecuaria de la zona¹⁹. Tampoco está de más señalar que el líder se convertiría en ferviente seguidor de John Eliot, misionero puritano y traductor al massachusetts de la Biblia, bajo el patrocinio de Robert Boyle (1663)²⁰.

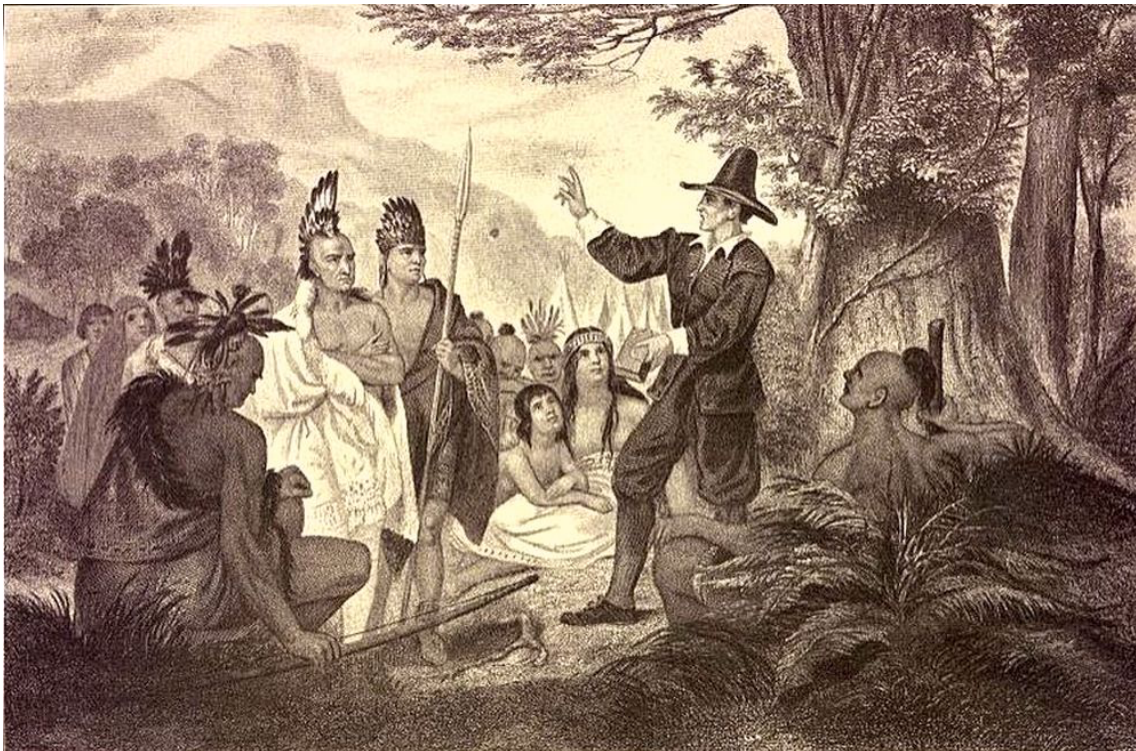


Fig. 1. John Eliot predicando en Nashobah (Musketaquid), cf. M. G. HUMPHREYS (ed.) *Missionary explorers among the American Indians*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1913, p. 12

¹⁷ “Musketaquid”, en massachusetts, vendría a significar algo así como “el lugar en el que las aguas fluyen entre la hierba”, o bien “lecho del río de hierba”, o bien “isla de hierba”.

¹⁸ SERENO HUDSON, A. *The History of Concord, Massachusetts*, I, Concord, Erudite Press, 1904, p. 22

¹⁹ DASSOW WALLS, Op. Cit., pp. 28, 34-35

²⁰ Tanto Thoreau como Amos Bronson Alcott consultan los archivos de Eliot para reconstruir la genealogía del segundo; es, además, probable que Thoreau estuviera al tanto de su traducción de la biblia (J, IV: 293, 11. 8. 1852).

Lo que había empezado como un juego infantil –volviendo a la punta de flecha– se convirtió en un momento determinante para la vida de Thoreau. El tiempo se abrió, y pudo ver ante sus ojos la salvaje historia del suelo que pisaba, se situó en la escisión entre presente y pasado, entre lo humano y lo salvaje, pero «hurgando en la muesca del tiempo con el filo de la hoja de piedra, sintió que esa brecha se cerraba de golpe»²¹. Sobre esa intuición, prácticamente mística, se levantaría toda su obra: hay algo de salvaje, de natural, en lo más íntimo de lo humano, y algo humano en lo más profundo de la naturaleza, de lo salvaje.

Enseguida volveremos sobre esta cuestión, pero antes es obligado señalar que las citadas líneas del diario –quizás no por casualidad– constituyen el primero de los textos escritos en el tan característico estilo thoreauviano: se toma un acontecimiento, en muchas ocasiones anecdótico (encontrar una punta de flecha, remontar un río en barco, retirarse a una pequeña cabaña en las afueras de Concord, pasar una noche en el calabozo o incluso, simple y llanamente, reseñar un libro²²) y se profundiza concienzudamente en él, llegando a un fondo abisal en que toda realidad descubre una profunda verdad. Al igual que se ha dicho de Bruce Chatwin puede decirse de Thoreau que *no cuenta medias verdades, sino verdades y media*²³.

Decíamos que Thoreau intuye algo salvaje en lo más profundo del ser humano –no sólo del indio, sino también del civilizado (podríamos, incluso, decir que intuye algo de indio en el civilizado)– del mismo modo que encuentra una paradójica humanidad en el seno del bosque. Podemos rastrear todas estas ideas, sin lugar a dudas, a la influencia que ejerce sobre él –el año anterior a encontrar la punta de flecha de Tahattawan, cuando todavía era estudiante en Harvard– un ensayo de Emerson, que lleva por título «Nature», y en gran medida constituye el “manifiesto” del movimiento trascendentalista. Se publicó un día después de que, en las celebraciones del bicentenario de Harvard, Emerson y Hedge se decidieran llamar a su círculo «Trascendental Club»²⁴.

²¹ DASSOW WALLS, Op. Cit., p. 24

²² Los textos a que nos referimos son, respectivamente, el fragmento citado de diario, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers, Walden*, «Resistance to Civil Government» y «Paradise (To Be) Regained», este último reseña de *Paradise Within the Reach of All Men*, de Johann Adolphus Etzler.

²³ Mucho tienen en común Chatwin y el de Concord, aunque ello sería objeto de otra investigación. La frase en cursiva es de una conversación mantenida por Werner Herzog con Nicholas Shakespeare, biógrafo de Chatwin, en *Nomad* (Herzog, 2019). Puede encontrarse la misma idea, aunque formulada en otros términos, en SHAKESPEARE, N. *Bruce Chatwin*, Londres, The Harvill Press, 1999, pp. 278-279

²⁴ LÖFFLER, P. et. al. (eds.) *Handbook of American Romanticism*, Berlín, De Gruyter, 2021, p. 313

En las páginas del libro, que Thoreau pediría en préstamo –para releer, pues su copia personal la había regalado unos meses antes– en primavera de 1837, junto con algunas obras de Goethe, Coleridge y Cousin²⁵, pudo leer como Emerson le invitaba a convertirse en un «ojo transparente; no ser nada, verlo todo; las corrientes del Ser Universal circulando a través de mí [pues] yo soy una parte o parcela de Dios»²⁶. Ello implica, como bien señala, que «pocas personas adultas pueden contemplar la naturaleza»²⁷, y es fácil imaginar que devenir ese “ojo transparente” supuso, para Thoreau, un proyecto al que merecía la pena dedicar su vida –aun cuando ello, finalmente, supusiera que su camino se distanciara del de Emerson y, en general, los trascendentalistas.

Una particular concepción de qué sea eso que llamamos “naturaleza”, lo “salvaje”, eso que se nos aparece de entrada como inhóspito, sublime, terrible y misterioso, emergerá de este proyecto contemplativo, que se extiende a lo largo de toda una vida. Esta es la clave de bóveda de eso que Thoreau entiende por filosofía, sobre la que volveremos.

Por otro lado, esta convicción, la de que algo de salvaje hay en el humano y algo de humano en lo salvaje, hace que en muchos de los textos thoreauvianos se dé una ambivalencia extraña, a saber, la imposibilidad de poder determinar, cabalmente, si habla de sus paisajes interiores o de la naturaleza. Quizás los textos –en su mayoría inéditos– recopilados por Bradley P. Dean en 1993 bajo el título de *Faith in a Seed*²⁸ sean el más claro ejemplo de esta tendencia, y los responsables de que a su muerte fuera registrada su profesión no como “escritor”, “agrimensor” o “conferenciante”, sino como “historiador de la naturaleza”²⁹.

²⁵ DASSOW WALLS, Op. Cit. p. 89; SATTELMAYER, R. *Thoreau's Reading. A Study in Intellectual History*, Princeton, Princeton University Press, 1988, pp. 20 ss. La influencia del eclecticismo cousiniano, que sin lugar a dudas Thoreau discutiría con su nuevo amigo y maestro, es patente tanto en Emerson como, sobre todo, en el modo en que Thoreau entiende la filosofía.

²⁶ EMERSON, R. W. Nature, en *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. B. Atkinson, Nueva York, The Modern Library, 2000, p. 6

²⁷ *Ibid.*, p. 5

²⁸ THOREAU, H. D. *Faith in a Seed. The Dispersion of Seeds and Other Late Natural History Writings*, ed. B. P. Dean, Washington DC, Island Press, 1993 (en adelante citado como FS).

²⁹ RICHARDSON, Op. Cit., p. 489. De hecho, Thoreau, a pesar de ser un científico *amateur* –aun cuando llegó a estar adscrito a varias sociedades de historia natural, y haber participado en el descubrimiento de varias especies de insectos nunca antes registradas– manteniendo siempre una distancia crítica con respecto de los presupuestos científicistas, demostró una comprensión más profunda del funcionamiento de la naturaleza que muchos de sus contemporáneos más reputados. Con respecto al evolucionismo, por ejemplo, adoptó posturas muy cercanas a la teoría de Darwin años antes de que se publicara *El origen de las especies*, a través de la lectura de Linneo, y ello le llevó a criticar duramente al mucho más reconocido Agassiz, convencido creacionista; *Ibid.*, p. 497. Richardson narra, además, una interesante anécdota que refleja bien su postura: «mientras ascendía al monte Monadnock, Thoreau encontró huevas de sapo en un

Resulta esclarecedora a este respecto la anotación que hace en su diario a finales de marzo de 1857, en la misma fecha en que conoce personalmente al capitán John Brown: «cuando soy testigo del primer arado y siembra, recupero una confianza hace ya tiempo perdida en la tierra, en que ella proveerá a aquella semilla comprometida con su florecer» (J, IX: 310, 28. 3. 1857). Esta es, en realidad, una convicción común a todos los trascendentalistas: existe un principio divino, una “semilla”, común a todo ser humano, aunque el tomar esta metáfora en sentido literal es cosecha del propio Thoreau³⁰.

La educación no es otra cosa que el plantar una semilla y cuidar de la tierra, regarla adecuadamente para, con el tiempo, recoger sus frutos. Mucho tiene el educador que aprender del agricultor, como bien descubrió Thoreau. Las fuentes de la analogía hunden sus raíces en antiguas profundidades, y no es nuestra misión ahora rastrearlas, pero pueden mencionarse tres momentos decisivos de los que Thoreau tuvo constancia: si bien la imagen puede ser tan antigua como la práctica misma de cultivar la tierra, parece que se formuló por vez primera entre los sofistas³¹, poco menos de un siglo después también aparece en la obra del confuciano Mèngzǐ³² y, ya en el siglo XIX, el ideal germánico de *Bildung* –con el que Thoreau, como tantos otros contemporáneos, se familiarizó a través del *Meister* de Goethe– se construye, en gran medida, sobre esta imagen.

Podemos, ahora, poner nombre a eso que de salvaje habita en el ser humano, pues no se trata de otra cosa que de semillas, las semillas del saber destinadas, de «modo azaroso» hasta que «la naturaleza acaba por crearnos al final un bosque» (FS, 36; *vid. cf.* VW, 123), el bosque –*nuestro* bosque– por el que discurren los caminos del pensar.

Si Newton se situaba a sí mismo a hombros de gigantes, Thoreau escribió que

es frecuente encontrar, en mitad de un pinar o junto a él, aunque tenga ya treinta o cuarenta años, unos cuantos árboles aún más grandes y viejos que se alzan por encima del resto, y que son de los que salieron las semillas de los demás, como patriarcas rodeados por sus hijos, mientras una tercera generación asoma un poco más lejos (FS, 35).

diminuto charco de agua de lluvia [...] se preguntó cómo habrían llegado allí y comentó: “Agassiz diría que se originaron en la cumbre”», p. 496, aparece también en J, X: 467-468, 3. 6. 1858

³⁰ DASSOW WALLS, Op. Cit., p. 104

³¹ Véase JAEGER, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, pp. 286 ss.

³² NORDEN, B. W. (ed.) *Mengzi, with selection from traditional commentaries*, Cambridge, Hackett, 2008, 6A, 7. 1-3 y 6A, 19. 1. Sobre la lectura thoreauviana de Mèngzǐ, de la que resultará uno de sus artículos para la sección “Ethnical Scriptures” de *The Dial*, el órgano de expresión del trascendentalismo emersoniano, véase SATTELMEYER, Op. Cit., p. 35; también FOUST, M. A. «Thoreau and the Confucian Four Books», *Philosophy Compass*, 16 (7), 2021, e12755

3. HERIDAS DE INFINITO

Quien quiere algo infinito no sabe lo que quiere; a esta proposición, sin embargo, no es posible darle la vuelta³³.

El interés de lo dicho a propósito de la idea thoreauviana del conocimiento como un peculiar modo de agricultura responde, en parte, a una necesidad histórica, a saber, educar a una nación entonces todavía en su más tierna infancia. Es, probablemente, Stanley Cavell quien más ha incidido en esta dimensión pedagógica de la obra de Thoreau. Se trata, siguiendo con la metáfora de la siembra, de «cavar el surco»³⁴ —esto es, escribir— los fundamentos filosóficos sobre los que se germinarán los Estados Unidos.

El llamado a establecer una “literatura americana” es difícil de ignorar y, sin embargo, aunque Thoreau mantiene siempre una distancia crítica con respecto del experimento americano. Ciertamente —como veremos a propósito de Tocqueville— se ha hecho posible una salida democrática imposible en la Europa todavía marcada por el Antiguo Régimen. Sin embargo, está ya profundamente arraigado en suelo yanqui un discurso mesiánico (la llamada “Doctrina de la Predestinación”) y puritano que no puede sino desagradar profundamente a Thoreau.

El de Concord encuentra una solución que será, sin lugar a dudas, uno de los motivos de su acercamiento a sus contemporáneos alemanes (la constelación de los llamados *Frühromantik* o románticos tempranos). En «Walking», una conferencia que pronunció en el Liceo de Concord bajo el título de «The Wild» en la primavera de 1851 escribe que

yo camino hacia la naturaleza de los antiguos profetas y poetas, Manu, Moisés, Homero, Chaucer, también caminaron por ella. Podéis llamarla América, pero no es América: ni Américo Vespucio, ni Colón, ni ninguno de ellos fueron sus descubridores. Se da mejor cuenta de ella en la mitología que en ninguna de las así llamadas “historias de América”, al menos de entre las que haya podido leer hasta la fecha (E: 250).

Thoreau es el poeta-profeta de una nueva América, bañada por las aguas del mito, y no será sino mucho después de su muerte que los Estados Unidos de América traten de

³³ SCHLEGEL, F. *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprendibilidad*, ed. P. Pajeroles, Barcelona, Marbots, 2009, p. 36, Fr. Crit. 47

³⁴ CAVELL, S. *Los sentidos de Walden*, Valencia, Pre-Textos, 2011, p. 48

reivindicarlo como propio. En su época, concluye Cavell, «el autor de *Walden* no [satisfizo] la condición principal de la profecía: la población no lo [había] escogido como atalaya»³⁵.

Nos detendremos, brevemente, en ese proceso de apropiación de la obra thoreauviana por parte de los Estados Unidos, hasta convertir *Walden* en parte indispensable del panteón literario nacional, y veremos en qué medida afecta ello a la recepción de la obra thoreauviana. A continuación, trataremos de dibujar a grandes rasgos de qué América renegaba Thoreau, acudiendo para ello a la obra de Tocqueville. En tercer lugar presentaremos, a través de uno de ellos, Novalis, a los compatriotas de Thoreau en esa tierra que podemos llamar América, pero es en realidad el reino de la mitología. Por último, volveremos nuestra mirada a Darwin –un Darwin romántico y viajero, humboldtiano y aventurero, que sin duda fue el que leyó Thoreau– como uno de esos autores que permiten a Thoreau pasar, casi sin que nos demos cuenta, de la mitología a la naturaleza, o quizás entender siempre la naturaleza como mitología y la mitología como naturaleza. Todo ello nos permitirá perfilar algunos trazos del retrato del de Concord.

3. 1. Emerson (beatificación)

En la primavera de 1862 –justo cuando los árboles de Walden estaban floreciendo– un muy debilitado Thoreau, apenas capaz de respirar y ya desde hacía algún tiempo incapaz de caminar, exhalaba su último aliento. Emerson pronunció un discurso fúnebre que, sin embargo, dejó en claro cuán poco conocía por aquel entonces a su amigo. Aun cuando «cada día aprendía algo nuevo sobre la Naturaleza, nunca habló de zoología o botánica, pues, aun cuando era un meticuloso estudiante de los hechos naturales, nunca sintió curiosidad por los aspectos técnicos y textuales de la ciencia»³⁶.

La exhortación que anota en su propio diario es «aprender ciencia, y a continuación olvidarla» (J, III: 456, 22. 4. 1852). La labor del poeta, ha anotado algunos días antes, es «estudiar para olvidar todo aquello [que le precede]; tomar perspectivas más amplias del universo» (J, III: 381, 2. 4. 1852). Dassow Walls ha señalado cómo, en realidad, murió antes de poder empezar a olvidar lo que de ciencia había aprendido, y dedicó su última

³⁵ *Ibid.*, p. 67

³⁶ EMERSON, R. W. Thoreau, en *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, Op. Cit., p. 809

década de vida –desde que en 1851 se hizo con las obras de Asa Gray, reconocido como el botánico más relevante de los EE. UU. durante el siglo XIX– a leer con avidez todo aquello que se publicaba sobre historia natural: Agassiz, Gould, Darwin, Humboldt, Guyot, Cuvier, Chambers y Miller entre muchos otros³⁷.

Conforme continua con sus exequias, Emerson se refiere a Thoreau como un «ermi-
taño y estoico»³⁸, y compara tomarle del brazo con «tomar el brazo de un olmo»³⁹. Se
caracteriza su oposición a la política, su abolicionismo radical, y su defensa de John
Brown de «idealista» y, para colmo de males, concluye que

Thoreau fue el americano más verdadero que jamás hubiera existido. Su gusto por su
país y condición era genuino, y su aversión por los modos y gustos ingleses y europeos
rozaba siempre el desprecio. Escuchaba impacientemente las noticias o *bonmots* que
llegaban de los círculos londinenses, y aunque trataba siempre de mantenerse cordial,
estas anécdotas le agotaban profundamente. Siempre se imitaban los hombres entre
ellos, tratando de ajustarse a un molde demasiado pequeño. ¿Por qué no vivir lo más le-
jos posible, y cada uno ser hombre para sí mismo? Buscaba siempre lo más vigoroso de
la naturaleza; deseaba ir a Oregón, no a Londres⁴⁰.

No hace falta añadir demasiado a lo que ya hemos dicho sobre el de Concord para
descubrir en estas palabras más caricatura que retrato. Aquí se cifra, además, la abisal
distancia que se ha abierto con el paso de los años entre maestro y discípulo: el Emerson
que inspiraba a Thoreau era el de *Naturaleza* y, con los años, encuentra en él más bien
un conversador social y cosmopolita, que le reprocha una y otra vez su aislamiento del
mundo, que le invita a escribir aburridas reseñas para ganarse un nombre, desconocedor
todavía del monumental proyecto que se gestaba en las páginas del diario. El discurso
fúnebre de Emerson es trágico no sólo como despedida de un gran hombre, arrancado
de la vida antes de poder terminar el proyecto al que se había consagrado, sino también
como testimonio del distanciamiento entre quienes habían sido dos íntimos amigos.

En este discurso empieza el largo periplo de la obra thoreauviana tras su muerte,
que Buell ha caracterizado como la «beatificación» de Thoreau: en una obra densamen-
te simbólica y profundamente fragmentaria –sus libros recomponen fragmentos de su

³⁷ DASSOW WALLS, L. *Seeing New Worlds. Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 129-130

³⁸ EMERSON, Thoreau, Op. Cit., p. 811

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 813

diario personal, comentarios sobre los clásicos, debates enraizados en las tendencias filosóficas del momento, enumeraciones más propias de un tratado científico, poemas y conferencias— el público americano empieza a proyectar sus propias inquietudes y necesidades, hacen de Thoreau su santo particular, convirtiéndole en *hippie*, ecologista, pacifista, ermitaño, o en un joven idealista y soñador, que nunca tuvo un sentido demasiado desarrollado de la realidad⁴¹.

Quizás, es cierto, haya algo de *hippie*, de pacifista, de ecologista, de idealista o incluso de ermitaño en Thoreau, pero ciertamente no es ninguna de esas cosas. Y afirmar lo contrario tiene consecuencias, pues si «hemos inventado —como sostiene Dassow Walls, sintetizando las diversas reapropiaciones que siguen al discurso emersoniano— dos Thoreau, ambos eremitas, [...] uno [que] habla por la naturaleza [y] el otro por la justicia social»⁴², lo hemos hecho a costa de olvidar que el Thoreau histórico no fue ningún eremita, y que en él lo social y lo natural emergían de una misma raíz, que «encontró sociedad en la naturaleza, y encontró la naturaleza en todas partes, incluyendo en el centro de la ciudad y el corazón humano»⁴³. Thoreau tiene, ciertamente, mucho que decirnos a nosotros —sean cuales fueren nuestras inquietudes— pero no podemos, por ello, olvidar que su proyecto fue uno mucho más concreto, y no fue otro que su propia vida, su vida *como escritor*. Quizás sea, entonces, apropiado, hablar como hace Buell, de “escritura de la naturaleza” —según nos plantearemos algo después (cf. § 4).

3. 2. Tocqueville (esta no es mi América)

Thoreau escribe una América que no es en la que vive, según hemos leído, pero no es espurio preguntarse por la América en que efectivamente vivió, pues —mal que le pese— también él fue hijo de su tiempo, y ciertamente supo mantener un diálogo productivo con sus compatriotas, a los que en muchas ocasiones tenía tanto que reprochar.

Alexis de Tocqueville, funcionario francés, visitaba los Estados Unidos con su buen amigo Gustave de Beaumont con la misión de escribir un informe sobre el sistema penitenciario americano. Lo interesante de ese viaje, sin embargo, resulto no ser el informe

⁴¹ BUELL, L. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1995, pp. 312-313

⁴² DASSOW WALLS, *Henry David Thoreau*, Op. Cit., p. 20

⁴³ Ibid.

sino las observaciones que el propio Tocqueville realizó del sistema político americano y que, a su vuelta a Francia, recompondría en dos volúmenes titulados *La democracia en América*. La monumental obra resultaría ser el más profundo de los análisis de esa misma América de la que Thoreau renegaba.

La situación de los americanos –escribe Tocqueville– es [...] enteramente excepcional [...]. Su origen es enteramente puritano; sus hábitos únicamente comerciales; el país mismo que habitan y que parece apartar a su inteligencia del estudio de las ciencias, de las letras y de las artes; la vecindad de Europa, que les permite no estudiarlas sin por eso caer de nuevo en la barbarie; mil causas especiales, de las que sólo he señalado las más ostentosas, han contribuido a concentrar singularmente el espíritu americano sobre las cosas puramente materiales [...] Sólo la religión le[s] hace levantar, de vez en cuando, una mirada pasajera y distraída hacia el cielo⁴⁴.

La situación de partida es de radical igualdad –quizás, como nunca antes se ha dado en la historia de la humanidad– pues todos ellos, *pilgrims* se hacen llamar, han abandonado la vieja Europa con lo puesto, nadie lleva consigo sus títulos y tierras, y tanto vale la voz del antiguo aristócrata como la del campesino. En tierra salvaje, lo único que importa es asegurar la supervivencia. Se está ya forjando el mito del “sueño americano”.

Tocqueville, sin embargo, no se queda ahí, al fin y al cabo él mismo es un aristócrata que solamente está de paso. También la igualdad radical encierra sus peligros, uno de ellos, el que no hay ya lugar para el “genio”: «no creo que exista país en el mundo donde, en proporción, se encuentren menos ignorantes ni menos sabios que en América»⁴⁵ – es posible imaginar el desagrado que esto causaba en un entusiasta lector de Carlyle, como lo fue Thoreau, aunque sin duda la suya era una heroicidad peculiar.

El segundo peligro, mucho más preocupante a ojos de Tocqueville –y, ciertamente, también a ojos de Thoreau– es eso que denomina la “tiranía de la mayoría”. Si en Europa se acusa a la democracia americana de debilidad, Tocqueville teme su fuerza imparable, que es la «irresistible fuerza»⁴⁶ de la mayoría. A este diagnóstico Thoreau añadirá un nuevo problema, que Tocqueville observa, pero apenas critica, los “hábitos únicamente comerciales” de los colonos; su *busy-ness*, dirá Thoreau, su estar constantemente afanados en las cosas, su constante ajeteo que no lleva, en realidad, a ninguna parte

⁴⁴ TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América*, II, Madrid, Alianza, 2017, p. 60

⁴⁵ *Ibid.*, I, p. 104

⁴⁶ *Ibid.*, p. 393

más allá de las abarrotadas calles de Wall Street. Posponemos por ahora el comentario de estas críticas (cf. §5), así como la lectura thoreauviana de Carlyle, pues nuestra argumentación nos conduce ahora por otros derroteros.

3. 3. Novalis (a la luz de la luna)

Hemos hecho ya varias referencias a una cierta relación entre el pensamiento thoreauviano y el de una cierta constelación de autores, conocida como *Frühromantik*, romanticismo temprano o primer romanticismo. Si nos proponíamos, inicialmente, ofrecer una “lectura de Henry David Thoreau”, es decir, resumir, en algunas cuantas páginas, el espíritu de su letra, añadimos ahora que poco sabremos del árbol siempre que no conozcamos —o, al menos, sepamos de su existencia— el bosque. El bosque de Thoreau, esos árboles más viejos que se alzan por encima de él, es en realidad, no sólo el trascendentalismo de sus vecinos, sino también un grupo de jóvenes alemanes con centro en la ciudad de Jena. Todos ellos, por supuesto, encuentran cobijo bajo la sombra de Kant.

En parte, este es el núcleo del presente trabajo, al menos en tanto que se trata de su aportación original al campo de los estudios de Thoreau y, por tanto, marca una distancia crítica entre nuestra propia lectura y las ya realizadas de su obra.

Los hermanos Schlegel, Schleiermacher, von Hardenberg (“Novalis”), Wackenroder y Tieck son los autores más comúnmente clasificados como *Frühromantik*⁴⁷. A raíz de nuevos avances metodológicos, en los que sería inútil entrar aquí, fundamentalmente asociados a la obra de Hans-Georg Gadamer y Dieter Henrich (la llamada *Begriffsgeschichte* y *Konstellationsforschung*, respectivamente), un renovado interés por las figuras del primer romanticismo ha llevado a nuevas clasificaciones, por lo general en contradicción entre ellas, que no obstante dan buena cuenta de la complejidad del momento histórico en que estos jóvenes se lanzan a las aguas de la filosofía.

Consciente de que las más relevantes aportaciones filosóficas del momento venían de tierras germanas, ya en sus años como estudiante de Harvard Thoreau empezó a estudiar alemán con Orestes Brownson⁴⁸, trabajando para ello con el *Meister* de Goethe, y

⁴⁷ Véase KLUCKHOHN, P. *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübinga, Niemeyer, 1961, pp. 7-9

⁴⁸ SATTELMAYER, Op. Cit., pp. 6-7

ayudado por la traducción de Carlyle. Volvería a leer a Goethe nada más llegar a Concord, esta vez en compañía de Emerson, y las primeras entradas de su diario son en su gran mayoría extractos del *Tasso* de Goethe. Por otro lado, es importante señalar la influencia que debió de tener Brownson en su formación –generalmente pasada por alto– pues el por aquel entonces socialista utópico –ideales de los que renegaría tras su conversión al catolicismo algunos años después de que Thoreau abandonase Harvard– introdujo al joven de Concord no sólo en la lengua alemana sino, también y sobre todo, en la obra de Victor Cousin y John Locke, le habló de Homero, de la Biblia y, sobre todo, de lo que se pergeñaba entre los estudiantes alemanes de Jena y Tubinga.

Parece, sin embargo, que Thoreau no se interesó demasiado por Locke, ni tampoco por los alemanes, más allá de Goethe. Leyó con atención a Cousin y, sobre todo, dedicó su tiempo al griego, consagrando todas sus horas a la *Iliada*, animado ahora por Cornelius Conway Felton, su profesor de griego en Harvard. Es probable que fuera el propio Felton el que le proporcionase algunos materiales más para que profundizara en su interés por los clásicos, y es seguro que entre esos materiales se encontraban las recién publicadas lecciones de historia de la literatura, de un tal Friedrich von Schlegel⁴⁹. Pocos años después, Hedge le presentaría a Schleiermacher, uno de sus teólogos preferidos. No hay evidencia de que leyera directamente a Novalis, aunque al menos habría oído hablar de él a Emerson y Hedge, y habría encontrado referencias en textos de Carlyle.

Estos jóvenes son lectores de Kant, pero también están familiarizados –y, de hecho, comparten– la crítica que Jacobi hace de la arquitectónica kantiana: los hechos son formulados, kantianamente, en *juicios* (*Urteile*) que, a su vez, están condicionados por un tercer elemento que justificará su validez, a su vez él condicionado por otro elemento que justifique la suya, etc. Se trata de una regresión *ad infinitum* que «no tiene otro fundamento que la *ignorancia completamente absoluta*, como la que afirma el idealismo trascendental»⁵⁰. Se necesita del sentimiento (*Gefühl*) o, lo que es lo mismo, de la fe (*Glaube*), para cortar esta cadena infinita de justificaciones; en otras palabras, es imposible el proyecto de construcción de una filosofía de los *primeros principios*, pues nunca podrá alcanzarse un *principio* que sea, además, *primero*.

⁴⁹ Ibid., p. 8

⁵⁰ JACOBI, F. H. Sobre el idealismo trascendental, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, ed. J. L. Villacañas, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996, p. 451; véase una buena exposición sintética de esta crítica en FRANK, Op. Cit., p. 34

El que no pueda construirse filosofía ninguna sobre primeros principios es lo que, a juicio de Manfred Frank, marca la distancia entre los románticos y Fichte, el joven profesor que empieza a destacar en la Universidad de Jena⁵¹. Esto es cierto, al menos, para el giro sistemático de Reinhold –un intento kantiano de hacer frente a las críticas jacobinas– pero, en el caso de Fichte, resulta más complejo por cuanto ese primer principio no es, en realidad, fundamento alguno. El principio fundamental del sistema, que

debe ser el primero absolutamente, no puede ser ni *demostrado* ni *determinado* [sino que] debe expresar aquella *génesis* (*Thathandlung*) que ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo ella la hace posible [...] Igual que se concede este principio [i. e. la autopoición del “yo”, yo = yo], al mismo tiempo tiene que ser concedido lo que, como génesis, queremos poner como fundamento de toda la *Wissenschaftslehre* (“Doctrina de la Ciencia”) y el resultado de la reflexión tiene que ser: *que esta Thathandlung en cuanto tal sea concedida a la vez que este principio*⁵².

En este punto tenemos que distanciarnos de la lectura de Frank, pues si en Fichte este *primer principio* (la *Thathandlung*) es *acción* queda todavía abierta la puerta a que la suya sea, en realidad, una filosofía consciente de estar construida sobre el abismo, lo sin fundamento, de no tener suelo bajo sus pies. Si es este el caso, sería precisamente en la recepción del pensamiento fichteano donde se separarían los caminos de idealistas y románticos, los primeros siguiendo la senda abierta por el *Vom Ich* schellingiano, los segundos la de los *Fichte-Studien* de Novalis⁵³.

Safranski ha hecho especial hincapié en cómo los románticos aprenden precisamente de Fichte el «gusto de ser un yo»⁵⁴ –placer que ciertamente comparten con Thoreau, que también conocía a Fichte, al menos indirectamente a través de Emerson y Hedge.

⁵¹ FRANK, Op. Cit., pp. 119-120; también FRANK, M. «Filosofía como “aproximación infinita”. Consideraciones a partir de la “constelación” del primer romanticismo alemán», *Análisis* 2 (2), 2015, p. 313

⁵² FICHTE, J. G. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (1794), ed. J. Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 2005, §1, pp. 41-42

⁵³ Tampoco es este lugar para profundizar en nuestra lectura de Fichte, aunque tampoco está de más señalar que gran parte de los malentendidos al respecto de su filosofía se originan, en realidad, en el *Differenzschrift* hegeliano, que en su propia exposición de Fichte se limita a presentar la lectura que hace Schelling, en muchas ocasiones errada, de su doctrina. Por otro lado, para exposiciones algo más prolijas de la filosofía fichteana y su relación con los primeros principios puede consultarse RAMETTA, G. *Take Five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*, Milán, Mimesis, 2021, en particular la exposición de «l’aporie della fondazione» (pp. 13 ss.) y «l’aporie del principio» (pp. 14 ss.); también ZÖLLER, G. *Leer a Fichte*, Barcelona, Herder, 2015, en el que se expone la recepción fichteana de Jacobi (pp. 35 ss.) y Reinhold (pp. 39 ss.) así como las diversas formulaciones de la *Wissenschaftslehre* (pp. 45 ss.).

⁵⁴ SAFRANSKI, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Barcelona, Tusquets, 2023, p. 69

Thoreau comparte con Schlegel su profundo interés por el pensamiento del subcontinente indio, en especial la literatura védica, de la que el primero es en gran medida el introductor en los Estados Unidos y el segundo en Alemania. Con los *Frühromantik* en general comparte tres convicciones fundamentales: el ideal de *Bildung* (expuesto ya cf. § 2), el criticismo radical⁵⁵ y la idea de filosofía como «aproximación infinita»⁵⁶.

¿Qué quiere decir que la filosofía se comprende como “aproximación infinita”? Se trata de un anhelo de lo infinito (*Sehnsucht nach dem Unendlichen*), una herida que se ha abierto al mirar poéticamente la realidad. Novalis se expresa en los siguientes términos: «en todos lados buscamos lo incondicionado (*Unbedingte*), y en todos lados encontramos solo cosas (*Dinge*)»⁵⁷. La idea de “aproximación infinita” no es extraña para los miembros del «Trascendental Club», Charles Sanders Peirce, cercano al grupo, habla de hacer filosofía *in the long run* –lo «que viene a decir que el *run* era realmente tan *long* que podía durar *ad kalendas graecas*»⁵⁸– pero es sin duda Thoreau quien más claramente se expresa a este respecto –aunque, como casi todos sus momentos de lucidez, solamente lo anota en su diario, que nadie leerá hasta después de su muerte.

A las 6 de la tarde, un caluroso 14 de agosto de 1854 anota: «es un anhelo infinito, una aspiración infinita la que me lleva a buscar la soledad, cada vez más resuelta y decididamente; aunque también crece una debilidad general que me relega a la sociedad» (J, VI: 439, 14. 8. 1854). Por estas fechas, cada vez más consciente de su herida de infinito –la marca del romanticismo– y de su necesidad de soledad, descubre el placer de los paseos nocturnos. A la luz de la luna descubriremos el romanticismo thoreauviano.

⁵⁵ Ambos rasgos acercarían el *Frühromantik* al *Aufklärung* (la Ilustración alemana, que encuentra en Kant su mayor exponente), y en esa misma medida refutarían la idea de Lukács de que habría una historia del irracionalismo *von Schelling zu Hitler* (en la medida en que Lukács, como Beiser después, considera que la filosofía de Schelling trataría de dar expresión a lo que el romanticismo hace de un modo poético o literario); BEISER, F. C. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Harvard University Press, 2003, p. 50. Aunque se dirija a combatir esta idea, el intento de Beiser de acercar *Frühromantik* y *Aufklärung*, así como su asunción de Schelling como expresión filosófica del ideal romántico y la acusación a Frank de hacer a los *Frühromantik* «postmodernos *avant la lettre*» (p. 4) son, cuanto menos, problemáticas. En este sentido, resulta mucho más convincente la propuesta de Saffranski, que presenta el recorrido de Schiller (es decir, desde un momento anterior a Schelling) a Hitler como un cúmulo de malentendidos y, sobre todo, lecturas malintencionadas, salvando a los *Frühromantik* de cualquier sospecha de simpatía proto-nacionalsocialista. Merece también la pena hacer referencia a la conclusión: el romanticismo es un movimiento estético, no político, y sólo de la ilegítima traslación de una a otra esfera puede explicarse la génesis del hitlerismo... No por nada Hitler era, precisamente, un pintor; SAFRANSKI, Op. Cit., pp. 314 ss.

⁵⁶ Véanse *Unendliche Annäherung*, FRANK, *The Philosophical Foundations...* Op. Cit.; «Filosofía como “aproximación infinita”», Op. Cit.

⁵⁷ NOVALIS, *Schriften*, II, ed. P. Kluckhohn, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 412, N° 1

⁵⁸ FRANK, «Filosofía como “aproximación infinita”», Op. Cit., p. 314



Fig. 2. C.D. Friedrich, *Zwei Männer in Betrachtung des Mondes* (1819-20), Galerie Neue Meister

Con sus raíces hundidas en la idea fichteana de acción, el romanticismo es antes una actitud que un movimiento fijo, definido –clasificaciones como “romanticismo temprano” responden a una necesidad historiográfica, archivística, pero la realidad es siempre más difusa– un «imperativo»⁵⁹, si tomamos la terminología de Beiser. Los románticos comparten entre sí una cierta actitud ante la vida, *ich romantisiere* escriben⁶⁰.

Parece, entonces, mucho más razonable el que tratemos de dilucidar esta *actitud* en su *acción*, antes que abstraer un cierto esbozo teórico, en el que desaparecería aquello que tratamos aquí de mostrar. Recurriremos, para ello, a dos textos en que, como en el cuadro de Friedrich, tratan de ver la realidad a la luz de una luna creciente: los *Hymnen an die Nacht* de Friedrich von Hardenberg, conocido como Novalis (1800), y *Night and Moonlight* de Henry David Thoreau (1863)⁶¹.

⁵⁹ *Der romantische Imperative*; cf. BEISER, Op. Cit., p. 19

⁶⁰ SAFRANSKI, Op. Cit., p. 15

⁶¹ NOVALIS, *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, ed. E. Barjau, Madrid, Cátedra, 2020 (en adelante citado N); THOREAU, H. D. *Night and Moonlight*, ed. H. R. Brown, Nueva York, 2023 (en adelante, NM)

A raíz de haber leído las descripciones de Plinio sobre la selenita, una piedra traslúcida y blanquecina que encontró en Arabia y le recuerda a la luz lunar, escribe Thoreau que su diario se ha vuelto, en los últimos años, *selenítico* (NM, 1). Novalis, por su parte, empieza el poema con un bello elogio de la luz que, sin embargo –casi parece que a su pesar (“pero me vuelvo...”)- termina sumido en la oscuridad de la noche:

¿Qué ser vivo, dotado de sentidos, no ama, por encima de todas las maravillas del espacio que lo envuelve, a la que todo lo alegra, la luz – con sus colores, sus rayos y sus ondas; dulce omnipresencia, cuando ella es el alba que despierta? Como el más profundo aliento de la vida la respira el mundo gigantesco de los astros, que flotan, en danza sin reposo, por sus mares azules – la respira la piedra, centelleante y en eterno reposo, la respira la planta, meditativa, sorbiendo la vida de la tierra, y el salvaje y ardiente animal multiforme – pero, más que todos ellos, la respira el egregio Extranjero, de ojos pensativos y andar flotante, de labios dulcemente cerrados y llenos de música [...].

Pero me vuelvo hacia el valle, a la sacra, indecible misteriosa Noche. Lejos yace el mundo – sumido en una profunda gruta – desierta y solitaria estancia. Por las cuerdas del pecho sopla profunda melancolía. En gotas de rocío quiero hundirme y mezclarme con la ceniza [...] En otros espacios abrió la luz sus alegres tiendas [...] ¡Qué pobre y mezquina me parece ahora la luz! – ¡Qué alegre y bendita la despedida del día! Así, sólo porque la Noche aleja de ti a tus servidores, por esto sólo sembraste en las inmensidades del espacio las esferas luminosas, para que pregonaran tu omnipotencia – tu regreso – durante el tiempo de tu ausencia. Más celestes que aquellas centelleantes estrellas nos parecen los ojos infinitos que abrió la Noche en nosotros (N, 65-66).

Ambos se encuentran arrojados a la noche, sea suavemente, entre páginas de exóticas noticias, sea violentamente tras la muerte de la amada. Ambos encuentran, sin embargo, extraño cobijo en la noche, pues la herida que ella inflige (“abrió la Noche en nosotros”) no es otra que el umbral del infinito, una ventana al abismo: la mirada. Si lo pensamos, escribe Thoreau, todo lo controla la luna: «las mareas, no sólo del mar, sino también de nuestro pensamiento» (NM, 6).

La actitud romántica es la de aquel que, aun cuando siga viviendo entre el resto de mortales, y se deje iluminar por la luz del sol, aunque se afane en sus quehaceres, en su corazón, «en secreto, permanece fiel a la Noche y fiel a su hijo, el Amor creador» (N, 70), aquel que, como el ojo etéreo de Emerson, es capaz de mirar al infinito –en el poema de Novalis, el infinito Sueño de la muerte– aun cuando sea, como es el caso de Tho-

reau, para descubrir una nueva luz, otra perspectiva de la luz del día (NM, 23) –en otras palabras, para descubrir una razón iluminada por la selénica luz del mito⁶². Al final de este trabajo profundizaremos algo más en esta *actitud*, por el momento lo dejamos aquí para seguir caminando por las rutas del de Concord.

3. 4. Darwin (ciencia romántica)

En parte contra las lecturas darwinianas –valga la redundancia– de la obra de Charles Darwin, Robert J. Richards ha vuelto la mirada hacia un Darwin que está más influenciado por la lectura del *Cosmos* de Humboldt que por los ensayos poblacionales de Malthus, un Darwin atravesado por una «comprensión romántica de la naturaleza»⁶³. Es cierta, al menos, la fascinación que Humboldt ejercía en Darwin, que describió sus narraciones como «gloriosas [...] y por siempre inigualables»⁶⁴. También interesaban particularmente a Darwin el *Paradise Lost* de Milton⁶⁵ y, a través de Adam Sedgwick, su profesor de geología en Cambridge, la poesía de Wordsworth⁶⁶. Está claro que, además de un formidable aventurero, Darwin era un prolífico lector⁶⁷.

Un término aparece, una y otra vez, de manera algo misteriosa en los diarios thoreauvianos: “fact”. En *Walden*, por ejemplo, dice haberse retirado a los bosques «para hacer frente a los *hechos* esenciales de la vida» (VW, 67). «Es un extraño talento el ser capaz de *afirmar un hecho*, simple y adecuadamente» (J, III: 85, 1. 11. 1851). En la primera de sus cartas a Blake –que se convertiría en su más frecuente correspondencia– Thoreau escribe que su propia «vida es un hecho y nada más»⁶⁸. Una última entrada del diario, en sus años finales: «un *hecho* simplemente afirmado es seco, debe ser vehículo de algo de humanidad para interesarnos» (J, XIII: 160, 23. 2. 1860). Dassow Walls ha

⁶² Sobre el proyecto –si no propio, al menos sí muy cercano a la constelación del *Frühromantik*– de elaborar una «mitología de la razón», véanse, aparte del “Programa del Idealismo Alemán”, en HÖLDERLIN, F. *Ensayos*, ed. F. Martínez Marzoa, Madrid, Hiperión, 1976, pp. 29-31; FRANK, *The Philosophical Foundations...* Op. Cit., p. 145; SAFRANSKI, Op. Cit., pp. 139 ss.; también puede ser relevante FRANK, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, Barcelona, Serbal, 1994

⁶³ RICHARDS, R. J. *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, pp. 514 ss; *vid. cf.* p. 525

⁶⁴ Citado en BROWNE, J. *Charles Darwin. Voyaging*, Londres, Random House, 2003, p. 260

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 177-178

⁶⁷ *Ibid.*, p. 454

⁶⁸ THOREAU, H. D. Letters to Harrison Gray Otis Blake, en *Great Short Works of Henry David Thoreau*, ed. W. Glick, Nueva York, Harper & Row, 1982, p. 44

insistido, con acierto, en que los hechos son, para Thoreau «*vitales*. Metafóricamente son semillas, misteriosas en su potencia e impredecibilidad, ¿quién sabe qué flores germinarán? Pero incluso sus fines se encuentran ya inscritos en el origen, la “verdad” es intrínseca [al hecho]»⁶⁹.

Vital es, aquí, utilizado en un doble sentido. Los hechos son *vitales* en el sentido de que suponen el fundamento, el suelo sobre el que camina el pensamiento, y son *vitales* también en la medida en que *nos* interpelan, los hechos hablan a nuestra propia vida. Es esta la relación con los hechos que Thoreau aprendió de Humboldt y Darwin. *El origen de las especies* no empieza con alguna disertación teórica, sino recordando que las observaciones allí contenidas son las flores, recogidas de las semillas de aquello que interesó a Darwin «durante el tiempo que pasé como naturalista a bordo del H. M. S. Beagle»⁷⁰. Este es el Darwin que leyó Thoreau, el heredero de los *Naturphilosophen*, de Goethe y Humboldt, de Coleridge y la morfología trascendental británica, el Darwin «que sería finalmente olvidado por las interpretaciones organicistas por venir»⁷¹.

4. LA NATURALEZA Y LO SALVAJE

Dejamos ya atrás todos esos grandes nombres de los que venimos hablando, y a la sombra de esos viejos árboles tenemos ahora que ver qué germinó, exactamente, de todas esas semillas que Thoreau fue pacientemente cultivando en su diario. El concepto central de su obra, este es, en general, el consenso, es «lo salvaje».

La vaguedad con que se ha definido bien puede responder a un intento de que uno de los autores más destacados del panteón literario americano pueda encajar en esa vacía mitología nacional de *indios* y *cowboys*. Thoreau es un *cowboy* que se ha criado entre *indios* –aunque no fueran, en su caso, y salvo contados encuentros, sino los *indios* que poblaban su fantasía, alimentada por una misteriosa punta de flecha– como Jack

⁶⁹ DASSOW WALLS, *Seeing New Worlds*, Op. Cit., p. 40. Que estas líneas recuerden, aunque vagamente, a Aristóteles no es casualidad. Se dijo, incluso ya en época de Thoreau y Emerson, que de entre los trascendentalistas, cuando volvían la mirada hacia Grecia, el primero encontraba un interlocutor a la altura de su gran diversidad de intereses en la obra del Estagirita, mientras que Emerson habría preferido siempre la obra platónica, véase RICHARDSON, Op. Cit., pp. 504-505.

⁷⁰ DARWIN, C. *El origen de las especies mediante selección natural*, ed. D. Otero-Piñero, Madrid, Alianza, 2023, p. 61

⁷¹ DASSOW WALLS, *Seeing New Worlds*, Op. Cit., p. 4

Crabb (Dustin Hoffman) en *Little Big Man* (Penn, 1970). ¿Es este salvajismo lo “salvaje” de que habla Thoreau, su semilla más fructífera? Nada más lejos de la realidad.

Un intento, algo más serio, de definir lo salvaje thoreauviano es el de Jane Bennett que, sin embargo, termina también perdiéndose en la maleza. Bennett ha propuesto una analogía –un *totum revolutum* que, veremos, no nos lleva demasiado lejos– entre lo salvaje en Thoreau, el *conatus* (Spinoza), lo *impensado* (Foucault), lo *virtual* (Deleuze), lo *absoluto* (De Vries), lo *ferox* (Halberstam) y el *poder-cosa* (de la propia Bennett)⁷². La ambiciosa lista de pretendidos sinónimos, sin embargo, parece perder su fuerza cuando alcanzamos una definición final: se trata de modos de hacer hincapié en un cierto modo positivo de «tenacidad de las cosas»⁷³. Tampoco es esto lo que Thoreau llama “salvaje”.

Decía que Thoreau no es como el *cowboy indio* de *Little Big Man*. Prefiero pensar en él como ese halcón al que cantaban Richard y Mimi Fariña: con los ojos vendados, secuestrado por una civilización injusta, criado para el asesinato, que se rebela imaginando la libertad, soñando con una pequeña cabaña en las cimas de alguna alta montaña. Para Thoreau, esa montaña sería el Katahdin –la “gran montaña” de los Penobscot– que se alza imponente en el corazón de los bosques de Maine.

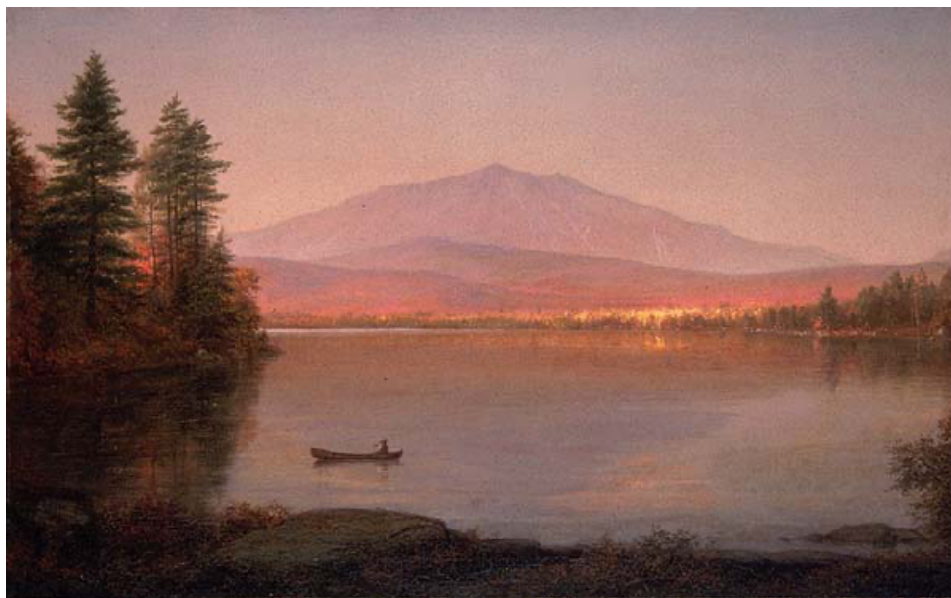


Fig. 3. F. E. Church, *View of Mount Katahdin* (1878), Portland Museum of Art

⁷² BENNETT, J. *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*, Buenos Aires, Caja Negra, 2022, pp. 21, 35; BENNETT, J. *Influx & Efflux. Writing Up with Walt Whitman*, Durham, Duke University Press, 2020, p. 90. Dedicué algunos de los meses más significativos de esta investigación a reconstruir la lectura que hace Bennett de Thoreau, exponiendo los resultados en el Congreso Internacional de Nuevos Materialismos, celebrado en la Universidad Complutense de Madrid.

⁷³ BENNETT, *Materia vibrante*, Op. Cit., p. 34

De camino hacia la cima del Katahdin, a los lados de la carretera, Thoreau encuentra ya un oscuro presentimiento, lo salvaje (*wilderness*) «oscuro y sin explorar, cuyo enrevesado laberinto de árboles vivos, caídos y decadentes, solamente podía ser penetrado con facilidad por el ciervo y el ratón, el oso y el lobo»⁷⁴. A primera hora de la mañana Thoreau continua su ascenso en soledad, atravesando las nubes, hasta llegar a la cima «vasta, Titánica, tal que un hombre jamás podría habitarla.

Una parte de aquel que la observa, una parte vital incluso, parece escaparse en su aliento mientras asciende. Se encuentra en mayor soledad de la que es posible imaginar. En él hay menos pensamiento sustancial y justo entendimiento del que habría en las llanuras donde los hombres viven. Su razón se dispersa en modos siniestros, más finos y sutiles que el mismísimo aire. La Titánica, vasta, inhumana Naturaleza le ha dejado en desventaja, le ha encontrado sólo y le ha retirado algo de su divina facultad. Ya no sonríe a través de él, como lo hace en las praderas. Severamente le reprende: *¿por qué vienes aquí antes de tu hora? Este suelo no está todavía preparado para ti* (MW, 57-58).

Hasta que subió a la cima del Katahdin, Thoreau había encontrado en lo salvaje eso que infinitamente anhelaban los románticos: *unidad*, reunión de los fragmentos en un todo. Ese todo, para Thoreau, era la Naturaleza. Pero hasta su ascensión se había limitado a tomar la idea emersoniana. Ahora, sin embargo, había descubierto –quizás no sin cierto horror– que lo salvaje era algo terrible. Confirma sus intuiciones en Cape Cod, en el que no sólo presencia un naufragio sino que, pocos meses después, pierde a su amiga Margaret Fuller, que muere ahogada con su marido y su hijo de dos años⁷⁵. Escribe, sin embargo, Thoreau, unas líneas sobrecogedoras al recordar estos episodios:

Simpatice más con el viento y las olas [que con los tripulantes ahogados], como si zarrandar y mutilar a esos pobres cuerpos humanos fuera el orden del día. Si era esta la ley de la Naturaleza, ¿por qué perder tiempo con lamentos o piedades? Cuando venga el último día, no deberíamos pensar tanto en la separación de nuestros amigos o en nuestros proyectos truncados. Ví, entonces, cómo los cadáveres se multiplicaban, como en un campo de batalla, hasta que ya no nos afectaban de modo alguno, como si ellos constituyeran una excepción en el conjunto de la humanidad. *Toma los cementerios, constituyen siempre una mayoría. Es el individuo, lo privado, aquello que requiere de nuestra simpatía* (CC, 13).

⁷⁴ THOREAU, H. D. *The Maine Woods*, ed. J. S. Cramer, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 8 (en adelante citado como MW).

⁷⁵ Este segundo episodio no aparece en la narración de *Cape Cod*, pero es recogido, por ejemplo, por RICHARDSON, Op. Cit., pp. 283-285

Lo salvaje es otro modo de llamar a la vida (E, 262), despojada de todos los añadidos humanos, *más allá del bien y del mal*, y en esta medida quizás no sea desacertada la analogía que proponía Bennett con el *conatus* spinoziano. Llega a escribir en «Walking» –recordemos, inicialmente titulado “The Wild”–, un intento de poner en claro sus ideas sobre qué sea lo salvaje, que «todo lo bueno es libre y salvaje» (E, 268). Parece que no sucede a la inversa pues, ¿cómo podría ser buena la muerte de cientos de inocentes ahogados en las costas de Cape Cod?, ¿qué tiene de buena la cima del Katahdin, en la que incluso una ráfaga mínima de viento es capaz de arrojar al incursor en el abismo?

Pero, decíamos, Thoreau parece aclararse si lo miramos a la luz de las lentes cuidadosamente pulidas por las translúcidas manos de Spinoza. El *conatus* es la *esencia* de la cosa, pues es en la medida en que son que las cosas se esfuerzan por *perseverar en su ser*⁷⁶. Lo *salvaje*, entonces, es la esencia de la cosa. Parece razonable que diga Thoreau que lo salvaje es la *vida* misma, pura, desvirtuada. Es así, precisamente, como los románticos llaman a esta fuerza, que también ellos toman de Spinoza. La vida aparece, en el siglo XIX –de manera especialmente marcada a partir de la obra de Nietzsche– como una fuerza situada más allá de la moral, terrible desde la perspectiva humana, pues lo humano le resulta, a ella, por completo indiferente⁷⁷.

5. L'ABÎME DES OISEAUX

Capturado por el ejército nacionalsocialista, Olivier Messiaen se entregó a su cuaderno para tratar de transcribir la que él creía que era –situado, como estaba, en el centro de la historia– la relación que mantenían Naturaleza e Historia, aquellos «dos reinos simultáneos»⁷⁸ que habían entrado en especial contradicción durante la guerra, superponiéndose el canto de los pájaros al estruendo de las bombas. La pieza que compuso entonces acabaría llevando por título *L'Abîme des oiseaux* (“el abismo de los pájaros”), y sería el tercer movimiento del *Quatour pour la fin du temps* (“cuarteto para el fin de los tiempos”). Messiaen había vivido –más dramáticamente, en pleno campo de batalla– una contradicción que persiguió a Thoreau durante toda su vida: Naturaleza e Historia.

⁷⁶ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. P. Lomba, Madrid, Trotta, 2023, III, prop. VI, prop. VII

⁷⁷ SAFRANSKI, Op. Cit. pp. 263-264. Sobre el concepto nietzscheano de vida, puede resultar también de interés SAFRANSKI, R. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2023, pp. 237 ss.

⁷⁸ CUENCA SANDOVAL, M. *El don de la fiebre*, Barcelona, Planeta, 2018, p. 70

En los bosques buscaba refugio para huir de un estado esclavista, que libraba además una guerra injusta, contra los habitantes originarios de esas tierras y contra los vecinos mexicanos, pero subiendo al monte Katahdin y frente a los restos del naufragio en la playa de Cape Cod había descubierto que su refugio era también un lugar inhóspito, perfecto, pero por ello mismo hecho a una medida tan diferente de la humana, por ello mismo un lugar tan inhumano. La distancia entre Thoreau y Rousseau es, en este sentido, abismal. En Thoreau lo salvaje es bueno, cierto, pero la suya es una bondad que *no está hecha para los ojos de los hombres*, una bondad absoluta y absolutamente libre.

Lector, como lo había sido, atento de la *Antígona* de Sófocles, Thoreau recuerda que «lo deseable no es cultivar el respeto a la ley, sino a lo correcto (*right*). La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer, en cada momento, aquello que considero correcto» (E, 147). Tal es el alegato que presenta en su «Resistance to Civil Government», el recuerdo de su breve paso por prisión y, al mismo tiempo, una respuesta al *On The Duty of Submission to Civil Government*, de William Paley (E, 149), en estrecho diálogo, además, con el movimiento abolicionista, la facción más radical de aquellos que se oponían al comercio de vidas humanas. Louis Menand describe bellamente el espíritu del movimiento:

Las bases del movimiento abolicionista fueron [...] espirituales y antiinstitucionales. El abolicionismo fue un partido para gente que no creía en los partidos, una paradójica ley de atracción que resultó adecuarse idealmente a una cultura unitaria, trascendentalista y en general poscalvinista como la de Nueva Inglaterra, una cultura cada vez más obsesionada por la autoridad moral de la conciencia individual. La Sociedad Antiesclavista Americana, el núcleo organizador del movimiento, tenía relativamente pocos miembros, porque la pertenencia a una organización, como ocurre en otros casos, tiende a comprometer la visión interior. Pero contaba con muchos compañeros de viaje⁷⁹.

Sin duda Thoreau se contó entre los más aventureros de esos compañeros de viaje, y no dudó en dar la cara por el movimiento incluso cuando ello supuso exponerse a sí mismo ante las autoridades. Tal fue, por ejemplo, el caso de su defensa de John Brown, en la que decidió alabar la justicia de sus ideales, aun cuando ello le hubiera llevado, en última instancia –sobre esto, Thoreau guarda estratégico silencio– a terminar con la vida de un nutrido grupo de esclavistas.

⁷⁹ MENAND, L. *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*, Barcelona, Ariel, 2016, p. 27. El texto, en general, trata de la época inmediatamente posterior al trascendentalismo (el nacimiento del pragmatismo), pero aporta una perspectiva histórica que se ha revelado fundamental para este trabajo.

En el centro de la *pólis* se situaba una plaza, el *áγopά*, que, como un bostezo, abría un abismo en su corazón. En realidad, lo originario era el abismo –en torno a él se construía la *pólis*⁸⁰. Ese abismo (*χάσμα*) es un *χάος*, «a la vez aliado y enemigo (*condición y límite*), del orden político. En el medio de la ciudad [griega] habita lo que puede destruirla y, al mismo tiempo, lo que *la hace posible*»⁸¹. Thoreau descubre precisamente aquí el problema, en el seno de nuestras ciudades ya no se abre ningún abismo, hemos recluso eso terrible, salvaje, de la Naturaleza, lo hemos reprimido y olvidado. Pero, en lo más profundo de nuestro ser, es precisamente esa Naturaleza reprimida y olvidada la que se revela contra nosotros, las que una y otra vez, como en las costas de Cape Cod, vuelve para recordarnos nuestra insignificancia, para vengar su imperdonable olvido.

Las ciudades *envilecen*, están llenas de villanos –dice Thoreau, jugando con el lenguaje (E, 250). Adopta el lenguaje de Bunyan, despojado de su moralina, por supuesto, y esboza los trazos de un personaje heroico, que replica el periplo de Cristiano desde la Ciudad de Destrucción a la Ciudad Celestial. Pero en Thoreau no se llama ya Cristiano, de hecho, no tiene nombre propio. Es, simple y llanamente, *errante* (*saunterer*; E, 243), pero también él camina entre dos abismos, no ya el Cielo y el Infierno, como en el poema de Blake, sino entre la Naturaleza y la Historia.

Este héroe anónimo se viene gestando desde la primera lectura de Carlyle, que tanto agradaba a Emerson y Thoreau. El héroe era, para Carlyle, una divinidad, como Odín, un profeta, como Mahoma, un poeta, como Dante y Shakespeare, un cura, como Lutero y Knox, un humanista, como Johnson, Rousseau y Burns, y un rey, como Cromwell o Napoleón⁸². El héroe es para Thoreau anónimo. Todo individuo, siempre que consiga llevar una vida deliberada, es ya un héroe, tiene ya en sus manos el verdadero paraíso⁸³.

Aquí viene, quizás, la más ácida de las críticas que Thoreau dirige a sus contemporáneos: todos ellos, incluso Emerson, viven presos de una cierta inercia, de un impulso a hacer irreflexivamente cosas –generalmente negocios (*business*), de los que esperan algún rédito económico–, de un andar siempre de aquí para allá, siempre atareado, pero

⁸⁰ Comentando un texto de Felipe Martínez Marzoa, en EZQUERRA GÓMEZ, J. *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política*, Zaragoza, PUZ, 2021, pp. 91-92

⁸¹ *Ibid.*, p. 98

⁸² CARLYLE, T. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, ed. D. R. Sorensen y B. E. Kinser, New Haven, Yale University Press, 2013

⁸³ E, 250; THOREAU, H. D. *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, ed. H. D. Peck, Nueva York, Penguin, 1998, p. 275; también RICHARDSON, *Op. Cit.*, p. 224

nunca haciendo nada verdaderamente relevante (*bussy-ness*). Nos hemos sometido, no al gobierno, pues él es sólo tan humano como sus gobernantes, sino a una institución impersonal que sólo en Heidegger encontraría tematización expresa: *das Man*, el “se” impersonal, que despliega, en nuestros días, «una auténtica dictadura»⁸⁴. En *Walden*, no sin cierta dosis de ironía, Thoreau anota que

cuando busco una prenda de una forma determinada, mi sastre me dice toda seria: «es que ya no se hacen así ahora», sin poner para nada el acento en el *Se* (*They*), como si citara una autoridad igual de impersonal que las Moiras, y me cuesta que me corte el traje tal como yo quiero, sólo porque no se cree lo que le digo, de lo imprudente que soy [...] ¿De qué servirá que me mida si no me mide el carácter, sino tan sólo la anchura de los hombros, como si fuera una percha en la que colgar la ropa? (W, 17).

6. CONCLUSIÓN

No habrá pasado desapercibido el que un trabajo sobre Thoreau –que al abandonar Concord para ir a vivir unos meses en Nueva York escribió que dejaba atrás «mi Roma, y a su gente, que son mis romanos»⁸⁵– haya guardado silencio sobre las fuentes clásicas con las que su obra establece tan íntimo diálogo. Para el de Concord, Grecia y Roma, tanto como la India védica, eran modos de darse de lo salvaje, eran siempre el gran desconocido, pero eran también reflejo de lo más íntimo de nuestra propia vida.

Poco antes de morir Thoreau regaló a Edward Emerson (hijo del padre del trascendentalismo) la punta de flecha de Tahattawan, que había guardado consigo desde que la encontrara, el día en que había nacido como poeta⁸⁶. En su diario, vuelve una y otra vez a reflexionar sobre la flecha. En octubre de 1857, por ejemplo, reflexiona sobre la estrecha relación que tiene con los algonquinos a través de esa pequeña piedra tallada, y termina concluyendo que «los hombres no deberían ir a Nueva Zelanda para escribir o pensar sobre Grecia y Roma, pero tampoco deberían venir a Nueva Inglaterra. Nuevas tierras, nuevos temas nos esperan. Celebremos, no el Jardín del Eden, sino nuestro propio Jardín» (J, X: 118, 22. 10. 1857).

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, ed. J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2012, §27

⁸⁵ THOREAU, H. D. *Familiar Letters of Henry David Thoreau*, ed. F. B. Sanborn, Boston, The Riverside Press, 1896, p. 79

⁸⁶ DASSOW WALLS, *Henry David Thoreau*, Op. Cit., p. 498

Thoreau vivió Grecia como otra de sus aventuras, y a través de sus aventuras, de su diario, vivió su vida como si de una novela (*Roman*) se tratase. No escribió, en realidad, ninguna otra obra, su vida fue ese «libro de libros», esa verdadera Biblia con que había fantaseado en *A Week*⁸⁷. Se trataba de devolver al mundo el hechizo, el encantamiento que estaba perdiendo conforme se extendían los telégrafos y las máquinas de vapor, eso que un grupo de jóvenes alemanes trataba de hacer bajo el epígrafe de una «mitología de la razón». Sus últimas palabras fueron un murmullo. Los allí presentes pudieron descifrar algo: «ahora viene navegación de la buena... alce... indio»⁸⁸.

Su vida, sin embargo, como su obra, había terminado casi medio año antes, cuando cerraba su diario por última vez, tras anotar: «todo lo aquí dicho es perfectamente claro para la mirada atenta, y aun así puede pasar desapercibido para la mayoría. Es por eso mismo que cada viento da cuenta de sí mismo» (J, XIV: 346, 3. 11. 1861).

⁸⁷ THOREAU, *A Week*, Op. Cit., p. 115

⁸⁸ RICHARDSON, Op. Cit., p. 525

7. BIBLIOGRAFÍA

- BEISER, F. C. *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Harvard University Press, 2003
- BENNETT, J. *Influx & Efflux. Writing Up with Walt Whitman*. Durham: Duke University Press, 2020
- *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra, 2022
- BROWNE, J. *Charles Darwin. Voyaging*. Londres: Random House, 2003
- BUELL, L. *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing and the Formation of American Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1995
- CACCIARI, M. *Soledad acogedora. De Leopardi a Celan*. Madrid: Abada, 2004
- CARLYLE, T. *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, ed. D. R. Sorensen y B. E. Kinser. New Haven: Yale University Press, 2013
- CASADO DA ROCHA, A. *Thoreau. Biografía esencial*. Madrid: Acuarela-Machado, 2014
- CAVELL, S. *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-Textos, 2011
- CUENCA SANDOVAL, M. *El don de la fiebre*. Barcelona: Planeta, 2018
- DARWIN, C. *El origen de las especies mediante selección natural*, ed. D. Otero-Piñeiro. Madrid: Alianza, 2023
- DASSOW WALLS, L. *Seeing New Worlds. Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1995
- *Henry David Thoreau. Una vida*. Madrid: Cátedra, 2019
- DE LA BOÉTIE, E. *Discurso de la servidumbre voluntaria*, ed. P. Lomba. Madrid: Trotta, 2024
- EMERSON, R. W. *The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson*, ed. B. Atkinson. Nueva York: The Modern Library, 2000
- EZQUERRA GÓMEZ, J. *Pólis y caos. Reflexiones sobre el principio de la política*. Zaragoza: PUZ, 2021
- FICHTE, J. G. *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia (1794)*, ed. J. Cruz Cruz. Pamplona: EUNSA, 2005
- FOUST, M. A. «Thoreau and the Confucian Four Books», *Philosophy Compass*, 16 (7): 2021, e12755

- FRANK, M. *El Dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*. Barcelona: Serbal, 1994
- «Filosofía como “aproximación infinita”. Consideraciones a partir de la “constelación” del primer romanticismo alemán», *Análisis*, 2 (2): 2015, 311-333
 - *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Nueva York: State University of New York Press, 2008
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*, ed. J. E. Rivera. Madrid: Trotta, 2012
- HÖLDERLIN, F. *Ensayos*, ed. F. Martínez Marzoa. Madrid: Hiperión, 1976
- HUMPHREYS, M. G. (ed.) *Missionary explorers among the American Indians*. Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1913
- JACOBI, F. H. *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, ed. J. L. Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996
- JAEGER, W. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. México: FCE, 1962
- KLUCKHOHN, P. *Das Ideengut der deutschen Romantik*. Tubinga: Niemeyer, 1961
- LIZARDI, X. *Biotz-Begietan Olerkiak / En el corazón y en los ojos, poesía*. Bilbao: Verdes Achirica, 1932
- LÖFFLER, P., SPAHR, C. y STIEVERMANN, J. (eds.) *Handbook of American Romanticism*. Berlín: De Gruyter, 2021
- MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin*. Madrid: LaOficina, 2018
- MENAND, L. *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Barcelona: Ariel, 2016
- MÍGUEZ BARCIELA, A. *Talar madera. Naturaleza y límite en el pensamiento griego antiguo*. Madrid: LaOficina, 2017
- NORDEN, B. W. (ed.) *Mengzi, with selection from traditional commentaries*. Cambridge: Hackett, 2008
- NOVALIS. *Schriften*, ed. P. Kluckhohn. Stuttgart: Kohlhammer, 1960
- *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*, ed. E. Barjau. Madrid: Cátedra, 2020
- PACKER, B. L. The Transcendentalists, en BERCOVITH, S. (ed.) *The Cambridge History of American Literature*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- RAMETTA, G. *Take Five. Cinque contributi su Fichte e la filosofia trascendentale*. Milán: Mimesis, 2021
- RICHARDS, R. J. *The Romantic Conception of Life. Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002

- RICHARDSON, R. *Thoreau. Biografía de un pensador salvaje*. Madrid: Errata Naturae, 2017
- SAFRANSKI, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona: Tusquets, 2023
- *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets, 2023
- SATTELMAYER, R. *Thoreau's Reading. A Study in Intellectual History*. Princeton: Princeton University Press, 1988
- SCHLEGEL, F. *Fragmentos. Seguido de Sobre la incomprendibilidad*, ed. P. Pajeroles. Barcelona: Marbots, 2009
- SERENO HUDSON, A. *The History of Concord, Massachusetts, I*. Concord: Erudite Press, 1904
- SHAKESPEARE, N. *Bruce Chatwin*. Londres: The Harvill Press, 1999
- SPINOZA, B. *Opera, III. Tractatus Theologico-Politicus*, ed. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925
- *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. bil. P. Lomba. Madrid: Trotta, 2023
- THOREAU, H. D. *Familiar Letters of Henry David Thoreau*, ed. F. B. Sanborn. Boston: The Riverside Press, 1896
- *Journal, I. 1837 – 1846*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, III. September 16, 1851 – April 30, 1852*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, IV. May 1, 1852 – February 27, 1853*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, VI. December 1853 – August 1854*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, IX. August 16, 1856 – August 7, 1857*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, X. August 8, 1857 – June 29, 1858*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, XIII. December 1, 1859 – July 31, 1860*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Journal, XIV. August 1, 1860 – November 3, 1861*, ed. B. Torrey. Boston: The Riverside Press, 1906
 - *Night and Moonlight*, ed. H. R. Brown. Nueva York: 1923

- *The Variorum Walden*, ed. W. Harding. Nueva York: Washington Sq., 1963
 - Letters to Harrison Gray Otis Blake, en *Great Short Works of Henry David Thoreau*, ed. W. Glick. Nueva York: Harper & Row, 1982
 - *Cape Cod*, ed. P. Theroux. Nueva York: Penguin, 1987
 - *Faith in a Seed. The Dispersion of Seeds and Other Late Natural History Writings*, ed. B. P. Dean. Washington DC: Island Press, 1993
 - *A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, ed. H. D. Peck. Nueva York: Penguin, 1998
 - *The Maine Woods*, ed. J. S. Cramer. New Haven: Yale University Press, 2009
 - *Essays*, ed. J. S. Cramer. New Haven: Yale University Press, 2013
- TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América*, I. Madrid: Alianza, 2017
- *La democracia en América*, II. Madrid: Alianza, 2017
- ZÖLLER, G. *Leer a Fichte*. Barcelona: Herder, 2015