



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

La Ética de Thoreau y su Relevancia para la
Cultura Global

D. Diego Clares Costa

2020



UNIVERSIDAD DE MURCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

La Ética de Thoreau y su Relevancia para la
Cultura Global

Autor: D. Diego Clares Costa

Director: Dr. D. Antonio Campillo Meseguer

MURCIA
2020

RESUMEN.....	5
ABSTRACT	7
I. INTRODUCCIÓN.....	9
Abreviaturas.....	16
II. DEL INDUSTRIALISMO ESTADOUNIDENSE A LA CULTURA GLOBAL.....	19
1. Henry D. Thoreau: vida y obra	19
1.1. Walden Pond.....	29
1.2. Pasear.....	35
1.3. Ética y política	41
1.4. Escritos de historia natural.....	46
2. El siglo XIX thoreauviano	53
2.1. La industria y el espíritu comercial.....	62
2.2. Transportes y comunicaciones.....	73
2.3. Empresas, negocios, asuntos.....	84
3. Albores de la globalización.....	93
3.1. El Oeste y la expansión global del Destino Manifiesto	97
3.2. De la sociedad plural a la sociedad masiva.....	116
4. En época de crisis mundial.....	129
4.1. El olvido de la naturaleza.....	131
4.2. Deslocalización.....	146
4.3. Lujo y comodidad	153
III. LA ÉTICA THOREAUVIANA.....	159
1. Naturaleza y sociedad	159
1.1. Crítica de la civilización	160
1.2. Un trascendentalismo <i>naturalista</i>	170
1.3. Tres sillas	186
1.4. Formas de la arena	192
2. Wild ethics	199
2.1. Wildness	199
2.2. «All good things are wild and free»: una ética vitalista.....	207
2.3. Principios y virtudes	221
2.4. El término medio	236
3. Vida y entorno.....	241
3.1. <i>Κόσμος</i> : conocimiento empírico y trascendente	244
3.2. El Oeste y el designio de disenso.....	262
3.3. Bio-ecocentrismo	272
4. El método pedestre.....	285
4.1. Sauntering: definición y contexto	286
4.2. El paseo como método filosófico.....	295
4.3. Los requisitos del paseo: condiciones materiales y formales	303
4.4. Un método pedestre thoreauviano	313
5. El emprendimiento ético	317
5.1. Economía	318

5.2. Vivir con principios	332
5.3. Literatura y responsabilidad.....	341
5.4. Actuar por conciencia	355
IV. THOREAU Y LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA	363
1. La responsabilidad moral de la ética.....	367
1.1. La naturaleza en las éticas actuales.....	370
1.2. Redes sociales y comunidad ética.....	376
1.3. Ética y consumo.....	383
2. Una ética thoreauviana contemporánea.....	393
2.1. Senderos de la pobreza voluntaria	393
2.2. Métodos y prácticas	405
V. CONCLUSIONES.....	413
BIBLIOGRAFÍA	421
1. Obras de Thoreau.....	421
2. Obras sobre Thoreau.....	421
3. Bibliografía complementaria	427

RESUMEN

La presente tesis tiene como objetivo la investigación de la propuesta ética del filósofo norteamericano Henry David Thoreau (1817-1862). Tal objetivo se desglosa en dos preocupaciones: en primer lugar, el análisis exhaustivo y sistematizado de la filosofía moral expuesta por Thoreau; en segundo, la relevancia de esta filosofía para la época contemporánea. Para su desarrollo se ha propuesto una hipótesis general: la ética thoreauviana puede contribuir a la reflexión sobre los problemas actuales de la moral y, en particular, sobre los conflictos derivados de las transformaciones históricas que dan origen a la cultura global. En base a tal hipótesis, esta investigación se ha dividido en tres perspectivas fundamentales: histórica, teórico-práctica y actual.

Desde la perspectiva histórica, proponemos el análisis de la sociedad norteamericana del siglo XIX y sus vínculos con la cultura global, tanto sociales como ideológicos. Hemos analizado las relaciones particulares entre los problemas a los que Thoreau se enfrentó en su época y aquellos a los que la ética tiene que hacer frente en nuestros días, priorizando la información de fuentes históricas y periodísticas. Esta perspectiva nos ha permitido abordar el desarrollo histórico de la sociedad industrial, la prensa masiva y las ideologías ligadas a nociones como el Destino Manifiesto y la globalización, lo que supone un marco básico e indispensable para los objetivos principales de la tesis.

La perspectiva teórico-práctica aborda en detalle la ética thoreauviana mediante un análisis original y en diálogo con numerosos estudios históricos, literarios y filosóficos de la obra de Henry Thoreau. Hemos investigado en detalle el carácter crítico de la ética thoreauviana, sus principios, basados en una concepción bio-ecocéntrica del *Κόσμος* y la defensa de la *wildness* como impulso básico de la vida, y sus dos métodos principales: la crítica pragmática de la civilización y el paseo como medio para el estudio científico y la reflexión. Para ello ha sido imprescindible considerar investigaciones novedosas en este campo, como las realizadas por Laura Dassow Walls, Philip Cafaro, Leonard Neufeldt y Antonio Casado da Rocha. Antonio Casado da Rocha ha realizado las aportaciones más relevantes en nuestro idioma, entre ellas el análisis de la desobediencia civil y de la relevancia contemporánea de la ética thoreauviana. Leonard Neufeldt ha aportado un análisis original del concepto de 'economía' en las obras de Thoreau, que ha sido básico para el desarrollo de nuestro estudio sobre el emprendimiento ético. Philip Cafaro ha realizado uno de los más concienzudos estudios

sobre la ética de Thoreau en *Walden*, especialmente relevante en relación con la ética medioambiental. Finalmente, las investigaciones de Laura Dassow Walls sobre la carrera científica de Thoreau y sus relaciones con el pensamiento de Alexander von Humboldt, junto a los estudios sobre el ecocentrismo thoreauviano, han sido un apoyo imprescindible para analizar las relaciones de su ética con la ciencia empírica.

La tercera perspectiva, dedicada a la actualidad, plantea dos cuestiones con las que concluimos el objetivo de nuestra investigación: primero, un análisis de algunas de las cuestiones principales de la ética en la cultura global, en diálogo con la filosofía de Thoreau, y, en segundo lugar, una sistematización sintética de las características de la ética thoreauviana y sus métodos, dirigida a su ejercicio contemporáneo.

Los resultados expuestos en esta investigación muestran que la adaptación de la ética thoreauviana a la cultura global es no sólo posible, sino también valiosa. Su íntima relación con algunos problemas éticos, como la destrucción de la naturaleza, la comunicación masiva y el consumismo, permite realizar muy pocas modificaciones de la propuesta original de Thoreau, y su carácter crítico garantiza que sus contenidos no sean ajenos a nuestras circunstancias actuales.

ABSTRACT

The aim of this thesis is the research of the ethical proposal of the North American philosopher Henry David Thoreau (1817–1862). This aim is divided into two concerns: first, the comprehensive and systematized analysis of Thoreau's moral philosophy; second, the relevance of this philosophy to the contemporary age. A general hypothesis has been proposed for its development: Thoreauvian ethics can contribute to reflection on current problems in moral sphere, and particularly on the conflicts arising from the historical transformations that lead to global culture. Grounded on this hypothesis, this research has been divided into three fundamental perspectives: historical, theoretical-practical, and present.

From a historical perspective, we propose the analysis of 19th-century North American society and its links to global culture, both social and ideological. We have analyzed the particular relationships between the problems Thoreau faced in his days and those that ethics has to face in our day, prioritizing information from historical and journalistic sources. This perspective has allowed us an approach to the historical development of industrial society, the mass press, and the ideologies linked to notions such as Manifest Destiny and globalization, which provides a basic and indispensable background for the main aims of this thesis.

The theoretical-practical perspective studies Thoreauvian ethics in detail through an original analysis and in dialogue with several historical, literary, and philosophical studies on Henry Thoreau's work. We have researched in detail the critical nature of Thoreauvian ethics, its principles, grounded in a bio-ecocentric conception of *Κόσμος* and the defense of wildness as the basic impulse of life, and its two main methods: the pragmatic critique of civilization, and walking as a way for scientific study and reflection. For this purpose, it has been essential to consider novel researches in this field, such as those carried out by Laura Dassow Walls, Philip Cafaro, Leonard Neufeldt, and Antonio Casado da Rocha. Antonio Casado da Rocha has realized the most relevant contributions in Spanish, among them the analysis of civil disobedience and the contemporary relevance of Thoreauvian ethics. Leonard Neufeldt has provided an original analysis of the concept of 'economy' in Thoreau's works, which has been essential to the development of our study on ethical undertaking. Philip Cafaro has carried out one of the most thorough studies on Thoreau's ethics in *Walden*, especially

relevant for its relationship with environmental ethics. Finally, Laura Dassow Walls' research on Thoreau's scientific career and his links with the thought of Alexander von Humboldt, together with studies on Thoreauvian ecocentrism, have been an essential support in analyzing the relationships of his ethics with empirical science.

The third perspective, given to present, contemplates two questions with which we conclude the aim of our research: first, an analysis of some of the main questions of ethics in global culture, in dialogue with Thoreau's philosophy, and, second, a synthetic systematization of the characteristics of Thoreauvian ethics and its methods, directed toward its contemporary practice.

The results presented in this research show that adapting thoreauvian ethics to global culture is not only possible, but also valuable. Its close relationship with some ethical problems, such as the destruction of nature, mass communication, and consumerism, allows doing very few modifications to Thoreau's original proposal, and its critical nature ensures that its contents aren't external to our current circumstances.

I. INTRODUCCIÓN

Henry Thoreau se ha convertido en nuestros días en un símbolo incierto y cubierto de mitos. Muchos autores coinciden en señalarlo como un importante precedente para la reflexión ética contemporánea, tanto en aspectos sociales y políticos como medioambientales. A lo largo de esta investigación hemos encontrado múltiples comentarios al respecto de Sherry Turkle, Antonio Casado, Phillip y Kathryn Whitford, Max Oelschlaeger y Roderick Nash, entre otros. También, en cuanto a la relación entre ética y ciencia, podemos destacar los análisis de Laura Walls, Michael Berger y Joan Burbick. No obstante, hay muy pocos desarrollos profundos y detallados de la ética thoreauviana en particular. El autor que más se ha aproximado a precisar en qué consiste esta ética ha sido Philip Cafaro, en *Thoreau's Living Ethics* (2004), aunque sin llegar a condensar sus nociones en una propuesta clara y bien definida. Los estudios críticos sobre Thoreau rara vez toman al autor como un filósofo con una propuesta original, y a menudo se estudia su obra solamente en sus aspectos literarios y poéticos, como han hecho Lawrence Buell, Paul Friedrich o William Howarth, entre otros. Muchos lo vinculan completamente a Emerson y al idealismo, como Daniel Botkin en *No Man's Garden* (2001), y otros lo comentan a la luz de las éticas clásicas, actuales o de su época (como ejemplo de ello, Edward Mooney hace estos tres tipos de comentario en "Thoreau's Wild Ethics", 2012).

No es nuestra intención criticar estos análisis, sino destacar la importancia de ir más allá y ahondar todo lo posible en los detalles de la ética thoreauviana. Nuestro interés no será meramente erudito: manteniendo un fuerte compromiso con el pensamiento de Thoreau, intentaremos trasladar sus principios a la situación contemporánea y desarrollar una metodología valiosa para la reflexión práctica actual. Este estudio resultará especialmente importante debido a que la ética de Thoreau conjuga dos facetas poco habituales en el terreno actual de la filosofía: (1) su visión engloba el conjunto de la vida humana y de su entorno natural y civil, y al mismo tiempo (2) afronta graves problemas relacionados con las crisis actuales de nuestra civilización y los integra en su propuesta. Las éticas actuales que abordan estos problemas tienden a tratarlos de forma muy especializada, entendiendo la ética aplicada como una ética de prácticas particulares de la sociedad, «como pueden ser las actividades económicas (Ética de la Economía y de la Empresa), las sanitarias (Bioética), las del ámbito político (Ética de la Política y la Administración Pública), las

de las profesiones (Ética profesional de cada profesión), etc.»¹, y que, pese a su interdisciplinaria, debido a su elevada especialización evitan establecerse dentro de un sistema ético común que pueda abordar la integridad de la vida humana. Esto no es extraño en una época en la que, como lamentaba Erwin Schrödinger, «se ha hecho poco menos que imposible para un solo cerebro dominar más que una pequeña parte especializada»² de todo el conocimiento obtenido, quedando excluida por ello, o despreciada, una tarea menos precisa pero más sintética (que el autor reclamaba, por ejemplo, al enfrentarse a la tarea de relacionar las explicaciones físicas y biológicas sobre la vida). Por otro lado, los grandes sistemas éticos pertenecen en su mayoría a épocas pasadas, y muchos provienen de la filosofía clásica o bien mantienen principios muy generales (como la ética kantiana o el utilitarismo) cuya aplicación particular a los problemas actuales resulta compleja y precaria, además de muy controvertida y discutida por sus defensores. En consecuencia, la reunión de estas dos características en un sistema ético que a la vez englobe todas las dimensiones vitales y permita profundizar en ellas es la gran tarea pendiente de nuestro tiempo. La filosofía thoreauviana aparece así como un importante punto de apoyo para comenzar a enunciar una ética de este tipo, junto a otras propuestas éticas que se han venido formulando en las últimas décadas, desde la de Arne Naess hasta la de Jorge Riechmann.

Por estos motivos, nuestra posición será fundamentalmente crítica respecto a la tradicional lectura de Henry Thoreau como un escritor principalmente poético, que ha conducido a muchos críticos a eludir, ya sea intencionadamente o sin proponérselo, su propuesta filosófica. Una importante tradición ha considerado también que Thoreau fue siempre un seguidor fiel del trascendentalismo emersoniano, o bien ha eludido plantear dudas al respecto, y en consecuencia muchos críticos y biógrafos han desechado sus últimos escritos, de carácter mucho más científico y empírico, considerando que por su estilo son cualitativamente inferiores. Este desprecio se refleja en la poca atención prestada por Steven Fink, en su análisis de la carrera literaria de Thoreau, a los proyectos posteriores a 1850, a los que dedica un breve capítulo final de treinta páginas³; en la ausencia de “Pasear” (“Walking”, 1862) y los ensayos de historia natural

¹ Martínez Navarro, Emilio, “Ética del desarrollo en un mundo globalizado”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, 37, 2017, pp. 36-37.

² Schrödinger, Erwin, *¿Qué es la vida?*, Barcelona: Tusquets, 1984, p. 13.

³ Fink, Steven, *Prophet in the Marketplace: Thoreau's Development as a Professional Writer*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, pp. 254-285.

en la biografía de Joseph Krutch (*Henry David Thoreau*, 1976); o en la reducción del análisis a cuestiones estilísticas por parte de autores como William Howarth, y su valoración de las obras de historia natural como poéticas o simbólicas⁴. Esto, unido a la clasificación tradicional de “Colores otoñales” (“Autumnal Tints”, 1862), “Manzanas silvestres” (“Wild Apples”, 1862) y “La sucesión de los árboles forestales” (“The Succession of Forest Trees”, 1860) como *late natural history writings*, que aún perdura, revela el escaso interés que comúnmente han generado en los biógrafos y críticos las notables diferencias de los últimos proyectos de Thoreau respecto a los primeros y su aproximación, en su última década de vida, hacia un mayor empirismo.

Recientemente, el interés por los últimos escritos de Thoreau ha aumentado y ocupa un lugar cada vez más importante. Tal vez Robert Richardson fue uno de los primeros en otorgarles cierta importancia, dedicando un espacio en su biografía para “Noche y luz de luna” (“Night and Moonlight”, 1863) y para los manuscritos de historia natural no publicados por Thoreau, incluyendo su relación con la teoría de la evolución de Charles Darwin⁵. Antes incluso, James McIntosh (*Thoreau as Romantic Naturalist*, 1974) destacaba la importancia del empirismo en Thoreau, pero sin separarlo de la tradición idealista y sin atender a sus obras más científicas. Posteriormente, David Robinson (*Natural Life: Thoreau’s Wordly Transcendentalism*, 2004) ha profundizado en el interés empirista de Thoreau y ha analizado su aproximación al mundo natural en contraste con Emerson. Pero posiblemente Laura Dassow Walls ha indagado más que cualquiera en esta línea, tanto en sus artículos como en sus libros *Seeing New Worlds* (1995), *Emerson’s Life in Science* (2003) y *The Passage to Cosmos* (2009). En la primera de estas obras, la autora detalla las relaciones entre el desarrollo científico de Thoreau y la influencia de *Cosmos*, de Alexander von Humboldt; en las dos siguientes, analiza respectivamente la concepción de la ciencia del trascendentalismo emersoniano y la recepción estadounidense del modelo científico de Humboldt, temas que amplían el objeto de su primer estudio.

Estas investigaciones han situado la obra thoreauviana en un contexto más científico a la vez que filosófico, empírico y trascendente, realista y espiritual. No obstante, muy pocos trabajos han trasladado esto al campo de la ética. La aproximación más sugerente tal vez sea la de Walls en “Articulating Huckleberry Cosmos: Thoreau’s

⁴ Howarth, William L., *The Book of Concord*, New York: Viking Penguin, 1982, p. 184.

⁵ Richardson, Robert Jr., *Henry Thoreau: A Life of the Mind*, Berkeley: University of California Press, 1986, pp. 323-326, 373-379.

Moral Ecology of Knowledge”, donde propone que la noción thoreauviana del mundo, de forma semejante a la de Humboldt, incluye tanto una dimensión material e inmanente, el orden y la ley natural, como un aspecto ético, trascendente, que vincula la vida humana, el desarrollo de la civilización y el intelecto íntimamente con la totalidad de la existencia⁶.

En adelante, emplearemos éstas y otras fuentes para tener en cuenta sus análisis de las obras de Henry Thoreau, pero también realizaremos una investigación original sobre su ética, centrada en sus aspectos más pragmáticos y novedosos. Para ello, primero realizaremos un análisis de las relaciones entre el pensamiento de Thoreau, el contexto histórico de Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX y la cultura global actual; con tal propósito nos iremos aproximando desde la época de Thoreau hasta un retrato de la situación contemporánea, desarrollando la hipótesis de que tanto las condiciones del siglo XIX thoreauviano como la respuesta de nuestro autor a las mismas presentan un antecedente que nos permite comprender con más detalle las raíces de los problemas éticos en la cultura global. El apartado II (“Del industrialismo estadounidense a la cultura global”) tendrá como objetivo el desarrollo de este análisis en cuatro fases o momentos: (1) la biografía de Thoreau, (2) su contexto histórico y cultural (que se abordará atendiendo a tres aspectos fundamentales de la filosofía thoreauviana: la vida, el entorno y la trascendencia), (3) el proceso de globalización desde el siglo XIX y su relevancia actual, en diálogo con algunas propuestas de Thoreau, y (4) los problemas de la cultura global actual. A lo largo de estos cuatro apartados, trabajaremos con la hipótesis de que mediante una formulación actualizada de la ética thoreauviana podemos proporcionar una metodología valiosa para afrontar, en el campo de la filosofía práctica, los conflictos de la cultura global contemporánea.

Realizaremos esta formulación en el apartado III (“La ética thoreauviana”), analizando en detalle primero (1) la propuesta de Thoreau en *Walden*, entendiendo esta obra como una crítica de la civilización de su momento y la exposición de un ejercicio de pobreza voluntaria, e indagando posteriormente en varios conceptos thoreauvianos que profundizan en los fundamentos de esta crítica. El desarrollo más relevante de esta ética tras *Walden* se encontrará (2) en el concepto de *wildness* y (3) en la reivindicación thoreauviana de la *wilderness* y el *Κόσμος*. En el primer caso, profundizaremos en el

⁶ Walls, Laura Dassow, “Articulating a Huckleberry Cosmos: Thoreau’s Moral Ecology of Knowledge”, en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau’s Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012..., p. 102.

carácter salvaje y vitalista de la ética thoreauviana y, en el segundo, en su aspecto local y empírico, centrando la atención finalmente en la definición de su filosofía como un bio-ecocentrismo. A continuación, (4) analizaremos cómo esta ética se concreta en el método pedestre, observando también cómo el paseo ha sido influyente para la filosofía antes y después de la propuesta thoreauviana. Y, por último, (5) ahondaremos en los aspectos más prácticos de esta ética, en la terminología económica de Thoreau, la relevancia de la relación entre el emprendimiento y los principios morales, la responsabilidad y la conciencia en el ámbito social y político.

Finalmente, en el apartado IV (“Thoreau y la ética contemporánea”), estudiaremos cómo esta ética se relaciona con la situación contemporánea y las disputas éticas actuales. (1) Analizaremos la responsabilidad moral a través de tres grandes temas de la ética actual: la naturaleza, las redes virtuales y el consumo. Y (2) concluiremos nuestra investigación proponiendo una aplicación actualizada de la ética thoreauviana, definiéndola dentro del campo de la filosofía moral (comparándola con las distinciones habituales entre las éticas teleológicas y deontológicas) y haciendo una síntesis de sus características, y exponiendo finalmente los métodos mediante los cuales puede ejercitarse actualmente.

Queremos destacar previamente la importancia de ciertos términos y el sentido específico con el que se emplearán a lo largo de este trabajo. Algunos de ellos tienen en nuestros días unas connotaciones que debemos evitar, a causa de la carga moral con la que a menudo se emplean, por ejemplo: progreso, destino, evolución, revolución, discriminación, salvaje, civilizado, etc. El lector tendrá que comprender estos y otros términos en un sentido aséptico, poniendo en suspenso muchas de sus connotaciones morales, ya que durante la redacción de este trabajo se ha procurado evitar los prejuicios morales que están presentes en gran parte de nuestro lenguaje cotidiano. Para indicar algunas de estas cargas morales, emplearemos estos términos en expresiones muy específicas, como ‘Destino Manifiesto’ o ‘ideal de progreso’. A su vez, hablaremos del Destino Manifiesto en varios sentidos, siendo uno de ellos la ideología establecida principalmente a partir de la política de Andrew Jackson y el desarrollo de diversas propuestas expansionistas a favor de la civilización del territorio americano, como la de John O’Sullivan o Arnold Guyot.

El término ‘salvaje’ será empleado, salvo otra indicación, como traducción de *wild* y no en su habitual sentido en castellano; ya que se empleará también como

traducción de *savage*, en las citas traducidas se indicará siempre el original entre corchetes. En cuanto a otros términos relacionados pero de traducción más difícil e imprecisa, como *wildness* o *wilderness*, se mantendrán preferentemente sin traducir y en cursiva.

Mantendremos igualmente algunas distinciones conceptuales habituales en el lenguaje filosófico, como la diferenciación entre la ética (reflexión) y la moral (conducta y valores específicos), o el empleo de ‘trascendente’ (o ‘transcendente’) como concepto directamente opuesto a ‘inmanente’, y ‘trascendental’ (o ‘transcendental’) como opuesto por un lado a ‘empírico’ y, por otro, a ‘categorial’.

La definición del término ‘trascendental’ merece cierta aclaración adicional. Su definición más conocida es la kantiana, según la cual el conocimiento es trascendental cuando se ocupa de las categorías *a priori*⁷. Esto significa que el conocimiento trascendental se opone al conocimiento empírico, o de los objetos particulares de la experiencia. Pero la filosofía escolástica ya había introducido en la metafísica el concepto ‘trascendental’ para nombrar las «características universales y comunes a todo ser»⁸: unidad, verdad y bondad. «El concepto escolástico de trascendental se opone al de categorial», es decir, a las características no universales sino particulares dentro de ciertas categorías, «y Kant parece desconocer ese hecho»⁹. No obstante, tanto el conocimiento empírico como las características categoriales tienen algo en común: para Kant, el conocimiento de lo particular es empírico y necesita la aplicación de categorías; por otro lado, el conocimiento trascendental no puede darse empíricamente, pues, ya que su objeto son las mismas categorías, no puede estar sujeto a ellas. Esto implica que las categorías, que Kant define como conceptos puros del entendimiento, no son incompatibles con la concepción escolástica de lo categorial.

Ahora bien, uno de los puntos clave para el análisis de la filosofía thoreauviana y su noción del conocimiento será la superación de esta división absoluta entre lo trascendental y lo empírico. Por tanto, resultará más adecuado que consideremos el trascendentalismo estadounidense como una filosofía de lo universal antes que como una filosofía del conocimiento *a priori*, a partir de la razón pura kantiana, ya que en este punto hay una importante escisión entre Emerson y Thoreau: el primero adoptó un

⁷ Kant, Immanuel, *KrV*, A 11-12.

⁸ Hoyos, Luis Eduardo, “Trascendental”, en González, Juliana y Trías, Eugenio (eds), *Cuestiones metafísicas*, Madrid: Trotta, 2003, p. 65.

⁹ Hoyos, “Trascendental”, p. 66.

holismo racional (según el cual la razón ordena y da sentido originalmente a la materia, y la mente humana tiene acceso directo a su orden) y el segundo, un *holismo empírico* (según el cual la existencia no está determinada por lo racional, y su orden es accesible a través de la experiencia)¹⁰.

Además de su aspecto trascendental, también ahondaremos en las reflexiones de Thoreau y Emerson sobre la trascendencia, es decir, la capacidad para ir más allá de un ámbito particular o conectar varios ámbitos entre sí, especialmente en relación con tres dimensiones de la realidad humana: material, mental y espiritual. La definición exacta de estos tres conceptos se verá dificultada por su continua interacción, pero pueden comprenderse como tres facetas: (1) la relación sensible, corporal y directa de lo existente entre sí; (2) la cognición en general y la conciencia de la experiencia; y (3) la conciencia subjetiva y la identificación de otras subjetividades en el mundo, que son condiciones indispensables de la ética. Al hablar del espíritu nos referiremos a una subjetividad habitualmente ligada a una sensación religiosa, que algunos autores han interpretado sobrenaturalmente y otros en un sentido más mundano o realista. Los valores morales surgen en esta subjetividad, pero también están relacionados con las realidades materiales y mentales.

La bibliografía empleada está dividida en tres tipos o secciones: (1) las obras de Henry David Thoreau, como autor principal de nuestra investigación; (2) los estudios dedicados específicamente al pensamiento o la vida de Thoreau; y (3) las obras complementarias, que están dedicadas a otros temas aunque mencionen a nuestro autor o se relacionen con él por su contexto o su época. Además de las obras de Thoreau citadas, en el primer apartado se incluyen también algunas ediciones que hemos consultado por la relevancia de sus anotaciones.

Una gran parte de la bibliografía empleada se ha podido consultar gracias al Thoreau Institute durante un periodo de investigación en su biblioteca, situada junto al lago Walden. También se han consultado otras fuentes bibliográficas en la biblioteca de la Universidad de Murcia y en las bibliotecas públicas de Concord, Newton y Waltham, en Massachusetts.

¹⁰ Walls, Laura Dassow, *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995, pp. 60-61, 70, 85-86.

Las referencias a las obras de Thoreau se harán mediante abreviaturas, añadiendo el número de página y, cuando corresponda, el volumen. Se observará, además, que hemos empleado dos ediciones de los diarios; esto se debe a que la nueva edición incluye algunos fragmentos que no se habían publicado hasta el momento y reorganiza otros que aparecían desordenados y sin fechar. Sin embargo, aún no se ha publicado completamente y es mucho menos accesible que la edición de 1906, que ha sido digitalizada por el Thoreau Institute. Por ello solamente hemos empleado los dos primeros volúmenes de la nueva edición, en los que aparecen más fragmentos inéditos, especialmente de los años que Thoreau estuvo viviendo en Walden.

Abreviaturas

- AT* Thoreau, Henry David, “Autumnal Tints”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 249-289.
- CC* Thoreau, Henry David, “Cape Cod”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 3-273.
- CD* Thoreau, Henry David, “Civil Disobedience”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 356-387.
- Corr* Harding, Walter y Bode, Carl (eds), *The Correspondence of Henry David Thoreau*, New York University Press, 1958.
- EE* Thoreau, Henry David, *Early Essays and Miscellanies*, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- FS* Thoreau, Henry David, *Faith in a Seed*, Washington D.C.: Island Press, 1993.
- Journal* Thoreau, Henry David, *The Writings of Henry David Thoreau: Journal*, 14 vols., Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.
- JvI* Thoreau, Henry David, *Journal*, vol. I, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- JvII* Thoreau, Henry David, *Journal*, vol. II, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- LWP* Thoreau, Henry David, “Life without Principle”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 455-482.
- MW* Thoreau, Henry David, “The Maine Woods”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. III, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.
- Moon* Thoreau, Henry David, *The Moon*, Boston: Houghton Mifflin & co., 1927.
- NH* Thoreau, Henry David, “Natural History of Massachusetts”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 103-131.
- NM* Thoreau, Henry David, “Night and Moonlight”, en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 323-333.
- PJB* Thoreau, Henry David, “A Plea for Captain John Brown”, en *The Writings of Henry*

David Thoreau, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 409-440.

- PR* Thoreau, Henry David, "Paradise (to be) Regained", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 280-305.
- SFT* Thoreau, Henry David, "The Succession of Forest Trees", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 184-204.
- SM* Thoreau, Henry David, "Slavery in Massachusetts", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. IV, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 388-408.
- WA* Thoreau, Henry David, "Wild Apples", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 290-321.
- Walden* Thoreau, Henry David, "Walden", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. II, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.
- Walking* Thoreau, Henry David, "Walking", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. V, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906, pp. 205-248.
- Week* Thoreau, Henry David, "A Week on the Concord and Merrimack Rivers", en *The Writings of Henry David Thoreau*, vol. I, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.
- WF* Thoreau, Henry David, *Wild Fruits*, New York: W.W. Norton, 2000.

II. DEL INDUSTRIALISMO ESTADOUNIDENSE A LA CULTURA GLOBAL

1. Henry D. Thoreau: vida y obra

La investigación que nos proponemos a continuación está manifiestamente centrada en un autor: Henry David Thoreau. Por ello, antes de adentrarnos en su pensamiento y, sobre todo, en la relevancia de su propuesta ética, es importante que comprendamos su contexto más personal, la historia que rodea al autor y que puede ilustrar algunas claves de su filosofía. Él mismo estuvo enormemente interesado por sus orígenes e investigó en profundidad a su familia paterna y materna, y en especial el origen francés de la familia Thoreau. Pero también en el otro lado, el de los Dunbar, hallamos una interesante historia. Ambas familias están íntimamente relacionadas con la independencia estadounidense y con conflictos políticos o religiosos, lo que curiosamente marcó también gran parte de la filosofía de Henry Thoreau, quien intentó establecer una ética que no estuviera dominada por las convenciones sociales ni por una cultura en particular, sino por el *ethos* que uno mismo es capaz de construir tomando como punto de partida su circunstancia y sus necesidades más naturales.

Antes de enfrentarse a Gran Bretaña por su independencia, Nueva Inglaterra era ya un lugar de esperanza y libertad para muchos migrantes que huían de guerras o de persecuciones religiosas. El control británico era escaso y muchos podían intentar comenzar una nueva vida. Esto debió de pensar Jean Thoreau al emprender su viaje hasta Boston; aunque, según algunos biógrafos, es posible que tuviera otros motivos¹. Su padre, Philippe, era el cuarto hijo de una familia hugonota que había emigrado de Francia tras la revocación del Edicto de Nantes y que se disgregó en diversos destinos, como Londres, Nueva Zelanda o Denver². Finalmente, la vida marítima de Jersey condujo a Jean Thoreau hasta Boston, donde se instaló en 1773, solamente dos años antes de que estallara la Guerra de Independencia.

Aunque los Estados Unidos se construyeron a partir de inmigrantes y, especialmente, de ciudadanos que no se sentían identificados con la corona británica, antes de la guerra había una gran presencia de ciudadanos simpatizantes de la

¹ Según Franklin Sanborn, Jean era un marinero respetado en Jersey. Es posible que, tras naufragar en la costa de Nueva Inglaterra, decidiera establecerse allí (Sanborn, Franklin, *The Life of Henry David Thoreau*, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1917, p. 4; Walls, Laura Dassow, *Henry David Thoreau: a life*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017, p. 23).

² Walls, *Henry David...*, p. 24.

monarquía, además de militares. Algunas familias de Nueva Inglaterra se vieron especialmente afectadas y divididas por tal motivo. Este fue el caso de la familia materna de nuestro autor, los Dunbar. Mary Jones Dunbar pertenecía a una familia conservadora y monárquica, pero estaba casada con el reverendo Asa Dunbar, un patriota defensor de la independencia. La lucha interna destruyó su familia, y su padre, Elisha Jones, murió en 1776, poco antes de que se expulsara a los británicos de Boston³. Del otro lado, Jean Thoreau, un marinero recién llegado, que sólo tenía diecinueve años cuando comenzó a vivir en Nueva Inglaterra, se prestó a luchar en el bando norteamericano. Debido al bloqueo británico no podía trabajar, y decidió ayudar a fortificar el puerto de Boston⁴.

Al terminar la guerra, Asa y Mary Jones Dunbar se establecieron en Keene, New Hampshire, y tuvieron a su última hija, Cynthia, en 1787. Un mes después de su nacimiento, Asa Dunbar cayó enfermo y murió. Sin los ingresos de su marido, Mary convirtió su casa en una taberna, donde trabajaba con sus hijos para poder subsistir⁵. Este local era frecuentado por el capitán Jonas Minott, quien también era viudo. Él y Mary se casaron y toda la familia Dunbar se mudó, junto a Minott, a la ciudad de Concord en 1798.

Mientras los Dunbar estaban en Keene, Jean Thoreau estableció un negocio en el puerto de Boston. Se casó con Jane Burns y, manteniendo la costumbre hugonota, llamaron a su primer hijo John, el mismo año en que nacía Cynthia Dunbar⁶. Catorce años después, cuando Jean murió por tuberculosis, dejó en herencia un gran capital, que incluía varias propiedades en Concord y Boston; John, que era el hijo mayor y debía convertirse en el cabeza de familia, intentó continuar con el trabajo de su padre como comerciante. En 1807 fue a Salem en busca de cerámica china y otros productos importados, sin éxito debido a su falta de experiencia. En 1808 abrió su propia tienda con la esperanza de obtener algún beneficio y mayores conocimientos sobre los productos extranjeros; un tiempo después, viajó hasta Bangor, en Main, para comerciar con los nativos americanos⁷. Tras el fracaso en sus negocios, John volvió a Concord en 1811. Allí conoció a Cynthia Dunbar y ésta pronto quedó embarazada de su primera hija, Hellen Louisa Thoreau. En mayo de 1812 contrajeron matrimonio y se mudaron a

³ Walls, *Henry David...*, p. 28.

⁴ Walls, *Henry David...*, p. 24.

⁵ Walls, *Henry David...*, p. 29.

⁶ Walls, *Henry David...*, p. 25.

⁷ Walls, *Henry David...*, p. 27.

una granja⁸. Los negocios de John llegarían a tener mayor éxito años después, cuando, tras el descubrimiento de una gran mina de grafito, comenzó a fabricar lápices, con tanto éxito que ganó un premio en la feria ganadera de Massachusetts⁹. John y Cynthia Thoreau tuvieron otros tres hijos: John, David Henry y Sophia Elizabeth; aunque David Henry cambiaría su nombre, veinte años después, por Henry David, firmando a menudo como Henry D. Thoreau.

En sus años de formación, y aún después, Henry David Thoreau estuvo especialmente interesado en conocer los detalles de la historia de sus antepasados. Muchos vecinos habían conocido a su abuelo Jean, y su tía Maria aún conservaba algunas cartas que éste había recibido al mudarse a Boston¹⁰. Su origen francés siempre le fascinó e incluso empleaba a menudo una pronunciación francesa para la letra 'r'¹¹. Estos orígenes resultan especialmente ilustrativos y reflejan también la controversia respecto a la pretendida independencia estadounidense que nuestro autor llegó a denunciar en más de una ocasión. Nunca se mostró partidario de los relatos históricos nacionales, que describían a los Estados Unidos como una nación de nuevos ingleses, ni de las celebraciones en honor de la independencia obtenida. En primer lugar, porque consideraba que originalmente había sido, más bien, una *Nueva Francia*¹²; y, en segundo, porque en toda la nación se mantenía aún el sistema esclavista, que impedía a millones de personas ser libres e independientes¹³. Estos pensamientos lo acompañaron toda su vida, desde su discurso de graduación en Harvard hasta sus últimos escritos sobre la esclavitud y el capitán John Brown.

Henry nació en Concord, el día 12 de julio de 1817; pero los Thoreau pronto se mudaron, viviendo dos años en Chelmsford y otros tres en Boston, regresando finalmente a Concord¹⁴. De estos años tenemos varias anécdotas. Se dice que Henry tenía un carácter muy grave y estoico, que no lloró durante el bautismo¹⁵; solía hacer

⁸ Walls, *Henry David...*, p. 31.

⁹ Walls, *Henry David...*, pp. 37, 39.

¹⁰ Walls, *Henry David...*, p. 24.

¹¹ Channing, William Ellery, *Thoreau: The Poet-Naturalist*, Boston: Charles E. Goodspeed, 1902, p. 4.

¹² Walls, *Henry David...*, p. 24.

¹³ *Journal*, vol. II, p. 175.

¹⁴ Channing, *Thoreau...*, p. 4.

¹⁵ Walls, *Henry David...*, p. 35.

todo lo que quería por su cuenta, y se ganó el apodo de “el juez”¹⁶. El joven Henry preocupaba a su familia debido a su comportamiento, llegando a veces a ponerse en peligro a sí mismo. Su amigo y biógrafo William Ellery Channing cuenta que, viviendo en Chelmsford, una vaca le dio una coza, y que en otra ocasión se cortó gran parte de un dedo al usar un hacha sin permiso¹⁷. Henry sentía gran interés y curiosidad por cualquier cosa, y en especial se sintió atraído por el estudio, por la lectura y por los bosques.

En la Academia de Concord recibió clases de Phineas Allen, graduado en Harvard en 1825 y contratado dos años más tarde para ocupar ese puesto. «Durante sus años en la Academia de Concord, Phineas Allen moldeó los horizontes intelectuales de una generación joven de Concord, una generación que incluía a Henry Thoreau»¹⁸. Walls destaca que las clases eran un caos y que se perdió toda la disciplina cuando un alumno rompió la férula en la cabeza del profesor. Sus alumnos tenían una terrible imagen de sus clases y lo calificaban como el peor profesor. Aunque, al parecer, Henry no tenía una opinión tan dura sobre él¹⁹. Allen, pese a no ser un académico muy meritorio, era reconocido por sus variados y extensos conocimientos²⁰. No sabemos hasta qué punto pudo Phineas Allen influir en Henry, o si reforzó sus intereses. Su breve ensayo “Las estaciones” (“The Seasons”), fechado alrededor de 1828, parece haber sido escrito bajo su tutela y revela cierta visión de la naturaleza, relacionada especialmente con la noción de *carpe diem*, que se mantendría en líneas generales a lo largo de toda la obra thoreauviana.

Henry comenzó sus estudios en Harvard en 1833. En aquel momento la universidad era aún pequeña y no había obtenido gran fama; su rector, Josiah Quincy, es recordado como uno de los peores de la historia de la institución²¹. Allí estudió a una gran variedad de autores, especialmente clásicos, y se adentró en el terreno de la filosofía moral. También recibió clases de alemán y entró en contacto con la metafísica por medio del profesor, y pastor unitario, Orestes Brownson. La relación entre ambos fue especialmente significativa; Henry incluso hizo una estancia de prácticas en un centro educativo de Canton, bajo la tutela de Orestes Brownson, y describió la

¹⁶ Channing, *Thoreau...*, p. 5.

¹⁷ Channing, *Thoreau...*, p. 4.

¹⁸ Walls, *Henry David...*, pp. 51-52.

¹⁹ Harding, Walter, *The Days of Henry Thoreau*, New Jersey: Princeton University Press, 1992, p. 26.

²⁰ Walls, *Henry David...*, p. 52.

²¹ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 9-10.

experiencia como “la mañana de un nuevo *Lebenstag*”²². Brownson, además, era defensor de una reforma filosófica y social; y, si bien no fue un trascendentalista, su pensamiento se aproximó mucho al de esta corriente filosófica²³. Tal vez el motivo principal por el que Thoreau realizó estas prácticas fue la falta de recursos económicos de su familia, ya que durante las semanas que estuvo en casa de los Brownson pudieron quitar a sus padres el peso de costear su residencia en Harvard²⁴. Henry regresó entusiasmado con la filosofía alemana y sin duda se vio bastante influenciado por las concepciones filosóficas y religiosas de Brownson. Éste era defensor de una concepción natural de la religión; de manera semejante a muchos trascendentalistas, consideraba que la religión se fundaba en la naturaleza humana, más allá de las instituciones religiosas. En el terreno más filosófico, era partidario de una reconciliación entre el idealismo kantiano (tal vez leído a través de Fichte o de Hegel) y el empirismo lockeano. Creía que «el futuro yace en la unión de los principios contrarios de materialismo y espiritualismo, una síntesis que preserve los elementos necesarios de cada sistema y equilibre sus respectivos excesos»²⁵. Ralph Waldo Emerson defendería una tesis cercana en su discurso “El trascendentalista” (“The Transcendentalist”), leído en el Templo Masónico de Boston en 1841, donde afirmaba que el materialismo y el idealismo solamente son dos formas de pensar el mundo que, no obstante, deben coincidir. Para Emerson, el punto de coincidencia es el mismo idealismo, pues éste, afirmaba, incluye todo lo que afirma el materialismo y va más allá de él. «Todo materialista será un idealista, pero un idealista nunca puede volver a ser materialista»²⁶.

En abril de 1837, solamente unos meses antes de graduarse, Henry Thoreau tuvo su primer contacto con el ensayo *Naturaleza (Nature)*, de Emerson, publicado un año antes. Había conocido al pastor unitario en Concord, después de que éste se mudara desde Boston. Aunque no habían desarrollado aún una gran amistad, Emerson había intervenido en favor del joven estudiante para la concesión de un premio honorífico. Tal vez por ello, Henry volvió a tomar prestado el ensayo a finales de junio²⁷. La indiscutida influencia de esta lectura no tardó mucho en hacerse visible. El 12 de noviembre de

²² Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 27.

²³ Robinson, David M., *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*, Ithaca: Cornell University Press, 2004, p. 12.

²⁴ Walls, *Henry David...*, pp. 73-74.

²⁵ Robinson, *Natural Life...*, pp. 13-14.

²⁶ Emerson, Ralph Waldo, “The Transcendentalist”, *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. I, Cambridge: Belknap Press, 1971, p. 202.

²⁷ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 18-21.

1837, escribía una entrada en su recién iniciado diario, titulada “Disciplina”, al igual que uno de los capítulos de *Naturaleza*; si bien el contenido de la misma nos recuerda más a *Walden* que a cualquier ensayo de su mentor: «Mi deseo es saber *qué* he vivido, para poder saber *cómo* vivir en adelante»²⁸.

Más allá de la influencia de estos dos mentores, podemos decir que Henry David Thoreau se formó a sí mismo durante su etapa en Harvard. «Manténía un diálogo creativo con Brownson y Emerson, pero fue decididamente un pensador que tomó su propia dirección»²⁹. El carácter ético, especialmente crítico con los lujos civilizados, que adoptaba en su discurso de graduación no podía ser anticipado simplemente con lo que predicaban Brownson o Emerson. Sin duda, en él pueden encontrarse algunas ideas de estos mentores: la crítica religiosa y social, y la defensa de una reforma o una revolución más profunda que la política. Pero Henry no se limitó a repetirlas, sino que enunció sus propias tesis contra el *espíritu comercial*, siendo una de ellas especialmente controvertida: «El sistema debe ser en cierto modo invertido —el séptimo sería el día de esfuerzo para el hombre, cuando se gane la vida con el sudor de su frente, y los otros seis el descanso [sabbath] de las afecciones y el alma»³⁰.

A partir de 1837, Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson desarrollaron una íntima amistad. Ambos solían conversar mientras paseaban, y encontraban sus pensamientos muy cercanos; tanto que incluso, en algunos instantes, parecían invertirse los roles de mentor y alumno³¹. Thoreau muy a menudo sorprendía a su acompañante con afirmaciones tajantes y radicales, y con respuestas punzantes y críticas ante cualquier idea que se le propusiera. Emerson, fascinado por el flujo de sus pensamientos, le recomendó que anotara sus ideas en un diario, lo que Thoreau comenzó a hacer el 22 de octubre de 1837, con una transcripción de esa misma conversación³². Emerson puso cierto empeño en que su joven amigo obtuviera empleo y pudiera darse a conocer; Thoreau incluso trabajó durante algunas temporadas en casa de la familia Emerson, cuidando del jardín y de sus hijos³³. Pero la relación entre ambos autores no fue estable y, aunque Thoreau encontrara un referente en *Naturaleza*, a

²⁸ *Journal*, vol. I, p. 9.

²⁹ Robinson, *Natural Life...*, pp. 17-18.

³⁰ *EE*, p. 117.

³¹ Cramer, Jeffery S., *Solid Seasons: The Friendship of Henry David Thoreau and Ralph Waldo Emerson*, Berkeley: Counterpoint, 2019, p. 13.

³² *Journal*, vol. I, p. 3.

³³ Walls, *Henry David...*, pp. 120, 233.

menudo oponía sus ideas a las de Emerson; así, sus escritos en muchas ocasiones respondían a los de aquél con una perspectiva diferente. También tuvieron importantes conflictos en su relación personal. Thoreau cuenta en su diario que, al consultar a Emerson en busca de críticas, éste «sólo hacía alabanzas», ocultando su opinión hasta que, al empeorar su relación, la lanzó «en una flecha envenenada»³⁴. Del lado opuesto, Emerson observaba a Thoreau como a alguien arisco y malhumorado, que rara vez mostraba afecto, lo que se diferencia mucho de la impresión que sus hijos tenían del filósofo de Concord, a quienes cuidaba cuando aquél viajaba, y que, al escucharlo llegar tocando su flauta, corrían para abrazarse a sus rodillas³⁵.

Durante los siguientes años, Henry Thoreau intentó ganarse la vida con los conocimientos adquiridos en Harvard, trabajando como profesor. Por influencia de Emerson, pudo comenzar a trabajar en una de las mejores instituciones que tenía a su disposición, la Escuela Primaria del Centro de Concord, pero su paso por ésta fue muy breve. Thoreau no era partidario de los castigos físicos, como marcaba la dirección del centro, y pronto insistieron en que debía usarlos. Tal vez temiendo perder el trabajo, Thoreau decidió usar una férula; según sabemos, sólo lo hizo un día, golpeando a dos alumnos. No obstante, tras ello renunció al trabajo y se disculpó ante sus alumnos³⁶. Según otros relatos, es posible que Thoreau se sobrepasara, aplicando castigos sin motivo alguno³⁷.

Un año después, cuando dimitió el profesor encargado de la Academia de Concord, Henry Thoreau fue contratado para el puesto. Tras un comienzo difícil, pronto el centro tuvo gran éxito. Acudieron tantos alumnos que fue necesario contratar a un segundo profesor: John, el hermano de Henry. Así, los hermanos Thoreau comenzaron a dirigir la academia en la que ambos habían estudiado, aplicando nuevas estrategias docentes y una pedagogía principalmente trascendentalista³⁸. Los testimonios de quienes fueron sus alumnos describen una educación amena y original, muy interesante y cautivadora, aunque la personalidad de Henry era, para algunos, muy seria. Edward Emerson, años después, describía a John como un hombre «de rostro agradable, alegre,

³⁴ Walls, *Henry David...*, p. 267.

³⁵ Emerson, Edward Waldo, *Henry Thoreau: As remembered by a young friend*, Concord: Thoreau Foundation, 1968, p. 3.

³⁶ Walls, *Henry David...*, pp. 84-86.

³⁷ Emerson, Edward, *Henry Thoreau...*, p. 10.

³⁸ Walls, *Henry David...*, pp. 96-97.

resplandeciente, simpático, mientras el más joven, el más original y serio de los hermanos, estaba, creo, preocupado por la conciencia y, aunque muy humano, inexpresivo»³⁹.

El carácter frío y solitario de Henry Thoreau ha sido ampliamente comentado. Quienes mejor le conocieron aportan testimonios muy diversos. El principal difusor de la insociabilidad de Thoreau fue Ralph Waldo Emerson, quien en su discurso fúnebre lo describía como «ermitaño y estoico»⁴⁰, muy rudo e imposible de conmover. En otra ocasión afirmó: «Nunca he obtenido el menor placer social con él, aunque a menudo sí la mejor conversación»⁴¹. Tal vez influido por estas y otras opiniones, o por una lectura superficial de algunas de sus obras, Robert Louis Stevenson escribió un ensayo sobre Thoreau que comenzaba afirmando que su «rostro delgado, penetrante, de gran nariz, incluso en un mal grabado, proporciona alguna pista de las limitaciones de su mente y carácter». «No fue fácil, ni generoso, ni urbano, ni siquiera amable»⁴². No obstante, el mismo autor se retractó en un breve escrito, poco conocido, en el que afirmó que Thoreau fue «en todos los sentidos un hombre noble»⁴³, más agradable en persona que en sus escritos. En medio de este contraste, conviene no olvidar que Thoreau escribió un ensayo sobre la amistad, inserto en su libro *Una semana en los ríos Concord y Merrimack* (*A Week on the Concord and Merrimack Rivers*, 1849; en adelante, *Una semana*), que se ha convertido en una de las partes más conocidas y aclamadas de esta obra. Channing hizo un comentario bastante clarificador al respecto, señalando que las reflexiones de Thoreau sobre la amistad son muy poéticas, e incluso románticas; pero no pueden leerse literalmente, como la carta que escribiría alguien apasionado por el cultivo de la amistad⁴⁴. Debemos recordar que este ensayo fue escrito, en gran parte, a partir de 1839, e insertado posteriormente, al igual que otros escritos de fechas cercanas, en este libro que dedicó a su hermano John, muerto en enero de 1842⁴⁵.

Hay diversas interpretaciones respecto a la relevancia de la muerte de John en la vida y obra de su hermano, pero el impacto inmediato que tuvo sobre él resulta

³⁹ Emerson, Edward, *Henry Thoreau...*, pp. 21-22.

⁴⁰ Emerson, Ralph Waldo, "Thoreau", en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, p. 25.

⁴¹ Harding, Walter (ed), *Thoreau as Seen by His Contemporaries*, New York: Dover, 1989, p. 99.

⁴² Stevenson, Robert Louis, "Henry David Thoreau: His Character and Opinions", en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, p. 59.

⁴³ Stevenson, Robert Louis, "Stevenson's Recantation", en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, p. 86.

⁴⁴ Channing, *Thoreau...*, p. 30.

⁴⁵ Walls, *Henry David...*, p. 125.

indiscutible. Walls señala que John murió en sus brazos, sosegado y aún pudiendo hablar, y esa misma tarde Henry afirmaba que su muerte no fue terrible, «sino hermosa»⁴⁶. No obstante, todo parece indicar que entró en una gran depresión a partir de ese momento, sintiendo que había perdido una parte de sí mismo. Los hermanos Thoreau no sólo habían trabajado juntos en la Academia de Concord, sino que desde pequeños habían sido compañeros de excursión, paseando por la ciudad y los bosques. *Una semana*, el primer libro que publicó Henry, está dedicado a su hermano, con quien realizó un viaje en canoa en 1839⁴⁷. Pero, pese al dolor por la muerte de John, en las obras de Henry Thoreau encontramos una aceptación, e incluso una celebración⁴⁸, de la naturalidad de la muerte. El impacto del fallecimiento de su hermano, junto a su imagen apacible, tal vez actuara en favor de tal concepción, reforzándose para superar la pérdida. Cuando poco tiempo después también murió Waldo, el hijo de Emerson, con tan sólo cinco años, Thoreau escribió una carta a su amigo en la que afirmaba que «incluso la muerte es hermosa cuando vemos que es una ley y no un accidente —es tan común como la vida»⁴⁹. Incluso estando próxima su propia muerte, al empeorar su salud, le dijo a Bronson Alcott que deseaba «dejar el mundo sin remordimientos»⁵⁰.

Aunque Henry Thoreau nunca pudiera superar por completo la muerte de John, parece que pronto aprendió a aceptarla. En el verano de 1842 se mudó a Concord un joven poeta, William Ellery Channing, que ya había enviado a Emerson algunos de sus escritos⁵¹. Era sobrino de un pastor unitario, de mismo nombre, que influyó enormemente en los trascendentalistas por sus reivindicaciones religiosas y políticas, especialmente en contra de la esclavitud. Channing contrató a Thoreau para hacer algunas reparaciones, y pronto surgió la amistad entre ellos. Ambos eran difíciles de tratar, demasiado excéntricos, mordaces y temperamentales para la mayoría de sus conocidos. Esta amistad fue, a partir de ese momento, la más firme y duradera en la vida de Henry Thoreau, aunque no fuera la única entre el grupo de los trascendentalistas. Channing fue sin duda el más destacable de sus amigos, y quien se convirtió, tras su muerte, en albacea de sus últimos escritos, junto a Sophia Thoreau. Thoreau y Channing

⁴⁶ Walls, *Henry David...*, pp. 125-126.

⁴⁷ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 63.

⁴⁸ Podemos observarlo en su descripción de un caballo muerto al final del capítulo “Primavera”, de *Walden*.

⁴⁹ Cramer, *Solid Seasons...*, pp. 28-29, 34.

⁵⁰ Harding (ed), *Thoreau as Seen...*, p. 61.

⁵¹ Walls, *Henry David...*, pp. 137-138.

realizaron incontables paseos y excursiones. Cuando Thoreau estaba viviendo en Staten Island, trabajando como profesor particular para un familiar de Emerson, Channing le animó a olvidar la ciudad yendo a vivir a los bosques, junto al lago Walden, aunque es muy probable que la idea ya hubiera surgido antes en sus conversaciones⁵². Channing aparece mencionado en las obras de Thoreau con mucha frecuencia, omitiendo su nombre. En *Walden* es el poeta con quien mantiene una conversación, en el capítulo “Vecinos animales” (“Brute Neighbors”), y fue su acompañante en muchas excursiones posteriormente publicadas como ensayos o por partes en algunos periódicos. Channing fue, además, su primer biógrafo.

Como indicaremos a continuación con más detalle, a partir de su estancia en los bosques de Walden, Henry Thoreau pudo despuntar como escritor y conferenciante. Si bien no alcanzó la fama y la capacidad de congregación que tenía Emerson, se convirtió en un autor de gran interés, especialmente para quienes sentían curiosidad por la forma en que se ganaba la vida estando en los bosques, o los motivos por los que fue encerrado en prisión. También adquirió mayor reconocimiento por sus excursiones y sus estudios naturalistas, llegando a convertirse en una figura de referencia en Concord para quien tenía dudas sobre alguna especie o sobre el cultivo. Durante varios años, y de forma intermitente, trabajó también como agrimensor, lo que le permitió conocer a muchos granjeros de la zona, pasear por sus campos y familiarizarse con una gran variedad de terrenos. Durante su vida no se alejó demasiado de Concord ni de Massachusetts, pero extrajo mucho de sus viajes, observando atentamente los paisajes y escribiendo en sus diarios cada uno de sus pensamientos. Fue al cabo Cod, donde naufragó el barco en el que viajaban Margaret Fuller Ossoli, su marido y su hijo, en 1850, siendo el encargado de buscar sus restos; fascinado por ese entorno, volvió a visitarlo más adelante. Realizó varias excursiones a Maine, visitando algunos lagos y ascendiendo el monte Katahdin. También viajó a Canadá, y fue a Minnesota tan solo un año antes de morir. Tras este último viaje su salud empeoró, al parecer por una bronquitis. En julio de 1861, poco después de que estallara el primer gran combate de la Guerra Civil en Manassas, se publicaba en el *New York Tribune* una nota «alertando al mundo de que el célebre naturalista y poeta tenía “mala salud”»⁵³.

⁵² Baker, Carlos, *Emerson entre los excéntricos: un retrato de grupo*, Barcelona: Ariel, 2008, p. 310.

⁵³ Walls, *Henry David...*, pp. 491-492.

Henry David Thoreau murió el 6 de mayo de 1862, mientras revisaba junto a su hermana Sophia una sección de *Una semana*⁵⁴. En los años posteriores a su muerte, vieron la luz muchas de sus obras inacabadas o que estaban aún en revisión. “Colores otoñales”, “Manzanas silvestres” y “Pasear” fueron publicados en *The Atlantic Monthly* el mismo año de su muerte, ya que Thoreau había enviado aún en vida estos tres ensayos a sus editores, William Davis Ticknor y James Thomas Fields. En 1863, *The Atlantic Monthly* también publicaba “Vida sin principio” (“Life without Principle”) y “Noche y luz de luna”. En 1864 y 1865, respectivamente, fueron publicadas dos obras sobre viajes, *Los bosques de Maine (The Maine Woods)* y *Cabo Cod (Cape Cod)*; y en 1866 se publicó *Un yanqui en Canadá (A Yankee in Canada)*, una narración sobre el viaje a Canadá de Thoreau y Channing, que había sido publicado en forma de artículos y con varias omisiones en 1853, seguido de una recopilación de conferencias y ensayos titulada *Artículos antiesclavistas y reformadores [Anti-Slavery and Reform Papers]*⁵⁵.

1.1. Walden Pond

Henry Thoreau se instaló en su cabaña, junto a la orilla del lago Walden, el 4 de julio de 1845, a dos millas de Concord y a una del vecino más cercano. Allí vivió durante dos años y dos meses, cultivando y a menudo pescando, pero también visitando la ciudad casi a diario. Tras este periodo, tenía en sus manos un manuscrito de más de cien páginas, en dos partes⁵⁶. Aún sin saber exactamente qué destino tendría su escrito, o qué título llevaría, continuó escribiendo y redactando nuevas versiones a lo largo de siete años⁵⁷. Publicó la obra, titulada finalmente *Walden*, en 1854; el subtítulo *la vida en los bosques [Life in the Woods]*, que añadieron los editores y continúa apareciendo en algunas ediciones del libro, había sido rechazado previamente por Thoreau, aunque él mismo había considerado titularlo de tal modo cuando les envió un primer manuscrito en 1849⁵⁸.

Walden ha sido considerado erróneamente en muchas ocasiones un relato de la vida de Thoreau en los bosques, o un conjunto de anotaciones sobre su experiencia. Incluso Channing lo describía como «el cuaderno de bitácora de su viaje por los

⁵⁴ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 389.

⁵⁵ Harding, *The Days...*, p. 469.

⁵⁶ La primera de ellas se corresponde con “Economy”, el primer capítulo de *Walden*.

⁵⁷ Shanley, J. Lyndon, *The Making of Walden with the Text of the First Version*, Chicago: University of Chicago Press, Midway reprint, 1973, p. 4.

⁵⁸ Shanley, *The Making...*, pp. 27-29.

bosques en Walden»⁵⁹. Gran parte del primer capítulo parece dedicado a este cometido: el filósofo de Concord detalla cómo construyó su propia casa, qué materiales utilizó y cómo los consiguió; de qué se alimentaba, qué cultivaba y qué compraba, y ofrece una detallada tabla de sus gastos e ingresos. No obstante, estas precisiones están intercaladas con reflexiones y pertenecen, desde el comienzo, a un planteamiento filosófico: una revisión ética de las necesidades de la vida, establecidas en cuatro elementos indispensables: «alimento, cobijo, ropa y combustible»⁶⁰. Éstos son, a su vez, variables que dependen de las condiciones y las necesidades humanas en cada entorno; Thoreau detalla, en consecuencia, cuáles fueron sus propias necesidades, pero no cuáles deben ser las de toda la humanidad. Una vez establecidas estas condiciones individuales, en el resto de la obra centrará su atención en la relación con el entorno, en la amistad y la compañía social, y en cuestiones de índole ética que atañen al conjunto de la civilización humana.

Podemos observar, por lo tanto, que *Walden* no es una exploración ni un relato de la vida en un lugar hostil o desconocido al que nuestro protagonista debe adaptarse; tampoco es, estrictamente, una narración sobre la vida cotidiana, sobre los asuntos domésticos de una persona que vivió entre la ciudad y el bosque durante dos años. Como desarrollaremos más adelante, *Walden* es un ensayo filosófico sobre la vida humana y sobre la civilización. En primer lugar, Thoreau destaca en “Economía” (“Economy”), primer capítulo de la obra, que desea dar unas pautas o un modelo para que cualquiera pueda sentirse libre de actuar como él lo hizo y cambiar su modo de vida; no repitiendo cada uno de sus pasos, sino reflexionando sobre cuáles son los más convenientes para sí mismo⁶¹. En segundo, y a lo largo de toda la obra, insiste en una continua relación entre la vida en la ciudad y en el bosque, entre lo salvaje y lo civilizado, y cómo recurrir a los elementos naturales puede renovar nuestra visión del mundo y conducirnos a una mejor civilización. Por ello insistiremos en que *Walden* es fundamentalmente una obra ética, cuyo cometido es realizar una crítica de la civilización.

Ahora bien, ¿por qué motivo Thoreau decidió vivir en los bosques de Walden? —Esta pregunta ha sido formulada en innumerables ocasiones, ante la aparente ausencia de justificación por parte del autor de *Walden*, que comenzó a vivir junto a la laguna tan

⁵⁹ Channing, *Thoreau...*, p. 260.

⁶⁰ *Walden*, p. 13.

⁶¹ *Walden*, p. 4.

decididamente como dejó de hacerlo, y que no proporcionaba en su obra una clara respuesta. Pero la motivación, si no la causa estricta o el motivo original por el que Thoreau se vio atraído por ese experimento, fue, casi sin duda, su propio trascendentalismo. El principal dictado de la filosofía fundada por Emerson predicaba la auto-cultura (*self-culture*); es decir, el cultivo de uno mismo, el aprendizaje autónomo. Tal idea provenía de una traducción del concepto alemán de *Bildung*, en contraposición con la cultura común, extraído principalmente de las obras de Johann Wolfgang von Goethe y Wilhelm von Humboldt⁶². *Naturaleza* fue su primera proclamación escrita, pero no sería la única. Todos los trascendentalistas, manteniendo bastantes diferencias, aceptaban esta noción⁶³.

La auto-cultura requería cierta soledad, necesaria para poder encontrarse uno mismo con sus pensamientos y canalizarlos mediante la escritura; tal vez por ello, a Thoreau le pareció muy atractivo vivir una temporada en el bosque, aunque muy próximo a la ciudad y visitándola cada poco tiempo. Pero esta experiencia supuso un importante cambio, si no la consolidación de las diferencias filosóficas con su mentor Emerson. Al estar durante dos años habitando el bosque y la ciudad, transitando entre ambos como si fueran un mismo hogar, Thoreau encontró tanto atractivo natural en sus vecinos como amistad en los vegetales y animales silvestres. Emerson defendía la imposibilidad de un diálogo con lo natural más allá de la vida humana y sus creaciones; en *Naturaleza* llegaba a afirmar que todo lo que observamos en el mundo natural es solamente una proyección de la humanidad, y que no hay, en realidad, respuesta: en medio del bosque estamos solos⁶⁴. Pero para Thoreau había alguna compañía en aquellos bosques; uno podía sentirse conmovido por los gritos de dolor de un animal cazado, o perseguir a un colimbo burlón que juega zambulléndose en la laguna⁶⁵. El 2 de abril de 1852, dos años antes de publicar *Walden*, Thoreau anotaba en su diario:

No valoro cualquier visión del universo en que el hombre y sus instituciones ocupen la mayor parte y absorban la atención. El hombre es sólo el lugar donde estoy, y el porvenir desde aquí es infinito. No es una

⁶² Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 54.

⁶³ Walls, *Henry David...*, pp. 87-88.

⁶⁴ Emerson, Ralph Waldo, "Nature", en *The Collected Works...*, vol. I, p. 10.

⁶⁵ *Walden*, pp. 235, 258-260.

sala de espejos que me refleje. Cuando yo reflejo, veo que hay otros además de mí. El hombre es un fenómeno del pasado para la filosofía.⁶⁶

Con algunas modificaciones en la formulación de las últimas afirmaciones, este pasaje vuelve a aparecer en las notas que Thoreau recopiló para sus conferencias sobre la luna⁶⁷ y que pronunció en dos ocasiones tras la publicación de *Walden*⁶⁸.

El intelecto para Thoreau no se explica solamente como una conexión con lo espiritual, o al menos no deposita en este aspecto su principal importancia. Emerson consideró que lo natural sólo nos ayuda a proyectarnos, a contemplarnos a nosotros mismos, a nuestro intelecto y nuestro espíritu, mediante sus formas, al estilo del mundo material platónico. Sin embargo, el autor de *Walden* asemeja el intelecto a los hocicos y las zarpas de los animales: «Mi instinto me dice que mi cabeza es un órgano para excavar»⁶⁹; busca un *point d'appui* en el mundo, e incluso un Realómetro⁷⁰; concibe la existencia humana como «la escena, por así decir, de pensamientos y afectos»⁷¹, y afirma que «todo hombre es el constructor de un templo, llamado su cuerpo, para el dios que adora, tras un diseño puramente suyo, y no puede evitarlo martilleando el mármol en su lugar»⁷².

Los estudios sobre el interés epistemológico de Thoreau tras su estancia en Walden, su desarrollo de escritos más científicos y empíricos, y su vinculación mucho más material con los entornos que transitaba, han ido aumentando recientemente. William Rossi destaca que, especialmente a comienzos de la década de 1850, este cambio de enfoque se hace evidente en sus diarios⁷³. Parece, por lo tanto, que la experiencia de ganarse la vida viviendo en los bosques fue una especie de detonante para que este discípulo del trascendentalismo emersoniano adoptara una posición diferente, profundamente crítica con el idealismo que su mentor predicaba. Pero no debe extrañarnos tal cambio, pues sabemos que desde muy joven había estado interesado por la exploración y por probarlo todo por sí mismo. Margaret Fuller, que no llegó a ver a

⁶⁶ *Journal*, vol. III, p. 382.

⁶⁷ *Moon*, p. 53.

⁶⁸ Harding, *The Days...*, pp. 341-342.

⁶⁹ *Walden*, p. 109.

⁷⁰ *Walden*, p. 109.

⁷¹ *Walden*, p. 149.

⁷² *Walden*, p. 245.

⁷³ Rossi, William, "Thoreau's Transcendental Ecocentrism", en Schneider, Richard J. (ed), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, p. 28.

Thoreau tras su estancia en los bosques, afirmaba, en una carta a su hermano, que tenía «un gran sentido práctico»⁷⁴.

La creciente influencia de científicos como Alexander von Humboldt o Charles Darwin se deja ver en *Walden*, pero mucho más en los diarios a partir de 1850. No obstante, también en estos años Thoreau comienza a referirse a sí mismo como un trascendentalista, lo que pudiera parecer confuso e incluso contradictorio desde esta interpretación del desarrollo de su filosofía. El contraste entre ambas posiciones es más que evidente, si tenemos en cuenta que el trascendentalismo emersoniano reducía la influencia de la materia a un mero adorno para el deleite espiritual y la obtención de un estado de conciencia superior. Frente a ello, los estudios cada vez más empíricos de Thoreau conducían al autor hacia un análisis de la naturaleza por sí misma, al margen de cualquier existencia espiritual.

Pese a la aparente contradicción, en *Walden* encontramos una conciliación de ambas posiciones, mucho más detallada en los ensayos posteriores. Así, el interés por la existencia material se fue introduciendo cada vez más en las obras de Thoreau como un objeto de estudio con características particulares, a la vez que relacionado con los demás aspectos de la vida humana. Respecto a esto, Rossi ofrece una explicación razonable de por qué, o en qué medida, Thoreau fue, al mismo tiempo, un naturalista y un trascendentalista: lejos de oponer la existencia material y la espiritual, al modo emersoniano, el filósofo de Concord investigó «las relaciones entre la naturaleza “moral” y la física, la historia humana y la natural»⁷⁵. Para Thoreau, tal estudio no se podía lograr sin un análisis exhaustivo de la naturaleza por sí misma, de forma separada e intentando evitar la contaminación cultural. Por este motivo centró sus estudios en el entorno material en el que se encontraba, llegando incluso a iniciar un escrito sobre la historia natural de Concord. Pero esta posición ecocéntrica tenía, finalmente, un motivo más importante: el análisis de las relaciones entre la naturaleza humana y la no humana, y la trascendencia desde lo material hasta lo ideal; es decir, la construcción de una nueva cultura a partir del conocimiento del mundo natural. Éste era también uno de los principales cometidos de Thoreau en *Walden*: proporcionar una reflexión sobre cómo las condiciones naturales determinan nuestra cultura no sólo en cuanto a los hábitos

⁷⁴ Harding (ed), *Thoreau as Seen...*, p. 153.

⁷⁵ Rossi, “Thoreau’s Transcendental Ecocentrism”, p. 30.

cotidianos, sino también en nuestro desarrollo social e intelectual. Aunque los aspectos intelectuales no son tan claros en *Walden* como en los ensayos posteriores.

Finalmente, debemos destacar que un ensayo tan complejo como *Walden* ha recibido múltiples y variadas interpretaciones, y su influencia ha sido inmensa. Walter Harding destacaba en los años sesenta del pasado siglo que el libro «se ha convertido, tras un siglo, en uno de los más vendidos de todos los tiempos de la literatura americana»⁷⁶. En cuanto a la conciliación thoreauviana entre naturalismo y trascendentalismo, Allan Hodder ha destacado, en *Thoreau's Ecstatic Witness*, su panteísmo; no tanto porque Thoreau creyera en dioses paganos, sino por su intensa relación espiritual con toda la naturaleza. Su visión trascendentalista del mundo aparece a menudo en forma de mitos o de fábulas, muy presentes en *Walden* así como en la mayoría de sus escritos, aportando un tono místico a las descripciones empíricas; esto, añadido al interés de nuestro autor por las religiones occidentales y orientales, ha sido interpretado como una forma de panteísmo. Tal lectura es, al menos, muy sugerente y coincide con algunos aspectos importantes del estilo y el contenido de la obra thoreauviana. El filósofo de Concord realmente consideraba que mediante la poesía y el mito se alcanza una verdad más profunda que mediante la descripción estrictamente científica y se accede a una realidad más productiva para la cultura humana.

Entre las diversas reseñas críticas escritas tras la publicación de *Walden*, una de las más favorables, publicada en 1854 en un periódico antiesclavista, describía a Thoreau como «un hombre cuyo propósito manifiestamente es *vivir* y no desperdiciar su tiempo con lo externo⁷⁷ a la vida»⁷⁸. Otro crítico anónimo, de Inglaterra, lo calificaba tres años después como «el Diógenes americano», «un graduado de la universidad de Harvard, un estudiante maduro y un trascendentalista de la escuela emersoniana, aunque ha ido mucho más allá que su maestro»⁷⁹. En 1901, Paul Elmer More describía su relación personal con *Walden*, cuyo autor «se distinguía de sus predecesores americanos e imitadores justamente por estas cualidades de asombro y sorpresa que nosotros, en

⁷⁶ Harding, Walter, "Five Ways of Looking at Walden", en Hicks, John H. (ed), *Thoreau in our Season*, The University of Massachusetts Press, 1966, p. 44.

⁷⁷ El término empleado, *externals*, puede entenderse también como 'apariencias', por lo que la última expresión podría traducirse como "las apariencias de la vida".

⁷⁸ "Thoreau's Walden", en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, p. 9.

⁷⁹ "An American Diogenes", en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, pp. 12-13.

comuni3n con la Naturaleza, tan a menudo deseamos», y destacaba su «contemplaci3n filos3fica y po3tica de la Naturaleza»⁸⁰.

Durante mucho tiempo, los cr3ticos de Thoreau han considerado que *Walden* no s3lo era su mayor obra, sino tambi3n casi la 3ltima merecedora de un riguroso estudio. Tras su publicaci3n, sus diarios se vuelven mucho m3s emp3ricos y sus ensayos pierden de forma m3s evidente parte de la idealizaci3n propia del trascendentalismo emersoniano; por ello algunos cr3ticos, como Perry Miller, los calificaban de tediosos, de meras observaciones sin profundidad literaria y sin inter3s, faltas de vitalidad. Solamente en d3cadas m3s recientes ha habido una revisi3n profunda de sus escritos posteriores y una reclamaci3n de su importancia no como un descenso, sino como una parte fundamental del desarrollo de la filosof3a thoreauviana. En tal prop3sito han participado autores como Bradley Dean, William Rossi y Laura Dassow Walls⁸¹.

1.2. Pasear

La dedicaci3n m3s constante y duradera de Thoreau a lo largo de su vida fue la de pasear. En *Walden* declara:

Durante muchos a3os, me refer3a a m3 mismo como un inspector de nevascas y de aguaceros, y cumpl3 mi deber fielmente; un agrimensor, si no de carreteras, entonces de senderos boscosos y toda ruta a trav3s del campo, manteni3ndolos abiertos, y los barrancos accesibles y transitables en todas las estaciones, donde los zapatos p3blicos hab3an testificado su utilidad.⁸²

Tal dedicaci3n al paseo y a la exploraci3n, a la b3squeda de senderos poco transitados y zonas olvidadas desde hac3a a3os por sus vecinos, fue tomando consistencia a trav3s de m3ltiples escritos, recogidos en su mayor parte en el quinto volumen de sus obras completas, titulado *Excursiones (Excursions)*, t3tulo heredado de una edici3n p3stuma de 1863, que inclu3a los mismos ensayos a excepci3n de *Un yanqui en Canad3*. No obstante, no todos los escritos recogidos en estas ediciones pueden considerarse excursiones en el mismo sentido: algunos son, efectivamente, relatos de las caminatas del fil3sofo de Concord, o viajes m3s extensos, pero tambi3n

⁸⁰ More, Paul Elmer, "A Hermit's Notes on Thoreau", en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, p. 98.

⁸¹ Case, Kristien, "Thoreau's Radical Empiricism: The Kalendar, Pragmatism, and Science", en Specq, Fran3ois et al. (eds), *Thoreauvian Modernities: Transatlantic Conversations on an American Icon*, Athens: University of Georgia Press, 2013, p. 187.

⁸² *Walden*, p. 19.

hay algunos ensayos que guardan otro tipo de relación con el paseo. Especialmente tres ensayos, “La sucesión de los árboles forestales”, “Colores otoñales” y “Manzanas silvestres”, no son relatos de excursiones, sino estudios naturalistas compuestos por múltiples informaciones, tanto de paseos como de otras fuentes. También se encuentran en este volumen “Pasear” y “Noche y luz de luna”, dos ensayos cuyo tema principal es el paseo (en el segundo caso, el paseo nocturno), pero que no describen excursiones, sino que abordan el tema filosóficamente, relacionando principalmente el paseo con la ética y la epistemología thoreauvianas.

Ya hemos apuntado, comentando *Walden*, la comunión que establece Thoreau entre el naturalismo y el trascendentalismo. También hemos señalado que en *Walden* tal relación se observa principalmente a través de la ética y de la vida cotidiana, y en especial a través de la reflexión sobre la civilización; pero la dimensión epistemológica y la reflexión sobre el intelecto humano no se manifiestan demasiado en esa obra, sino en estos dos ensayos: “Pasear” y “Noche y luz de luna”.

Si bien ambos ensayos fueron publicados póstumamente, Thoreau los había comenzado a escribir durante los mismos años en los que redactaba *Walden*. Muchos fragmentos de “Pasear” aparecen en sus diarios entre 1850 y 1852. En abril de 1851 dio una conferencia en Concord con el título “Lo salvaje” (“The Wild”), seguida de otra, en Worcester, titulada “Pasear”, sólo un mes después. Thoreau fue alternando ambos títulos e incluso uniéndolos en varias conferencias hasta 1857⁸³. Este mismo año, antes de una conferencia en Worcester, enviaba una carta a su amigo Harrison Blake, comentando que “Pasear”, o “Lo salvaje”, estaba dividido en dos partes, y que había realizado algunos cambios desde su anterior conferencia en la misma ciudad⁸⁴. En febrero de 1862, Henry Thoreau informó a sus editores de que “Pasear” estaba casi terminado, y lo envió en marzo. Debido al avance de su enfermedad, ambas cartas fueron dictadas a su hermana Sophia⁸⁵. El 6 de abril, Ticknor y Fields confirmaron su publicación⁸⁶, que, no obstante, sería póstuma.

El ensayo final, que está organizado en varias secciones sin títulos, tiene dos grandes partes fácilmente identificables: la primera es una reflexión sobre el paseo y su relación con la libertad y la cultura, en íntima conexión con las migraciones

⁸³ Adams, Stephen y Ross, Donald Jr., *Revising Mythologies. The Composition of Thoreau's Major Works*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1988, pp. 261-262.

⁸⁴ *Corr*, p. 465.

⁸⁵ *Corr*, pp. 638, 640.

⁸⁶ *Corr*, p. 646.

norteamericanas hacia el oeste; la segunda, un desarrollo del concepto clave que identifica este ensayo, *wildness*, en sus múltiples dimensiones, tanto éticas como epistémicas. El punto de escisión y, al mismo tiempo, de unión entre ambas partes se encuentra en una sencilla afirmación: «El Oeste del que hablo no es más que otro nombre para lo Salvaje [*Wild*]»⁸⁷.

La primera parte del texto tiene, a su vez, tres divisiones o secciones, si incluimos en ella (1) el párrafo con el que Thoreau introduce el ensayo. Además de esta presentación, encontramos (2) una primera sección dedicada a la descripción de la actividad de pasear, desde la definición y la etimología de *sauntering*, a la discusión sobre la actualidad de la actividad y sus implicaciones físicas y mentales. En la segunda gran sección de esta primera parte, (3) Thoreau introduce su concepción del Oeste como un destino ideal, un horizonte hacia el que avanzar, y desarrolla la relación triádica entre el paseante (en sentido físico), el entorno y el pensamiento. La segunda parte comienza con (4) una extensa sección dedicada a una completa definición de la *wildness*, que la relaciona con el paseo y la describe según dos aspectos, la salud y la poesía, oponiéndola finalmente a la domesticidad.

El ensayo continúa con otras seis secciones mucho más breves, algunas con solamente uno o dos párrafos. En ellas, Thoreau desarrolla la parte más epistemológica del texto, que llega a recordarnos a la metafísica kantiana en algunos momentos pero destaca por dar una visión más empírica y realista, en especial por comenzar su exposición atendiendo a (5) la identidad subjetiva, a través de una discusión sobre la relación entre la personalidad individual, el nombre que nos identifica y la reputación social que nos ganamos, lamentándose de «quien no se ha ganado el nombre ni la fama»⁸⁸. En la siguiente sección, la más extensa de este grupo, (6) el filósofo de Concord parece dar un salto para hablar del conocimiento en relación con la *wildness*, y de cómo ésta conduce a una unión indisoluble entre conocer e ignorar, contraria a la noción positivista de la ciencia. Aquí defiende, de forma satírica, una «Sociedad para la Difusión de la Ignorancia Útil, que se llamará Conocimiento Bello»⁸⁹, cercana a la conciencia socrática de la propia ignorancia. A continuación, (7) Thoreau plantea el problema de los límites culturales en nuestra percepción del mundo, de los prejuicios

⁸⁷ *Walking*, p. 224.

⁸⁸ *Walking*, p. 237.

⁸⁹ *Walking*, p. 239.

mediante los que nuestra perspectiva queda restringida, y de cómo el contacto sincero e íntimo con la *wildness* puede aportar una apertura, especialmente mediante el paseo. En las dos siguientes secciones, de solamente un párrafo cada una, Thoreau se adentra en el razonamiento y el desarrollo de pensamientos más complejos. En primer lugar, (8) realiza una comparación entre las palomas y los pensamientos, destacando que en ambos casos, sin suficiente alimento silvestre, acabaremos encontrando solamente especies domésticas, y todas nuestras ideas serán como aves de corral⁹⁰; después, (9) destaca que incluso las ideas más complejas y aparentemente inalcanzables no se hallan por medio de una iluminación superior, sino a partir de la experiencia y de nuestro contacto con la realidad. La última de estas seis secciones está dedicada a una cuestión que podríamos titular “Carpe Diem”, aunque Thoreau no emplea este término; aquí (10) señala la necesidad de vivir en el presente y atender a nuestra circunstancia actual, no dejándonos confundir por otras construcciones o fantasías, y sin permitir que nuestras emociones nos impidan ver lo que hay ante nosotros. La última sección del texto es (11) una conclusión general, que vuelve sobre la noción del paseo y lo relaciona con estas reflexiones epistemológicas.

Thoreau realiza en este ensayo una transición desde la descripción naturalista hasta un *trascendentalismo naturalista*. Alfred Tauber se ha referido a esta perspectiva como una “epistemología moral”, capaz de reconocer «tanto *lo real* como su *valor*»⁹¹. En “Pasear” observamos esta unión tanto por las consecuencias éticas de la *wildness* como por su misma presencia en nuestra forma de conocer el mundo, que nos acerca más a la *poiesis* que al método científico, aun sin dejar que ocupe toda nuestra actividad. Pero más que una epistemología moral, hay aquí una dianoética naturalista, así como en *Walden* había una ética con un enfoque similar; pues aunque a menudo Thoreau realiza descripciones con gran contenido ético, aquí su principal objetivo es la ética y no tanto la descripción. Mientras en otros ensayos se dedica a añadir metáforas y fábulas al relato sobre entornos y paisajes, en *Walden* y “Pasear”, así como en “Noche y luz de luna”, el tema principal no es el conocimiento de un lugar sino los pensamientos del autor; de tal modo, las metáforas y las fábulas no son nociones añadidas a las descripciones del entorno, sino que presentan diversos entornos, una vez tras otra, como

⁹⁰ *Walking*, p. 244.

⁹¹ Tauber, Alfred J., “Thoreau’s Moral Epistemology and Its Contemporary Relevance”, en Furtak, et al. (eds), *Thoreau’s Importance...*, p. 131.

complementos e ilustraciones —si bien en *Walden* esto no sucede siempre y el estilo es más bien mixto y enlaza con otras formas literarias, como el diálogo.

“Noche y luz de luna” aborda estas mismas cuestiones: el paseo y su relación con la episteme. Pero mientras en *Walden* encontramos una ética general y en “Pasear”, principalmente, una dianoética, el contenido de “Noche y luz de luna” es más puramente epistemológico. Por su origen, también resulta menos fiable. El texto no se corresponde con una obra editada por Thoreau, sino con dos conferencias de 1854, escritas a partir de sus paseos nocturnos, que tuvieron muy poco éxito y posiblemente sólo gustaron a unos pocos amigos cercanos⁹². Thoreau habría transcrito varios fragmentos de sus diarios a una libreta específica, dedicada a los paseos nocturnos, con observaciones divididas por meses⁹³. Es posible incluso que valorara, hasta 1855, escribir un libro titulado *Luz de luna (Moonlight)*, que podría haber sucedido a *Walden*⁹⁴. No obstante, Thoreau terminó abandonando este proyecto, aunque tal vez lo intentara retomar a finales de 1859 y principios de 1860, a juzgar por algunas de sus cartas y otros manuscritos en los que recogía referencias a sus diarios y a algunas lecturas⁹⁵. Sin embargo, no hay noticias sobre la revisión posterior del texto. En consecuencia, el origen del ensayo publicado en 1863 es incierto. Aunque está claro que el texto fue escrito por Thoreau, no lo preparó para su publicación en forma de ensayo. Hay una general coincidencia por parte de los críticos en que el estilo es muy precario, abrupto y discontinuo⁹⁶. Según algunas hipótesis, es posible que fuera compuesto por Channing o recogido por James Fields, editor de *Excursiones*, para completar el volumen, empleando los materiales con los que preparó sus conferencias⁹⁷.

Los fragmentos originales que aún se conservan, extraídos en gran parte de los diarios de Thoreau, fueron editados por Francis Allen en *La luna (The Moon)* y mantienen una sucesión de ideas precaria, sin muchas conexiones, que apenas deja ver algún hilo conductor o un tema principal, pero que están muy relacionados con el ensayo editado por Fields. *La luna* tiene una organización muy sencilla, que comienza

⁹² Howarth, *The Book...*, p. 102.

⁹³ Howarth, William L., “Successor to *Walden*? Thoreau’s ‘Moonlight — and intended course of lectures’”, *Proof*, 2, 1972, pp. 96-97.

⁹⁴ Howarth, “Successor to *Walden...*”, p. 104.

⁹⁵ Howarth, “Successor to *Walden...*”, pp. 90, 108.

⁹⁶ Howarth, “Successor to *Walden...*”, p. 110.

⁹⁷ Allen expone la primera versión (*Moon*, p. vi), mientras que Howarth se decanta por la segunda, añadiendo que podría tratarse de una versión recortada y sin revisar de sus conferencias (Howarth, “Successor to *Walden...*”, p. 112).

con algunas nociones generales sobre la percepción nocturna y, a continuación, su comparación con el día. Después se suceden varias cuestiones: la astrología, los sonidos nocturnos y los animales. A partir de aquí, el esquema parece más claro: los fragmentos versan sobre la forma de percibir durante la noche, sobre la influencia de la noche en el pensamiento y en la vida humana, y sobre la simpatía hacia la noche y la luna. Los últimos fragmentos describen el amanecer. El ensayo “Noche y luz de luna” tiene un esquema parecido, ya que las primeras ideas guardan relación con pasear por la noche y la relación general con ésta, incluyendo información sobre otras culturas. La última parte del ensayo incluye una reflexión sobre la relación entre el ambiente nocturno y las facultades intelectuales, finalizando, también, con el amanecer.

Pese a sus diferencias, ambos textos tienen bastantes puntos en común. En cuanto a su contenido, ambos resultan muy descriptivos y puede observarse en ellos un interés continuo por la experiencia y el intelecto. Es notable la cantidad de referencias en ambos al conocimiento y al pensamiento, e incluso a la experiencia nocturna como una revelación sobre la naturaleza cognitiva humana. Esto nos obliga a considerar que la noche y la luz lunar tenían para Thoreau una fuerte carga epistemológica. Cuando las menciona, se refiere a un tipo de experiencia muy particular, a una forma de conocer que en “Pasear” ilustra al afirmar que «respecto al conocimiento todos somos hijos de la niebla»⁹⁸. Mediante la niebla, el filósofo de Concord describe un conocimiento difuso e impreciso, incapaz de alcanzar la claridad y la distinción cartesianas. La oscuridad nocturna tiene una connotación similar, al no impedir por completo la visión sino dotarla de un tono diferente, más tenue y plateado, bajo el que no todos los detalles pueden ser observados pero que, al mismo tiempo, resalta algunas formas y sombras. Thoreau, intentando familiarizarse con la noche y hacer suyo este tipo de conocimiento también en sus escritos, declara: «Temo que no he puesto suficiente oscuridad en mis paseos por la noche y la luz lunar. Toda oración debería contener algún crepúsculo o alguna noche», incluso resultar en ocasiones «incierto y acechante»⁹⁹.

Hay pues una relación en estos escritos entre la experiencia nocturna, su reflejo mediante la escritura y una forma de pensamiento que conecta con la noción de conocimiento en “Pasear”. Aunque aquí hay matices más notables, pues Thoreau no se refiere al conocimiento nocturno solamente como una niebla o una visión borrosa u

⁹⁸ *Walking*, p. 240.

⁹⁹ *Moon*, p. 28.

oscura, sino que destaca el modo en que la noche genera contrastes y perfila las formas: la luz solar es demasiado intensa, ilumina todo por igual y «lo trivial tiene más poder»¹⁰⁰; pero bajo la luz lunar «todo es más sencillo»¹⁰¹. Esta sencillez es un encuentro con lo más sustancial o fundamental, que permite centrar la atención en unos pocos elementos destacados, de modo semejante a como la poesía y la mitología resaltan unas características frente a otras dotando a sus relatos de un relieve del que carece la pura descripción.

Las reflexiones de Thoreau en los escritos sobre la noche y la luna parecen, por lo tanto, querer desarrollar algunas cuestiones sobre el conocimiento poético y mitológico que ya aparecían en *Walden*, a la vez que una superación de la descripción científica que, no obstante, matizará en sus posteriores ensayos, hasta prácticamente reconciliarse con ella en los escritos naturalistas. Esto no significa que “Noche y luz de luna” esté construido con los desechos del filósofo de Concord o que ya no tuviera interés en esta concepción; pues en su aproximación hacia el empirismo nunca abandonó la importancia de la poesía y de este conocimiento nocturno para el enriquecimiento intelectual humano.

1.3. Ética y política

Tras su primer año viviendo junto a la laguna Walden, en julio de 1846, Thoreau fue interceptado por Sam Staples, encargado de cobrar los impuestos en Concord, cuando iba a la ciudad para recoger unos zapatos. Había evitado pagar los impuestos de sufragio desde 1842, debido a que no quería dar su apoyo a la persecución de esclavos fugados ni a la guerra contra México. El impuesto no era obligatorio y su impago sólo tenía como consecuencia la pérdida del derecho al voto, pero al recaudador le convenía obtener el máximo posible. Después de que Thoreau se negara a pagar lo que debía, Staples se ofreció a poner el dinero en su lugar, ante lo que, de nuevo, el autor de Concord se negó. El recaudador insistió en que debía pagar o ir a la cárcel, y Thoreau respondió sencillamente: «Iré ahora»¹⁰².

Henry Thoreau solamente estuvo una noche en prisión, que describió posteriormente como «novedosa e interesante»¹⁰³. Y, aunque no hay una fuente fiable al

¹⁰⁰ *Moon*, p. 35.

¹⁰¹ *Moon*, p. 37.

¹⁰² Walls, *Henry David...*, p. 109.

¹⁰³ *CD*, p. 377.

respecto, se cuenta que Emerson fue a verle y le pregunto por qué estaba ahí, a lo que Thoreau respondió preguntando: «¿Qué haces tú ahí fuera?»¹⁰⁴. Al relatar su encarcelamiento, añadió que en ningún momento se sintió confinado; justo al contrario, sintió que era el único de sus vecinos que había pagado el impuesto que le correspondía, es decir, el que coincidía con su conciencia¹⁰⁵. Thoreau salió de prisión después de que alguien, seguramente uno de sus parientes, pagara en su lugar. Pero, lejos de terminar aquí la historia, dos años después el filósofo de Concord, ya habiendo regresado de su estancia en Walden, se vio obligado a pronunciar una conferencia explicando los motivos por los que había sido encarcelado, pero, principalmente, los motivos por los que había decidido no pagar impuestos. La conferencia, en la que Thoreau aludía a la resistencia y el incumplimiento de la ley como un servicio ético al Estado, comparable a los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, fue mucho más allá de una sencilla explicación de lo sucedido aquel día. La conferencia fue tan impactante que, al año siguiente, Elizabeth Peabody solicitó al autor que la redactara en forma de ensayo para el primer número de su revista, *Aesthetic Papers*. Thoreau, pese a estar inmerso en la escritura de *Walden*, aceptó el encargo y le envió rápidamente el ensayo, que se publicaría ese mismo año con el título “Resistencia al gobierno civil” (“Resistance to Civil Government”, 1849)¹⁰⁶.

La elección del título no era arbitraria. El ensayo era una respuesta a la tesis defendida por William Paley en *Principios de filosofía moral y política*, refiriendo específicamente a un capítulo titulado “El deber de sumisión al gobierno civil”¹⁰⁷. Además, en el Liceo de Concord se habían celebrado dos debates, en 1841, en torno a la cuestión de la resistencia, y en 1846 uno de los conferenciantes invitados, Adin Ballou, publicó un libro titulado *No-resistencia cristiana*, apoyando la obediencia al gobierno en cualquier circunstancia, como autoridad absoluta¹⁰⁸. Frente a estas posiciones, Thoreau hacía un llamamiento al ejercicio de la reflexión ética sobre las leyes y a la primacía de la conciencia moral por encima de las decisiones políticas, que debían ser sometidas al juicio de aquella. Esta actividad de juicio ético no corresponde al mismo gobierno, sino a cada uno de los ciudadanos en cuanto que forman parte del mismo. El

¹⁰⁴ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 175.

¹⁰⁵ *CD*, p. 375.

¹⁰⁶ *Corr*, p. 242.

¹⁰⁷ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 176. *CD*, p. 361.

¹⁰⁸ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 177-178.

filósofo de Concord se distancia con esto, además, de aquellos que, en sus palabras, «se llaman a sí mismos hombres sin gobierno»¹⁰⁹.

Aunque *Aesthetic Papers* fue un fracaso estrepitoso y no se llegó a publicar un segundo número, el ensayo de Thoreau obtuvo una gran fama gracias a su publicación póstuma con el título “Desobediencia civil” (“Civil Disobedience”), en 1866, en la edición de *Artículos antiesclavistas y reformadores*. Como ya hemos indicado, Thoreau no obtuvo reconocimiento en vida como un autor político, sino especialmente como naturalista. Sin embargo, tras su muerte éste ha sido, junto a *Walden*, su texto más leído y citado. Esto resulta especialmente notable, ya que “Resistencia al gobierno civil” no es una de sus principales obras en todos los demás sentidos: no tiene la profundidad estilística y los recovecos que son habituales en el resto de sus obras; no fue revisado con el tiempo y el esmero que Thoreau solía dedicar a la escritura y los cambios en la edición póstuma son mínimos; además, no está claro que tuviera un gran interés en publicar su conferencia en forma de ensayo y, en cualquier caso, incluso en el mismo texto afirma que prefería «dedicar los mínimos pensamientos» a discutir sobre el gobierno¹¹⁰. No obstante, la temática ha llamado poderosamente la atención de múltiples movimientos sociales y políticos, y, en consecuencia, esto ha concedido a Henry Thoreau la imagen de un activista relacionado con las teorías contemporáneas de la resistencia pacífica y la desobediencia civil.

Además de las conocidas relaciones con Mahatma Gandhi, quien conoció esta obra en Sudáfrica en 1906 y recomendaba su lectura, o con Martin Luther King Jr. en los años 60¹¹¹, Thoreau también fue leído durante la Segunda Guerra Mundial. En un texto anónimo sobre la ocupación nazi en Dinamarca, el autor relata cómo “Resistencia al gobierno civil” llegó hasta él «como una luz brillante con la que podíamos examinar el reglamento de completa pasividad que nuestro gobierno había ordenado para todo el pueblo danés»¹¹². Desde Sudáfrica, el reverendo Trevor Bush relataba en una carta de 1962 cómo la influencia de Thoreau había sido importante «para ganar los derechos de la oprimida población no-blanca»¹¹³. Especialmente en esta década el interés por Thoreau se incrementó enormemente en Estados Unidos, y era un autor muy común en

¹⁰⁹ *CD*, p. 357.

¹¹⁰ *CD*, p. 383.

¹¹¹ Friedrich, Paul, “The Impact of Thoreau’s Political Activism”, en Furtak et al. (eds), *Thoreau’s Importance...*, pp. 222.

¹¹² “Thoreau and the Danish Resistance”, en Hicks (ed), *Thoreau in...*, p. 20.

¹¹³ Bush, Trevor N. W., “Thoreau in South Africa”, en Hicks (ed), *Thoreau in...*, p. 27.

los trabajos doctorales, «aunque desafortunadamente una gran cantidad estaba tan altamente especializada que probablemente sólo tenían interés para los miembros del tribunal»¹¹⁴. Además, en 1965 se fundaba la Thoreau Society of Japan, tras la visita de Walter Harding al país nipón, donde dio varias conferencias¹¹⁵.

En este ensayo, leemos cómo el filósofo de Concord reclama una y otra vez actuar *por conciencia*¹¹⁶, una conciencia que es subjetiva, interna a cada individuo; tal conciencia es superior a la autoridad de la ley y es en último término aquello que cada uno debe obedecer¹¹⁷. Pero no se reflexiona sobre el origen de tal conciencia: solamente con esta lectura, no sabemos si depende de cada individuo separadamente (y, por lo tanto, es radicalmente individualista), ni en qué medida depende de la comunidad, o si el autor valora la influencia de ciertas condiciones naturales y culturales, y hasta qué punto. Todo esto puede comprenderse mediante otros textos; pero, al no exponerse en “Resistencia al gobierno civil” los fundamentos de la actuación por conciencia y de la resistencia a la injusticia, la lectura más común ha considerado solamente la acción por sí misma, interpretándola desde diversas ideologías. Así, tanto los liberales como los anarquistas han encontrado en Thoreau una figura influyente a la vez que criticable.

La interpretación anarquista es la más habitual; véase como ejemplo de ello el capítulo que le dedican Jorge Malem Señá en *Concepto y Justificación de la Desobediencia Civil* y Joseph Blau en *Men and Movements in American Philosophy*, quienes lo consideran indiscutiblemente un autor anarquista. Otros han sido más cuidadosos en sus afirmaciones, señalando que pudo tener cierta influencia en Anselme Bellegarrigue, uno de los primeros teóricos anarquistas¹¹⁸, o que fue anarquista sólo «virtualmente»¹¹⁹. Zashin, quien afirma esto último, añade a su interpretación que las ideas de Thoreau son, de hecho, más cercanas al liberalismo¹²⁰. Incluso Walter Harding ha propuesto una posible progresión del pensamiento de Thoreau hacia la «resistencia al

¹¹⁴ Harding, Walter y Meyer, Michael, *The New Thoreau Handbook*, New York: New York University Press, 1980, p. 211.

¹¹⁵ Anzai, Yoshimi, “A Brief History of the Thoreau Society of Japan”, en Anzai, Yoshimi et al., *Studies in Henry David Thoreau*, Kobe: Rokko Publishing, 1999, p. 211.

¹¹⁶ Emplearemos la expresión “por conciencia” en lugar de “en conciencia”, debido a que la segunda expresión sólo indica la coincidencia de la acción con la conciencia moral, y no qué tipo de condición o de causa es ésta. En la teoría de Thoreau, la conciencia ocupa el lugar de una causa eficiente; es decir, es el impulso *por* el que se actúa. La resistencia es el resultado de ejercitar la conciencia moral. Véase el apartado III.5.4, “Actuar por conciencia”.

¹¹⁷ Friedrich, “The Impact...”, pp. 219-220.

¹¹⁸ Woodcock, George, *El anarquismo*, Madrid: Ariel, 1979, p. 257.

¹¹⁹ Zashin, Elliot M., *Civil Disobedience and Democracy*, New York: Free Press, 1972, p. 58.

¹²⁰ Zashin, *Civil Disobedience...*, p. 61.

Estado como una institución»¹²¹, considerando algunos de sus posteriores discursos y artículos antiesclavistas, como “La esclavitud en Massachusetts” (“Slavery in Massachusetts”, 1854) y “En defensa del capitán John Brown” (“A Plea for Captain John Brown”, 1860). Pero en otra publicación junto a Michael Meyer afirma que, pese al apoyo a las acciones bélicas contra el esclavismo, «Thoreau no fue, como a veces se ha sostenido, un anarquista que rechazara todas las formas de gobierno»¹²². Conviene aclarar también que “Resistencia al gobierno civil” es el único escrito en el que Thoreau realiza una clara propuesta política; en el resto de los escritos antiesclavistas solamente encontramos una argumentación crítica, focalizada en acontecimientos muy específicos y delimitados, como la persecución de los esclavos fugados en Massachusetts o la ejecución de un grupo de abolicionistas armados. Thoreau destacaba su repulsa hacia las acciones injustas del gobierno de su época, sin remitirse a cómo debería construirse un gobierno más justo. Por ello, el hecho de que la crítica sea dura o radical no es razón suficiente para presuponer que su propuesta política sea diferente a la expuesta en “Resistencia al gobierno civil”, ni que se hiciera más cercana al anarquismo.

Frente al tono político de estos escritos, destaca un ensayo más ético, incluido en *Artículos antiesclavistas y reformadores*, y al que los críticos de Thoreau han dado tradicionalmente más valor que al resto de sus últimos ensayos. Fue compuesto por el filósofo de Concord a partir de varias conferencias con diversos títulos: en 1854, “Ganarse la vida” (“Getting a Living”); en 1855, “Conexión entre el empleo y la vida superior” (“Connection between employment and the higher life”), y también “¿En qué beneficia?” (“What Shall It Profit?”); en 1859 y 1860, “Vida malgastada” (“Life Misspent”)¹²³. Esta variedad de títulos hace pensar que Thoreau estaba poco satisfecho con cada uno de ellos; de hecho, el ensayo final tuvo un título diferente: “La ley superior” (“The Higher Law”). El 28 de febrero de 1862 se lo envió a sus editores, que le pidieron que lo cambiara, tal vez por la posible confusión con el capítulo de *Walden*, “Leyes superiores” (“Higher Laws”); unos días después proporcionó otro título, afirmando que no podía pensar en uno mejor: “Vida sin principio” (“Life without Principle”)¹²⁴.

¹²¹ Harding, *The Days...*, p. 418.

¹²² Harding y Meyer, *The New...*, p. 137.

¹²³ Adams y Ross, *Revising Mythologies...*, p. 263.

¹²⁴ *Corr*, p. 638-639.

Aunque el título final pudiera sembrar ciertas dudas respecto al tema del ensayo, si lo comparamos con el resto resulta muy evidente la intención de Thoreau: hacer una crítica, o una revisión, de los trabajos o los negocios con los que nos ganamos la vida y de cómo éstos se relacionan con la ética. Es, por lo tanto, un ensayo de temática más social que estrictamente política, pero con una muy importante carga ética. El filósofo de Concord presenta una crítica compleja, que comienza relatando su propia experiencia como conferenciante ante auditorios que no siempre estaban interesados en oír todo lo que tenía que decir¹²⁵. Thoreau presenta este empleo como un modelo, una figura ejemplar con la que observar el grado de compromiso y de fidelidad a los propios principios con el que a menudo trabajamos para ganarnos la vida. El máximo grado de compromiso queda representado, de este modo, con el empleo filosófico del conferenciante, que pronuncia ante el público sus propias reflexiones, por muy críticas y polémicas que resulten. En comparación, gran parte de los trabajos físicos, que no requieren compromiso intelectual, no parecen tratar a los individuos más que como meras máquinas. Por ello, tal como señala Richardson, este ensayo «es el estratégico anverso polémico de *Walden*, una pieza contundente e intransigente sobre ganarse la vida, concentrada en aquello por lo que *no vivir*»¹²⁶. Mientras en *Walden*, en el capítulo “Economía”, Thoreau presenta una ética más clara y precisa, mucho más material y cercana a la gestión *económica*, “Vida sin principio” remarca la futilidad de toda esa construcción si no se sustenta en valores y si entorpece nuestro desarrollo intelectual.

1.4. Escritos de historia natural

Hacia el final de su vida, Henry Thoreau desarrolló con más dedicación el naturalismo que caracteriza sus obras a partir de *Walden*. Ya en esta famosa obra, detalla sus mediciones de la profundidad del lago y sus observaciones de su deshielo en primavera. Pero, mientras que en la mayoría de sus escritos a partir de 1850 confluía el estudio de la naturaleza con el estudio de la cultura, en estos últimos ensayos la cultura está en gran parte ausente y sólo se muestra en ocasiones, con referencias críticas o apuntes muy relacionados con el contexto histórico. De hecho, el interés de Thoreau se vuelve desde la cultura hacia la naturaleza humana en un sentido más científico e incluso, a veces, metafísico. Especialmente hacia 1850 su preocupación se dirige hacia

¹²⁵ LWP, p. 455.

¹²⁶ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 332.

estas cuestiones, muy visibles en sus diarios: «¿Cómo transformamos los hechos en conocimiento, verdad, incluso sabiduría? ¿Cómo podemos cruzar el “abismo” entre conocimiento e ignorancia? ¿Cuál es la naturaleza de la realidad?»¹²⁷. Desde mediados de esta década, Thoreau estaba especialmente interesado en escribir sobre las estaciones, y en particular sobre el otoño. En 1858 pronunció una conferencia sobre las hojas otoñales, y consideró ampliarla en una obra más extensa titulada “La caída de la hoja” (“The Fall of the Leaf”), en la que estuvo trabajando a lo largo de 1859. El siguiente año dio otra conferencia titulada “Manzanas silvestres”, utilizando principalmente fragmentos de sus diarios anteriores a 1854, e intentó ampliarla durante el año siguiente. También comenzó a trabajar en un proyecto sobre la propagación de las especies vegetales: *La dispersión de las semillas* (*The Dispersion of Seeds*), de donde extrajo gran parte de su conferencia ante la Sociedad Agrícola de Middlesex, con el título “La sucesión de los árboles forestales”¹²⁸. Este ensayo sería publicado el 9 de octubre de 1860 en el *Tribune* de New York, con el aviso «interesante para granjeros»¹²⁹ sobre el título. Las explicaciones de Thoreau fueron tan convincentes para su audiencia que la Sociedad Agrícola de Middlesex reimprimió el texto varias veces, aunque omitiendo los tres párrafos iniciales, donde hace una introducción de sí mismo como autor trascendentalista, y otros tres finales¹³⁰, en los que Thoreau critica duramente las explicaciones religiosas de la dispersión y la sucesión de las especies vegetales.

El primero de los tres párrafos finales es una burla en la que el autor emplea un lenguaje bíblico, referente a los mil años (o el milenio) del reino de Jesucristo predicados en Revelación 20: 1-6.

Aunque no creo que una planta brote donde no ha habido semilla alguna, tengo gran fe en una semilla, —cuyo origen, para mí, es igualmente misterioso. Convénceme de que ahí tienes una semilla, y estaré dispuesto a esperar maravillas. Creería incluso que el milenio está a la mano, y que el reino de la justicia comenzará pronto, cuando la Oficina de Patentes, o

¹²⁷ Walls, Laura Dassow, “The Man Most Alive”, en Thoreau, Henry David, *Material Faith: Thoreau on Science*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1999, p. ix.

¹²⁸ Adams y Ross, *Revising Mythologies...*, pp. 241-243.

¹²⁹ Thoreau, Henry David, “The Succession of Forest Trees”, *New York Semi-Weekly Tribune*, 9 de octubre de 1860, p. 7.

¹³⁰ Walls, *Seeing New...*, pp. 200, 276.

el Gobierno, comience a distribuir, y la gente a plantar, las semillas de estas cosas.¹³¹

A continuación aparecen otras burlas hacia la explicación de la generación espontánea, relatando cómo plantó unas semillas de calabaza en su huerto, donde nunca antes lo había hecho: «Un poco de azada y abono fue todo el *abracadabra presto-change*¹³² que usé, y ¡mirad!, fieles a la etiqueta, encontraron para mí 310 libras de *poitrine jaune grosse* allí, donde nunca se supo que estarían, ni estuvieron antes»¹³³.

Los aspectos profundamente reflexivos y críticos de este texto, sus referencias a leyes universales y a la investigación personal de la naturaleza, evidencian que Thoreau no renunció al trascendentalismo incluso en estos proyectos científicos, aunque elaborara una perspectiva propia. Su interés científico y su búsqueda de evidencias empíricas y explicaciones basadas en la experiencia fueron elementos clave de esta corriente trascendentalista marcada por el naturalismo, y que Laura Walls ha llamado *holismo empírico*.

Debido a su enfermedad, estos proyectos quedaron acabados sólo parcialmente y todos se publicaron póstumamente. Estando ya enfermo, pudo terminar de revisar y enviar a sus editores dos ensayos, “Colores otoñales” en febrero y “Manzanas silvestres” en abril de 1862¹³⁴. Ambos volverían a publicarse, junto a su conferencia “La sucesión de los árboles forestales” y otros ensayos, en el volumen *Excursiones* de 1863. Pero el resto de sus notas no editadas fueron olvidadas durante mucho tiempo y no han sido publicadas hasta fechas muy recientes. En 1993, Bradley P. Dean publicaba un volumen titulado *Fe en una semilla (Faith in a Seed: The Dispersion of Seeds and Other Late Natural History Writings)*, con gran parte de contenido inédito hasta el momento. Dean también publicó, en el año 2000, el contenido completo de los manuscritos del proyecto *Frutos silvestres (Wild Fruits)*, que en el anterior volumen sólo se incluía fragmentariamente.

En estos volúmenes se observa más detalladamente la relación de Henry Thoreau, en sus últimos años de vida, con los estudios naturalistas. Entre 1854 y 1860, estuvo investigando sobre botánica, zoología, geología y geografía; y mantuvo contacto con el

¹³¹ *SFT*, p. 203.

¹³² Thoreau mezcla aquí el famoso “abracadabra” o “abrakadabra” (proveniente de los amuletos que empleaban los gnósticos, y relacionado con el dios Abraxas) y la expresión “presto-change” (en otra variante, “presto-chango”) que se refiere a un cambio rápido o una transformación mágica.

¹³³ *SFT*, p. 203.

¹³⁴ *Corr*, pp. 636, 645.

profesor Louis Agassiz, que había empezado a trabajar en Harvard en 1847¹³⁵. Ocasionalmente, Thoreau le hacía llegar sus estudios, aunque realizar este trabajo no siempre le resultaba especialmente agradable. En sus diarios cuenta que no siempre encontraba la motivación necesaria para diseccionar a un animal, y no creía que estuviera justificado matar por motivos científicos. El 18 de agosto de 1854, tras matar a un cistudo, se lamentaba: «no puedo perdonarme por este asesinato, y veo que tales acciones son inconsistentes con la percepción poética, aunque deban servir a la ciencia, y afectarán a la calidad de mis observaciones»¹³⁶.

Estos escritos se enmarcan mejor que cualquier otro de nuestro autor en la categoría de ‘historia natural’. No solamente las notas editadas por Dean, sino incluso los tres últimos textos que Thoreau concluyó son notablemente más científicos, aunque no abandonan su estilo poético. En ningún ensayo anterior había desarrollado con tanto detalle el estudio botánico y zoológico (aunque este último aparezca más tangencialmente). Pero la mayoría de los críticos ha considerado oportuno otorgarles el título de “últimos escritos de historia natural”, que aparece también en las ediciones de Bradley Dean. El motivo principal es la relación con algunos de los primeros escritos de Thoreau, en especial con “Historia natural de Massachusetts” (“Natural History of Massachusetts”), publicado en la revista trascendentalista *The Dial* en 1842. Adams y Ross indican, en relación con este texto, que «el objetivo de Thoreau parece no haber cambiado desde los primeros días»¹³⁷. No obstante, la distancia entre “Historia natural de Massachusetts” y los escritos de historia natural no es solamente cuantitativa, sino profundamente cualitativa.

El interés del filósofo de Concord al escribir “Historia natural de Massachusetts” no era principalmente naturalista, y menos aún profundizaba en un estudio de la historia natural. En un primer momento, se trataba de una reseña sobre varios informes respecto a especies animales y vegetales en el Estado de Massachusetts; pero Thoreau, que dedicó varios meses a su escritura, hizo mucho más que eso. «La reseña-ensayo final trascendía su origen»¹³⁸. Si bien su contenido no es de los más destacables dentro de los escritos del filósofo de Concord, con él comenzó a marcar un estilo propio, diferente al

¹³⁵ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 362-364.

¹³⁶ *Journal*, vol. VI, p. 452.

¹³⁷ Adams y Ross, *Revising Mythologies...*, p. 245.

¹³⁸ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 119.

de Emerson tanto en forma como en ideas¹³⁹. Además de reseñar los informes, Thoreau presentaba algunas ideas innovadoras que continuaría defendiendo hasta sus últimos escritos. En la segunda página del escrito afirmaba: «No encontraréis salud en la sociedad, sino en la naturaleza. [...] Las doctrinas de la desesperación, de la tiranía o la servidumbre religiosa o política, nunca se han adquirido por compartir la serenidad de la naturaleza»¹⁴⁰. El hilo conductor de todo el ensayo es la mistificación de la experiencia en los bosques, del contacto con lo natural como algo completamente ajeno a la cultura, algo que quedará cuestionado y matizado en *Walden*, donde el autor desarrolla este tema con mucha más profundidad; al final del ensayo, Thoreau desecha explícitamente el modelo científico baconiano, predicando una unificación de la ciencia y la ética¹⁴¹ que acompañará a gran parte de sus escritos posteriores.

Como podemos observar, éste no es un escrito de historia natural, aunque Thoreau manifieste algún interés por ella. En ninguno de sus primeros ensayos hallamos una dedicación por la historia natural semejante a la de sus últimos escritos, por lo que denominarlos “últimos escritos de historia natural” resulta reiterativo además de extremadamente confuso. Conviene insistir en que Henry Thoreau, durante la década de 1850, no sólo aumenta su interés por los estudios naturales y la ecología¹⁴², sino que cambia su forma de aproximarse a ellos, otorgándole más importancia al conocimiento empírico y profundizando en sus detalles tanto científica como éticamente. Si atendemos a uno de sus ensayos publicados, “Colores otoñales”, observamos continuas descripciones sobre diversas especies vegetales, la tonalidad de sus hojas en cada momento de la estación otoñal, cuándo caen, su sonido e incluso apreciaciones que las relacionan con la vida civilizada, como la aseveración de que las hojas caídas «nos enseñan cómo morir»¹⁴³. Su continua relación entre la ciencia, la ética y la estética es

¹³⁹ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 116-117.

¹⁴⁰ *NH*, p. 105.

¹⁴¹ *NH*, p. 131.

¹⁴² Nos referimos con el término ‘ecología’ al estudio del entorno natural, que no debe confundirse con la posición ética o moral: el ecologismo.

¹⁴³ *AT*, p. 270. Una idea semejante está recogida en la *Ilíada* de Homero, obra que Thoreau conocía bien, en las siguientes palabras de Glauco: «Como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres. De las hojas, unas las tira a tierra el viento, y otras el bosque hace brotar cuando florece, al llegar la sazón de la primavera. Así el linaje de los hombres, uno brota y otro se desvanece» (Homero, *Ilíada*, Madrid: Gredos, 1996, canto VI, vv. 146-148).

uno de los motivos por los que «en nuestros días Thoreau nunca sería reconocido como un “científico”»¹⁴⁴.

Durante estos años, Thoreau leyó a múltiples autores, entre ellos a muchos clásicos: Palladius, Columela, Plinio el Viejo, Teofrasto y Aristóteles. Pero también leyó con mucho interés a uno de sus contemporáneos, Charles Darwin, que había publicado *El origen de las especies* (*On the Origin of the Species*) en 1859. Thoreau ya había leído *El viaje del Beagle* (*Voyage of the Beagle*, 1839) que menciona al comienzo de *Walden*¹⁴⁵, por lo que se apresuró a conseguir una copia cuando la obra llegó a Concord, en enero de 1860¹⁴⁶. Debido a la tardía publicación de los manuscritos de historia natural, muchos críticos escribieron sobre la relación de Thoreau con la ecología y el ecologismo creyendo que «murió en 1862 sin haber leído *El origen de las especies*»¹⁴⁷, obra a la que, sin embargo, se refiere explícitamente en las notas de *La dispersión de las semillas*¹⁴⁸. La teoría evolutiva de Darwin cautivó a Thoreau, quien la defendió ante sus críticos, y principalmente ante Agassiz, quien, defendiendo la creación, «decía que no hay variaciones, sólo especies fijas»¹⁴⁹.

La dispersión de las semillas podría haber constituido la culminación de una filosofía trascendentalista y naturalista mucho más cercana a la realidad y a la materialidad del mundo, que podemos comenzar a ver en “Colores otoñales”, “Manzanas silvestres” y “La sucesión de los árboles forestales”. Pero los manuscritos proporcionan, en su lugar, una obra sin una estructura definitiva, con una gran cantidad de nociones poco ordenadas, aunque muy sugerentes, que se están recuperando recientemente. Michael Berger ha analizado *La dispersión de las semillas* en relación con la teoría evolutiva de Darwin, y Laura Walls ha profundizado más aún mediante la relación de nuestro autor con la ciencia de Alexander von Humboldt. Sin duda, Thoreau tenía intención de desarrollar mucho más este tipo de aproximación a la naturaleza. En

¹⁴⁴ Walls, Laura Dassow, “Romancing the Real: Thoreau’s Technology of Inscription”, en Cain, William E. (ed), *A Historical Guide to Henry David Thoreau*, New York: Oxford University Press, 2000, p. 123.

¹⁴⁵ *Walden*, p. 14.

¹⁴⁶ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 376.

¹⁴⁷ Whitford, Philip y Kathryn, “Thoreau: Pioneer Ecologist and Conservationist”, en Harding (ed), *Thoreau: A Century...*, p. 193.

¹⁴⁸ *FS*, p. 102.

¹⁴⁹ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 377.

una de sus últimas cartas, consciente de que moriría pronto, afirmaba que si hubiera vivido más continuaría sus estudios de historia natural¹⁵⁰.

Sin necesidad de atender a los últimos manuscritos de Thoreau, *Walden* ha sido leído en clave ecologista, así como “Pasear” y su defensa de la *wildness*. Esto, añadido a su imagen de activista social y político mediante la difusión de “Resistencia al gobierno civil” (o “Desobediencia civil”), ha promovido que los movimientos ambientalistas y ecologistas identifiquen a Henry Thoreau como un importante precedente. Pero la escasez de reflexiones evidentes del filósofo de Concord al respecto ha producido una gran cantidad de interpretaciones contradictorias. Uno de los conflictos más notables puede encontrarse entre las tesis de Daniel Botkin, defensor de una interpretación idealista y antropocéntrica, y de Philip Cafaro, más cercano a una lectura biocéntrica¹⁵¹.

Aunque no fuera una obra ecologista, *Walden* sin duda proporciona un buen punto de inicio para las reflexiones sobre el medioambiente. El ecologismo de Thoreau puede atisbarse gracias a su unión de empirismo y trascendentalismo, la conexión entre ciencia y ética que anunciaba en “Historia natural de Massachusetts”. En los últimos años han proliferado los estudios sobre la concepción del lugar (*place*) desarrollada por el filósofo de Concord, su relación con el entorno (principalmente el natural) y su ecocentrismo, muy notable en *Walden*. Sobre ello, se ha publicado en 2000 una recopilación de numerosos trabajos, editada por Richard Schneider, bajo el título *Thoreau's Sense of Place*. También, en un breve y muy conciso ensayo, Katsumi Kamioka ha destacado que la sensación del lugar en *Walden* es mixta, ya que Thoreau une la descripción material del lago, del bosque y de su cabaña, con otro entorno formado por «significados, recuerdos y asociaciones, factores que constituyen una parte del mundo real»¹⁵². En esa parte de la realidad de *Walden*, que pertenece al mundo mental del autor, que se mueve entre la poesía y la ética, se establece una conexión con las posteriores reflexiones ecologistas.

¹⁵⁰ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 388.

¹⁵¹ Clares, Diego, “Vida y *Wilderness*: actualidad de la ética medioambiental thoreauviana”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 37 n. 2, 2018, pp. 164-168.

¹⁵² Kamioka, Katsumi, “Thoreau's Real Sense of Place in *Walden*”, en Anzai et al., *Studies in Henry...*, p. 13.

2. El siglo XIX thoreauviano

Para comprender cómo la filosofía de un autor como Henry Thoreau y especialmente su planteamiento ético puede resultarnos relevante en la sociedad actual, en la que predomina una cultura global que, según defienden algunos críticos, no existía antes del surgimiento de ciertas tecnologías comunicativas (como la radio y la televisión, pero especialmente la *World Wide Web*)¹, hemos de prestar atención irremediabilmente al contexto histórico en que este autor, nacido en Concord a comienzos del siglo XIX, desarrolla su pensamiento. La situación de los Estados Unidos de América en este convulso siglo —en el que los intereses comerciales e industriales, junto a la esclavitud, dominaban gran parte del panorama político, y la mutación del nacionalismo independentista en una multiplicidad de posiciones (unitarias o estatales, esclavistas o abolicionistas, deterministas o liberales) había creado una intrincada red de conflictos— propició que se abriera paso una nueva forma sociedad en la que se puede encontrar el germen de la actual sociedad global de masas². Las características propias de la mundialización y la masificación cultural que vivimos hoy ya encontraban allí su primera manifestación, si bien no con el desarrollo tecnológico que poseen en el presente. El impulso industrial estaba prestando cada vez más facilidades a la producción, mecanizando los procesos y ocupando por entero la vida de los trabajadores; los transportes y comunicaciones se agilizaban mediante grandes redes de ferrocarriles y largas líneas de telégrafos, junto a la continua impresión masiva de periódicos; la noción de la empresa, tanto individual como nacional, tenía como gran objetivo la expansión por el continente norteamericano, guiada por el ideal del Destino Manifiesto y abriéndose paso, como algunos llegaron a teorizar, hacia el control de todo el globo terrestre, incluidos los mares y océanos³.

«Nadie que estuviera despierto a comienzos del siglo XIX desconocía que las disposiciones prácticas de la vida [de] los hombres estaban en los albores de un gran

¹ Esta tesis ha sido defendida de forma más fuerte por Andoni Alonso en “Globalización, tecnociencia y cibercultura”, y con ciertos matices por Manuel Castells en *Comunicación y poder* y *La era de la información*.

² Con esto nos referimos a dos características fundamentales de nuestra cultura: su gran capacidad de difusión y su carácter colectivo-homogeinizador (comunicación veloz y cultura común). Más adelante desarrollaremos estas características en detalle.

³ Sobre esta cuestión comentaremos una reseña de Thoreau a *The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery*, de Johann Adolphus Etzler.

cambio»⁴. Ni siquiera el conflicto por la esclavitud, que enfrentó a sus defensores y a sus detractores, llevando al país hasta la Guerra Civil, pudo frenar esta maquinaria que ya se había puesto en marcha. Es más, el rechazo progresivo de la esclavitud y su final abolición supusieron un mayor despunte para la industria, ya que los principales opositores a su desarrollo eran los propietarios de esclavos, quienes pretendían por encima de todo mantener su modo de vida agrícola esclavista, con el que conseguían mayores beneficios.

El conflicto en esta cuestión fue más complejo de lo que a simple vista pudiera parecer: muchos defensores del progreso nacional, incluso en los Estados libres, estaban a favor de la expansión del territorio estadounidense hacia el Oeste o hacia México «aunque fuese a costa de fortalecer la esclavitud»⁵. Cuando se crearon los territorios de Kansas y Nebraska, «para complacer al Sur, que tenía a la vista Kansas como posible Estado esclavista, el Congreso decidió que el asunto se determinaría entre los colonos por soberanía popular»⁶. La expansión territorial parecía significar para muchos una expansión de la esclavitud y de la economía agraria, y sin embargo finalmente no fue así. Aunque la expansión hacia el Oeste parecía más propicia para los esclavistas porque éstos se beneficiaban de la posesión de grandes terrenos en los que trabajaban sus esclavos, en realidad estaban cómodamente asentados y les resultaba muy costoso mover sus propiedades; en consecuencia, quienes se desplazaron hacia el Oeste fueron en su mayoría inmigrantes que tenían poco que perder y grupos religiosos que buscaban un asentamiento propio. Los inmigrantes europeos, en su mayoría irlandeses, «eran vigorosamente antiesclavistas»⁷, y así la mayoría de los nuevos Estados se declararon libres, descartando el modelo político y económico de los terratenientes. De esta manera, muchos nuevos Estados adoptaron una posición antiesclavista.

Durante décadas, los abolicionistas habían sido repudiados por la Unión Federal, llegando incluso a crearse un sistema en el Senado «por el cual las peticiones [abolicionistas], al ser recibidas, eran rechazadas automáticamente»⁸. «Publicar un periódico abolicionista no era una tarea fácil, ya que había pocas suscripciones y escasa

⁴ Mumford, Lewis, “El día dorado”, en *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos*, Logroño: Pepitas de Calabaza, p. 64.

⁵ Asimov, Isaac, *Los Estados Unidos desde 1816 hasta la Guerra Civil*, Madrid: Alianza, 1983, p. 133.

⁶ Scudder, Townsed, *Concord: American Town*, Boston: Little, Brown & Co., 1947, p. 211.

⁷ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 160.

⁸ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 92.

financiación»⁹. Sin embargo, hacia mitad de siglo la oposición contra la esclavitud comenzó a tener mucha presencia. En 1848, el «Partido de la Tierra Libre había recibido 291.000 votos», el 10% del total, mucho para un partido minoritario¹⁰, y «durante las décadas de 1840 y 1850 [...] se intensificaron las condenas morales contra la esclavitud»¹¹. Por otro lado, «las oficinas de Correos de los Estados esclavistas se negaban a recibir correspondencia abolicionista, y los mismos abolicionistas entraban en los Estados esclavistas con riesgo de sus vidas»¹². Los esclavistas intervinieron numerosas veces en el Congreso y emplearon su influencia para potenciar medidas a nivel nacional que se imponían a menudo sobre la legislación de los Estados; para justificar la prohibición del correo abolicionista, «afirmaron que sus esclavos felices y contentos podrían, si se exponían a cualquier crítica de la institución, rebelarse al instante y masacrar a todo hombre, mujer y niño blanco a su alcance»¹³.

Por otra parte, los abolicionistas mostraban habitualmente una posición muy extrema, buscando la exaltación y el conflicto mediante aseveraciones radicales en contra de la institución esclavista. Uno de los que más se dieron a conocer fue William Lloyd Garrison. Sus declaraciones tajantes y su defensa de una interpretación de la Declaración de Independencia que incluía a los esclavos negros¹⁴ le hicieron ganar muchos enemigos, pero también bastantes adeptos. Sin duda, Thoreau debió sentirse atraído por esta ferviente crítica contra la hipocresía, ya que él mismo la hacía notar en “La esclavitud en Massachusetts”, donde señalaba que tres millones de ciudadanos habían declarado su independencia y su libertad «para mantener esclavizados a otros tres millones»¹⁵. No obstante, se opuso con firmeza al movimiento que lideraba Garrison, la Sociedad No-Resistente de Nueva Inglaterra¹⁶, mediante su defensa de la resistencia por conciencia y la oposición a la ley como forma de acción política ciudadana.

Pero el mayor conflicto de todos, que desembocó en la condena definitiva contra la esclavitud, surgió de la aplicación de la Ley de Esclavos Fugitivos. La fuga de

⁹ Woodworth, Steven E., *Manifest Destinies: American's Westward Expansion and the Road to the Civil War*, New York: Alfred A. Knopf, 2010, p. 41.

¹⁰ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 159.

¹¹ Degler, Carl, *Historia de los Estados Unidos. La formación de una potencia 1600-1860*, Barcelona: Ariel, 1986, p. 220.

¹² Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 91.

¹³ Woodworth, *Manifest Destinies...*, p. 43.

¹⁴ Woodworth, *Manifest Destinies...*, p. 42.

¹⁵ *SM*, p. 393.

¹⁶ Walls, *Henry David...*, p. 139.

esclavos, a través del llamado “Ferrocarril Subterráneo”, no fue un suceso relevante a gran escala debido a la extensa presencia de la esclavitud en el Sur¹⁷, de modo que la Ley de Esclavos Fugitivos se convirtió en una medida completamente desproporcionada y contraproducente para los intereses esclavistas, que no estaban realmente amenazados. Esta ley se implantó con una fuerza y determinación propia de los unionistas, lo que se volvió en su contra. Si había algo políticamente más candente que la disputa sobre la esclavitud, sin duda eran los derechos de los Estados. La Ley de Esclavos Fugitivos supuso que la Unión interviniera directamente en la actividad judicial y ejecutiva de los Estados, nombrando comisionados y emitiendo órdenes de arresto, lo que se tomó como un ataque directo a sus derechos¹⁸; incluso quienes no se oponían a la esclavitud se opusieron a esta medida por vulnerar la autonomía de los Estados. En Boston, dos de estas detenciones (de Sims y Burns) incitaron a Henry Thoreau a componer su lectura “La esclavitud en Massachusetts”, donde no sólo denunciaba la propia esclavitud de los negros, sino aquella a la que todos sus vecinos estaban sometidos mientras, ingenuamente, celebraban su independencia y libertad (ya que el ensayo fue leído por primera vez un 4 de julio, en la celebración del Día de la Independencia). Pero lo que más elevó la ira de Thoreau por este suceso fue la reacción de la prensa, que en algunos casos manipuló o restó importancia a la noticia, y en otros muchos la ignoró. Esta hipocresía ampliamente aceptada enseguida tendría que enfrentarse con su propia insostenibilidad.

La esclavitud jugó un papel importante, se convirtió en el obstáculo común para cada uno de estos tres factores: la industria, las comunicaciones y la expansión territorial. Fue problemática para todos ellos, y sin embargo no aminoró su desarrollo. La paulatina desaparición de los Estados esclavistas y la creciente oposición moral que apelaba como fundamento a la libertad hicieron con gran frecuencia que los estadounidenses confiaran más aún en el ideal del Destino Manifiesto, tomando como símbolo la libertad del Oeste.

Henry Thoreau no llegó a conocer el desenlace de la Guerra Civil ni la abolición de la esclavitud, ya que murió el 6 de mayo de 1862; sus escritos sobre esta cuestión, en consecuencia, no pueden situarse por completo en el contexto de la guerra, aunque tuvo

¹⁷ Degler, *Historia...*, p. 208.

¹⁸ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 170. Degler, *Historia...*, p. 225.

noticias de ella antes de morir¹⁹. También, a diferencia de acciones como las de John Brown, la condena de la esclavitud por parte del filósofo de Concord fue más *apacible*, como él mismo la calificó en “Resistencia al gobierno civil”. Thoreau no se veía a sí mismo como una persona de carácter bélico, y en consecuencia afirmó, al defender el asalto de John Brown a Harper’s Ferry, que lo único que podía hacer a favor de la causa era, si no podía conciliar el sueño, escribir por las noches²⁰. Pero su filosofía no adoptó una dimensión política específica, sino como aplicación de su ética, y una de sus pocas acciones en este campo fue la de negarse a pagar impuestos *por conciencia* «a un gobierno que emprendió lo que él consideraba una guerra injusta contra México»²¹. Nunca abordó directamente en sus escritos una discusión política sobre esclavitud y tampoco la desarrolló como una cuestión principal de su filosofía (como ciudadano de un Estado libre, simpatizante de los movimientos que defendían la abolición de la esclavitud, quizás no considerara que su mejor aportación pudiera ser ésta), sino que se refirió continuamente al carácter ético de la actividad humana: criticó la sumisión al trabajo y a las labores domésticas que suponían también un tipo de esclavitud a la que todos sus vecinos se sometían; criticó la ligereza con la que los periódicos ignoraban las detenciones de esclavos fugitivos en Estados libres, así como otras injusticias, e informaban de los asuntos más nimios e insignificantes; y criticó la expansión de la propiedad privada, la reclusión del paseante a los caminos públicos y el afán comercial vinculado al ideal de un designio divino que situaría a los Estados Unidos por encima de cualquier valoración del sujeto individual como agente libre.

Mientras esta inconsistencia (mantener un sistema esclavista en una nación que se llamaba a sí misma una tierra de independencia y libertad) iba llegando a su clímax, una disputa cercana se trazaba en el ámbito religioso y filosófico: la determinación o la libertad del destino de la vida humana. Aunque había comenzado antes, tomó peso a inicios del siglo XIX con la proclamación de la Doctrina Monroe y el desarrollo del unitarismo, liderado en Massachusetts por William Ellery Channing (tío del poeta de mismo nombre que sería íntimo amigo de Thoreau unas décadas después y hasta su muerte). Los unitarios por regla general se limitaban a rechazar el dogma de la trinidad, la revelación y el milagro, pero Channing le otorgó a esta doctrina un carácter liberal y

¹⁹ Walls, *Henry David...*, pp. 478-479.

²⁰ *PJB*, p. 417.

²¹ Hamilton, Holman, “La democracia y el destino manifiesto”, en Degler, Carl et al., *Historia de los Estados Unidos. La experiencia democrática*, Buenos Aires: Limusa, 1977, I, p. 163.

humanitario, más trascendentalista; «fue una especie de Schleiermacher norteamericano»²². Incluso se posicionó políticamente, defendiendo tanto la causa abolicionista como la feminista que empezaba a despuntar²³. La Doctrina Monroe, además, proponía una paradójica conjunción entre un intento de garantizar la libertad de las nuevas naciones independientes respecto de los colonizadores europeos y, a la vez, declarar que Estados Unidos «se consideraba a sí mismo el poder dominante en esta parte del mundo»²⁴.

En el otro lado, la denominada por Max Weber “ética protestante”, o el “espíritu del capitalismo”, y en el discurso de graduación de Thoreau como “espíritu comercial”, se había afianzado como doctrina nacional, vinculando la existencia humana con el trabajo como base de la propiedad, la riqueza y el progreso. Los primeros colonos provenientes de Gran Bretaña habían traído consigo una mentalidad puritana y calvinista, caracterizada por la fe en el trabajo. Algunas de estas ideas fueron teorizadas por John Locke en su *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* (1690):

34. Dios ha dado a los hombres el mundo en común; pero como se lo dio para su beneficio y para que sacaran de él lo que más les conviniera para su vida, no podemos suponer que fuese la intención de Dios dejar que el mundo permaneciese siendo terreno comunal y sin cultivar. [...]

37. [...] aquél que, mediante su propio esfuerzo, se apropia de una parcela de tierra, no sólo no disminuye la propiedad común de la humanidad, sino que la acrecienta; pues los frutos en beneficio de la vida humana que son producidos por un acre de tierra cultivada resultan ser —sin exageración— diez veces más que los producidos por un acre de tierra igualmente fértil que no es aprovechado y continúa siendo terreno comunal. [...]

43. [...] Es, pues, el trabajo lo que pone en la tierra la gran parte de su valor; sin trabajo, la tierra apenas vale nada. [...] La naturaleza y la tierra sólo producen las materias primas que, en sí mismas, son las menos valiosas.²⁵

²² Schneider, Herbert Wallace, *Historia de la Filosofía Norteamericana*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1950, pp. 225-226, 71.

²³ Por este motivo, Margaret Fuller le dedicó una afectiva mención en *Woman in the Nineteenth Century* (1845), tres años después de su muerte (Fuller, Margaret, *La mujer en el siglo XIX*, Valencia: Letra Capital, 2009, p. 118).

²⁴ Heidler, David S. y Jeanne T., *Manifest Destiny*, Westport: Greenwood Press, 2003, p. 13.

²⁵ Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006, pp. 39, 43, 48-49.

Esta defensa del trabajo como origen tanto de la propiedad como del valor de los productos dio origen a la convicción de que sólo mediante el trabajo y la explotación de los recursos naturales se puede mejorar la vida humana. Sumado a esto, Alexander Hamilton hizo un «análisis de la política en términos de poder, y del poder en términos de moneda»²⁶. Miguel Espinosa describe así los orígenes del pueblo estadounidense:

La doctrina calvinista era una síntesis de racionalismo semita e instinto religioso, que propugnaba, entre otras cuestiones más teológicas, la justificación del individuo por el trabajo, la legitimidad del cobro de intereses, la perfección de los escogidos y el propio sacerdocio de sí mismo, convirtiendo la comunidad política en una verdadera oligarquía de santos, congregados en iglesias independientes de cualquier autoridad episcopal.²⁷

Manteniendo convicciones similares, Andrew Jackson, siendo general del ejército de Tennessee y, posteriormente, en su etapa como presidente de los Estados Unidos, participó en la muerte y el desplazamiento de numerosos nativos americanos (o amerindios) en favor de la expansión estadounidense y la explotación de los territorios norteamericanos²⁸. Éstas serían las primeras formas de determinismo en la mentalidad estadounidense; la expansión y el dominio territorial predicados mediante el Destino Manifiesto no constituirían más que una reformulación de esas anteriores doctrinas. Este nuevo ideal también llegaría, en una forma menor, a Concord mediante el ferrocarril, pese a que sus habitantes eran mayormente campesinos que, en su momento, se opusieron a Hamilton en favor de Thomas Jefferson²⁹.

Ambas posiciones contrapuestas, la de los unitarios y la del Destino Manifiesto, se vincularon rápidamente y sin dudar a un fuerte nacionalismo: tanto si se pretendía la libertad moral como si se predicaba un designio divino, unos y otros asumieron una motivación nacional y patriótica. De este modo, dos patriotismos se abrían paso en Estados Unidos. En una dirección, los defensores férreos del trabajo y la subyugación de la tierra como finalidad del ciudadano estadounidense, adalides de la máquina y creyentes del progreso, como lo fueron Alexander Hamilton y Johann Adolphus Etzler;

²⁶ Schneider, *Historia...*, p. 97.

²⁷ Espinosa, Miguel, *Reflexiones sobre Norteamérica*, Murcia: El Eremita, 2019, recuperado de <https://editorialeleremita.com/reflexiones-sobre-norteamerica/>, pp. 47-48.

²⁸ Heidler, *Manifest Destiny*, pp. 13, 36, 78-79, 169-171.

²⁹ Scudder, *Concord...*, p. 149.

en la otra, quienes buscaban la libertad y la autodeterminación como la única y mejor oportunidad que ofrecía el Nuevo Mundo, líderes de sí mismos e investigadores de la naturaleza, como fueron los autores unitarios y los trascendentalistas, y entre ellos, en algunos sentidos, el mismo Henry Thoreau³⁰.

Pero pecaríamos por omisión si no indicáramos que no siempre había enfrentamientos tan radicales. Ralph Waldo Emerson dio un importante paso de conciliación, admitiendo en su trascendentalismo tanto la libertad como la predestinación, una espiritualidad intuitiva y mística compaginada con el estudio de las leyes naturales y su dominio, a fin de establecer al individuo humano como artífice de su propio poder. Llegó incluso a atacar a los unitarios, «su propia iglesia madre»³¹, aunque no más que a los esclavistas y al gobierno. El trascendentalismo emersoniano fue, por encima de todo, un idealismo: asió la idea de que todo lo existente en la naturaleza tiene una correspondencia con el espíritu y que tal es su auténtico significado. No todos los trascendentalistas que se unieron o circundaron a Emerson compartían esta doctrina, y algunos incluso fueron especialmente críticos con ella, como el propio Thoreau, quien se mostró contrario a algunos de sus planteamientos por lo menos a partir de 1841, cuando vivía trabajando en casa de los Emerson, como parecen mostrar algunas afirmaciones en su diario en las que alude a la doctrina emersoniana de la correspondencia: «Es más propio para un hecho espiritual haber sugerido otro natural análogo, que para un hecho natural haber precedido al espiritual en nuestra mente»³². «El aspecto moral de la naturaleza es una ictericia reflejada desde el hombre»³³. El primer comentario puede plantear ciertos problemas a la noción de Emerson de que a partir del conocimiento de la naturaleza hallamos las verdades espirituales, ya que Thoreau advierte que para interpretar la naturaleza de tal modo hace falta alguna idea previa sobre aquello que se busca; es decir, que las creaciones del espíritu no dan forma a lo natural antes que a la mente, lo que afirma con más contundencia en su observación sobre la moral. Son comentarios muy cercanos a la teoría de Emerson, que no la niegan pero destacan ciertas dudas sobre sus fundamentos.

³⁰ Como analizaremos más adelante, Thoreau adoptó de forma crítica la noción del Destino Manifiesto, transformándola mediante su defensa de la *wilderness*. Véase el apartado III.3.2, “El Oeste y el designio de disenso”.

³¹ Schneider, *Historia...*, p. 276.

³² *Journal*, vol. I, p. 175.

³³ *Journal*, vol. I, p. 265.

Aunque aún difusas, estas críticas al trascendentalismo emersoniano adelantan una gran transformación a través del naturalismo; por otro lado, concuerdan con la valoración que hacía Emerson del carácter de Thoreau³⁴. Si bien podemos dudar de que el filósofo de Concord mantuviera siempre esta posición, lo cierto es que en pocas ocasiones, y casi siempre en sus primeros escritos, podemos observar similitudes con el idealismo de Emerson. Thoreau nunca dejó de considerarse a sí mismo un trascendentalista, quizás restando importancia a ciertas doctrinas en el conjunto de la corriente filosófica a la que perteneció. Y, por encima de las diferencias entre estos dos filósofos cercanos, sin duda ambos mantuvieron una posición común contra enemigos mayores.

Un elemento fundamental del trascendentalismo, como ya hemos señalado, fue su defensa concienzuda del individuo libre y artífice de sí mismo. Ejemplo clásico de ello fue el experimento de Thoreau en la laguna de Walden. Lo que esto implicaba para unos y otros trascendentalistas, sin duda, era diferente: Thoreau, abanderando el trascendentalismo pero desarrollándolo en un sentido pragmático, criticó duramente el afán comercial, la mecanización del trabajo y el dominio sobre la naturaleza; cuestionó las motivaciones y las consecuencias para la vida cotidiana del ferrocarril, el telégrafo y la lectura compulsiva de noticiarios; y replanteó la noción del Destino Manifiesto, del viaje al Oeste, como un camino a la *wilderness*, o, utilizando otra de sus expresiones, a Tierra Santa, como una actividad reflexiva y formativa sin pretensión de dominio ni explotación. Estas tres críticas se conjugan en una sola idea, que aparece muy puntualmente en los ensayos del filósofo de Concord, pero de forma tan llamativa que ha provocado extensas discusiones: la “masa” humana. La proliferación de las fábricas, ferrocarriles, periódicos, tareas domésticas e ideales de expansión tiene como base común y, a la vez, como consecuencia una organización social masiva, característica de una época «enemiga de toda cultura excepto de aquella que surgía de su propio ensimismamiento en la materia y el poder abstractos»³⁵.

³⁴ Según la descripción de Emerson, el joven Henry respondía a su interlocutor discutiendo cada afirmación, buscando sus falacias, y actuando «como un Sócrates en Nueva Inglaterra en su estilo más erístico» (Baker, *Emerson entre...*, p. 127).

³⁵ Mumford, “El día dorado”, p. 66.

2.1. La industria y el espíritu comercial

Desde que los colonos se asentaron en el Nuevo Mundo prosperó su economía; en el siglo XVIII «en Boston, Nueva York y Filadelfia sobresalía una opulenta clase de comerciantes cuya riqueza sin duda se derivaba de su ingeniosa y astuta dirección de los negocios»³⁶. Sin embargo, el factor clave que propició el éxito en la práctica de la mentalidad comerciante y laboral de los nuevos habitantes de Norteamérica fue el desarrollo industrial. Éste no llegó pronto ni se expandió fácilmente. Mientras que en Europa, y especialmente en Inglaterra, la Revolución Industrial ya había llegado y casi alcanzaba su culmen, en el Nuevo Mundo «el salvaje era sustituido por el cazador, el cazador por el mercante, el mercante por el ganadero, el ganadero por el granjero y el último por el manufacturador»³⁷. A comienzos del siglo XIX, tanto en el campo como en la ciudad se comenzaron a aplicar las nuevas técnicas de producción, acompañadas de un fuerte positivismo hacia cualquier tipo de avance, hacia cualquier invención para subyugar la tierra y facilitar la producción.

Degler insiste en que «no puede decirse que la llamada revolución industrial llegara a Estados Unidos hasta el segundo decenio del siglo XIX»³⁸, pero el verdadero auge industrial tardó incluso otra década más; a partir de las décadas de 1830 y 1840, la industria encontró por fin el modo de despuntar, con la promesa de «convertir a los Estados Unidos en un país “europeo”»³⁹. Este desarrollo se vio propiciado por dos circunstancias: (1) la llegada del ferrocarril de pasajeros se retrasó casi hasta la década de 1830, pero las líneas se extendieron considerablemente durante los siguientes años, siendo símbolo principal de la Revolución Industrial estadounidense; otros tardaron más, como la segadora mecánica, patentada en 1834, el revólver de Samuel Colt en 1836 y la goma vulcanizada de Charles Goodyear en 1839⁴⁰; y (2) la expansión hacia el Oeste impulsó el desarrollo tanto de transportes y comunicaciones como de técnicas de producción para explotar la nueva tierra ocupada, especialmente tras las grandes dificultades experimentadas durante la expansión hacia el noroeste⁴¹. El motivo principal de esta demora fue la preferencia por los productos extranjeros, especialmente

³⁶ Degler, *Historia...*, p. 64.

³⁷ McVey, Frank LeRond, *Modern Industrialism*, Nueva York: D. Appleton & Co., 1904, p. 42.

³⁸ Degler, *Historia...*, p. 154.

³⁹ Gutman, Herbet G., *Work, Culture, and Society in Industrializing America*, New York: Alfred A. Knopf, 1976, p. 51.

⁴⁰ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 115. Mumford, “El día dorado”, p. 65.

⁴¹ Woodworth, *Manifest Destinies...*, pp. 57-59, 72.

importados de Gran Bretaña, lo que causó que la producción nacional tardara mucho en desarrollarse. Por este motivo se impusieron varios aranceles a partir de 1816, que pretendían no solamente cobrar por la importación, sino encarecer tanto los productos extranjeros que los consumidores prefirieran los nacionales por su precio, aunque fueran de peor calidad. La medida no tuvo mucho éxito y los impuestos a la importación fueron subiendo año tras año, hasta que en 1828 fueron denominados “Arancel de las Abominaciones”. El principal freno a esta iniciativa, además de la mala calidad de los productos nacionales, fue que los esclavistas no querían impulsar el desarrollo industrial.

Pese a las dificultades, a partir de 1830 y hasta 1860 tuvo lugar una revolución industrial en los Estados Unidos. Éste «fue un periodo de desintegración y de plenitud en los Estados Unidos; lo viejo y lo nuevo, lo tosco y lo acabado, lo bajo y lo noble se entremezclaban»⁴². «El mayor asunto del momento fue el progreso, el concepto de progreso fue analizado mediante las definiciones culturales del éxito, y el componente económico de estas definiciones aumentó notablemente»⁴³. Esta visión positivista del progreso industrial, junto a la sacralidad del trabajo, que había estado presente en la mentalidad de los estadounidenses desde Benjamin Franklin (afirmando que «el *tiempo* es dinero» y «el dinero tiene una naturaleza prolífica y productora»⁴⁴) hasta autores tan cercanos a Henry Thoreau como su primer mentor en Harvard, Orestes Brownson (quien en 1836 defendía el progreso natural de la historia y el proyecto de convertir en predicadores a los trabajadores⁴⁵), produjeron que se afianzara una rutina laboral cerrada que casi no dejaba espacio para actividades de otro tipo; el ocio se veía reducido a leer los periódicos, cuyos contenidos buscaban proporcionar más entretenimiento que información; toda la vida humana estaba encaminada hacia el ideal del progreso industrial.

Esta esperanza se veía reforzada, entre otros acontecimientos, por «la aparente victoria, como la vieron los Americanos»⁴⁶ frente a Gran Bretaña en la guerra de 1812, que había requerido una gran inversión naval. De tal modo, gran parte del desarrollo

⁴² Mumford, “El día dorado”, p. 65.

⁴³ Neufeldt, Leonard N., *The Economist. Henry Thoreau and Enterprise*, Nueva York: Oxford University Press, 1989, p. 27.

⁴⁴ Franklin, Benjamin, “Advice to a Young Tradesman”, en Perry, Bliss (ed) *Little Masterpieces*, Nueva York, Doubleday & McClure Co., 1902, p. 153.

⁴⁵ Robinson, *Natural Life...*, pp. 13-14.

⁴⁶ Morris, Charles R., *The Dawn of Innovation: The First American Industrial Revolution*, New York: Public Affairs, 2012, p. 35.

industrial en Estados Unidos se debía a la convicción o a la fe en el progreso, y no a una necesidad real. El objetivo estaba puesto en extraer el máximo provecho posible de las fuerzas naturales del nuevo territorio, explotarlo al máximo de modo semejante a como se había explotado el territorio europeo. Por ejemplo, la ciudad de Paterson, en New Jersey, poseía un potencial hidráulico que «atrajo la atención de Alexander Hamilton y otros entusiastas industriales»⁴⁷; aunque su desarrollo especialmente textil quedó oscurecido por el ferrocarril.

La idealización del desarrollo industrial de Estados Unidos estaba ligada a un pensamiento religioso, una fe en el Destino Manifiesto; pero aunque a menudo sus más férreos defensores lo comprendían como un progreso hacia la mecanización y el dominio político, no todos sus simpatizantes mantenían la misma visión. Entre ellos también había quien comprendía el destino de Estados Unidos como una reforma social e ideológica, dirigida hacia la libertad y la integración, como puede verse en la poesía y la prosa de Walt Whitman⁴⁸. Otros, como Ralph Waldo Emerson, dirigían la atención hacia un destino espiritual y en consecuencia criticaban el interés puramente mecánico. Ésta fue también una de las primeras críticas realizadas por Thoreau, en “El paraíso (que debe ser) recuperado” (“Paradise (to be) Regained”, 1843). Pero además hubo, desde el trascendentalismo, una fuerte oposición al modo en que la Revolución Industrial se relacionaba con la ciencia. Ésta era entendida como una acumulación de información, susceptible de ser empleada con fines ideológicos, lo que criticaban desde su propuesta de una reforma moral. «Los trascendentalistas estuvieron fuertemente atraídos por la ciencia de su época y por el método científico»⁴⁹, pero su interés se situaba principalmente en la relación entre el estudio de la naturaleza y el desarrollo de las facultades humanas. Por ello, pese a estar interesados por la ciencia, se opusieron firmemente al positivismo científico de la industrialización y, en algunos aspectos,

⁴⁷ Gutman, *Work, Culture...*, p. 216.

⁴⁸ Whitman comprendía el Destino Manifiesto de forma radicalmente política y ligada a las nociones de libertad e independencia, más allá de Estados Unidos, en toda la especie humana (Walls, Laura Dassow, *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, p. 282). Esto requería la liberación absoluta de la especie y conducir la democracia hacia fines cosmopolitas. Fue un gran defensor de la abolición de la esclavitud. Uno de sus poemas más conocidos es “¡Oh Capitán, mi capitán!”, dedicado a Abraham Lincoln. Su nacionalismo estaba guiado por el ideal poético de una completa libertad más que por una ideología política, llegando a afirmar que Estados Unidos es, en sí mismo, un poema (Bellis, Peter J., *Writing Revolution: Aesthetics and Politics in Hawthorne, Whitman and Thoreau*, Athens: The University of Georgia Press, 2003, p. 78).

⁴⁹ Dahlstrand, Frederick C., “Science, Religion and the Transcendentalist Response to a Changing America”, *Studies in the American Renaissance*, 1988, p. 1.

también al método científico baconiano⁵⁰; criticaron los estudios científicos que solamente describían y clasificaban fenómenos «que no podían explicar o entender»⁵¹. Por este motivo, el desarrollo de esta filosofía fue radicalmente contrario al de la filosofía positiva que August Comte formulaba en la misma época. El trascendentalismo fundado por Emerson se oponía así a la ciencia carente de emoción, sin significado moral ni religioso, puramente material y mecanicista. Thoreau adoptó igualmente esta posición, pero en el desarrollo de sus obras se interesó mucho más por los detalles empíricos y materiales, y profundizó en sus estudios de historia natural no rechazando por completo la descripción y la clasificación, sino intentando enmendar los problemas de esta ciencia y relacionarla con un estudio trascendental que incluía la vida humana y todas sus experiencias en el estudio de los fenómenos naturales⁵².

Por otro lado, la importancia de la propiedad se convirtió en una característica diferenciadora de la Revolución Industrial estadounidense frente a la europea. Degler destaca que la mayor protección del capitalismo en Estados Unidos ha ido siempre dirigida hacia la propiedad; ya que ésta «ha estado ampliamente distribuida desde sus mismos inicios, las instituciones políticas y sociales de Norteamérica se han mostrado siempre conservadoras a este respecto»⁵³. De tal modo, el desarrollo industrial tuvo su principal efecto en la explotación de la tierra, ya fueran las propiedades heredadas o los terrenos ocupados del Oeste. Las fábricas, aunque incrementaron en número y sus trabajadores exigieron reformas tales como reducciones de la jornada laboral⁵⁴, no tuvieron gran presencia en la mayor parte del país durante esta época; el culmen de la Revolución Industrial fue la manufactura, y ésta se hizo fuerte muy tardíamente. El ideal industrial de los Estados Unidos, que simbolizaba el progreso, consistía en la expansión territorial y la búsqueda de un terreno próspero para su cultivo y explotación, no por la mano del esclavo sino por la máquina del hombre libre. En la década de 1820 se encontró oro en Georgia, «en una región que había sido asignada a la tribu charoquí»⁵⁵, lo que no impidió arrasarlo y desplazar a los nativos a otro lugar. «De hecho, la administración del presidente Andrew Jackson minuciosamente insistió

⁵⁰ Aunque Francis Bacon era un autor muy leído por los trascendentalistas, que también apreciaban algunos de sus escritos, Thoreau destacó que su método no era aquél que ellos perseguían, y que por el contrario tenía que aunar la ciencia con la ética (*NH*, p. 131).

⁵¹ Dahlstrand, "Science, Religion...", p. 7.

⁵² Walls, *Henry David...*, p. 288.

⁵³ Degler, *Historia...*, p. 68.

⁵⁴ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 109.

⁵⁵ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 77.

en desplazarlos bajo la premisa de que era necesario en parte para proteger a los indios del este de la devastación cultural y física»⁵⁶. El joven Henry Thoreau, con 20 años, caricaturizaba esta actitud durante su graduación en Harvard, aludiendo a que si alguien observara el bullicio que existía en este planeta y mirara a sus habitantes encontraría que, de cada cien, «noventa y nueve estarían rascando a la vez un poco de polvo dorado sobre su superficie»⁵⁷.

Las jornadas laborales, sobre todo en el campo, ocupaban todo el día, desde la mañana hasta el anochecer. Thoreau comenta en varias ocasiones, entre ellas en *Walden*, que encontraba a algunos de sus vecinos volviendo ya de noche arrastrando un carro, o recogiendo leña, o haciendo cualquier tarea. Para las mujeres el trabajo era incluso mayor, ya que muchas comenzaron a trabajar en fábricas, teniendo aún la obligación social de ocuparse de las labores domésticas. El trabajo de la mujer en este contexto, ya en casa o en la fábrica, estaba puesto siempre a disposición de su marido; Margaret Fuller señaló que si él moría, la mujer «hereda solo una parte de la fortuna de su marido, que a menudo había sido aportada por ella, como si fuera un niño o un custodio», y muchos hombres vivían «de las ganancias de industriosas mujeres», de modo que no es de extrañar que muchos abolicionistas se unieran al feminismo naciente⁵⁸. En “Pasear”, Thoreau comenta con cierto sarcasmo su sorpresa ante el «poder de aguante, por no decir de insensibilidad moral» de sus vecinos, que trabajaban «confinados en tiendas y oficinas todo el día durante semanas y meses», y de las mujeres «que están confinadas en casa más que los hombres»⁵⁹. Para el filósofo de Concord, tanto la jornada laboral como las continuas tareas domésticas que ocupaban la vida de sus vecinos eran parte del mismo problema: un afán desmesurado por el trabajo, por la eficiencia laboral, por ocupar su tiempo con decenas y cientos de asuntos prescindibles. El motivo de esto residía en esa confianza depositada sobre el trabajo y el progreso, el deseo de ganarse la vida que queda cegado por el de querer obtener riquezas. Ya en su discurso de graduación en Harvard advierte:

Para considerar la influencia del espíritu comercial en el carácter moral de una nación, sólo hemos de buscar su principio predominante. Vamos a ver principalmente su origen, y el poder que aún lo cuida y sustenta, en

⁵⁶ Heidler, *Manifest Destiny*, p. 13.

⁵⁷ *EE*, p. 116.

⁵⁸ Fuller, *La mujer...*, pp. 47, 48.

⁵⁹ *Walking*, pp. 208, 209.

un ciego e inhumano amor por la riqueza. ¿Y se ha preguntado seriamente si la prevalencia de tal espíritu puede ser perjudicial para una comunidad? Dondequiera que exista está asegurado que se convierte en principio *dominante*, y como consecuencia natural infunde en todos nuestros pensamientos y afecciones un grado de su propio egoísmo; nos volvemos egoístas en nuestro patriotismo, egoístas en nuestras relaciones domésticas, egoístas en nuestra religión.⁶⁰

Y continúa:

Este curioso mundo que habitamos es más maravilloso que conveniente, más bello que útil, —está más para ser admirado y disfrutado que utilizado. El orden de las cosas debe invertirse de algún modo, —el séptimo sería el día de esfuerzo del hombre, en el que se ganara la vida con el sudor de su frente, y los otros seis su Sabbath para los afectos y el alma, en los que arreglar su ancho jardín, y beber de las tiernas influencias y sutiles revelaciones de la Naturaleza.⁶¹

Frente a la santificación del trabajo de Orestes Brownson, Thoreau realiza una propuesta muy característica de su filosofía, que reaparecerá en sus posteriores reflexiones sobre el trabajo: lo que nos resulta necesario para vivir⁶² puede conseguirse con poco esfuerzo, en especial en esas circunstancias propicias, rodeados de selva virgen y de tierra fértil que cultivar; y todo el afán por conseguir riqueza, por habitar una gran casa opulenta con lujos y muchas comodidades, es un principio egoísta que nos conduce a descuidar tanto nuestro entorno como nuestras propias capacidades, nuestras emociones, creencias e ideas, que se reducen al mero interés económico. Otro ejemplo de la importancia que da Thoreau a esta cuestión está en “Vida sin principio”, uno de sus últimos y habitualmente más valorados ensayos, en el que señala:

Con respecto a la verdadera cultura y humanidad, somos esencialmente provincianos todavía [...] porque estamos retorcidos y estrechados por una exclusiva devoción hacia la transacción y el comercio y las

⁶⁰ *EE*, pp. 116-117.

⁶¹ *EE*, p. 117.

⁶² En el capítulo “Economía” de *Walden* es donde más encontramos esta expresión, junto a ‘ganarse la vida’, y otras similares, que muestran el interés de Thoreau por escribir un libro ético vitalista, que indague en las condiciones de la existencia y rechace cualquier exceso perjudicial.

manufacturas y la agricultura y cosas semejantes, que son sólo medios, y no el fin.⁶³

Este retrato de su sociedad es quizá una de las características más thoreauvianas, ya que se mantiene desde sus primeros escritos hasta los últimos con similar énfasis.

Este *espíritu comercial* es uno de los principios que dominaba la intensa actividad laboral de la época, pero sin duda no es el único. Thoreau expone en su discurso de graduación solamente algunas ideas generales sobre esta cuestión, intentando captar la atención con sentencias tan conflictivas como la de invertir el precepto divino de trabajar seis días y descansar uno. Su planteamiento final es más optimista, quizás aún ignorando aquello a lo que podía llevar el ideal de progreso y la fe en el trabajo, suponiendo que en toda actividad humana hay algún impulso hacia lo espiritual⁶⁴. Habiendo vivido hasta entonces en Concord, una pequeña ciudad rodeada por bosques y lagos, mudarse a Staten Island, en 1843, fue una experiencia impactante⁶⁵. Allí escribió una reseña crítica contra un libro de Johann Adolphus Etzler, *El paraíso al alcance de todos los hombres* (*The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery. An Address to all intelligent Men*, 1842), titulada “El paraíso (que debe ser) recuperado” y publicada en *United States Magazine, and Democratic Review*⁶⁶. Se trata quizás de uno de los escritos más claros y concisos en su desarrollo argumental de todos los que publicó, en el que se percata del otro aspecto característico del afán industrial: la mecanización de la vida, promovida por la búsqueda de comodidad.

Etzler comienza su libro prometiendo:

mostrar los medios para crear un paraíso en diez años, donde todo hombre pueda obtener toda cosa deseable para la vida humana en superabundancia, sin trabajo, sin pagar; donde toda faceta de la naturaleza se cambie a la más bella forma de la que sea capaz; donde el hombre pueda vivir en los palacios más magníficos, en todos los imaginables refinamientos del lujo, en los más deliciosos jardines; donde

⁶³ LWP, p. 477.

⁶⁴ EE, pp. 117-118.

⁶⁵ Había ido enviado por Ralph Waldo Emerson como tutor de sus sobrinos. De esta experiencia volvió convencido de tener que dar un cambio a su forma de vida, lo que finalmente le condujo a su estancia en Walden Pond.

⁶⁶ Richardson, *Henry Thoreau*...p. 133.

pueda lograr, sin su trabajo, en un año más de lo que ha podido hacer hasta ahora en miles de años.⁶⁷

Este comienzo optimista y exaltador de la técnica humana, capaz de lograr lo mejor sin esfuerzo alguno, y solamente en diez años, parecería demasiado ingenuo, y de hecho lo es. No tenemos más que observar que las fuerzas a las que alude Etzler son las del viento, el mar (así como ríos y océanos) y el sol, fuerzas que hoy conseguimos aprovechar para proporcionarnos energía eléctrica, pero que no diríamos que están en situación de ahorrarnos cualquier trabajo o esfuerzo, aunque sí nos resulten más cómodas. Thoreau reacciona firmemente ante este despropósito, no sólo cuestionando que tal progreso sea posible, sino que la misma ambición que sustenta esta propuesta sea coherente y alcanzable. Uno de los principales ataques que realizó en su reseña se dirigía hacia la pretensión de comodidad y ausencia de trabajo; la segunda, que veremos más adelante, hacia la pretensión de dominio absoluto sobre el orbe terrestre. Para el filósofo de Concord, lo “deseable” para la vida humana dista mucho de la superabundancia y el lujo. Difícilmente se puede ignorar que las ideas que aquí enfrenta tienen una íntima relación con su propuesta en *Walden* de lo “necesario para vivir” como una conjunción de requisitos mínimos, referentes a un cobijo, alimento, abrigo y calor, en el grado adecuado para no padecer insuficiencias vitales. El rechazo de la ostentación en *Walden* sin duda no pasa por alto la defensa de la superabundancia en esta obra.

De forma irónica, Thoreau comienza su reseña describiendo esta posición como «la elevación de la raza a sus máximos límites»⁶⁸. Durante el comienzo del artículo juega con la propuesta que va a criticar, ensalzándola en algunos momentos y advirtiendo, en otros, su prepotencia, con afirmaciones como: «otro diluvio sería una desgracia para la humanidad»⁶⁹. Queriendo mostrar en un primer momento la imposibilidad del propósito que enuncia Etzler, plantea: «Ahora el globo va en su órbita con una constitución quebrantada. ¿No tiene asma, y escalofríos, y fiebre, e hidropesía, y flatulencia, y pleuresía, y no padece de parásitos?». Y concluye: «¿No recetan siempre los curanderos dosis pequeñas para los niños, grandes para los adultos, y aún más

⁶⁷ Etzler, Johann Adolphus, *The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery. An Address to All Intelligent Men. First Part*, Pittsburg, Etzler & Reinhold, 1833, p. 1.

⁶⁸ *PR*, p. 281.

⁶⁹ *PR*, p. 283.

grandes para bueyes y caballos? Recordemos que estamos prescribiendo para el mismísimo globo»⁷⁰.

Por un lado, Thoreau destaca que la *receta* para todo un planeta debería ser tan inmensa que sobrepasaría todo el esfuerzo que estamos acostumbrados a hacer, y que una fuerza de este tamaño, como el diluvio, puede acabar con nosotros aunque no con la Tierra; por el otro, indica que el globo tiene “parásitos”, en una aparente referencia a los humanos que vivimos explotando sus recursos. Este juego se va extendiendo con expresiones similares, como una en la que afirma que «lavaremos el agua, y calentaremos el fuego, y enfriaremos el hielo, y sostendremos la tierra»⁷¹, hasta llegar a un punto clave en el que expone definitivamente su argumentación en contra de la búsqueda de una vida cómoda. Ésta podría sintetizarse del siguiente modo: cualquier forma de vida requiere alguna actividad (para desplazarse, alimentarse, etc.), por lo que aunque queramos la mayor de las comodidades, siempre tendremos que hacer algún esfuerzo; al habituarnos a realizar el mínimo esfuerzo que ahora imaginemos, incluso ése nos parecerá costoso y querremos ahorrárnoslo, o buscar siempre uno menor, por lo que jamás quedaremos satisfechos.

El hombre nunca más se ganaría la vida con el sudor de su frente. Toda labor se reduciría a “un pequeño giro de alguna palanca”, y “sacar los artículos terminados”. Pero hay una palanca, —¡oh, qué difícil de girar! ¿No podría haber una palanca sobre una palanca, —una palanca infinitamente pequeña? —estaríamos dispuestos a investigarlo.⁷²

No importa la cantidad de trabajo que tengamos que hacer, sino el hábito y sobre todo la disposición para hacerlo; si siempre buscamos el mínimo esfuerzo, aunque sólo haya que girar una manivela o pulsar un botón, con el tiempo nos parecerá que es demasiado costoso, que supone un esfuerzo que podríamos evitar, y querremos buscar el modo de ahorrárnoslo. Tal exigencia de comodidad supone una recurrencia al infinito irresoluble. En vez de esto, Thoreau propone accionar una *manivela interior* que vincula a la moral; es decir, trabajar con ánimo y reflexionando adecuadamente sobre nuestras acciones.

⁷⁰ PR, p. 282.

⁷¹ PR, p. 283.

⁷² PR, p. 297.

Esta pretensión de comodidad, que se conserva hasta hoy y puede encontrarse en multitud de nuevos productos que se anuncian con la promesa de tener que pulsar sólo un botón, tiene muchos más problemas de los que señalaba Thoreau y es mucho más compleja de lo que pretendía Etzler. Los aparatos que cómodamente utilizamos requieren un trabajo que otros realizan; no ya las fuerzas de los mares o del sol, ni animales puestos a nuestra disposición, sino personas que trabajan por un mísero sueldo. El paraíso sin trabajo no existe, Thoreau fue consciente de ello y en consecuencia nunca propuso una completa ociosidad ni evitar en absoluto el trabajo, sino trabajar lo justo para ganarnos, con nuestro propio esfuerzo, lo que nos resulta necesario para vivir. Su oposición estaba dirigida principalmente a los trabajos desmesurados e injustificados, a los que sólo buscan la ostentación y la superabundancia. La propuesta de Etzler, aunque delegando el trabajo en “fuerzas naturales”, es un planteamiento de este estilo. No pretende que dejemos de esforzarnos inútilmente, sino que otros se esfuercen para que nosotros vivamos con todos los lujos posibles. Por eso la segunda crítica del filósofo se refiere a la supuesta autoridad que tenemos para utilizar el trabajo ajeno en nuestro favor: «¿Qué parte de magnanimidad hay para la ballena y el castor?». «Debe confesarse que en la actualidad los caballos trabajan demasiado exclusivamente para los hombres, raramente los hombres para los caballos»⁷³.

Éste es el paso que da Thoreau más allá de Etzler y de la respuesta trascendentalista emersoniana: debemos valorar la autoridad que tiene el resto de vivientes sobre su vida. Valorar esto supone considerar éticamente a los individuos no humanos, en vez de dar por hecho que poseemos el derecho de tratarlos a nuestro gusto. Thoreau está atendiendo a la moralidad de tales acciones, a si es justo que nos consideremos dueños y señores de la naturaleza, si tenemos legitimidad para hacer lo que se nos antoje y para presuponer que sabemos cómo funcionaría mejor y más eficientemente el mundo, e incluso si la forma más eficiente debe ser la que más cómoda nos resulte. En otras palabras, se plantea que no tratamos lo natural con respeto o cortesía, sino dando por hecho que nos pertenece, que algún dios lo ha puesto a nuestra disposición para que nos proveamos de ello o que nuestra racionalidad nos da derecho a gestionarlo. Casi nunca trabajamos por el resto de animales, ni por las plantas, ni por la tierra, los mares o los ríos, permitiendo que se desarrollen según su naturaleza,

⁷³ *PR*, pp. 283, 286.

sino, en todo caso, interviniendo y manteniéndolos en beneficio de nuestro propio estilo de vida, o domesticándolos. ¿Qué justifica tal tipo de actuación? Si bien somos animales con técnica y por naturaleza tendemos a utilizar lo que nos rodea (algo que Thoreau aceptará claramente en *Walden*), para el filósofo de Concord eso no justifica que tengamos derecho a apropiarnos del mundo, a hacerlo nuestro y a corromper la naturaleza ajena en favor de la propia.

Esta posición, que podría calificarse como *biocéntrica* y que fue desarrollando en varias obras (especialmente en *Walden* y algunos de sus últimos ensayos naturalistas), le ha valido a Thoreau la consideración de ser un pionero del ecologismo, o al menos uno de sus primeros precedentes. Su relación con el entorno natural suele ser cómplice, familiar y amistosa, especialmente cuando narra la forma en que cultiva, recoge fruta o leña, come, u observa a algún animal con el que comparte su entorno. Es muy conocido el capítulo de *Walden* dedicado a su campo de judías, en el que comenta:

Fue una experiencia singular la extensa familiaridad que cultivé con las judías [...]. Estaba decidido a conocer a las judías. Cuando estaban creciendo, solía azadonar desde las cinco de la mañana hasta el medio día [...]. [Mantenia] una extensa guerra [...] contra las hierbas, esos troyanos que tenían el sol y la lluvia y el rocío de su lado. Diariamente las judías me veían llegar en su auxilio armado con una azada, y reducir las filas de sus enemigos, llenando las trincheras de maleza muerta.⁷⁴

También de forma mitológica, describía las batallas de hormigas negras contra rojas sobre su leña como una guerra épica, en la que algún Aquiles aniquilaba a sus enemigos⁷⁵. Y años después de esta experiencia ponía nombres a las manzanas que encontraba por el bosque dependiendo de los elementos que podían haber configurado su desarrollo (como las manzanas de Van Vaca, que habían crecido de un manzano que podaba este animal) o dependiendo de quién se las comiera: el muchacho que tenía prisa o un paseante; a esta última la nombró *pedestrium solatium in apricis locis*, el consuelo del paseante en lugares soleados⁷⁶. También encontramos ejemplos de este tipo de relación en sus observaciones sobre mamíferos. Por ejemplo, la ardilla que en *Walden* le robaba las mazorcas de maíz o las aventuras de su gata Min acechando entre los arbustos. En una de estas anotaciones, en su diario, comenta:

⁷⁴ *Walden*, p. 178.

⁷⁵ *Walden*, p. 254.

⁷⁶ *Journal*, vol. II, p. 223.

La gata viene arrastrándose furtivamente hacia alguna presa entre las flores marchitas del jardín, que se perturba por mi proximidad, corre agachada hacia ella con un brillo inusual o una ligera luz en sus ojos, ignorando sus más antiguas amistades, tan salvaje como sus antepasados más remotos.⁷⁷

Y en otra ocasión: «Es divertido observar cómo un gatito considera el ático, la cocina o el cobertizo donde fue criado como su castillo, al que recurre en tiempos de peligro»⁷⁸.

En conclusión, Thoreau realiza una crítica al espíritu comercial y laboral de su época, y se centra en un aspecto fundamental: la oposición a la ostentación, al lujo y a la pretensión del progreso, tanto si éste conlleva un continuo trabajo excesivo como si pretende alcanzar la comodidad absoluta. Ambos extremos son insostenibles e impiden el desarrollo individual de la vida, la realización personal, o la *Bildung*, conduciéndonos por un camino dedicado a una causa externa a nosotros mismos, que no nos permite reflexionar profundamente y atender a las circunstancias reales de la vida. Una de las oposiciones más claras de nuestro autor hacia el modo de vida industrial es su indicación de que resulta, en realidad, *exotrial*, es decir, que está construido desde fuera⁷⁹. Se trata de una cultura cerrada, en la que el propósito absoluto siempre es obtener más medios, más recursos, más bienes materiales, y progresar en su producción, suponiendo que de este modo tendremos cada uno de nosotros una mejor vida. Tal fue el impulso industrial del siglo XIX en Estados Unidos, del que hemos heredado mucho.

2.2. Transportes y comunicaciones

El mayor símbolo de la Revolución Industrial fue la máquina de vapor y su aplicación en el ferrocarril. En Estados Unidos no llegó hasta 1825, cuando «John Stevens construyó la primera locomotora» de este país, que en 1830 «entró en la era del ferrocarril. A los diez años, sus kilómetros de vías férreas ascendían a tres mil quinientos, y a los treinta años, cincuenta mil»⁸⁰. Charles Morris da otros datos, aunque con cifras muy cercanas, indicando que en 1850 el ferrocarril estadounidense tenía más

⁷⁷ *Journal*, vol. XI, p. 259.

⁷⁸ *Journal*, vol. XIV, p. 340.

⁷⁹ *Journal*, vol. I, p. 199.

⁸⁰ Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 68.

de ocho mil millas y en 1860 casi treinta mil⁸¹. Concord recibió el ferrocarril en 1844, aunque el proyecto ya había comenzado en 1842, y Thoreau supo durante su estancia en Staten Island que la línea que unía Boston y Fitchburg pasaría por su pequeña ciudad⁸². El primer tren llegó en junio de 1844, un año antes de que comenzara a vivir en los bosques, y la vía pasaba junto a la orilla del lago Walden, a unos 400 metros de donde estableció su cabaña. «Uno podía ver el nuevo ferrocarril desde casi cualquier punto del lago»⁸³. Ya en la primera versión de *Walden*, en 1847, encontramos el conocido relato, de tono mítico, que le dedicó al ferrocarril:

Cuando escucho al caballo de hierro hacer eco en las colinas con su resoplido como el trueno—agitando la tierra con sus pies, y respirando fuego y humo por sus fosas nasales—No sé qué tipo de caballo alado o fiero dragón pondrán en la nueva mitología—Parece como si la tierra tuviera ahora una raza respetable para habitarla—Si todo fuera como parece, y los hombres hicieran suyos los elementos por fines nobles. Si la nube suspendida sobre el motor fuera la transpiración de actos heroicos—o tan inocente y benefactora como la que flota sobre los campos del granjero—entonces los elementos y la naturaleza en sí misma podrían acompañar alegremente a los hombres en sus encargos, y ser su escolta.⁸⁴

Al igual que hizo en “El paraíso (que debe ser) recuperado”, Thoreau realiza una crítica a la ingenua fe en el dominio sobre las fuerzas naturales. En este caso advierte de que, aunque la estética del ferrocarril puede hacernos pensar en él como un gran símbolo de progreso y de que hay una especie capaz de subyugar al mundo, el producto de tal actividad no hace justicia a esa apariencia. El producto del ferrocarril, esa nube que lo sobrevuela, no es ni de lejos tan beneficiosa como las nubes que hay sobre los campos; lo que produce la humanidad, en definitiva, no es tan provechoso como lo que produce la naturaleza. Thoreau destaca la importancia de relacionarse con lo natural, con la tierra y sus productos, porque eso nos da más vida⁸⁵, pero el afán industrial nos aleja de ello y pone nuestro interés en asuntos que no desarrollan nuestra vida sino

⁸¹ Morris, *The Dawn...*, p. 189.

⁸² Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 138.

⁸³ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 139.

⁸⁴ Shanley, *The Making...*, p.159.

⁸⁵ Robinson, *Natural Life...*, pp. 89-93.

nuestro dominio y comodidad. Por eso se lamenta: «¡Si la empresa fuera tan inocente como precoz!»⁸⁶.

El filósofo de Concord nos habla de la inocencia quizá reconociendo el sentido en que Jean-Jacques Rousseau habló de la bondad en la naturaleza; no como una bondad ética, sino como una ausencia de maldad y, en general, de consideraciones morales. Mientras que el de Ginebra afirma que «la naturaleza sola lo hace todo en las operaciones de la bestia, mientras que el hombre ayuda a las suyas en calidad de agente libre», capaz de «asentir o disentir»⁸⁷, el de Concord a su vez relata lo siguiente:

Había un caballo muerto en la hondonada que atravieso yendo a mi casa que me obligaba algunas veces a salirme de mi camino, especialmente por la noche cuando el aire era más pesado, pero la certeza que me daba del fuerte apetito e inviolable salud de la Naturaleza me compensaba por ello. Adoro ver que la Naturaleza está tan llena de vida que puede permitirse sacrificar a una miríada y soportar que cacen a otra [...]. La impresión que causa sobre un hombre sabio es la de una inocencia universal.⁸⁸

Pero la industria no es inocente y el ferrocarril tampoco; como creación humana, sus consecuencias son nuestra responsabilidad. Que los fines de la locomotora no sean nobles para Thoreau indica que no están respondiendo a una necesidad estrictamente vital. Su rápida expansión durante las décadas más agitadas de la Revolución Industrial estadounidense, esa precocidad guiada por el ideal de progreso, está desprovista de vitalidad: hay, por el contrario, una destrucción del entorno virgen y una subyugación de la materia prima por intereses puramente artificiales, que no están destinados a la vida sino a lo civil. Y en este sentido es interesante que Thoreau señale en *Walden* la posibilidad de una civilización mejor y más comprometida con lo natural, incluso optando por una alimentación vegetariana que ayude no sólo a su digestión sino a su tiempo de ocio y reflexión. Pero la innovación del ferrocarril, por el contrario, sólo pretende hacer más rápido y cómodo el transporte, a costa de perjudicar otras formas de vida. El ferrocarril sale del ciclo vital de la naturaleza que Thoreau califica como

⁸⁶ Shanley, *The Making...*, p. 159. *Walden*, pp. 129-130.

⁸⁷ Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 2010, pp. 131, 132.

⁸⁸ *Walden*, pp. 350-351. Esta cita se ha contrastado con otra edición de *Walden* (Nueva York: Oxford University Press, 2008, p. 283), ya que en la versión digital citada hay un error en la página, que no se puede leer completamente.

inocente; la locomotora mata y destruye, lo devora todo a su paso, pero nada devora a la locomotora; nadie la sacrifica.

En el relato sobre la locomotora, Thoreau lanza una hipótesis sobre las futuras mitologías, porque, según su concepción, los mitos son los relatos propios de las grandes civilizaciones. Pero no hay mitos sobre el ferrocarril, ni parece que pueda haberlos, por muy simbólico que fuera. Incluso la forma en que expone un posible lenguaje mitológico parece completamente satírica. Cuando más adelante dice: «Todo el día los corceles de fuego vuelan sobre el campo, parando sólo para que su dueño pueda descansar»⁸⁹, por encima de la fábula y del intento épico, nos topamos con una gran burla. El corcel, la máquina, no descansa, sino que son el maquinista y los pasajeros quienes tienen que descansar de ese gran monstruo que ha realizado todo el trabajo. La máquina es agotadora, incluso aunque supongamos que con ella no estamos realizando esfuerzo alguno.

Su oposición no es absoluta; no se trata de una negación completa del ferrocarril, sino de un cuestionamiento sobre los motivos que nos llevan a utilizarlo (de modo similar, como veremos más adelante, hace una crítica al telégrafo). Pero Thoreau viajó en tren para realizar algunas de sus excursiones más lejanas, entre ellas a Canadá y a Minnesota. Al referirse a esta última, nos cuenta en “Manzanas silvestres” una de las peores consecuencias de estos viajes: no poder disfrutar del entorno que se observa desde el vagón.

Tuve la ocasión de ir a Minnesota, y sobrepasando Michigan comencé a atisbar, desde el vagón, un árbol con espléndidas flores de color rosa. Al principio pensé en alguna variedad de espino; pero no pasó mucho antes de que la verdad me iluminara, pues aquél era mi tan codiciado Manzano Bruto⁹⁰. Era el árbol o arbusto cuya floración más predominaba entre los que se veían desde los vagones en esa temporada del año —hacia mediados de mayo. Pero los vagones nunca paran ante uno, y así me introduje en el seno del Mississippi sin haber tocado uno, experimentando el destino de Tántalo.⁹¹

⁸⁹ *Walden*, p. 130.

⁹⁰ Se refiere al *crab-apple*, una especie de manzano nativa de Norteamérica, que finalmente encontró al norte de Minneapolis, en mayo de 1861 (WA, p. 301-302).

⁹¹ WA, p. 302.

Hay una grave imposibilidad de relacionarse con el medio. Una característica principal del desarrollo industrial es la distancia con el entorno, la separación entre el individuo y el mundo a causa de la máquina, que surge como intermediaria y separa nuestra experiencia de lo que hay más allá del instrumento que hemos creado; por eso es muy importante este aislamiento que produce el ferrocarril. Para Thoreau, la relación con el entorno es primordial para el desarrollo del individuo; no en vano afirma en *Walden* que sólo se conocía a sí mismo como «la escena, por decirlo así, de pensamientos y pasiones»⁹², y en “Pasear” que al igual que «la noche sostiene al día, [y] el invierno al verano», también «el pensamiento a la experiencia»⁹³. En esta última referencia, el concepto ‘sostener’ (*to bear*)⁹⁴, incluso tomado en un sentido más trascendentalista, supone que el pensamiento tiene la función de soporte, de herramienta para mantener estable la experiencia en la mente; pero éste no puede hacer algo sin experiencia. En este sentido, ¿qué experiencia del mundo tenemos si estamos continuamente utilizando herramientas, viajando en trenes, y trabajando en fábricas, en oficinas, o encerrados en casa?

El ferrocarril, por lo tanto, tiene para Thoreau tres importantes características perjudiciales: desde el punto de vista ecológico, su modificación del entorno ataca el ciclo vital y la armonía natural; en el ámbito humano, es más ostentoso que valioso, a diferencia de otras actividades humanas relacionadas más directamente con nuestra vida (como la agricultura); y en lo que se refiere a cada individuo, supone un aislamiento del viajero con respecto al medio, una imposibilidad de relacionarse con el lugar por el que transita y que sólo observa como un paisaje lejano.

Mientras tanto, Concord estaba creciendo; en la década de 1840 la población llegó a aumentar un 34,8%⁹⁵. El ajetreo crecía cada vez más y, aunque no fuera una ciudad enormemente industrializada, el ferrocarril trajo a muchos trabajadores. La actividad producida por la fe en el progreso era bastante evidente y quedó aún más demostrada

⁹² *Walden*, 159.

⁹³ *Walking*, p. 210.

⁹⁴ Puede tener otra interpretación: el pensamiento *produce* experiencia. Pero entonces la comparación con el día y la noche, o el verano y el invierno, parece menos coherente. Pues no son productos como el fruto a partir de la flor (ejemplo para el que se usa este sentido del verbo *to bear*), sino una condición que conduce a otra dentro de un ciclo, complementándose.

⁹⁵ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 137.

cuando llegó el telégrafo⁹⁶. Este medio de comunicación a larga distancia se consideraba necesario y había, desde 1830, un desarrollo tecnológico que lo sustentaba⁹⁷. Pero no todos compartían esa convicción en la necesidad imperante de construir un telégrafo. El 28 de agosto de 1851, Thoreau escribió en su diario: «Encuentro a tres o cuatro trabajadores hoy alzando los accesorios externos necesarios para un telégrafo magnético desde Boston hasta Burlington. [...] No parece un invento tan maravilloso como un carro común o un arado»⁹⁸. También se refiere a ello en *Walden*: «Tenemos mucha prisa por construir un telégrafo magnético desde Maine hasta Texas; pero es posible que Maine y Texas no tengan algo importante que comunicarse»⁹⁹.

En estos comentarios encontramos una idea similar a la que utilizaba para criticar el ferrocarril. Más que la novedad y las posibilidades que ofrece, hay que mirar sobre todo a qué necesidad responde. Una técnica prescindible resulta una mera ostentación injustificada. Thoreau exige, en consecuencia, reflexionar profundamente sobre las condiciones de la vida, y así lo expresa en su diario: «Siento que el hombre que, conversando conmigo sobre la vida del hombre en Nueva Inglaterra, pone mucho énfasis en los ferrocarriles, telégrafos y empresas semejantes no desciende de la superficie de las cosas. Trata lo llano y transitorio como si fuera profundo y duradero»¹⁰⁰. Los grandes transportes y canales de comunicación no servían a los propósitos vitales con los que el filósofo de Concord pretendía encauzar la existencia en esa tierra virgen, sin cultivar y sin explotar en su mayor parte. Una reflexión profunda sobre los modos de habitar el Nuevo Mundo habría exigido prescindir de la fe en el progreso industrial, indagando en cuestiones relativas a las condiciones del entorno en el que les estaba tocando vivir a los norteamericanos del siglo XIX. Sin desmerecer la utilidad de una nueva técnica o una nueva máquina, el problema que identifica Thoreau se encuentra en esa irreflexiva y constante ambición de *progresar*, sin pensar siquiera en la necesidad real de tal supuesto progreso, lo que el filósofo de Concord definió como una actitud domesticada o dócil (*tame*).

⁹⁶ McVey, *Modern Industrialism*, p. 56.

⁹⁷ De Fleur, Melvin y Ball-Rokeach, Sandra, *Teorías de la comunicación de masas*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 129.

⁹⁸ *Journal*, vol. II, p. 428.

⁹⁹ *Walden*, p. 58.

¹⁰⁰ *Journal*, vol. II, pp. 170-171.

El principal problema del telégrafo para nuestro autor tiene que verse en un sentido negativo: no sólo porque proporcione una forma de comunicación que quizás es innecesaria, sino porque, incluso aunque sea necesario comunicar algo a larga distancia, es más importante comunicarse a corta distancia, con los elementos inmediatos de nuestro entorno. El interés por estudiar y conocer en detalle ese entorno natural sin domesticar era muy inferior al interés por viajar rápidamente a otras ciudades o tener noticias de otros Estados. La crítica fundamental a la construcción del telégrafo, desde una posición thoreauviana consciente del impulso industrial de su época frente al desinterés intelectual, es precisamente esta desproporción. Por eso Thoreau cuestiona a quien habla del telégrafo como si fuera uno de los asuntos vitales de Nueva Inglaterra: por valorar una forma de comunicación lejana por encima del conocimiento directo de su circunstancia; y en cuanto al ferrocarril, del mismo modo, un transporte a gran distancia por encima del movimiento en el lugar que uno habita.

Pero curiosamente Thoreau se adapta, de forma similar que al ferrocarril, al telégrafo como una parte del entorno de Concord. Quizás encontrara algo más de belleza en él que en la locomotora (ese dragón de fuego o corcel de hierro), porque escribe bastantes pasajes sobre el sonido de lo que llamó “arpa del telégrafo” (*telegraph harp*): un arpa constituida por una sola cuerda. Tras menos de un mes desde que vio a los trabajadores construyendo el telégrafo, el 12 de septiembre anota en su diario:

En la entrada hacia Deep Cut¹⁰¹, escucho el cable del telégrafo vibrando como un arpa eólica. Me recuerda repentinamente —reservadamente, con una bella escasez de comunicación, incluso silenciosamente, tal fue su efecto en mis pensamientos— [...] a las tan delicadas y profundas agitaciones a las que soy susceptible.¹⁰²

Y solamente nueve días después:

Ayer y hoy han comenzado a soplar los fuertes vientos de otoño, y el arpa del telégrafo ha sonado ruidosamente. La escuché especialmente en Deep Cut esta tarde, variando el tono con la tensión de las diferentes partes del cable. El sonido procede de cerca de los postes, donde la vibración es aparentemente más rápida. Puse mi oído en uno de los postes, y me

¹⁰¹ En la vía del ferrocarril, a la altura del lago Walden.

¹⁰² *Journal*, vol. II, p. 496-497.

pareció como si todos los poros de la madera estuvieran llenos de música.¹⁰³

Y aunque la estética favorable del cable no redimía al telégrafo de la crítica anterior, parece que Thoreau se conforma con esta nueva percepción del cable como un instrumento musical. Éste era, también, el mejor uso que él podía aceptar del telégrafo, es decir, la percepción directa de sus características físicas. No parece en este caso que la descripción del sonido sea capciosa; aparecen referencias recurrentes en su diario a ese *telegraph harp*, y la forma de describir cómo percibía su sonido y las sensaciones que le producía parece absolutamente sincera. Thoreau, lejos de valorar positivamente el telégrafo por las ambiciones del ideal de progreso, encontró algo destacable en él a pesar de ello por su percepción sensible.

El tercer aspecto de la sociedad estadounidense del siglo XIX que cabe destacar, para trazar una buena imagen de sus comunicaciones, es la prensa. Si ya nos referíamos a la actitud ante el ferrocarril y el telégrafo como un tipo de comportamiento que se aísla de las necesidades vitales, los periódicos son para Thoreau, como lo eran para muchos trascendentalistas, el ejemplo clave de este aislamiento así como del entretenimiento vacío y la falta de profundidad, pues el periodismo desarrollado en Estados Unidos durante esta época tenía, en su mayor parte, más ambición por la venta y la fama de sus titulares que interés por transmitir contenidos valiosos o incluso verídicos. Por este motivo podemos decir que la prensa de esta época fue el primer ejemplo de comunicación masiva tal como hoy la entendemos.

Aunque los periódicos ya existían desde hacía varios siglos y la tecnología había avanzado también a partir de la invención de la imprenta, el periodismo que surgió en este siglo, especialmente a partir de 1830, tenía unas características propias que han hecho que se califique como una comunicación *de masas*. La primera de ellas era su bajo coste: los diarios se vendían por pocos centavos, ya que se prestaban a anunciar a comerciantes; «los ingresos por publicidad eran su único sustento real, ya que los centavos de su venta apenas habrían sufragado el papel invertido»¹⁰⁴. La publicidad no sólo permitía que los ejemplares se vendieran más baratos, sino que debido al casi ridículo precio que tenían, su venta era multitudinaria. Esto por sí solo no sería

¹⁰³ *Journal*, vol. III, p. 11.

¹⁰⁴ De Fleur y Ball-Rokeach, *Teorías de...*, p. 82.

suficiente para calificar a estos periódicos como “masivos”, si no fuera porque también las noticias, así como la publicidad que incluían, estaban diseñadas para atraer a la mayor cantidad de público posible. Esto se conseguía con noticias sensacionalistas, «relatos de delitos, historias de pecado, catástrofe o desastre — que la gente de la calle consideraba excitantes, entretenidas o divertidas»¹⁰⁵. Según Thoreau, también dedicaban columnas «al gobierno y a la política sin cobrar»¹⁰⁶. La gran venta y las noticias superficiales aprovechaban de este modo el ritmo acelerado de la nueva sociedad industrial, en la que el trabajo continuo impedía dedicar mucho tiempo a asuntos espirituales y al desarrollo intelectual, mientras que nada impedía leer un periódico «de pie o sentados, en transporte o paseando»¹⁰⁷, viajando en tren o sentado en una oficina. El periódico era un entretenimiento rápido y barato que todos se podían permitir, y así sigue siendo, cada vez más accesible gracias a las nuevas tecnologías.

El periódico más representativo de esta tendencia, y quizás el que la marcó definitivamente, fue el *New York Sun*, de Benjamin Day, ya que incluso inventaba algunas de las noticias o las modificaba a su gusto para hacerlas más sensacionalistas. El escándalo más conocido fue el llamado Gran Engaño de la Luna (*Great Moon Hoax*), de 1835. Durante una semana, el *Sun* publicó diariamente información sobre un falso descubrimiento de vida en la luna. Las noticias las firmaba un periodista también inventado, mientras que el descubrimiento se vinculaba a un científico real: el astrónomo John Herschel. Pero los periódicos no necesitaban credibilidad ni asegurar que sus contenidos eran ciertos, bastaba con resultar lo suficientemente atractivos como para mantener sus ventas en alza. De hecho, el *Sun* se vendió más incluso cuando se supo que publicaba noticias falsas¹⁰⁸. También en New York, el *Herald* «presentaba noticias nacionales e internacionales junto con espeluznantes relatos de crímenes, escándalos sexuales y juicios criminales», y el *Spirit of the Times* «incluía deportes y pasatiempos tales como carreras de caballos, boxeo, caza, tiro, y pesca»; su director «tenía ojo clínico para el realismo y las exageraciones entretenidas en materia de ficción»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ De Fleur y Ball-Rokeach, *Teorías de...*, p. 81.

¹⁰⁶ *Journal*, vol. II, p. 102.

¹⁰⁷ *Journal*, vol. II, p. 179.

¹⁰⁸ De Fleur y Ball-Rokeach, *Teorías de...*, p. 81.

¹⁰⁹ Hamilton, “La democracia...”, pp. 167, 168.

«Los noticiarios, que en verdad satisfacían los intereses más efímeros y materiales de la sociedad, sufrieron los ataques de casi todos los trascendentalistas, ataques lanzados más persistentemente por el Thoreau maduro»¹¹⁰. Éste fue quizás el motivo de que Ralph Waldo Emerson y otros trascendentalistas decidieran publicar su revista *The Dial*, en la que pretendían difundir diversos conocimientos, además de breves piezas literarias y poéticas. Una sección de esta revista, que apareció durante varios números, fue “Escritos étnicos”, en la que se seleccionaban fragmentos sobre Buda, Confucio y otros autores. La revista tuvo una vida corta, entre 1840 y 1844, pero más corta incluso fue la siguiente aventura editorial de los trascendentalistas, *Aesthetic Papers*, que editaba Elizabeth Peabody. El primer número, de 1849, tenía un estilo más parecido a las revistas académicas actuales, ocupaba más de doscientas páginas e incluía el ensayo “Resistencia al gobierno civil” de Thoreau; el fracaso fue tan estrepitoso que jamás se llegó a publicar un segundo número. Más tarde, los trascendentalistas por fin tendrían éxito con la revista *The Atlantic Monthly*, que se comenzó a publicar en 1857 y aún continúa en activo.

Thoreau, tal como señala Steven Fink, criticó duramente a los periódicos, pero también los leyó, en algunas ocasiones con especial interés. Cuando se produjeron las detenciones de dos esclavos fugitivos en Boston, buscó las noticias para comprobar si se informaba de ello con rigor, y en general acabó decepcionado por el escaso interés que estos medios ponían en ello¹¹¹. En otras circunstancias también los leía, pero con menos asiduidad. El periódico que quizás tenía sus mayores simpatías era el *New York Tribune*, en el que se comentaban acontecimientos culturales e intelectuales, y que incluso dio noticias sobre las lecturas de Thoreau en el Liceo de Concord y algunas de sus publicaciones. Por ello, la relación que guardaba con la prensa es más compleja que un mero ataque o una evasión. Henry Thoreau leía y era leído por el mundo periodístico, y mantenía una crítica que sólo puede justificarse dentro de tal actividad, como una resistencia que se ejerce afrontando y conociendo de cerca aquello a lo que se opone. Pero a veces incluso la lectura semanal de cualquier periódico le parecía perjudicial; en enero de 1852 anotaba en su diario: «Ahora estoy leyendo el *Tribune* semanalmente, y

¹¹⁰ Fink, *Prophet in the Marketplace...*, p. 13.

¹¹¹ Además de las entradas en su diario correspondientes a las dos detenciones, en “La esclavitud en Massachusetts” comenta qué periódicos informaron mejor de estos sucesos.

durante unos pocos días me parece que no estoy viviendo en Concord; el sol, las nubes, la nieve, los árboles no me dicen mucho. No puedes servir a dos amos»¹¹².

La exigencia de Thoreau por atender profundamente a la circunstancia en la que uno se encuentra es muy difícil de compaginar con la lectura de periódicos. El periódico habitualmente trae noticias lejanas, muchas veces sucesos que no son particularmente novedosos sino que se repiten una y otra vez con otros protagonistas y en otros lugares. Por eso Thoreau invita a no leer el *Times*, sino el *Eternities*; no atender a lo que va sucediendo en el tiempo, sino a los principios eternos que pueden aplicarse a todos ellos¹¹³. A pesar de estas críticas, el de Concord no rechazaba toda lectura de periódicos, sino aquella que se hace por costumbre y abstrayendo la atención de los asuntos más relevantes de nuestro entorno. La mejor muestra de ello está en que él mismo participaba en las publicaciones de los trascendentalistas y en otras revistas con temática más política e intelectual. En cuanto a los noticiarios, valoraba principalmente que aquello de lo que se informara fuera relevante, es decir, que tuviera valor más allá del mero acontecimiento y el entretenimiento de su lectura. Por eso a veces se caracteriza a sí mismo como un reportero que trae en sus ensayos un relato renovador, como en “Noche y luz de luna”: «Seré un benefactor si conquisto algunos reinos de la noche, si relato a las gacetas algún suceso que nos acontezca en esta temporada tan digna de su atención, —si puedo mostrar a los hombres que hay alguna belleza despierta mientras ellos están durmiendo, —si realzo los dominios de la poesía»¹¹⁴.

En *Walden*, Thoreau destacaba la importancia de la primera persona y del compromiso con la propia experiencia, es decir, con narrar la vida que conocemos. Su concepción de la escritura exigía una responsabilidad con los relatos verídicos o certeros, de los que su autor responde. A esto podemos unir una oposición más trascendentalista: frente a la acumulación de informaciones cotidianas y el mero entretenimiento de los periódicos, Thoreau defendió un conocimiento profundo y significativo de la realidad, llegando con ello a adentrarse en estudios de carácter más científico, como sus ensayos de historia natural.

¹¹² *Journal*, vol. II, p. 208.

¹¹³ *LWP*, p. 475.

¹¹⁴ *NM*, p. 323.

En resumen, además del biocentrismo que hemos mencionado en el apartado anterior, y que vuelve a aparecer en la discusión sobre los medios de transporte y comunicación de la época industrial, Thoreau propone también una crítica *ecocéntrica*, es decir, dirigida hacia nuestra situación en el mundo natural y hacia las características y las consecuencias de la construcción de los entornos humanos. Aunque esta perspectiva está íntimamente relacionada con su preocupación biocéntrica, tiene un desarrollo independiente en la filosofía de Thoreau, en dos sentidos: (1) un planteamiento ambiental de la Revolución Industrial, que observamos en los casos del ferrocarril y el telégrafo, dirigido hacia una reflexión sobre las necesidades humanas en el entorno inmediato; y (2) la defensa de una experiencia directa con el entorno y de la exploración personal como única fuente de conocimiento, frente a la información lejana, superficial y ensimismante de medios de comunicación como los periódicos. Toda la época industrial tiene estas características: se encuentra separada del entorno inmediato y de las circunstancias particulares de la vida; pretende más trabajo que conocimiento, más progreso que dedicación al presente. La filosofía thoreauviana intenta recorrer un camino opuesto, reuniendo la preocupación vital y la ambiental.

2.3. Empresas, negocios, asuntos

Como producto de la industria y la fe en el progreso, en el siglo XIX comienza a gestarse una noción positivista y comercial de la empresa¹¹⁵, es decir, la concepción de que *emprender* es una actividad que tiene como único fin el enriquecimiento financiero. Esta limitación del concepto de la empresa resulta muy evidente en las formas en las que Thoreau critica el emprendimiento de sus vecinos y expone el suyo propio como algo completamente desligado de los fines monetarios. La empresa se convirtió, en el ideario general norteamericano, en un proceso para aumentar la producción, el patrimonio y el poder adquisitivo; la empresa representa la acción propia de la fe en el progreso. En consecuencia, para el emprendedor y para el empresario no importa si sus trabajadores tienen vocación o ambiciones, o si su trabajo les enriquece más allá de lo monetario; sólo importa la eficiencia y la productividad, y para ello es necesario disciplinar a los trabajadores, evitar distracciones y diferencias en el ritmo de trabajo, estableciendo reglas «para domar esas toscas costumbres»¹¹⁶.

¹¹⁵ Neufeldt, *The Economist...*, p. 31.

¹¹⁶ Gutman, *Work, Culture...*, p. 19.

Es posible que la inmigración contribuyera a un mayor ensalzamiento del progreso. El Nuevo Mundo, ya antes de la Guerra de Independencia, se consideraba un lugar de nuevas oportunidades, donde comenzar de nuevo y desarrollar otra vida, más libre y más próspera. Tan hondo influyó esta idea que todavía hoy se conserva, por muy diferentes que sean las condiciones actuales de Estados Unidos a aquellas que permitieron a los primeros migrantes comenzar a vivir desde las más básicas circunstancias. Estos migrantes constituyeron una comunidad peculiar. «Lo realmente sorprendente de la población norteamericana es su diversidad étnica, diversidad que comenzó en el siglo XVIII»¹¹⁷. Jean Thoreau había llegado en 1773 «sans souci sans sous» (sin preocupaciones ni dinero)¹¹⁸. Durante el siglo XIX, muchos migrantes llegaban al país esperando prosperar; nuestro autor describe en *Walden*, en sus diarios y en algunos ensayos, sus encuentros especialmente con familias de irlandeses, que llegaron a Concord junto al ferrocarril¹¹⁹.

La máxima expresión del ideal del progreso estadounidense se reflejó en la noción de Destino Manifiesto expuesta por John O'Sullivan en la revista *Democratic Review*, en dos artículos de 1839 y 1845. El primero de ellos comienza refiriéndose a la inmigración y a la Declaración de Independencia, con esta sentencia:

Nuestro nacimiento nacional fue el comienzo de una nueva historia, la formación y progreso de un sistema político no visto, que nos separa del pasado y nos conecta sólo con el futuro; y en lo que respecta al completo desarrollo de los derechos naturales del hombre, en su vida moral, política y nacional, podemos asumir con confianza que nuestro país está destinado a ser *la gran nación* del porvenir.¹²⁰

El Destino Manifiesto expuesto por O'Sullivan defiende que la *wilderness* de Norteamérica es un terreno natural puesto a disposición de la nación estadounidense por Dios, para ocuparla, explotarla y crear un nuevo imperio¹²¹. La tierra salvaje, la *wilderness* puesta a disposición de la nueva nación, sería una oportunidad de progreso

¹¹⁷ Degler, *Historia...*, p. 74.

¹¹⁸ *EE*, p. 113.

¹¹⁹ Walls, *Henry David...*, pp. 163-164.

¹²⁰ O'Sullivan, John, "The Great Nation of Futurity", en *The United States Democratic Review*, vol. 6, n. 23 (noviembre, 1839), p. 426.

¹²¹ Fresonke, Kris, *West of Emerson: the Design of Manifest Destiny*, Berkeley: University of California Press, 2003, p. 10-11.

humano, y «el Progreso es Dios»¹²². O'Sullivan defendió en *The New York Morning News* que el Destino Manifiesto era un derecho estadounidense: un derecho para expandirse y conquistar todo el continente norteamericano, incluso todo el globo, fundamentado en una misión divina¹²³. Pero no todos los defensores del Destino Manifiesto le daban el mismo significado. Fresonke señala que, aunque tanto Emerson como Thoreau defendieron algún tipo de destino manifiesto, éstos tenían fuertes diferencias con respecto a la idea propuesta en *Democratic Review*, que tenía sus raíces en la política jacksoniana. Andrew Jackson, que presidió Estados Unidos entre 1829 y 1837, había iniciado una política expansionista que tuvo como víctimas a los nativos americanos, mediante desplazamientos forzados y guerras¹²⁴.

En el trascendentalismo emersoniano la diferencia queda muy clara: antes que un progreso industrial, el mentor de Thoreau está buscando un progreso espiritual y moral. Ese progreso requiere que exista un contacto con la naturaleza, y por tanto la *wilderness* norteamericana proporciona un ambiente propicio interpretado como una señal divina. Es decir, la posición emersoniana respecto al Destino Manifiesto resulta una defensa del idealismo frente al mero uso material de los recursos disponibles¹²⁵.

Mientras que Emerson puso el acento sobre el desarrollo intelectual usando la naturaleza como medio, Thoreau quiso atender a la naturaleza por sí misma para establecer las condiciones de la vida humana como parte de ella, indagando tanto en la vida como en el entorno. Sus diferencias con la doctrina emersoniana de la correspondencia implican en este caso que nuestro desarrollo intelectual a partir de la naturaleza no es, para Thoreau, tan plano como creía su mentor, sino que sucede en un enfrentamiento de la razón con el mundo bruto y silvestre, que la obliga a renovarse y no simplemente a buscar confirmación de sus ideas; también respecto a la interacción con el medio, debe indagar en cómo funciona la naturaleza en vez de utilizarla según las costumbres humanas¹²⁶. Fresonke expone esta interpretación con cierta duda; al comienzo de su estudio considera que Thoreau mantuvo una posición jacksoniana, pero hacia el final, y analizando “La esclavitud en Massachusetts”, rectifica para interpretarlo

¹²² Nash, Roderick, *Wilderness and the American Mind*, New Haven: Yale University Press, 1979, p. 41.

¹²³ Woodworth, *Manifest Destinies...*, p. 103.

¹²⁴ Véase también el apartado II.2.1, “La industria y el espíritu comercial”.

¹²⁵ Fresonke, *West...*, p. 115.

¹²⁶ Estas ideas quedarán más desarrolladas en adelante, especialmente en los apartados III.1.2, “Un trascendentalismo *naturalista*” y III.3.2, “El Oeste y el designio de disenso”.

como un ejemplo de teoría anti-jacksoniana, considerando que la conclusión de este ensayo «no deriva del refugio pastoril o la conveniencia política [...] sino del reconocimiento de una visión alternativa del mundo»¹²⁷. El fragmento conclusivo del ensayo de Thoreau dice así:

Pero por suerte el otro día olí un nenúfar, y llegó una temporada que había estado esperando. Es el emblema de la pureza. Irrumpe tan pura y hermosa a la vista, y tan dulce al olfato, como si nos mostrara que la pureza y la dulzura residen en, y que pueden extraerse de, el lodo y el estiércol de la tierra. [...] Me recuerda que la Naturaleza no se ha comprometido con el Acuerdo de Missouri¹²⁸ [...]. El fétido lodo representa la pereza y el vicio del hombre, la decadencia de la humanidad; la flor fragante que brota de él, representa la pureza y el coraje que son inmortales.

La esclavitud y el servilismo no han producido cada año flores de dulce olor, para encantar los sentidos de los hombres, porque no tienen una vida real; son solamente decadencia y muerte, ofensivos para todas las fosas nasales sanas. No nos quejamos de que *vivan*, sino de que no *sean enterrados*. Que los vivos los entierren; incluso ellos son buenos como abono.¹²⁹

Tal como señala Fresonke, la interpretación pastoril no puede dar cuenta de lo que Thoreau intenta decir con esta metáfora, que él mismo termina explicando; la interpretación política tampoco es del todo acertada, en cuanto que durante todo el ensayo ha intentado analizar la esclavitud más allá del tópico de los esclavos negros, como algo que también está encadenando a la cultura estadounidense. La propuesta thoreauviana no es jacksoniana y no tiene apenas precedente alguno en su contexto, ya que es fundamentalmente anti-anropocéntrica en cuanto que busca en el entorno natural un conocimiento más profundo de la vida que el proporcionado por la civilización humana. Identifica este conocimiento con principios o leyes trascendentales y trascendentes, en cuanto que ocupan todo el ámbito de la existencia y alcanzan también al intelecto humano, es decir, los leyes que pueden ser pensadas y racionalizadas,

¹²⁷ Fresonke, *West...*, p. 145.

¹²⁸ Este pacto, que surgió 1819 con la creación del Estado de Missouri, pretendía buscar la forma de que en el Congreso se mantuviera el equilibrio entre los Estados libres y esclavistas, ya que con la adhesión de nuevos Estados podría haber una mayoría de alguno de ambos.

¹²⁹ *SM*, p. 407-408.

conducidas más allá de su realidad en la naturaleza. Pero para poder pensarlas hay que sobrepasar todas las determinaciones domésticas.

La oposición de Thoreau al Destino Manifiesto, y a la idea de emprendimiento que éste implica tanto en el ámbito industrial como en el político, es muy clara en una carta de 1853 a su amigo Harrison Blake, en la que plantea que «todo el emprendimiento de esta nación que no va hacia arriba, sino hacia el Oeste, hacia Oregón, California, Japón, etc., carece por completo de interés» para él. Tal ideología «no está ilustrada por un pensamiento ni calentada por un sentimiento, nada tiene por lo que uno debiera entregar su vida, ni siquiera sus guantes, difícilmente por lo que uno debiera abrir un periódico», sentenciando finalmente: «pueden dirigir su camino hacia su destino manifiesto que, confío, no es el mío»¹³⁰. Por ello la empresa thoreauviana es tan diferente a la empresa del Destino Manifiesto de O'Sullivan, y se opone directamente de igual modo a la empresa propuesta por Adolphus Etzler. Mientras que éstos quieren que la tierra produzca en beneficio humano, los trascendentalistas plantean que sean los humanos quienes produzcan por sí mismos algo nuevo y beneficioso tomando ejemplo de la naturaleza. Thoreau le dio un giro a esta propuesta trascendentalista, añadiendo además el biocentrismo y el ecocentrismo que ya hemos visto anteriormente.

Una de las ideas que fortaleció a los defensores del Destino Manifiesto provenía del estudio de Alexander von Humboldt sobre el desarrollo y las migraciones de la civilización humana desde Oriente hasta Occidente. Humboldt, al igual que Rousseau, Diderot o Herder, concebía la humanidad como un producto de cambios y de intervenciones culturales «más que una invariable esencia universal»¹³¹, y en consecuencia dedicó gran parte de sus estudios a analizar estos cambios. Su concepción del desarrollo de la especie humana hacia Occidente no era una doctrina política, sino una observación científica; pero, en el ámbito político, Humboldt defendió el apoyo estadounidense para la independencia de las colonias españolas. Con ello mostraba «su devoción a Washington, Jefferson y Madison. No anticipó que su querido Estados Unidos pronto elegiría a presidentes como Jackson, Polk y Buchanan»¹³², que, junto a científicos y diversos autores, transformaron su propuesta en un apoyo al ideal político

¹³⁰ *Corr*, p. 296.

¹³¹ Walls, *The Passage...*, p. 21.

¹³² Walls, *The Passage...*, p. 123.

del Destino Manifiesto. Thoreau se percató de ello e intentó proporcionar otra visión de la ciencia humboldtiana, más cercana a la intención original de su autor¹³³.

De modo similar a la idea de empresa (*enterprise*), la idea de negocio (*business*) sufrió un empobrecimiento, una limitación a la actividad comercial o productora ligada con la idea de progreso industrial y financiero. En un breve ensayo escrito en 1835 en Harvard, Thoreau comenta que:

Decir de uno que es un hombre de negocios, de acuerdo a la aceptación general de la frase, parece no implicar solamente que está comprometido con negocios, sino además que es un enérgico hombre perseverante, uno que está siempre vigilante, siempre despierto para su interés, —bien calculado para arreglárselas en el mundo.¹³⁴

De nuevo, éste es un concepto que el filósofo de Concord intenta ampliar y aplicar a actividades más intelectuales, aunque no siempre encontramos ese uso del término. Por ejemplo, en “Vida sin principio”, lo utiliza de forma peyorativa para referirse al trabajo, la industria y el comercio:

Este mundo es un lugar de negocios. ¡Qué infinito bullicio! Me despierto casi cada noche por el jadeo de la locomotora. Interrumpe mis sueños. No hay sabbath. [...] No hay más que trabajo, trabajo, trabajo. [...] Creo que nada hay, ni siquiera el crimen, más opuesto a la poesía, a la filosofía, sí, a la vida misma, que este incesante negocio.¹³⁵

Sin embargo, en *Walden* se refiere a los negocios que él mismo se propuso¹³⁶, aunque en realidad prefiere hablar de “necesidades de la vida”, de las que identifica cuatro principales: alimento, cobijo, ropa y combustible¹³⁷. Además, expone otras conocidas necesidades intelectuales, que señala como las características del filósofo: «amar la sabiduría así como vivir de acuerdo a sus dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza»¹³⁸. El experimento junto al lago Walden fue, en cierto sentido, su empresa, y el cumplimiento de tales requisitos fueron sus

¹³³ Véanse los apartados III.3.1, “*Κόσμος*: conocimiento empírico y trascendente” y III.3.2, “El Oeste y el designio de disenso”.

¹³⁴ *EE*, p. 13.

¹³⁵ *LWP*, p. 456.

¹³⁶ *Walden*, p. 23.

¹³⁷ *Walden*, p. 13.

¹³⁸ *Walden*, p. 16.

negocios. La empresa thoreauviana es vital, ecocéntrica, trascendental y trascendente, y sobre todo exige un compromiso individual. Su experiencia en Walden es un claro ejemplo de ello. En “Vida sin principio” insiste en que «debes ganarte tu vida por amor» y en que «todas las grandes empresas son auto-sostenibles»¹³⁹. Este aspecto característico de la ética thoreauviana establece una clara diferencia con respecto a otros autores, incluso algunos que tuvieron una enorme influencia en su concepción económica, como Adam Smith¹⁴⁰.

La empresa thoreauviana, además de biocéntrica y ecocéntrica, adopta un trascendentalismo trascendente. A diferencia de su mentor, no se limita a proponer una simple ampliación holista de la razón, sino que ésta puede y debe acceder al mundo de tal forma por su carácter trascendente, es decir, por ser capaz de ir más allá de lo estrictamente humano. La empresa intelectual thoreauviana tiene este propósito que llamará “vida limítrofe” o fronteriza (*border life*) en “Pasear”¹⁴¹.

Por último, el concepto más particular en cuanto al trabajo, e igualmente doble en cuanto al uso que hace Thoreau de él, es ‘asunto’ (*affair*). Mientras que la empresa se refiere a todo un proyecto y el negocio a una actividad que se extiende en el tiempo, el asunto es algo más inmediato, una dedicación puntual o un ámbito acotado en el que se pretende intervenir. En el diccionario Webster de 1828, se define primeramente como «negocios de cualquier tipo» y «transacciones en general», y también como «materia; estado; condición de negocios o preocupaciones»¹⁴². Pero hay diferentes tipos de asuntos, siendo los más comunes aquellos que se dedican a tareas hogareñas, comerciales, religiosas o políticas¹⁴³. Thoreau habitualmente los desprecia por sus connotaciones domésticas: lejos de caracterizar al individuo que se dedica a ellos, son meras ocupaciones mecánicas, aceptadas por la ideología de masa a fin de perpetuar el estándar social al que ya se está acostumbrado.

En “Pasear”, describiendo las condiciones para salir a andar sin algún tipo de atadura, expone: «si has pagado tus deudas y hecho tu testamento, y has resuelto todos

¹³⁹ LWP, p. 461.

¹⁴⁰ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 167-168. Comentaremos con más detalle esta relación en el apartado III.5.1, “Economía”.

¹⁴¹ *Walking*, p. 242.

¹⁴² Webster, Noah, *An American Dictionary of the English Language*, vol. I, New York: S. Converse, 1828, s.p.

¹⁴³ *Walking*, p. 212.

tus asuntos, y eres un hombre libre, entonces estás preparado para un paseo»¹⁴⁴. En este sentido, para el filósofo de Concord pasear se convierte en una empresa vocacional y de descubrimiento frente a la ética laboral estadounidense¹⁴⁵. Aquí los asuntos son simples preocupaciones domésticas o civiles a las que uno se compromete socialmente, pero que no se adoptan libremente ni conducen a mejorarse a sí mismo; no se trata de tareas que apoyen una empresa trascendente, sino la costumbre y el *statu quo*. Pero en “Vida sin principio” acepta un concepto más amplio, con el que contrapone «los asuntos de Europa» y «nuestros asuntos en los campos de Massachusetts», e incluso los «asuntos triviales, —las novedades de la calle»¹⁴⁶. El flexible concepto aparece incluso en la primera página de “Economía”, y más adelante cuando afirma que cada uno deberá «preocuparse de sus propios asuntos ya en el cielo o el infierno»¹⁴⁷. Y en su reclamo a la sencillez, recomienda «que tus asuntos sean sólo dos o tres, y no cien o mil»¹⁴⁸.

De este modo, tanto la empresa como los negocios y los asuntos son elementos que Thoreau traslada del campo del comercio, la industria, la política, la religión y la cultura norteamericana en general, hasta su propio terreno filosófico. Cada empresa que un individuo inicie, todos los negocios que conlleve y los asuntos de los que se preocupe, deben ser, desde una perspectiva thoreauviana, vitales, atender al entorno y llevarle más allá de sus propias costumbres y condiciones actuales. La posición del filósofo de Concord dentro de la sociedad estadounidense del siglo XIX se desarrolla elaborando todas estas críticas: contra el espíritu comercial, el afán de comodidad y ostentación, la ideología de dominio y expansión por el globo, la creencia en el Destino Manifiesto, el entretenimiento superficial y alienante, y la reducción de las actividades humanas a los asuntos domésticos cotidianos. Particularmente, esto implica oponerse a muchas medidas políticas, a muchas nuevas industrias, a muchas actividades sociales, a muchas creencias religiosas y a toda la cultura masiva estadounidense, cuyo contrapunto thoreauviano será una vida limítrofe y deliberada.

¹⁴⁴ *Walking*, p. 206.

¹⁴⁵ Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 151-153.

¹⁴⁶ *LWP*, pp. 472, 473.

¹⁴⁷ *Walden*, pp. 3, 17.

¹⁴⁸ *Walden*, p. 101.

3. Albores de la globalización

Entendemos por globalización o mundialización un conjunto de cambios en las relaciones socioeconómicas, territoriales y de poder, que, sobre todo a partir de la mitad del siglo XX, han enlazado diversas comunidades, regiones y continentes de todo el globo (aunque algunas permanezcan relativamente aisladas). Esta transformación se ha visto facilitada por las nuevas tecnologías del transporte y la comunicación, capaces de conectar con mayor rapidez que antes lugares muy lejanos, y que incluso han propiciado la idea de una *comunidad virtual mundial* que se nutre de las comunidades actuales locales. A esto hay que añadir el creciente impacto de los humanos en la biosfera terrestre, desde la energía nuclear hasta el cambio climático antropogénico, la degradación de los ecosistemas, la reducción de la biodiversidad, la aparición de nuevas pandemias, etc.¹ Todos estos cambios han traído consigo la conciencia de una responsabilidad conjunta necesaria. Como resultado, nos encontramos con una época muy diferente a las anteriores y que representa nuevos retos para la filosofía. Algunos autores han propuesto el concepto ‘antropoceno’ para referirse a esta nueva época, caracterizada por «el rol central de la humanidad en la geología y la ecología»². En esta misma dirección, múltiples autores han destacado la existencia de riesgos globales, que ya no afectan solamente a comunidades o individuos particulares, sino que se extienden por todo el ecosistema terrestre³.

Pero algunas de estas circunstancias no son tan recientes. Crutzen y Stoermer consideran que el origen del antropoceno puede remontarse al menos hasta el siglo XVIII, con la Revolución Industrial⁴. En los Estados Unidos del siglo XIX ya se concebía la posibilidad de una globalización, si bien más centrada en la expansión de la nación estadounidense por el globo: su misión de extender su emprendimiento, su nueva cultura y su política a todos los demás países, liderando el futuro del mundo. En Estados Unidos había ya unas condiciones que permitían atisbar una posible sociedad global, pero también sus problemas. Como ya hemos visto, estas condiciones (el espíritu comercial, la industria, el ideal de progreso, la información masiva y el Destino

¹ Analizaremos algunos de estos problemas en el apartado II.4, “En época de crisis mundial”.

² Crutzen, Paul J., y Stoermer, Eugene F., “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletters* 41, 2000, p. 17.

³ Ulrich Beck ha desarrollado esta teoría en *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad* y en *La sociedad del riesgo mundial*.

⁴ Crutzen y Stoermer, “The ‘Anthropocene’”, p. 17.

Manifiesto) tenían tanto sus defensores como sus detractores, y la mayoría de ellos abanderaban algún tipo de patriotismo. Los planteamientos teóricos que acompañaban a tales condiciones, ya fueran positivistas o críticos, constituyen un buen antecedente de los debates sobre la actual globalización.

Según algunos autores, ha habido procesos de globalización incluso antes, desde el cristianismo⁵; para otros, hay tres grandes olas (*waves*) de globalización⁶. La primera se inició con el impulso tecnológico a los modos de producción, cuyo desarrollo se vio beneficiado por las relaciones entre diversas comunidades humanas⁷. Pero esta ola de globalización no está ceñida a una época ni a una sociedad específica, ya que ha sucedido en todas las sociedades agrarias cuya actividad ha sido impulsada por nuevas técnicas y tecnologías: «en la Creciente Fértil hace unos 6000 años, en China hace unos 3500 años, en América Central hace 2500 años, y en la Isla de Pascua hace unos 1000 años»⁸. Robbie Robertson ha señalado que estos primeros procesos de globalización transformaron las relaciones humanas, la distribución de las especies animales y vegetales por el mundo, pero aún no originaron una gran ola de globalización. Ésta llegaría durante la modernidad, con la introducción del modo de producción capitalista y, sobre todo, con la colonización del continente americano y la expansión por las Américas durante el siglo XVI⁹.

Robertson sitúa el cambio de la primera a la segunda ola de globalización entre los siglos XVIII y XIX. La característica definitoria de este cambio es una diferencia en el proceso de globalización, que ya no consistía sólo en el aumento de la tecnología de producción, sino sobre todo en el desarrollo de los transportes y las comunicaciones a larga distancia. En este momento comenzó un tipo de globalización más parecido al que hoy podemos identificar, basado en la interconexión de múltiples territorios a grandes distancias; «la velocidad de difusión durante el siglo XIX hizo que las transformaciones

⁵ Alonso, Andoni, “Globalización, tecnociencia y cibercultura”, en Ayestarán, Ignacio et al. (ed), *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos, 2008, p. 79.

⁶ Nos hemos limitado a aportar una síntesis de algunos puntos clave de estas tres olas. Para profundizar en ellas, véase *Las tres olas de globalización*, de Robbie Robertson, y *The Modern World-System*, de Immanuel Wallerstein, entre otra bibliografía citada.

⁷ Robertson, Robbie, *The Three Waves of Globalization: A History of a Developing Social Consciousness*, London: Zed Books, 2004, p. 65.

⁸ Robertson, *The Three Waves...*, p. 66.

⁹ Robertson, *The Three Waves...*, p. 78. Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, vol. I, New York: Academic Press, 1974, p. 67.

independientes fueran imposibles»¹⁰. Esto no significa que las características de la anterior ola desaparecieran; todo lo contrario, ya que con el desarrollo en los transportes se pudo explorar con mayor rapidez el continente americano y explotar sus recursos. La expansión hacia el Oeste norteamericano y las negociaciones con Japón, además del auge de una cultura de masas a través de la prensa, son algunos ejemplos claros de esta ola de globalización¹¹.

La tercera ola de globalización, desde la segunda mitad del siglo XX hasta el presente, se caracteriza por la sustitución del poder basado en las colonias por otro basado en «los valores occidentales, las instituciones occidentales, el capital occidental y la tecnología occidental»¹². Es decir, por la exportación del modo de vida de los países de Occidente al resto del mundo, y especialmente de los sistemas democráticos. Además, esta época está marcada por el desarrollo de la electrónica y el surgimiento de Internet¹³, junto a la fundación de organizaciones internacionales e intergubernamentales, «como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico», y otras no gubernamentales (ONG), «que han asumido la función de partidos y sindicatos»¹⁴.

Siguiendo este análisis, la sociedad estadounidense del siglo XIX se sitúa en un punto clave de la segunda ola de globalización. Pero esto no significa que en ella podamos hallar un proyecto de globalización o una fundamentación estricta de los posteriores cambios globales. El proceso de globalización, como destaca Martin Albrow, «no es un proyecto»¹⁵, sino el resultado de múltiples factores que han generado, a lo largo de varias olas, una realidad social compleja.

Incluso ahora, más de dos siglos después del comienzo de la Revolución Industrial, el proceso de transformación está lejos de completarse y se ha convertido en un objeto de intenso estudio. Algunos lo llaman modernización, otros, desarrollo. Debido a la naturaleza de su historia, a veces también ha sido llamado Occidentalización. Pero todas estas

¹⁰ Robertson, *The Three Waves...*, p. 106.

¹¹ Robertson, *The Three Waves...*, pp. 132, 141.

¹² Robertson, *The Three Waves...*, p. 182.

¹³ Robertson, *The Three Waves...*, p. 235.

¹⁴ Ramonet, Ignacio, «Situación actual del proceso de globalización», en Aranguren, Luis A. et al, *El proceso de globalización mundial hacia la ciudadanía global*, Barcelona: Intermón, 2000, pp. 16, 17.

¹⁵ Albrow, Martin, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 95.

descripciones no logran capturar el proceso global dinámico que subyace en la transformación.¹⁶

Según la interpretación de Robertson, la globalización es un proceso histórico complejo referido a «interconexiones humanas que han adquirido proporciones globales»¹⁷. Esto significa que no es un proceso dominado por intereses políticos, ni estrictamente ligado al poder ni a fenómenos particulares como las tecnologías de la comunicación o del transporte, sino que tiene una gran profundidad histórica y social, y sólo puede explicarse como el resultado de ciertas transformaciones en las comunidades humanas. En este sentido, podríamos afirmar que el siglo XIX thoreauviano, tal como lo hemos descrito, muestra una faceta del proceso de globalización en una de sus grandes olas. El estudio de esa época nos proporciona algunas claves para comprender este proceso y para tener en cuenta tanto sus antecedentes como ciertas tendencias que aún perduran en la cultura global. Por ello es importante que analicemos algunos de sus factores desde la perspectiva del proceso de globalización.

La ideología global naciente en el siglo XIX es difícil de encontrar en otros momentos históricos. La masificación social, producida por la ideología industrial común y la reducción de las actividades culturales, junto a la fe en el progreso y en el crecimiento ilimitado de la economía capitalista, sobre todo en un país como Estados Unidos que desde su constitución se definió a sí mismo como una tierra de libertad y de prosperidad, no parece tener precedente. Por un lado, se veía la sociedad estadounidense como una gran máquina que debía trabajar al unísono, cuyas piezas tenían que encajar a la perfección y seguir un propósito único; por el otro, se pretendía que el país creciera y se expandiera tanto territorialmente como en sus relaciones internacionales, llegando a liderar el progreso del mundo. Estos dos aspectos no eran una ideología aislada, sino que formaban parte del programa político y religioso predominante.

Esta mentalidad tenía sus detractores, que advertían sobre los posibles problemas derivados de la expansión del modo de vida estadounidense. Los reformadores planteaban un modelo diferente de nación, se oponían a la esclavitud de los negros, a la posición relegada de la mujer, al consumo desmesurado de alcohol y a la mala alimentación¹⁸, pero incluso ellos tenían, según Henry Thoreau y otros trascendentalistas, una mirada muy estrecha, demasiado interna a esa sociedad que

¹⁶ Robertson, *The Three Waves...*, p. 105.

¹⁷ Robertson, *The Three Waves...*, p. 3.

¹⁸ Hamilton, “La democracia...”, p. 157.

tendía a ser cada vez más masiva y mundial. Los cambios propuestos por la mayoría de los reformadores, como los no-resistentes liderados por Garrison, no tenían en cuenta las cuestiones más básicas de la vida. Frente a ellos, Thoreau «aprovechó la oportunidad de considerar lo que de verdad es la vida humana en su esencia» y «lo que descubrió fue que la gente está tan ansiosa por satisfacer las ostentosas “necesidades” de la vida civilizada, que pierde la oportunidad de disfrutar de la civilización misma»¹⁹. Esta ansiedad, la desesperación silenciosa que mencionaba en *Walden*, es la principal característica que echa en cara el filósofo de Concord a sus vecinos y conciudadanos, tan cegados con la convicción de vivir libremente que eran incapaces de percatarse de que angustiaban sus vidas y las exprimían por unos propósitos que no se habían marcado ellos mismos, y que quedaban por ello completamente insensibilizados ante las injusticias, incluso aquellas que cometían contra sí mismos.

Para mostrar la estrecha relación de esta ideología estadounidense con las características de la globalización, vamos a comentar las transformaciones de esta última en tres aspectos: territorio, economía y poder²⁰.

3.1. El Oeste y la expansión global del Destino Manifiesto

La ideología característica de los Estados Unidos fue el Destino Manifiesto. Para sus defensores, su nación encarnaba el progreso y la libertad²¹. En su discurso de graduación, en 1837, Thoreau afirmaba que «la historia del mundo [...] es la historia del progreso de la humanidad» y que «lo característico de [esta] época es la libertad perfecta —libertad de pensamiento y acción»²². Pero para el de Concord estas ideas se encuentran contaminadas por el espíritu comercial; también las vinculó con el afán de comodidad, el positivismo industrial y la ausencia de otras facetas en la vida humana más allá del trabajo. Por otro lado, para los defensores del Destino Manifiesto, toda expansión de las condiciones de vida estadounidenses es beneficiosa, e incluso está marcada por un designio divino al que nadie se puede oponer. Así consideran: «Somos la nación del progreso humano, y ¿quién o qué podrá poner límites a nuestra marcha adelante? La providencia está con nosotros y ninguna fuerza terrenal puede»²³.

¹⁹ Mumford, “El día dorado”, p. 72.

²⁰ Held, David y McGrew, Anthony, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la construcción del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 2003, p. 19.

²¹ O’Sullivan, “The Great...”, p. 429.

²² *EE*, p. 115.

²³ O’Sullivan, “The Great...”, p. 427.

El símbolo más conocido del Destino Manifiesto fue la expansión hacia el Oeste, que formaba parte de las esperanzas políticas de Estados Unidos desde comienzos de siglo, con la expedición de Lewis y Clark buscando el Pacífico por la *terra incognita* del Oeste²⁴, aunque ya estaba habitada y no era tan desconocida para los indígenas. Thomas Benton, senador de Missouri, era un ferviente defensor del Destino Manifiesto expuesto por O'Sullivan y estableció «políticas consistentemente respaldadas que promovían el asentamiento en el Oeste»²⁵. Los estadounidenses se hicieron con todas las tierras que pudieron encontrar y desplazaron a los nativos. Pero más allá de la apropiación del territorio, la idea que dominaba la mentalidad de los colonos de este Nuevo Mundo era la expansión por el globo terrestre, hacer suyas todas las tierras que tuvieran a su alcance para aumentar el poder de su nación por los territorios que aún no hubieran sufrido explotación industrial y que no estuvieran regidos por el sistema político estadounidense. Además de la expansión territorial de su propia nación, el Destino Manifiesto impulsaba a los estadounidenses a «manifestar a la humanidad la excelencia de los principios divinos» que ellos poseían²⁶, y en consecuencia a convencerlos de su verdad, a colonizarlos ideológicamente. No solamente había que *descubrir* el mundo, sino también *ayudarlo a progresar* tanto económica como ideológicamente; lo que, vinculado al origen divino de su proyecto, significa también un progreso espiritual. Este ideal expansionista no ha desaparecido aún del proyecto político estadounidense, sino que persiste mediante una «misión global colosalmente militarizada pero moralmente vacía, sostenida por una aparente mayoría de las élites políticas, intelectuales y académicas de la nación»²⁷.

Pero la globalización territorial actual tiene un sentido específico muy diferente al de la expansión global del Destino Manifiesto; se trata principalmente de la conciencia de un ecosistema terrestre compartido del que todos nos tenemos que hacer cargo y que sobrepasa lo estrictamente nacional. Esta globalización está más caracterizada por las redes de comunicación globales y las organizaciones internacionales que por una política expansionista. La globalización no es ajena, sin embargo, a la idea de una nación que se identifica con valores universales, aunque tenga otras determinaciones. La diferencia entre ambas mentalidades surge del reconocimiento de ciertos problemas a

²⁴ Fresonke, *West...*, p. 20

²⁵ Woodworth, *Manifest Destinies...*, p. 214.

²⁶ O'Sullivan, "The Great..." p. 427.

²⁷ Pfaff, William, *The Irony of Manifest Destiny: The Tragedy of America's Foreign Policy*, New York: Walker & co., 2010, p. 190.

los que hay que enfrentarse de forma conjunta; de estos problemas ya se hacía cargo Henry Thoreau, quien en sus escritos llegó a considerar los riesgos derivados tanto de la expansión de la civilización industrial como de la explotación del mundo y la destrucción del ambiente natural. La principal preocupación del filósofo de Concord en la primera de estas cuestiones es la imposición, con afán global, de un modo de vida materialista y superficial; y en la segunda, la pérdida del equilibrio natural del mundo, las formas de vida existentes y los medios de los que también nosotros nos nutrimos.

El deseo de expansión del Destino Manifiesto no es una invención novedosa de la sociedad norteamericana del siglo XIX: proviene de los primeros colonos protestantes que llegaron al Nuevo Mundo²⁸ e incluso de la imagen de Colón en el ideario común. Sin embargo, el desarrollo de esta expansión en la sociedad estadounidense no se dio hasta que, en el siglo XIX, confluyeron varias circunstancias: el interés por explotar los recursos del Oeste con la nueva maquinaria disponible, el establecimiento de asentamientos prósperos para los inmigrantes que continuaban llegando en busca de oportunidades y la creación de comunidades religiosas²⁹ como las de los mormones, que fueron desplazados hacia Illinois y Missouri³⁰.

Dentro de la confianza en el viaje hacia el Oeste, tenía gran presencia la noción de la *wilderness* americana, es decir, el lugar salvaje o sin cultura. Roderick Nash la identifica con el castellano «inmensidad», con el francés «*solitude inculte*» y con el italiano «*scene di disordine o confusione*»³¹. Este concepto se refiere específicamente, según su etimología, a los lugares (*ness*)³² habitados por bestias (*dēor*), animales que actúan instintivamente y sin algún tipo de domesticación (*wild*). Nash destaca también

²⁸ Fresonke, *West...*, p. 8.

²⁹ Además de estas comunidades, podemos destacar otras misiones religiosas particulares, como la de John Chapman (apodado Johnny Appleseed), quien emprendió una vida nómada plantando semillas de manzano por el Oeste norteamericano y transmitiendo una doctrina basada en la Biblia y en las obras de Emanuel Swedenborg (Haley, W.H., *El hombre que plantaba manzanos. La historia de Johnny Appleseed*, Palma: José J. de Olañeta, 2013, p. 66).

³⁰ Woodworth, *Manifest Destinies...*, pp. 95-96.

³¹ Nash, *Wilderness...*, p. 2.

³² En la palabra *wilderness*, *ness* no es un sufijo de cualidad (como afirma Nash, *Wilderness...*, p. 1), sino un término que se refiere a una zona geográfica elevada, del inglés antiguo *naes*, y que en su origen germánico (*nes*) se utilizaba para indicar un montículo, con forma parecida a la nariz (de donde también parece provenir *nose*). Por ello guarda especial relación con peñascos y barrancos, o con las cimas de las montañas, donde los humanos no pueden asentarse ni cultivar. Es también el origen de la palabra sueca *näs*, que se refiere a un istmo (Klein, Ernest, *Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, vol. I, Amsterdam: Elsevier, 1966, p. 1041). Este análisis del término *wilderness* se ha visto especialmente nutrido por varias conversaciones con el doctor Diego Meschini, además de las fuentes citadas aquí y en el apartado III.2.1, "Wildness".

que en el poema épico *Beowulf* (fechado entre los siglos VIII y XI) aparece el término arcaico *wildēor*, relacionado con «una región lúgubre de bosques, riscos y barrancos»³³. Por eso, siguiendo su sentido virginal, Stefano Paolucci traduce *wilderness* por «natura incontaminata»³⁴.

El Oeste, por lo tanto, queda ligado a esta idea de la *wilderness* como el símbolo de aquello que está aún sin domar, sin subyugar, sin someter a la industria humana; de los animales que aún no se han domesticado y criado; y de los campos que están aún por cultivar. El concepto, sin embargo, es mucho más profundo que esta descripción, más que conceptos como *woods*, ‘selva’, o ‘desierto’; estos términos se refieren a lugares donde hay materia prima (*woods*, ‘selva’ y otros términos similares) o bien a zonas abandonadas, sin cultivo o privadas de la presencia humana (como en el caso de ‘desierto’); pero *wilderness*, al provenir de *will*, es decir, la voluntad, el deseo, o más bien el instinto, se refiere especialmente a la fuerza viva que surge y habita en un determinado lugar, y no a ese mismo lugar considerado desde una simple perspectiva externa o utilitaria, como en los casos anteriores.

Thoreau parece darse cuenta de la gran importancia de este concepto, ya que anota en su diario su etimología y añade que un *wild man* es «un hombre de voluntad (*will*) que hace lo que quiere (*wills*) o desea (*wishes*), un hombre de fe y del futuro»³⁵. Sin embargo, su noción de la *wilderness* y de *wild* tiene un importante desarrollo que se distancia de toda la esperanza depositada en el Destino Manifiesto por los defensores de la industria y el progreso. El filósofo de Concord presta atención al sentido estricto de *wild*, referido al deseo y a la proyección individual, y lo utiliza para desarrollar su ética en “Pasear”, donde además añade: «El Oeste [...] es otro nombre para lo Salvaje (*Wild*)»³⁶. A diferencia de la ideología oficial del Destino Manifiesto, cuya preocupación estaba puesta en la explotación de la tierra, la obtención de materias primas y la colonización de lo indómito, Thoreau atiende a la *wilderness*, y al Oeste como símbolo de ésta, en el sentido de un entorno que ilustra y nutre nuestra vida, que nos proporciona un nuevo impulso. Se centra en su importancia espiritual e intelectual, en vez de en la material. Esta es la primera diferencia entre el Destino Manifiesto jacksoniano y el thoreauviano: para Thoreau y el resto de los trascendentalistas, el trato

³³ Nash, *Wilderness...*, p. 1.

³⁴ Thoreau, Henry David, *Camminare e altri passi scelti*, Prato: Piano B, 2016, trad. Stefano Paolucci, p. 49.

³⁵ *Journal*, vol. IV, p. 482.

³⁶ *Walking*, p. 224.

con el mundo físico tiene consecuencias intelectivas que van más allá de su importancia material; lo más importante de la *wilderness* para los humanos parece estar, por lo tanto, en que ilustra nuestra naturaleza racional y nutre nuestro pensamiento.

Pero la *wilderness* siempre ha constituido para el ideario civilizado, al igual que la selva, el desierto o en general lo salvaje o silvestre, un elemento de peligro y riesgo, de hostilidad hacia la vida humana. Ya en el Antiguo Testamento encontramos esta hostilidad, este peligro de la *wilderness*, tanto en el relato de la expulsión de Adán y Eva del jardín del Edén como en el éxodo del pueblo judío³⁷. El Éxodo es ya un relato sobre el viaje a través de la *wilderness*, pero en este caso con el propósito de una purificación y la obtención de una recompensa divina mediante el sufrimiento, que dista mucho de la idea del Oeste estadounidense. Comparten, no obstante, una idea común: el desierto, o la *wilderness*, como un entorno inhóspito y hostil. En el caso del Éxodo, se trata de un tránsito de sufrimiento necesario; en el del Destino Manifiesto, una esperanza mediante la explotación y la domesticación de lo salvaje para el progreso de la civilización. El paraíso, ya sea en el Antiguo Testamento o en la propuesta de Adolphus Etzler, debe ser, en contraste, un lugar destinado al deleite y la tranquilidad humana, sin peligro ni esfuerzo, donde todo está dispuesto para el asentamiento indefinido de la civilización. En este sentido, ya hemos comentado la oposición de Thoreau a este ideal: para el filósofo de Concord se trata de una imagen imposible de alcanzar y absurda en la medida en que evita enfrentarse a los requisitos vitales. A diferencia de este paraíso que se opone a la *wilderness*, consideró que la vida humana debe ser limítrofe o fronteriza, permitiéndonos adentrarnos tanto en lo doméstico como en lo salvaje, para que podamos nutrirnos mejor de esa «materia cruda de la vida»³⁸. El propósito del Oeste, en este sentido, no es otro que el de proporcionarnos más lugares ignotos por los que viajar y frente a los que desarrollar nuestra civilización, sin por ello destruirlos.

De una forma u otra, la *wilderness* y el Oeste estaban presentes en todas partes, y quizás no se pueda encontrar un solo estadounidense de la época que no comulgara en algún sentido con el Destino Manifiesto. Incluso los trascendentalistas aspiraban a alcanzar el universo, pero «muchos de los trascendentalistas de Nueva Inglaterra aceptaron una versión cuidadosamente editada del universo por la que muchos

³⁷ Nash, *Wilderness...*, pp. 15-16.

³⁸ *Walking*, p. 226.

fenómenos fueron expurgados»³⁹. La principal doctrina del trascendentalismo emersoniano era la correspondencia espiritual entre el mundo natural y el humano, lo que permitía desde el primer momento predicar la capacidad humana para comprender y controlar cualquier suceso natural. Esto implica que para los seguidores de este trascendentalismo, el mundo material y las ideas se corresponden, tienen un origen común en un espíritu superior, la Super-alma (*Over-soul*, similar a una divinidad), y toda su historia pasada y su desarrollo futuro están determinados en consecuencia por su voluntad.

En *Naturaleza* de Emerson, la defensa de la correspondencia se refleja desde el primer capítulo en la idea de que «la naturaleza siempre se viste con los colores del espíritu»⁴⁰, pero sin poseerlo, de modo que no se distingue en ella lo mismo que cuando hablamos con otros humanos, o leemos, o escribimos, sino que al contactar únicamente con la naturaleza nos encontramos en soledad⁴¹. El espíritu está, por lo tanto, en la naturaleza, y, como señala Fresonke, el primer título que quiso ponerle a esta obra, *Nature and Spirit*, era en este sentido redundante⁴². Haciendo una propuesta radical, en la introducción afirma que «el universo está compuesto de la Naturaleza y el Alma. Estrictamente hablando, sin embargo, todo lo que se separa de nosotros, todo lo que la Filosofía distingue como NO YO, esto es, naturaleza y arte, todos los otros hombres y mi propio cuerpo, puede clasificarse bajo este nombre, NATURALEZA»⁴³. Esta consideración de lo natural como todo aquello ajeno a la propia identidad espiritual, pero que refleja o se comporta según principios espirituales, es una lectura muy extrema e idealista de la filosofía kantiana, pero que incluso podría considerarse en un sentido más estricto como anti-kantiana o, con más precisión, pre-kantiana. Esto último se debe a que el trascendentalismo emersoniano pone en cuestión la información de los sentidos, como si ésta fuera dudosa o, al menos, susceptible de errar, mientras que el pensamiento intenta ir hasta «las cosas» reales, lo que sin duda no podría plantear un kantiano consciente de la ridiculez de preguntarnos sobre cómo es el mundo más allá de nuestros sentidos⁴⁴. «Para el idealismo transcendental nuestra mente construye los objetos que conocemos a partir de los estímulos sensoriales que nos proporciona nuestra

³⁹ Krutch, Joseph Wood, *Henry David Thoreau*, Westport: Greenwood Press, 1976, p. 190.

⁴⁰ Emerson, "Nature", p.10.

⁴¹ Emerson, "Nature", p. 8.

⁴² Fresonke, *West...*, p. 115.

⁴³ Emerson, "Nature", p. 7.

⁴⁴ Cavell, Stanley, *Los sentidos de Walden*, Valencia: Pre-Textos, 2011, pp. 128-129.

sensibilidad»⁴⁵. «El conocimiento humano no es, pues, reproductivo, ni la mente una especie de espejo de la realidad»⁴⁶. Emerson, por el contrario, afirmaba que lo real es independiente de las percepciones y que puede alcanzarse mediante una actividad intelectual elevada o cercana al espíritu. Por tal motivo el trascendentalismo emersoniano, aunque intenta tomar como modelo la concepción trascendental de Kant y seguir los pasos de su planteamiento, no es una filosofía propiamente kantiana. Según Stanley Cavell, entre los trascendentalistas quien comprendió mejor al de Königsberg fue Henry Thoreau⁴⁷.

Para Emerson la naturaleza por sí misma no tiene valor, sino solamente en la medida en que sirve para mostrarnos lo espiritual. La motivación principal de *Naturaleza* es responder a cuál es el propósito de la naturaleza. Para Fresonke se trata de «cuestiones teológicas y pasadas de moda como “¿Para qué fin existe la naturaleza?”»⁴⁸. El *telos* que Emerson busca en el mundo está dividido, siempre según un criterio humano, en cuatro apartados: Comodidad, Belleza, Lenguaje y Disciplina; pero el sentido que le da a estas clases de fines es más amplio de lo que los términos pueden por sí mismos indicar. La comodidad es todo aquello que guarda relación con nuestra circunstancia corporal y nuestros sentidos, cuyo beneficio «es temporal y mediato»⁴⁹. La belleza, más que con el arte, está relacionada con el orden natural, lo que Emerson ilustra señalando que el sentido griego de *κοσμος* es ‘belleza’⁵⁰; por lo tanto, se trata de la experiencia estética, en tres niveles: sensible, moral (es decir, relacionado con la virtud y lo que es bueno según Dios⁵¹) e intelectual o en relación con las ideas. En cuanto al lenguaje, el capítulo que dedica en *Naturaleza* a explicarlo está dividido en tres cuestiones: (1) que el lenguaje simboliza hechos naturales, en el sentido estricto que propone al comienzo, (2) que los símbolos naturales son símbolos de hechos espirituales, y (3) que la naturaleza simboliza el espíritu⁵²; Emerson considera que el lenguaje humano está fundado en algo que ya sucede en la naturaleza, es decir, la simbolización del espíritu, y por lo tanto su fin es la mejor simbolización. Por último, la disciplina es aquello que aprendemos observando la naturaleza; o dicho en sus propias

⁴⁵ Moya, Eugenio, *Kant y las ciencias de la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 27.

⁴⁶ Moya, *Kant y las ciencias...*, p. 28.

⁴⁷ Cavell, *Los sentidos de Walden*, p. 129.

⁴⁸ Fresonke, *West...*, p. 117.

⁴⁹ Emerson, “Nature”, p. 11.

⁵⁰ Emerson, “Nature”, p. 12.

⁵¹ Emerson, “Nature”, p. 13.

⁵² Emerson, “Nature”, p. 18.

palabras, «la naturaleza es una disciplina para la comprensión de verdades intelectuales»⁵³, y todo lo que hay en la naturaleza nos proporciona esa disciplina.

En conjunto, podemos concluir que la naturaleza para el trascendentalismo emersoniano tiene una disposición esencialmente humana, «todas las partes incesantemente trabajan en manos de las otras para el provecho del hombre»⁵⁴, y su finalidad, del mismo modo, tiene que definirse según características humanas: nuestros apetitos y condiciones materiales, nuestros sentidos, nuestra comunicación y nuestro conocimiento. Según esta propuesta, nada más proporciona la naturaleza, y por lo tanto está destinada a beneficiar a los humanos en todas sus características. Desde la perspectiva del Destino Manifiesto, la doctrina emersoniana consiste en una formulación más universal y espiritual de la idea, que ya no está limitada a los estadounidenses incluso aunque éstos se encuentren en mejor disposición para cumplirla, y que tiene otros fines más importantes que la sola satisfacción material, pero cuya confianza en la ordenación del mundo para la satisfacción humana es similar a la de cualquier acérrimo defensor de la industria y el Oeste.

A diferencia del trascendentalismo emersoniano, la filosofía desarrollada por Henry Thoreau no mantiene de forma tan clara una doctrina de la correspondencia. Si bien en muchas ocasiones señala cómo ciertos elementos naturales pueden ejemplificar ideas y actos humanos, sus metáforas sugieren más bien una propuesta de orden cósmico más allá del espíritu humano, pero que le resulta accesible (es decir, hacia el que puede trascender). Por ejemplo, en *Walden* expone una similitud entre las estaciones del año y las etapas del día, señalando que «el fenómeno del año tiene lugar cada día en un lago a pequeña escala» y que «el día es un epítome del año. La noche es el invierno, la mañana y la tarde son la primavera y el otoño, y el mediodía es el verano»⁵⁵; mientras que en “Pasear” amplía esta comparativa con las etapas del conocimiento, relacionando el invierno con el pensamiento y el verano con la experiencia⁵⁶. Pero la correspondencia emersoniana, a diferencia de este paralelismo o similitud, tiene como centro el espíritu humano, mientras que en los escritos de Thoreau encontramos como aspecto central la naturaleza, que muchas veces reconduce al espíritu y al pensamiento. Es decir, mientras Emerson busca que la naturaleza revele verdades

⁵³ Emerson, “Nature”, p. 22.

⁵⁴ Emerson, “Nature”, p. 11.

⁵⁵ *Walden*, p. 332.

⁵⁶ *Walking*, p. 210.

intelectuales, Thoreau pretende moldear el intelecto para alcanzar verdades vitales, que repercutan a su vez en la cultura humana.

Un aspecto en el que claramente Thoreau se opone a la doctrina de la correspondencia emersoniana es su concepción de la soledad en *Walden*. Al comienzo del capítulo “Soledad” (“Solitude”) encontramos una descripción estética del bosque, de la experiencia de lo natural, que no se diferencia mucho de lo que postula Emerson. En contraste con la mayor parte del libro, carece de toda referencia cultural y sólo se limita a hacer una descripción sensible de un individuo solitario que contempla su entorno y se hace consciente de su cuerpo y sus sentidos. Sin embargo, en el siguiente párrafo abandona rápidamente este tono para recuperar el contacto con la cultura y la domesticación. Mientras que antes el filósofo de Walden se había fundido él solo con la naturaleza, en este segundo párrafo afirma: «Cuando vuelvo a mi casa encuentro que ha habido visitantes»⁵⁷. Entonces nos describe las señas mediante las que se ha percatado de ello (unas flores, una rama doblada, e incluso el olor a tabaco de una pipa). Parece que este suceso es el detonante de su separación respecto a su mentor, al menos en su exposición escrita⁵⁸, ya que permite plantear la siguiente cuestión: ¿hay una diferencia tan extrema, como se muestra en estos dos primeros párrafos, entre la experiencia de lo natural y la experiencia de lo doméstico, como si sólo una de ellas pudiera proporcionarnos una sensación de compañía? La respuesta de Thoreau a esta pregunta es negativa.

En el tercer párrafo ya no encontramos ninguna de estas dos posiciones, sino una reflexión intermedia en la que el autor expone la forma en que habitamos (o más bien, no habitamos) el mundo, y que hay muchas zonas sin ápice de humanidad. En la primera versión del texto escribe una frase que después eliminaría: «Seguramente no vivimos atestados»⁵⁹, y continúa inmediatamente con otra que sí mantuvo: «Mi vecino más cercano está a una milla de distancia, y ninguna casa es visible desde cualquier lugar excepto en las colinas a media milla de mi propiedad»⁶⁰. Pero el punto fundamental del párrafo se encuentra en la siguiente reflexión: «Nuestro horizonte nunca está del todo en nuestros codos. El ancho bosque no está justo en nuestra puerta,

⁵⁷ *Walden*, p. 143.

⁵⁸ De hecho, este párrafo no aparece en la primera versión del texto, aunque sí el primero, el tercero y gran parte del cuarto (Shanley, *The Making...*, pp. 72-73, 163-165).

⁵⁹ Shanley, *The Making...*, p. 163.

⁶⁰ *Walden*, p. 144.

ni el lago, sino algo que nos resulta siempre claro, familiar y andado, y reclamado por la Naturaleza»⁶¹. En este sentido, incluso en su cabaña y en el bosque, lo que encuentra al salir no es algo ajeno a la vida cotidiana; no es un lugar en el que se sienta solitario o en el que no encuentre compañía alguna. Para Thoreau, el lugar donde vivimos se nos hace familiar más allá de nuestro cuerpo y la puerta de nuestra casa, aunque no dejemos de buscar lo que se encuentra más lejos.

Con esta preparación pausada de la cuestión, Thoreau puede permitirse a continuación proporcionar su oposición a la noción emersoniana de soledad: «Pese a todo, experimenté en ocasiones que la más dulce y tierna, la más inocente y alentadora sociedad puede encontrarse en cualquier objeto natural, incluso para el pobre misántropo y el hombre más melancólico»⁶². A diferencia de *Naturaleza*, donde Emerson contraponía el espíritu y la naturaleza, de modo que ésta jamás podía tener algo propio ni suscitar al sujeto más que soledad, para Thoreau en *Walden* cualquier entorno produce compañía, cualquier elemento es un *otro* que nos acompaña, ya encontremos en ello algo humano, doméstico, espiritual o natural. También en la naturaleza se encuentra «una infinita e incontable amistad»⁶³. De este modo, el carácter agresivo e inhabitable de la *wilderness* no se presentaría directamente ante nosotros, sino mediado por un entorno conocido, con el que podemos mantener algunas simpatías.

Podría decirse que, pese a esta discrepancia, en ambos autores subyace la misma idea del sujeto humano como el único interpretador del mundo que le rodea, el único que puede elaborar una concepción del mundo; y, ya encuentre o no compañía en los objetos naturales, esta diferencia eleva al espíritu con respecto a la naturaleza. Pero esto no es cierto. Incluso la idea del sujeto o la primera persona que expone Thoreau es diferente a la de su mentor. Mientras que el trascendentalismo emersoniano supone a la persona como algo completamente espiritual, desligado incluso de su propio cuerpo y que interpreta el mundo desde un ámbito diferente al material (es decir, que pone sobre él los criterios del espíritu humano), para el autor de *Walden* la primera persona, ese sujeto que no tiene materialidad, es una extraña separación del ‘yo’ con la que uno mismo no puede identificarse. Así lo expresa en “Soledad”:

⁶¹ *Walden*, p. 144.

⁶² *Walden*, p. 145.

⁶³ *Walden*, p. 146.

Sólo me conozco como una entidad humana; la escena, por decirlo así, de pensamientos y afectos; y siento cierta duplicidad por la que puedo situarme tan lejos de mí mismo como cualquier otro. Pese a la intensidad de mi experiencia, soy consciente de la presencia y crítica de una parte de mí, que, dicho así, no es una parte de mí, sino un espectador, que no comparte la experiencia, sino que toma nota de ella; y no es más yo de lo que es tú⁶⁴.

Estas dos discrepancias fundamentales en la forma en que Emerson y Thoreau se relacionan con la naturaleza nos permiten comprender su diferente apego a la doctrina de la correspondencia. Para Thoreau las similitudes o semejanzas no se deben a un espíritu exclusivamente humano, sino a un orden que engloba también lo natural como agente y respecto al que los humanos como sujetos conscientes no tienen un acceso más directo, puesto que aquello que se separa del cuerpo es una mera abstracción crítica, un elemento que observa y juzga sin aportar un contenido nuevo. Si nos abstraemos como sujetos externos al cuerpo, nada nos identifica como quienes realmente somos. A diferencia de su mentor, Thoreau no parece considerar que tengamos una determinación más allá del mundo material en el que vivimos, aunque continúe siendo un trascendentalista en lo que respecta a la relación entre lo mental y lo físico. En consecuencia, el Destino Manifiesto que Emerson estaba dispuesto a defender como una determinación previa del mundo, para Thoreau es algo aún por descubrir y susceptible de crítica; lo único determinado para los humanos es que pensamos y podemos cambiar nuestras actividades y nuestra concepción del mundo. Se trata de algún «designio de disenso»⁶⁵.

La consecuencia clave de esta diferencia en cuanto al Destino Manifiesto es que ambos autores difieren en su visión del mundo, la historia y el futuro.

Dicho de forma sencilla, para el filósofo de Concord la concepción presente que tenemos del mundo está mediada por nuestra perspectiva, por cómo nos relacionamos con él en un lugar y con unas costumbres específicas. El final de *Walden* refleja esta idea: «Me fui de los bosques por una razón tan buena como por la que fui. Quizás me pareció que tenía muchas más vidas que vivir»⁶⁶. Pero el planteamiento fundamental de esta idea se encuentra en “Pasear”, a través de la historia de la Granja de Spaulding. En

⁶⁴ *Walden*, pp. 149-150.

⁶⁵ Fresonke, *West...*, p. 128.

⁶⁶ *Walden*, p. 355.

ella Thoreau cuenta que, cuando paseaba por esta granja, encontró «alguna antigua y en conjunto admirable y radiante familia»⁶⁷. Dice de esta familia que «su casa no era obvia a la vista» y que ellos «no sabían de Spaulding y desconocían que era su vecino»⁶⁸. Cuando ya estamos imaginando a qué se refiere el de Concord con esta historia, añade: «Sus áticos son las copas de los árboles. No tienen política. No había ruido de trabajo. No percibí que estuvieran tejiendo ni hilando»⁶⁹. De este modo, la perspectiva de una vida natural es tan diferente de la vida doméstica que fácilmente una puede ignorar la existencia de la otra. Por lo tanto, y retomando una idea anteriormente expuesta, Thoreau optó por defender un modo de vida limítrofe, pues los fines de la vida son muy diferentes dependiendo de qué vida llevemos. Lejos de suponer que el destino de la humanidad se encuentra en la perspectiva industrial y doméstica, el filósofo de Concord quiere proponer una perspectiva más amplia, lo más global posible para que pueda dar cuenta de una gran variedad de circunstancias y encontrar principios más generales y coherentes con toda la existencia.

En cuanto a la historia humana, hemos de atender a un análisis más implícito que el anterior, pero cuyos ejemplos aparecen con mucha frecuencia en *Una semana*, *Walden* y “Pasear”, principalmente. Para Thoreau la forma en que buscamos fundamentos históricos a nuestra realidad es peligrosa, principalmente porque ésta es una estrategia que permite interpretar los hechos pasados en beneficio de una ideología presente, como los relatos de conquista y libertad que querían engrandecer el desarrollo de la civilización en el Nuevo Mundo⁷⁰. Desde sus primeros ensayos sobre el entorno natural, *Una semana* (donde rememora su viaje por los ríos Concord y Merrimack) y *Walden*, hasta la mayoría de sus últimos ensayos y manuscritos dedicados especialmente a estudios botánicos, Thoreau presenta una historia natural que pretende analizar el mundo en primera persona y no como un relato desligado del presente y basado en fuentes antiguas a las que se otorga más fe que credibilidad. Por eso cuando se refiere a los grandes relatos del pasado lo hace siempre mediante la mitología y la poesía, pues ésta, dice en “Pasear”, posee «la libertad incivilizada y el pensamiento salvaje [*wild*]» que nos atrae de la literatura⁷¹. Frente a los relatos históricos que

⁶⁷ *Walking*, p. 243.

⁶⁸ *Walking*, p. 243.

⁶⁹ *Walking*, p. 243.

⁷⁰ Burbick, Joan, *Thoreau's Alternative History: Changing Perspectives on Nature, Culture and Language*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987, p. 1.

⁷¹ *Walking*, p. 231.

pretendían establecer una visión doméstica del pasado y narrar el entorno como si éste estuviera destinado a ser dominado progresivamente por la civilización, el filósofo de Concord insiste en que pasea «por la naturaleza tal como los viejos profetas y poetas», y continúa: «Puedes llamarla América, pero no es América; ni Américo Vespucio ni Colón fueron sus descubridores. Está contada con más certeza en la mitología que en cualquiera de las llamadas historias de América que yo haya leído»⁷².

La importancia de la mitología reside en un factor fundamental: es un relato libre e interpretable, pero sobre todo que no pretende justificar acciones humanas futuras o proyectos. Además, para Thoreau ésta se caracteriza por narrar el mundo como si se tratara de una fuerza sobrehumana, sugerente a la vez que sublime. Ese relato mitológico tienen que hacerlo el poeta o el profeta en primera persona, ya que mediante él se narra una experiencia de la que su autor tiene que responsabilizarse. A diferencia de Emerson, para quien la historia tiene que proporcionar un relato del espíritu manifestándose, para Thoreau lo importante es describir cada fenómeno que el escritor experimenta⁷³ y manifestar su realidad. De ahí la importancia de su diario, en el que va anotando sus observaciones, sus sensaciones y sus pensamientos para recopilarlos posteriormente en sus obras.

Finalmente, atendiendo a cómo se observa el presente y cómo se narra el pasado, nos queda pensar cómo será o queremos que sea el futuro. Los defensores del Destino Manifiesto, adalides del progreso, no consideraron los dos primeros más que en la medida que justificara tal pretensión, y el trascendentalismo emersoniano no se distanciaba demasiado de ellos en este punto. Según éste, el porvenir no será de los estadounidenses sino del espíritu; pero según el trascendentalismo más thoreauviano, el porvenir tampoco será del espíritu, sino del *wild man*, no porque haya un designio que lo determine, sino porque de no ser así tampoco habrá porvenir, ya que «en la *Wildness* está la conservación del Mundo», «desde el bosque y la *wilderness* llegan los tónicos y cortezas que refuerzan a la humanidad»; y, «en resumen, todas las cosas buenas son salvajes [*wild*] y libres»⁷⁴.

La concepción del Oeste como *Wild* que defiende Thoreau en “Pasear”⁷⁵ tiene justamente este sentido: trasladar la esperanza del Destino Manifiesto a su propuesta de

⁷² *Walking*, p. 214.

⁷³ Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 8.

⁷⁴ *Walking*, pp. 224, 234.

⁷⁵ *Walking*, p. 224.

una vida más natural y desprovista de determinaciones domésticas. Lo que nutre nuestras vidas es, según tal concepción, lo que no está definido social o culturalmente, lo que nos sugiere un cambio o una crítica. De ahí la pertinencia del análisis de Kris Fresonke al definir esta posición como un designio de disenso; su fin no es el progreso ni el desarrollo del espíritu (como realidad ya determinada extra-mundana), sino la búsqueda de la incertidumbre y la crítica de las convicciones.

Además de la expansión territorial de la nación, una de las principales características del Destino Manifiesto era la pretensión de liderar un cambio mundial. Ambas van de la mano. Los estadounidenses, como ya hemos comentado, pretendían extenderse sin limitaciones, convencidos de que un designio divino los impulsaba a ser «la nación del progreso, de la libertad individual, de la emancipación universal»⁷⁶. ¿Cómo no iban, con ese ánimo, a explotar todo el Oeste norteamericano, despojar de sus tierras a los nativos e impulsar el desarrollo de otras naciones? Pero en las relaciones internacionales, por mucho interés que se tuviera por mostrar que su sistema político y económico era un modelo a seguir para el resto, no hacían más que intentos de extraer beneficios a costa de otros. No se trataba de que el resto de naciones progresara como la estadounidense, porque según el Destino Manifiesto solamente ellos podían realizar tal progreso y ser la *gran nación del porvenir*; su propósito al expandir sus relaciones internacionales solamente era *liderar* el progreso mundial, y para mantener tal liderazgo los demás debían estar siempre por detrás.

Ejemplo de estas relaciones internacionales fue la negociación para la apertura de las fronteras de Japón. El 10 de mayo de 1851, y con pretexto de devolver a su país a dieciséis japoneses naufragados en costas estadounidenses, se invistió al comodoro John H. Aulick como «Enviado de Estados Unidos al Emperador de Japón», lo que le otorgaba autoridad para negociar tratados de paz y comercio; pero poco más de un año después, en noviembre de 1852, Matthew Perry ocupó su puesto en esta misión⁷⁷. Perry llegó a Japón el 8 de julio de 1853, exigiendo entrevistarse con el Emperador⁷⁸, y tras más de un año se cerró un tratado entre ambos países⁷⁹.

⁷⁶ O'Sullivan, "The Great...", p. 429.

⁷⁷ Palmer, Aaron Haight (ed), *Documents and Facts Illustrating the Origin of the Mission to Japan*, Washington: Henry Polkinhorn, 1857, p. 20

⁷⁸ Hill, Charles, *Leading American Treaties*, Nueva York: Macmillan Co., 1922, pp. 229, 230.

⁷⁹ Hill, *Leading...*, p. 238.

Japón era un lugar estratégico para el comercio internacional, y éste no era el primer intento de los estadounidenses, que quisieron negociar un tratado con los japoneses durante las guerras napoleónicas y posteriormente en 1837 y en 1846⁸⁰. También otros países habían intentado establecer acuerdos: Rusia desde el siglo XVII y Holanda, con relativo éxito, firmando dos tratados en 1844 y 1852⁸¹. Las negociaciones del comodoro Perry fueron las más exitosas, quizás por la excesiva muestra de buena voluntad que, tras varios intentos, los estadounidenses sabían que sería necesaria⁸², o quizás por la sugerencia de que Perry debía conseguir firmar el tratado incluso usando la fuerza si era necesario, pese a que sus instrucciones no eran definitivas en este asunto⁸³. De algún modo, la prepotencia propia del propósito estadounidense se vio sosegada en las negociaciones del comodoro Perry.

Uno de los motivos por los que el tratado pudo prosperar fue la promesa de respetar la libertad religiosa⁸⁴. Estados Unidos se había fundado principalmente por un pueblo de diversa fe que se había asegurado no tener restricciones al respecto, mientras que en Japón los conflictos con algunas ramas del cristianismo habían conducido a varias matanzas. Por otro lado, el mayor obstáculo para la firma del tratado era la existencia de otros acuerdos con China y Holanda; mientras Japón pedía que se respetaran estos pactos y que los estadounidenses no interfirieran, Perry se oponía a ello y consideraba que cualquier restricción de este tipo era una ofensa⁸⁵. Estos dos elementos paradójicos, por un lado la libertad y por otro la imposición, constituyen el carácter peculiar de las relaciones internacionales estadounidenses guiadas por el Destino Manifiesto.

El tratado, firmado el 31 de marzo de 1854 en Kanagawa, constaba de doce artículos en los que se establecía la paz entre ambos países, la apertura del puerto de Shimoda, la asistencia estadounidense a marineros japoneses naufragados, las relaciones comerciales entre ambos países y la residencia de un cónsul en Japón⁸⁶. No era un tratado especialmente beneficioso y estaba muy limitado, como reconoció Matthew

⁸⁰ Hill, *Leading...*, pp. 226-227.

⁸¹ Hill, *Leading...*, p. 226.

⁸² En el plan de actuación de Estados Unidos con Japón se incluía una revisión de los fracasos anteriores, planteando que la posibilidad de establecer un *ultimatum*, seguramente militar, debido a los conflictos de barcos pesqueros (Hill, *Leading...*, p. 227), y el respeto cortés hacia el poder del Imperio japonés, eran la mejor garantía de éxito (Palmer, *Documents...*, p. 17).

⁸³ Hill, *Leading...*, p. 229.

⁸⁴ Hill, *Leading...*, p. 229.

⁸⁵ Hill, *Leading...*, p. 236.

⁸⁶ Hill, *Leading...*, pp. 238-239.

Perry⁸⁷, pero aun así se ha convertido en uno de los más conocidos como desencadenante de la modernización de Japón.

Estados Unidos no tenía como único objetivo Japón, sino todo el globo. Su esperanza se depositaba en la continua expansión y desarrollo hasta que todo el globo lo identificara como el líder del progreso. Thoreau, refiriéndose a este ideal se pregunta: «¿Qué fin se han propuesto más allá de Japón? ¿Qué objetivos más elevados tienen ellos que los perritos de la pradera?»⁸⁸. Japón era solamente un lugar de tránsito, el objetivo era la globalización del modelo social, político y económico estadounidense, o bien, si esto no era posible, la mera explotación del territorio. La historia más reciente nos ha mostrado cómo Estados Unidos, manteniendo el ideal de la llegada de la democracia y la libertad, ha arrasado y explotado otros países. En este sentido, su único propósito real ha sido dominar el globo y adueñarse de sus recursos, ya fueran materiales o geopolíticos. Frente a ello, el filósofo de Concord exponía su extrañeza y su desapego. Estos propósitos internacionales no fueron para Henry Thoreau sino una corrupción política más interesada en el dominio que en la vida, más atenta al desarrollo de las instituciones políticas que a su adecuado uso. Por este motivo afirmó que su nación no es la que persigue ese destino⁸⁹, y que, por el contrario, las preocupaciones políticas tienen que ser como las funciones corporales, o «una especie de vegetación»⁹⁰, subyugada a nuestra forma de vida y a nuestra ética.

A estas cuestiones se añade otra que el filósofo de Concord tenía en mente por encima del resto: la destrucción del entorno natural. Y aunque él solamente se refirió a las particularidades de su entorno cercano y, ocasionalmente, a la presencia o la falta de entorno salvaje en otras zonas, sus reflexiones son igualmente valiosas para la discusión ambiental contemporánea. Una de sus principales preocupaciones fue la destrucción de la vida salvaje (*wild*), que, como ya hemos comentado, es para Thoreau aquella que es capaz de regenerarse a sí misma, adaptándose al ciclo natural del mundo. Al contrario, la vida civil o doméstica no sigue este mismo proceso sino que se basa en la extracción y el consumo de recursos, a la vez que no produce medios útiles para otras formas de vida; por lo tanto, al consumir sin generar (o sin generar lo suficiente a cambio), la

⁸⁷ Hill, *Leading...*, p. 239.

⁸⁸ *Corr*, p. 296.

⁸⁹ *Corr*, p. 296.

⁹⁰ *CD*, p. 481.

forma de vida civilizada tiende a agotar el mundo. Esta circunstancia preocupa a Thoreau al menos desde comienzos o mediados de la década de 1850, cuando escribe gran parte de “Pasear”, “Manzanas silvestres” y “Colores otoñales”, tres ensayos en los que se observa su creciente preocupación respecto a la posible desaparición del entorno silvestre.

Cuando en “Pasear” describe por primera vez lo salvaje, afirma que «las ciudades lo importan a cualquier precio», y compara esas fuentes de vida con la leche de la loba que alimentó a Rómulo y Remo⁹¹. «La vida consiste en lo salvaje [*wild*]. [...] Aún no sometido al hombre, su presencia lo renueva»⁹². Los alimentos de una comunidad no están solamente en su interior, no son sólo los cultivos y los animales de granja, e incluso para éstos necesitamos en ocasiones tierras más silvestres. Thoreau considera, por lo tanto, que aquello que toda comunidad humana necesita es la cercanía de la *wilderness*, de bosques o de pantanos que den vida a su alrededor, y no iba desencaminado en esta consideración: aunque consiguiéramos tener todos los alimentos y materiales naturales en nuestros campos y todos los animales que nos benefician bien domesticados, todavía necesitamos que crezca más bosque que el que vayamos a talar, para que renueve el aire que respiramos, y necesitamos océanos y mares limpios, biológicamente equilibrados y sin contaminación. Aunque intentemos domesticar todo el globo para nuestro beneficio, como pretendía Adolphus Etzler, siempre tendríamos que dejar algunos resquicios silvestres que deben existir al margen de los intereses civilizados.

El problema que presenta para el filósofo de Concord este consumo ilimitado es que la vida doméstica sólo consume, pero no genera a cambio otras materias para el resto del mundo; utilizando su ejemplo, hace que los caballos trabajen para ella, pero no ella para los caballos. De este modo, utiliza y consume los recursos externos: cultiva vegetales, domestica animales, alimenta a los segundos con los primeros; sólo gestiona los recursos y los gasta, pero el producto que ofrece a cambio es nimio, casi inexistente. Como comenta Thoreau en *Walden*, la naturaleza puede permitirse sacrificar animales e incluso matar a millares, pues sus cuerpos se aprovecharán⁹³. Nuestra concepción más común de la muerte, sin embargo, conlleva un temor no sólo a la desaparición sino a

⁹¹ *Walking*, pp. 224-225.

⁹² *Walking*, p. 226.

⁹³ *Walden*, p. 350.

cualquier participación en los ciclos naturales de descomposición; y quizás con esta idea en mente escribe en “Colores otoñales”:

Es placentero pasear sobre los lechos de esas frescas, crujientes y chasqueantes hojas. ¡Cuán bellamente van a sus tumbas! [...] Ellas que se elevaron tan deslumbrantes, ¡con cuánta alegría retornan al polvo de nuevo, y se tienden abajo, resignadas a yacer y decaer al pie del árbol, y proporcionan alimento a las nuevas generaciones de su especie, para que revoloteen en lo alto! Nos enseñan cómo morir. Uno se pregunta si llegará el momento en que los hombres, con su jactante fe en la inmortalidad, yazcan tan grácilmente y tan maduros.⁹⁴

Las dos interpretaciones de este texto son sugerentes a partes iguales: por un lado, el filósofo de Concord puede estar refiriéndose al legado que dejamos a los nuestros y criticando la vida egoísta, sólo preocupada en algún más allá individual; pero por otro, el ejemplo tan material conduce a la idea de que quizás nuestra muerte, también en sentido físico, debería ser aprovechada, en vez de rodearse de ceremonias funerarias y creencias religiosas, estando limitada a un entierro que procura aislar al cuerpo como si éste no fuera también un alimento para otras especies.

Como resultado, incluso en nuestra muerte evitamos aportar algo al mundo, nos negamos a ser renovables y a regenerar la vida que tan felizmente hemos consumido. Si bien Thoreau se percata muy pronto de que aportamos muy poco o nada al desarrollo del ecosistema, desde entonces esta realidad ha sido cada vez más extrema y evidente. Los medios que empleamos para obtener materias primas son más dañinos a medida que usamos nuevas tecnologías, y deshacerse de ellas una vez que no nos resultan útiles ha sido más perjudicial aún al estar compuestas por materiales no renovables. Las formas de producir energía, sin duda, son el mayor ejemplo de esta desigualdad entre el consumo y la generación. En resumen, esto conduce a un agotamiento paulatino de los recursos a un ritmo que queda muy lejos de la perspectiva del siglo XIX, pero que en un sentido menor observó Thoreau atendiendo a las consecuencias del cultivo y la tala de árboles. Quizás la percepción más cercana a este problema sea su pronóstico de la pérdida de los manzanos silvestres⁹⁵.

⁹⁴ AT, pp. 269-270.

⁹⁵ WA, p. 321. Los motivos que expone en “Manzanas silvestres” son fundamentalmente dos: el cultivo privado de manzanas, que sólo podían adquirirse en los mercados, y la destrucción de cultivos

Pero sin duda el ejemplo más claro de esta problemática está en la defensa que el filósofo de Concord hace, en su manuscrito *Frutos silvestres*, de las zonas naturales:

Creo que cada pueblo debería tener un parque, o más bien un bosque primitivo, de quinientos o mil acres⁹⁶, ya sea en una zona o en varias, donde un palo nunca se corte como combustible, ni para la marina, ni para hacer vagones, sino que se alcen y decaigan para usos más elevados.⁹⁷

Sin embargo, el propósito de Thoreau era evidentemente más ecológico que ecologista, más intelectual que político; su ética respecto al entorno natural no implica un programa político de conservación, sino una actitud personal justa y equilibrada en la que hemos de permitir que la *wilderness* se desarrolle mientras nosotros desarrollamos la sociedad. Era consciente de los daños que la vida humana puede causar al mundo natural, pues él mismo había provocado por accidente un incendio en 1844, y unos años después los incendios en bosques empezaron a convertirse en un problema por la zona, especialmente a causa del ferrocarril⁹⁸. Pero su firme defensa de la importancia de la vida y del entorno silvestre fue intelectual: una apología de la comprensión de la naturaleza humana como una parte de la naturaleza en general, de todo el *Kόσμος*.

A diferencia de los defensores del Destino Manifiesto, Thoreau es consciente de que no se vive mejor sólo por conquistar y explotar el mundo, o por obtener muchos recursos, sino por garantizar que éstos puedan renovarse y que la vida continúe. Hay zonas naturales y silvestres que pueden nutrirnos tanto física como intelectualmente; y para aprovecharlas y mantenerlas el objetivo a seguir no debe ser industrial ni comercial, sino vital.

En síntesis, hemos expuesto seis aspectos en los que la filosofía thoreauviana se diferencia del ideal predominante del Destino Manifiesto: (1) su concepción de la *wilderness* como lugar autosuficiente y su definición en términos positivos, no como ausencia de cultura; (2) su oposición a domesticar la *wilderness* como fin de la humanidad; (3) su rechazo de la doctrina de la correspondencia y de la noción

abandonados y de manzanos que crecían silvestres en algunos terrenos por miedo a que sus manzanas produjeran sidra y el movimiento abstemio, muy popular en la época, acusara a sus dueños.

⁹⁶ De doscientas o cuatrocientas hectáreas.

⁹⁷ *WF*, p. 238.

⁹⁸ Walls, *Henry David...*, p. 171.

emersoniana de una naturaleza guiada por el espíritu; (4) la esperanza en un porvenir que no traiga dominación industrial ni espiritual, sino nuevas críticas y oportunidades; (5) el rechazo de las ambiciones internacionales en favor de una actividad política local y guiada por preocupaciones vitales; y (6) la preservación de un entorno al margen de lo humano, una *wilderness* que produzca vida y de la que pueda nutrirse la civilización.

En contraste con el ideario del Destino Manifiesto y otras ideologías similares que han desencadenaron procesos de expansión y, finalmente, de globalización política, económica, social y cultural, Thoreau creía que nuestra pretensión como humanos no ha de ser otra que la de empezar de nuevo, derrumbar las formas antiguas de pensar, todas las obligaciones domésticas que poseemos, y replantearnos qué necesitamos para vivir. Esto implica repasar todos los trabajos que hacemos, los materiales que usamos, el beneficio tanto físico como intelectual que tienen nuestras labores cotidianas, el interés que guía nuestras acciones económicas y políticas, y qué consecuencias tiene todo ello para nuestro entorno. Un ejercicio de estas características siempre resulta beneficioso, y también lo sería en la actualidad; no debería resultarnos problemático que éstas y otras muchas cuestiones, que aparecen a cada momento en las políticas internacionales, la explotación del entorno y las novedades tecnológicas, se pusieran en riesgo mediante una profunda meditación como la que hizo el filósofo de Concord.

3.2. De la sociedad plural a la sociedad masiva

Los aspectos comentados del Destino Manifiesto cubren las dos primeras cuestiones que planteábamos en torno al nacimiento de una nueva ola de globalización a partir de los cambios experimentados por la sociedad norteamericana del siglo XIX: el territorio y la economía. Tenemos que volver a echar la vista atrás para tratar la tercera y última de estas cuestiones: el poder. Éste no estaba principalmente en el gobierno, ya que la influencia de la Unión y la potestad de los Estados, como ya vimos, estaba continuamente en disputa; tampoco en las iglesias, ya que había una fuerte libertad religiosa que pretendía evitar coaccionar a los individuos; si atendemos a la sociedad del momento, encontramos que el mayor factor de poder era la información mediante la prensa.

Siguiendo a Castells, el poder es fundamentalmente un tipo de relación⁹⁹. Que alguien tenga poder no significa que posea cierta característica propia, sino que se

⁹⁹ Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid: Alianza, 2009, p. 34.

relaciona con otros de cierto modo: controlando, tomando decisiones o coaccionando. Por tanto, el poder siempre se dice en relación a dos elementos: quién lo ejerce y aquél o aquellos sobre quienes se ejerce. En este sentido, los periódicos tenían un gran poder por su capacidad para informar de unos u otros sucesos, para crear opinión o para forzar decisiones políticas. Sobre esto Thoreau señalaba que «los noticiarios son el poder dominante. Lo que hace el Congreso es una última palmada»¹⁰⁰. Y aunque las fuentes de información siempre han sido un factor importante para el poder, en este contexto se hicieron más importantes aún por su venta rápida y barata, que las convirtió en un elemento común de la jornada diaria de cualquier ciudadano estadounidense. «Los norteamericanos de la época leían los periódicos con más avidez aún que la ficción más emocionante»¹⁰¹. Esa masificación del periódico supuso que gran parte de la población mantuviera un pensamiento homogéneo informado desde fuentes semejantes. Estar informado no implica tener una opinión propia; «la información no crea comunicación»¹⁰², al menos por sí misma, sino que se dirige homogéneamente al público ocultando todo el proceso interpretativo y la percepción subjetiva del periodista.

Sin embargo, la lectura compulsiva de periódicos por sí misma no podía ser el factor que determinara que la sociedad fuera masiva, es decir, que estuviera organizada en grupos homogéneos cuyos miembros apenas se diferenciaban entre sí y tendían a igualarse siguiendo los mínimos requisitos posibles. En palabras del filósofo de Concord, «la masa nunca asciende hasta el modelo de su mejor miembro, sino que por el contrario se degrada a sí misma al nivel más reducido»¹⁰³. Que la sociedad estadounidense fuera así no puede achacarse solamente a la existencia de una prensa masiva; hace falta atisbar algún otro factor que desencadenara que, efectivamente, los periódicos sacaran tanto provecho de tal situación y se convirtieran en medios masivos.

La principal característica del pueblo norteamericano que ganó la Guerra de Independencia era su variedad étnica y religiosa: se trataba de individuos de muy diversos orígenes que se habían visto obligados a migrar «por las dificultades que atravesaban en sus respectivos países»¹⁰⁴. «Las características étnicas de las colonias se

¹⁰⁰ *Journal*, vol. II, p. 102.

¹⁰¹ Hamilton, “La democracia...”, p. 167.

¹⁰² Wolton, Dominique, *La otra mundialización*, Barcelona: Gedisa, 2004, p. 21.

¹⁰³ *Journal*, vol. I, p. 36.

¹⁰⁴ Degler, *Historia...* p. 74.

vieron intensamente alteradas en el transcurso de los cuatro o cinco decenios anteriores a la Revolución. Se ha calculado que hacia 1776 más de la mitad de la población era de origen no británico»¹⁰⁵. Además, cada grupo de migrantes traía consigo su religión, y tal circunstancia forzó a que se reconociera, a mitad del siglo XVIII, la diversidad religiosa como un rasgo norteamericano¹⁰⁶. Los Estados Unidos se forjaron en este ambiente de diversidad e independencia, constituyendo una identidad nacional conjunta que se veía reflejada a sí misma como ejemplo de libertad. Durante el siglo posterior fue un país revolucionario: apoyó la independencia de otras colonias y acogió a rebeldes de países europeos, se mostró defensor de la libertad allí donde surgiera; en el ideario común, lo característico de su época era la libertad completa «de pensamiento y acción»¹⁰⁷.

Esta diversidad guiada por el ideal de libertad parecía tener todas las cartas para propiciar una sociedad plural, abierta y reflexiva, pero algo se torció. La independencia llegó para quienes ya gozaban de libertad en el Nuevo Mundo, pero no para los indígenas, que fueron desposeídos de sus tierras y reclusos en reservas, ni para los esclavos negros, que pasaron de manos británicas a estadounidenses, como si fueran un bien tan reclamable como la misma tierra. La Declaración de Independencia no consideraba que los amerindios y los esclavos negros pudieran independizarse; en la diversidad étnica y religiosa propia de los estadounidenses no se incluía a los amerindios ni a los negros de origen africano. Sin embargo, los estadounidenses no tuvieron reparos en celebrar su hazaña y considerar que habían fundado una nación de gente libre, independiente y responsable de su propio gobierno. Pasaron varias décadas hasta que esta incoherencia se hizo patente y los abolicionistas de la esclavitud se hicieron oír. Entre ellos, Thoreau lanzó esta crítica en “La esclavitud en Massachusetts”:

Hace tres años¹⁰⁸, además, justo una semana después de que las autoridades de Boston se reunieran para llevar de vuelta a un hombre perfectamente inocente, y que ellos sabían que era inocente, a la esclavitud, los habitantes de Concord hicieron sonar las campanas y disparar los cañones, para celebrar su libertad, — y el coraje y amor a la

¹⁰⁵ Degler, *Historia...*, p. 77.

¹⁰⁶ Degler, *Historia...*, p. 77.

¹⁰⁷ *EE*, p. 115.

¹⁰⁸ En abril de 1851. Este fragmento, con algunas diferencias, se encuentra en su diario poco después del suceso en cuestión, la devolución a la esclavitud de Sims (*Journal*, vol. II, p. 175).

libertad de sus ancestros que lucharon en el puente¹⁰⁹. Como si *esos* tres millones hubieran luchado por el derecho de ser libres ellos, pero mantener en la esclavitud a otros tres millones. [...] Sólo sé que algunos, si estuvieran atados a un poste de flagelación, y pudieran tener una mano libre, la usarían para tañer las campanas y disparar los cañones para celebrar *su* libertad.¹¹⁰

Esta falta de perspectiva revela que en realidad los colonos no querían la libertad porque estuvieran sometidos, ni querían la independencia porque su vida dependiera de otros; simplemente querían ratificar su ya lograda libertad e independencia, su identidad ya construida como un pueblo nuevo al margen de Gran Bretaña. Por eso su acto de liberación no incluyó a los amerindios ni a los esclavos negros: no estaban en una situación semejante, porque los colonos que les habían arrebatado las tierras a los nativos no eran esclavos sino que, al viajar al Nuevo Mundo, ya se habían independizado hasta cierto punto. Degler señala que «los impuestos a que estaban sometidos los norteamericanos no eran excesivos ni opresivos» y, más que estos motivos, «parece que la razón fundamental que les impulsó a la ruptura fue su creciente autoconciencia nacional»¹¹¹. Se trata por tanto de una nación que se había ido formando paulatinamente y que sólo quería desprenderse de Gran Bretaña como último paso para proclamarse a sí misma de forma independiente. De ahí que Thoreau critique con bastante acierto esa celebración de la libertad: no fue, de hecho, la libertad lo que se consiguió con la guerra, sino el poder para que unos gobernarán sobre sí mismos y sobre otros. Este poder era reclamado por un pueblo que desde su constitución había asumido «una categoría moral que busca lo conveniente a través de una sencilla estructura de valores simples: el individuo, su provecho, su libertad y su felicidad»¹¹². En este sentido, Espinosa destaca que para los firmantes de la Declaración de Independencia, América era «lo mismo que había sido para el hombre inglés que llegó por vez primera a ese continente: lugar apartado de Europa y ocasión de experimento»¹¹³.

¹⁰⁹ Concord fue un lugar de batalla durante la Guerra de Independencia. Su campo de batalla histórico se encuentra junto al río Concord, donde sus habitantes defendieron el puente que conducía a la ciudad.

¹¹⁰ *SM*, pp. 392-393.

¹¹¹ Degler, *Historia...*, p. 110.

¹¹² Espinosa, *Reflexiones...*, p. 56.

¹¹³ Espinosa, *Reflexiones...*, pp. 79-80.

En consecuencia, no debe extrañarnos que pese a la diversidad y el ideal de libertad de Estados Unidos desde su nacimiento, no se forjara una nación plural, abierta y reflexiva. Desde un principio su acción no perseguía mayor objetivo que la proclamación institucional de una nación de colonos que no hizo autocrítica con respecto a temas como la desposesión de los nativos y la esclavitud de los negros, la discriminación de las mujeres, o la explotación de la tierra, hasta muchas décadas después. Justo al contrario, como indica Thoreau: el patriota estadounidense era quien se jactaba de su libertad al menos una vez al año, rememorando batallas y logros pasados, mientras el resto del tiempo continuaba desempeñando sus labores habituales, convencido de que debía trabajar por el país más que por sí mismo. En este sentido, la diversidad en materia ética y religiosa quedó ahogada en una unidad mayor.

Observamos aquí una extraña unión que no nos resulta del todo ajena en la actualidad. La confrontación entre la diversidad y la homogeneización es un rasgo que se ha desarrollado hasta hoy en el mundo globalizado¹¹⁴, haciendo de estas dos tendencias una misma identidad paradójica: la homogénea persecución de la variedad y el igualitario respeto hacia toda diferencia. Es decir, un relativismo incuestionable, que sólo pone el límite de la libertad propia en la libertad ajena. Pero qué sea la libertad ajena y qué diversidades haya es algo que siempre se encuentra determinado por grupos sociales, a los que todos pertenecemos; es difícil encontrar alguna identidad singular que se diferencie de cualquier otra, ya que vivimos en una sociedad de modas, de individuos *exotriales*, que incluso en su variedad se identifican con algo fuera de sí. Pero el consumo por costumbre y por moda ya existía mucho antes. De esto se daba cuenta Thoreau, quien en consecuencia criticó a su sociedad por ser masiva, es decir, por dejarse llevar por ideas y costumbres multitudinarias, aceptadas acríticamente.

Desde la perspectiva thoreauviana, el aspecto fundamental de la masa es su domesticación, es decir, que está regida por unos criterios a los que todos los individuos se amoldan mecánicamente, por costumbre, y cuya justificación es la convención comunitaria o la tradición. A esto se le añade otro factor: el ajetreo laboral de su época es un desencadenante para la intranquilidad y la desesperación; sin embargo, al encontrarse ésta sumida en la costumbre, resulta incapaz de percibirse como algo evitable o incluso contra lo que uno se pueda comprometer. De ahí que al comienzo de

¹¹⁴ Cuello, César, "Globalización, diversidad cultural y pensamiento alternativo", en Ayestarán et al., *Filosofía...*, p. 187.

Walden afirme: «La masa de hombres lleva vidas de desesperación silenciosa»¹¹⁵. Esta masa, que a veces también llama rebaño (*herd*)¹¹⁶, se encuentra en cualquier comercio y cualquier fábrica, o en cualquier campo y cualquier oficina; está compuesta principalmente de trabajadores varones, pero también de mujeres que se dedican a realizar labores domésticas como si en ello estuviera la motivación de su vida; no pertenecen a una religión específica ni a un partido político único, sino que comparten una misma cultura. Thoreau afirma que la cultura es la causante de esta masificación: un mismo cuerpo de saberes, prácticas y costumbres que, prometiendo libertad y autosuficiencia, solamente impone un límite a aquellos que basan su vida en él. Su posición en este asunto no es una división entre culturas mejores o peores, sino una ruptura radical con la idea de culturizarse. Los trascendentalistas, influidos por Goethe, habían traducido *Bildung* por ‘auto-cultura’ (*self-culture*), pero Thoreau sólo menciona este término en algunas de las primeras entradas de su diario; si atendemos a *Walden*, el concepto que se opone más claramente a la desesperación silenciosa de las masas, y que a la vez concuerda con la *Bildung*, es el de ‘vivir deliberadamente’ (*live deliberately*).

Las discusiones más recientes en torno a la cultura sitúan el problema en un eje vertical: la cultura alta y la cultura baja; la cultura de élite y la cultura vulgar; el arte culto y el *kitsch*; etc. Algunos sociólogos han destacado que esta diferencia debe desaparecer porque, en realidad, muchas personas consumen cultura con indiferencia de si pertenece a una u otra de estas categorías, lo que se ha llamado un consumo *omnívoro* de cultura¹¹⁷. Pero el filósofo de Concord señala que toda cultura, sin excepción, nos limita y «es necesariamente superficial»¹¹⁸.

Como buen agricultor, Thoreau quizás se percató de que cultivarse es solamente una actividad externa guiada por un interés ajeno: la producción de un fruto que está destinado al consumo ajeno, no a su perfeccionamiento para sí mismo; en muy pocas ocasiones puede decirse que haga una defensa de la cultura, y casi siempre utiliza el término de forma crítica. En “Pasear”, refiriéndose a quien solamente estudia encerrado

¹¹⁵ *Walden*, p. 8.

¹¹⁶ Podrían verse ciertos matices; quizás las connotaciones de ‘rebaño’ sean más pasivas (es decir, menos relacionadas con el ajetreo y la desesperación) que las de ‘masa’ o, si atendemos a otros términos, ‘turba’ (*mob*) o ‘muchedumbre’ (*crowd*). También de éstos últimos el primero parece más peyorativo que el segundo (Moller, Mary Elkins, *Thoreau in the Human Community*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1980, p. 12).

¹¹⁷ Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 9-10.

¹¹⁸ *Journal*, vol. XII, p. 32.

en una biblioteca, comenta: «un hombre acumula una miríada de hechos, los almacena en su memoria, y entonces cuando en alguna primavera de su vida pasea largamente en los Grandes Campos del pensamiento, por así decirlo, va a la hierba como un caballo y deja todo arnés en el establo»¹¹⁹. En este sentido, una cultura no puede ser beneficiosa por sí misma, pues se trata solamente de una acumulación de conocimientos, creencias y costumbres, sino que debe estar acompañada de una formación personal, es decir, una *Bildung*. De esta forma, ese cuerpo de conocimientos tiene que servir para algo más que atarnos socialmente con un arnés; frente a ello, uno debe ser capaz de construir su propia vida mediante la experiencia directa. Una de las cuestiones más interesantes con respecto a esta idea es que Thoreau nunca hiciera más citas que las necesarias para ilustrar con bibliografía su propia experiencia; por ejemplo, no cita a John Claudius Loudon o a Plinio el Viejo como autoridades para hacer sus estudios botánicos, sino como apoyos de éstos, para los que no aporta más autoridad que su propia observación. Desde esta perspectiva, la cultura no puede ser más que una herramienta para que vivamos deliberadamente, tan válida como cualquier experiencia, pero nunca superior.

Por este motivo para el filósofo de Concord no importa si una cultura se considera más elevada o más baja, pues esto solamente supone una diferencia en cuanto a cómo las masas se consideran unas a otras. Por eso tampoco la cultura *omnívora* es mejor por sí misma que la vulgar o la elitista, aunque queramos buscar en ella una solución definitiva. No importa que la cultura actual carezca de mandatos u obligaciones y se fundamente, por decirlo así, en ofertas¹²⁰, ya que, desde hace al menos dos siglos, en Estados Unidos predominaba este tipo de cultura, que no por ello implicaba hacer mejores ni más críticos ciudadanos. La diversidad étnica y religiosa y la variedad de fuentes informativas disponibles no supuso una sociedad más crítica, sino que todo ello quedó sometido a una cultura homogénea. Frente a ello, más que una cultura *elevada*, hemos de conseguir una cultura *profunda*: que proporcione herramientas para observar críticamente lo que nos rodea y que permita que nos construyamos mediante un diálogo

¹¹⁹ *Walking*, p. 239.

¹²⁰ Esta característica de la cultura actual (Bauman, *La cultura...*, p. 18) podría encontrarse ya en la sociedad estadounidense del siglo XIX. Allí no había una determinación, una obligación de consumir ciertos elementos culturales y no otros; incluso se valoraban ambos: mientras que se buscaba la ostentación, también se comenzaba a dar importancia a la figura del granjero inculdo que, sin una gran educación, salía adelante con sus negocios. Éste fue un ideal político tras la elección de Andrew Jackson como presidente (Asimov, *Los Estados Unidos...*, p. 64).

más reflexivo; no sólo con información, sino también con conversación. Ésta es la idea fundamental que rige la vida deliberada thoreauviana.

El elemento que definitivamente refleja el nacimiento de la sociedad estadounidense masiva es el periódico; se trata del factor clave que propició la expansión de ideas y opiniones, pero también, en la mayoría de casos, de un entretenimiento que sólo resultaba cómodo y doméstico. Leer la prensa se convirtió incluso en un símbolo identitario de la nación, al menos hasta el punto en que Thoreau llegó a afirmar, con cierta exageración, que «si no lees los noticiarios puedes ser acusado de traición»¹²¹. Aunque esto no fuera así literalmente, refleja una identificación real de la nación con las informaciones diarias del periódico: en estos medios estaba la realidad del país para los ciudadanos, y no en otro lugar. De ahí que el filósofo de Concord se oponga tan fervientemente a la prensa y considere que ésta no trae más que alienación y masificación, desviando la mirada de aquello que nos rodea, de temas más trascendentes y de la misma vida.

Si el espíritu comercial estadounidense fue el detonante para una gran masificación de la sociedad, sin duda el periódico constituyó su mejor punto de apoyo. Los noticiarios, teniendo control sobre la información a la que acceden sus lectores, perseguían muchas veces intereses económicos y políticos. Los datos que proporcionaban seguramente no estaban sometidos a más manipulación de la que pudiera estarlo cualquier propaganda, pero su alcance era mucho mayor y, además, estaban completamente financiados por empresas que se anunciaban en ellos o cuyos intereses influían en las noticias. La comunicación masiva ayudó a homogeneizar la información recibida: muchas veces solamente satisfacía intereses ociosos o escandalosos, como ya hemos comentado, y otras incluso noticias falsas, pero sobre todo había una manipulación, a veces por omisión, de ciertos sucesos de carácter social y político, como las detenciones de esclavos fugitivos, quizá uno de los escasos temas que consiguieron que Thoreau leyera asiduamente los periódicos para comprobar su calidad informativa. En uno de los comentarios que hizo sobre el trato que le daban los periódicos a la esclavitud, consideraba que «casi sin excepción, el tono de la prensa es mercenario y servil»¹²².

¹²¹ *Journal*, vol. II, p. 102.

¹²² *Journal*, vol. II, p. 289.

Las características propias de la prensa se han mantenido en general desde hace mucho tiempo, e incluso se han tecnificado enfatizándose especialmente algunas: se dirige a grandes grupos con similitud ideológica, se omite la primera persona del reportero o resulta poco relevante para la información transmitida, los temas se refieren a un marco común de intereses fijos, y se estandarizan las formas lingüísticas usando patrones definidos para aligerar la escritura¹²³. Por este motivo, decir que la prensa, en el siglo XIX o en la actualidad, se compromete con la información que proporciona, parece una burla; no se puede decir con más rigor de una época que de otra, ya que el máximo compromiso que uno puede adoptar desde tal perspectiva no supone ir más allá de su filiación. Por supuesto, hay prensa diferente, tanto actualmente como hace dos siglos, y por eso Thoreau hace bien en destacar ese “casi sin excepción”. En nuestros días encontramos un sector del periodismo muy preocupado por la identificación de noticias falsas y de los llamados “bulos”, que se transmiten muchas veces en la prensa pero se potencian sobre todo gracias a las redes sociales. Pero en su mayor parte la prensa se encuentra muy determinada por factores ideológicos, sociales, tradicionales y confortables; aunque la peor de todas las características del periódico, desde un punto de vista thoreauviano, es la despersonalización, la ausencia del reportero como protagonista del discurso, narrador y garante de la veracidad de su propia experiencia, un escritor comprometido y responsable de su relato (por ejemplo, recordemos el caso del *Great Moon Hoax*, cuyos artículos estaban firmados con un nombre falso). La pretensión de objetividad se lleva hasta el extremo de que el autor de un artículo no es el responsable de la verdad de lo que dice, sino un mero transmisor de la realidad. Muchas noticias que leemos hoy no tienen firmante, por lo que no sabemos exactamente quién se ha encargado de su redacción, de recopilar la información o de editarla según los intereses del medio.

Tampoco a los lectores les importa en muchas ocasiones quién ha escrito qué noticia y, como refleja el caso del *Great Moon Hoax*, menos aún si es cierta o falsa, sino el entretenimiento que proporciona. Hoy, tras la aparición de Internet, la prensa digital y las redes sociales, nos encontramos a diario con tantas noticias que al poco tiempo caen en el olvido que, si alguna resulta ser falsa, casi nos parece una curiosidad anecdótica sin mayor relevancia. Otras veces nos entretenemos difundiendo esas informaciones

¹²³ Dijk, Teun A. Van, *La noticia como discurso: comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona: Paidós, 1996, pp. 112-115.

erróneas y observando las reacciones de otros, tanto cuando creen que es cierto como cuando descubren que no. Las noticias falsas (*fake news*) se han expandido casi como una nueva forma de cultura. De nuevo, su origen no es reciente y nada nuevo nos han descubierto, ni siquiera Orson Welles en *F for Fake*; a pesar de su originalidad, el fraude es muy antiguo.

Lo importante del fraude no reside en su propia falsedad, sino en dos características: su capacidad de atracción y su impunidad. Por un lado, suele generar sorpresa y a veces una opinión duradera, ya que cualquier mentira está destinada a llamar la atención más que cualquier verdad, a no perderse en el olvido (si lo hace, consideramos que la mentira ha sido inefectiva); por el otro, incluso cuando se descubre el engaño, pocas veces las consecuencias de éste son graves para quien lo perpetra. Si el engaño tiene como fin ocultar un delito, sin duda se castigará el delito; pero si no oculta más que otra información, pocas veces tiene repercusiones y puede incluso coincidir con otras opiniones que no estamos dispuestos a abandonar pese a la falsedad de sus fundamentos. Nos atrae de algún modo la mentira, quizás porque ansiamos algo fuera de lo común y ésta lo proporciona. Pero también, como señala Thoreau, lo proporciona el mito, retomar relatos antiguos que ya no se comprenden, el arte, etc. Acudir al periódico en busca de este tipo de estímulo es la forma rápida y despreocupada, cómoda y masiva, de no tener que comprometerse con ello. La prensa nos lleva hacia ese confortable estado de irresponsabilidad con respecto a nuestro propio conocimiento y entretenimiento: ya no tenemos que buscar nosotros mismos entre bosques o entre libros, sino en las páginas del periódico.

Ante este poder masificador de la prensa, todos los trascendentalistas se opusieron a ella, así como muchos otros intelectuales. «Casi todos los escritores norteamericanos del siglo XIX, en algún momento de sus carreras, buscaron la oportunidad de criticar y condenar al periódico por su superficialidad y su distorsión»¹²⁴. Por ello los trascendentalistas quisieron crear un tipo de literatura nueva para los norteamericanos que compitiera con el periodismo, ya fuera oral o escrita¹²⁵. Los intentos más notables de ello fueron las publicaciones de *The Dial* (1840-1844), *Aesthetic Papers* (1849) y

¹²⁴ De Fleur y Ball-Rokeach, *Teorías de...*, p. 172.

¹²⁵ Según la crítica de Margaret Fuller, América no tenía una literatura americana, sino que se nutría de la antigua (Fraire, Isabel, *Pensadores norteamericanos del siglo XIX. Una antología general*, México D.F.: Siglo XXI, 2004, pp. 234-235). Ella misma fue periodista, pero en sus escritos se comprometió mucho más con el análisis y la crítica, siguiendo la línea trascendentalista.

The Atlantic Monthly (1857, hasta hoy), cuyo modelo fue variando desde la miscelánea hasta el ensayo filosófico. En general los trascendentalistas buscaron transmitir a la sociedad estadounidense una cultura más crítica, una forma de salir de la masificación laboral e informativa a la que sometían sus vidas. «Ningún conferenciante fue más estimado que Emerson», «las “conversaciones” (tertulias) de Margaret Fuller, en Boston, atraían audiencias de mujeres —así como de activas participantes— deseosas de encontrar estímulos mentales»¹²⁶. Estas “conversaciones” no trataban de transmitir una cultura superior a otra popular, sino de hacer que sus vecinos y vecinas reflexionaran, muchas veces sobre temas muy comunes. Uno de los logros de Margaret Fuller (y de otras mujeres como Lidian Emerson o Elizabeth Peabody) fue iniciar un movimiento de reflexión feminista cuya obra culmen sería su ensayo *Woman in the Nineteenth Century* (1845); como consecuencia, «entre 1824 y 1848 el trabajo de las escritoras gozó por primera vez de amplia difusión»¹²⁷.

Muchas veces acusados de individualistas, los autores trascendentalistas pretendían la elevación de la experiencia personal y de la crítica individual frente a la aceptación irreflexiva de las masas. «El individualismo de un Emerson o de un Thoreau suponía el complemento necesario a la existencia plenamente socializada [...]; era lo que evitaba que tales ciudades se convirtieran en rebaños de borregos sin una opinión o una emoción que difiriera de las de sus vecinos»¹²⁸. Pero en este aspecto Thoreau fue el más radical de los trascendentalistas: propuso sus lecturas y ensayos como una especie de reportajes en los que traía a sus vecinos relatos más valiosos que los de cualquier periódico. Su ética literaria, común a muchos trascendentalistas, consistía en proporcionar escritos comprometidos tanto con la realidad descrita como con una *Bildung* crítica, y que, en última instancia, también fueran literariamente originales, que no fueran una simple repetición de cánones literarios o dichos comunes, sino que utilizaran especialmente nuevos modos de expresar, ejemplo de lo cual son algunas invenciones de Thoreau, como el ya mencionado ‘exostrial’, ‘encontrar una trucha en un vaso de leche’, o metáforas que han dado tanto que hablar como las tres sillas que tenía en su cabaña de Walden¹²⁹.

¹²⁶ Hamilton, “La democracia...”, p. 169.

¹²⁷ Hamilton, “La democracia...”, p. 167.

¹²⁸ Mumford, “El día dorado”, p. 78.

¹²⁹ *Journal*, vol. II, p. 94. *Walden*, p. 155.

Este tipo de escritura sugerente, incapaz de pasar inadvertida y con la potencia suficiente para generar nuevas reflexiones por donde vaya, es el mayor legado de los trascendentalistas, que pretendieron transmitir una forma de pensamiento adecuada al Nuevo Mundo¹³⁰.

Volviendo al comienzo de este apartado, conviene señalar en conclusión que la sociedad estadounidense tenía altos y bajos en cuanto a su masificación. No toda la sociedad era masiva, aunque había una gran parte de ciudadanos que actuaba como un rebaño, y tal fue el principal problema a resolver por la filosofía thoreauviana. Su vida deliberada consistía justamente en salir de esa masificación y pensar por uno mismo en las propias condiciones de vida, en qué resulta necesario y qué es dispensable. Para ello había que eludir tanto las opiniones generalizadas, como las costumbres y tradiciones, ya vinieran del entorno social más inmediato o de la prensa. Sin desdeñar todo eso, la propuesta de Thoreau no era buscar una vida sin sociedad ni periódicos, sino sin comportamientos masivos. Y de igual modo que se opuso a la ideología del Destino Manifiesto con su concepción del Oeste, en su crítica a los periódicos y a la masificación propuso una forma diferente de pensar la vida, no basada en el mantenimiento de las comodidades y las costumbres, en el trabajo que se daba por hecho que todos debían cumplir, en uno u otro empleo, sino en replantear las condiciones fundamentales de todo ello. Frente al poder ejercido por la opinión pública y la prensa, Thoreau propuso un poder individual para deliberar y autodeterminarse acompañado por una ética literaria responsable. Ésa fue su tarea en Walden, pero la continuó durante toda su vida.

Cabe destacar finalmente que, tanto la oposición thoreauviana hacia la masa como el replanteamiento del Destino Manifiesto y el ideal de expansión global, reflejan una crítica fácilmente trasladable a muchos aspectos de la globalización actual, o al menos sugerentes para nuevas reflexiones contextualizadas en el presente. Si bien la sociedad estadounidense del siglo XIX no fue una sociedad globalizada en el sentido actual, sí que sentó los precedentes de una expansión mundial del control territorial, las relaciones económicas y el poder informativo. Estos factores están presentes con más fuerza y más riesgos debido a la actual globalización, por lo que la forma en que el filósofo de

¹³⁰ Antonio Casado ha investigado esta ética literaria con más detalle en “‘Live Thus Deliberately’: Authenticity and Narrative Ethics in Walden”.

Concord aborda estas cuestiones críticamente y propone nuevos planteamientos vitalistas, ambientales, trascendentales y trascendentes, puede resultar un punto de apoyo fundamental para la generación de una nueva ética.

4. En época de crisis mundial

Uno de los grandes problemas a los que hace frente la civilización humana en nuestros días es la destrucción del medio natural y de la vida en la Tierra. «La globalidad ha recuperado la naturaleza desde el ambiente y ha descubierto sus vínculos con la humanidad»¹. Observándolo de la forma más amplia posible, diríamos que se trata, de hecho, del gran problema de nuestro tiempo, de la única cuestión que nos afecta por completo como especie y como habitantes de la biosfera terrestre: la desaparición o la reducción acelerada de la capacidad natural del mundo para regenerarse. La aparición de este problema en el debate filosófico suele datarse en la década de 1970, cuando apareció un gran número de éticas ambientales y ecológicas². Una de ellas fue, en Europa, la ecología profunda propuesta por el noruego Arne Naess en 1973, a la que también le dio el nombre de “ecosofía T”, en referencia a *Tvergastein* (piedras cruzadas), el nombre de su cabaña en la montaña³.

Roderick Nash y otros autores han destacado que ésta era una cuestión presente en el pensamiento norteamericano desde al menos la mitad del siglo XIX, y han analizado la reivindicación de la *wilderness* en autores como Henry Thoreau, Aldo Leopold y Rachel Carson, cuyas obras son anteriores a la década de 1970⁴. No obstante, Catherine Larrère también advierte que «la valoración de la naturaleza salvaje es un sentimiento importado de Europa, desarrollado por la élite aristocrática o intelectual del este de Estados Unidos»⁵. No es extraño que muchos conceptos desarrollados por Thoreau y sus contemporáneos se relacionen con la cultura europea, como con la noción rousseauiana del buen salvaje⁶. Además, la preocupación por la contaminación ambiental era incluso más notable en los países industrializados de Europa, por ejemplo en Londres, donde el Gran Hedor de 1858 obligó a reformar el sistema de salud pública y alcantarillado⁷.

¹ Albrow, *The Global Age*, p. 134.

² Larrère, Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris: Presses universitaires de France, 1997, p. 5.

³ Naess, Arne, *Ecology, community, and lifestyle: outline of ecosophy*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 4.

⁴ Nash, *Wilderness...*, pp. 84, 182. Cafaro, Philip, “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics”, *Environmental Ethics* 23 (1), 2001, p. 5.

⁵ Larrère, *Les philosophies...*, p. 7.

⁶ Véase el apartado III.4.1, “*Κόσμος*: conocimiento empírico y trascendente”.

⁷ Robertson, *The Three Waves...*, p. 242.

En consecuencia, las reflexiones sobre el entorno natural tienen una larga trayectoria en el pensamiento filosófico más allá de las primeras éticas que se denominaron a sí mismas ecologistas o ambientales. Una lectura general de estos debates revela que la pérdida del mundo en que vivimos no tiene una única dimensión. Algunos autores han considerado que solamente existe un problema ambiental con múltiples causas⁸, y los estudios habituales centran el problema ambiental o ecológico únicamente en el ámbito material, es decir, en la destrucción de los recursos mediante los que la especie humana se nutre, fabrica herramientas o genera energía. Pero, desde un punto de vista ético más amplio, nuestras acciones no sólo contribuyen a la destrucción material sino que conllevan, además, problemas sociales, psicológicos y cognitivos. Éstos son muy habituales: la desconexión con el espacio (sobre todo con el entorno natural) en el que vivimos; el ensimismamiento en las redes sociales mediante discusiones interminables y anécdotas insignificantes; el extremismo ideológico que afecta a la conciencia moral, a la insensibilidad y a la defensa de posiciones políticas; la creación de lugares superfluos y sin vida, como estadios y grandes almacenes, en los que gastamos gran parte de nuestro tiempo y que sustituyen a las zonas naturales; la instrumentalización de la vida mediante la reducción de nuestro trabajo a términos monetarios; la conversión de los medios tecnológicos en fines justificados en el propio desarrollo tecnológico y en la integración cultural y la desaparición consecuente de fines más valiosos para la vida; la reducción de la reflexión a la tradición y de la vida a la comodidad o al lujo⁹.

Teniendo en cuenta todo esto, abordaremos en adelante tres tipos de problemas: (1) bio-ecológicos, relacionados con la vida humana y no humana, el consumo material, la explotación del entorno y la degeneración de la naturaleza; (2) locales o ambientales, es decir, relacionados con la forma en que interactuamos con nuestro medio, cómo lo conocemos y las consecuencias éticas y psicológicas que resultan de ello; y (3) domésticos, relacionados con los hábitos y tradiciones humanas, el conformismo social y la vida lujosa, así como el asentamiento irreflexivo en ideologías extremas. Para ello,

⁸ Arroyo Ilera, Fernando et al., “Análisis de los problemas medioambientales”, en Ballesteros, Jesús y Pérez Adán, José (eds), *Sociedad y medio ambiente*, Madrid: Trotta, 1997, p. 50.

⁹ Además del análisis realizado en este apartado, se puede profundizar en estos problemas a través de una gran variedad de bibliografía. Muchos de ellos han sido expuestos por Sherry Turkle en *Reclaiming Conversation*; también por Mary Aiken en *The Cyber Effect*. Pueden encontrarse varios comentarios al respecto en varias obras de Byung-Chul Han, como *En el enjambre* y *La sociedad del cansancio*, en *Una casa en Walden*, de Antonio Casado, y en *El nuevo lujo*, de Yves Michaud.

buscaremos ejemplos contrastando la información de diversas fuentes periodísticas y científicas, y los analizaremos para establecer un punto de vista inicial respecto a cada uno de estos problemas en relación con la filosofía thoreauviana que nos disponemos a desarrollar.

4.1. El olvido de la naturaleza

Desde hace varias décadas conocemos este problema con gran detalle: la civilización humana, en su desarrollo tecnológico e industrial, y en su exigencia de generar energía y obtener recursos materiales, ha degradado gran parte del globo terrestre y ha abusado tanto de los lugares como de los individuos que lo habitan, humanos o no, alterando sus ciclos y destruyendo las formas de vida ligadas naturalmente a ellos. No nos faltan ejemplos de esto: la deforestación y destrucción de la vida selvática; la contaminación de la tierra, el aire y las aguas; el peligro de extinción de especies animales y vegetales; y el cambio climático causado, entre otros factores, por el uso de combustibles fósiles. Algunos autores han identificado cuatro tipos de problemas particulares: (1) «sobreexplotación de la productividad natural del sistema»; (2) «explotación indiscriminada de recursos no renovables»; (3) «vertido al medio [...] de residuos propios del sistema, pero en una proporción muy superior al que éste puede absorber»; (4) «residuos nuevos, completamente ajenos al sistema natural, y que éste no puede asimilar ni degradar»¹⁰.

No obstante, vemos algunos ejemplos cuyas características, aunque se relacionan con esta clasificación, son más complejas y no se pueden abarcar por completo en ella. Uno de los problemas medioambientales señalados por Robertson, en el contexto de la tercera ola de globalización, es el aumento de población humana. Según algunos cálculos, «el mundo sólo puede soportar una población de 2 mil millones en los niveles de vida de la clase media»¹¹. Que la sobrepoblación humana constituya un problema ambiental o un riesgo para la naturaleza es algo que parece quedar fuera del análisis de muchos autores. Por otro lado, algunos han seguido una senda anti-antrópocéntrica, como Arne Naess y George Sessions, considerando que el principal riesgo para el entorno natural es la presencia humana y su actual estilo de vida. El primer postulado de la ecología profunda que ambos desarrollaron conjuntamente afirma que «el valor de las

¹⁰ Arroyo et al., “Análisis de...”, p. 55.

¹¹ Robertson, *The Three Waves...*, p. 242.

formas de vida no humana es independiente de la utilidad que puedan tener para los limitados intereses humanos»¹². Así, estos autores centran la discusión ambiental en el reconocimiento de los límites de la intromisión humana en la vida natural, en lugar de en la forma de mantener o renovar los recursos que requiere nuestra civilización.

Por nuestra parte, expondremos cuatro problemas recientes con los que pretendemos dar una visión general de la complejidad de estas discusiones sobre el medio ambiente y sus múltiples interpretaciones, conjugando la importancia del estudio científico de la naturaleza con una reflexión ética crítica.

Uno de estos problemas, destacado desde hace algunos años en la prensa, es la deforestación en Indonesia a causa de la producción de aceite de palma. Las empresas dedicadas a este cultivo, así como otras compañías madereras, fueron acusadas en 2006 de provocar incendios en las selvas de Indonesia para obtener más territorio cultivable¹³. Más de una década después, la amenaza para los bosques indonesios no ha desaparecido, según un informe de Greenpeace en 2018. «Desde 1990, el país ha perdido 31 millones de hectáreas de bosque, una superficie casi del tamaño de Alemania. La deforestación es también una gran amenaza para animales en peligro de extinción, como los orangutanes»¹⁴. La producción de este aceite en los países pobres del sudeste asiático es muy barata, y además el producto está presente en muchísimos alimentos que consumimos diariamente; su elevado uso y su escaso coste promueve que su cultivo continúe pese a las críticas. En Indonesia y Malasia se encuentra «el 80 por ciento de la producción mundial de aceite de palma»¹⁵. Desde 2008 hay una certificación por parte de la RSPO (*Roundtable on Sustainable Palm Oil*) que pretende asegurar la sostenibilidad de su cultivo¹⁶, pero estos intentos por hacer sostenible la producción de aceite de palma no han llegado aún a materializarse por completo; «ninguna de las multinacionales ha podido demostrar hasta el momento que su cadena

¹² Naess, *Ecology, community...*, p. 29.

¹³ “Incendios en Indonesia”, *20 Minutos*, 9 de octubre de 2006, <https://www.20minutos.es/noticia/160467/0/Incendios/Indonesia/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

¹⁴ Palacios, Cesar-Javier, “El aceite de palma sigue destrozando las selvas y tu salud”, *20 Minutos*, 12 de enero de 2018, <https://blogs.20minutos.es/cronicaverde/2018/01/12/el-aceite-de-palma-sigue-destrozando-las-selvas-y-tu-salud/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

¹⁵ “La crisis por el aceite de palma”, *National Geographic en Español*, <https://www.ngenespanol.com/naturaleza/grave-deforestacion-aceite-palma/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

¹⁶ “La crisis por...” (última consulta el 19 de octubre de 2019).

de suministro de aceite de palma no está vinculada con la deforestación»¹⁷, lo que deja a un número muy pequeño de empresas productoras de aceite de palma respetuosas con el medioambiente.

Este aceite, además, ha acumulado múltiples acusaciones por ser especialmente perjudicial para la salud, «debido a su alto contenido en grasas saturadas»¹⁸. Estas grasas aumentan el riesgo de padecer enfermedades cardiovasculares al producir más colesterol LDL, que «se adhiere a las paredes de los vasos sanguíneos»¹⁹, estrechándolos y perjudicando el riego sanguíneo. Por ello, pese a los intentos por promover un cultivo sostenible, también se ha propuesto la eliminación del aceite de palma de los productos de consumo cotidiano; pero esto también ha causado problemas. A partir de una campaña de advertencia de Greenpeace en Reino Unido, se propuso la creación de una ley contra el aceite de palma y su sustitución por otros aceites, como el de soja; pero esto, desde la perspectiva de la deforestación, podría ser incluso más perjudicial: «comparado con otras fuentes comunes de aceite vegetal —como la colza y la soja— las cosechas de aceite de palma producen de cuatro a diez veces más aceite por unidad de tierra, y requieren menos pesticidas y fertilizantes»²⁰.

En consecuencia, un cultivo sostenible de este aceite es mucho más beneficioso para la conservación de los bosques que su sustitución, mientras que lo más saludable sería su eliminación. Dependiendo del enfoque con el que se estudie este producto (la salud humana o la salud del ecosistema), las soluciones propuestas pueden ser muy diferentes e incluso contrarias en algunos aspectos; no obstante, hay una coincidencia general en que el aceite de palma es problemático por dos motivos: (1) se emplea comúnmente en muchos productos que consumimos, como alimentos de origen industrial (precocinados, congelados, bollería...) y cosméticos; y (2) casi toda su producción carece de un estricto control que garantice evitar en todo lo posible dañar el ecosistema y la salud.

¹⁷ Palacios, “El aceite de palma...”, (última consulta el 19 de octubre de 2019).

¹⁸ Palacios, “El aceite de palma...” (última consulta el 19 de octubre de 2019).

¹⁹ Pérez, Christian, “Colesterol LDL o colesterol malo: causas, valores normales y cómo bajarlo”, *Natursan*, <https://www.natursan.net/colesterol-ldl-o-colesterol-malo/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²⁰ Bicknell, Jack et al., “Palm oil boycott could actually increase deforestation — sustainable products are the solution”, *The Conversation*, 14 de noviembre de 2018, <https://theconversation.com/palm-oil-boycott-could-actually-increase-deforestation-sustainable-products-are-the-solution-106733> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

Pero podemos poner en juego una cuestión más importante: el aceite de palma es un producto insano y actualmente perjudicial para el medioambiente que, además, no es necesario para nuestra vida; se emplea en alimentos sin ser nutritivo ni beneficioso para la salud, y en la cosmética, sobre todo, «como agente texturizante o de relleno y no precisamente porque tenga propiedades esenciales para la piel»²¹, que no son diferentes al resto de aceites. En consecuencia, su uso es completamente prescindible más allá de sus cualidades atractivas en sabor y textura para el consumo; de modo que, si podemos subsistir consumiéndolo, también podemos vivir sin su presencia y sin sustitutos, con mejor salud y menos perjuicios para nuestro ecosistema, siempre que seamos capaces de prescindir de sus cualidades estéticas.

El día 12 de octubre de 2019 se hallaron miles de peces muertos en las costas de Lo Pagan, en la Región de Murcia, provenientes del Mar Menor, debido a la falta de oxígeno²². A pesar de que la causa inmediata parecía ser la lluvia torrencial que introdujo en la laguna agua dulce además de arrastrar mucha tierra y residuos orgánicos, la situación del Mar Menor ya era especialmente delicada por otros motivos. Durante las últimas décadas, toda la costa del Mar Menor se ha visto enormemente urbanizada «a causa de un turismo masivo» que «ha alterado las condiciones naturales»²³ de la zona. A esto se añade la contaminación mediante múltiples residuos, como aguas fecales, vertidos mineros y sustancias provenientes de la agricultura, como nitratos, fosfatos y salmuera, lo que se denunció en 2017, abriéndose un juicio contra varios ex cargos de la Consejería de Agricultura de la Región de Murcia y empresas agrícolas de la zona²⁴. Por la cercanía de la actividad agrícola al Mar Menor, incluso los residuos no vertidos directamente llegan a sus aguas a través de la lluvia y la capa freática, lo que se conoce

²¹ Soteras, Ana, “Aceite de palma, también en los cosméticos”, *EFE Salud*, 11 de mayo de 2017, <https://www.efesalud.com/aceite-palma-cosmeticos/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²² “Hallan miles de peces muertos en la orilla del Mar Menor debido a la falta de oxígeno en el agua”, *20 Minutos*, 12 de octubre de 2019, <https://www.20minutos.es/noticia/3798737/0/hallan-miles-peces-muertos-orilla-mar-menor-debido-falta-oxigeno-agua/> (última visita el 19 de octubre de 2019).

²³ “Cinco claves para entender el amenazado ecosistema del Mar Menor”, *EFE Verde*, 14 de octubre de 2019, <https://www.efeverde.com/noticias/cinco-claves-amenazado-ecosistema-mar-menor/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²⁴ “Denuncian al exconsejero de Agricultura de Murcia por contaminar el Mar Menor”, *EFE Verde*, 14 de diciembre de 2017, <https://www.efeverde.com/noticias/mar-menor-exconsejero/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

al menos desde 2011²⁵. Las embarcaciones son una fuente adicional de contaminación, que producen tanto contaminación acústica como por hidrocarburos²⁶.

Por estos motivos, el Mar Menor se ha encontrado durante mucho tiempo atacado y ha sufrido los efectos del abuso y la contaminación, cuyas causas han sido negadas por algunos responsables como Antonio Cerdá, ex consejero de Agricultura de la Región de Murcia²⁷, desembocando recientemente en la muerte de una parte importante de su vida marina.

Los vertidos agrícolas, sobre todo de productos inorgánicos derivados del nitrógeno como el nitrito (NO_2^-), el nitrato (NO_3^-), el ácido nitroso (HNO_2) o el amonio (NO_4^+), alteran los niveles normales y naturales de estos elementos en el ecosistema acuático, pudiendo provocar graves consecuencias si se vierten reiteradamente. Los efectos de estos productos en la vida marina se relacionan doblemente con los acontecimientos del Mar Menor. En primer lugar, tanto el nitrato como el nitrito son responsables de «la conversión de los pigmentos respiratorios en formas que son incapaces de transportar y liberar oxígeno»²⁸. Al transformar la hemoglobina de la sangre en meta-hemoglobina (a causa especialmente del nitrito, o del nitrato al «convertirse previamente en nitrito bajo las condiciones internas del animal»²⁹), estos compuestos pueden causar la asfixia y muerte de la vida marina³⁰. El segundo efecto adverso destacable del exceso de estas formas de nitrógeno inorgánico, y también de fósforo, es la eutrofización³¹, es decir, el proceso mediante el cual unos organismos (como el fitoplancton, las algas bentónicas o los macrófitos) proliferan más que otros provocando un desequilibrio. Al perderse el equilibrio natural del ecosistema, la sobrepoblación de ciertos organismos, su muerte y su descomposición «suelen conducir a una marcada disminución de la concentración de oxígeno disuelto en aquellos

²⁵ “Mar Menor: una historia profunda de un desastre”, *Mar Menor Noticias*, 13 de octubre de 2019, <https://marmenornoticias.com/actualidad-marmenor/mar-menor-una-historia-profunda-de-un-desastre/> (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²⁶ “Cinco claves...” (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²⁷ “Cerdá niega que la contaminación del Mar Menor se deba a vertidos agrícolas”, *SER*, 25 de octubre de 2018, https://cadenaser.com/emisora/2018/10/25/radio_murcia/1540489319_083642.html (última consulta el 19 de octubre de 2019).

²⁸ Camargo, J.A. y Alonso, A., “Contaminación por nitrógeno inorgánico en los ecosistemas acuáticos: problemas medioambientales, criterios de calidad del agua, e implicaciones del cambio climático”, *Ecosistemas* 16 (2), 2007, p. 106.

²⁹ Camargo y Alonso, “Contaminación por nitrógeno...”, p. 106.

³⁰ Camargo y Alonso, “Contaminación por nitrógeno...”, p. 105.

³¹ Camargo y Alonso, “Contaminación por nitrógeno...”, p. 99. Carpenter, Stephen et al., “Contaminación no puntual de aguas superficiales con fósforo y nitrógeno”, *Tópicos en Ecología* 3, 1998, p. 1.

ecosistemas con una reducida tasa de renovación de agua»³². Estos desequilibrios, que pueden suceder por otras causas ocasionalmente a lo largo de muchos años, se intensifican mediante la acción humana en el entorno y son especialmente difíciles de evaluar por la existencia de fuentes no puntuales de contaminación, que tienden a ser más difíciles de controlar³³.

El Mar Menor, al situarse cerca de zonas agrícolas y que han sufrido en las últimas décadas un aumento de actividad civilizada, está en una situación propensa a la contaminación, no solamente por vertidos directos o puntuales, sino también por efecto de las lluvias y las filtraciones no controladas. Además, su escasa renovación de agua, mediante una pequeña conexión con el Mar Mediterráneo, intensifica los efectos de los desequilibrios biológicos. No obstante, durante mucho tiempo se han desatendido estos problemas por parte de las instituciones gubernamentales responsables. La falta de control y compromiso con este ecosistema es evidente: pese a que se han aprobado medidas para evitar esta situación desde 1987, por parte del gobierno de Felipe González, y en 1996 se aprobó en España el Real Decreto 261/1996 contra la contaminación por nitratos, el gobierno de la Región de Murcia no ha aplicado medidas específicas al respecto, incluso «presuntamente se dieron ayudas de la Política Agraria Común (PAC) a agricultores que incumplían las prácticas contra la contaminación por nitratos»³⁴.

Éste no es, en consecuencia, un problema puramente material —el uso y el vertido de unos u otros residuos— ni de desconocimiento o falta de legislación, sino de compromiso ético y responsabilidad. La insensibilidad moral y el predominio de un interés antropocéntrico extremadamente egoísta son las causas subyacentes de este tipo de problemas ambientales en la actualidad. La aplicación estricta de las medidas previstas desde hace décadas para evitar la contaminación del Mar Menor hubieran supuesto un gran cambio en el desarrollo civilizado de la zona, que no permitiría mantener toda la actividad agrícola o impondría mayores costes por la sustitución de los productos empleados y el control de su vertido. Pero evitar tal reducción de la producción y aumentar los beneficios monetarios han sido durante mucho tiempo las prioridades humanas frente al mantenimiento del equilibrio medioambiental.

³² Camargo y Alonso, “Contaminación por nitrógeno...”, p. 101.

³³ Carpenter et al., “Contaminación no puntual...”, pp. 3-4.

³⁴ “Mar Menor...” (última consulta el 19 de octubre de 2019).

En tercer lugar, hay otros problemas relacionados con el desequilibrio biológico y el riesgo de extinción de especies, provocados por la mano humana. Entre estos problemas, podemos destacar dos especialmente notables: (1) la extinción de especies animales y el incremento excesivo de otras debido a la destrucción de ecosistemas, el aumento de las granjas industriales y la caza; y (2) el riesgo de extinción de especies vegetales cuya diversidad biológica se ha perdido debido, una vez más, a la destrucción de ecosistemas, pero también al cultivo masivo de una única variedad.

Uno de los casos más significativos de especies animales en peligro de extinción en España es el del lince ibérico. Durante muchos años ha estado en grave peligro, y recientemente Ecologistas en Acción advertía que seguía siendo objetivo de algunos cazadores, que en Toledo habían matado a «cuatro ejemplares del programa de reintroducción puesto en marcha por el proyecto Life+Iberlince»³⁵. Mediante el programa de protección del lince se ha conseguido aumentar notablemente su población, hasta los 700³⁶, mientras que «en 2002 quedaban menos de 100 ejemplares»³⁷. El lince ibérico se ha estado reintroduciendo en los últimos años en diversas zonas de la península, pero, como podemos observar, esto no significa que se haya perdido el riesgo de extinción, como parecía celebrarse en *El País*³⁸. La especie aún tiene riesgo de ser víctima de la caza, directa o indirectamente, por trampas colocadas por los cazadores. Aun así es notable que en 2015 su categoría de amenaza cambiara de “en peligro crítico de extinción” a “en peligro de extinción”³⁹. Además, la presencia del lince, que pertenece a la categoría de los depredadores superiores, reduce en algunas zonas la población de otros depredadores menores o mesopredadores, y permite que aumente la de animales herbívoros, como conejos y perdices; esto beneficia a los humanos y parece garantizar una mayor aceptación social de la especie⁴⁰.

³⁵ “Ecologistas alertan de la muerte de cuatro lince por cazadores en C-La Mancha”, *EFE*, 3 de octubre de 2019, <https://www.efe.com/efe/espana/sociedad/ecologistas-alertan-de-la-muerte-cuatro-lince-por-cazadores-en-c-mancha/10004-4078360> (última consulta el 20 de octubre de 2019).

³⁶ La asociación Wild Wildlife Fund no especifica a qué año corresponde esa cifra, aunque sí indica que «en 2017 se alcanzaron los objetivos finales del proyecto» [“Lince. La joya ibérica”, *Wild Wildlife Fund*, <https://www.wwf.es/nuestro-trabajo/especies-y-habitats/lince-la-joya-iberica/> (última consulta el 20 de octubre de 2019)].

³⁷ “Lince...”, (última consulta el 20 de octubre de 2019).

³⁸ Planelles, Manuel et al., “Así se salvó al lince ibérico de su desaparición”, *El País*, 17 de febrero de 2018, https://elpais.com/politica/2018/02/16/actualidad/1518807320_574443.html (última consulta el 20 de octubre de 2019).

³⁹ “Lince...”, (última consulta el 20 de octubre de 2019).

⁴⁰ Jiménez, José et al., “Restoring apex predators can reduce mesopredator abundances”, *Biological Conservation* 238, 2019, 108234, p. 7.

Pero la recuperación del lince ibérico presenta problemas más complejos para la ética que la aceptación social. En una investigación realizada, principalmente, por el Instituto de Investigación en Recursos Cinegéticos de Ciudad Real, se afirma que «la recuperación de los depredadores superiores puede proporcionar una vía sostenible y éticamente aceptable para reducir la abundancia de mesopredadores»⁴¹. Este juicio está basado en la complacencia de los intereses actuales de la población humana, y principalmente de las actividades de caza menor; se tiene en cuenta, por lo tanto, la preocupación y el agrado de los cazadores con la presencia de ciertas especies, en especial con la reducción media de un 55.6% en el consumo de conejos por parte de los animales carnívoros⁴². Los autores indican que uno de los mesopredadores afectados, el zorro rojo, había sido víctima de los cazadores por ser un principal depredador de conejos y perdices en algunas zonas de España; estos métodos han sido muy discutidos «porque su implementación es muy costosa, consume tiempo, es cada vez menos aceptable éticamente y a veces no es efectiva»⁴³. No obstante, los mismos autores consideran éticamente aceptable que la presencia de mesopredadores se vea reducida a causa del lince, que ha sido reintroducido por la acción humana. Esto nos conduce a una consideración ética respecto a la intervención humana en las relaciones entre otras especies con fines antropocéntricos.

En los datos analizados mediante esta investigación se muestra cómo entre 2015 y 2016 en las zonas con lince ibérico ha aumentado la población de conejos y perdices⁴⁴, mientras que la presencia de los zorros rojos se ha reducido en estas zonas del 23.46% al 14.8% en 2015, y al 3.61% en 2016, llegando a ser casi la mitad que los lince⁴⁵; además, la garduña y el gato salvaje, cuya presencia era más escasa, parecen haber desaparecido, habiéndose observado también casos de lince matando mangostas y gatos salvajes⁴⁶.

Pero las consecuencias de estos desplazamientos o de la pérdida de otras especies en ciertas zonas no está en el punto de mira ético. El estudio no tiene un enfoque realmente ético ni hace una valoración profunda de las consecuencias ecológicas de la presencia del lince para el resto de especies, sino específicamente para los humanos y,

⁴¹ Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 1.

⁴² Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 5.

⁴³ Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 7.

⁴⁴ Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 8.

⁴⁵ Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 7.

⁴⁶ Jiménez et al., “Restoring apex...”, p. 5.

en especial, para la reintroducción del lince como proyecto civilizado. Esto parece deberse a una premisa subyacente: la mejor situación debe exigir la menor preocupación posible sobre el desarrollo de las especies no humanas, a la vez que mantiene los mayores recursos posibles para la vida humana. De este modo, la mayor presencia de conejos no se lee como una buena noticia para el ecosistema, sino para los cazadores.

Además, el acento del programa de reintroducción del lince no está puesto sobre el ecosistema sino sobre el simbolismo de este animal como una *joya ibérica*. Es decir, la importancia del proyecto se sitúa principalmente en un ámbito cultural: en el orgullo de conservar un símbolo nacional. Por ello la alegría invade a la prensa cuando otros gustos culturales, como la caza, no interfieren con él⁴⁷.

Podemos señalar un segundo ejemplo de especies en peligro de extinción, esta vez en una especie vegetal: la banana. Hasta la década de 1950, Gros Michel era la variedad de banana imperante, cultivada en muchas partes del mundo; pero, tras infectarse sus plantaciones por el hongo fusarium, acabó desapareciendo y fue sustituida por la variedad actualmente más consumida y resistente a ese hongo: Cavendish⁴⁸. Por poder resistir los efectos del fusarium, se intentó no modificar sus cualidades y como consecuencia actualmente el 99% de las bananas pertenecen a esta especie, siendo genéticamente casi idénticas⁴⁹. No obstante, el hongo sí ha cambiado, de modo que actualmente es capaz de infectar a la variedad Cavendish, extendiéndose rápidamente por sus cultivos sin que sea fácil detectarlo ni eliminarlo⁵⁰. El hongo «infecta los campos y puede mantenerse latente hasta 40 años. Esto genera un problema para los granjeros que observan sus bananos y no saben si sus campos tienen o no la enfermedad»⁵¹. Por el momento no parece haber una solución para este problema, aunque se están buscando métodos para detectar las infecciones y crear posibles variedades resistentes. Incluso dentro de la especie Cavendish hay algunas variedades ligeramente diferentes que «sobreviven un poco mejor que las otras»⁵².

⁴⁷ Las noticias sobre la recuperación del lince ibérico y el estudio del Instituto de Investigación de Recursos Cinegéticos han aparecido en múltiples periódicos en septiembre y octubre de 2019. Esta última noticia, del 16 de octubre, se encuentra narrada con similar entusiasmo en *20 Minutos*, *Soria Noticias*, *Noticias Extremadura*, *Región Digital*, *ECOticias*, etc.

⁴⁸ Ballard, Alex et al., “Fusarium Wilt Detection”, *BioTreks* 3 (1), 2018, p. 1.

⁴⁹ Thompson, Stuart, “The quest to save the banana from extinction”, *The Conversation*, 18 de abril de 2019, <https://theconversation.com/the-quest-to-save-the-banana-from-extinction-112256> (última consulta el 20 de octubre de 2019).

⁵⁰ Ballard et al., “Fusarium...”, pp. 1-2.

⁵¹ Ballard et al., “Fusarium...”, p. 3.

⁵² Thompson, “The quest...” (última consulta el 20 de octubre de 2019).

El origen del problema es fácilmente rastreable y se conoce perfectamente: la escasa variedad de esta fruta está originada por el cultivo de esquejes, que dan como resultado clones de la planta original. «Esto elimina la variedad y el cambio de la ecuación», lo que «es excelente para la producción a escala industrial porque la fruta es consistente»⁵³. El cultivo en masa de alimentos para el consumo humano responde a un interés por la normalización y globalización de los productos culturalmente considerados mejores, de modo que se elimina la variedad con la creencia de que de tal modo se obtendrá un mejor producto, masificado y al que todos puedan tener acceso. De modo semejante a los otros casos comentados (el cultivo y uso del aceite de palma, la irresponsabilidad hacia el Mar Menor o las valoraciones sobre la reintroducción del lince ibérico), estos juicios revelan una falta de atención hacia los ciclos naturales y las interacciones entre los vivientes y su entorno, buscando en su lugar exclusivamente la satisfacción de los gustos culturales.

Mediante estos casos observamos cómo el daño al entorno natural y a los individuos que lo habitan es más complejo que la clasificación en cuatro tipos expuesta anteriormente. Debemos destacar que la irresponsabilidad moral y el olvido de la naturaleza son no sólo factores fundamentales de estos problemas, sino problemas subyacentes por sí mismos. Además, la clasificación que exponíamos al comienzo tiene una grave falta de atención hacia la vida de los individuos humanos como parte del mundo afectado, y especialmente hacia la naturaleza humana como un factor implicado. Los problemas ambientales se exponen desde dos preocupaciones: la explotación de recursos y la emisión de residuos. Pero tales preocupaciones son radicalmente antropocéntricas y no consideran el trato humano con respecto a otros individuos más que como una gestión de recursos externos, sin hacer realmente partícipe al individuo humano de una interacción no utilitaria con el mundo natural. De este modo, no se pone el acento sobre la problematización del modo de vida civilizado sino sobre la sostenibilidad del mundo exterior. En nuestro análisis de casos, sin embargo, hemos incluido la acción humana como parte del problema y no solamente como causante y potencial redentora. A los ejemplos que hemos expuesto se podrían añadir otros, como la presencia de plásticos en mares y océanos. Muchos de estos problemas han obtenido respuesta y se han aplicado políticas para intentar solucionarlos, pero continúan

⁵³ Thompson, "The quest..." (última consulta el 20 de octubre de 2019).

apareciendo. Surgen más problemas, muchos de ellos muy similares y a diferentes escalas, porque las soluciones son parciales y no atienden a la cuestión de fondo: el modo de vida civilizado contemporáneo. Mientras ese problema no se contemple en profundidad, continuaremos asistiendo a sus nocivas consecuencias.

Algunos autores consideran que nuestro conocimiento de estos problemas y sus soluciones es suficiente, y que la principal dificultad está «en el traslado de la voluntad popular a iniciativas políticas significativas y al cambio institucional»⁵⁴. No obstante, en los ejemplos citados hemos visto que hay una falta grave de concienciación social, política e incluso científica sobre la naturaleza de los problemas medioambientales, si bien se puede aludir a que, desde un ámbito filosófico especializado, estos problemas están mucho mejor identificados. Desde 1970, muchos autores han investigado «los argumentos (razones, justificaciones) que se han proporcionado para proteger la *wilderness* y las especies silvestres de la explotación industrial y otras formas de destrucción»⁵⁵. Estos argumentos algunas veces buscan identificar problemas más profundos y otras se convierten en herramientas útiles para convencer de la urgencia de aplicar medidas para paliar problemas específicos. Ambas labores son importantes y no pueden olvidarse mutuamente.

Aún nos queda mucho por aprender en el ámbito ecológico, como destaca Arne Naess: «El estudio de los ecosistemas nos hace conscientes de nuestra ignorancia»⁵⁶. Pero, en términos generales, sabemos que nuestras prácticas y tecnologías actuales son la causa principal de los problemas medioambientales, y su solución pudiera ser tan sencilla como renunciar a ellas para adoptar otros modos de vida; pero en general no estamos dispuestos a optar por su rechazo ni a regresar completamente a medios de vida antiguos. El peso del ideal de progreso está tan presente ahora como lo estaba en el siglo XIX; como consecuencia, defender un *regreso* se considera una renuncia a los beneficios civilizados, por muchos perjuicios que éstos tengan en realidad. Pero regresar tampoco es una solución realista: desde hace siglos, la civilización occidental ha perseguido la dominación del mundo natural y su transformación. Max Oelschlaeger ha

⁵⁴ Oelschlaeger, Max, "Introduction: The Wilderness Condition Today", en Oelschlaeger, Max (ed), *The Wilderness Condition: Essays on Environment and Civilization*, Washington, D.C.: Island Press, 1992, p. 3.

⁵⁵ Sessions, George, "Ecocentrism, Wilderness, and Global Ecosystem Protection", en Oelschlaeger (ed), *The Wilderness...*, p. 96.

⁵⁶ Naess, *Ecology, community...*, p. 27.

caracterizado de este modo el desarrollo de la cultura mediterránea frente a la *wilderness*:

(1) Los pueblos mediterráneos estuvieron cada vez más convencidos y fueron más agresivos en sus empeños por humanizar el entorno; (2) casi simultáneamente, tomaron conciencia de sí mismos como seres parcialmente dependientes pero distintos de la naturaleza; (3) concibieron explicaciones cada vez más abstractas y complejas (mitologías, teologías) para narrar su relación, dominación y separación del mundo natural; (4) sus proyectos reconocían una superioridad limitada de la naturaleza sobre la tecnología, mientras mantenían la idea de que algunas fuerzas estaban más allá del control humano; y, finalmente, (5) concibieron el Mediterráneo como un entorno divinamente diseñado para la residencia humana, el cultivo y la modificación.⁵⁷

Aunque desde una visión general esta descripción no sea errónea, en detalle debería rastrearse a través de múltiples transformaciones y diversas corrientes de pensamiento. Antes de constituirse como una existencia separada de lo humano y problemática para la ética, la naturaleza era un objeto de estudio puramente ontológico. Así se aproxima a ella Aristóteles en su *Física*. Para el estagirita, los humanos tenemos una *naturaleza* social e intelectual, del mismo modo que todo lo que existe tiene su propia naturaleza. Pero, al mismo tiempo, Aristóteles defiende que el intelecto es una pura potencia, es decir, que no tiene una determinación natural ni una forma propia, sino que es como «una tablilla en la que nada está actualmente escrito»⁵⁸, y que sólo conoce adoptando la forma de aquello que percibe, siendo el conocimiento, en consecuencia, una posesión o un dominio de lo conocido⁵⁹. Esta teoría, sin adentrarse en la consideración moral del dominio humano sobre la naturaleza, adelantaba algunas nociones importantes de este ideal, que se expandió por Occidente hasta la modernidad.

En su estudio sobre la relación de la filosofía con la naturaleza, Catherine y Raphaël Larrère aportan una visión enriquecedora para comprender los orígenes de este pensamiento en la Antigua Grecia: el debate en torno a la relación entre *φύσις* y *νόμος*. Con esta cuestión no abordan, como hace Oelschlaeger, el contenido ideológico de la

⁵⁷ Oelschlaeger, Max, *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven: Yale University Press, 1991, p. 32.

⁵⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978, III, 4, 430a 1.

⁵⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 4, 429a 19-20.

concepción de la naturaleza, sino la discusión filosófica sobre si el orden político depende de un orden natural, y por lo tanto la ley tiene una justificación naturalista, o si por el contrario son independientes. Esta relación es fundamental para explicar el desarrollo de la ideología descrita por Oelschlaeger. «Si la investigación sobre la naturaleza y la vida política están estrechamente ligadas y en consonancia, no es sorprendente que la representación racional del mundo y la de la vida política se sacudan al mismo tiempo»⁶⁰. Los sofistas eran defensores del convencionalismo, es decir, la teoría de que la legitimidad del orden político y el moral dependen íntegramente de convenciones, invenciones o acuerdos humanos. Platón, oponiéndose a esta teoría, propuso que el bien tiene un origen objetivo comprensible desde la física, y que, en consecuencia, hay un vínculo entre la física y la ética⁶¹.

La existencia de este vínculo y la objetividad del bien y la política no implican la tesis descrita por Oelschlaeger: la autoridad legítima del orden político y moral para dominar y cambiar el orden natural. Pero para ello es necesario que la vida social se comprenda como una sustitución de la vida natural. No obstante, en la misma teoría platónica se defendía tal idea, de forma menos explícita, al considerar que las ideas existen antes que el mundo material, motivo por el cual el intelecto humano alcanzaría, al conocer directamente esas ideas, una verdad superior a la del orden natural.

Por otro lado, los primeros grandes estudios ecológicos, o ciencias del entorno, fueron realizados por Alexander von Humboldt y Charles Darwin en el siglo XIX. Por primera vez se propuso que la existencia humana podía estar fuertemente influida por el *Κόσμος*. Pero, además, estos autores fueron el desencadenante de un pensamiento ecologista más crítico, que fue transitando de la ciencia empírica a la ética. Humboldt, cuyas investigaciones habían sido interpretadas en Estados Unidos como una justificación del Destino Manifiesto, se mostró sin embargo contrario a los ideales expansionistas estadounidenses⁶². Henry Thoreau, que leyó con mucho interés a ambos autores, desarrolló al final de su vida algunas ideas que adelantaban las exigencias del ecologismo, como la existencia de parques o bosques silvestres cerca de las ciudades⁶³.

⁶⁰ Larrère, Catherine y Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris: Aubier, 1997, p. 33.

⁶¹ Larrère, *Du bon usage...*, p. 36.

⁶² Walls, *Seeing New...*, pp. 105-106.

⁶³ *WF*, p. 238.

Y en Gran Bretaña, en 1890, Henry Salt, fuertemente influido por el autor de Concord, iniciaba un debate en torno a los derechos de los animales⁶⁴.

Pero las ideas ecologistas surgidas en el siglo XIX no tuvieron un gran impacto en la conciencia sobre los problemas éticos ligados al trato de la naturaleza. Por ejemplo, «la protección de los lugares, en Francia, se ha materializado y ha estado inscrita a la ley antes que a la protección de la naturaleza»⁶⁵. Hasta la segunda mitad del siglo XX, cuando comenzó a haber un interés más profundo por las especies y los lugares naturales, la consideración del entorno se centraba en el paisaje, es decir, la «estructura espacial, que resulta de la interacción entre los procesos naturales y las actividades humanas»⁶⁶. Incluso en Estados Unidos, la conservación de la *wilderness* ha estado contaminada por un discurso ideológico que desviaba el interés por la naturaleza misma. Este discurso aún afirma que «los europeos, que habían llegado al Nuevo Mundo, lo encontraron “en estado salvaje”»⁶⁷, pero olvida a la población indígena, que había estado habitando el continente y conviviendo en armonía con los entornos naturales que los emigrantes europeos no tuvieron reparo en explotar. Thoreau intentó ser coherente con un relato integral de esa historia natural o, como la denomina Joan Burbick, la historia incivil, es decir, «un nuevo informe que pudiera capturar el ritmo y las leyes de los eventos sin la ideología simplista del progreso civilizado»⁶⁸. Una parte importante de este proyecto fue el estudio sobre los nativos norteamericanos, que incluyó en varias de sus obras, como *Walden*, *Cabo Cod*, *Los bosques de Maine* y *Un yanqui en Canadá*, pese a que una gran parte de estas investigaciones quedó sin publicar y actualmente sólo es accesible mediante algunas copias de sus *Cuadernos sobre los indios* (*Indian Notebooks*), un documento que «finalmente ocupó once cuadernos con materiales escogidos de más de 270 fuentes diferentes»⁶⁹. Aunque Thoreau contribuyó con ello a revalorizar la presencia de los indígenas en los relatos sobre la *wilderness* americana, el mito descrito por Catherine y Raphaël Larrère, que «exalta a los pioneros pero oculta a los Indios»⁷⁰, continúa ocupando una parte importante de la historia de Estados Unidos.

⁶⁴ Nash, Roderick, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1989, p. 27.

⁶⁵ Larrère, *Du bon usage...*, p. 201.

⁶⁶ Larrère, *Du bon usage...*, p. 202.

⁶⁷ Larrère, *Du bon usage...*, p. 186.

⁶⁸ Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 15.

⁶⁹ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 222.

⁷⁰ Larrère, *Du bon usage...*, p. 186.

Por estos motivos, podemos decir que los pensadores de Europa y América se influyeron mutuamente en la construcción de las primeras filosofías sobre el medio ambiente y que ninguno de ellos puede atribuirse exclusivamente su autoría. La tradición filosófica del Viejo Mundo se unió al ambiente propicio del Nuevo. Además, el contexto natural y silvestre del continente americano no propició inmediatamente una conciencia ambiental ni un análisis sobre las relaciones humanas con la naturaleza, sino que surgieron tras la importación del ideal de progreso y la explotación del territorio natural, ampliando así esa ideología de origen mediterráneo. A esto parece referirse Catherine Larrère cuando afirma que «la *wilderness* sólo parece admirable cuando ya no se le tiene miedo»⁷¹. Durante la expansión por el continente americano, la agresividad del entorno dificultaba que surgiera una corriente de pensamiento favorable a la conservación de la *wilderness* o los entornos silvestres; solamente cuando ya se había comenzado su domesticación y explotación, y se había perpetuado ese ideal de dominación de origen mediterráneo, los primeros filósofos americanos se percataron de la importancia de su conservación.

Las nociones descritas por Oelschlaeger no han desaparecido, sino que han ido configurando progresivos cambios en las tecnologías, las ciencias y las filosofías desarrolladas desde el comienzo de la civilización occidental. Al estar todavía inmersos en estas nociones, tendemos a proporcionar solamente paliativos para los problemas que generan, en vez de solucionarlos de raíz, de modo que sea posible mantener el *progreso* obtenido. El interés sobre los recursos y la conservación del entorno se reduce de este modo a las posibilidades de mantener el estilo de vida civilizado. Hay muy pocas propuestas que intenten salir de este antropocentrismo, presentar una solución que reformule las bases de la cultura y abordar estas y otras características propias de nuestra actual civilización. Estas propuestas comenzaron especialmente en el siglo XIX, tras observar las consecuencias de la industrialización. Uno de los primeros filósofos en posicionarse claramente a favor de una revisión en profundidad de la cultura humana y nuestra relación con la naturaleza, y tal vez el primero en proponer a partir de ello una nueva ética que conjugara la vida civilizada y la *wilderness*, fue Henry Thoreau, «un filósofo de la *wilderness* cuyo tema fue las continuidades y discontinuidades entre la cultura y la naturaleza»⁷². Sin embargo, su propuesta ética es a menudo poco estudiada

⁷¹ Larrère, *Les philosophies...*, p. 7.

⁷² Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 132.

en profundidad. Por este motivo defenderemos que es necesario adentrarse más en ella, e incluso reconstruir actualmente una ética que profundice de este modo en una solución fuerte y ponga en cuestión los medios de la vida contemporáneos, y en especial también nuestra forma de concebir tales medios; una ética más coherente con estos problemas en su dimensión social humana, y no solamente atenta a las incomodidades que suponen para las convenciones sociales actuales. Tal crítica es característica de la filosofía thoreauviana, centrada en la búsqueda de los fundamentos naturales de la vida humana y la justificación biológica y ambiental de las costumbres domésticas y las tradiciones.

4.2. Deslocalización

Uno de los elementos principales de la implicación humana en los problemas globales se encuentra en el auge de las nuevas tecnologías del transporte, la información y la comunicación. Éstas han jugado en las últimas décadas un papel central en nuestras vidas y se han convertido en un elemento indispensable para la concepción de la civilización humana y su renovado ideal de progreso. Las nuevas tecnologías y los cambios en la comunicación se han convertido en algo tal sustancial en nuestro modo de vida que se ha comenzado a hablar, en consecuencia, de que vivimos en una sociedad o red global, y, del mismo modo, que nuestros compromisos no pueden ser solamente locales, sino principalmente globales o mundiales, al igual que los riesgos.

Entendemos que una red es un conjunto de nodos o de elementos conectados que forman, por así decirlo, un tejido de relaciones en el que desde cualquier punto puede alcanzarse otro. Las redes, como destaca Manuel Castells, «no son una forma específica de las sociedades del siglo XXI ni de la organización humana. Las redes constituyen la estructura fundamental de la vida, de toda clase de vida»⁷³. Decir que la característica fundamental de la sociedad contemporánea es su estructura en red implica poco más que decir que es una comunidad o una organización de la vida. En consecuencia, hay que buscar su definición específica en el otro término empleado para definirla: ‘global’. Con la globalidad no nos referimos a una conexión total real, sino a la relación de nodos extremadamente diversos en cualquier parte del globo terrestre y, específicamente, a la virtualidad de una conexión total que, pese a no suceder, se intuye en el desarrollo de los medios de comunicación. Además, Castells destaca que el hecho de que la sociedad actual sea una red global implica, también, que se da una importancia sustancial al

⁷³ Castells, *Comunicación y poder*, p. 46.

hecho de comunicarse, y no solamente a los contenidos comunicados: «*la cultura común de la sociedad red global es una cultura de protocolos que permite la comunicación entre diferentes culturas sobre la base no necesariamente de valores compartidos, sino de compartir el valor de la comunicación*»; dicho de otro modo, «la nueva cultura no está basada en el contenido, sino en el proceso»⁷⁴.

Encontramos, en consecuencia, dos características fundamentales: (1) una nueva infraestructura capaz de potenciar las comunicaciones a escala global y acelerarlas; y (2) una nueva cultura que venera esa infraestructura y fundamenta sus valores en su uso y desarrollo. Esto no implica la pérdida tanto de otros métodos de comunicación como de otros valores y contenidos culturales, pero en ambos casos, según el autor, parecen haber quedado desplazados a un segundo plano en el ideario *común* de las sociedades contemporáneas. Esto significa que compartimos un interés por las nuevas tecnologías y la comunicación a escala global más que por la preponderancia de una cultura propia; éste sería el escenario de la multiculturalidad de las redes sociales actuales. Aunque tal tendencia no es total y muy a menudo suceden, también, conflictos en la defensa de las culturas específicas o locales, que «se convierten en trincheras de autonomía, y a veces de resistencia, para colectivos e individuos que se niegan a disiparse en la lógica de las redes dominantes»⁷⁵. En consecuencia, encontramos un esquema más complejo en el que hay dos posiciones excluyentes dentro del uso de las nuevas infraestructuras: (1) la veneración de la infraestructura como una red multicultural y tolerante; y (2) la apología de la propia cultura dentro de una red multicultural hostil. Ambas posiciones se opondrían, a su vez, a una tercera vía: (3) el diálogo intercultural.

Tales formas de comunicación no son completamente originales en la sociedad actual ni son fruto sólo de las nuevas tecnologías. Éstas han promovido una mayor interacción entre los individuos que forman parte de la red global, además de un aumento significativo de sus participantes y también de la velocidad y la comodidad con la que se comunican. No obstante, las tres posiciones alternativas con respecto a la comunicación son tan antiguas como el lenguaje humano, y su existencia no requiere medios específicos; sus defensores podrían rastrearse a lo largo de toda la historia humana. La novedad reside en que los nuevos medios son mucho más moldeables y en ellos puede intervenir activamente todo miembro de la comunidad, no estando

⁷⁴ Castells, *Comunicación y poder*, p. 67.

⁷⁵ Castells, *Comunicación y poder*, p. 66.

restringido a ser sólo un espectador (como sucede a menudo en medios como la prensa en papel, la radio o la televisión). Los nuevos medios facilitan que cualquier miembro de la red intervenga sin necesidad de tener el tiempo y la dedicación requerida para escribir un libro, participar en un periódico, o acudir a la radio o la televisión, ya que el mismo medio de recepción funciona como emisor. Esto nos aproxima más al modelo de la comunicación actual o directa, es decir, a la interacción real con nuestro entorno.

Pero estos medios de comunicación no son completamente libres ni abiertos: sus procesos están bien predefinidos y sus posibilidades limitadas. No todas las redes admiten el mismo tipo de comunicación; algunas no permiten la participación de los usuarios y otras restringen los formatos y el tamaño de la información, e incluso exigen autorización por parte de la comunidad o una aportación monetaria. En consecuencia, el control de estos medios supone un importante dominio de las relaciones de poder⁷⁶ que, no obstante, no es esencialmente diferente al dominio ejercido en otros medios de carácter más unidireccional (incluso en televisión, en radio o en la prensa, hay vías para que el espectador participe e influya en la comunicación, por lo que no son medios necesariamente unidireccionales). Además, los medios de búsqueda de información y la publicidad, general o dirigida, que encontramos en la *World Wide Web* determinan qué fuentes son más visitadas y qué tipos de contenidos nos resultan más accesibles. De este modo, las nuevas formas comunicativas se presentan al mismo tiempo como una expansión y una especialización de la comunicación de masas, manteniendo sus principios fundamentales.

Estos procesos comunicativos están insertos en nuestra vida cotidiana: en el modo en que nos movemos por el mundo (por ejemplo, con el uso de dispositivos geolocalizadores y de mapas digitales en los que cualquiera puede añadir un punto de encuentro, información sobre una empresa o imágenes de una zona), en el conocimiento que tenemos sobre literatura, ciencia o política (que adquirimos al consultar enciclopedias colaborativas, prensa, vídeos, páginas web especializadas, etc.), o en las opiniones y juicios éticos que nos formamos sobre personas o acontecimientos particulares (mediante muy diversas fuentes, como los artículos de opinión, los blogs personales o las redes sociales). «En la práctica, los usuarios de Internet (la mayoría de

⁷⁶ Adoptamos aquí la concepción de Manuel Castells, quien considera que «*el poder es relacional, el dominio es institucional*» (Castells, *Comunicación y poder*, p. 39). En este sentido, las relaciones de poder se establecen al comunicarse o compartir informaciones, mientras que las relaciones de dominio existen por el control que alguien establece sobre el medio empleado para la comunicación.

la población en las sociedades avanzadas y una proporción cada vez mayor del Tercer Mundo) *viven* con Internet»; está presente en «el trabajo, los contactos personales, la información, el entretenimiento, los servicios públicos, la política y la religión»⁷⁷. Internet adopta así las funciones de la prensa en papel, la radio, la televisión, el teléfono y hasta las reuniones sociales, políticas o religiosas, y los viajes a otras zonas del mundo. Al estar tan insertas en nuestra vida, las nuevas tecnologías no son solamente elementos a considerar en cuanto a sus efectos materiales en el ambiente natural y social, sino también en nuestras formas de concebir el mundo y reflexionar sobre la vida.

Una dimensión de esta influencia de las nuevas redes sobre nuestras vidas es la reducción, en nuestras interacciones cotidianas, de las actividades directas y localizadas. Esto supone que el lugar ya no es importante para realizar muchas actividades: solamente se necesita un dispositivo con acceso a Internet. Actualmente uno puede adquirir una gran variedad de dispositivos con tamaños y posibilidades diferentes, contratar a bajo precio una conexión a Internet y encontrar acceso gratuito para clientes en múltiples comercios y servicios públicos. Esto permite que nos ocupemos de nuestras tareas, del trabajo, del ocio, de actividades sociales, o de cualquier negocio en el que estemos interesados sin preocuparnos por nuestra localización. Además, podemos interactuar con tanta distancia y comodidad que las consecuencias locales de nuestras intervenciones en las redes nos parecen superfluas. La participación en redes con la conciencia de una separación, e incluso de un aislamiento y anonimato, conduce a menudo a la creencia en la impunidad de lo que decimos y hacemos. Hay múltiples ejemplos de ello en las publicaciones controvertidas de usuarios de Twitter⁷⁸.

Las nuevas redes nos sitúan en un entorno virtual, es decir, que no existe en la realidad actual. Está compuesto, por el contrario, de informaciones individuales cuya veracidad no es segura. Junto a las características anteriores, esto promueve una doble deslocalización: por un lado, las nuevas tecnologías tienen como consecuencia más habitual una desconexión con la realidad circundante y también relevante de nuestras

⁷⁷ Castells, *Comunicación y poder*, p. 100.

⁷⁸ Véase, por ejemplo: Pinheiro, Marcos, “El Supremo condena a César Strawberry a un año de cárcel por sus tuits”, *eldiario.es*, 19 de enero de 2017, https://www.eldiario.es/politica/Supremo-condena-Cesar-Strawberry-carcel_0_603339986.html (última consulta el 21 de octubre de 2019); Swisher, Kara, “Trump es demasiado peligroso para Twitter”, *El Colombiano*, 5 de octubre de 2019, <https://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/trump-es-demasiado-peligroso-para-twitter-BH11706227> (última consulta el 21 de octubre de 2019).

vidas; por otro, amplían nuestro conocimiento de los problemas globales y nos localizan o sitúan en un entorno nuevo que no podemos sencillamente eludir o ignorar. En el primer sentido, hablamos de una deslocalización en sentido negativo o de pérdida; en el segundo, positivamente, es decir, como la adquisición de una perspectiva global frente a nuestra realidad local.

Pero la adquisición de esta perspectiva y su conjugación con el mantenimiento de la percepción de nuestro entorno cercano requiere una actividad compleja: un movimiento de transición e interacción entre diversos aspectos de nuestra experiencia que podemos definir como *límitrofe*. Tal interacción es especialmente difícil de realizar en una sociedad que alaba las nuevas tecnologías bajo el ideal de progreso y las denomina invariablemente como *avances*. El mayor problema de estas tecnologías no es que sean por sí mismas malas; son herramientas que, según su uso, pueden beneficiarnos o perjudicarnos. «Los problemas suceden cuando se ignora su impacto. Mucha gente no entiende el efecto que el entorno del ciberespacio puede tener sobre ellos. Piensan que es un lugar como otro cualquiera»⁷⁹, e incluso más beneficioso. Desde esta fe tecnológica tienden, como ha señalado Sherry Turkle, a huir de la conversación y de las relaciones con el mundo circundante, bajo la idea de que «surfear la web es lo mismo que soñar despierto. Que proporciona el mismo espacio para la reflexión personal. No lo hace»⁸⁰. La autora (psicóloga y profesora de estudios sociales en el MIT) ha estudiado en profundidad esta tendencia a *pensar el pensamiento* fuera de nosotros mismos, que supone una reducción de los procesos mentales al intercambio social de información. Según esta noción, «pensar es un terreno donde reunirse siempre es mejor. Si compartís lo que estáis pensando y leyendo y viendo, valdréis más por ello»⁸¹.

La consecuencia de esta convicción es una obsesión por compartir y la sensación de que uno no existe en el mundo si no comparte información y se hace ver en las redes sociales. Esta noción, que Turkle ilustra a menudo con la máxima “comparto, luego existo”, conduce a una angustia ante la ausencia momentánea de una conexión a Internet y el temor de estar perdiéndose los acontecimientos del mundo, de no tener conocimiento o incluso de no estar presente en el mundo, de que nadie sepa dónde y

⁷⁹ Aiken, Mary, *The Cyber Effect: A Pioneering Cyberpsychologist Explains How Human Behavior Changes Online*, New York: Spiegel & Grau, 2016, p. 22.

⁸⁰ Turkle, Sherry, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, New York: Penguin Press, 2015, p. 25.

⁸¹ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 309.

cómo estás. Sin una conexión a esta red, la realidad parece detenerse y la ansiedad domina a gran parte de la población conectada, que sufre el síndrome llamado *Fear of Missing Out* (o FOMO)⁸². Estar a solas, sin posibilidad de conectar con cualquiera mediante una red global, se convierte en una experiencia angustiosa; el *yo* se convierte así en *nada*, y la relación con el entorno directo se enturbia hasta hacerse imposible.

La deslocalización, en su sentido negativo, supone por ello la pérdida de la comprensión de nuestro mundo y la reducción de la realidad a una herramienta originalmente destinada a conocerla y compartirla mejor. Es, en consecuencia, una nueva forma de alienación de la vida, pues ésta se lleva a un plano en el que no se experimenta y concibe por sí misma, sino a través de un medio de comunicación cada vez más amplio y complejo, que absorbe las prioridades e intereses comunes. Sus problemas abarcan desde el desconocimiento preciso, directo y personal de la realidad circundante hasta la incomodidad de cada individuo cuando está a solas consigo mismo. La conexión global y la información compartida se tornan más relevantes que la realidad y el lugar específico en el que nos encontramos a cada momento; la actualidad desaparece o es suplantada por la virtualidad en lugar de transmitirse a través de ella. Incluso en las redes exigimos mayor privacidad, no mostrarnos a nosotros mismos: nos hacemos pasar por otros, fingimos nuestra identidad y ocultamos nuestras búsquedas, pensando que, si alguien las reúne todas, hallará lo más íntimo de nuestras vidas. Así acabamos perdidos, despedazados y olvidados, reducidos a lo que compartimos en estas redes virtuales. Es decir: «no estamos donde estamos, sino en una posición falsa»⁸³.

La ausencia de individualidad, de reconocimiento subjetivo e intimidad con nosotros mismos, se traduce también en una incapacidad para conversar o dialogar reflexivamente con otros. Compartir informaciones no es sinónimo de un pensamiento o una reflexión conjunta; por el contrario, el bombardeo de informaciones y opiniones, que producen esta sensación, es solamente una conjunción caótica de ideas. El pensamiento no consiste en eso, y tampoco puede decirse estrictamente que suceda una conversación. Cuando nos limitamos a compartir y recibir información, no entramos en un intercambio de ideas ni en una reflexión. Las redes se convierten así, rápidamente, en un conglomerado de opiniones diversas que llegan fácilmente al extremismo de la

⁸² Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 145.

⁸³ *Walden*, p. 360.

violencia verbal cuando un usuario de la red se encuentra frente a otros que no toman en consideración sus ideas o argumentos.

Los individuos deslocalizados, lejos de tomar conciencia de su situación y procurar cambiarla, tienden a organizarse en las redes sociales para adoptar diversas identidades en colectivos específicos, identificándose a sí mismos con una parte de la red global. En este ambiente cobra una especial importancia la defensa de la tolerancia, desde la perspectiva de que cualquier opinión y modo de vida debe ser aceptado mientras no atente contra el resto; en consecuencia, estos colectivos reclaman su integración diferenciada en la cultura global. Pero la defensa de una completa tolerancia hacia las decisiones de cualquier individuo o colectivo también es una estrategia para eludir el juicio ético, la deliberación pública y la reflexión crítica sobre nuestras acciones. De este modo evitamos comprendernos como una parte integrante de la sociedad para reclamar, por el contrario, una sociedad que nos integre sin juzgar nuestros actos. Sin restar a la tolerancia la importancia que merece, es necesario hacer una revisión crítica sobre el modo en que ésta se emplea como excusa para evitar juzgar nuestros propios actos en la sociedad humana y en el conjunto del *Κόσμος*, complementando nuestra deslocalización con una legitimación de la pérdida de la individualidad y del entorno.

Esta realidad ha sido definida desde diversos conceptos, pero no deja de ser una masificación de la cultura, si bien Byung-Chul Han ha propuesto cambiar el concepto clásico de ‘masa’ por ‘enjambre’ o ‘bandada’ (*Schwarm*), lo que vendría a indicar que los individuos no se fusionan ni se mueven como uno solo, sino que simplemente se reúnen a distancia, a través de un medio virtual. Pero este concepto aporta muy poco a lo que ya hemos dicho sobre la masa; pues la masificación consiste en un movimiento simultáneo o idéntico según cierto criterio (en nuestro caso, el uso de las nuevas tecnologías, la inmersión en la realidad digital y el consumo de información, características que también destaca Han), mientras que el enjambre, o el hecho de estar en un enjambre, indica algo similar: la reunión de individuos según un interés común. Según Han, la masa es congregadora y elimina la individualidad, mientras que «el enjambre digital consta de individuos aislados»⁸⁴. Pero el aislamiento que causa la tecnología digital en los individuos elimina sus diferencias reales, los hace indistinguibles, destruye su autonomía y los unifica, como muestra Turkle. Han les

⁸⁴ Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014, p. 26.

otorga cierta autonomía a estos individuos, pero que de hecho exista tal autonomía (que reivindicaremos como un factor imprescindible de la ética) contradice su mismo intento de definir esta tendencia como un proceso originado por la influencia del poder sobre la psique humana⁸⁵, ya que la autonomía requiere que el individuo recupere un control consciente sobre sí mismo.

Conjugar nuestra vida con las redes globales y construir una cultura global desde el plano ético que proponemos requiere afrontar los dos sentidos de la deslocalización y buscar su coherencia con el mundo actual. No se consigue solamente participando en las redes, sino reflexionando profundamente sobre nuestra realidad y situándonos como individuos a la vez autónomos y vinculados con el entorno en que vivimos. Requiere una superación de la distinción radical entre lo subjetivo y lo objetivo que nos permita adquirir la conciencia de nuestros propios actos en el mundo y la responsabilidad de sus consecuencias, más que una mera tolerancia. Escapar de la deslocalización o alienación virtual exige, en nuestros días, poner en duda nuestra cultura y reconstruirla, con mayor o menor profundidad y éxito, y buscar la *Bildung* que predicaban los trascendentalistas.

4.3. Lujo y comodidad

Cuando abordamos los conflictos globales desde la ética encontramos continuamente el obstáculo de la tradición y la comodidad. Los problemas derivados de los hábitos insanos e insostenibles para el medioambiente y de la deslocalización resultan especialmente difíciles de evitar o de enmendar debido a la tendencia a aceptar cualquier comodidad y la dificultad de abandonar las costumbres o aceptar formas de vida que requieren esfuerzo y responsabilidad. La búsqueda de comodidad es, como exponía Thoreau en “El paraíso (que debe ser) recuperado”, una recurrencia al infinito que nunca nos deja satisfechos y siempre genera nuevos malestares, nuevas incomodidades en cualquier trabajo por pequeño que sea. Este problema resulta cada vez más visible en la incapacidad que sufren muchos usuarios de Internet para mantener la atención en la lectura.

Actualmente, se considera que un artículo en Internet es largo si supera las 400 palabras; aunque se ha intentado promover que esta medida aumente, especialmente

⁸⁵ Han, *En el enjambre*, p. 106.

para tener mejor posición en los buscadores⁸⁶. La facilidad para acceder al contenido y la rapidez para obtener cualquier información juegan así en nuestra contra, mermando la capacidad de atención y la profundización en la lectura. Incluso el vídeo, que hace unas décadas apasionaba a la humanidad, está sufriendo la misma suerte, exigiendo cada vez documentos más breves y concisos⁸⁷. Se busca así que la extensión óptima sea la mínima necesaria para transmitir una información sin exigir un esfuerzo de atención por parte del receptor. Al crear contenidos cada vez más breves, éstos son también más simples y superficiales, y sus consumidores se acostumbran a la comodidad de no pensar profundamente ni necesitar una gran capacidad de comprensión.

Esto no impide que surjan adalides de la comodidad. Por ejemplo, el predicador Brett Hoover ha intentado defenderla como el mayor de los bienes, el mejor de los fines, a partir de la idea de que «todo el propósito de la comodidad es hacernos sentir mejor»⁸⁸. Hoover comprende la comodidad como una máxima que se encuentra en el principio de la vida tanto como en el final, y que es siempre nuestro mayor propósito. Aunque hay formas muy diversas de estar cómodo, sentencia que se trata fundamentalmente de una sensación que proviene de nuestras relaciones con el mundo⁸⁹ y que «aparece y se percibe de forma diferente para todos, enraizada en experiencias vitales únicas»⁹⁰.

Según esta noción, la comodidad nunca puede ser mala porque su propósito siempre es hacernos sentir mejor. Incluso si en algún momento nos hace sentir mal, «tiene que haber más»⁹¹. Es decir, ya que toda comodidad conduce a sentirse bien, si en algún momento nos hace sentir mal se debe a que no hay suficiente y debe aumentarse. Pero, como hemos visto, un aumento de la comodidad también supone un aumento de las incomodidades y una mayor sensibilidad contra el esfuerzo. Esto va convirtiendo la vida humana en una mayor molestia, el trabajo diario en un dolor y la visión de la siguiente jornada en una desesperación que sólo se tolera por la esperanza que se

⁸⁶ Rodríguez, Manolo, “¿Cuál es la extensión correcta de un post de un blog?”, *Desenredando laRed*, 16 de marzo de 2015, <https://desenredandolared.com/2015/03/16/cual-es-la-extension-correcta-de-un-post-en-un-blog/> (última consulta el 1 de noviembre de 2019).

⁸⁷ Rautenstrauch, Ramón, “La duración óptima de un vídeo en redes sociales”, *Apasionados del Marketing*, 20 de octubre de 2018, <https://www.apasionadosdelmarketing.es/duracion-optima-video-redes-sociales/> (última consulta el 1 de noviembre de 2019).

⁸⁸ Hoover, Brett C., *Comfort: An Atlas for the Body and Soul*, New York: Riverhead Books, 2011, pp. 67-68.

⁸⁹ Hoover, *Comfort...*, p. 25.

⁹⁰ Hoover, *Comfort...*, p. 21.

⁹¹ Hoover, *Comfort...*, p. 68.

deposita en el descanso y en el lujo de la comodidad. La relajación, la placidez y la facilidad tecnológica se convierten en estímulos que nos permiten aceptar los males y los problemas que proliferen a nuestro alrededor y silenciar cualquier inquietud; todo parece más tolerable desde la perspectiva de la comodidad personal. De este modo, la finalidad de la comodidad no es diferente a la de la vida eterna predicada desde hace siglos por el cristianismo. «Si Karl Marx hubiera escrito para nuestra más secularizada sociedad actual, quizás hubiera dicho que la comodidad es el opio del pueblo, más que la religión»⁹².

La comodidad es un tipo de lujo; esto significa que nos proporciona algo que no necesitamos para vivir, pero que nos agrada por sus características sensibles o por su significación social. Según Yves Michaud, el lujo tiene como objetivo la diferenciación o, más bien, la creencia de que uno es diferente a los demás⁹³. Pero muchos lujos actuales parecen perseguir precisamente lo opuesto: identificarse a uno mismo dentro de un grupo específico que tiene acceso a ciertos objetos y, sobre todo, experiencias.

El turismo de experiencias o vivencias es una nueva dimensión del lujo. Consiste en la contratación de una situación específica que en condiciones habituales no podría experimentarse o que requeriría un modo de vida completamente diferente al actual. Quien consume este lujo no llega a cambiar su modo de vida, sino que experimenta una situación simulada con la que no necesita comprometerse; realiza actividades cuya garantía de éxito depende de la empresa contratada y no de su propia capacidad. Es decir, este lujo proporciona «una experiencia cuyas condiciones de elección y realización están cada vez incluidas en el servicio»⁹⁴. Así, el cliente sólo tiene que relajarse y disfrutar de la experiencia. Aunque no siempre estas experiencias son estrictamente pasivas, sí se alejan completamente de los riesgos de la situación original que simulan. Como ejemplo extremo de este tipo de lujo, la empresa Astroland ofrece la experiencia de vivir en Marte, simulando sus supuestas condiciones en una cueva de Cantabria⁹⁵.

⁹² Hoover, *Comfort...*, p. 69.

⁹³ Michaud, Yves, *El nuevo lujo: experiencias, arrogancia y autenticidad*, Barcelona: Taurus, 2015, p. 14.

⁹⁴ Michaud, *El nuevo lujo...*, pp. 94-95.

⁹⁵ Márquez, María, “Así sería la vida en Marte: una empresa española ofrece recrear una colonia humana en el planeta rojo”, *20 Minutos*, 5 de junio de 2019, <https://www.20minutos.es/noticia/3660702/0/asi-seria-la-vida-en-marte-astroland/> (última consulta el 1 de noviembre de 2019).

Estos nuevos lujos son especialmente distinguibles porque mantienen una característica fundamental del lujo clásico: su elevado precio y exclusividad. Pero hay otros lujos que presentan un mayor problema para la discusión ética precisamente porque están inmersos en hábitos muy cotidianos, no distinguibles por su rareza. La masificación de ciertos lujos, como el uso de las nuevas tecnologías, no es sólo una cuestión cuantitativa, sino también cualitativa. Al formar parte de una cultura masiva y globalizada, el lujo parece diluirse en la vida cotidiana, se normaliza en el ideario común y deja de ser considerado un lujo para convertirse en una supuesta necesidad. Estos lujos son comodidades cotidianas que a menudo adoptamos pensando en reducir el esfuerzo o el tiempo invertido en alguna actividad, por ejemplo en el transporte o en la comunicación.

La aceleración de nuestras sociedades, como producto del desarrollo tecnológico, es el único fundamento de esta argumentación a favor del uso de las nuevas tecnologías para agilizar la vida. En consecuencia, se trata de un argumento circular del que uno puede escapar en cualquier momento, pues no necesitaría acelerar su modo de vida si no hubiera elegido un modo de vida acelerado. Pero hay otros elementos que nos atraen especialmente de la tecnología actual. Conviene recordar que «las nuevas libertades permitidas en la red son estimulantes, apasionantes y seductoras para miles de millones de personas. El concepto de libertad absoluta es central para la ideología de Internet»⁹⁶. Ésta es una sensación de libertad completa⁹⁷ dentro de un sistema que no siempre está ceñido a las normas sociales o a las leyes de un país particular, y que permite mucha más flexibilidad para su incumplimiento. El mayor ejemplo de ello se encuentra en las redes profundas u oscuras. Transmitiendo esta sensación de libertad e impunidad, de posibilidades ilimitadas, Internet se transforma en el mayor de los lujos y, con su abuso, en una adicción cada vez mayor.

Por esto Internet es, fundamentalmente, cómodo. Permite acceder a muchísima información con rapidez y con aparente anonimato. De este modo uno obtiene todo lo que quiera sin esfuerzo, haciendo que, a la larga, el trabajo que antes debía realizar para lograrlo parezca demasiado costoso. Pero, además, los estímulos de las nuevas tecnologías son especialmente adictivos: mediante refuerzos intermitentes, forman

⁹⁶ Aiken, *The Cyber Effect...*, p. 8.

⁹⁷ La expresión 'libertad absoluta' que emplea la autora de este texto no nos resulta adecuada para definir este fenómeno, ya que la libertad absoluta que expondremos a partir de Thoreau se refiere a la capacidad natural de elegir, sin condicionamientos culturales. La libertad permitida en Internet requiere, por el contrario, un fuerte condicionamiento cultural.

actitudes compulsivas; esto se debe a que la generación intermitente de dopamina crea una gran dependencia, incrementando el deseo de obtener un nuevo refuerzo⁹⁸. Cuanto más usamos las redes, mayor es nuestra adicción; deseamos tener más visitas, mensajes y ‘me gusta’, y experimentamos ansiedad cuando no los tenemos o no podemos comprobarlo. Cuando por fin obtenemos la recompensa que deseamos, nos encontramos relajados. Por ello la comodidad de Internet nos supone una grave molestia e incluso ansiedad cuando no podemos obtener con tanta facilidad todo lo que queremos, o no encontramos la información buscada, y en especial cuando nos vemos obligados a hacer por nuestra cuenta lo que tan rápidamente haría por nosotros una máquina.

Al adaptar nuestro modo de vida a las facilidades de Internet, transformamos el lujo en un elemento de la vida cotidiana; así *luxamos*⁹⁹ nuestro modo de vida y atrofiarnos nuestras capacidades: dando una importancia central a una herramienta que no está destinada principalmente a la obtención de necesidades vitales, sino, cada vez más, de comodidad y entretenimiento. Las últimas nuevas tecnologías no permiten obtener bienes vitales que antes no podíamos conseguir, sino obtenerlos con menos esfuerzo, con menos preocupación y con el trabajo de otro. Así, por ejemplo, se han desarrollado aplicaciones para encargar casi cualquier producto a un repartidor, de forma tan económica que uno se siente más cómodo pagando que andando hasta la tienda más cercana, y en consecuencia precarizando el trabajo de estos empleados¹⁰⁰.

Perseguir la comodidad frente al trabajo propio conlleva un gradual olvido de las condiciones reales del mundo y de la responsabilidad personal. Sin tener contacto directo con la realidad, o limitándose a vivir cómodamente, uno no puede garantizar que no está participando en alguna injusticia o respaldándola con sus acciones¹⁰¹. La comodidad, la búsqueda del menor esfuerzo, es el polo radicalmente opuesto de la filosofía. El filósofo busca un conocimiento del mundo que le permita ser consciente de las circunstancias de su vida y actuar mejor, no solamente contemplarlo desde la distancia o mantener un conocimiento puramente teórico. «Ser un filósofo no es

⁹⁸ Aiken, *The Cyber Effect...*, pp. 49-50.

⁹⁹ Siguiendo la definición etimológica de Michaud, ‘lujo’ proviene de la misma raíz que ‘luxación’ y se refiere, en su origen, a un hábito o un gusto que desencaja o nos desvía de nuestras necesidades reales, impidiéndonos satisfacerlas de la manera más adecuada. «Es la exigencia que desencaja una articulación, la exigencia excesiva que permite el gasto suntuario, la sensualidad excesiva que se convierte en lujuria» (Michaud, *El nuevo lujo...*, p. 26).

¹⁰⁰ “Un exrepartidor desmonta punto por punto un idílico publlirreportaje sobre Glovo”, *Público*, 31 de octubre de 2019, <https://www.publico.es/tremending/2019/10/31/un-exrepartidor-desmonta-punto-por-punto-un-idilico-publlirreportaje-sobre-glovo/> (última consulta el 3 de noviembre de 2019).

¹⁰¹ CD, p. 365.

solamente tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino amar la sabiduría así como vivir de acuerdo a sus dictados»¹⁰². El fin de la buena vida, no sólo estrictamente la del filósofo sino la de cualquiera que dirija su vida buscando la virtud o la perfección, es según Aristóteles la *εὐδαιμονία*: la vida plena, acompañada con una satisfacción por los propios actos. La comodidad implica eludir tanto el compromiso cognitivo como el pragmático, y nos aproxima a un placer sin contenido y continuamente insatisfecho.

Intentando dar respuesta a estas problemáticas de la actual sociedad global, analizaremos a continuación la ética thoreauviana y proporcionaremos unas herramientas claras y precisas para su aplicación, que nos permitan abordar la cultura global desde una perspectiva renovada en dos sentidos: tanto por el aporte que una aplicación profunda de la filosofía de Thoreau puede proveer a las éticas actuales, como por la actualización del pensamiento de nuestro autor dos siglos después.

¹⁰² *Walden*, p. 16.

III. LA ÉTICA THOREAUVIANA

1. Naturaleza y sociedad

El año 1848 fue clave para la crítica a los cimientos de la modernidad y la industrialización: un año de revoluciones en el que Karl Marx y Friedrich Engels publicaban su *Manifiesto del Partido Comunista* (*Manifest der Kommunistischen Partei*). También es un año importante para Henry Thoreau, a quien algunos han considerado «un análogo americano de Schopenhauer, Marx y Nietzsche»¹, no sólo por su conferencia “Resistencia al gobierno civil” (que se convertiría en su ensayo político más influyente), sino especialmente por *Walden*, cuya segunda versión estaba comenzando a escribir; e incluso por algunas primeras notas en sus diarios relacionadas con su posterior ensayo “Pasear”. La filosofía thoreauviana comenzaba a trazar unas líneas claras que ya se podían observar en la primera versión de *Walden*. Thoreau no aborda solamente el entorno natural del lago y los bosques, sino también su entorno civilizado; no solamente la naturaleza de la vida humana, sino su desarrollo económico y social; establece una red de conexiones «entre el lenguaje y la naturaleza, lo civilizado y lo salvaje [*wild*], el presente y el pasado»². El filósofo de Concord destaca que «toda nuestra vida es sorprendentemente moral»³, pero no únicamente en sus aspectos civilizados, sino en cada elemento que nos compone y que nos rodea, y que forma parte de nuestra existencia. Para Thoreau «nada escapa del penetrante análisis ético»⁴.

Desde esta perspectiva, las construcciones sociales guardan una inevitable relación con la existencia natural; la sociedad es, en los humanos, *una naturaleza*, y a partir de ella y de nuestro conocimiento del mundo en que vivimos damos forma a nuestras costumbres y a nuestros principios, y decidimos cómo ganarnos la vida. Sólo en esta unión surge el juicio moral, sobre el que establecemos cuáles serán las mejores acciones. Éste es el propósito primordial de la economía en *Walden*, en la que Thoreau pretende desarrollar sus cuatro principios fundamentales: sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Desarrollarlos de la mejor manera significa alcanzar la virtud. Por ello diremos que la ética thoreauviana es una ética de virtudes, basada en principios universales que derivan del conocimiento de la naturaleza. Conocer la

¹ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 133.

² Bellis, *Writing Revolution...*, p. 121.

³ *Walden*, p. 241.

⁴ Tauber, “Thoreau’s Moral...”, p. 131.

naturaleza es, para Thoreau, la tarea propia del filósofo, en la medida que ésta le permite saber qué es la vida en un sentido estricto. Mientras su mentor Emerson abogaba por una inspiración divina, que permitiera «convertir nuestra Fe en nuestro Poder»⁵, Thoreau estaba estudiando la profundidad de los lagos, describiendo especies animales y vegetales, observando los hábitos de sus vecinos y discutiendo con ellos sobre economía, familiarizándose con las costumbres de las ardillas y de los colimbos, «describiendo las semillas y contando los sépalos»⁶. Thoreau no quería encontrar los principios de su ética mediante una iluminación, sino mediante el análisis de la naturaleza, de la vida humana, de las condiciones en las que nos encontramos y de los problemas a los que debemos hacer frente.

Antes de desarrollar los principios de la ética thoreauviana, conviene que consideremos las tesis fundamentales en las que éstos se sustentan y en qué consiste para Thoreau la actividad filosófica. Para ello, analizaremos su noción de la pobreza voluntaria como una crítica de la civilización, junto a su reformulación de la adquisición de principios o leyes superiores según la doctrina trascendentalista. Finalmente, expondremos tres tesis (los derechos nativos, la naturaleza social humana y el holismo natural) mediante las que posteriormente podremos introducir los cuatro principios éticos thoreauvianos.

1.1. Crítica de la civilización

Podemos leer toda la filosofía de Henry Thoreau como una crítica de la civilización, desde sus primeros ensayos, conferencias y artículos, pasando por *Walden*, hasta “Pasear” y sus escritos naturalistas. Sus mayores esfuerzos estuvieron dedicados a resolver la disputa entre la naturaleza biológica humana y su vida social, su domesticación de lo silvestre y su ideologización del pensamiento; quiso afrontar la verdad desde la sensación y el bien desde el instinto. Esto le condujo a plantear, en sus últimos ensayos, una búsqueda de lo silvestre, de la *wilderness*, como única salida. Incluso en sus estudios naturalistas problematiza algunos aspectos civilizados, como la tala de manzanos silvestres en huertos abandonados, alentada por el Movimiento por la Templanza (*Temperance Movement*), para evitar que se produjera sidra de forma natural⁷. Thoreau intentaba reconciliar esta tensión constante en *Walden*, donde

⁵ Walls, “Articulating a...”, p. 91.

⁶ Walls, “Articulating a...”, p. 92.

⁷ WA, p. 321.

hallamos una conciencia plena de la imposibilidad de desligar, en la vida humana, naturaleza y sociedad. No obstante, veremos que para el filósofo de Concord su experimento en los bosques resultará insuficiente.

No debemos pensar los conceptos de ‘naturaleza’ y ‘sociedad’ separada y sustantivamente, aunque en ocasiones adopten tal sentido. Naturaleza y sociedad son dos dimensiones de nuestra existencia: de nuestras condiciones originarias y nuestro desarrollo. Thoreau muestra su plena comprensión de ello cuando afirma, al comienzo de “Visitantes” (“Visitors”), que tenía *tres sillas*: «una para la soledad, dos para la amistad, tres para la sociedad»⁸. En su pequeña cabaña tenía el mínimo mobiliario necesario para vivir (tal como había indicado en “Economía”⁹), aquello que consideraba indispensable para cualquier humano, reducido según lo más natural y vital; y, no obstante, allí había sillas para la compañía social. Con ello, el filósofo de Concord tendía la mano hacia la civilización, intentando trazar una reconciliación que consideraba necesaria, y al mismo tiempo mostrando que nunca se había distanciado realmente de ella: sólo se había cuestionado de qué modo debía tratarla, y si había formas más adecuadas de relacionarse que las heredadas en la tradición cultural de su época.

Al construir su cabaña junto al lago Walden, Thoreau pretendía alejarse de la vida doméstica y civilizada, no porque quisiera negarla y adentrarse en algún estado primigenio o salvaje, sino porque quería comprender qué es vivir en su sentido más esencial y sencillo, dejando lo que no le fuera propio y lo que no necesitara para subsistir. Su conjunción de la naturaleza y la civilización aparece claramente en las primeras páginas del texto, cuando se pregunta: «¿Es imposible combinar la dureza de aquellos salvajes [*savages*] con el intelecto del hombre civilizado?»¹⁰. Tal preocupación es la clave para comprender su aproximación a la naturaleza en *Walden* y su defensa de una vida natural o reconciliada con lo salvaje, si bien no exactamente en el mismo sentido en que posteriormente desarrollará la *wildness* y la *wilderness*. Ésta es una vida que requiere, sobre todo, reflexionar sobre nuestros hábitos y buscar las necesidades más sustanciales, en contra de la vida tonta de quien sólo mantiene las costumbres¹¹.

⁸ *Walden*, p. 155.

⁹ *Walden*, pp. 12-15.

¹⁰ *Walden*, p. 14.

¹¹ *Walden*, p. 6.

Por ello Thoreau no nos narra su vida solitaria, sino que desarrolla «su continua reflexión sobre la vida de la ciudad, la granja, y la familia»¹².

Thoreau pensaba igualmente en cómo desarrollar una mejor civilización¹³, intentando evitar algunos de sus errores. Criticaba la sociedad a la que pertenecía, que había mejorado las casas y ciudades pero «no ha mejorado igualmente a los hombres que las habitan»¹⁴ y que había convertido la vida «en una *institución*, en que la vida del individuo queda en gran parte absorbida, con el fin de preservar y perfeccionar la de la especie»¹⁵. En sus diarios, tras su estancia en Walden, leemos: «Los hombres no son habitualmente muy serviciales unos con otros —porque no son serviciales consigo mismos— Sus vidas se consagran a fines triviales»¹⁶. En lugar de dirigir sus fines a la virtud y reflexionar sobre sus principios, sólo persiguen la costumbre más cómoda y despreocupada, carente de compromiso y responsabilidad. Esta civilización estaría encaminada hacia un trabajo irreflexivo, continuo y circular, cuyos fundamentos se desconocen y que degenera en una *desesperación silenciosa*¹⁷, es decir, una angustia latente por el peso de unos imperativos culturales y sociales que no hemos elegido y que no tenemos la suficiente fortaleza moral para rechazar. En consecuencia, la *desesperación silenciosa* degenera en una resignación: en la *desesperación confirmada*, cuyo origen se encuentra en la creencia de que «no queda otra opción»¹⁸, de que no hay otro modo de vida posible o mejor, más que el actualmente establecido o que se ha mantenido tradicionalmente durante generaciones. Pero «ningún modo de pensamiento o acción, por antiguo que sea, puede ser fiable sin pruebas»¹⁹. En consecuencia, para Thoreau será necesario realizar una investigación pragmática sobre el modo de vida actual y otros modos de vida posibles en base a las necesidades humanas, y reflexionar sobre su conveniencia.

El filósofo de Concord no estaba pensando simplemente en una negación de la vida civilizada. Esta crítica se encamina hacia una reforma y considera que «la civilización es un gran avance en la condición humana»²⁰. En consecuencia, para

¹² Robinson, *Natural Life...*, p. 84.

¹³ *Walden*, pp. 44, 238-239.

¹⁴ *Walden*, p. 37.

¹⁵ *Walden*, p. 35.

¹⁶ *JvII*, p. 370.

¹⁷ *Walden*, p. 8.

¹⁸ *Walden*, p. 9.

¹⁹ *Walden*, p. 9.

²⁰ *Walden*, p. 34.

Thoreau este *avance* no debe negarse o rechazarse, sino observarse con cuidado y deliberación, manteniendo dudas sobre el beneficio real de cada uno de sus progresos. El mejor modo que encuentra para ello es acudir a los fundamentos de la vida, pensar en cómo sería su vida cotidiana sin los avances de la civilización, ponerla en práctica y juzgar desde esa experiencia su mayor o menor conveniencia. He aquí uno de sus problemas primordiales, que lo acompañó hasta sus últimos escritos: el perfeccionamiento de la vida civilizada a través del conocimiento de la naturaleza.

La solución que encontramos en *Walden* está enfocada a una enunciación de lo que es natural en la vida y a un desarrollo de la misma que entra en continuo diálogo con los medios civilizados para vivir. Por ello comienza describiendo qué resulta necesario o indispensable, lo que por naturaleza todos los humanos necesitamos, y narra cómo durante dos años intentó cumplir tales exigencias y rechazar en lo posible el resto de preocupaciones.

David Robinson destaca que la estancia de Thoreau junto al lago Walden tiene características similares a los experimentos utópicos que otros vecinos suyos intentaban poner en marcha, como Amos Bronson Alcott en Fruitlands: «llevó consigo al lago la actitud de experimentación y esperanza que es vital para el pensamiento utópico»²¹. Este experimento ha sido pensado también de forma más idealista por Daniel Botkin, quien señala que *Walden*, entre otros textos de Thoreau, «evoca la *wilderness* como un trasfondo o fundamento, metafóricamente hablando, para la civilización, aportando un tipo de fertilidad espiritual»²². Pero la exposición de las necesidades de la vida que hace el filósofo de Concord en “Economía” es principalmente material: «Alimento, Cobijo, Ropa y Combustible»²³. Este análisis de la naturaleza vital y los modos en que el entorno natural puede proveernos de los recursos necesarios para vivir es completamente literal. Philip Cafaro, en este sentido, advierte: «Para Thoreau la “economía” es tanto un método como una metáfora clave para la ética»²⁴.

Entre estas cuatro necesidades, encontramos unas primarias y otras secundarias. Señala Thoreau que el alimento cocinado, así como el uso de combustibles para generar fuego y calentar la casa, deriva de desarrollos culturales y, por lo tanto, no son

²¹ Robinson, *Natural Life...*, p. 85.

²² Botkin, Daniel B., *No Man's Garden: Thoreau and new vision for civilization and nature*, Washington, D.C.: Island Press, 2001, p. 219.

²³ *Walden*, p.13.

²⁴ Cafaro, Philip J., *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens: University of Georgia Press, 2004, p. 85.

necesarios en el mismo sentido que la sencilla acción de comer o la de cobijarse; pero se han convertido en una segunda naturaleza, como también sucede para algunos animales domesticados. Sobre la vestimenta indica que algunos pueblos van desnudos, como los habitantes de la Tierra de Fuego que describió Charles Darwin²⁵, y que no por ello padecen más frío que quienes nos vestimos y nos acurrucamos en el fuego; la diferencia se debe al hábito. Por esto le parece a Thoreau que, aunque lo primero que debemos obtener es calor corporal, muchos medios que usamos para ello son excesivos y lujosos, y no nos ayudan a obtener el mejor resultado. Además, señala que éstos no son elementos igualmente necesarios en todos los climas, y que en los más cálidos el combustible, excepto para cocinar algunos alimentos, es completamente prescindible, y en gran medida también la ropa y el cobijo²⁶. También respecto a la nutrición: pues en algunas zonas es más fácil encontrar el alimento, mientras que en otras necesitamos servimos de algunas herramientas; además, podemos añadir, no todos los climas nos exigen ingerir la misma cantidad o el mismo tipo de alimento.

Estas dos condiciones, cultural y climática, determinan la medida en que necesitamos tales materiales, cuyo fin es nutrirnos, calentarnos y protegernos de las inclemencias ambientales. No obstante, tras enunciar estas necesidades, Thoreau añade que «hasta que aseguremos esto no estaremos preparados para recibir los verdaderos problemas de la vida con libertad y una expectativa de éxito»²⁷. En consecuencia, constituyen un mínimo para asegurarnos la supervivencia, pero no los medios adecuados para vivir de la mejor forma. Todos estos recursos pueden adquirirse lujosamente, por medios injustos e inmerecidamente, o pretendiendo la mera comodidad de unos mientras otros trabajan excesivamente; pero, cuando se obtienen de tal modo, se desatiende otra dimensión fundamental de la vida humana: el intelecto.

La consideración de necesidades materiales básicas que deben ser satisfechas para sustentar la actividad filosófica también es una condición fundamental de la ética según Aristóteles, para quien la vida contemplativa requiere bienes externos, ya que todo humano «necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados»²⁸ para

²⁵ Darwin, Charles, *Journal of researches into the natural history and geology of the countries visited during the voyage of H.M.S. Beagle...*, 2 vol., New York: Harper & brothers, 1846. Según el catálogo de Sattelmeyer (Sattelmeyer, Robert, *Thoreau's Reading. A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue*, New Jersey: Princeton University Press, 1988, p. 162).

²⁶ *Walden*, p. 14.

²⁷ *Walden*, p. 13.

²⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid: Gredos, 1993, X, 8, 1178b, 36.

vivir plenamente. En este sentido, Thoreau parece realizar un planteamiento aristotélico, en cuanto que la satisfacción de tales necesidades corporales es sólo un sustrato sobre el que desarrollarnos éticamente de una mejor manera. Sin embargo, el análisis que ambos filósofos realizan de estas necesidades en relación con la vida filosófica o contemplativa parece diferir. Ambos señalan que el filósofo no debe pretender tener recursos materiales excesivos, ni querer mucho de alguno de ellos, sino sólo lo que le resulte más adecuado para vivir; pero mientras Aristóteles se decanta por lo justo o el término medio, Thoreau conduce su planteamiento hacia la sobriedad e incluso hasta la pobreza voluntaria, más cercana a la filosofía cínica. Según Aristóteles:

No debemos pensar que el hombre para ser feliz necesitará de muchos y grandes bienes externos, si no puede ser bienaventurado sin ellos, pues la autarquía y la acción no dependen de la superabundancia de estos bienes, y sin dominar el mar y la tierra se pueden hacer acciones nobles, ya que uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados.²⁹

Sin embargo, el filósofo de Concord adopta otra perspectiva:

Nadie puede ser un observador imparcial o sabio de la vida humana sino desde el terreno ventajoso que *nosotros*³⁰ debemos llamar pobreza voluntaria. De una vida de lujo el fruto es el lujo, ya sea en agricultura, o comercio, o literatura, o arte.³¹

La pobreza voluntaria de Thoreau parece asemejarse a la vida de Diógenes de Sinope, quien dormía en una tinaja y prefería cumplir todas las necesidades vitales de la forma más sencilla posible³²:

Decía que en la vida nada en absoluto se consigue sin entrenamiento, y que éste es capaz de mejorarlo todo. Que deben, desde luego, en lugar de fatigas inútiles, elegir aquellas que están de acuerdo con la naturaleza quienes quieren vivir felices, y que son desgraciados por su necesidad. Y

²⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 8, 1179a, 1-5.

³⁰ Es decir, los habitantes de un lugar específico, con unas condiciones naturales y una cultura particular. El ejercicio de pobreza debe considerarse desde los medios que actualmente se poseen, los que se necesitan y que comúnmente se adoptan, entendiendo que no todos serán igualmente necesarios ni lujosos para cada comunidad. La cursiva es de Thoreau.

³¹ *Walden*, p. 16.

³² Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2007, VI, 22-23.

que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero.³³

Esta asociación con el filósofo de Sínope no es especialmente original, ya que uno de los primeros críticos de *Walden* señalaba esta coincidencia. Para Diógenes, como para Aristóteles, la virtud proviene de las acciones y no de la cantidad de recursos materiales que se posean, y éstos sólo son valiosos en la medida en que ayudan a actuar de la mejor forma posible. Pero el filósofo cínico consideró que era preferible desprenderse de todo lo que no le fuera estrictamente necesario y buscar siempre los medios mínimos para no dejarse llevar por otros caprichos y apetitos; y, de un modo similar, nuestro Diógenes norteamericano practicó en los bosques de Walden un desprendimiento de todo aquello que no necesitaba, si bien no fue tan radical³⁴. Y, aunque la ausencia de radicalidad pudiera deberse, como él mismo señala, a las necesidades propias de su clima (mientras que Diógenes, por el clima mediterráneo griego, estaba en mejor situación para simplificar sus recursos), no parece que nuestro autor comulgue siempre con esta doctrina cínica: pues trabajaba, aunque fuera sólo seis semanas al año³⁵, para costear sus medios de vida, y además durante sus dos años en los bosques no sólo se alimentó de lo que podía cazar y recolectar, sino que cultivó judías y las vendió o cambió por otros alimentos, y participó en las tareas civiles con más interés del que se le atribuye a Diógenes, quien no tenía simpatía por sus vecinos (tal vez por vivir exiliado³⁶, aunque convirtió tal actitud en parte de su doctrina) y no trabajaba aunque se vendiera a sí mismo como esclavo³⁷. Aunque ambos consideraran que los humanos pueden conducir su vida de una mejor manera si son austeros, y aunque sus principios fueran muy semejantes, sus prácticas no fueron similares en sus aspectos más concretos.

Entonces, ¿es la propuesta de Thoreau un término medio entre la aristotélica y la cínica: más extrema en sus prácticas que la primera y menos que la segunda? Parece que

³³ Diógenes Laercio, *Vidas...*, VI, 71.

³⁴ En cuanto al alimento, Thoreau probó varios métodos, y algunos los compraba, otros los cambiaba por judías que él mismo cultivaba, y también obtenía otros de la caza, la pesca y la recolección. Respecto al cobijo, él mismo construyó su cabaña, pero taló muy pocos árboles para ello, ya que también compró tablones usados. Tenía una chimenea, hecha con ladrillos viejos, y cortaba leña para calentarse en invierno, y no sólo para la comida. Por ello añadió en "Economía" que su cabaña podría haber sido construida con más deliberación y pensando con más detalle cada uno de sus elementos, pensando en «qué fundamento tiene una puerta, una ventana, una bodega, un desván, en la naturaleza humana» (*Walden*, p. 50).

³⁵ *Walden*, p. 62.

³⁶ Diógenes Laercio, *Vidas...*, VI, 20-22.

³⁷ Diógenes Laercio, *Vidas...*, VI, 30.

la propuesta thoreauviana no puede situarse de forma tan simple entre estas dos. Las tres posiciones coinciden al menos en una propuesta teórica, que podríamos enunciar con estas tres premisas:

1. *La vida humana requiere recursos materiales, necesarios con independencia de a qué actividades nos dediquemos.*
2. *La mejor actividad humana es la intelectual, en cuanto que con ella podemos reflexionar sobre el resto y modular todos los actos (mediante la virtud).*
3. *No es necesaria una gran cantidad de recursos materiales para desarrollar el intelecto, sino los adecuados para que no padezcamos un mal por su ausencia.*

La diferencia entre Aristóteles, Diógenes y Thoreau parece radicar, entonces, en una cuarta proposición que defiende el de Concord:

4. *La vida intelectual sólo es crítica cuando se compromete con una pobreza relativa: renunciando a todos los lujos que su comunidad adopta por costumbre.*

El estagirita no se compromete con una tesis similar a ésta ni especifica si sería mejor tener poco, sólo advierte que no es necesario tener mucho; y, como ya hemos indicado, Diógenes adquiere un compromiso menor con su comunidad, sólo preocupándose por la vida individual. En consecuencia, aunque la posición thoreauviana mantiene una gran relación con estas dos doctrinas, introduce una tesis propia: la utilidad práctica de una pobreza voluntaria (*voluntary poverty*), cuya definición podríamos postular del siguiente modo:

VP: El desarrollo intelectual y crítico de la vida humana requiere problematizar los medios de vida comunes, y renunciar a los lujos y comodidades que persegue y ostenta la propia comunidad.

Para Thoreau, la pobreza voluntaria nos permite reflexionar sobre la vida conociéndola en su mínima expresión, deshaciéndonos de cualquier interferencia: pues, acostumbrados al lujo, nuestros pensamientos serán lujosos; si estamos acostumbrados a la comodidad, nuestros pensamientos serán cómodos. En consecuencia, si nos acostumbramos a lo opuesto (a los medios que más se ciñen a las necesidades vitales), nuestros pensamientos estarán en consonancia con la vida en sentido estricto.

Así, la pobreza voluntaria es propia del filósofo, que para Thoreau debe ser un pensador práctico, comprometido con la vida:

Ser un filósofo no es solamente tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino amar la sabiduría así como vivir de acuerdo a sus

dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Es resolver los problemas de la vida no sólo teórica, sino prácticamente.³⁸

En este fragmento encontramos tres definiciones de ‘filósofo’: (1) es quien ama la sabiduría y vive según ella; (2) es quien adopta principalmente cuatro principios en su vida: sencillez, independencia, magnanimidad y confianza; y (3) es quien utiliza la reflexión con fines prácticos y no se limita a hacer precisiones únicamente teóricas. En consecuencia, el filósofo es quien se preocupa por la vida en un sentido estricto y opta por una pobreza voluntaria, en la medida de sus posibilidades. De ahí que concluya Thoreau esta reflexión preguntándose: «¿Cómo puede un hombre ser un filósofo y no mantener su calor vital por mejores medios que otros hombres?»³⁹. Es decir, si el filósofo debe preocuparse por la vida en su sentido más puro, por cómo vivir con más eficiencia y menos ornamentos, y alcanzar mejores resultados, entonces tiene la necesidad de encontrar mejores medios de vida que, al menos, algunos de sus vecinos. Si, por el contrario, no lo consigue, entonces no es un filósofo (pues no ha alcanzado el conocimiento suficiente o no se ha dedicado a ello del mejor modo), o bien resulta imposible serlo (porque la vida de su sociedad ya es la mejor que puede lograrse en sus circunstancias, y en consecuencia la labor del filósofo es inútil).

El filósofo thoreauviano no puede ser un mero cosmopolita (término cuya invención se atribuye a Diógenes⁴⁰) ni un eremita ajeno a la vida social. No puede existir sin una circunstancia social adecuada, tanto por los medios materiales necesarios para la vida como por los hábitos cómodos y excesivos en los que a menudo cae la civilización. Los vicios de la vida doméstica y la negligencia ética son la motivación del filósofo en sentido thoreauviano. «Rechazando la “desesperación silenciosa” que tantos de sus contemporáneos estaban viviendo, Thoreau decidió “vivir deliberadamente”, asumiendo una nueva responsabilidad por las decisiones que constituyen la calidad de la vida diaria»⁴¹. Por ello su filosofía es, primordialmente, una crítica de la civilización, muy distinta de la tarea del mero teórico y del académico que se aísla de la vida cotidiana. Su propósito debe ser hacerse oír y entender por sus vecinos, despertarlos para que recapaciten sobre sus intereses, acciones y hábitos, sobre su relación con el

³⁸ *Walden*, p. 16.

³⁹ *Walden*, p. 16.

⁴⁰ Diógenes Laercio, *Vidas...*, VI, 63.

⁴¹ Robinson, *Natural Life...*, pp. 101-102.

mundo que les rodea, tanto social como silvestre. Si para ello debe alejarse de la ciudad, u observarla desde sus límites, lo hará sólo en la medida en que tal método le resulte más beneficioso. En este sentido, su desprendimiento de todo aquello que no sea necesario para vivir es un ejercicio de duda pragmática, en el que indagar acerca de aquello que resulta indispensable para la vida: las primeras certidumbres vitales.

Todo *Walden* puede entenderse como un diálogo entre el filósofo que intenta alcanzar esos mejores medios de vida y sus vecinos, a más de media milla de distancia⁴². En cada capítulo relata sus experiencias, comenzando por sus experimentos, sus sensaciones cuando estaba solo y, más adelante, cuando estaba acompañado, cómo obtenía lo que necesitaba y cómo cualquiera podría hacerlo, cómo dialogaba con otros sobre ello, convirtiéndose así en un libro eminentemente ético en el sentido clásico: es decir, una reflexión sobre los mejores hábitos, que además fundamenta en su propia vivencia, su práctica y no sólo su teoría. Promueve así una ética pragmática, centrada en la búsqueda experiencial de los medios de vida y no solamente en su teorización, que comienza con un ejercicio práctico de duda. Podría decirse que *Walden* es un nuevo discurso del método, pero no teórico sino ético, no basado en un experimento mental sino en un experimento vital. En la conclusión del libro leemos:

Aprendí esto, al menos, por mi experimento: que si uno avanza confiadamente en la dirección de sus sueños, y se esfuerza por vivir la vida que ha imaginado, encontrará un éxito inesperado en la vida cotidiana. Dejará algunas cosas atrás, traspasará un límite invisible; leyes nuevas, universales y más liberales llegarán a establecerse a su alrededor y dentro de él; o las viejas leyes se expandirán, e interpretarán en su favor un sentido más liberal, y vivirá con la autoridad de un orden de cosas más elevado. En la medida en que simplifique su vida, las leyes del universo parecerán menos complejas, y la soledad no será soledad, ni la pobreza pobreza, ni la debilidad debilidad. Si has construido castillos en el aire, no es necesario que tu trabajo se pierda; está donde debe estar. Ahora pon los cimientos debajo.⁴³

⁴² *Walden*, p. 92.

⁴³ *Walden*, p. 356.

1.2. Un trascendentalismo *naturalista*

La filosofía thoreauviana, muy afín al trascendentalismo de Ralph Waldo Emerson, supone en la práctica una importante ruptura en cuanto a su método y su cercanía con la naturaleza en sus aspectos más materiales. Mientras que para su mentor el desarrollo intelectual tiene que sortear la brutalidad de la naturaleza hasta alcanzar «el espíritu que fluye a través de todo e impone por completo su ley en cada cosa»⁴⁴, para Thoreau el orden material tiene una importancia primordial; ambos defienden que hay un deleite superior en la armonía entre la naturaleza externa y la cognición humana, pero mientras el primero considera que la naturaleza ofrece un servicio religioso a la humanidad y «todas sus partes trabajan incesantemente unas con otras para el beneficio del hombre»⁴⁵, el segundo se lamenta de que «los caballos trabajan demasiado exclusivamente para los hombres, raramente los hombres para los caballos», y se pregunta: «¿Qué parte de magnanimidad hay para la ballena y el castor?»⁴⁶. Mientras para Emerson la naturaleza sirve al intelecto, para Thoreau es el intelecto quien tiene que ponerse al servicio de la naturaleza para dotarse de sentido y poder aplicarse a la vida humana.

Los intentos del filósofo de Concord por reunir en este sentido el intelecto y la naturaleza, por hacer de ésta la materia fundamental para la crítica de la civilización y el desarrollo de la vida humana, se observa con claridad en su interés por la historia natural y, en general, por la ciencia. Ésta, que ocupó un lugar notable en sus obras desde sus primeros artículos en *The Dial*⁴⁷, se adaptaba a varios fines: en primer lugar, era una aproximación personal y directa al entorno natural, al mundo real externo a las convenciones civilizadas; mediante su estudio mantenía contacto con la vida silvestre y primaria de diversas especies, contemplaba sus detalles y podía compararlas con la humana; eran una aproximación a lo desconocido o inesperado, ya que su método consistía en un desprendimiento de la cultura, las perspectivas y las teorías comunes; además, estas observaciones le proporcionaban múltiples ejemplos y metáforas para sus escritos, muchas formas de expresión que no quedaban recluidas en la teoría sino que se

⁴⁴ Walls, *Seeing New...*, p. 60.

⁴⁵ Emerson, "Nature", p. 11.

⁴⁶ *PR*, pp. 286, 283.

⁴⁷ En 1842 publicó su ensayo "Historia Natural Massachusetts", el segundo en esta revista trascendentalista (el primero había sido un breve escrito sobre Aulus Persius Flaccus). El texto, no obstante, era una reseña sobre un estudio publicado por el Estado de Massachusetts, y que Thoreau comentaba añadiendo algunas ideas propias. Hemos señalado previamente la importancia de este ensayo en el apartado II.1.4, "Escritos de historia natural".

remitían continuamente a la realidad y la comprometían con cada razonamiento; finalmente, este proceso conducía a revisar y renovar, mediante el reconocimiento de la ignorancia, el propio conocimiento. Por esto para Thoreau «el conocimiento científico es necesariamente hipotético: aferrarse a una hipótesis con demasiada firmeza es de nuevo excluir lo inesperado»⁴⁸. Pero sobre todo la historia natural fue, como señala Joan Burbick, una forma de trazar una oposición al relato domestico e idealista de la historia humana.

Como Nietzsche, Henry Thoreau vio el intento de justificar las acciones humanas sobre la base de las explicaciones históricas del progreso civilizado como peligroso y falso. En este sentido, fue un antagonista de los historiadores de su época que narraron las luchas heroicas de la América colonial, la preciosa herencia de la libertad civil y religiosa, y el gran desarrollo de la civilización en el Nuevo Mundo.⁴⁹

Con este objetivo, Thoreau realiza una revisión de los logros civilizados desde una perspectiva natural y crítica, en la medida en que el relato histórico los ha considerado sólo en su aspecto social y político pero no en cuanto a las condiciones naturales humanas, determinantes para el modo en que nos ganamos la vida y nuestra ética. En sus últimas obras llegará a destacar la deuda de la civilización con respecto a los bosques salvajes de los que se nutre⁵⁰. De este modo, «la naturaleza se convierte en el primer plano desde el que toda acción humana debe percibirse, justificarse y entenderse»⁵¹.

No obstante, también se ha promovido la interpretación contraria. Alfred Tauber señala que Thoreau otorga un valor moral a la naturaleza proyectando en ella un sistema de valores que «está determinado por el orden moral del individuo»⁵². De esta manera, Tauber indica que Thoreau unifica lo subjetivo y lo objetivo, lo moral y lo científico, mediante una proyección de la subjetividad humana. No obstante, ofrece pocas muestras de tal proceso. Por el contrario, en una de las anotaciones de su diario, nuestro autor califica tal tipo de proyección como una ictericia⁵³. En otros momentos, cuando el

⁴⁸ Walls, "The Man Most Alive"..., p. xv.

⁴⁹ Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 1.

⁵⁰ *Walking*, p. 229.

⁵¹ Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 1.

⁵² Tauber, "Thoreau's Moral...", p. 132.

⁵³ *Journal*, vol. I, p. 265.

filósofo de Concord afirma que las hojas caídas «nos enseñan cómo morir»⁵⁴, o se pregunta qué puede aprender de las judías⁵⁵, ¿qué tipo de proyección está realizando? ¿Qué sistema de valores *subjetivos* previos a la observación de ese mundo *objetivo* está empleando? Lejos de observar una proyección de contenidos morales, encontramos una revisión de los mismos, una crítica a partir de la comparación con la experiencia. Podemos responder que, si bien Thoreau mantiene una esperanza y un interés propio, o subjetivo, en su estudio y conocimiento de la naturaleza, su repercusión ética no se basa estrictamente en unos valores preconcebidos. Empleando los términos con cierta flexibilidad, diríamos que Thoreau espera construir la subjetividad a partir de la objetividad, y hacer de la ética una ciencia también empírica. Pero, hablando ahora en un sentido estricto, nos resulta imposible establecer una clara distinción entre lo subjetivo y lo objetivo en la filosofía thoreauviana. En *Walden* ambos elementos forman parte de la misma narración, en la que se habla tanto del mundo como de quien lo percibe; de tal modo que ésta no es la dicotomía fundamental del ensayo, sino el diálogo entre las condiciones naturales y culturales. Pese a su intrincada unión, aún podemos identificar sus elementos; pero éstos no se dividen a modo de una perspectiva subjetiva y objetiva, sino que están inmersos en la perspectiva personal del autor.

En la obra thoreauviana, lo natural y lo social están íntimamente conectados no como opuestos, sino casi como elementos indisolubles. En su crítica de la civilización la naturaleza adopta dos caras: (1) la vida silvestre y primitiva en cuanto que se opone a la sociedad humana, y (2) la condición humana nativa y fundamental, aún presente en nuestras necesidades vitales y nuestras capacidades o facultades. Pero, en última instancia, ambas coexisten en una visión holista de la naturaleza como una fuerza única, como una ley que domina en todo lo existente y que no da prioridad a un humano sobre un ratón o una piedra. En este sentido destaca Philip Cafaro que una de las mayores innovaciones de la ética thoreauviana consiste en «localizar el valor directamente en el mundo no-humano»⁵⁶. El capítulo “El campo de judías” (“The Bean-Field”) es especialmente significativo de ello, ya que aquí no destaca su valor como agricultor tanto como el valor de las propias judías e incluso de las malas hierbas que crecían junto a su huerto, que también tenían algún derecho a crecer allí. De tal modo, gran parte de

⁵⁴ AT, p. 270.

⁵⁵ *Walden*, p. 171.

⁵⁶ Cafaro, Philip J., “In Wildness Is the Preservation of the World: Thoreau’s Environmental Ethics”, en Furtak et al. (eds), *Thoreau’s Importance...*, p. 69.

Walden se desarrolla como «una continua persecución de una ética específicamente no-antropocéntrica»⁵⁷.

Con tal propósito describe un entorno en el que la vida humana no tiene un papel más importante que la vida de cualquier otra especie, y en el que hay una continua interacción entre diversas formas de vida e incluso entre elementos inertes. Thoreau parece tomar el sentido clásico de la *φύσις*, como la fuerza que posee cada cosa, la potencia interna motora, generativa o creativa⁵⁸. Pero la sociedad es una de las potencias humanas y por lo tanto una parte de nuestra naturaleza, y también el intelecto es una capacidad humana natural. Esto causa que, en el estudio de la naturaleza humana y no-humana, Thoreau encuentre claras semejanzas; no obstante, éstas se ven oscurecidas por la herencia cultural, los hábitos sociales y la domesticación, que en ocasiones entorpecen o desvían el desarrollo más instintivo y natural de la vida, optando por acciones lujosas o cómodas y aceptando principios ideales que se alejan de nuestra condición natural. En consecuencia, como vimos en el apartado anterior, la crítica de la civilización que el filósofo de Concord establece intenta discernir entre lo que es propiamente natural y lo que deriva de las construcciones puramente humanas. Pero para ello antes tendrá que reflexionar sobre cómo conocemos y pensamos la naturaleza.

A lo largo de *Walden* encontramos muchos comentarios parciales sobre la sensibilidad y el intelecto, pero al comienzo del capítulo “Leyes superiores” (“Higher Laws”)⁵⁹ Thoreau traza con más claridad la diferencia entre dos tipos de tendencias: una hacia la vida espiritual o superior, y otra hacia lo más primitivo y salvaje, añadiendo que ama y venera ambas⁶⁰. Por un lado, los sentidos y los apetitos nos conducen hacia actitudes brutas, espontáneas; por el otro, la conciencia y el razonamiento nos indican que hay actos buenos y malos, convenientes e inconvenientes, y como tales los analizan y juzgan. El instinto salvaje nos conecta con la vida más cruda y básica, mientras que la conciencia nos señala un ideal deseable.

Esta doble tendencia natural, una a lo sensible y otra a lo inteligible, domina el desarrollo de este capítulo, en el que Thoreau propone un tránsito desde el

⁵⁷ Cafaro, “In Wildness...”, p. 73.

⁵⁸ McIntosh, James, *Thoreau as Romantic Naturalist*, London: Cornell University Press, 1974, pp. 71-72.

⁵⁹ Esta expresión fue empleada por Emerson para referirse a la verdad de la naturaleza revelada directamente en el alma humana, por Dios o la *Over-Soul* (Emerson, Ralph Waldo, “The Over-Soul”, *The Collected Works...*, vol. II, pp. 160, 164-166).

⁶⁰ *Walden*, p. 232.

aprehendizaje primitivo en los bosques, la adquisición de habilidades de caza y pesca, y la adquisición de conciencia mediante la amistad y la simpatía, hasta la fundación de una mejor civilización: que conozca sus necesidades vitales y que, al mismo tiempo, las conduzca mediante unos buenos principios. Pone como ejemplo la dieta vegetariana, argumentada a partir de dos premisas: (1) la conciencia sobre el daño innecesario causado a algunos animales⁶¹, y (2) la excesiva necesidad de preparación, digestión y limpieza que requieren los alimentos de origen animal respecto a los vegetales, que por ello ocupan más tiempo y tareas, y resultan peores para la vida filosófica⁶². También en la comunidad utópica Fruitlands se consideraba este último argumento, no sólo porque tener más comida de la necesaria pudiera entorpecer físicamente el desarrollo intelectual sino, también, porque sus integrantes condenaban moralmente el comercio y querían evitar vender el producto sobrante. Thoreau no consideraba que «el comercio representaba el peligro de los enredos mundanos»⁶³, ya que él mismo vendía sus judías o las cambiaba por arroz, sin valorar que tal actividad fuera más que una interacción social propia de la naturaleza humana. No obstante, también criticaba a quienes se dejan llevar demasiado por los asuntos cotidianos, las tradiciones y los hábitos bien vistos por la sociedad: lujos por los que uno tiene que trabajar más de lo que necesita y comer más aún para resistirlo⁶⁴.

Como consecuencia, concluye que «es el destino de la especie humana, en su gradual perfeccionamiento, dejar de comer animales»⁶⁵. Mas no tarda en añadir: «a veces me comería una rata frita con gran placer, si fuera necesario»⁶⁶; pues éste es un instinto más fundamental, y aunque algunas acciones nos parezcan *buenas*, otras son *necesarias*: en unas interviene la moral y en las otras sólo la naturaleza. En la medida en que tengamos a nuestra disposición varias opciones, elegiremos lo éticamente bueno, pero, cuando no sea así, actuaremos como sea necesario; pues un valor moral no puede justificar morir de hambre, siempre que nuestro fin no sea la misma muerte. No nos libramos, no obstante, de la conciencia y el remordimiento si nos hemos propasado en la persecución del instinto hasta caer en un vicio; pues incluso cuando los principios

⁶¹ *Walden*, p. 235.

⁶² *Walden*, pp. 237-238.

⁶³ Rose, Anne C., *Transcendentalism as a Social Movement, 1830-1850*, New Haven: Yale University Press, 1981, p. 123.

⁶⁴ *Walden*, p. 227.

⁶⁵ *Walden*, pp. 239.

⁶⁶ *Walden*, p. 240.

superiores no puedan aplicarse adecuadamente, «no hay un instante de tregua entre la virtud y el vicio»⁶⁷; y, en estos casos, la acción más virtuosa será la más sobria, la que mejor cumpla el criterio de la pobreza voluntaria.

El trascendentalismo, desde que lo fundó Ralph Waldo Emerson, intentaba unificar lo material con lo ideal, y específicamente darle a la naturaleza un sentido intelectual. Con ello, el predicador de Boston pretendía oponerse a la noción del universo como mera materia «sin vida ni espíritu que formara de algún modo un todo funcional»⁶⁸. Tal noción provenía del mecanicismo y de la fe tecnológica de su época; frente a ello, Emerson vinculó lo material con principios superiores, con leyes que debían provenir de un ámbito espiritual o supranatural, y que «circula a través de la materia, insuflándola o “animándola”»⁶⁹. La posición emersoniana se constituía así como un *holismo racional*, en el que lo mental domina y ordena la existencia. Pero Thoreau en *Walden*, lejos de pretender esto, cuestiona la superioridad de la moral sobre la vida mundana; incluso la pobreza voluntaria es un planteamiento crítico con respecto a las costumbres civilizadas y la idealización de los valores éticos en moralismos mantenidos solamente por tradición o por fe en su carácter absoluto. Por ello es notable que el capítulo más explícito al respecto se titule “Leyes superiores”, siendo éste el término que empleó Emerson para referirse a las leyes supranaturales reveladas por la *Over-Soul*. El conflicto thoreauviano incide en una cuestión espinosa para cualquier época: incluso los mejores valores morales que podamos perseguir pueden verse impedidos por la urgencia de vivir. Entonces, ¿cuáles son los mejores principios: los ideales o los vitales? La solución que ofrece Thoreau exige admitir dos tesis críticas con el trascendentalismo emersoniano:

1. *Los principios superiores surgen de la interacción y el conocimiento práctico, tras solucionar las necesidades vitales más primitivas.*
2. *Los principios superiores no niegan los instintos, no establecen una verdad que domine sobre ellos, sino que su obligación resulta secundaria y no puede esperarse su cumplimiento sin unas condiciones materiales mínimas (VP).*

Frente a ello, Emerson defendía que (1) el conocimiento de estos principios proviene de la pura revelación separada de los sentidos, independiente de nuestras

⁶⁷ *Walden*, p. 241.

⁶⁸ Walls, *Seeing New...*, p. 54.

⁶⁹ Walls, *Seeing New...*, p. 179.

circunstancias particulares y que «contradice toda experiencia»⁷⁰. Además, (2) quien atiende a la influencia de los sentidos se encuentra limitado por el tiempo y el espacio, y tal cosa es «el signo de la insensatez», pues «tiempo y espacio son la medida inversa de la fuerza del alma. Un hombre es capaz de abolir ambos»⁷¹. William James, introduciendo su empirismo radical con una oposición a ésta y otras propuestas, afirmarí­a que «el idealismo trascendental se inclina a dejar que el mundo se agite incomprensiblemente, sin perjuicio de su Sujeto Absoluto y la unidad de su finalidad»⁷². De este modo, mientras para Emerson los principios superiores son revelaciones supranaturales, eternas e impersonales, que abstraen a los humanos de su condición material para conectarlos con lo absoluto⁷³, para Thoreau son el resultado de una práctica vital y están limitados por la obtención de los medios necesarios para la vida. Para cultivarlos adecuadamente también tenemos que cultivar nuestra condición corporal:

Todo hombre es el constructor de un templo, llamado su cuerpo, para el dios que adora, detrás de un estilo puramente propio, del que ni puede zafarse martilleando el mármol en su lugar. Todos somos escultores y pintores, y nuestro material es nuestra propia carne y sangre y huesos. Cualquier nobleza comienza inmediatamente a refinar un rasgo del hombre, cualquier codicia o sensualidad, a embrutecerlo.⁷⁴

Con estas palabras, hacia el final de “Leyes superiores”, Thoreau sentencia la indisoluble conexión entre el cuerpo y la mente, entre los sentidos y el intelecto. Walls ha definido esta posición como un *holismo empírico*⁷⁵. Esta posición, que la autora vincula con Alexander von Humboldt, defiende que todos los aspectos de la existencia pueden percibirse empíricamente y que no hay partes de la realidad únicamente accesibles mediante el razonamiento abstracto; es decir, en términos opuestos al holismo racional de Emerson, «la materia no incorpora el espíritu; lo *es*, en sí misma»⁷⁶.

⁷⁰ Emerson, “The Over-Soul”, p. 162.

⁷¹ Emerson, “The Over-Soul”, p. 162.

⁷² James, William, “A World of Pure Experience” en *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, p. 21.

⁷³ Emerson, “The Over-Soul”, pp. 167-169.

⁷⁴ *Walden*, p. 245.

⁷⁵ Los matices entre el holismo y el trascendentalismo no son aquí muy relevantes. La posición trascendentalista es en general un holismo en la medida en que lo trascendental se refiere al todo, como conjunto de la existencia. En consecuencia, tanto Thoreau como Emerson son autores holistas, pero su posición difiere en sus calificativos: empírico o racional.

⁷⁶ Walls, *Seeing New...*, p. 86.

La noción emersoniana del espíritu consistía en una polaridad o un enfrentamiento respecto a la materia, según el cual mente y materia eran «agentes recíprocos de poder. El conocimiento ponía en juego una relación moral, una práctica de auto-construcción por la que la mente en sí misma llegaba a ser “relacionándose” con el mundo material»⁷⁷. Emerson llegaba a oponerse a Hume mediante la consideración de que en el universo debía haber moral y que ésta se conocía racionalmente⁷⁸; pero Thoreau sitúa todo el ámbito intelectual en una relación empírica, lo que distingue su posición del holismo racional emersoniano. Por este motivo, para alcanzar un mejor pensamiento necesitamos entrenar nuestra percepción, hacernos virtuosos en la práctica y obtener los adecuados medios materiales. Perfeccionar nuestra mente es también perfeccionar nuestro cuerpo: perfeccionarnos por completo.

Walden refleja especialmente el sentido que adopta el trascendentalismo naturalista y empírico de Thoreau. El filósofo de Concord se propone descubrir los principios superiores no mediante un razonamiento abstracto, sino mediante la práctica y la percepción sensible, acudiendo a la materia misma. Mediante el conocimiento empírico o experimental construye su ética y da forma a los principios y a las nociones sobre el mundo, hasta que finalmente alcanza la abstracción no por sí misma, sino por la experiencia. «Thoreau había comenzado su aventura excavando hacia abajo y adentro hasta una verdad granítica. Ahora la dirección de la fábula se ha invertido: hacia arriba y fuera hasta el calor y la luz»⁷⁹. A lo largo de *Walden* se nos va mostrando este proceso, que culmina en la conclusión con la fábula del artista de Kouroo, que ejemplifica este proceso creativo desde la búsqueda y el trabajo práctico hasta la obtención de un resultado superior, eterno y mucho más elevado que los propios materiales⁸⁰, de modo que no sólo es trascendental, sino también trascendente.

En suma, podemos enunciar este postulado thoreauviano:

HL: Los principios superiores (morales e intelectuales) provienen de un proceso de estudio empírico, filosofía práctica (como el ejercicio de la pobreza voluntaria) y la abstracción de las nociones obtenidas.

⁷⁷ Walls, Laura Dassow, *Emerson's Life in Science: The Culture of Truth*, Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 71.

⁷⁸ Walls, *Emerson's Life...*, p. 70.

⁷⁹ Walls, *Seeing New...*, p. 163.

⁸⁰ Walden, p. 360. Véase el apartado III.5.3, “Literatura y responsabilidad”.

Podríamos enunciar la división entre ambos autores trascendentalistas señalando que Emerson construyó una *teoría de la práctica*, mientras que Thoreau realizó una *teoría desde la práctica*. Ambos coincidieron en el valor de una visión original y propia sobre el mundo, pero sólo Thoreau llevó tal planteamiento a sus consecuencias pragmáticas y, yendo más allá, construyó desde tal práctica una nueva teoría. No nos arriesgamos si decimos que con ello Thoreau marcó los comienzos del pragmatismo estadounidense. Al igual que William James, nuestro autor consideró que el conocimiento de lo local tiene cierta autoridad sobre lo global; o al menos, ambos son incapaces de admitir, como Emerson, que haya una verdad absoluta más importante que las verdades particulares. De tal modo, defienden una descripción del mundo que «comienza con las partes y hace del todo un ser de segundo orden»⁸¹. Aunque James rechaza con mucha más contundencia la relevancia del todo, mientras que en Thoreau observamos una interconexión y una influencia continua entre los contrarios que el idealismo emersoniano oponía: lo particular y lo absoluto, la experiencia y la razón, y especialmente lo subjetivo y lo objetivo. Por ello la naturaleza tuvo, para el filósofo de Concord, una importancia vital personal, y no sólo una relevancia espiritual. *Walden* se desarrolla como una experiencia del filósofo en primera persona, un relato de su propia vivencia que no se limita a ser una ilustración o servir de fábula⁸², sino que constituye en sentido estricto la tarea filosófica thoreauviana: ofrecer un escrito sobre la propia vida, sobre los medios adoptados, sobre las dificultades, las reflexiones, y las conclusiones derivadas de una práctica específica. Por eso reitera al comienzo de “Economía”, con unas palabras que recuerdan a las que escribió Michel de Montaigne al comienzo de sus *Ensayos*, la importancia de este relato en primera persona:

En muchos libros, el *yo*, o la primera persona, está omitido; en éste estará conservado; lo que, respecto al egotismo, es la diferencia principal. Comúnmente no recordamos que es, después de todo, la primera persona quien está hablando. No hablaría tanto sobre mí mismo si hubiera otro a quien conociera tan bien. Desafortunadamente, estoy confinado a este tema por la estrechez de mi experiencia. Además, por mi parte, requiero de todo escritor, tarde o temprano, un relato sencillo y sincero sobre su

⁸¹ James, “A World of...”, p. 22.

⁸² Joan Burbick define la obra como una «fábula sobre la renovación de la cultura» frente a Sherman Paul, que la considera una fábula sobre la renovación de la vida (Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 61).

propia vida, y no solamente lo que ha escuchado sobre las vidas de otros hombres⁸³.

El relato sobre uno mismo es una última consecuencia del tipo de escrito que Thoreau considera valioso: el que transmite un conocimiento propio, experimentado en primera persona y al que su autor puede comprometerse. Frente a ello, lanzó duras críticas contra los periódicos que, junto a las instituciones académicas, políticas y religiosas, «expresan la superficial actividad de unos pocos»⁸⁴. También comparó los periódicos con las bibliotecas científicas⁸⁵, pues son una especie de archivadores de informaciones que otros han descubierto y sólo nos ofrecen una acumulación de datos enciclopédica. Pero para Thoreau la tarea más importante de un escritor no es recuperar ideas que otros han escrito, remitirse una y otra vez a otros libros, a ensayos, novelas, poemas... sino crear un relato propio, contar lo que él mismo ha vivido.

Para realizar un relato de tales características es necesario hablar en primera persona, pero también tener experiencia de la realidad y saber interpretarla adecuadamente. En primer lugar, uno no debe olvidar el mundo que habita ni limitarse al conocimiento transmitido por otros, y para ello sale a la realidad para contrastarla: «por así decirlo, va como el caballo a la hierba y deja todo arnés en el establo»⁸⁶; después, tiene que emplear sus facultades para alcanzar los mejores resultados, confiar en ellas y no suponer que vuelan demasiado alto o que crecen en los cielos⁸⁷. Para ello el filósofo tiene que acudir a lo más común y cotidiano de la vida, y a lo más sencillo, y detenerse en sus detalles, apreciarlos con calma, juzgarlos pacientemente; tiene que estudiarlos con el máximo cuidado y fidelidad posibles.

Si la campana suena, ¿por qué debemos correr? Consideremos a qué tipo de música se parece. Vamos a establecernos, y a trabajar y colocar nuestros pies más abajo atravesando el barro y el fango de la opinión, y el prejuicio, y la tradición, y la desilusión, y la apariencia, y el aluvión que cubre el globo [...] hasta que alcancemos un sólido fondo duro y rocoso, que podamos llamar *realidad*, y decir “Esto es, no hay error”, [...] un lugar donde puedes cimentar un muro o un estado, o poner un poste con

⁸³ *Walden*, p. 3-4. Véase “Al lector”, de Michel de Montaigne, en *Los ensayos, según la edición de 1595 de Marie de Gourney*.

⁸⁴ *Journal*, vol. XI, p. 86.

⁸⁵ *Walking*, p. 239.

⁸⁶ *Walking*, p. 239.

⁸⁷ *Walking*, p. 245.

seguridad, o quizás un medidor, no un Nilómetro⁸⁸, sino un Realómetro [...]. Sea vida o muerte, sólo anhelamos la realidad.⁸⁹

Este anhelo, este ansia de realidad que enuncia el autor de *Walden*, que busca desesperadamente situarse «cara a cara ante un hecho»⁹⁰ sobre el que cimentar el pensamiento, parece conducirse en una dirección directamente opuesta a la revelación emersoniana. Ambas quieren traspasar las opiniones heredadas y los prejuicios, quieren superar las verdades aparentes y alcanzar otras más fundamentales, encontrar qué hay en la médula de la realidad, pero en esa empresa sus caminos se dividen. Sentencia Thoreau que, sea cual sea la realidad, deseamos conocerla particularmente, y para eso tenemos que comprometernos y lidiar con todo lo que la entorpece, no pudiendo contentarnos con eludirlo. Es una puesta en práctica del primer supuesto de la metafísica aristotélica: «Todos los hombres desean por naturaleza saber»⁹¹. Pero ese deseo se encuentra con multitud de obstáculos, con decenas de doctrinas, ideologías e informaciones diversas, mucho antes y más fácilmente que con una experiencia real. No basta con evitar ese fango de opiniones o, mejor dicho, resulta imposible evitarlo pues toda nuestra vida cotidiana está construida sobre él: hay que atravesarlo, hundirnos hasta que ya no podamos ir más al fondo. Así, Thoreau proponía una respuesta a un problema fundamental que se ha seguido echando en cara al trascendentalismo emersoniano:

Aunque sea pura, o presente, cualquier experiencia —la mía, por ejemplo, o sobre la que escribo en estas líneas— pasa por ‘verdad’. El mañana puede reducirla a ‘opinión’. El trascendentalista en todos sus conocimientos particulares es tan responsable de esta reducción como yo: su absoluto no lo salva de ella. ¿Por qué, entonces, necesita discutir con una explicación del conocimiento que insiste en mencionar este efecto? ¿Por qué no trata el funcionamiento de la idea de un momento al siguiente como la esencia de su auto-trascendencia? ¿Por qué insiste en que el conocimiento es una relación estática fuera del tiempo cuando en la práctica parece una función de nuestra vida activa?⁹²

⁸⁸ Construcción egipcia que medía el nivel del agua en el río Nilo.

⁸⁹ *Walden*, pp. 108-109.

⁹⁰ *Walden*, p. 109.

⁹¹ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998, I, 1, 980a, 21.

⁹² James, “A World of...”, p. 37.

La explicación de Emerson ante tal fenómeno, como ya hemos visto, es una negativa hacia la relevancia de las experiencias que contradigan las ideas, bajo la premisa de que las variaciones y contingencias de la materia no se deben a la verdad, sino a accidentes derivados de su aplicación imperfecta. Por ello, como indica James, el trascendentalismo considera que el paso de la verdad a la opinión no tiene relevancia: sólo puede suceder dando importancia a la experiencia mundana. Si el conocimiento está fuera del tiempo, el fin de nuestras acciones, el bien último al que tendemos, es eterno. En tal caso no tendría sentido dudar de él o reconstruirlo mediante la experiencia; vivir no nos enseñaría algo nuevo, sólo la pura iluminación. En consecuencia, ¿para qué tendríamos que dudar, o realizar algún ejercicio crítico, como el de la pobreza voluntaria? Sería la contemplación intelectual, y no la duda pragmática, lo que nos acercaría a la verdad.

Frente a ello, James plantea la necesidad de que nuestra comprensión del conocimiento esté conectada con la *vida actual*, es decir, con nuestro continuo presente, nuestras sensaciones, nuestras condiciones naturales. Tal es también la tarea expuesta en *Walden*: el intento de alcanzar alguna realidad vital, una verdad cruda. Y ya que habitamos una comunidad repleta de construcciones cognitivas (culturas, opiniones, ideologías, prejuicios...), el único modo de asegurarnos de que éstas no están constriñendo nuestro conocimiento es (1) tener conciencia plena de ellas, analizarlas y juzgarlas por uno mismo, (2) comprobar su realidad en la práctica, contrastándolas con la experiencia propia, en primera persona, y (3) no depender de ellas para explicar lo real. Esta posición de Thoreau sobre la actividad filosófica se puede resumir en el siguiente postulado:

Ph: La tarea del filósofo consiste en buscar la realidad más sustancial por sí mismo, y poder expresarla sin fundarse en tradiciones, opiniones y prejuicios particulares, sólo en su propia experiencia directa.

Tal postulado es más fundamental que el de la pobreza voluntaria que habíamos tomado como primera proposición (VP), pues ésta no es más que una aplicación de la tarea del filósofo a los medios de vida, por lo que podemos reformularla así:

VP[Ph]: Para hallar lo realmente vital, el filósofo debe problematizar los medios comunes que conoce, los hábitos tradicionales, los lujos y comodidades que su civilización ostenta, y comprobar por su propia experiencia qué es necesario para vivir.

Pero hasta el momento estos postulados, aunque nos indican cómo alcanzar ciertos principios, no nos aclaran una cuestión ética fundamental: ¿con qué criterio discernimos las actividades más adecuadas para la vida de las que no lo son? Ni la pobreza voluntaria ni la exigencia de una filosofía práctica y en primera persona nos indican qué actitudes están en consonancia con lo estrictamente vital. Es decir, especifican la forma general del método que adopta la filosofía thoreauviana, pero no sus contenidos. Hemos visto someramente el ejemplo que en el capítulo “Leyes superiores” ilustra la formulación de los principios superiores, relacionado con la alimentación vegetariana, pero éste no arroja mucha luz sobre los principios enunciados en “Economía”⁹³. No obstante, la misma enunciación de la tarea del filósofo resulta, en la práctica, reveladora respecto al primero de estos principios: la sencillez.

El filósofo de Concord insiste, al llevar a cabo la pobreza voluntaria, en que debemos ocuparnos de pocos asuntos, «no una centena o un millar»⁹⁴. Su llamada a la simplificación, a convertir nuestras tareas en cosas más sencillas y fundamentales, es una derivación directa de su propósito filosófico, ya que éste exige ir reduciendo nuestra dependencia respecto a los medios de vida comunes para encontrar los que realmente son necesarios. Pero, como veremos también más adelante, la sencillez es un principio que conecta con la misma naturaleza y no sólo con nuestra reflexión sobre la vida.

Una de las observaciones más notables de Thoreau sobre la relación humana con la naturaleza se remonta a dos años antes de vivir en los bosques de Walden, cuando estuvo en Staten Island como profesor particular de los sobrinos de Ralph Waldo Emerson. Allí leyó un volumen de la obra de J. A. Etzler, *El paraíso al alcance de todos los hombres*⁹⁵, sobre la que escribió su reseña “El paraíso (que debe ser) recuperado”. Cabe destacar que en esta reseña todavía no se observa claramente una distancia entre la filosofía thoreauviana y la emersoniana; el trascendentalismo de Thoreau todavía no se manifiesta como claramente *empírico*, aunque sí atiende a cuestiones en relación con la naturaleza que marcarán su posterior desarrollo. Thoreau realiza una crítica sarcástica de la propuesta utópica de Etzler, exponiendo a la vez un principio básico de su

⁹³ Del desarrollo de los cuatro principios que menciona Thoreau en relación con la vida filosófica (sencillez, independencia, magnanimidad y confianza), hablaremos más adelante.

⁹⁴ *Walden*, p. 101.

⁹⁵ Etzler, Johann Adolphus, *The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery. An Address to all intelligent Men*, [Primera Parte] London, 1842.

filosofía: actuar conforme a nuestra naturaleza, según lo permitan nuestras capacidades, en lugar de forzar a otros para que trabajen en nuestro provecho.

Según lo cita Thoreau, Etzler propone mejorar el planeta para aprovechar su energía y que nos dé beneficios sin que tengamos que hacer el menor esfuerzo, pudiendo servir para mejorarnos a nosotros mismos, lo que nuestro autor llama «la elevación de la especie hasta sus máximos límites»⁹⁶. Etzler pretende que se emplee la energía natural a nuestro favor, aprovechando los movimientos de las olas y las mareas, la fuerza del viento y la luz del sol, construyendo islas móviles, como una especie de barcos en los que poder vivir, aumentando nuestra salud y retrasando la muerte⁹⁷. Thoreau cuestiona en dos momentos esta propuesta: en primer lugar, mostrando su adhesión a la reforma moral trascendentalista, y, en segundo, llevando las ideas de Etzler hasta una conclusión absurda. Así comenta, hacia el comienzo del texto:

Parece por estos y otros indicios, que hay un trascendentalismo en la mecánica tanto como en la ética. [...] Uno dice que se reformará a sí mismo, y entonces la naturaleza y las circunstancias serán justas. No nos obstruyamos a nosotros mismos, porque ésta es la mayor discrepancia. [...] El otro reformará la naturaleza y las circunstancias, y entonces el hombre será justo. No habléis tan vagamente, dice, de reformar el mundo, —yo reformaré en sí mismo el globo.⁹⁸

Thoreau describe la posición de Etzler como un *segundo* tipo de trascendentalismo mostrando que ambos son radicalmente opuestos: el trascendentalismo ético exige que cambiemos nuestra vida para hallar, con nuestra propia capacidad, lo verdadero y justo (cómo se logra esto, difiere si atendemos a Emerson o a Thoreau); mientras que el trascendentalismo “en la mecánica” pretende cambiar el mundo para adecuarlo a las ambiciones humanas. Ni Emerson ni Thoreau podrían haber aceptado que los problemas de la civilización se encuentran fuera de ella misma: es decir, en una naturaleza que aún no trabaja suficientemente en beneficio de los humanos. Si nos remitimos a la tarea del filósofo (Ph), es aún más claro que no puede hallarse una solución de esta manera, sino sólo un modo de mantener las costumbres y tradiciones civilizadas con nuevos medios más elaborados y cómodos. De

⁹⁶ PR, p. 281.

⁹⁷ PR, pp. 280-281, 288-290.

⁹⁸ PR, pp. 281-282.

aquí la crítica que realizará Thoreau: es una comodidad que no tiene límite, que nunca se da por satisfecha y que recurre al infinito. Y no solamente no tiene fin, sino que además resulta siempre angustiosa y tiende a reducir el desarrollo de nuestras capacidades individuales:

El hombre nunca más se ganaría la vida con el sudor de su frente. Toda labor se reduciría a “un pequeño giro de alguna palanca” y “sacar los artículos terminados”. Pero hay una palanca, —¡oh, qué difícil de girar! ¿No podría haber una palanca sobre una palanca, —una palanca infinitamente pequeña?⁹⁹

Frente a ello, en *Walden* expondrá la exigencia de practicar una vida independiente, de buscar y obtener por uno mismo los medios necesarios, pues sólo de este modo nos responsabilizamos de nuestra propia existencia y somos capaces de reflexionar sobre ella, de hacer filosofía y, en consecuencia, de desarrollar nuestras propias capacidades. Si no, nos reducimos a vivir sin conocimiento ni mérito, aceptando que otros lo hagan todo por nosotros y lamentándonos continuamente por cada pequeño esfuerzo que nos veamos obligados a realizar. Además, una vida sin conocimiento ni responsabilidad, sumida en la comodidad, no puede elegirse por sí misma: pues primero es necesario saber qué es la vida exactamente, sobre qué opciones estamos decidiendo, para optar por una con rigor y compromiso. Para ello se hace necesaria la tarea del filósofo.

En el emprendimiento de tal tarea, Thoreau encuentra la siguiente duda: «¿Qué parte de magnanimidad hay para la ballena y el castor?»¹⁰⁰. Es decir, ¿por qué no tratamos al resto de las especies con la generosidad que queremos, y que quiere Etzler, que ellas tengan hacia nosotros? Esta misma cuestión, que supone una crítica fundamental en “El paraíso (que debe ser) recuperado”, reaparecerá en *Walden*, al narrar su experiencia con el campo de judías que cultivó, y que también probó con la intención de conocerlas con más detalle, aunque no le gustaban¹⁰¹. Su relación con las judías, a la que ya nos hemos referido anteriormente, fue tan intensa que narra cómo las defendía de las malas hierbas con su azada como si éstas fueran troyanos¹⁰², no sin cuestionarse:

⁹⁹ *PR*, p. 297.

¹⁰⁰ *PR*, p. 283.

¹⁰¹ *Walden*, p. 179.

¹⁰² *Walden*, p. 178.

¿qué derecho tengo a expulsar a la hierba de San Juan y al resto, y deshacer su antiguo jardín de hierbas? [...] ¿quién considera el valor de la cosecha que produce la naturaleza en los campos aún más salvajes sin que el hombre los reforme?¹⁰³

De tal modo, Thoreau se pregunta qué derecho o legitimidad tenemos para poseer la tierra y aprovecharnos unidireccionalmente de sus frutos, y cuál tiene cada viviente sobre sí mismo (lo que en “Pasear” denominará *native rights*¹⁰⁴). A lo largo del capítulo se pregunta: «¿Qué debo aprender de las judías, o las judías de mí?»¹⁰⁵ y, más adelante, «¿Por qué nos preocupa tanto que germinen nuestras judías, y no nos preocupamos en absoluto por una nueva generación de hombres?»¹⁰⁶.

Éste es el paso que da Thoreau más allá de Etzler y Emerson: debemos considerar la autoridad o el derecho que tiene el resto de vivientes respecto a su naturaleza y su vida. Valorar esto supera la simple reforma trascendentalista del individuo moral, o al menos la lleva hacia una nueva cuestión: considerar éticamente todo lo natural, en vez de limitarnos a buscar en ello una verdad para nuestro intelecto. Así, Thoreau plantea que por lo general no tratamos el mundo con respeto y cortesía, como si fuera el lugar en que vivimos y al que pertenecemos, sino dando por hecho que es sólo un medio, bien para hacerlo de nuestra propiedad o para conocer sus principios. Ambas posiciones, la utilitaria y la contemplativa, se fundamentan en una supuesta autoridad para apropiarnos de la vida ajena que Thoreau considera un prejuicio, un poco más de fango que impide alcanzar la realidad. Contra ello, la tesis de los derechos nativos introduce a la vez dos principios: la independencia y la magnanimidad.

T_{NR}: Cada viviente está obligado, por su condición natural¹⁰⁷, a actuar por sí mismo en su propio beneficio, independientemente, y colaborando con otros en la medida en que desarrollen alguna simpatía y obtengan un beneficio común.

Expondremos a continuación otras dos tesis que también introducen estos principios, junto a la sencillez y la confianza.

¹⁰³ *Walden*, p. 171-172, 174.

¹⁰⁴ *Walking*, p. 234.

¹⁰⁵ *Walden*, p. 171.

¹⁰⁶ *Walden*, p. 181.

¹⁰⁷ No nos referimos con esto a un estado natural originario, sino a las capacidades naturales de cada individuo. En este sentido, quien vive tiene facultades para sentir, alimentarse, etc., y éstas no dependen, por sí mismas, de otros.

1.3. Tres sillas

Durante su estancia en los bosques de Walden, los vecinos y conocidos de Thoreau le plantearon recurrentemente la misma cuestión: ¿Se sentía solo? ¿Añoraba la sociedad? ¿Se había aislado demasiado del mundo? Suponían que cualquiera en tal situación sentiría tristeza por la falta de compañía y «querría estar cerca de la gente, los días lluviosos y nevados y las noches especialmente»¹⁰⁸. Su soledad en los bosques es un tema que, desde entonces, ha sido muy comentado e interpretado, y que especialmente derivó en la idea de que el filósofo de Concord fue un eremita, sugerida por Emerson en su discurso funerario (e incluso antes por algunos críticos), repetida desde entonces por varios autores y caricaturizada por el propio Thoreau en su diálogo con Channing al comienzo del capítulo “Vecinos animales”, donde conversan el Poeta y el Eremita.

El autor de *Walden* describió su estancia desde la concepción emersoniana de la soledad en *Naturaleza*, donde se afirmaba que ésta proviene del alejamiento respecto a todo elemento humano, «tanto de los aposentos como de la sociedad. No estoy solo mientras leo y escribo, aunque nadie esté conmigo»¹⁰⁹. La descripción que Thoreau ofrece al comienzo del capítulo “Soledad” refleja esta noción: el primer párrafo carece de cualquier referencia cultural, se limita a la sensación, a la percepción de la vida natural y salvaje; describe una tarde en la que «todo el cuerpo es un sentido», afirmando que se desplaza «con una extraña libertad en la Naturaleza, como una parte de ella»¹¹⁰. Pero en el siguiente párrafo interrumpe esta idea:

Quando regreso a mi casa encuentro que ha habido visitantes aquí y dejaron sus tarjetas, ya sea un ramo de flores, o una guirnalda de magnolia, o un nombre a lápiz sobre una hoja de nogal amarilla o una astilla. Los que raramente vienen a los bosques toman algún pequeño trozo de la vegetación en sus manos para jugar con ella durante el camino, que dejan, ya sea intencionada o accidentalmente. [...] Frecuentemente tengo noticia del paso de un viajero a lo largo de la carretera a sesenta rods¹¹¹ por el olor de su pipa.¹¹²

¹⁰⁸ *Walden*, p. 147.

¹⁰⁹ Emerson, “Nature”, p. 8.

¹¹⁰ *Walden*, p. 143.

¹¹¹ Aproximadamente, 300 metros.

¹¹² *Walden*, pp. 143-144.

Este comienzo contrapone la soledad emersoniana, casi ideal, con la realidad de la vida de Thoreau, en la que continuamente encontraba elementos humanos o humanizados y rara vez llegaba a estar aislado de la civilización. Parece haber en ello una oposición entre lo natural y lo social, una clara identificación de los elementos humanos del mundo frente a otros que carecen por completo de su presencia. Pero, como ya habíamos indicado, Thoreau pretende reconciliar la naturaleza y la sociedad, por lo que va a realizar una crítica a la concepción emersoniana de la soledad y a mostrar que incluso en ese primer momento, en la primera descripción que nos ofrece del bosque sin civilización, hay alguna compañía.

Puede identificarse una oposición sutil en dos sentencias: «Nunca hallo un compañero que sea tan sociable como la soledad»; y, más adelante: «Tenía muchísima compañía en mi casa; especialmente en la mañana, cuando nadie llama»¹¹³. Ambas sentencias describen la compañía de uno mismo y cómo incluso sin otros individuos humanos, y sin muestras de cultura identificables en el entorno, uno mismo sigue siendo un ciudadano, y en su mente aún persiste la cultura y la sociedad. Nadie puede sentirse completamente solo mientras se tenga a sí mismo y sus facultades funcionen adecuadamente, mientras reflexione y sus percepciones adquieran significado. Pues, como señala Mary Moller, para Thoreau la naturaleza es significativa no por sí misma, sino porque está continuamente siendo interpretada con significados humanos¹¹⁴. Pero estos significados no están, como para su mentor, inspirados en la materia por un espíritu superior¹¹⁵; para Thoreau el conocimiento trascendente no es solamente una proyección espiritual o humana en la naturaleza, sino una interacción en la que la cultura humana se ve afectada por el saber empírico sobre el mundo natural y encuentra una compañía más allá de sí misma. Esta noción, que supone una ruptura directa con la soledad expuesta por Emerson, se presenta formulada explícitamente en “Soledad”:

Experimenté a veces que la más dulce y tierna, la más inocente y alentadora sociedad, puede encontrarse en cualquier objeto natural, incluso para el pobre misántropo y el hombre más melancólico. [...]

¹¹³ *Walden*, pp. 150, 151.

¹¹⁴ *Journal*, vol. VI, p. 237. Moller, *Thoreau in...*, p. 106.

¹¹⁵ Walls, *Seeing New...*, p. 61.

Mientras disfruto de la amistad de las estaciones, confío en que nada puede hacer de mi vida una carga.¹¹⁶

Esta crítica a Emerson parece incluso superar la influencia individual sobre el entorno. Thoreau no sólo se encuentra a sí mismo y a su mente civilizada cuando observa cualquier elemento del mundo, sea civil o salvaje, sino que puede sentir cierta simpatía y, en consecuencia, desarrollar una amistad con cualquier elemento externo. Aunque no encuentre en esta naturaleza tan bruta una compañía civil, tampoco hay en ello soledad si es capaz de relacionarse personalmente con ella. Emerson consideraba que la naturaleza se adapta a la verdad cognoscible, por lo que concluía el primer capítulo de *Naturaleza* afirmando que «la naturaleza siempre se viste con los colores del espíritu»¹¹⁷; pero su concepción es completamente ajena a la vida práctica inmersa en un entorno natural, en la que Thoreau advierte que, cuando interactuamos con el bosque, al igual que cuando lo hacemos con vecinos y amigos, encontramos algo fuera de nosotros que nos afecta, que no somos nosotros mismos ni una imagen ideal que podamos identificar de algún modo externamente. El que sintamos soledad cuando estamos en los bosques se debe a que no los conocemos íntimamente, a que no somos amigos del bosque, de las estaciones, de los animales y los vegetales, y sólo los consideramos como una extraña materia ajena a la vida común humana y al intelecto.

Esta distancia entre ambos autores es mucho más profunda que el afecto hacia lo natural. Thoreau rechazaba a menudo los noticiarios y las enciclopedias por ser meras acumulaciones de información extraída del mundo, y no los acontecimientos reales; en su diario escribía: «Odio los museos; nada pesa tanto sobre mi espíritu. Son las catacumbas de la naturaleza»¹¹⁸. No obstante, el museo «para Emerson era en cierto sentido más natural incluso que la naturaleza misma, más real que la realidad [...], aquí todo objeto era un “especimen”, un “prototipo”, purificado hasta la *idea* de sí mismo»¹¹⁹. Conocer el mundo mediante el museo, o mediante la definición enciclopédica o el producto estrictamente racional del estudio científico, es para Emerson más valioso que la experiencia directa; el conocimiento sensible, desde esta perspectiva, sólo puede ser valioso para conducirnos a una racionalidad externa a lo material. Pero el conocimiento empírico thoreauviano contiene en sí mismo el germen

¹¹⁶ *Walden*, p. 145.

¹¹⁷ Emerson, “Nature”, p. 10.

¹¹⁸ *Journal*, vol. I, p. 464.

¹¹⁹ Walls, *Emerson's Life...*, p. 90.

de la racionalidad y no hay en él división estricta entre sentir y saber, entre tener una percepción sensible y una percepción intelectual, o entre interactuar con el mundo material y reflexionar éticamente. En este sentido, tampoco hay una separación radical, o una diferenciación en partes comunicables, entre las relaciones que podemos desarrollar con los individuos humanos y las que mantenemos con otras especies, o incluso con el mundo inerte: la amistad no se encuentra en un compartimento estanco exclusivamente racional y humano, sino que se configura a partir de nuestras interacciones reales, materiales y sensibles con cualquier elemento de nuestro entorno.

El contacto con el entorno natural resultaba para Emerson algo temible y arriesgado, demasiado aventurado en algunas ocasiones y solamente justificable mediante la búsqueda de una verdad mayor. Trasladando esta idea, en algunas ocasiones se ha buscado el temor en algunos textos de Thoreau, como por ejemplo en “Ktaadn”, donde nuestro autor relata la ausencia de cualquier posibilidad de cultivo y civilización en la cima de este monte aparentemente con desapego, como una «Naturaleza vasta, titánica, inhumana»¹²⁰. «Ésta era esa Tierra sobre la que hemos oído, surgida del Caos y la Noche Primigenia [...]. El hombre no podía asociarse con ella. Era Materia, vasta, terrorífica —no su Madre Tierra»¹²¹. Thoreau retrata así el temor, el miedo civilizado hacia esa extensión completamente silvestre y desprovista de humanidad, en cuyo suelo rocoso no se puede cultivar. Pero añade:

¿Qué es este Titán que me ha poseído? ¡Habla sobre misterios! ¡Piensa que nuestra vida en la naturaleza diariamente nos presenta la materia, entra en contacto con ella — rocas, árboles, el viento en nuestras mejillas!, ¡la tierra *sólida!*, ¡el mundo *actual!*, ¡el *sentido común!* ¡*Contacto!* ¡*Contacto!* ¡*Quiénes* somos?, ¡*dónde* estamos?¹²²

Ante esta sensación de desapego, Thoreau no se encuentra a sí mismo en un rechazo doméstico a la materia sin civilizar, sino en un conflicto entre la cultura y la filosofía. Por eso lo invade el Titán, es decir, el deseo por conocer ese entorno vasto y titánico del monte Ktaadn, y concluye destacando la inconsistencia, incluso la hipocresía de negarse a contactar con ese mundo silvestre cuando, en realidad, cada día tenemos que interactuar con él: nos nutrimos de él, lo percibimos continuamente; somos

¹²⁰ MW, p. 71.

¹²¹ MW, p. 78.

¹²² MW, p. 79.

materia y estamos entre materia. «Con una mentalidad emersoniana, Thoreau puede “temer” ese conocimiento íntimo, pero con una mentalidad humboldtiana no siente peligro, sino que se regocija en un horizonte en infinita expansión»¹²³.

Viviendo en Walden, Thoreau se percató de que la misma compañía, la misma amistad que encontramos en la sociedad podemos hallarla también en el bosque, e incluso una mejor, pues resulta más cercana a la vida filosófica y, especialmente, a la pobreza voluntaria. Es una compañía más sustancial que la impuesta mediante las costumbres y tradiciones civilizadas, en las que uno se refugia de supuestos peligros y busca «una liga para la defensa mutua»¹²⁴; pero esto no es lo que vitalmente más ansiamos y necesitamos: «¿De qué queremos estar más cerca? Seguramente no de muchos hombres, el almacén, la oficina de correos, el bar [...], sino de la fuente perenne de nuestra vida»¹²⁵. La soledad y la compañía no se reducen a estar rodeado de más o menos personas; si se tiene cerca aquello que exige la vida, no se está solo, y menos cuanto más próximo se encuentre su origen, su germen natural. Nos sentimos acompañados por nuestro entorno en la medida en que confiamos en él para vivir; al mantener esta relación, la lluvia resulta más importante y valiosa que el trabajo y la acumulación de propiedades, y Thoreau admite que la apreciaba aunque dañara su cultivo de judías¹²⁶.

En un sentido semejante al que vimos respecto a los derechos nativos, y aplicando estrictamente la pobreza voluntaria, Thoreau alcanza la conclusión de que al vivir siempre lo hacemos junto a otros, compartiendo recursos o sirviéndonos de lo que esos otros nos proporcionan, y en nuestra relación con ellos desarrollamos confianza y simpatía, y nos resultan una agradable compañía, ya sean humanos o no.

Este razonamiento fue sustentándose en múltiples experiencias con diversas compañías. Uno de los juicios más notables que extrae Thoreau de ello es la declaración: «Naturalmente no soy un ermitaño»¹²⁷. Esta sentencia se sitúa al comienzo del capítulo siguiente a “Soledad”, titulado “Visitantes”. Aquí, el filósofo de Concord defiende su gusto por la compañía, por entablar conversaciones, aunque no siempre lo hiciera según «las distinciones fil-ántropas habituales»¹²⁸. Pero, paradójicamente,

¹²³ Walls, *Seeing New...*, p. 141.

¹²⁴ *Walden*, p. 170.

¹²⁵ *Walden*, p. 148.

¹²⁶ *Walden*, p. 145.

¹²⁷ *Walden*, p. 155.

¹²⁸ *Walden*, p. 235.

mientras vivió en los bosques tuvo muchas más visitas de las que había recibido en algún otro momento¹²⁹. De ahí que también sea relevante el hecho de que en su casa tuviera sólo tres sillas: «una para la soledad, dos para la amistad, tres para la sociedad»¹³⁰.

A estas tres sillas podría añadirseles, como sugiere Sherry Turkle, la *cuarta silla*, que para Thoreau sería el mundo natural y, para nosotros, el tecnológico¹³¹. No obstante, el filósofo de Concord no se sentaba para interactuar con el entorno no humano como nosotros lo hacemos con las máquinas ni como lo hacemos, o deberíamos hacerlo, entre nosotros. La autora destaca que estas tres sillas son «los puntos de un círculo virtuoso que une la conversación a la capacidad de empatía y de reflexión personal».

En soledad nos encontramos a nosotros mismos; nos preparamos para llegar a la conversación con algo que decimos que es auténtico, nuestro. Cuando estamos seguros de nosotros mismos, estamos preparados para oír a otros y realmente escuchamos lo que tienen que decir. Y entonces en la conversación con otras personas mejoramos nuestro diálogo interior.¹³²

Estos tres elementos conducen hacia un proceso circular en el que cada uno se ve enriquecido por los demás. De este modo Thoreau reitera la necesidad de la compañía, tanto de la intimidad de la amistad como de las relaciones sociales, para construirse a sí mismo, al tiempo que tal construcción repercute en el conjunto de la civilización. Por ello, desde el proyecto de la pobreza voluntaria y la reiteración sobre la continua necesidad de compañía y soledad, las tres sillas aparecen como una proclamación de la naturaleza social humana. Así alcanzamos una importante tesis que podríamos enunciar del siguiente modo:

T_S: Todo humano siente naturalmente afecto hacia lo que encuentra más cercano a sí mismo y a sus necesidades vitales, y se complace en su compañía.

En su proyecto filosófico, crítico de la civilización, Thoreau considera que debe investigarse qué es lo más fundamental en la sociedad, en qué consiste la compañía y cuál es su necesidad vital. Esta tesis subyace en su continua consideración de sí mismo como un individuo social, como un vecino y como un ciudadano comprometido con los

¹²⁹ *Walden*, p. 159.

¹³⁰ *Walden*, p. 155.

¹³¹ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 51.

¹³² Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 10.

problemas de su comunidad. En *Walden* habla de quienes vivían en la ciudad como sus vecinos, aunque estuvieran a más de una milla; y en “Resistencia al gobierno civil” se refiere a sí mismo como «un ciudadano», frente a los que renegaban del gobierno y toda institución estatal¹³³. En consecuencia, lo que criticó de la sociedad fue su masificación, su transformación en una comunidad temerosa y supersticiosa, caracterizada por conversaciones superficiales y tradiciones dogmáticas; pero no la sociedad misma, a la que consideraba un elemento natural y vital humano. Por eso prefería las relaciones amistosas, las más cercanas y sinceras, y se dirigía a sus vecinos como alguien interesado en sus vidas y dispuesto a hablar de sí mismo y de sus pensamientos con cualquiera que estuviera interesado en escucharlos¹³⁴. De este modo, no sólo propone una actitud magnánima, sino también de confianza hacia otros e independiente en cuanto a la autonomía para desarrollar tal tipo de relación con cualquier otro viviente, ya sea o no humano, con quien se interactúe simpáticamente. Pues Thoreau cuenta incluso cómo se sentía acompañado por cualquier animal del bosque, como la ardilla que se comía sus mazorcas de maíz o el colimbo que persiguió por la laguna¹³⁵.

1.4. Formas de la arena

Ya hemos comentado cómo Thoreau propone una visión sobre el mundo y su naturaleza, sobre la misma realidad de las cosas, que conecta directamente la actividad intelectual con la práctica vital y exige que incluso los más elevados principios provengan de la interacción directa con los medios de vida que necesitamos. Ésta es, en palabras de Laura Walls, «una *scientia* que sería más relacional que objetiva», basada en «la desintegración del dualismo sujeto/objeto»¹³⁶. Esta idea es fundamental en el holismo empírico que propone la autora, y sustentaría una tesis más fuerte: no hay leyes más universales (al menos, que podamos conocer) que las que encontramos en la naturaleza. Podemos encontrar esta tesis en uno de los capítulos finales de *Walden*, “Primavera” (“Spring”), en el que Thoreau propone una visión unificada de la naturaleza, cuyos patrones comparten las diversas formas materiales, y en la que vida, muerte e inercia aparecen indisolublemente unificadas como partes de una misma

¹³³ *CD*, p. 357.

¹³⁴ *LWP*, p. 455.

¹³⁵ *Walden*, pp. 301-303, 258-262.

¹³⁶ Walls, *Seeing New...*, p. 147.

existencia, de un mismo órgano que funciona perfectamente y al que irremediamente pertenecemos como individuos vivos sujetos a las leyes naturales.

El primer acercamiento claro a esta tesis sobre la unidad natural, que introduce ya un cierto holismo, queda expuesto con el ejemplo de las formas que la arena adopta tras descongelarse:

Pocos fenómenos me proporcionaron más deleite que observar las formas que la arena y la arcilla templándose adquirirían al fluir bajando por los lados de un profundo corte en la vía del tren por la que cruzaba en mi camino hacia la ciudad [...] Cuando la escarcha aparece en primavera, y también en un templado día de invierno, la arena comienza a fluir bajando por las laderas como lava [...] Cuando fluye toma la forma de hojas o parras llenas de savia [...] Es ciertamente una vegetación *grotesca*, cuyas formas y color vemos imitados en bronce, un tipo de follaje arquitectónico más antiguo y típico que el acanto, la endivia, la hiedra, la parra, o cualquier hoja vegetal.¹³⁷

Durante gran parte del capítulo “Primavera”, el filósofo de Concord juega con los términos ‘fluir’ (*flow*) y sus derivaciones (*overflow, fluid, influence, influx, confluence, flutter*), ‘lóbulo’ (*lobe*) y ‘globo’ (*globe*), ‘labio’ (*lip*), ‘labor’, etc. Él mismo explica la relación entre estos conceptos a través del griego y el latín: «*λείβω, labor, lapsus*, fluir o resbalar hacia abajo, un lapso; *λοβός, globus*, lóbulo, globo»¹³⁸. En griego, *λοβός* se refiere a la parte colgante o saliente de la oreja, y por extensión se aplica la raíz a cualquier parte saliente y redondeada. La arena se define así como una materia lábil, por su fluidez al descongelarse, y se relaciona no sólo con los lóbulos y todo lo que vitalmente fluye (la savia, la sangre), sino incluso con todo el globo terrestre.

Thoreau hizo una reflexión semejante en “Historia Natural de Massachusetts”, comparando las hojas con la forma del hielo por la mañana, pendiendo de las ramas y las cercas: «El centro, separándose, y muchas ínfimas fibras se distinguían perfectamente, y los bordes quedaban regularmente dentados»¹³⁹. En este ensayo, Thoreau también compara la estructura foliada con las plumas y los corales, indicando que parece haber una única ley común y que «todas las consonancias implican una

¹³⁷ *Walden*, pp. 336-337.

¹³⁸ *Walden*, p. 338.

¹³⁹ *NH*, p. 126.

melodía eterna, independiente de cualquier sentido particular»¹⁴⁰. En sus notas sobre el texto, Lewis Hyde destaca que Thoreau se interesó especialmente por una idea semejante expuesta por Goethe en el relato de su viaje a Italia, que leyó en 1837. En uno de sus pasajes afirmaba que una única hoja contiene el modelo de toda la vida vegetal¹⁴¹. De hecho, «Goethe usó la palabra *hoja* de una manera inusual para referirse al *arquetipo* de cada órgano»¹⁴². Pero hay una diferencia importante entre las dos explicaciones de Thoreau, especialmente la de *Walden*, y la idea de Goethe, según el análisis de Laura Walls: mientras Goethe «desea ver precisamente lo que no puede observar: el todo», el autor de *Walden* quiere «contactar con las cosas mismas»¹⁴³. Esto se refleja en que, aunque en ambos fragmentos justifique esta consonancia con la existencia de una ley universal, lo importante de esta ley no es su supranaturalidad, sino su presencia en la naturaleza y el modo en que se desarrolla en cada caso particular¹⁴⁴.

Thoreau cuenta cómo vivir en el bosque le permitió observar con detalle este patrón que se repite tanto en lo vegetal como en lo inerte, y que también es similar a la forma de nuestras extremidades y nuestra mano, que se asemeja a una hoja «con sus lóbulos y venas»¹⁴⁵. Según esta observación, no hay una separación natural entre la materia inerte y la viva, sino que ambas mantienen leyes semejantes aunque se desarrollen de diferente modo. Pero como la arena y la hoja son objetos diferentes, y como los granos de una y las fibras de otra son a primera vista diferentes materias, ¿qué es lo que comparten? ¿Cómo tiene toda la materia, siendo tan diferente, la misma ley? Según Thoreau, son «los átomos» quienes «han aprendido esta ley, y están preñados de ella»¹⁴⁶.

¹⁴⁰ NH, p. 127.

¹⁴¹ Hyde, Lewis (ed), *The Essays of Henry D. Thoreau*, New York: North Point Press, 2002, p. 319. Richardson, *Henry Thoreau...*, pp. 29-30.

¹⁴² Moya, *Kant y las ciencias...*, p. 117n.

¹⁴³ Walls, *Seeing New...*, p. 35.

¹⁴⁴ Desde una perspectiva complementaria, podemos destacar también la coincidencia en este punto de Thoreau con Kant, aunque ésta ha sido poco investigada. Según Eugenio Moya, Kant habría defendido una concepción similar a la de Goethe, al sustituir «la noción de una fuerza vital ejecutiva por una fuerza vital organizadora» (Moya, *Kant y las ciencias...*, p. 117). Su concepción de la autoorganización se caracteriza, además, por la teorización de un sistema autopoyético, es decir, que se crea y se organiza a sí mismo mediante una fuerza formativa (*Bildungstrieb*). Moya destaca que «el significado de *Bildung* no podía ser un simple crecimiento, sino también *generación*» (Moya, *Kant y las ciencias...*, p. 123). Esta concepción es coherente con la interpretación de Thoreau que hemos propuesto, y podría indicar una relación más estrecha entre ambos autores que la que habitualmente se considera, además de una mejor comprensión de Kant por parte de Thoreau, como también propone Stanley Cavell.

¹⁴⁵ *Walden*, p. 339.

¹⁴⁶ *Walden*, p. 338.

Ya antes del siglo XIX se había adoptado el atomismo por medio de la teoría de la conservación de la materia. Thoreau había consultado, según el catálogo de Sattelmeyer, varias obras sobre química¹⁴⁷, de modo que no es extraño que se refiera aquí a éstos, en un sentido científico, como las partículas más pequeñas de la materia, en las que residen las leyes naturales y que comparten tanto la arena como la hoja vegetal y la mano humana. En consecuencia, predica una unidad en todo lo existente, y que la naturaleza está presente en cada partícula por igual. Incluso lo que vive y lo que muere tienen la misma naturaleza, son una manifestación de las mismas leyes, que hacen posible la interacción entre todos los individuos, vivos o inertes.

“Primavera” presenta la conexión entre la noción civilizada del orden y de la creación con el mundo material y aparentemente caótico: el Titán de “Ktaadn”. «Tal como cada estación nos parece mejor en su momento, la entrada de la primavera es como la creación del Cosmos desde el Caos y la realización de la Edad Dorada»¹⁴⁸. El Caos, en esta comparativa, es la degradación de la vida durante el otoño y el invierno, su lenta descomposición, que queda expuesta al llegar la primavera. Pero la naturaleza lo ocupa todo: tanto el orden como el caos, y lo incluye en una única ley.

El capítulo termina con una referencia a cómo incluso en la muerte se observa la mayor vitalidad. Thoreau indica que había en el bosque, en el camino que solía tomar, un caballo muerto, que habitualmente evitaba por el olor, pero le compensaba percibir «el fuerte apetito e inviolable salud de la Naturaleza»: «Adoro ver que la Naturaleza está tan repleta de vida que miríadas pueden permitirse sacrificarse y ser la presa de otras»¹⁴⁹. Hay un vigor inagotable, un continuo rejuvenecimiento, un ciclo constante, o un eterno retorno como el del uróboros. La muerte no acaba con la vida, sino que ésta es capaz de aprovechar incluso el cadáver para continuar desarrollándose; por eso Thoreau se regocija al ver en la *wilderness* «sus árboles vivos y en descomposición»¹⁵⁰. El término *wilderness* se menciona en apenas cinco ocasiones durante todo el libro. No es un concepto fundamental para la tarea de *Walden*, aunque en otros escritos tendrá una importancia crucial¹⁵¹. Estos pocos usos parecen estar bien escogidos, pues se refieren a las zonas más silvestres con las que tuvo contacto, pero que no formaban parte del

¹⁴⁷ En el catálogo aparecen como obras más notables la *Química orgánica*, de Justus von Liebig, y las *Conversaciones sobre química*, de Jane Marcet (Sattelmeyer, *Thoreau's Reading...*, pp. 223, 231).

¹⁴⁸ *Walden*, p. 346.

¹⁴⁹ *Walden*, p. 350.

¹⁵⁰ *Walden*, p. 350.

¹⁵¹ En “Pasear” lo desarrollará con más detalle, junto a *wildness*.

entorno cotidiano de su vida en los bosques. Cuando hacia el final de “Primavera” nos habla de la *wilderness*, nos presenta un entorno completamente ajeno a la vida humana que conocemos, externo a la civilización, pero al mismo tiempo tan radicalmente natural que se convierte en un símbolo de toda la existencia, y ni siquiera la ciudad escapa a ello, pues estamos compuestos por los mismos átomos, por el mismo tipo de materia con las mismas leyes, por mucho que lo ignoremos. Nosotros nos degradamos y morimos del mismo modo, y nutrimos nuestra vida con la muerte de otros.

En síntesis, podemos enunciar esta teoría holista:

La naturaleza está en todo y sus leyes son universales, se encuentran en cada átomo y componen una única actividad vital.

La naturaleza es sencilla en este sentido: pues todo tiene formas y capacidades semejantes, fines complementarios, y hasta lo más opuesto se incluye en un mismo proceso, en un ciclo que se repite continuamente y a múltiples niveles, ya sea diario, anual, u ocupe toda una vida. Para alcanzar su comprensión debemos olvidar todo prejuicio y toda intención que no atienda a sus mínimas características: «No puedes llenar una copa de vino hasta el borde sin derramarlo»¹⁵². Por ello, tampoco las creencias sobre la muerte deben impedirnos contemplar cómo ésta continúa desde la vida y vuelve hacia ella, y en realidad no es más que una parte de su mismo proceso, como lo es la noche respecto al día o el invierno respecto al verano; y también, siguiendo la comparativa de Thoreau, el pensamiento respecto a la experiencia¹⁵³. De ahí que la tarea del filósofo, en la búsqueda de lo necesario o indispensable, exija un ejercicio de simplificación: primero debemos contemplar los procesos más sencillos, los más fundamentales, comprender el proceso universal de la naturaleza, sus leyes comunes, y a partir de ahí construir todo lo demás, sustentar en su suelo rocoso el bien y el mal, y ser los artífices de nuestra civilización: nuestras creencias, intereses, preocupaciones, y demás conveniencias. Pero si dejamos que las convenciones actuales dominen el modo en que concebimos el mundo, entonces jamás lo lograremos. «Necesitamos presenciar nuestros propios límites transgredidos, y alguna vida pastando libremente por donde nunca hemos deambulado»¹⁵⁴. Desde aquí podemos enunciar una tesis holista, más adecuada para la labor ética thoreauviana:

¹⁵² *Journal*, vol. I, p. 343.

¹⁵³ *Walking*, p. 210.

¹⁵⁴ *Walden*, p. 350.

T_H: La vida humana forma parte de un proceso natural cíclico en el que todos los elementos responden a leyes semejantes, y del que ninguna de sus partes se encuentra aislada.

A partir de las tres tesis que hemos expuesto, podremos en adelante definir y desarrollar los cuatro principios de la vida filosófica: sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Éstos también tienen múltiples ejemplos, que comentaremos con detalle, a lo largo de *Walden* y de otros escritos, en los que Thoreau muestra cómo se relacionan con la vida cotidiana y la práctica de la pobreza voluntaria.

2. Wild ethics

2.1. Wildness

Hemos descrito anteriormente la filosofía de Henry Thoreau como un trascendentalismo naturalista y empírico, crítico con la posición más racionalista de su mentor Emerson. Múltiples críticos coinciden en que hay una distancia entre ambos autores, o en que existe cierta diferenciación del pensamiento thoreauviano con respecto al emersoniano, caracterizada por el empleo de determinados conceptos. Sobre esto, hay cierto consenso en que, especialmente tras la publicación de *Walden*, y tal vez ya durante su escritura, a partir de la década de 1850, Thoreau emplea un concepto con el que intenta ir más allá de la idea de naturaleza que defendía Emerson: *wild*.

Laura Walls destaca que «en su última década Thoreau repetidamente invocaba al caos y a la contingencia, a la fuente de la generación, a lo “salvaje” [*wild*] salvador, que solo podría redimir a una civilización encostrada, estática y alienada»¹. Joseph Krutch considera que «la simpatía instintiva con la naturaleza salvaje [*wild nature*] fue probablemente la primera característica distintiva de Thoreau»². A su vez, Philip Cafaro ha afirmado, más recientemente, que «el movimiento desde la “Naturaleza” de Emerson hasta la “salvajez” [*wildness*] de Thoreau envuelve toda la trayectoria de la carrera intelectual de Thoreau»³. El naturalista John Burroughs, en un breve texto de 1881 titulado “Thoreau’s Wildness”, afirmaba que «indudablemente el hombre más salvaje [*wildest*] que Nueva Inglaterra ha producido desde que los aborígenes rojos dejaron su territorio fue Henry Thoreau», y más adelante: «Toda su vida fue una búsqueda de lo salvaje [*wild*], no sólo en la naturaleza sino en la literatura, en la vida, en la moral»⁴. Edward Mooney incluso se ha referido en un artículo a la filosofía moral de Thoreau como una *wild ethics*, indicando que «su ética podría ser una *wilderness* llena de sorpresas»⁵. Este giro del enfoque natural hacia la actitud salvaje es también uno de los elementos por los que Douglas Anderson, en comparación con la definición que hizo

¹ Walls, *Seeing New...*, p. 13.

² Krutch, *Henry David...*, p. 59.

³ Cafaro, *Thoreau’s Living...*, p. 133.

⁴ Burroughs, John, “Thoreau’s Wildness”, Walter Harding (ed), *Thoreau. A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, p. 87.

⁵ Mooney, Edward F., “Thoreau’s Wild Ethics”, *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series Vol. 19/20, 2011/12, p. 106.

Platón de Diógenes, califica a Thoreau como un “Emerson enloquecido”, que conjuga «lo natural y lo civilizado, lo salvaje [*wild*] y lo doméstico»⁶

Emerson, que había defendido el conocimiento de la naturaleza e incluso estaba interesado en los estudios científicos, consideraba que la *wilderness* era sublime, pero intolerable⁷. Thoreau empleaba una idea semejante al exigir «una *wildness* cuya mirada ninguna civilización pueda soportar»⁸. Es importante señalar, no obstante, que *wild* no se refiere a impulsos brutales o violentos (como habitualmente se define e interpreta la idea de lo salvaje o del salvajismo), «no es sinónimo de salvajismo o ferocidad»⁹. Entonces, ¿a qué nos referimos con este término, *wild*, habitualmente traducido como ‘salvaje’? ¿Qué significa exactamente dentro de la filosofía thoreauviana?

Sobre esto encontramos variadas interpretaciones. Algunas de las más simples, como la de Burroughs, se refieren al concepto como si fuera una extensión extrema de lo natural; otras, más profundas, intentan vincularlo con características específicas de la naturaleza, y especialmente con determinadas actitudes o comportamientos. Mooney comenta que «la ética es salvaje [*wild*] para Thoreau en numerosos sentidos distintos»¹⁰, y puede referirse tanto a los lugares naturales como a los comportamientos instintivos de animales y plantas, e incluso a algunas características humanas, adentrándose en la conciencia y la subjetividad. Por su parte, James McIntosh aclara que el concepto es ambiguo y así debe interpretarse, ya que «primero, por correspondencia, remite a lo que es más intenso y vital tanto en el alma como en la naturaleza. [...] O a veces lo convierte en un principio espiritual, y lo asocia con imágenes de éxtasis y deseo por el más allá»¹¹. Ichiro Iida ha considerado, especialmente a partir de *Los bosques de Maine* y “Pasear”, que esta recurrencia a la *wilderness* por parte de Thoreau es un intento de comulgar la vida civilizada de Nueva Inglaterra con la de los nativos americanos, persiguiendo «un acuerdo entre el salvajismo y la civilización», que identificó en la figura de su guía indígena Joe Polis¹²; y, de forma más sencilla, David Robinson sentencia que se trata de «un principio de energía vital, igualmente necesario para los

⁶ Anderson, Douglas R., “An Emerson Gone Mad: Thoreau’s American Cynism”, en Furtak et al. (eds), *Thoreau’s Importance...*, p. 189.

⁷ Walls, Laura Dassow, “Believing in Nature: Wilderness and Wildness in Thoreauvian Science”, en Schneider (ed), *Thoreau’s Sense...*, p. 25.

⁸ *Walking*, p. 225.

⁹ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 230.

¹⁰ Mooney, “Thoreau’s Wild Ethics”, p. 107.

¹¹ McIntosh, *Thoreau as Romantic...*, pp. 89-90.

¹² Iida, Ichiro, “Thoreau and the Indian: Savagism and Wilderness vs. Civilization”, en Anzai et al., *Studies in Henry...*, pp. 83-84.

procesos naturales y para la civilización humana»¹³; en este mismo sentido, considerando separadamente la humanidad y su actividad doméstica, Laura Walls destaca su papel redentor para la sociedad humana, al ser «una figura de absoluta libertad y bondad no subordinada por el diseño social (pero no necesariamente humano)»¹⁴. Incluso algunos críticos han relacionado el concepto con un elogio del paisaje norteamericano, la expansión al oeste y el Destino Manifiesto¹⁵.

No obstante, la pista más clara para interpretar este concepto nos la proporciona el mismo filósofo de Concord en una de las entradas de su diario, el 27 de enero de 1852, cuando hace una anotación referente a la etimología del término según Richard Trench¹⁶: «un hombre salvaje [*wild*] es un hombre *decidido* [*willed*]»¹⁷. Siguiendo la explicación que proporciona Thoreau en este fragmento, *wild* proviene de *will*, y en consecuencia se refiere a la voluntad o a la decisión, y también a la proyección de futuro. Añadiendo un matiz, en “Pasear” lo define como «un símbolo borroso de la imponente ferocidad con que se encuentran los hombres buenos y los amantes»¹⁸. Por tal descripción entendemos que no es simplemente la decisión, sino el nombre que damos a ciertos comportamientos guiados por el deseo. *Wild*, aplicado a una persona, se refiere en este sentido a «un hombre con voluntad [*will*] que hace lo que decide [*wills*] o desea, un hombre con esperanza y preocupado por el futuro, pues no sólo el obstinado está decidido [*willed*], sino mucho más el constante y perseverante»¹⁹.

Tal como también explica James McIntosh, parece que el concepto no se refiere estrictamente a la voluntad, sino más bien a cierto impulso natural, a los deseos instintivos. Pero, al mismo tiempo, se proyecta sobre la conciencia y sobre la reflexión humana en relación con la ética, y tiene importantes relaciones con la actitud tanto consciente como inconsciente. De ahí que este autor proponga que el concepto es ambiguo: no porque no sepamos exactamente qué significa, sino por la gran amplitud de su aplicación y la doble dirección con que Thoreau lo emplea en su proyecto filosófico.

¹³ Robinson, *Natural Life...*, p. 155.

¹⁴ Walls, *Seeing New...* p. 226.

¹⁵ Schneider, Richard J., “‘Climate Does Thus React on Man’: Wildness and Geographic Determinism in Thoreau’s ‘Walking’”, en Schneider (ed), *Thoreau’s Sense...*, p. 45.

¹⁶ Richard Chenevix Trench (1807-1886), arzobispo anglicano, lexicógrafo e hispanista. Según el catálogo de Sattelmeyer, Thoreau consultó la edición de 1852 de su obra *On the study of words* (Sattelmeyer, *Thoreau’s Reading...*, p. 280).

¹⁷ *Journal*, vol. IV, p. 482. La cursiva en *willed* es del propio Thoreau.

¹⁸ *Walking*, p. 234.

¹⁹ *Journal*, vol. IV, p. 482.

“*Wildness*” tiene esta ambigüedad porque todo el proyecto de Thoreau con respecto a la naturaleza es ambiguo: está usando la naturaleza a la vez para profundizar en ella y para ir más allá de ella.²⁰

Por un lado, Thoreau quiere saber qué es la naturaleza y la vida, qué hay en el mundo, experimentarlo y describirlo desde sí mismo; por otro, quiere encontrar un fundamento en tal existencia natural que le permita diagnosticar a la sociedad, hacer una crítica de su desarrollo y reconstruir la cultura, o construir otra más adecuada a esos fundamentos naturales. Estos elementos aparecen en *Walden* a través de la crítica a la civilización que ya hemos expuesto. En ésta encontramos una renuncia a las costumbres culturales superfluas en favor de necesidades que no pueden ser omitidas, debido a su exigencia natural. Sembrando así una duda pragmática sobre los medios civilizados de vida, Thoreau a la vez estaba profundizando en la naturaleza e intentado ir más allá de ella, hasta unas conclusiones que repercuten en la sociedad, la cultura y toda nuestra cosmovisión. La mayor crítica del filósofo de Concord al respecto, especialmente en “Pasear”, consistirá en destacar que por medio de la domesticación, y de su conservación y su defensa cultural, nos hacemos incapaces de observar el mundo en su faceta más natural, sin prejuicios. De ahí que, poniendo en duda esta herencia cultural, podamos aproximarnos a la construcción de una vida más consecuente con la realidad natural del mundo.

No obstante, en *Walden* la *wildness* tiene una presencia muy escasa y su definición no aparece con claridad. Thoreau la emplea como un elemento dentro del binomio naturaleza/cultura en el que adopta su sentido la reflexión ética thoreauviana y la pobreza voluntaria. Por el contrario, en “Pasear” ocupa un papel central. Tal vez, como defiende Walls, «la protoecología de Alexander von Humboldt mostró a Thoreau formas de valorar la *wildness*»²¹. La fuerza que adoptó este concepto en la obra thoreauviana lo opuso, como el término principal de su filosofía, a las formas de vida domésticas. La defensa de la *wildness* tiene por ello su contrario en la defensa de la domesticación, del mantenimiento acrítico de las tradiciones y costumbres civilizadas. Esta oposición se hace explícita en el primer párrafo de “Pasear”:

Deseo decir unas palabras por la Naturaleza, por la libertad absoluta y la salvajez [*wildness*], en contraste con una libertad y cultura meramente

²⁰ McIntosh, *Thoreau as Romantic...*, p. 90.

²¹ Walls, “Believing in Nature...”, p. 17.

civiles —considerar al hombre como habitante o parte integrante de la Naturaleza, más que un miembro de la sociedad. Deseo hacer una declaración extrema, si así puedo enfatizarla, pues hay demasiados líderes de la civilización: el pastor y el consejo escolar y cada uno de vosotros os encargaréis de ello.²²

En esta presentación del ensayo, Thoreau manifiesta su intención de oponer dos concepciones de la vida: la *wildness*, que surge mediante una conexión con el conjunto de lo natural, pone en entredicho la cultura y los hábitos civilizados, sembrando la duda sobre su conveniencia. Lo que naturalmente somos no puede sencillamente omitirse, pero sí podemos poner en duda la conveniencia de aquello que hemos construido socialmente; por eso, reclamar que somos habitantes de la Naturaleza significa poner en revisión nuestra cultura a partir de otros fundamentos más amplios que determinan nuestra existencia, al igual que, siguiendo la jerarquía de la jurisprudencia, una ley no puede permitir lo que prohíba otra de rango superior. En el mismo sentido reclama Thoreau esa libertad absoluta, entendida como la autonomía que naturalmente tenemos cuando aún no hemos establecido una regulación respecto a las libertades civiles, políticamente aceptadas. Frente a esta actitud crítica radical, los defensores de la civilización atienden a la tradición y a su domesticidad, lo que es, precisamente, un caso de falacia naturalista (derivar el *deber* del *ser*, en este caso de la existencia de las costumbres). El filósofo de Concord propone por ello revisar los principios sobre los que se fundamenta tal tradición y acudir a la fuente natural de los mismos.

La reclamación thoreauviana de la *wildness* requiere no sólo atender a la naturaleza externa, sino especialmente a la propia naturaleza en cuanto origen de nuestra moral, pues sobre ese origen se asientan todas nuestras construcciones sociales. La apelación a la *wildness* consiste en la desvinculación del propio pensamiento respecto a las ideologías y los contenidos culturales, en favor de un razonamiento más radical y profundo²³. Thoreau denomina como salvaje [*wild*], por ello, al mismo impulso moral que naturalmente nos hace preguntarnos por lo bueno y lo justo; a la conciencia inquieta y desprovista de contenidos, que proviene de nuestros propios deseos e instintos.

²² *Walking*, p. 205.

²³ La declaración extrema que propone Thoreau contiene un carácter identificativo de la indagación filosófica, entendida como un pensamiento extremo o radical, que intenta llegar hasta los primeros principios así como a las últimas conclusiones.

Una vez consideradas estas explicaciones a partir de Thoreau, podemos proceder a proponer una definición orientativa de *wild*. Diremos que el filósofo de Concord denomina con este concepto cualquier circunstancia y comportamiento que derive o dependa directamente de las características naturales de los individuos implicados. Por ejemplo, los animales y plantas salvajes (que se desarrollan sin cultivo, adaptándose al medio según su naturaleza), la emoción (en cuanto que reacción natural del individuo ante ciertos estímulos), o el impulso racional (el interés por saber, la inquietud por hacer preguntas o indagar en busca del conocimiento).

WILD O SALVAJE: 1. Dicho de un impulso o deseo: que proviene de características naturales e internas. 2. Dicho de un individuo vivo: que está impulsado por su propia naturaleza, ya sea por medio de instintos, deseos o intereses surgidos como reacción ante estímulos externos. 3. Que ha crecido o se ha desarrollado siguiendo estos impulsos, sin recibir educación o cultura que los restrinja. 4. Dicho del pensamiento (v.gr. wild ethics): que cuestiona las ideas culturales y domésticas con las que el individuo ha sido educado dentro de una comunidad específica, o bien que no está determinado por ellas.

A esto conviene añadir las definiciones de otros dos términos derivados, que ya hemos empleado y emplearemos a menudo:

WILDNESS: Carácter natural e impulsivo (wild) de un individuo vivo o de sus acciones.

WILDERNESS: Zona silvestre, desprovista de cultura y domesticación, cuyo desarrollo ha sido influido por la wildness de diversos individuos y comunidades, animales o vegetales.

Cabe señalar, como nota a estas definiciones, que, desde una perspectiva opuesta, Daniel Botkin ha defendido la *wildness* de Thoreau como un estado mental que conecta lo humano y lo natural, pero no en cuanto a la pertenencia de la vida humana a la Naturaleza (como el mismo Thoreau reclama al comienzo de “Pasear”), sino justamente al contrario: «Hay una esencia de la *wilderness* esencial para un ser humano; es algo que podemos absorber, ingerir, como el antílope con la hierba. La naturaleza está entonces inmersa en nosotros, no nosotros en la naturaleza»²⁴. Esta propuesta tiene, desde los mismos escritos del filósofo de Concord, dos graves problemas. En primer lugar, divide dos ámbitos (natural y humano) que están radicalmente unidos en el concepto de *wild*, en cuanto que Thoreau está considerando características de la naturaleza humana, donde no cabe la especulación sobre alguna conexión entre nuestra

²⁴ Botkin, *No Man's...*, p. 218.

realidad y otra más allá de ésta. El segundo problema es más importante, pues no es una digresión conceptual sino todo un giro en cuanto a la importancia de la relación con la naturaleza: mientras que para Thoreau la tarea fundamental de su filosofía había sido superar la domesticidad del pensamiento civilizado, y ya vimos que esto se reflejaba en la tarea filosófica como ejercicio de pobreza voluntaria, para Botkin la reclamación de lo natural y de la indagación sobre la *wilderness* tiene como motivo la nutrición y el mantenimiento de nuestra propia civilización.

Consideremos esto con más detalle. Botkin defiende que «la naturaleza es importante para la ciudad, y la yuxtaposición de la ciudad y el campo es esencial para lo mejor de las ciudades —la creatividad que la vida ciudadana inspira»²⁵. Sin duda esta noción está en Thoreau, pues incide sobre tal influencia y sobre el beneficio de obtener recursos naturales para la vida. No obstante, tal beneficio tiene múltiples sentidos y, como hemos señalado, uno de ellos es la crítica sobre los medios de vida civilizados y la revisión de las tradiciones y costumbres domésticas. La propuesta thoreauviana no consiste en la eliminación de la civilización sino en su mejora, y en ese sentido Botkin acierta con su interpretación; no obstante, esto no equivale a afirmar, como él mismo hace, que «Thoreau vio el valor de la *wildness* en su influencia sobre la creatividad humana, la civilización y la cultura, no en la conservación de especies o el ecosistema por sí mismo»²⁶. Es pertinente apuntar que el valor que Thoreau le otorga a lo natural como objeto de conocimiento y reflexión no puede estar desvinculado de las capacidades humanas en la medida en que nuestro autor, influido por Kant, reconoce su incapacidad para tener una noción de esa vida más allá de sí mismo. Esto no significa que no otorgue importancia a la vida salvaje y autónoma, al menos como acto de confianza. Justo al contrario, mostraremos cómo la ética thoreauviana no puede ignorar o restar valor a la autonomía de la naturaleza ni subyugarla a las capacidades humanas. En esta línea de pensamiento y refiriéndose a la *wildness* expuesta en “Pasear”, Cafaro declara que «no podemos domesticar el paisaje sin domesticarnos a nosotros mismos»²⁷. Thoreau reitera la importancia de los elementos naturales y de su autonomía, y la legitimidad de otras especies para vivir por sí mismas sin tener relación alguna con los humanos.

²⁵ Botkin, *No Man's...*, p. 219.

²⁶ Botkin, *No Man's...*, p. 219.

²⁷ Cafaro, “In Wildness...”, p. 88.

Para concluir la presentación de este concepto, conviene que comentemos algunas ideas respecto a su traducción, y especialmente sobre el término ‘salvaje’. En una entrada de su diario, el 23 de febrero de 1853, Thoreau escribe:

Me imagino a mí mismo en una región más salvaje [*wilder*], y un poco más cerca de los tiempos primitivos, cuando leo en libros antiguos que escriben la palabra salvajes [*savages*] con una *l* (salvages), como John Smith en “Historia General de Virginia”, etc., recordándome a la derivación original de la palabra desde *sylva*. Hay algo del bosque salvaje [*wild*] y sus ramas erizadas aún están en su idioma. Los salvajes [*savages*] son realmente *salvajes* [*salvages*], hombres de los *bosques*.²⁸

En este comentario, *wild* y *savage* se entremezclan, pero su distinción aparece con cierta claridad: a diferencia del significado actitudinal del término inglés *wild*, *savage*, cuyo origen es el mismo que el de la palabra castellana ‘salvaje’, está referido a la selva y especialmente al hecho de vivir en un bosque o selva. En el caso de *wild* nos referimos al comportamiento del individuo, mientras que al hablar de un salvaje lo identificamos con el lugar al que pertenece. Ahora bien, ¿qué lugar es la selva? Para responder a esto tenemos que profundizar aún más en el sentido de *sylva*.

En su origen, el término castellano ‘selva’ se refería exclusivamente al bosque²⁹, al lugar donde crece la vegetación sin cultivo y viven los animales sin domesticar, donde se obtiene el alimento y las materias primas. Tras caer en desuso, volvió a emplearse como un cultismo y, posteriormente, a partir del siglo XIX, para referirse a los bosques especialmente intrincados y espesos, en un sentido similar al que otorgamos hoy a lo selvático. En cambio, el término inglés *wild* no tiene esta determinación geográfica ni de características físicas, sino que se refiere especialmente al impulso natural del individuo vivo, a los deseos internos y a las acciones externas que éstos provocan. En consecuencia, no consideramos que ‘salvaje’ sea una traducción totalmente correcta para *wild*, y posiblemente tampoco la mejor posible. Respecto a otras posibilidades menos empleadas, podemos valorar los términos derivados de ‘ánimo’, ya que éste se refiere al principio vital, al hálito interno, y también a la intención e incluso a la voluntad. *Wild* podría ser traducido por ‘animado’, y *wildness*

²⁸ *Journal*, vol. IV, p. 494. Todas las cursivas son del propio Thoreau, a excepción de los términos entre corchetes.

²⁹ Corominas J. y Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. V, Madrid: Gredos, 1980, p. 196.

por ‘animosidad’ o, de manera más sencilla, por ‘ánimo’. También ‘furor’ y ‘éxtasis’ son conceptos cercanos a *wild*, pero con connotaciones diversas, como la ira o la admiración por lo divino. Por otro lado, ‘entusiasmo’ se asemeja a un sentido secundario que destaca Thoreau en su diario, relacionado con «la perseverancia de los santos», pues «el destino es salvaje [*wild*], ya que *sucedará* [*will*]»³⁰. El término ‘entusiasmo’, de origen griego, se refiere de modo semejante a cierta exaltación o ánimo de origen divino, como si uno tuviera dentro a una divinidad que lo empuja a actuar.

Pero, debido a sus múltiples connotaciones actuales, todos estos conceptos son poco claros para traducir *wild*, por lo que en adelante, cuando no usemos el término original, optaremos por emplear preferiblemente ‘salvaje’ o ‘silvestre’, que deberán comprenderse con el mismo significado que *wild*.

2.2. «All good things are wild and free»: una ética vitalista

Hemos insistido hasta el momento en la importancia de la vida dentro de la filosofía thoreauviana, tanto en la remisión a la naturaleza como en la concepción de la *wildness*. En ambos casos, el filósofo de Concord intenta realizar una crítica a la civilización de carácter fundamentalmente pragmático. Tanto en *Walden* como en “Pasear” hay una aproximación a la vida a través de acciones particulares, ya sea mediante el experimento cotidiano o mediante la incursión pedestre ocasional. Thoreau destaca así la importancia de investigar empíricamente y fundar cualquier idea, al menos en sus aspectos más sustanciales, sobre la propia experiencia³¹. En consecuencia, el enfoque vital aparece como un tema esencial para comprender el cometido de la ética thoreauviana. Éste, además, está en íntima dependencia con la *wildness*, ya que ésta se predica de los individuos vivos y su naturaleza. El deseo, o el impulso de actuar y reaccionar de determinada manera, es una de las características básicas que distingue lo vivo de lo inerte. No obstante, incluso en las fuerzas naturales de lo inerte puede identificarse la *wildness*, como está también en los cuerpos muertos, en la medida en que esas mismas fuerzas, ajenas a la cultura, dominan el devenir de la existencia.

³⁰ *Journal*, vol. IV, p. 482. La cursiva en “sucedará” es del propio Thoreau.

³¹ La obra de Thoreau no es ajena a referencias y comentarios sobre el pensamiento de otros autores. No obstante, las autoridades a las que refiere y sus discusiones con otros autores no se adentran más allá de lo que él mismo es capaz de afirmar desde su propia experiencia. Por ello, la parte de su filosofía desarrollada a partir del pensamiento de otros autores es casi siempre muy pequeña y dedicada a detalles conceptuales y anécdotas accesorias.

No nos extraña que uno de los textos en los que más desarrolla Thoreau la *wildness* sea “Pasear”, un ensayo supuestamente dedicado a la actividad de caminar, aunque también se ha interpretado como una metáfora del cambio personal³². La primera acepción de *wild* en el diccionario Webster de 1828 relaciona este término con *roving* y *wandering*³³, es decir, con la actividad de vagar o deambular, de andar sin un rumbo fijo, especialmente por los bosques o por zonas sin domesticar; aunque en los ejemplos de esta definición aparecen solamente animales no humanos. Las definiciones referidas a humanos identifican este concepto con estar perdido, actuar pasionalmente o ser desorganizado; pero, como ya hemos visto, no es éste el sentido que otorga Thoreau a su concepto. Pese a ello, la vinculación entre *wild* y *walking* aparece claramente tanto por las características de la actividad descrita por el filósofo de Concord como por la relación que él mismo establece a lo largo del ensayo³⁴. Pero por el momento podemos llamar la atención sobre el hecho de que el paseo, o el desplazamiento autónomo, es una de nuestras habilidades naturales, una facultad de la mayoría de animales cuando tienen una disposición óptima de sus capacidades. En este sentido, el impulso de andar o de ir a un lugar empleando tal capacidad natural cae bajo la categoría de la *wildness*, y la mantiene siempre que no se vea afectado por artificios culturales (los límites en los caminos, las fronteras que impiden el libre tránsito, o los prejuicios de cualquier tipo que influyan en la marcha). Tal vez por esto vio Thoreau en el paseo un medio adecuado para hablar de la *wildness*. Las experiencias de las excursiones que narra en gran parte de sus ensayos advierten de este carácter impulsivo, el deseo reflejado en la dirección de los pasos, en las rutas silvestres y en la ruptura con los caminos previamente trazados. Pero también este desplazamiento conecta con otros aspectos de la vida, como la búsqueda de alimento mediante la caza o la recolección, y el encuentro con amigos y compañeros de viaje con los que dialogar y reflexionar.

Este encuentro entre vida y *wildness* queda así desarrollado a lo largo de “Pasear”, en especial relacionado con las facultades mentales y, particularmente, la ética. El acto

³² Durante una mesa redonda por el bicentenario de Thoreau, el profesor Michael Schrimper destacó que sus alumnos, al leer “Pasear”, no identifican la idea principal con la actividad de pasear, sino con el cambio o con «descubrir algo nuevo» (Schrimper, Michael R., “Teaching Thoreau’s ‘Walking’ in the 21st Century”, *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series, vol. 25, 2017, p. 151). Aunque esta lectura es consecuente con las ideas que estamos exponiendo, no conviene olvidar que el paseo para Thoreau, como comentaremos más adelante, es una actividad mucho más compleja y completa.

³³ Webster, *An American Dictionary...*, vol. II, s.p.

³⁴ Véase el apartado III.4.2, “El paseo como método filosófico”.

de estar vivo es intrínsecamente *wild*, e incidir sobre ello nos invita a preguntarnos si estamos siendo coherentes con tal realidad y si nuestras costumbres tienen algún fundamento más allá de la tradición. Enunciando esta idea, Thoreau realiza tres afirmaciones: «La vida consiste en la salvajez [*wildness*]. Lo más vivo es lo más salvaje [*wildest*]. Sin someterse todavía al hombre, su presencia lo refresca»³⁵.

El acto de estar vivo, o de vivir en sentido estricto, es un ejemplo radical de la *wildness*, ya que es el resultado directo de la naturaleza de los vivientes. La sensación, la emoción, la nutrición y el pensamiento son características naturales de la vida, y su ejercicio no depende de la educación, aunque ésta pueda dirigirlo y otorgarle algunos contenidos y connotaciones. El acto de sentir, ya percibamos la luz solar o la de una lámpara, o de digerir, al margen de qué alimento sea, o de pensar, con independencia del origen de las ideas, radica en nuestra capacidad natural para hacerlo. Por esto la vida consiste en la *wildness*, en su sentido más puro y estricto, en cuanto a su forma. Hay una equivalencia entre la vida y la *wildness*, en el sentido de que toda *wildness* se predica de la vida o de algo vivo, o de lo inerte en cuanto que tiene una fuerza natural o interna, y no hay vida de la que no se pueda predicar. Esto implica que aproximarnos a la *wildness* es aproximarnos a la vida, y viceversa.

Ahora bien, es posible estar vivos pero actuar alejándonos de la *wildness* y, en consecuencia, de la misma vida; es decir, ignorando sus características naturales y oponiéndonos al desarrollo de nuestros deseos e impulsos instintivos. Esto nos conduce a la idea de que las costumbres domésticas son menos vitales y que ciertos comportamientos definidos por la cultura no forman parte de la vida en sentido estricto³⁶. Para saber qué es la vida tenemos que atender a qué *wildness* nos caracteriza;

³⁵ *Walking*, p. 226.

³⁶ Cabe hacer aquí un inciso para plantear la duda de si un individuo modificado artificialmente, que haya perdido capacidades naturales, está vivo en el sentido que estamos describiendo. Thoreau no se enfrenta a graves conflictos al respecto, ya que hasta su época la única forma de truncar los impulsos naturales era conducirlos hacia otras actividades o evitar que se desarrollaran (por ejemplo, evitar comer, o extirpar algún órgano). De hecho, el filósofo de Concord se enfrenta solamente en este sentido a la domesticación de los animales y a las costumbres humanas. Pero actualmente nos encontramos ante el reto de la ingeniería genética y de la propuesta transhumanista, que incide en la potenciación de las capacidades naturales. En estos casos, ¿en qué sentido podríamos hablar de la *wildness* en relación con la vida? Habrá que afrontar esta cuestión en detalle en otra ocasión. Por ahora, en lo que respecta al concepto que nos ocupa, podemos señalar que este problema no nos plantea un gran conflicto, ya que con 'natural' no nos estamos refiriendo a un origen biológico o genético específico, sino a las características internas del individuo vivo y a sus capacidades para interactuar con el mundo. En este caso, el punto que distingue *wildness* y domesticación no se encuentra en si tales capacidades son, por así decirlo, nativas o creadas, sino en cómo se emplean y desarrollan a través de las acciones individuales. Dejamos con esto apartado un problema que entraría en cuestiones psicológicas especiales: la identificación de un cuerpo como propio o ajeno, los vínculos emocionales con partes del cuerpo perdidas o con una prótesis.

o, de forma menos abstracta, qué capacidades naturales poseemos. Esta indagación ya formaba parte del propósito de *Walden*, donde Thoreau intentaba definir lo necesario de la vida, lo mínimo e indispensable según nuestras circunstancias naturales. En “Pasear”, este propósito (que centra más la atención en cuestiones tan cotidianas como la alimentación y el cobijo) se desplaza a través de la capacidad motriz y, más finamente, hacia el estudio de las facultades mentales. Su intención, más allá de hacer una descripción de la *wildness*, es responder a cómo ésta nos afecta y con qué hábitos podemos responder mejor a tal influencia.

Podríamos incluso ampliar este propósito aplicándolo a la división aristotélica de las cinco facultades de la vida, expuestas en *Acerca del alma*: «nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva»³⁷. Cuestiones referentes a cada una de estas facultades aparecen ocasionalmente en *Walden*, aunque muchas de manera tangencial. En “Pasear”, sin embargo, encontramos un desarrollo más detallado de la sensación, el movimiento y el discurso o pensamiento.

Es importante, en este aspecto, ser conscientes de que Thoreau no hace una defensa directa de los actos puramente salvajes o brutos, sino de la deliberación a partir del conocimiento de la *wildness*. No hay que olvidar que la capacidad intelectual también es parte de nuestra naturaleza. El filósofo de Concord tiene, especialmente en *Walden*, muchas reservas con respecto a los actos estrictamente impulsivos por su habitual desvinculación del razonamiento. Esto puede observarse en el ejemplo de Alek Therien, el leñador canadiense a quien conoció durante su estancia en los bosques, «cuya fuerza física y disfrute incondicional de la vida se celebra a lo largo del capítulo 6. De hecho, en su sencillez y *wildness*, Alek Therien representa una importante faceta de la propia naturaleza de Thoreau»³⁸. Durante el famoso pasaje, en el que el filósofo de Concord omite el nombre de su vecino, lo describe como «un hombre homérico o paflagonio»³⁹. Therien vivía aparentemente con la sencillez que Thoreau predicaba, e incluso afirmaba tener un gran interés por el pensamiento y por la literatura, y creía que Homero era un gran escritor, «aunque no sabía de qué trataban sus escritos»⁴⁰.

³⁷ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 3, 414a 32.

³⁸ Moller, *Thoreau in...*, p. 69.

³⁹ *Walden*, p. 159.

⁴⁰ *Walden*, p. 160.

«Thoreau presenta la bondad simple de Therien, no intelectual, con mucha simpatía. Therien es humilde, diligente, amable y considerado con otros»⁴¹. Pero parece encontrarse con problemas para definir al canadiense como un individuo que ha desarrollado naturalmente sus facultades; más bien se refiere a él como una persona simple, de pocas capacidades y ocupaciones mínimas, y con un interés ingenuo por la reflexión y la cultura. De hecho, aunque algunos críticos de este fragmento señalan su relación con la *wildness*, el filósofo de Concord no emplea el término *wild* ni los que derivan de él durante todo el capítulo.

La gran diferencia entre el fragmento sobre Alek Therien en *Walden* y la defensa de la *wildness* en “Pasear” reside en la importancia del razonamiento y el compromiso con el conocimiento. «Therien es completamente ingenuo. No muestra auto-conocimiento ni deseo de auto-conocimiento»⁴². No obstante, el *wild knowledge*, que Thoreau vincula en “Pasear” a la inteligencia natural o gramática parda, supone una plena conciencia de los propios límites cognitivos, de aquello que conocemos positivamente pero, sobre todo, de aquello que ignoramos; implica el reconocimiento socrático de la propia ignorancia como herramienta para construir un saber sensato y auto-crítico. Pero en *Walden* también hay una conciencia de la importancia del desarrollo intelectual, y no solamente una descripción de la vida sencilla, natural o bruta, al estilo de Therien. «Una buena parte del mensaje ético de *Walden* puede resumirse en el imperativo de esforzarse por la mejora moral, intelectual y espiritual. Pero este imperativo no encuentra sustento en Therien, quien (como lo presenta Thoreau) no puede esforzarse o entender la necesidad de ese esfuerzo»⁴³. Más aún, como dice Cafaro, para el filósofo de Concord «Therien representa menos de lo que un humano puede aspirar a ser»⁴⁴.

No obstante, en el capítulo “Visitantes” se presenta a Alek Therien como un modelo interesante de vida sencilla y natural; no como un ejemplo a seguir, pero sí como una persona sobre la que reflexionar y de la que destacar ciertas virtudes.

El leñador canadiense es un ejemplo de cómo para Thoreau la actitud simple o bruta, habitualmente vinculada con lo salvaje y desprovista de desarrollo intelectual, dedicada especialmente a la sensación, a la nutrición y a las preocupaciones físicas y

⁴¹ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 36.

⁴² Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 36.

⁴³ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 211.

⁴⁴ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 37.

materiales, no es suficiente para describir la *wildness*. De modo semejante a la ética aristotélica, Thoreau otorga una posición central a la vida reflexiva o contemplativa, que para el estagirita constituía la *εὐδαιμονία* perfecta⁴⁵. También en la influencia budista encontramos este planteamiento: el virtuoso posee «una ciencia ilimitada, que le otorga la visión pura del mundo tal como es, esto es, el conocimiento de las leyes físicas e intelectuales»⁴⁶. La *wild ethics* no es un abandono del razonamiento en favor de la conservación plena de los instintos, sino una meditación sobre la importancia de tales impulsos en el desarrollo vital. Supone poner en duda la moral doméstica y civilizada, y adentrarse en los fundamentos más naturales de nuestras acciones, esas leyes superiores que se encuentran más allá de la costumbre y la tradición. Desarrollar las características de tal actividad será la principal tarea de Thoreau en “Pasear”, donde ocupa un papel central la definición de la bondad a través de los dos conceptos propuestos en la presentación del ensayo: *wildness* y libertad (*freedom*).

Ambos conceptos tienen un sentido absoluto: son criterios cuya autoridad no depende del hábito o del uso. Este carácter se encuentra incluido en la misma definición de *wild*, por lo que esta precisión al comienzo de “Pasear” se refiere principalmente a la libertad, que también puede predicarse, como señala Thoreau, en un sentido civil⁴⁷. Por su parte, el contrapunto civilizado de la *wildness* es la cultura civil, es decir, la educación social de los hábitos, los impulsos y las capacidades naturales. Mas, como hemos indicado, no es una oposición radical, en el sentido del regreso a un estado natural contrario a la civilización, sino una ampliación de la perspectiva hasta los principios naturales de ésta para su revisión. Es decir, el desarrollo de la *wildness*, o de una actitud *salvaje*, junto a la libertad, en el ámbito humano implica conducirnos hacia una auto-cultura, o una *Bildung*; pero no la auto-cultura idealista que elogiaba Emerson, sino otra fundada en el naturalismo. En consecuencia, Thoreau considerará que la civilización, para ser éticamente buena, tiene que desarrollarse respetando la *salvajez* y la libertad absoluta, y no imponiéndoles restricciones. «En resumen, todas las cosas buenas son salvajes [*wild*] y libres»⁴⁸. Cada individuo, incluso como parte de una comunidad civilizada, tiene que comprenderse a sí mismo «como parte integrante de la

⁴⁵ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 8, 1178b, 6-7.

⁴⁶ “The Preaching of Buddha”, *The Dial: A Magazine for Literature, Philosophy, and Religion*, vol. IV, Boston: James Munroe & Co., 1844, p. 391.

⁴⁷ *Walking*, p. 205.

⁴⁸ *Walking*, p. 234.

Naturaleza»⁴⁹. La *wild ethics* es una reflexión sobre la base de esos criterios absolutos, que pretende, en primer lugar, realizar una crítica de la civilización y, en segundo, reconstruir sus hábitos y valores morales.

Ahora bien, ¿qué significa que adoptemos estos dos criterios en sentido absoluto? Es decir, ¿qué significa que sean absolutos?

En primer lugar, parece claro que Thoreau no está hablando de una abstracción más allá de nuestro alcance, sino de la comprensión en conjunto del mundo y la vida. Lo absoluto, por su etimología, es aquello que existe o es cierto sin condiciones, o con independencia de ellas; en el caso del uso thoreauviano, significa que está fuera de las condiciones civiles o culturales, es decir, sin su determinación o restricción. Cuando el filósofo de Concord se refiere a la *wildness* en contraposición a la cultura, está aludiendo a un estado en el que nuestros conocimientos, nuestros hábitos y valores, e incluso nuestra ideología respecto a lo que está bien, no se encuentran ceñidos a una educación determinada. Alcanzar esto no supone, estrictamente, retornar en el tiempo a un estado anterior a toda influencia social, sino plantear la posibilidad de que esa influencia sea revisable y que sus preceptos pueden ponerse en duda.

De modo semejante, la libertad absoluta no es un ideal o una hipótesis, sino la posibilidad de negarse a obedecer lo que las normas civiles exigen. De este modo, observamos una clara aplicación de la libertad absoluta en la oposición de Thoreau a pagar impuestos y en su posterior defensa de esta decisión no como un simple delito o infracción de la ley, sino como un acto de resistencia cívica ante la injusticia. Éste es un sentido semejante al que definió Isaiah Berlin al distinguir, en el ámbito político, entre la libertad positiva y la libertad negativa; es decir, la subordinación del individuo a la colectividad y la autonomía del yo frente al nosotros⁵⁰. Mediante la libertad positiva no podemos manifestar la libertad absoluta aunque la presupongamos; por eso la libertad absoluta defendida por Thoreau busca, en la práctica, ser negativa: evidenciar que hay más opciones a elegir además de las civiles, y rechazar la elección tradicional y cultural para explorar esas otras vías. Pero la libertad negativa es una aplicación en el ámbito político, mientras que la libertad absoluta se refiere al razonamiento y a la justificación de los motivos de nuestras decisiones. Esto nos permite proponer una definición bastante concisa de la libertad absoluta en el ámbito de la reflexión ética.

⁴⁹ *Walking*, p. 205.

⁵⁰ Casado da Rocha, Antonio, *La desobediencia civil a partir de Thoreau*, Bilbao: Gakoa, 2002, pp. 61-62.

*LIBERTAD ABSOLUTA: Facultad o capacidad individual para valorar posibles acciones y elegir una con independencia de las costumbres culturales y las normas civiles, buscando otras razones o fundamentos para la decisión.*⁵¹

En consecuencia, la respuesta a cómo podemos determinar esos criterios absolutos, no nos conduce a nociones abstractas ni a hipótesis sobre principios más allá de la experiencia humana⁵², sino a una crítica del estado actual de la civilización y a la búsqueda de sus fundamentos naturales, para sopesar su adecuación a la situación real en la que vivimos. Esto es similar a la propuesta budista, según la cual uno debe ser consciente de toda la existencia; pero en la ética de Aristóteles hallamos una explicación más clara: la búsqueda de los hábitos virtuosos requiere una observación del amplio abanico de posibilidades existentes entre los dos extremos posibles (exceso y defecto), así como de la situación particular a la que nos enfrentamos. No puede haber un criterio determinado desde fuera de las condiciones particulares o materiales de nuestra acción, a fin de razonar sobre lo mejor o más conveniente para cada caso, pues «en lo relativo a las acciones y a la conveniencia no hay nada establecido»⁵³.

El filósofo de Concord expuso de forma similar las características de su *wild ethics*: esta ética requiere realizar una valoración general de la existencia que trascienda la perspectiva civilizada, que ignore sus nociones sobre la verdad, sobre el bien, sobre la vida e incluso sobre la identidad personal, para hallar las condiciones particulares de cada situación. La cultura y la libertad civil nos proporcionan unas vías de acción determinadas; pero debemos indagar en aquellas que se omiten o censuran: únicamente así se alcanza esa perspectiva absoluta. Por ello, en la última parte de “Pasear”⁵⁴, Thoreau desarrolla cómo se aplican la *wildness* y la libertad absoluta a las diversas facultades mentales humanas, pues en ello radica el desarrollo de la *wild ethics*. Las cuestiones tratadas en las secciones de esta última parte, separadas sencillamente por un salto adicional de párrafo, pueden enunciarse con los siguientes títulos o descripciones:

1. La identidad subjetiva, que pone en relación el nombre propio y la personalidad.

⁵¹ Como podrá verse en algunos casos, la libertad absoluta parece incluirse casi por completo en la *wildness*, radicando su mayor aporte en la distinción respecto a la libertad civil. Pero no abordaremos esta cuestión, ya que no afecta a nuestro razonamiento si se trata de un criterio o dos. Éste será más bien un debate puramente teórico, sin importancia ante el fuerte pragmatismo de la propuesta thoreauviana.

⁵² Recordemos que esta idea es básica en la exposición de las leyes superiores que realizaba Ralph Waldo Emerson, y sobre la que ya hemos comentado la oposición del filósofo de Concord mediante su “Higher Laws” en *Walden*. Véase el apartado III.1.2, “Un trascendentalismo *naturalista*”.

⁵³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 2, 1104a, 3-4.

⁵⁴ *Walking*, pp. 236-246.

2. *Las relaciones entre el conocimiento y la ignorancia, seguido de una defensa del conocimiento salvaje [wild] y oscuro como una forma de ignorancia positiva o autoconsciente.*
3. *La percepción del mundo desde diversas perspectivas, o exposición de una perspectiva basada en la wildness.*
4. *Buscar fuentes u objetos para el pensamiento más allá de la vida civilizada, o la desaparición del pensamiento crítico como consecuencia de no promoverlo.*
5. *La posibilidad de alcanzar ideas y valores superiores desde nuestra propia experiencia.*
6. *Necesidad de ser consecuente con el presente y la circunstancia para desarrollar las facultades mentales, según los criterios de la wild ethics.*

Thoreau desarrolla su reflexión en cada uno de estos temas buscando una respuesta que supere los límites culturales y que atienda a la naturaleza de cada facultad. Así, por ejemplo, (1) comienza refiriéndose a los nombres propios como elementos identificativos de cada individuo, que constituyen su identidad. Si bien el modo de poner un nombre varía dependiendo de la cultura: los pueblos nativos de Norteamérica acostumbraban a dar a cada persona un nombre acorde a sus acciones, por lo que un recién nacido aún no tenía nombre, sino que su nombre se ganaba igual que su fama. Por ello, Thoreau insiste en que no importan los nombres por sí mismos; cambian según la cultura y el idioma, pero sólo sirven, como mucho, para señalar a una persona. «Echando un vistazo a una lista de nombres de hombres en un idioma extranjero, como de oficiales del ejército, o de autores que han escrito sobre un tema en particular, recuerdo una vez más que nada hay en un nombre»⁵⁵. Lo único significativo es la personalidad, y no el nombre con que uno se identifique.

Esta reflexión es el primer paso en un sendero que intenta llegar desde el reconocimiento del sujeto racional, capaz de decidir y actuar por sí mismo y de construir su propia identidad, hasta el desarrollo de una filosofía coherente con el mundo que se habita. Heredero del planteamiento kantiano, para Thoreau la indagación sobre el mundo surge de esta pregunta sobre el sujeto; pero su respuesta es claramente diferente a la kantiana: no pretende hallarla en sí mismo, sino en la experiencia y la

⁵⁵ *Walking*, p. 236.

interacción con su entorno, predicando finalmente la necesidad de considerar siempre la circunstancia presente.

Su siguiente paso (2) nos conduce hacia una redefinición del conocimiento desde un punto de vista crítico con la ciencia positiva y con la noción de que el conocimiento de la humanidad consiste en una acumulación, en un aumento progresivo hasta una sabiduría completa o total sobre el mundo. Con esta intención, Thoreau sentencia: «No querría que todo hombre o toda parte de un hombre esté cultivada, más de lo que querría que todo acre de tierra estuviera cultivado: una parte estará labrada, pero la mayor parte será campo y bosque»⁵⁶. Siguiendo esta metáfora, una parte deberá quedar silvestre, e incluso en barbecho, para poder cultivarse de nuevo más adelante. Pero, traduciendo esto a un lenguaje menos poético, el filósofo de Concord está incidiendo en que la educación limita nuestra capacidad para conocer algo nuevo: cuanto más nos especializamos en un tema, más difícil resulta estudiar otro; cuanto más nos adentramos en una rama científica, menos sabemos del resto, e incluso de sus raíces u orígenes. De ahí que una parte de nuestra capacidad tenga que reservarse, o quedar ocupada con temas generales, no sistematizados ni especializados, para así tener a nuestra disposición un gran ámbito de conocimientos variados del que extraer nuevas ideas. Este ámbito no puede estudiarse ciñéndose a las formas académicas ni a la cultura actual. «Hay otras letras para que los niños aprendan además de las que inventó Cadmo. Los españoles tienen un buen término para expresar este conocimiento salvaje [*wild*] y oscuro, *Gramática parda*»⁵⁷.

Tal forma de conocer requiere una conciencia de la propia ignorancia, pues no puede sustentarse en la idea de que siempre conocemos positivamente. «Lo que llamamos conocimiento es a menudo nuestra ignorancia positiva; la ignorancia nuestro conocimiento negativo»⁵⁸. El filósofo de Concord, frente a los defensores de la difusión de un conocimiento útil, propone, con cierta sátira, una «Sociedad para la Difusión de la Ignorancia Útil, que llamaremos Conocimiento Bello, un conocimiento útil en un sentido superior»⁵⁹. En un sentido cercano al socrático, Thoreau entiende que reconocer la propia ignorancia es la única manera de indagar profundamente en el conocimiento, de forma crítica y sin dejarse llevar por las opiniones ajenas. No es tan importante

⁵⁶ *Walking*, p. 238.

⁵⁷ *Walking*, p. 239. La cursiva en “Gramática parda” es del propio Thoreau, que utiliza la expresión en castellano.

⁵⁸ *Walking*, p. 239.

⁵⁹ *Walking*, p. 239.

conseguir un conocimiento, en sentido positivo, como desarrollar la facultad cognitiva de la mejor manera posible: con inteligencia. «Lo más alto que podemos alcanzar no es el Conocimiento, sino la Simpatía con la Inteligencia»⁶⁰. Uno debe pensar el mundo con la inteligencia de quien reconoce su ignorancia y no con el hábito de quien confía en su conocimiento: tanto para ejercer el conocimiento con una libertad absoluta, como para cuestionarse a uno mismo, por la cultura adquirida, mediante la *wildness*.

La siguiente cuestión tratada por Thoreau es (3) la perspectiva, y específicamente cómo la *wildness* aplicada a la percepción modifica los elementos a los que damos mayor importancia, los que ocupan un lugar central en el mundo y los que, de algún modo, pueden pasar inadvertidos. Tenemos una primera noción de esto a partir del ensimismamiento: «Cuando, en extraños intervalos, un pensamiento visita a alguien, como quizás está paseando sobre la vía del tren, entonces, incluso, los vagones pasan sin que los escuche»⁶¹. Pero Thoreau quiere ir más allá de esto, y lo ejemplifica con el caso de la granja de Spaulding (posiblemente un lugar inventado), donde describe a una familia, tal vez de animales o de vegetales, que la habita y conoce en detalle el lugar, pese a que ignora a su propietario humano. Plantear esta perspectiva puramente natural y vital, ajena a las convenciones civilizadas, permite adentrarnos en el sentido más profundo que tiene para el autor de Concord cambiar de perspectiva: encontrarse en una situación en la que toda forma de vida [ajena a uno mismo] resulta tan conocida como extraña, y adoptar una visión crítica al respecto. Lejos de marcar su separación con respecto a la civilización, establece una imparcialidad que le conduce a admitir:

Por mi parte, siento que, con respecto a la Naturaleza, vivo una suerte de vida fronteriza, sobre los confines de un mundo en el que sólo hago incursiones ocasionales y transitorias, y mi patriotismo y lealtad al estado en cuyos territorios parezco retirarme son los de un saqueador.⁶²

Thoreau observa, de este modo, el mundo natural como un investigador; reconoce que no es el entorno que habita, pues su vida está en la sociedad humana, y sus relaciones con esa *wilderness* no son tan íntimas y personales como valiosas para su crítica de la civilización. Aunque tampoco podemos negar, por este comentario, que

⁶⁰ *Walking*, p. 240.

⁶¹ *Walking*, p. 241.

⁶² *Walking*, p. 242.

Thoreau mantuviera íntimas relaciones con la vida natural y silvestre de Concord, aunque no fueran las relaciones cotidianas propias de la civilización.

Siguiendo este recorrido, Thoreau comenta a continuación (4) los objetos del pensamiento, o sus fuentes. Para ello hace un paralelismo entre las palomas y los pensamientos⁶³, indicando que se reduce el número de aves al no encontrar alimento en los bosques. También el intelecto tiene cada vez menos pensamientos, menos ideas novedosas, si deja de buscar otros “alimentos” además de los domésticos. Como consecuencia, dice Thoreau: «Nuestros pensamientos alados se han convertido en aves de corral»⁶⁴. He aquí el peligro de que, incluso persiguiendo cierta libertad absoluta, incluso cultivando cierta crítica de la civilización, olvidemos buscar fuentes de conocimiento más allá de la cultura.

Prosiguiendo con sus advertencias, Thoreau plantea una cuestión relacionada con (5) las ideas superiores, o los pensamientos más elevados, mejor elaborados y detallados. Posiblemente con esto se refiera a las reflexiones filosóficas y en especial a los conceptos abstractos, que parecen referirse a algo demasiado ajeno a la vida cotidiana. Tales ideas surgen como una flor en la copa de un árbol, que uno no puede llegar a conocer a menos que lo escale. «Vemos sólo las flores que hay bajo nuestros pies en los campos. Los pinos han desarrollado sus delicados capullos en las ramas más altas del bosque cada verano durante siglos»⁶⁵. Thoreau describe así una flor tan hermosa que nadie creía que perteneciera a este mundo. Bien pudiera ser ésta una referencia a la doctrina de Emerson, defensor de que las ideas y teorías filosóficas provienen de una iluminación y tienen su origen más allá de nuestra propia existencia. Para Emerson, estos pensamientos superiores no pueden hallarse más que mediante una conexión espiritual, pero Thoreau plantea que uno puede hallar las ideas más refinadas mediante su experiencia, si pone empeño en ello como quien escala un árbol, y que puede hacerlo sin recurrir a elucubraciones ideales: atendiendo a la realidad.

Concluyendo esta sucesión de reflexiones, Thoreau esboza sintéticamente el criterio fundamental que ha seguido en la aplicación de la *wildness* y la libertad absoluta: (6) «No podemos permitirnos no vivir en el presente»⁶⁶. Tras esta sentencia, realiza una apología de la reflexión referida a la situación presente. Es necesario que

⁶³ Tal vez a imitación de Kant, quien, en su introducción a la *Crítica de la razón pura*, compara la teoría platónica de las ideas con la creencia de que una paloma volará mucho mejor en el vacío.

⁶⁴ *Walking*, p. 244.

⁶⁵ *Walking*, p. 245.

⁶⁶ *Walking*, p. 245.

nuestra filosofía, nuestra ética —la *wild ethics*— esté en comunión con la actualidad y no se pierda en discursos puramente históricos ni en especulaciones ideales.

A menos que nuestra filosofía escuche al gallo cantando en cualquier corral de nuestro horizonte, está atrasada. Ese sonido comúnmente nos recuerda que estamos creciendo herrumbrosos y antiguos en nuestros empleos y hábitos de pensamiento. Su filosofía desciende a un tiempo más reciente que el nuestro.⁶⁷

La imagen del gallo relaciona este ensayo con *Walden*, donde el filósofo de Concord remarcaba su intención al escribir la obra: «Jactarme tan enérgicamente como el gallo por la mañana, de pie en su tejado, aun sólo para despertar a mis vecinos»⁶⁸. Esta relación sería fácilmente identificable para su audiencia durante las conferencias de “Pasear” y “Lo Salvaje” (“The Wild”), ya que la cita aparecía en la misma portada del libro. En consecuencia, este ensayo sobre el paseo aparece como una precisión, y también una revisión⁶⁹ de su método filosófico, conduciéndolo más claramente hacia una necesaria interacción con el entorno. Esto aproxima la concepción thoreauviana al pragmatismo de Charles Pierce y John Dewey, defensores de un conocimiento participativo y no meramente espectador, y, en especial, a William James, cuyo reclamo de un empirismo radical, más allá de la simple observación de los objetos, ya se observa en las obras más naturalistas del filósofo de Concord⁷⁰. Del otro lado, mirando no a la proyección hacia el futuro, sino a la influencia recibida, Thoreau responde con esta propuesta a la filosofía kantiana, basada en el razonamiento interno a la propia mente, con una formulación del conocimiento más humboldtiana, a partir de una ciencia empírica y fundada en la práctica⁷¹.

“Pasear” constituye de este modo una propuesta relativa a los fundamentos y el desarrollo racional del tipo de crítica emprendida por el filósofo de Concord, principalmente expuesta en *Walden*, y de implicaciones fuertemente pragmáticas. Por ello la definición de la ética thoreauviana tiene que incluir un comentario sobre este ensayo y sobre la *wildness*. Tras realizarlo, podemos concluir que la pobreza voluntaria en *Walden* es un ejemplo o una aplicación de esta *wild ethics*, que Thoreau expone de

⁶⁷ *Walking*, p. 246.

⁶⁸ *Walden*, p. 94.

⁶⁹ Las modificaciones de su propuesta desde *Walden* a “Pasear” no son abismales, siendo la más notable la introducción de la *wildness*, ya comentada.

⁷⁰ Case, “Thoreau’s Radical...”, pp. 192-193.

⁷¹ Walls, “Believing in Nature...”, pp. 17-18.

forma más general en el ámbito de la cognición humana. Su punto clave, al igual que en *Walden*, es el cuestionamiento de la cultura establecida y de las costumbres y tradiciones civilizadas, su puesta en duda y su revalorización desde principios o fundamentos naturales. Pero en este ensayo hay una precisión adicional que en *Walden* puede pasar inadvertida o sin suficiente consideración: atender a la naturaleza de nuestra vida no significa aludir a un supuesto estado de naturaleza ni rechazar toda influencia social, sino considerar nuestras condiciones actuales. En consecuencia, es una reivindicación de la atención al presente, al momento actual y a las necesidades que determinan ahora nuestra vida. Así, el gallo aparecía en *Walden* como el predicador de esa actualidad, que nos despierta y nos hace contemplar el presente. La pobreza voluntaria es un modo de forzarnos a ver el mundo actual, de enfrentarnos directamente a él sin las comodidades socialmente aceptadas, para poder contemplar directamente sus condiciones y problemas. Ser consciente de qué sucede ahora es para Thoreau más importante que defender una doctrina moral positiva. Esto tiene una fuerte repercusión para el planteamiento de la *wild ethics*: no se buscan con ella valores morales indiscutibles y eternos, sino principios generales y modelables, radicalmente prácticos, que permitan actuar con coherencia según cada situación particular.

En última instancia, la *wild ethics* se dirige hacia la indagación sobre qué es vivir, en qué condiciones vivimos y cómo podemos actuar, en consecuencia, del mejor modo posible. Estas características del razonamiento ético propuestas por Thoreau se adentran en la realidad de la vida humana al margen de las construcciones civilizadas. Si bien es inevitable que realicemos tales construcciones, y Thoreau en ningún momento se opone a realizarlas, tarde o temprano debemos plantear esta crítica para renovarlas y para renovarnos nosotros mismos; para no perder de vista las condiciones naturales de nuestra vida y evitar enclaustrarnos en formas de pensamiento irreales, degeneradas por los procesos de socialización y enculturación. En resumen, éstas son las dos características principales de la *wild ethics*: la preocupación por la vida, en sus aspectos más particulares, y la centralidad del tiempo presente, de la experiencia actual como única garantía de la bondad o maldad de nuestras acciones. Así, aunque aceptemos principios generales, la virtud depende de que seamos conscientes en cada momento de su relación con la realidad actual que nos rodea.

En síntesis, proponemos esta enunciación del propósito de la *wild ethics* thoreauviana:

WE: El razonamiento sobre las buenas y malas conductas (la ética) debe realizarse desde una perspectiva empírica, actual, práctica y desprovista de prejuicios culturales o civiles, valorando por igual sus condiciones naturales y sociales, a fin de abordar directamente los problemas fundamentales de la vida y evitar aquellos cuya relevancia sea solamente ideológica.

2.3. Principios y virtudes

La *wild ethics* es una propuesta general, un planteamiento filosófico que ayuda a explicar las raíces de la ética thoreauviana, si bien el filósofo de Concord no lo expuso de tal modo ni con tal nombre. Por su parte, se dedicó a la aplicación de los criterios generales en los que hemos indagado: vida, naturaleza, *wildness*, libertad, etc. Por ello esta sistematización de la *wild ethics*, fiel en todo lo posible a las ideas thoreauvianas, puede comprobarse en relación con sus escritos en diversos temas, tanto en la ética medioambiental como en otras cuestiones de tipo político y social. El texto más claro en cuanto a esta aplicación es sin duda *Walden*. En él, Thoreau aplica la *wild ethics* mediante un ejercicio de pobreza voluntaria, del que ya nos hemos ocupado anteriormente. A lo largo de este ensayo plantea reflexiones relativas al trato con el entorno natural tanto como con el social, y, especialmente, expone cuatro principios para un modo de vida filosófico: sencillez, independencia, magnanimidad y confianza⁷². Por eso, tenemos que volver a *Walden* para observar las consecuencias de la *wild ethics* en los hábitos de la vida cotidiana. Será necesario, no obstante, tener en cuenta que lo expuesto en *Walden* no incluye todas las consecuencias posibles de la aplicación de la *wild ethics*, ni agota los ámbitos en los que ésta puede ser considerada⁷³.

Los principios que desarrollemos tendrán en cuenta el postulado relativo a los principios o leyes superiores (HL), aunque en este caso tendremos que remitirnos, en lugar de al ejercicio de la pobreza voluntaria (VP), al ejercicio práctico de la *wild ethics* (WE), del cual la pobreza voluntaria es un ejemplo particular en el ámbito social. También hay que precisar que la sencillez, la independencia, la magnanimidad y la confianza no son virtudes, en cuanto que la virtud es el buen hábito. La virtud ha de

⁷² Véase el comentario sobre la actividad filosófica al final del apartado III.1.1, “Crítica de la civilización”.

⁷³ También podemos analizar cómo se aplica la *wild ethics* a través de ensayos de carácter más político, como “Resistencia al gobierno civil” o “La esclavitud en Massachusetts”. Pero en éstos encontramos cuestiones más restringidas y difíciles de sistematizar en forma de principios. Dedicaremos un comentario más adecuado para ello en el apartado III.5.4, “Actuar por conciencia”.

alcanzarse mediante estos cuatro criterios, que denominamos principios. Todos provienen de la reflexión ética sobre las condiciones naturales de la vida.

En primer lugar, tenemos que volver sobre las tres tesis anteriormente expuestas en relación a *Walden*:⁷⁴:

T_{NR}: Cada viviente está obligado, por su condición natural, a actuar por sí mismo en su propio beneficio, independientemente, y colaborando con otros en la medida que desarrollen alguna simpatía y obtengan un beneficio común.

T_S: Todo humano siente naturalmente afecto hacia lo que encuentra más cercano a sí mismo y a sus necesidades vitales, y se complace en su compañía.

T_H: La vida humana forma parte de un proceso natural cíclico en el que todos los elementos responden a leyes semejantes y del que ninguna de sus partes se encuentra aislada.

Siguiendo estas tres tesis, los principios adoptados deben corresponderse con los procesos naturales, admitir su existencia y lo que inevitablemente nos afecta de ellos. Nuestras acciones no deben pretender ser contrarias a los procesos naturales, pero conviene distinguir esta idea de la falacia naturalista. Nuestro argumento es el siguiente: la ética consiste en juzgar qué es bueno y malo, a fin de realizar lo mejor y evitar lo peor; pero la ética no discute sobre el bien o el mal de lo natural, sino de las acciones humanas y sus consecuencias, por lo que no forma parte de su cometido juzgar si lo natural es bueno o malo, sino qué acciones buenas o malas podemos realizar dado que existen ciertas condiciones naturales. Cualquier otro juicio caería en una falacia naturalista, es decir, juzgaría bueno o malo algo que sencillamente existe al margen de nuestras intervenciones. Siguiendo esta idea, los principios thoreauvianos no se oponen a que sucedan los procesos naturales, tanto humanos como no humanos, sino que discuten sobre cómo debemos actuar en consonancia con ellos y para que su desarrollo nos resulte beneficioso. Thoreau no presupone que haya un orden natural bueno en el sentido moral, sino inocente o ajeno al juicio moral⁷⁵.

Pese a que esta exposición podría resultar especialmente naturalista, e incluso contraria al desarrollo estricto de una civilización humana en favor de una vida silvestre, en realidad no se separa especialmente de la concepción clásica de la ética expuesta por Aristóteles. Para el estagirita, la virtud consiste en el desarrollo de nuestras capacidades

⁷⁴ A diferencia de los principios que discutiremos a continuación, estas tesis no tienen un contenido ético. Por eso, aunque sean condiciones formales anteriores a la enunciación de los principios, no son los primeros enunciados estrictamente morales.

⁷⁵ Profundizaremos más en ello en el apartado III.3.1, en relación con el buen salvaje rousseauiano.

naturales según un término medio; por lo que, en última instancia, no se trata de negar esas tendencias naturales sino de actuar de forma que sus consecuencias sean beneficiosas, moldeando nuestro comportamiento hasta hallar los mejores hábitos. El aspecto más novedoso introducido por Thoreau es su valoración de que este desarrollo no atañe solamente a la sociedad civil, sino que nuestra naturaleza está íntimamente conectada con la naturaleza de toda la existencia. En consecuencia, los principios que adoptemos tendrán en cuenta también la relación con el entorno natural no humano, y así podrán establecerse como pilares fundamentales para el ejercicio de la *wild ethics* y la crítica de la vida civilizada.

El aspecto más característico del mundo natural frente a la concepción humanizada es la ausencia de conceptos y de significados que determinen qué es cada cosa, o qué significa. Cuando en el mundo se presenta algo, lo hace completamente y no como una representación ni una conjetura; sucede sin más. Por ello el primer obstáculo a salvar por nuestros principios es la complejidad de los conceptos y de la forma humana de pensar el mundo, que habitualmente consiste en nombrar una parte de la realidad e ignorar otra, y que en muchas ocasiones tiene un significado más convencional que real. Thoreau ilustra esta idea con una sentencia de su diario: «No puedes llenar una copa de vino hasta el borde sin derramarla. La sencillez es exuberante»⁷⁶. Es decir, cuando habitualmente decimos que la copa está llena nos referimos a que, aunque cabe más, no es convencionalmente adecuado echar más vino; pero no podemos saber, en sentido estricto, si está completamente llena a menos que desborde, puesto que estar lleno significa que no cabe más y ésta es la forma más sencilla y certera de comprobarlo.

No obstante, ¿quién haría esto cada vez que llenara una copa? Algo así parece ir en contra de cualquier acuerdo que beneficie la convivencia. Pero el hecho de que no sea una actitud socialmente aceptable le otorga un valor añadido para la *wild ethics*: el filósofo de Concord está buscando un principio a la vez moderado y extremo, austero y excéntrico, que llame la atención simultáneamente sobre el carácter simple y sublime de lo natural, enunciando una sobriedad irreverente que a la vez destaca los excesos que se enmascaran en las cómodas convenciones sociales. Esto mismo se encuentra en el principio de sencillez, uno de los que más efusivamente defendió en *Walden*:

⁷⁶ *Journal*, vol. I, p. 343.

¡Sencillez, sencillez, sencillez! Digo que reduzcáis vuestros asuntos a dos o tres, y no cien o mil; en vez de un millón contad media docena, y guardad vuestras cuentas en la uña del pulgar. [...] En vez de tres comidas al día, si es necesario comed sólo una; en vez de cien platos, cinco; y reducid otras cosas en proporción.⁷⁷

La sencillez se convierte en el principio fundamental para el ejercicio de pobreza voluntaria que realizó Thoreau. Pero no solamente consiste en una reducción a lo más sencillo, pues uno podría pensar que tener muchas cosas en casa nos hace la vida más cómoda, más fácil y, por lo tanto, más *sencilla*. Pero la sencillez thoreauviana no puede confundirse con una ausencia de preocupaciones; buscar la sencillez implica necesariamente preocuparse por lo que uno hace y por lo que tiene, por cómo vive diariamente, y no gastar más de lo que le sea estrictamente necesario. Buscar comodidades y lujos complica nuestra vida. Pensemos especialmente cómo sucede esto actualmente con el consumo masivo de plásticos y otros materiales para envasar productos: si bien esto nos resulta cómodo, es un proceso complejo que produce más desperdicios de los que serían necesarios, además de ser altamente contaminante y repercutir negativamente en el entorno y en nuestra salud. Preocuparnos por no producir esa cantidad de residuos innecesarios es una aplicación de la sencillez. De tal modo, no se refiere a lo que para cada individuo resulta cómodo y fácil, sino a todos los procesos con los que se relacionan nuestras acciones y el gasto superfluo de recursos que suponen. Requiere una conciencia plena de las relaciones con el entorno y de las necesidades propias, y de cómo satisfacerlas de modo que no se perjudiquen otros procesos que, indirectamente, también nos afectan; por ello se relaciona con la tesis holista (T_H).

Thoreau aplica la sencillez a multitud de actividades: a la construcción de su cabaña, a su alimentación, a sus relaciones sociales e incluso a la agricultura. Tenemos muchos ejemplos de ello a lo largo de *Walden*, como el relato sobre cómo hacía el pan:

Realicé un estudio sobre el antiguo e indispensable arte de hacer pan, consultando todas las autoridades disponibles, yendo atrás hasta los días primitivos y la primera invención de la variedad ácima, cuando desde la salvajez [wildness] de los frutos secos y las carnes los primeros hombres alcanzaron la suavidad y el refinamiento de su dieta [...] El fermento, que

⁷⁷ *Walden*, p. 101-102.

algunos consideran el alma del pan, el espíritu que llena su tejido celular, que se preserva religiosamente como el fuego vestal [...] este germen que regular y fielmente obtuve de la ciudad, hasta que una mañana olvidé las reglas y escaldé mi levadura; por lo que accidentalmente descubrí que incluso esto no era indispensable.⁷⁸

En este caso, incluso tras adquirir un gran conocimiento sobre la historia y el desarrollo de la técnica panadera, Thoreau advierte que cumplir con la sencillez requiere otra cosa: pues hay elementos en nuestra alimentación que no tienen un fundamento tan nutritivo como lujoso. Pero también señala tal idea en el recibimiento de sus visitas, ya que solamente tenía tres sillas: «Una para la soledad, dos para la amistad, tres para la sociedad»⁷⁹. Este mobiliario mínimo respondía también a la mínima necesidad social, pues su casa no era lugar de grandes recibimientos, sino un habitáculo con lo necesario para sí mismo y para conversar con los amigos y visitantes cercanos que a veces acudían. Cuando llegaban más invitados, los recibía fuera, en el bosque, y no era necesario disponer de una gran construcción para alojarlos a todos durante ese breve encuentro ocasional.

Otro notable ejemplo de sencillez se encuentra en la forma en que Thoreau cultivaba las judías y las reflexiones que realiza al respecto en el capítulo de *Walden* dedicado a ellas. Una de las primeras sorpresas que nos encontramos es la pregunta que el filósofo de Concord se plantea a sí mismo y al lector: «¿Qué derecho tengo a expulsar a la hierba de San Juan y al resto, y deshacer su antiguo jardín de hierbas?»⁸⁰. Esta duda penetra en la concepción civilizada del suelo, en la idea que desde la fundación de la agricultura humana considera la tierra como una propiedad y todo lo que crece en ella como un bien para quien la cultiva. Si bien Thoreau sí luchó contra las llamadas malas hierbas que asolaban su campo de judías, no lo hizo, como destaca, con la idea de que fueran de su propiedad, sino como si defendiera a unas compañeras en la batalla. «Diariamente las judías me veían ir en su rescate con una azada, y reducir las filas de sus enemigos, llenando las trincheras con la hierba muerta»⁸¹.

Pero Thoreau no comía judías, sino que las cambiaba en el mercado por arroz. La sencillez, en este punto, no se refiere tanto al hecho de cultivar judías o cómo las

⁷⁸ *Walden*, p. 69.

⁷⁹ *Walden*, p. 155.

⁸⁰ *Walden*, p. 171-172.

⁸¹ *Walden*, p. 178.

cultivara⁸², sino a su comprensión de que eran individuos vivos y no una mera propiedad de la que servirse para enriquecerse. Vivir sencillamente significa, también, no emplear conceptos ni formas de ver el mundo que manipulen la realidad para satisfacer una comodidad ideológica humana. Tenemos que afrontar cómo interactuamos con el mundo, sin emplear eufemismos y sin intentar convencernos de que, por ser humanos, nuestras intervenciones más injustas están mejor justificadas.

Por avaricia y egoísmo, y un hábito denigrante, del que ninguno de nosotros está libre, de considerar el suelo como una propiedad o máxime el medio para adquirirla, el paisaje se deforma, la agricultura se degrada con nosotros y el granjero lleva la vida más mediocre. Sólo conoce la Naturaleza como un ladrón.⁸³

En síntesis, la sencillez no afecta solamente a la facilidad o la simplificación de las acciones, sino también al pensamiento, exigiendo una revisión y una plena conciencia de las consecuencias de nuestros actos así como de su necesidad para nuestra vida. Vivir con sencillez significa vivir de forma cercana a nuestras condiciones naturales, adaptándonos en todo lo posible a ellas y no sacrificándolas por la obtención de lujos o de elementos cuya exigencia sea solamente convencional. Es decir, este primer principio nos indica que, al indagar éticamente sobre aquello que hacemos y pensamos, tenemos que perseguir justificaciones vitales, acordes con la realidad, y rechazar aquellas que sólo aludan a la costumbre o a la cultura heredada. Hay que considerar que este principio está especialmente adaptado a la ética, y que por ello da mayor importancia a las cuestiones vitales: pues lo que nos interesa en el ámbito ético es cómo vivir, o qué hacer en nuestra vida, y, en consecuencia, es más sencillo considerar qué es la vida realmente, en sentido estricto, y qué acciones la benefician, frente a otras que le resulten superficiales o indiferentes. Así podemos enunciar este principio:

Ps: La acción humana debe responder suficientemente a las necesidades vitales, siendo consciente de la realidad en la que nos encontramos y nuestras condiciones naturales; y, en consecuencia, debe evitar cualquier exceso, distracción o lujo que interfiera con lo anterior.

⁸² Esto, como veremos en adelante, se corresponde mejor con los principios de independencia y magnanimidad.

⁸³ *Walden*, p. 171.

El segundo principio enunciado por Thoreau es la independencia. Ésta se manifiesta claramente en el modo de vida que intentó llevar el filósofo de Concord durante su estancia en los bosques de Walden, ya que procuró, en la medida que le resultaba posible, obtener sus medios de vida por sí mismo. Ahora bien, la independencia no es un aislamiento, ni una oposición a la colaboración con otros. El independiente se preocupa por desarrollar sus capacidades, tener conciencia de sus posibilidades en el entorno que habita, de lo que puede hacer por sí mismo y de lo que requiere de sus semejantes, y también de aquello que puede realizar para beneficio de otros e, indirectamente, de sí mismo. Hay un claro ejemplo de ello en las judías que cultivó Thoreau, ya que no era su intención comerlas sino intercambiarlas por arroz. Incluso si lo que uno intercambia no es un producto sino un conocimiento o una reflexión, como en el caso de sus conferencias y de las épocas en las que se dedicó a la enseñanza, se está ganando la vida con independencia.

Este principio se fundamenta en una característica natural de la vida, relacionada con la tesis de los derechos nativos: cada individuo tiene capacidades propias y puede responsabilizarse al menos de una parte importante de su vida. Pero Thoreau advierte que la independencia se ha reducido considerablemente con el desarrollo de la civilización humana. «El hombre que independientemente arrancaba los frutos cuando tenía hambre se ha convertido en un granjero; y el que se ponía bajo un árbol para refugiarse, en un amo de casa»⁸⁴. Esta transformación hace que, en nuestros hábitos, dependamos de más medios de los que resultarían necesarios. Tal fundamentación puede provenir del mismo principio de sencillez, tanto por el desarrollo de nuestras capacidades como por evitar emplear medios innecesarios o que añadan más de lo que resulta suficiente para vivir. Por su parte, Thoreau no dependía especialmente de sus posesiones, pues tenía muy pocas, ni tenía el peso de mantener una gran casa ni una granja o un campo extenso de cultivo: solamente tenía que preocuparse por su propio sustento. Por ello afirma: «Era más independiente que cualquier granjero de Concord, pues no estaba anclado a una casa o granja, sino que podía seguir la inclinación de mi genio, que es muy tortuoso, a cada momento»⁸⁵. Por ello éste parece ser el otro lado de la sencillez: vivir con las propias capacidades en lugar de emplear otros medios que, permitiéndonos tener más de lo necesario, consumen gran parte de nuestra vida.

⁸⁴ *Walden*, p. 41.

⁸⁵ *Walden*, p. 62.

Descubrí por mí mismo que la ocupación de un jornalero era la más independiente de todas, en especial porque le requería sólo treinta o cuarenta días al año para sustentarse. La jornada del trabajador termina con la puesta de sol, y es libre para consagrarse al propósito que elija, independiente de su trabajo; pero su patrón, que especula un mes tras otro, no tiene respiro desde el fin de un año hasta el siguiente.⁸⁶

En este sentido, la independencia no radica sólo en la actuación sencilla sino, principalmente, en ganarse la vida con libertad y disponer de tiempo propio: no dedicarse por completo a la obtención de lo necesario para vivir. El independiente no está atado a un modo de vida que exija ser productivo, sino que, una vez ha obtenido sencillamente su manutención, dispone de la libertad para dedicarse a cualquier otra actividad enriquecedora, que desarrolle sus capacidades humanas. Para realizar esto, según la *wildness* y la libertad absoluta, es necesario no estar comprometido con tareas superfluas que, si bien podrían no oponerse a la sencillez, sí impiden adoptar una vida libre. Thoreau se enfrenta por ello a los hábitos que tienden a limitar nuestra capacidad de elección y a las determinaciones culturales que nos impiden pensar de forma autónoma y crítica. En una entrada de su diario, de 1851, considera siguiendo esta reflexión: «Cualquier cosa que no caiga bajo la influencia del hombre es salvaje [*wild*]. En este sentido, los hombres originales e independientes son salvajes [*wild*] —no domados ni sometidos por la sociedad»⁸⁷. Tal vez por ello, Thoreau observa que quien no tiene los medios para satisfacer las más valoradas tradiciones sociales, y especialmente el pobre, que sólo puede costearse las mínimas necesidades, tiene una vida más independiente que el resto⁸⁸. Pero cabe distinguir esta incapacidad para mantener una costumbre frente al ejercicio de la independencia, ya que la primera proviene de una situación que se impone sobre el individuo, mientras que el segundo tiene como origen una elección libre. Esto nos conduce a una idea fundamental del razonamiento ético en general: somos responsables de nuestras elecciones, de nuestros actos en la medida en que tenemos libertad para elegirlos y realizarlos. Elegir limitar esta libertad significa adoptar menos responsabilidades sobre nuestros actos, o eludirlos a fin de consagrarnos a los dictados de la cultura y la tradición civilizada en que vivimos, lo que se opone radicalmente al desarrollo de la ética. El hecho de tener

⁸⁶ *Walden*, p. 78.

⁸⁷ *Journal*, vol. II, p. 448.

⁸⁸ *Walden*, p. 361.

libertad nos obliga a considerar nuestra independencia como un principio ético, y no sólo como una consecuencia de la sencillez. También cabe precisar, para evitar posibles confusiones, que tener libertad no equivale a ser independiente, ya que podemos elegir libremente depender de otros para vivir.

El mayor problema de la ausencia de independencia reside en que uno no puede percatarse por sí mismo de ella a menos que piense con independencia. Es decir, el que actúa y piensa dependientemente tiene claros límites para razonar sobre su falta de independencia, pues para ello necesitaría tener un pensamiento independiente. Pero, una vez superada esta barrera, uno puede razonar críticamente sobre la independencia que tiene en varios ámbitos de su vida. Por esto Thoreau advirtió tantas veces sobre ello en sus escritos, especialmente en los de temática más política. El ensayo “La esclavitud en Massachusetts” puede ser el más contundente al respecto. La esclavitud en los Estados Unidos de la época es un ejemplo radical de la falta de independencia, por lo que Thoreau llegó a realizar múltiples críticas a la festividad del 4 de julio. Tal vez por este desdén afirmaba que se instaló en los bosques, «por accidente, el Día de la Independencia»⁸⁹. Señalar que esta coincidencia fue un accidente parece un intento de indicar una notable diferencia en los conceptos empleados: su defensa de la independencia no se asemeja a lo que se celebraba el 4 de julio. Thoreau consideraba tal festejo como un acto de inconsciencia con respecto a la situación real de los Estados Unidos, donde la independencia respecto a Gran Bretaña solamente había permitido que los estadounidenses se hicieran dueños de un Estado esclavista, y la nueva libertad no era más que una fachada, una mentira sobre la que se conservaba esta cultura de esclavitud, en la que los mismos ciudadanos se encontraban esclavizados por la creencia en su libertad e independencia.

En nuestros días, los hombres llevan un gorro de loco y lo llaman gorro de la libertad. Sólo sé que algunos, si estuvieran atados a un poste de flagelación, y pudieran tener una mano libre, la usarían para tañer las campanas y disparar los cañones para celebrar *su* libertad. Así algunos de mis vecinos se toman la libertad de tañer y disparar. Tal es la extensión de su libertad; y cuando el sonido de las campanas se desvanece, su

⁸⁹ *Walden*, p. 94.

libertad se desvanece también; cuando la pólvora se agota, su libertad se marcha con el humo.⁹⁰

La independencia thoreauviana requiere esa conciencia sobre la propia libertad y ser capaz de meditar sobre los medios de vida que nos someten o impiden que nos desarrollemos por nosotros mismos, al margen de los dictados culturales y civiles. Pero, sobre todo, el principio de independencia exige preguntarnos qué podemos lograr por nosotros mismos. En síntesis, adoptaremos esta enunciación:

P_I: La acción humana debe reflexionarse y elegirse con libertad respecto a las determinaciones culturales y los modos de vida civilizados actuales, persiguiendo el desarrollo de las propias capacidades por encima de la dependencia respecto a medios externos.

Los dos principios expuestos hasta el momento centran su atención en las características individuales, en el aspecto más personal de la ética. Pero Thoreau se refiere también a otros dos principios fundamentales: la magnanimidad y la confianza. Éstos, lejos de la imagen de una vida solitaria que habitualmente se asocia con el filósofo de Concord, se adentran en el campo de las relaciones sociales, de la amistad y de la colaboración comunitaria. Por lo tanto, están directamente relacionados con la tesis de la naturaleza social (T_S) y la tesis holista (T_H). Podemos observarlo con claridad en este comentario de *Walden*:

Tenemos el hábito de olvidar que el sol brilla sobre nuestros campos cultivados y sobre las praderas y bosques sin distinción. Todos reflejan y absorben sus rayos por igual, y los primeros sólo forman una pequeña parte de la gloriosa imagen que contempla durante su trayecto diario. Desde esta visión la tierra está igualmente cultivada como un jardín. Por eso deberíamos recibir el beneficio de su luz y su calor con la correspondiente confianza y magnanimidad.⁹¹

A menudo esta magnanimidad expuesta por Thoreau se entiende mejor con el concepto de simpatía; es decir, se trata de una forma de reaccionar ante las sensaciones y emociones ajenas, que impulsan las propias acciones, en el sentido que también se predica la simpatía en la física y, en especial, en la música. El magnánimo, o el

⁹⁰ *SM*, p. 393.

⁹¹ *Walden*, p. 183.

simpático, reacciona ante la situación de los demás y responde ante ella porque se siente él mismo afectado, porque no puede soportar no intervenir, tanto para evitar un mal como para participar en un bien. Incluso cuando uno tiene pocos medios y apenas puede sustentarse a sí mismo, siente tal inclinación. En una entrada temprana de su diario, Thoreau apunta esto y señala: «La magnanimidad, aunque parezca cara a corto plazo, es económica a la larga. Sé generoso en tu pobreza, si quieres ser rico»⁹².

Pero esto no debe aplicarse exclusivamente a la convivencia social humana. La magnanimidad de Thoreau nunca fue especialmente una simpatía o una generosidad hacia sus vecinos, sino hacia toda la existencia. Por eso lanza en *Walden* un aviso al respecto: «Mis simpatías no siempre hacen las habituales distinciones fil-ántropas»⁹³. Thoreau habla, en lugar de una mera filantropía, de una simpatía general hacia toda la existencia, sin distinción previa (o prejuicio) y sin privilegio, y, especialmente, al margen de cualquier jerarquía o mérito: el valor personal no reside en la magnanimidad ni en la filantropía, en ser simpático o benevolente. Su oposición en este punto a la filantropía se debe a que «es casi la única virtud suficientemente apreciada por la humanidad. Es más, está enormemente sobrevalorada; y es nuestro egoísmo el que la sobrevalora»⁹⁴. Damos especial importancia a tener simpatía hacia la humanidad, más que hacia otras especies u otros individuos, por nuestro egoísmo; y, del mismo modo, quien tiene simpatía hacia especies semejantes a los humanos (por su intelecto, por su capacidad de sufrir, o por otros motivos) cae en este tipo de egoísmo: sólo está otorgando valor a lo que él mismo tiene.

Con esta consideración, Thoreau está respondiendo a quienes consideraban que su modo de vida era especialmente egoísta y le animaban a ser más filántropo. Frente a ellos, advierte que la filantropía no evita el egoísmo, y en sus fundamentos no deja de ser una dedicación centrada en uno mismo, pues no sólo se pretende actuar con simpatía hacia los demás, sino que se exige que los demás respondan con la misma simpatía hacia uno mismo, dando mayor valor a la relación filántropa que a lo que se obtenga con ella. El filántropo, lejos de ser sincero en su simpatía, quiere obtener un beneficio mediante el recuerdo continuo de sus ocasionales buenos actos, rememorando al mismo tiempo la miseria y el dolor que ha pretendido evitar.

⁹² *Journal*, vol. I, p. 241.

⁹³ *Walden*, p. 235.

⁹⁴ *Walden*, p. 84.

No restaría algo del elogio que merece la filantropía, solamente demando justicia por todos aquellos cuya vida y trabajo ha bendecido a la humanidad. No valoro principalmente la rectitud y la benevolencia del hombre, que son, por así decir, su tallo y hojas. [...] Quiero las flores y los frutos de un hombre; que alguna fragancia emane hasta mí y alguna madurez dé sabor a nuestra interacción. Su bondad no debe ser un acto parcial y transitorio, sino un constante superfluido, que nada le cueste y del que sea inconsciente. Ésta es una caridad que oculta una multitud de pecados. El filántropo demasiado a menudo rodea a la humanidad con el recuerdo de sus propios dolores desechados, y lo llama simpatía. Debemos impartir nuestro coraje y no nuestra desesperanza, nuestra salud y paz y no nuestra enfermedad, y tener cuidado de que no se extienda por contagio.⁹⁵

La acción filántropa por sí misma no tiene mayor trascendencia en nuestras vidas; puede ser útil, pero resulta insuficiente para desarrollarnos humanamente. La atención impuesta sobre la filantropía, su sobrevaloración, supone una falta de sinceridad. Se desarrolla como una virtud forzada, como si fuera por sí misma el mejor producto alcanzable; pero Thoreau destaca que no lo es: lo que debemos alcanzar es una buena vida, y para ello la filantropía no es más que un medio extremadamente parcial y, muchas veces, egoísta. Frente a ello, la magnanimidad es un principio que nos conduce hacia una convivencia pacífica y sincera, que no valora tanto las características propias sino lo que cada individuo aporta a la existencia. Esto, dice Thoreau, sólo se puede lograr si nos educamos contemplando nuestro entorno, y especialmente la vida natural que existe más allá de la sociedad humana. Cuando uno se familiariza con la existencia natural, no se deja llevar por la concepción cultural y extremadamente humanizada de la simpatía, y tampoco se opone a ella como haría un misántropo, sino que admite sencillamente el curso natural del mundo y lo valora por sí mismo, sin egoísmo.

Experimenté algunas veces que la más dulce y tierna, la más inocente y alentadora sociedad puede encontrarse en cualquier objeto natural, incluso para el pobre misántropo y el hombre más melancólico. No puede haber una auténtica melancolía oscura para aquél que vive en medio de la

⁹⁵ *Walden*, p. 85.

naturaleza y aún tiene sus sentidos. Nunca habría algo como una tormenta, sino música eólica para el oído sano e inocente.⁹⁶

En consecuencia, la magnanimidad supone una confluencia con la naturaleza del mundo, con su variedad y su riqueza mucho más allá de las características propiamente humanas. No puede reducirse a una filantropía ni a una empatía solamente hacia lo semejante, hacia aquello que podemos identificar como similar a nosotros mismos. La simpatía thoreauviana, o el principio de magnanimidad, exige otorgar valor a todo lo existente por sí mismo, y en especial por aquello que le es propio y que se diferencia de nosotros mismos, pues de tal modo garantizamos que no estamos valorándonos individual o egoístamente, mediante una autocomplacencia, sino que se trata de una valoración plena de la existencia completa que nos rodea y de la que nos tenemos que servir para vivir, que no podemos eludir, tal y como se indica en la tesis holista. Como principio ético, por lo tanto, la magnanimidad impone un comportamiento comprensivo y amable, o pacífico, que, conociendo las características propias de la naturaleza, permita actuar sin dañar el conjunto de la existencia, sin destruir los procesos naturales en los que vivimos inmersos; es decir, que la acción resulte *sostenible*. En síntesis:

P_M: La acción humana debe admitir un compromiso fundamental con toda la existencia en su inmensa diversidad y ser consciente de la continua colaboración entre lo humano y lo no humano para el desarrollo de la vida; y procurar mantener sus características y procesos naturales, de modo que su intervención resulte sostenible para la conservación de tales procesos por sí mismos.

Junto al principio de magnanimidad hay que considerar, también, el de confianza (*trust*), ya que ambos surgen de supuestos similares. En este caso, aunque también tenemos que hacer referencia a la tesis holista, no nos referimos con ella al conocimiento sino a la capacidad de tener fe en otros. Es decir, poseyendo un conocimiento limitado, confiar en algo o en alguien que no depende de nosotros. Este principio requiere encomendarse a los demás, sentirse seguro con ellos y desarrollar un afecto que nos capacite para depositar sobre ellos alguna esperanza. Por este motivo se relaciona también con la tesis de la naturaleza social humana. Pero la confianza, irónicamente, no es un principio muy fiable. Thoreau advierte a menudo de sus problemas y riesgos, pues un mal uso puede conducirnos a una fe irreflexiva, o a la aceptación de preceptos para los que no tenemos prueba ni explicación coherente. En

⁹⁶ *Walden*, p. 145.

referencia a su amigo Alek Therien, de quien ya hemos hablado anteriormente, comentaba que su pensamiento era especialmente infantil, como el de los niños o el de los aborígenes que son instruidos en la moral cristiana: «El pupilo nunca es educado al nivel de la conciencia, sino sólo al nivel de confianza y reverencia, y un niño no se hace un hombre, sino que se mantiene como un niño»⁹⁷. En este sentido, al comienzo de *Walden* advierte: «Ninguna vía de pensamiento o acción, por muy antigua que sea, puede ser confiable sin pruebas»⁹⁸.

Pero, pese a ello, se trata de una de las cuatro características o principios que relaciona con la vida del filósofo. Entonces, ¿en qué consiste la confianza thoreauviana? ¿Cómo puede alcanzarse adecuadamente?

El primer aspecto importante de la confianza es la credibilidad, la coherencia o la racionalidad, que debe fundamentarse desde una conciencia crítica. Este principio nos indica que, manteniendo esta actitud reflexiva, debemos estar dispuestos a confiar y no desprendernos precipitadamente de cualquier fe. Es decir, no debemos ser extremos en el escepticismo, sino buscar justificaciones adecuadas para la fe, buscar aquello que resulte fiable. Esta confianza puede referirse a ideas, a personas, e incluso a los elementos naturales que nos rodean. Pero cuando confiamos en ideas, en creencias religiosas, en la tradición o en la cultura, estamos depositando la fe en objetos intangibles, cuya existencia depende del mismo pensamiento; por el contrario, al confiar en individuos vivos o en objetos naturales, estamos en disposición de analizar con mayor rigor empírico la coherencia de nuestra esperanza en las capacidades reales de los individuos implicados. La confianza requiere, por lo tanto, algún fundamento experiencial además de nuestra capacidad para tener fe.

En referencia a las relaciones humanas, la confianza es el elemento básico de las relaciones sociales y un lazo indispensable para la amistad. Es el principio más fuerte de las relaciones personales en la ética. No se trata de confiar ciegamente en otro, por mero dogma o sentimentalismo, sino de hacerlo justificadamente a partir de su comportamiento, y de creer, desde la base de sus actos, que puede lograr más de lo que hasta ahora ha hecho. Pero ésta, por supuesto, es una posible aplicación de la confianza y no su sentido más general. Para considerar una visión general de la misma tenemos que aludir a su faceta natural, desprovista de construcciones culturales y sociales.

⁹⁷ *Walden*, p. 163.

⁹⁸ *Walden*, p. 9.

Podemos decir que la confianza es, en un sentido natural, la ausencia de duda e inquietud; como principio, proviene del mismo instinto, espontáneo y sin preocupaciones, que surge de nuestra condición natural, de la misma *wildness*. Es, por así decir, una imitación de la naturalidad y de la inocencia, del desconocimiento de los peligros o bien de la ausencia de temor que experimenta un animal silvestre. Quien confía, en este sentido, admite que tener esperanza es su única posibilidad, y que no conseguirá lo que se propone si el miedo o la inseguridad le detienen. La confianza sirve de impulso para actuar como deseamos, para lograr algo nuevo y arriesgado, pero en especial algo que suponga un cambio importante en nuestra vida, a pesar de no tener una certeza absoluta de poder conseguirlo. Thoreau, en consecuencia, nos anima a que intentemos obtener aquello en lo que confiamos, pues, aunque no lo obtengamos tal como lo imaginábamos, el intento nos proporcionará un nuevo conocimiento y una experiencia valiosa para mejorar nuestra vida⁹⁹. El principio de confianza (*trust*) se refiere, finalmente, a un ámbito que la ciencia estricta no puede dominar, y al que sólo se puede acceder éticamente cuando no elegimos la opción segura y conocida, sino la que aún ignoramos o sobre la que no cabe certeza, y que puede proporcionarnos una nueva opción. En resumen:

P_T: La acción humana debe realizarse con seguridad y esperanza, sin miedo al fracaso, si bien no con ignorancia ni inconsciencia respecto a sus condiciones, a fin de comprobar la realidad de nuestras creencias y proyectos, su coherencia y sus errores, y juzgar cómo mejorar tal acción en el futuro.

Aceptaremos por el momento estos cuatro principios como punto de partida para la ética thoreauviana, si bien cabe añadir, como indica el mismo Thoreau, el amor por la sabiduría¹⁰⁰. En general, estos cuatro principios pueden ser desarrollados tanto en los hábitos cotidianos y pragmáticos como en el ámbito intelectual, es decir, en la búsqueda de conocimiento, pues éste debe ser, para el filósofo de Concord, fundamentalmente práctico y no sólo teórico. En consecuencia, el pleno desarrollo de la *wild ethics* no se separará de estos cuatro principios, y observaremos cómo incluso los aspectos más intelectuales de la ética thoreauviana se remiten a ellos, por ser principalmente vitalistas y pragmáticos.

⁹⁹ *Walden*, p. 356.

¹⁰⁰ *Walden*, p. 16.

En la aplicación de los principios de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza se hallará la virtud, es decir, la buena acción o el buen hábito. No conviene confundir las virtudes con estos principios, ya que aquéllas resultarán de un modo específico de aplicación, dependiente de las condiciones específicas en las que el sujeto ético se encuentra y cómo esa situación se relacione más con unos u otros principios y, en consecuencia, pueda dar prioridad a uno frente al resto, o a ninguno de ellos especialmente. La virtud no depende de nuestra meditación sobre la *wildness* ni sobre la naturaleza de la vida, sino de vivir, y será difícil poner un nombre específico a cada virtud. Thoreau raramente lo hace, o se refiere a ellas de forma común, por ejemplo al mencionar la virtud asociada a la filantropía. Pero algunos críticos se han hecho eco de multitud de conceptos empleados por el filósofo de Concord como si todos ellos constituyeran virtudes. Así lo hace Philip Cafaro, quien recoge un listado con decenas de cualidades que, según su análisis, Thoreau elogia como virtudes en *Walden*¹⁰¹. Pero cabe señalar que la humildad, la austeridad, la caridad, la compasión, la creatividad, la gratitud, la economía, la inocencia, la sinceridad o el vigor, entre otras, no son virtudes por sí mismas, sino por la situación en la que se aplican, sus motivos y consecuencias, cuándo y cómo se desarrollan, etc. Incluso si consideramos que ser compasivo o caritativo siempre es bueno, ¿qué situaciones nos permiten serlo? Cafaro, advirtiendo también esto, señala que estas virtudes pueden llegar a ser también vicios en algunas aplicaciones¹⁰². Por ello, no conviene identificarlos estrictamente con la virtud o el vicio, sino considerarlos como conceptos o formas de nombrar actitudes, que serán virtuosas o viciosas dependiendo de su carácter y circunstancias, y si están o no justificadas, y en qué medida, a partir de los principios éticos.

2.4. El término medio

El modo de aplicar los principios que hemos expuesto puede parecer algo confuso, o poco claro, a la hora de atender a los casos particulares. Para trabajar la *wild ethics* en el ámbito de la ética aplicada necesitamos, además de lo dicho, un método conciso para aplicarla. Esto será posible mediante el término medio.

En el capítulo “La laguna en invierno” (“The Pond in Winter”), Thoreau detalla sus mediciones de la profundidad de Walden, en busca de su fondo. Tras hacer varias

¹⁰¹ Cafaro, *Thoreau's Living...*, pp. 55-56.

¹⁰² Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 56.

observaciones sobre la regularidad de las medidas en comparación con otros lagos, y sobre cómo tiende a coincidir el punto de mayor profundidad con la intersección de las dos líneas de mayor longitud, respectivamente, a lo largo y a lo ancho¹⁰³, señala:

Lo que he observado sobre la laguna no es menos cierto en ética. Ésta es la ley del término medio. Tal regla de los dos diámetros no sólo nos guía hacia el sol en el sistema y el corazón en el hombre, sino que dibuja líneas a lo largo y a lo ancho del conjunto de los comportamientos diarios y particulares de un hombre, y ondas de vida en sus calas y bahías, y donde se crucen estará la altura o profundidad de su carácter. Quizás sólo necesitemos conocer la corriente de sus orillas y sus campos adyacentes o circunstancias para inferir su profundidad y su fondo oculto.¹⁰⁴

La referencia al término medio o promedio (*average*) en relación con la ética llama rápidamente la atención de lectores y críticos, que pronto relacionan este fragmento con la ética aristotélica. Antonio Casado ha insistido en ello afirmando que «es seguro que Thoreau estaba familiarizado con la *Ética a Nicómaco*»¹⁰⁵. No obstante, conviene destacar que la idea que maneja aquí el filósofo de Concord es un poco diferente al punto medio (*μεσότης*) de Aristóteles, y que puede tener, además, otras fuentes más plausibles. Las escasas referencias al estagirita en el diario de Thoreau, también en el campo de la ética, hacen pensar que, pese a las claras coincidencias de sus filosofías, no fue una influencia especialmente considerada por el autor de Concord. Leyó su *Historia de los animales*, así como los escritos sobre los vegetales de Teofrasto. Su influencia puede trazarse incluso en la metafísica¹⁰⁶, en relación con la concepción del conocimiento salvaje [*wild*] y oscuro expuesta en “Pasear”, pero no resulta fácil hacerlo en la ética, aunque sabemos que consultó, al menos, una síntesis de las virtudes expuestas por Aristóteles¹⁰⁷.

Las escasas informaciones que relacionan a Thoreau con Aristóteles no implican necesariamente que el término medio mencionado en *Walden* no provenga de tal influencia. No obstante, también hay un término medio en la religión budista, que nuestro autor conocía por diversas fuentes. En uno de los textos budistas consultados

¹⁰³ *Walden*, p. 319.

¹⁰⁴ *Walden*, p. 321.

¹⁰⁵ Casado, Antonio, *Una casa en Walden y otros ensayos sobre Thoreau y cultura contemporánea*, Logroño: Pepitas de calabaza, 2017, p. 69.

¹⁰⁶ *Journal*, vol. II, p. 150.

¹⁰⁷ Sattelmeyer, *Thoreau's Reading...*, p. 139.

por Thoreau, *A Manual of Buddhism* de Robert Spence Hardy, se hace referencia al Madhyámika, o doctrina del sendero intermedio¹⁰⁸. Y, si bien el libro fue publicado solamente un año antes de que Thoreau terminara *Walden*, la referencia a la ley del término medio no apareció en su obra hasta las últimas versiones del texto¹⁰⁹, precisamente a partir de 1853. Aunque esto no constituye una prueba de la influencia budista, sin duda siembra suficientes dudas sobre la importancia de la lectura aristotélica para la interpretación completa del fragmento. La doctrina budista podría ser el origen o el primer germen de esta noción thoreauviana, que bien podría aparecer ilustrada mediante varios relatos. Por ejemplo, una de las más famosas parábolas de Buda afirma que «un laúd no podrá emitir sonidos si la cuerda está demasiado floja, y si está demasiado rígida se romperá: solo con la cuerda tensada en el justo medio entre los extremos producirá música»¹¹⁰.

Los escasos detalles sobre la doctrina budista de la vía o el sendero intermedio dificultan especialmente el análisis de su relación con el término medio thoreauviano. Esta doctrina nos indica una tendencia a situar la acción humana entre los extremos, a evitar ambos para encontrar la mejor actitud, pero la explicación de *Walden* es mucho más compleja. Es posible que Thoreau extrajera parte de su noción de la doctrina budista, y otra parte de la ética clásica, en especial de la aristotélica. Aristóteles no defendió solamente que la virtud estaba en el medio, sino que era también un extremo respecto a los vicios. Si éstos ocupan los dos lados de una línea, entonces, para ser un extremo con respecto a ellos, el punto medio o virtud debe estar elevado, es decir, situarse en lo alto de una curvatura. Esto se asemeja bastante a lo que intenta explicar Thoreau, empleando la profundidad del lago en lugar de una elevación. Pero esta explicación, además, incluye tres dimensiones: no se trata solamente de debatirse entre dos extremos, sino que nuestros comportamientos incluyen una gran extensión, que podemos medir a lo largo y a lo ancho, y cuyo valor se expresa según la profundidad. Además, no señala solamente las medidas del propio lago, sino también la influencia de su circunstancia, de los terrenos que hay alrededor. Thoreau no se limita a defender que la mejor actitud esté en medio de dos extremos, sino que la describe mediante un cálculo más complejo: atendiendo no sólo al punto central sino también a los

¹⁰⁸ Hardy, Robert Spence, *A Manual of Buddhism*, London: Partridge & Oakley, 1853, p. 517.

¹⁰⁹ Shanley, *The Making...*, pp. 72-73.

¹¹⁰ Bouso, Raquel, *Zen*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012, pp. 21-22.

alrededores, a las circunstancias, pues no sólo varían las medidas superficiales sino también la profundidad dependiendo de la geografía del lugar.

Estas consideraciones sobre el término medio no parecen muy lejanas a las aristotélicas. Sabemos que Aristóteles consideró importante, para calcular el término medio, atender a cada caso particular. Además, también valoraba la naturaleza individual y los impulsos e inclinaciones de cada cual hacia ciertas actitudes, «pues unos lo estamos por naturaleza hacia unas y otros hacia otras»¹¹¹. Pero, mientras esto influye en la dificultad para alcanzar la virtud, el cálculo de la profundidad al que se refiere Thoreau no parece indicar tanto una diferencia de dificultad como una diferencia en el valor de la virtud obtenida. Ésta parece la diferencia más importante con respecto a Aristóteles: Thoreau, al plantear en *Walden* una crítica de la civilización, considera que el valor de la virtud, obtenida a través de esta *wild ethics*, es mayor o menor en función de nuestras condiciones. Para el filósofo de Concord una acción no es siempre igualmente virtuosa sólo porque se encuentre a cierta distancia entre dos vicios, sino que será mejor o peor, más o menos virtuosa, dependiendo de en qué circunstancia se realice. Por ejemplo, tendrá mucho valor actuar con sencillez formando parte de una sociedad de hábitos lujosos y excesivos, mientras que hacerlo estando en la pobreza o habiendo sido educado en la completa sobriedad no resultará tan meritorio, aunque no deje de ser por ello una buena acción.

En síntesis, el término medio (*law of average*) thoreauviano afirma que:

1. *La virtud debe buscarse en un lugar intermedio, entre el conjunto de las acciones que realizamos o podemos realizar.*
2. *La virtud se distingue como un extremo por su profundidad, es decir, por su valor ético, mayor que el resto de las acciones.*
3. *La posición intermedia debe calcularse según las dimensiones o el conjunto de acciones del individuo y sus tendencias naturales, y la relación con las circunstancias externas, sus condiciones y sus consecuencias.*
4. *La circunstancia que rodea al individuo influye en la profundidad o el valor de sus virtudes, haciendo que aumente cuanta más presencia tengan los vicios.*

Las coincidencias con el budismo no parecen llegar más allá de la primera característica, mientras que las correspondencias con Aristóteles incluyen hasta la

¹¹¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, II, 9, 1109b 2-3.

tercera. También hay que añadir que la exposición de Thoreau parte de sus propias observaciones sobre la medición de los lagos, por lo que su origen no tiene por qué estar en una teoría ética sino en la ampliación desde la física a la ética. Por supuesto, la idea de que tal ampliación puede realizarse adecuadamente bien puede provenir de la influencia aristotélica o de la budista, o incluso de otras corrientes, ya que solamente resulta necesaria la noción de que hay cierto paralelismo entre el mundo físico y el mundo intelectual, o entre la naturaleza y la acción humana. En cualquier caso, esta descripción nos permite proponer un método, o una serie de pasos a seguir, para aplicar el término medio en la discusión ética de casos particulares.

LA: Dado un problema ético, (1) debemos atender al conjunto general de posibles acciones, identificar las más extremas, primero según las condiciones dadas y, segundo, según las consecuencias tanto internas como externas, evitando cualquier valoración moral; después (2) debemos calcular el punto medio según la relación de ese conjunto de acciones con los cuatro principios, considerando en primer lugar a cuáles afectan y, a continuación, en qué grado los satisfacen; finalmente, (3) podemos valorar la relación de esta virtud con los hábitos de nuestro entorno, con la cultura y con la ley civil.

Esta ley del término medio no es absoluta ni puede darse por conocida completamente. Thoreau señala que nuestra comprensión de las leyes universales, o del orden del mundo, está limitada por nuestra experiencia; «son como nuestros puntos de vista, como, para el viajero, el contorno de una montaña que varía con cada paso, y tiene un infinito número de perfiles, aunque absolutamente sólo una forma»¹¹². En consecuencia, tendrá que buscarse a tientas, mediante prueba y error, considerando esa multitud de facetas.

¹¹² *Walden*, p. 320.

3. Vida y entorno

Una vez alcanzado este punto, y teniendo ante nosotros los principios de la ética thoreauviana, podemos comenzar a abordar algunas cuestiones prácticas. No obstante, conviene que, antes de adentrarnos en la situación contemporánea, observemos algunas ideas respecto al modo en que Thoreau desarrolló esta ética y las cuestiones que afrontó mediante la misma. Esto nos ayudará a perfilar algunas nociones que han sido expuestas y que recientemente han estado en discusión por parte de sus críticos. En primer lugar vamos a abordar varias consideraciones en torno a su concepción del lugar y su conjugación de la ciencia y la ética; esto nos permitirá comprender con mayor profundidad el sentido que adopta el paseo como método y su importancia frente a la pobreza voluntaria. Además, consideraremos un elemento que hasta ahora ha aparecido mínimamente: la estética.

En las últimas décadas, muchos lectores, biógrafos y críticos de la obra de Henry Thoreau han vuelto la atención hacia sus últimos escritos, y en especial hacia su concepción del entorno y el medio ambiente; por ello se han sucedido numerosos estudios sobre sus posibles planteamientos ecologistas. No obstante, aunque estos estudios son mayormente especulativos a la hora de relacionar a Thoreau con corrientes de pensamiento posteriores, esto ha conducido al surgimiento de una nueva cuestión, íntimamente relacionada con los escritos del filósofo de Concord: la sensación del lugar. Es decir, su percepción del entorno que habitaba, por el que transitaba en sus paseos y sobre el que escribió en *Una semana*, *Walden*, *Los bosques de Maine*, *Cabo Cod*, o en sus ensayos de historia natural.

Antes de que estos estudios despuntaran notablemente, en 1987, Joan Burbick publicaba *Thoreau's Alternative History*, un ensayo en el que proponía una interpretación de varias obras del filósofo de Concord mediante el concepto de la *historia in-civil*, que pretendía ahondar en cómo los relatos de Thoreau sobre el entorno natural proponen una visión de la civilización y la historia contraria al antropocentrismo de los historiadores de su época. Esta propuesta incidía en la comprensión del entorno, y especialmente del entorno natural, como un ambiente influyente e inseparable de la vida humana. Antes incluso, James McIntosh había analizado el concepto thoreauviano de *Κόσμος*, entendido no solamente como el orden natural sino como el mundo circundante, en relación con las ideas de Goethe y Humboldt. Recientemente, Laura Dassow Walls también ha relacionado a Thoreau con Alexander von Humboldt, de

forma muy detallada en *Seeing New Worlds*, además de estudiar al científico prusiano en *The Passage to Cosmos*. Según la autora, Thoreau adoptó, en especial a partir de 1850, una posición holista empírica frente al racionalismo de Emerson. Según esta interpretación, el holismo empírico estaría influenciado principalmente por la ciencia humboldtiana y sería el motivo por el cual el filósofo de Concord adoptó, en sus últimas obras, un interés más científico hacia el entorno.

Lawrence Buell señala que, durante la década de 1990, el mundo académico «descubrió al Thoreau medioambiental(ista)»¹. Desde entonces ha habido muchas publicaciones al respecto, entre ellas el volumen *The Environmental Imagination*, del propio Buell. Esto no significa que exista un acuerdo respecto a qué lugar ocupa el entorno en el pensamiento thoreauviano, sino precisamente lo opuesto. Las interpretaciones biocéntricas y las antropocéntricas han entrado rápidamente en disputa, sin poder atisbarse una resolución cercana. En el año 2000, se publicaba una recopilación de ensayos de muy diversos autores sobre estos temas, y un año antes Katsumi Kamioka publicaba un breve artículo titulado “Thoreau’s Real Sense of Place in *Walden*”.

Por nuestra parte, abordaremos estas cuestiones continuando la línea interpretativa que ya hemos iniciado, y consideraremos en primer lugar el empirismo de Thoreau, para posteriormente analizar su concepción del *Κόσμος*, su ecocentrismo y su relación con la vida. No obstante, cabe señalar algunas ideas previas al respecto.

Uno de los textos principales sobre los que se ha estudiado el ecocentrismo thoreauviano es *Walden*; no sólo porque ésta sea su obra más reconocida, sino también porque en ella el filósofo de Concord realiza una narración de su propia vida situada en un lugar específico: el bosque alrededor de la laguna de Walden, que ha adoptado, en consecuencia, una significación muy especial para sus biógrafos y críticos. Philip Cafaro ha señalado la importancia del entorno en *Walden*, destacando que la obra lleva el nombre del lugar y no un título como «*Yo, Henry*, o *Un retrato del artista como un joven naturalista*»², que presente su experiencia individual o su intento de ganarse la vida por sí mismo.

Los títulos de Thoreau acostumbran a ser muy concisos y representativos de sus intenciones. Podemos observar una continuidad en este empeño por nombrar sus obras

¹ Buell, Lawrence, “Foreword”, en Schneider (ed), *Thoreau’s Sense...*, p. ix.

² Cafaro, *Thoreau’s Living...*, p. 161.

según el lugar, si bien no es una estrategia constante. Especialmente en sus primeras obras, el nombre del lugar acostumbraba a ir acompañado de alguna otra concreción, como en “Un paseo a Wachusett” (“A Walk to Wachusett”, publicado en *The Dial*, en 1842) o *Una semana en los ríos Concord y Merrimack* (1849). Pero más adelante, y a partir de *Walden* (título que meditó durante mucho tiempo, valorando también incluir el subtítulo *Life in the woods*³), fueron más sencillos y muy habitualmente solamente contenían una palabra o nombre: “Ktaadn” (primer capítulo de *Los bosques de Maine* y el único de este volumen que llegó a publicar en vida), *Cabo Cod*, “Pasear”, o su conferencia titulada “Luz de luna”. También los lugares ocupaban la posición central en los títulos de sus excursiones, de modo que todos los capítulos de *Los bosques de Maine* y casi todos los de *Cabo Cod* tienen como título un lugar, y también los de “Un yanqui en Canada” (“A Yankee in Canada”, publicado originalmente en forma de artículos, bajo el título “An Excursion to Canada”). No cabe duda de que una parte importante de las obras de Thoreau tienen un interés específico en el entorno, en su descripción y en su estudio empírico y trascendente. Algunos ensayos más teóricos evitan este tipo de títulos, como “Resistencia al gobierno civil” o “Vida sin principio”. Por otro lado, los títulos de obras como “Pasear”, “Luz de luna”, “Colores otoñales” o “Manzanas silvestres”, que tampoco se refieren a entornos específicos y se sitúan en una especie de lugares compuestos a través de múltiples experiencias, son más cercanos al estudio científico sobre una cuestión, centrando su atención en las ideas, en los individuos y en las especies más que en un único lugar.

Además de *Walden*, donde el autor proporciona detalles sobre la flora y la fauna del entorno, las características geológicas o las medidas de los lagos, e incluso *Una semana*, donde Burbick ha encontrado una narración histórica basada en la experiencia personal y una visión topográfica del entorno⁴, también ha habido una importante reflexión sobre la relación con el lugar en “Pasear”, donde para algunos críticos parece haber una aproximación a la defensa del Destino Manifiesto mediante el elogio del entorno norteamericano y el Oeste. En adelante, abordaremos con especial cuidado este problema, en el que se da una aparente contradicción, pues Thoreau «parece describir la expansión hacia el Oeste como un avance de la civilización y un antídoto para ella»⁵.

³ Shanley, *The Making...*, pp. 11-12.

⁴ Burbick, *Thoreau's Alternative...*, p. 22.

⁵ Robinson, *Natural Life...*, p. 155.

Trabajaremos estas cuestiones introduciendo en primer lugar la noción del entorno natural y las diversas relaciones que Thoreau establece con él. A continuación, intentaremos dar una respuesta a la conflictiva relación entre “Pasear” y el Destino Manifiesto, por medio de la concepción thoreauviana del Oeste y las relaciones con la ciencia de Humboldt. Finalmente desarrollaremos, en nuestra línea interpretativa, una explicación de la relación entre el biocentrismo y el ecocentrismo en la filosofía thoreauviana.

3.1. *Κόσμος*: conocimiento empírico y trascendente

En su relación con la Naturaleza los hombres me parecen en su mayor parte, a pesar de su arte, inferiores a los animales. No tienen habitualmente una relación hermosa, como en el caso de los animales. ¡Cuán escaso aprecio por la belleza del paisaje hay entre nosotros! Nos dicen que los griegos llamaban al mundo *Κόσμος*, Belleza, u Orden, pero no vemos con claridad por qué lo hacían, y lo consideramos como mucho sólo un curioso hecho filológico.⁶

Con este lamento por la falta de valoración de la belleza del mundo, Thoreau presenta una cuestión especialmente profunda en relación con la conjunción entre el conocimiento empírico y el conocimiento trascendente, y con la formación de su trascendentalismo naturalista. El antiguo concepto griego de *Κόσμος* conjuga, en su traducción, dos formas de percibir el mundo: científica y estética. Por un lado, la belleza nos remite a las facultades mentales más ligadas tradicionalmente a lo espiritual, a un deleite superior que trasciende las características materiales; pero la referencia al orden nos vuelve a situar en lo mundano, pues no señala a una ley abstracta o divina, sino a aquella de la que participan también los animales no humanos y toda la existencia natural. El orden es una percepción, pero está íntimamente ligado a la física, a las relaciones entre los cuerpos, y no, como la belleza kantiana, sólo a las facultades subjetivas.

Esta definición parece una referencia al *Cosmos* de Humboldt, donde el autor incluía una extensa nota al pie con diversos sentidos del término griego, además de algunas consideraciones sobre el *mundus* latino, indicando que en su origen se referían a los adornos u ornamentos; el término *κόσμος* adoptaría, a través de los primeros

⁶ *Walking*, pp. 241-242.

filósofos, el significado de orden, en especial referido a los cielos, y mucho después a la tierra⁷. Sintetizando estas ideas, Andrea Wolf indica, al igual que Thoreau, que *κόσμος* significaba ‘orden’ y ‘belleza’⁸. Pero una definición similar aparecía ya en *Naturaleza*, donde Emerson comenzaba su tercer capítulo, dedicado a la belleza, indicando que «los antiguos griegos llamaron al mundo *κόσμος*, belleza»⁹. No obstante, Emerson no mencionaba la segunda traducción del término como ‘orden’. Esto puede comprenderse dentro del fuerte dualismo de Emerson, que divide la naturaleza y el espíritu, de modo que no hay orden, en sentido estricto, en el propio *Κόσμος* comprendido materialmente, sino en las leyes superiores; mediante la observación de la naturaleza encontramos un reflejo o una aplicación de ese orden, que se nos muestra como belleza, pero no el orden mismo. En consecuencia, la belleza del *Κόσμος* no va más allá de la observación, permite un deleite y el reconocimiento de un orden superior, pero no, como establece Thoreau, conectar el orden con la materia y la vida de animales y vegetales. La belleza de Emerson es más elevada cuanto más se aproxima a lo estable e incorruptible, a la pureza ideal que queda reflejada en el arte; Thoreau, por el contrario, la encuentra en los ciclos naturales, en los procesos de generación y corrupción, que se manifiestan como el mayor orden cósmico, y que incluso se desarrollan entre el resto de los animales más que en los humanos, *a pesar del arte*. La belleza no es en “Pasear”, como en *Naturaleza*, sólo un deleite del alma, permitido por «el poder plástico del ojo humano»¹⁰; la belleza pertenece tanto al arte como a la naturaleza, está en el orden arquitectónico¹¹ tanto como en la *wildness*, en «nuestra vasta, salvaje [*savage*], clamorosa madre»¹². La belleza es otra dimensión del orden del universo, el *Κόσμος*, y percibirla no implica solamente mirar con los ojos, sino también participar en sus leyes, en su orden y en sus impulsos naturales. La percepción humana de la belleza aparece así como un conocimiento trascendente, pero su forma no proviene de una verdad supranatural: el orden también se alcanza mediante el conocimiento empírico.

Ambos autores, al hablar de la belleza, tienen en mente el modo en que Kant la había definido en su *Crítica del discernimiento (Kritik der Urteilskraft, 1790)*: «Bello es

⁷ Humboldt, Alexander von, *Cosmos ó Ensayo de una descripción física del mundo*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005, vol. I, pp. 68-70.

⁸ Wulf, Andrea, *La invención de la naturaleza: el nuevo mundo de Alexander von Humboldt*, Madrid: Taurus, 2017, p. 293.

⁹ Emerson, “Nature”, p. 12.

¹⁰ Emerson, “Nature”, p. 12.

¹¹ *Walking*, p. 209.

¹² *Walking*, p. 237.

aquello que sin concepto gusta universalmente»¹³, sin interés y sin finalidad. Emerson mantenía una visión extremadamente idealista y subjetiva, atendiendo solamente a la percepción humana, al juego de las facultades y la elevación del espíritu hacia una dimensión extramundana. Pero Thoreau da un salto desde la estética kantiana para devolverla al mundo clásico: mientras para Kant la belleza es un juego libre e interno de las facultades, el filósofo de Concord resalta su relación con el orden universal de la naturaleza, mediante la clásica tríada: verdad, bien y belleza. Ésta aparece en una entrada de sus diarios de 1843: «Las leyes de la naturaleza son ciencia pero en un momento iluminado son moralidad y modos de vida divina. En un estado intelectual intermedio son estética»¹⁴. Esta definición marca algunas distancias respecto a Emerson, introduciendo el vínculo entre estos tres elementos que más adelante desarrollará nuestro autor en sus obras. Aquí aparecen la verdad, la bondad y la belleza como formas de comprender la ley natural; aunque Thoreau no desarrolla con precisión de dónde proviene tal ley, sí sitúa estas tres formas en una escala que depende de la actividad intelectual ligada a la percepción, sin indicar diferencias en los medios para hacer ciencia, ética o estética, sino en su grado de profundización.

Esta concepción de la Naturaleza, que unifica la observación del orden material con el desarrollo intelectual humano, aparece igualmente defendida en el *Cosmos* de Humboldt, donde el autor critica «la fragmentación de la ciencia en un falso dualismo entre la mente y la naturaleza»¹⁵. Esta misma crítica puede observarse en el modo en que Thoreau condenaba que la ciencia pretendiera una pura objetividad, desprovista de valor ético y estético. Por el contrario, defendía que debemos conocer el mundo «con ciencia tanto como con ética»¹⁶, pues «la ciencia no incorpora todo el conocimiento de los hombres»¹⁷. Hay otros saberes fundamentales para vivir, y la existencia humana los reúne todos; en consecuencia, la ciencia *objetiva* es un conocimiento parcial del mundo en el que estamos y del que formamos parte. En esta reunión de la dualidad entre lo subjetivo y lo objetivo, Thoreau atraviesa la filosofía kantiana y la conduce hacia una reconciliación de estos polos. «Kant había dividido el arte de la ciencia, y la intuición de la observación, para evitar el peligro de permitir a los propósitos humanos y al

¹³ Kant, Immanuel, *KdU*, B 32.

¹⁴ *JvI*, p. 468.

¹⁵ Walls, *Seeing New...*, p. 83.

¹⁶ *NH*, p. 131.

¹⁷ *Journal*, vol. II, p. 138.

razonamiento lineal imponerse sobre el ámbito no humano»¹⁸. Pero, a su vez, Humboldt y Thoreau encuentran la necesidad de volver a unir estos elementos, y de reconciliar el fenómeno con el nómeno, para obtener un conocimiento completo y riguroso de la existencia humana en el *Κόσμος*.

Por otro lado, James McIntosh destaca una importante relación entre la Naturaleza entendida por Thoreau desde sus primeras obras y los conceptos griegos de *Κόσμος* y *Φύσις*. Según este autor, la filosofía thoreauviana tendría una importante influencia romántica por medio de Goethe, cuya noción de la naturaleza estaba formada por la unión de la poesía con el estudio científico. Éste es, además, un antecedente de la ciencia humboldtiana, como señala Walls¹⁹. Su noción era doble, comprendiendo «la naturaleza como *crecimiento* y la naturaleza como *estructura*»²⁰. En el primer sentido, Goethe adoptaría una variación del concepto griego de *Φύσις*, entendiendo la naturaleza como un proceso global de cambio o transformación, que incluiría los poderes anímicos y la creatividad; en el segundo, McIntosh se refiere al *Κόσμος* como «el conjunto de las cosas y sus relaciones, el mundo externo en toda su coseidad»²¹, que, por lo tanto, incluiría este concepto del orden inseparable de lo material.

Thoreau dedica un gran esfuerzo a la descripción empírica y veraz de la realidad, como observamos en sus escritos de historia natural; pero la verdad en Thoreau no siempre es radicalmente empírica o estrictamente científica; como comentábamos anteriormente, la filosofía desarrollada por el filósofo de Concord implementa la ciencia con la ética, y también con la estética, como destaca Lewis Mumford²². El lugar estaría, según esta interpretación, carnalmente vinculado a su dimensión trascendente: a la cognición y a la estética, y también a la ética. Y, a su vez, al definir los elementos trascendentes como una continuación del conocimiento empírico en la mente humana, Thoreau articula un trascendentalismo, o un holismo, que no necesita aludir a realidades supranaturales para referirse a la totalidad del *Κόσμος*. Es un trascendentalismo que, además, no admite una división estricta entre el conocimiento empírico y el trascendental; en el que los conceptos *a priori* sólo pueden conocerse desde la experiencia directa y nunca mediante un proceso puramente racional. De este modo, resulta imposible conocer las leyes universales o la Naturaleza fuera de la misma

¹⁸ Walls, *Seeing New...*, p. 86.

¹⁹ Walls, *Seeing New...*, p. 82.

²⁰ McIntosh, *Thoreau as Romantic...*, p. 71.

²¹ McIntosh, *Thoreau as Romantic...*, p. 72.

²² Mumford, “El día dorado”, p. 73.

existencia natural o como una sustancia externa cuyo conocimiento requiere la iluminación espiritual de una *Over-Soul*, como en el trascendentalismo emersoniano. Esto se observa en las reflexiones sobre el conocimiento en “Pasear” y en “Noche y luz de luna”. La concepción thoreauviana de la trascendencia impone una presencia central de la materia, que, como en el ejemplo de la forma de la arena y las hojas, contiene particularmente el germen de todo lo universal.

Los estudios del filósofo de Concord fueron adoptando progresivamente esta perspectiva y, a diferencia de muchos de los científicos que le influyeron durante su última etapa, no buscó solamente la verdad en los datos objetivos, sino también en las percepciones subjetivas, fundiendo ambas continuamente. Por ejemplo, en “Manzanas silvestres” no le interesaba proponer únicamente la descripción visual de las manzanas, sus medidas y colores, ni sus nombres científicos, sino también su sabor, la diferencia entre comerlas en casa o en el exterior, rodeados por el ambiente en que han crecido²³; también la relación con su entorno y con quienes las comen, por lo que da nombre a «la Manzana que crece en el hueco de una vieja bodega (*Malus cellaris*); la Manzana del Prado; la Manzana del Grévol; la Manzana del Holgazán (*cessatoris*)»²⁴, y muchas más, como aquella que crece en un árbol podado por las vacas, y que es *seleccionada* por su interacción, convirtiéndose en la variedad de Van Vaca²⁵. De modo similar, en “Colores otoñales” describe los colores de las hojas y cuándo caen con tanto entusiasmo como el sonido que hacen al pisarlas.

Durante sus estudios de historia natural, el filósofo de Concord mantuvo este interés por la unión de la ciencia, la ética y la estética. Pero, como ya hemos comentado, estos estudios tienen la intención de desarrollar un conocimiento íntimo del entorno, del medioambiente en que vivimos y, especialmente, de las zonas naturales y silvestres, externas al gran bullicio de la civilización. Thoreau, lejos de la idealización de la humanidad y del intelecto en que derivó la lectura de Kant para Emerson, parece querer proponer un giro hacia el ecocentrismo. Sin olvidar la realidad subjetiva de nuestro conocimiento, y que «siempre es la primera persona la que habla»²⁶, el filósofo de Concord defendió una ampliación de nuestra perspectiva mediante diversos métodos, principalmente la pobreza voluntaria y el paseo. Mediante esta ampliación pretendía ir

²³ WA, p. 311.

²⁴ WA, p. 316.

²⁵ WA, p. 306. Aquí Thoreau compara a la vaca con Jean-Baptiste Van Mons, botánico que dio nombre a algunas variedades de manzana.

²⁶ *Walden*, pp. 3-4.

más allá de la perspectiva civilizada y hallar en la naturaleza, que los trascendentalistas idealizaban, mayores verdades. Este sendero pragmático condujo a Thoreau hacia una comprensión distinta del trascendentalismo, que para él no era una conexión de lo humano con lo supranatural, sino de toda la naturaleza con el mundo intelectual y religioso humano. La muestra más clara de ello se encuentra en su tratamiento de la muerte, entendida como una parte fundamental de la vida. En “Colores otoñales” declara:

Es placentero pasear sobre estos lechos de hojas frescas, crujientes y susurrantes. ¡Con qué belleza van a sus tumbas! ¡Con qué suavidad yacen y vuelven al moho! [...] ¡Cuánto ondean antes de descansar tranquilamente en sus tumbas! Ellas, que se elevaron con tanta altanería, ¡con qué satisfacción regresan al polvo otra vez, y se echan, resignadas a yacer y degradarse al pie del árbol, y proporcionan nutrientes a las nuevas generaciones de su especie, así como aleteaban en lo alto! Nos enseñan cómo morir. Uno se pregunta si alguna vez llegará el momento en que los hombres, con su presuntuosa fe en la inmortalidad, yazgan con tanta gracia y tanta madurez.²⁷

Este fragmento es especialmente revelador de las inquietudes y las dudas de Thoreau sobre la creencia en la vida después de la muerte, y la importancia que, frente a su incertidumbre, otorga a dotar de valor a la vida común y a la existencia material. En ella identifica otro tipo de eternidad: la de aquellos que aportan un alimento o una herencia a sus descendientes y que, sabiendo la importancia de lo que dejan a su paso, mueren con tanta satisfacción como vivieron²⁸. La comparación final con la vida humana y la fe en la inmortalidad obliga a volver atrás y leer con detalle su descripción de la caída de las hojas, que yacen “frescas, crujientes y susurrantes”.

También en *Walden* encontramos una descripción de la muerte que, pese a no ser tan explícita en sus connotaciones religiosas, presenta esta noción del fin de la vida como una continuidad o un nuevo comienzo.

²⁷ AT, pp. 269-270.

²⁸ Thoreau terminó de revisar este ensayo estando enfermo y sabiendo que le quedaba poco tiempo de vida, por lo que quizás este fragmento sea especialmente representativo de lo que pensó de sí mismo en sus últimos días. Mucho antes, su concepción de la muerte ya era muy cercana a ésta, como hemos señalado en el apartado II.1, “Henry David Thoreau: vida y obra”, en relación con la muerte de su hermano.

Había un caballo muerto en un agujero de camino a mi casa, que me obligaba algunas veces a salirme de mi camino, especialmente por la noche cuando el aire era más pesado, pero la certeza que me daba del fuerte apetito y la inviolable salud de la Naturaleza me compensaba por ello. Adoro ver que la Naturaleza está tan llena de vida que puede permitirse sacrificar a una miríada y soportar que cacen a otra; [...] ¡y que a veces llueva carne y sangre!²⁹

La muerte no se presenta en este fragmento como un final, sino como una posibilidad para que la vida continúe desarrollándose. Thoreau llega a celebrar la muerte como una muestra de abundancia y salud: de que no es necesaria la eternidad de los individuos para que la vida continúe. Esta noción es fundamental para el holismo empírico, ya que mediante la experiencia de la existencia material se conocen las leyes universales, que no son ideas puras y abstractas, sino la explicación del mismo orden natural. Por ello otros críticos han denominado esta posición como un “empirismo superior”, un “empirismo pensante” o, como prefería Humboldt, un “empirismo racional”³⁰.

El orden natural, el *Κόσμος*, permite la muerte y continúa su ciclo sin preocuparse por la descomposición y el sufrimiento, e incluso los causa sin inmutarse, con una completa inocencia. Carece de los prejuicios religiosos que los humanos hemos desarrollado en torno a la vida y la muerte, de las preocupaciones por el más allá o por una existencia eterna y supranatural. Thoreau parece proponer con ello una revisión del modo en que miramos la naturaleza, y no observarla como si fuera una existencia hostil ante la que debemos buscar una salida espiritual, sino como el orden y la belleza en los que estamos inmersos y fluimos continuamente. Para el filósofo de Concord, la naturaleza muestra cierto atractivo incluso en los momentos que nuestra cultura considera peores y más macabros. Por ello, ésta es una excelente muestra de lo que pretende Thoreau al insistirnos en que amplíemos nuestra perspectiva: «Que la desesperanzada raza de los hombres sepa que no hay en la Naturaleza signos de declive—sino vigor universal ininterrumpido»³¹; que cambiemos nuestro modo de vida para descubrir qué es vivir, o que paseemos sin preocupaciones, con absoluta libertad. Al comienzo del mismo párrafo, Thoreau reclamaba que «necesitamos el tónico de la

²⁹ *Walden*, p. 350.

³⁰ Walls, *Seeing New...*, p. 133.

³¹ *JvI*, p. 471.

wildness»³², en uno de los escasos usos que hace del término en esta obra. En la imagen del caballo muerto y de la lluvia de carne y sangre se muestra algo más que una adoración por la naturaleza: hay un deseo de proximidad bruta e incivilizada, carente de prejuicio cultural, a la existencia misma. McIntosh incluso propone que la relación entre el mundo material y la estética thoreauviana llega a resultar erótica: «Los sentimientos sexuales circulan como corrientes subterráneas a través de su experiencia de la naturaleza en desarrollo»³³. En este sentido, el conocimiento empírico de la realidad natural, desprovista de conceptos culturalmente adquiridos, conduce también a un gozo estético.

Ahora bien, en la conjunción entre el conocimiento y la estética también podemos preguntarnos por la ética. Recordemos que Thoreau en “Pasear” aseveraba que «todas las cosas buenas son salvajes [*wild*] y libres»³⁴; no obstante, esta bondad se refiere a las acciones individuales, mientras que el *Kóσμος* no es un individuo y no actúa, en sentido estricto, sino que sencillamente constituye un orden. ¿Puede tal orden ser juzgado como bueno o malo? ¿Es beneficioso o perjudicial en algún sentido? Si consideramos que es un orden inamovible, una ley universal, omnipotente y omnipresente, entonces resulta absurdo preguntarnos éticamente por él, ya que la ética se refiere a hábitos que podemos cambiar, al igual que tampoco podemos juzgar éticamente las fuerzas divinas a menos que las personalicemos. No obstante, Rousseau afirmaba algo similar sobre el estado de naturaleza humano, para después calificarlo como *bondadoso*, en un sentido lato, ya que «los salvajes no son malos precisamente porque no saben lo que es ser buenos»³⁵. Si continuamos leyendo el fragmento del caballo, encontramos que Thoreau no califica a las fuerzas naturales como *buenas*, pero sí destaca su *inocencia*.

La noción de inocencia aparece en varias ocasiones a lo largo de este capítulo, vinculándose a la existencia natural y también a la infancia³⁶. Proporcionando una explicación de este concepto, señala que:

En una placentera mañana de primavera los pecados de todos los hombres quedan olvidados. Un día así es una tregua para el vicio. Mientras ese sol continúe ardiendo, el peor pecador puede regresar. A través de nuestra

³² *Walden*, p. 350.

³³ McIntosh, *Thoreau as Romantic...*, p. 73.

³⁴ *Walking*, p. 234.

³⁵ Rousseau, *Discurso sobre el origen...*, p. 148.

³⁶ *Walden*, p. 347.

propia inocencia recuperada distinguimos la inocencia de nuestros vecinos.³⁷

Este fragmento, que antecede al relato del caballo, nos proporciona una explicación sobre la relación entre la ciencia, la estética y la ética. Thoreau destaca la belleza del paisaje y, durante su contemplación, el reconocimiento de la realidad mediante una perspectiva más pura e inculta. Thoreau admite aquí una tesis de la ciencia humboldtiana, que afirma: «La ciencia busca las leyes, que son las propiedades emergentes de la materia y por sí mismas amorales»³⁸. Tener conciencia de ello nos permite observar el entorno, gozarlo, y también superar la moral civilizada, el rencor y el recuerdo de las malas acciones. Si hemos actuado indebidamente, en la sociedad no se nos perdona y rara vez se olvidan nuestros actos; pero desde esta perspectiva renovadora solamente hay presente, sólo hay actualidad: el bien y el mal se diluyen, quedando solamente los actos sin juicio alguno. En consecuencia, la inocencia es el resultado de una revisión de nuestros hábitos y de nuestra ética a la luz de la misma inocencia del *Κόσμος*. Esto supone ampliar nuestra comprensión de la ética hasta que los valores civilizados, las nociones de bien y de mal, queden disueltas en nuestra observación del orden natural, del continuo fluir de la vida y la muerte, y de la confluencia de todos aquellos elementos que culturalmente enfrentamos mediante las nociones de bien y de mal. Es, en definitiva, adoptar la tesis holista (T_H) hasta sus últimas consecuencias en la ciencia, la estética y, finalmente, la ética. Para ello se requiere este primer estado que continúa describiendo Thoreau tras el relato del caballo:

Con pesar³⁹ por el suceso, debemos ver cuán poca consideración ha de dársele. La impresión que causa sobre un hombre sabio es la de una inocencia universal. El veneno no es venenoso después de todo, y ninguna herida es fatal. La compasión es un terreno muy insostenible. Debe ser ágil. Sus súplicas no soportarán ser estereotipadas.⁴⁰

Aquí Thoreau vuelve sobre el concepto de la inocencia del *Κόσμος*, es decir, una inocencia universal. Pero las últimas tres afirmaciones son mucho más interesantes para nuestra reflexión actual: la mención del terreno insostenible se asemeja a la explicación

³⁷ *Walden*, pp. 346-347.

³⁸ Walls, *Seeing New...*, p. 85.

³⁹ No hay una forma sencilla de traducir aquí *liability*, ya que Thoreau no se refiere exactamente a la responsabilidad o a un remordimiento (que se emplean en referencia a los actos propios), sino a un lamento. Entiéndase, por lo tanto, como una carga emotiva y moral.

⁴⁰ *Walden*, p. 351.

de su tarea filosófica como una búsqueda, a través del fango, de un suelo sólido⁴¹. Este suelo (el de la compasión, la pena y la preocupación por la muerte, y, en última instancia, el juicio moral de una maldad en la pérdida de la vida) no solamente no es sólido, sino que es tan endeble e insostenible que uno no puede cruzarlo más que rápidamente, sin detenerse demasiado en él, para no hundirse. Desgranando un poco más la metáfora empleada por Thoreau: si indagamos en ese sentimiento encontraremos que no es una respuesta consistente y coherente con la realidad natural, con el orden del *Κόσμος*. Un conocimiento profundo, empírico y detallado de la vida nos revelará que no hay motivos para condenar a la muerte por sí misma como algo malo. Solamente quien se ocupa superficialmente de estas cuestiones encuentra alguna maldad en el hecho mismo de morir. Frente a ello, el filósofo debe implicarse más, buscar más al fondo, para poder distinguir, primero, que la muerte no tiene un valor moral por sí misma y, después, qué casos son realmente merecedores de su preocupación.

En definitiva, la propuesta thoreauviana implica superar el dualismo moral, es decir, la bivalencia de nuestros sistemas éticos, para preguntarnos cómo debemos actuar desde una posición imparcial, inocente, carente de prejuicio, y donde comprendamos que aquello que caía bajo las categorías de ‘bien’ y ‘mal’ no es en realidad más que una pura existencia que podemos valorar según nos convenga. Podrá ser tanto beneficiosa como perjudicial dependiendo del contexto en que nos encontremos, de nuestras necesidades y nuestros fines. Reflexionar sobre esto es una tarea pragmática, que necesita una observación y un compromiso real con el mundo material, atender a su orden, a su sucesión, valorar su belleza y juzgar, en consecuencia, nuestras acciones. Tal proceso es el que nos conduce por el holismo empírico, pero particularmente *trascendente*, y no sólo trascendental: es decir, que transita desde el conocimiento empírico traspasándolo y fundando nociones en el ámbito intelectual: la verdad, la belleza o el bien, que no podrían existir sin esa experiencia previa.

Tener en cuenta esta observación resulta fundamental para la aplicación de los principios que hemos descrito, pues éstos provienen de una meditación fundamentalmente empírica, del conocimiento directo del mundo y de la construcción, a partir del mismo, de un conocimiento trascendente. En consecuencia, su empleo debe dirigirse de un modo semejante, al menos en su dimensión empírica y pragmática.

⁴¹ Vimos este fragmento, que concluía con la reclamación de un “Realómetro”, en el apartado III.1.2, “Un trascendentalismo *naturalista*”.

Regresando ahora sobre la concepción del *Κόσμος*, y considerando también la relación con Goethe y Humboldt, podemos concluir que hay un cuádruple sentido en el *Κόσμος* thoreauviano.

ΚΟΣΜΟΣ: 1. Conjunto de la existencia material perceptible empíricamente. 2. Orden universal de todo lo existente, comprendido mediante las facultades sensibles e intelectivas, trascendente a la propia existencia material. 3. Belleza percibida a través de la comprensión del orden universal. 4. Estado inocente o amoral de lo existente, ajeno a los valores morales culturalmente establecidos.

Es preciso que ahora definamos con más detalle el modo en que Thoreau articula estas dos formas de conocer el *Κόσμος*: empírica y trascendentemente; pero, también, particular y trascendentalmente. Pues, aunque en nuestro desarrollo hay cuatro aproximaciones diferentes, el punto clave para enlazarlas se encuentra en el modo en que se relacionan lo sensible y lo racional, la percepción de la realidad circundante y la construcción mental de una cosmovisión. Esto atraviesa las cuatro dimensiones definidas. Para ello, no debemos olvidar el papel que desempeña la observación en primera persona y la implicación subjetiva en las observaciones objetivas. Para ello, podemos destacar este fragmento de sus diarios de 1857:

Creo que el hombre de ciencia comete este error, y la masa humana alrededor de él: que debas fríamente prestar atención al fenómeno que te entusiasma como si fuera algo independiente de ti mismo, y no como si estuviera relacionado contigo. El hecho importante es su efecto sobre mí. Piensa que no me incumbe ver otra cosa sino lo que él ha definido que es el arcoíris, pero no me importa si mi visión de la verdad es un pensamiento despierto o el recuerdo de un sueño, si se ve en la luz o en la oscuridad. Es el sujeto de la visión, la verdad sola, lo que me concierne. [...] Respecto a tales objetos, me parece que no son ellos mismos (con los que tratan los hombres de ciencia) lo que me concierne; el punto de interés está en algún lugar *entre* mí y ellos (i.e. los objetos).⁴²

La cognición se transforma así en una relación de elementos indisolubles, en la que no hay unidireccionalidad pues tanto el sujeto conoce al objeto como el objeto emociona o entusiasma (*excites*) al sujeto y provoca su interés. Kristien Case, en un comentario sobre el mismo fragmento, advierte: «Aquí, Thoreau articula una

⁴² *Journal*, vol. X, pp. 164-165

orientación particular hacia el mundo natural, una en que el objeto de interés no es un fenómeno natural específico ni la mente del observador sino más bien *la relación entre el objeto y el observador mismo*»⁴³. El interés científico del filósofo de Concord se sitúa así en la relación entre el intelecto humano y el mundo material. El conocimiento empírico adopta un compromiso subjetivo mediante el que la comprensión del *Κόσμος* no puede quedarse en un sentido puramente externo, y la filosofía no puede concebirse como una mera contemplación del orden, ni de la belleza, ni de la inocencia, sino como una participación en ello. El científico es un observador implicado en aquello que estudia, que está vivo y se reconoce como parte de la existencia mundana, y tiene que dejar atrás la ingenuidad con la que se había desvinculado a sí mismo de ella. Tiene que convertirse, por así decirlo, en un poeta que «convierte la ciencia en “con-ciencia”, un conocimiento *moral*»⁴⁴.

Con esta descripción del estudio empírico, Thoreau atraviesa la barrera entre la ciencia kantiana y la humboldtiana. Sin renunciar a la atención sobre el sujeto de conocimiento y la forma en que los impulsos externos le afectan, el filósofo de Concord vuelve sobre el entorno no con un realismo estricto, sino mediante la implicación del sujeto como un agente que vive en el mundo y lo estudia, en consecuencia, vitalmente. El aspecto subjetivo se encuentra vinculado a los impulsos que llegan del entorno, e incluso la misma conciencia subjetiva se concibe, de este modo, como un lugar en el que confluyen sensaciones e ideas; se convierte en «la escena, por así decir, de pensamientos y afectos»⁴⁵.

En su estudio de las relaciones entre *Walden* y el texto hindú *Bhagavad-Gita*, Paul Friedrich ha destacado varias semejanzas entre las concepciones del conocimiento de ambos textos que resultan relevantes para esta cuestión.

(1) En el *Bhagavad-Gita*, se presenta el conocimiento como una meditación solitaria; de forma aparentemente similar, Thoreau comenta que fue a los bosques para vivir deliberadamente, «es decir, pensativamente, cognitivamente, llegando al fondo de sus significados»⁴⁶. Esta actividad cognitiva atraviesa todo el texto, y puede observarse tanto en los momentos más prácticos como en los más teóricos, en la percepción empírica tanto como en la más racional.

⁴³ Case, “Thoreau’s Radical...”, p. 192.

⁴⁴ Walls, “The Man Most Alive”..., p. xiii.

⁴⁵ *Walden*, p. 149.

⁴⁶ Friedrich, Paul, *The Gita within Walden*, New York: SUNY Press, 2009, p. 123.

(2) «El campo del conocimiento que el campesino del Gita intenta controlar, trabajar, y aprender de él, tiene un paralelismo con lo que Thoreau dice sobre su campo de judías»⁴⁷. Esta comparación tal vez es una de las más fuertes que realiza Friedrich. El modo en que Thoreau reflexiona sobre su relación con el campo de judías es un indicativo de su oposición a la concepción antropocéntrica del conocimiento y de la ética⁴⁸. Al igual que en el *Bhagavad-Gita*, el filósofo de Concord se plantea qué puede aprender de las judías y qué puede enseñarles a ellas, es decir, cómo puede *cultivarlas* y qué cultura diferente puede adquirir él mismo al conocerlas mejor.

(3) Friedrich señala varias divisiones en los sentidos en los que se habla del conocimiento en ambos escritos. Hay una separación del «conocimiento elevado o “discernimiento” frente al conocimiento menos racional, sistemático o lógicamente orientado»; otra entre «el conocimiento empírico derivado de la experiencia frente al conocimiento trascendental, sea del tiempo y el espacio, o de Dios y la Naturaleza»; y, finalmente, un contraste radical entre el conocimiento y la ignorancia, que es «el oscuro “pecado” de la ignorancia en el Gita» y, en *Walden*, «la ignorancia común de muchos ciudadanos de Concord»⁴⁹. Esto supone, según Friedrich, que en ambos textos se concibe el conocimiento como algo propio de una élite, pues alcanzarlo es costoso y la mayoría no lo consigue. Sin embargo, no conviene olvidar que el propósito de Thoreau es transmitir algún conocimiento, invertir esa balanza o, al menos, despertar a sus vecinos «como el gallo en la mañana, de pie sobre su tejado»⁵⁰. De este modo, su crítica sobre la ignorancia no es solamente una descripción del estado de cosas, sino también una preocupación ética. Por otro lado, Friedrich comenta muy poco las demás divisiones, y solamente indica que se encuentran de algún modo en ambos textos. Pero ya hemos visto cómo Thoreau, especialmente a partir de *Walden* y con el desarrollo de su interés por la historia natural, conjuga estas diversas formas de conocimiento.

(4) «Tienen visiones similares de la íntima relación entre el conocimiento y la acción»; si bien consideran que el primero es superior, «la acción rivaliza con el conocimiento como método para la salvación»⁵¹. Según Friedrich, esto se observa más en los textos de temática política que en el propio *Walden*, pero podríamos ampliar esta interpretación atendiendo al modo en que Thoreau reflexiona sobre multitud de

⁴⁷ Friedrich, *The Gita*..., p. 123.

⁴⁸ Hemos comentado esta cuestión en el apartado III.1.2, “Un trascendentalismo *naturalista*”.

⁴⁹ Friedrich, *The Gita*..., p. 123.

⁵⁰ *Walden*, p. 94.

⁵¹ Friedrich, *The Gita*..., p. 124.

cuestiones prácticas en “Economía”, cuando expone cómo construyó su casa y cómo se ganaba la vida. De hecho, hemos insistido en que la propuesta de *Walden* es fundamentalmente pragmática; por ello conviene considerar que, aunque Thoreau elogie el conocimiento como un objetivo superior, éste debe ser un producto de acciones adecuadas que, al mismo tiempo, se benefician de nuestro conocimiento del mundo. De este modo, actuar, implicarnos con la vida y nuestro entorno, nos permite conocerlo, y, al mismo tiempo, conociéndolo podemos reflexionar más profundamente sobre nuestras acciones, sobre nuestra ética, y perfeccionarla en consecuencia.

En relación con esto, Friedrich también destaca que en ambos textos se defiende la adquisición de conocimiento a través de una disciplina fruto de la «síntesis de un cualificado ascetismo físico y mental dirigido hacia una visión extática»⁵². Esta idea se manifiesta en *Walden* a través del pragmatismo que hemos comentado.

(5) «Ambos poetas, finalmente, describen vívidamente el problema de estar perdidos»⁵³. La pérdida de uno mismo y el encontrarse parece algo fundamental en el planteamiento general de *Walden*, aunque finalmente Thoreau aluda a que aún tenía otras vidas que experimentar, lo que transmite la idea de que aún no se ha encontrado a sí mismo por completo. Friedrich señala que esta pérdida se da tanto en el *Bhagavad-Gita* como en *Walden* mediante la referencia a la noche, y en el segundo también mediante el mar. Tal pérdida se relaciona con los ejercicios de la pobreza voluntaria y del método pedestre, y con el modo en que, según hemos descrito, se llega a concebir la inocencia del *Κόσμος*; consiste en acercarse al mundo desprendiéndose todo lo posible de la cultura anteriormente adquirida, poniéndola en duda y observando como si estuviéramos sumergidos en una inmensa noche o en un mar, donde las luces de la civilización no pueden ayudarnos. En ese momento, podemos volver a construirnos, y a construir nuestra cultura, desde un conocimiento más profundo y directo del *Κόσμος*.

Hay que añadir que en general, al realizar estas comparaciones, Friedrich ha atendido específicamente a las ideas de *Bhagavad-Gita* que podemos hallar reflejadas en *Walden*, descuidando aquellas ideas de *Walden* que tal vez puedan entrar en conflicto con el texto hinduista. Incluso dentro de los puntos comunes, los detalles en los que Thoreau se distancia aparecen sutilmente pasados por alto. En especial, la relación en el punto (3) entre sus concepciones de la ignorancia parece un poco endeble. Atendiendo

⁵² Friedrich, *The Gita...*, p. 123.

⁵³ Friedrich, *The Gita...*, p. 125.

al sentido de las metáforas, la conexión parece muy clara; pero Thoreau se refiere directamente a ello, sin aludir al pecado o a la simbología de la oscuridad, mientras que en otros casos, como el campo de judías, las metáforas coinciden. Más aún, observamos en el punto (5) que la noche adquiere otra simbología para Thoreau, esta vez relacionada con la pérdida. Al final de *Walden* la oscuridad y sus límites parecen adoptar otra significación, en comparación con la luz y el día:

La luz que incomoda a los ojos es oscuridad para nosotros. Sólo amanece el día para el que estamos despiertos. Queda más día por amanecer. El sol no es sino una estrella matutina.⁵⁴

Estas últimas afirmaciones, con las que Thoreau defiende una continua búsqueda de conocimiento, sitúan al día en un punto conflictivo: si bien éste es el símbolo clásico para representar el conocimiento y el descubrimiento de la verdad, o la *iluminación*, su exceso nos conduce a una ceguera, a la imposibilidad de ver o de conocer. En consecuencia, la luz se convierte en una oscuridad. Frente a ello, Thoreau opta por referirse al amanecer como un mejor momento, en el que las primeras luces del día iluminan la noche. Pero la última afirmación da una clave más interesante. Concebir el sol como una estrella más, y no como la estrella que proporciona el conocimiento, nos conduce a dos conclusiones: (1) el sol no proporciona todo el conocimiento que podemos adquirir y (2) cualquier estrella, y no solamente el sol, puede iluminarnos y proporcionarnos algún conocimiento sobre el mundo. Esto significa, saliendo de la metáfora, que debemos cambiar nuestra perspectiva habitual (pues las costumbres sociales nos llevan a trabajar durante el día y conocerlo mejor que la noche) y buscar formas de vivir y relacionarnos con el mundo que nos aporten otra comprensión, que pongan en duda la cultura en que hemos asentado nuestro conocimiento, y que nos conduzcan a una comprensión del *Κόσμος* o de algunas de sus facetas que nos pasaban inadvertidas.

Tal parecía ser el propósito de uno de los trabajos abandonados por Thoreau, un extenso ensayo titulado *Luz de luna (Moonlight)*. De este proyecto solamente han quedado algunos fragmentos (publicados en *La luna*) y un ensayo (“Noche y luz de luna”) que no editó su autor⁵⁵; sin embargo, el contenido de los mismos revela la

⁵⁴ *Walden*, p. 367.

⁵⁵ Hemos comentado el origen de “Noche y luz de luna” en el apartado II.1.2, “Pasear”.

intención de Thoreau en relación con la simbología de la noche y, especialmente, de la luz lunar.

Una de las primeras ideas que aparecen en los fragmentos de *La luna*, y que ocupa un lugar intermedio en “Noche y luz de luna” sin apenas modificaciones, es una llamada de atención sobre el poco conocimiento que se tiene de la noche, lo poco que sus vecinos pasean tras la puesta de sol, y sobre que la noche «es una estación muy diferente»⁵⁶. Este desconocimiento de la noche implica un desconocimiento de la mitad del *Κόσμος*, una mitad que está tenuemente iluminada por la luna y las estrellas, y que tiene características muy diferentes a las del día. En consecuencia, si queremos aproximarnos a un conocimiento íntegro y fiel de la realidad, debemos observar «bajo la luz lunar tanto como bajo la luz solar»⁵⁷.

El filósofo de Concord, describiendo sus paseos nocturnos, destaca su asombro cuando se percató de que no tenía un conocimiento cercano de la noche: «Pronto descubrí que sólo estaba familiarizado con su aspecto, y respecto a la luna, la había visto sólo como a través de las grietas de una persiana, ocasionalmente»⁵⁸. Debemos recordar que sus largos paseos nocturnos, recogidos en sus diarios, comenzaron en 1851, después de dejar su cabaña. Durante el tiempo que había vivido en los bosques había observado la noche, pero no había realizado largos paseos estudiándola con tanto cuidado. El término que emplea para referirse a su familiaridad (*acquaintance*) es un concepto especialmente destacable en *Walden*. En “Economía” llega a aparecer en nueve ocasiones, y en “Leyes superiores” leemos: «Tal vez le debo a este empleo [la pesca] y a la caza, cuando era joven, mi cercana familiaridad [*acquaintance*] con la Naturaleza»⁵⁹. No obstante, mientras que en *Walden* habla de su cercana familiaridad, en *Luz de luna* reconoce que aún tenía una tarea pendiente, una parte del *Κόσμος* que aún no conocía en profundidad. De ahí su preocupación al preguntarse por las noches y las lunas que, pudiendo influir en su pensamiento y en su creatividad, han pasado inadvertidas⁶⁰.

Uno de los conceptos clave que rodean su proyecto es *moonshine*. La traducción de este término es muy arriesgada, no tanto por carecer de términos precisos sino por su multiplicidad de sentidos. Thoreau lo emplea en algunas ocasiones como sustituto de

⁵⁶ *NM*, p. 326.

⁵⁷ *Moon*, p. 12.

⁵⁸ *NM*, p. 323-324.

⁵⁹ *Walden*, p. 232.

⁶⁰ *NM*, p. 324.

moonlight, pero con una intención específica: llamar la atención sobre aquellos que empleaban el término, tal como comenta Stefano Paolucci, para describir el trascendentalismo como un conjunto de pamplinas o tonterías⁶¹. Thoreau da la vuelta al concepto para emplearlo a su favor, dando a entender que quienes estaban haciendo tales ataques ni siquiera se molestaban por conocerlas, por saber de qué estaban hablando. Ésta es una de las cuestiones centrales de todo el proyecto de *Luz de luna*: el filósofo de Concord quiere transmitir un conocimiento que habitualmente pasa inadvertido, que casi nadie conoce, y al mismo tiempo defender su trascendentalismo naturalista como una aproximación rigurosa, cercana y sin prejuicios al *Κόσμος*. Para realizarla, tendrá que unificar en sus estudios sobre la noche tanto la ciencia como la filosofía y la poesía. Sin embargo, podemos decir que no llegó a conciliar estos elementos por completo, ya que abandonó muy pronto su proyecto. En su lugar, encontramos diversas reflexiones sobre esta relación, que incluyen varias críticas a la perspectiva estrictamente científica de los astrónomos y, también, a la rememoración idealista de la mitología, por ejemplo al afirmar: «El pastor caldeo no vio las mismas estrellas que veo yo [...]. El sol que conozco no es Apolo, ni el lucero vespertino es Venus. Los cielos deben ser al menos tan nuevos como la tierra»⁶².

Tal vez el momento más claro de esta reunión entre el estudio empírico y la trascendencia se encuentra en este fragmento:

Pero la luna no ha de juzgarse sólo por la cantidad de luz que nos envía, sino también por su influencia sobre la tierra y sus habitantes. “La luna gravita hacia la tierra, y la tierra recíprocamente hacia la luna”. El poeta que pasea bajo la luz lunar es consciente de una marea en su pensamiento que proviene de la influencia lunar⁶³.

La cita proviene de los *Principios matemáticos de filosofía natural* de Isaac Newton, en el que explica cómo las fuerzas gravitatorias entre la Tierra y la Luna causan las mareas. Thoreau traslada la influencia física a la influencia intelectual, conectando así las dimensiones del conocimiento empírico y trascendente.

El filósofo de Concord comenzaba a dar especial importancia durante esta época a los estudios científicos, pero podemos observar cómo rechazaba tomarlos sencillamente

⁶¹ Thoreau, *Camminare...*, p. 91n.

⁶² *Moon*, p. 21.

⁶³ *NM*, p. 325.

como un relato de la realidad externa. En el caso de su referencia a Newton, esta descripción carecería de importancia si no paseáramos y experimentáramos la noche y la influencia de la luna. Thoreau insiste en que los astrónomos estudian las estrellas como si fueran objetos lejanos y ajenos a nuestra vida, y por lo tanto no observan «los fenómenos significantes, o la insignificancia de los fenómenos»⁶⁴. Por el contrario, en “Noche y luz de luna” leemos: «No concierne a los hombres que están dormidos en sus camas, pero es muy importante para el viajero, si la luna brilla radiante o está oscurecida»⁶⁵. Quien está dormido podrá saber, al día siguiente, si la luna brilló o no, pero eso no le resulta relevante; es un conocimiento que no repercute en su vida, y que adoptará en todo caso como una curiosidad ajena a su propia existencia. Tomará ese conocimiento del mundo como alguien ajeno al mundo. En definitiva, esto supone que solamente el conocimiento que influye en nuestros hábitos y en el modo en que vivimos es realmente significativo. Si percibimos nuestro entorno como meros observadores ajenos al paso del tiempo, a la sucesión de los días, a la degradación del entorno, el nacimiento y la muerte, y el devenir de los acontecimientos que afectan al lugar que habitamos, no encontraremos esos fenómenos significantes mediante los que el conocimiento empírico y trascendente se unifican.

Esta forma de aproximarse al *Κόσμος* conecta con la noción de *carpe diem*. Implica, como defendía en sus diarios, «vivir en cada estación tal como suceda; respirar el aire, beber la bebida, probar la fruta, y resignarte a las influencias de cada uno»⁶⁶. Implica vincular el intelecto con el conjunto de la vida y no tratarlo como una facultad ajena, separada de la existencia mundana. Thoreau concibe que la vida humana no está desligada del resto de la existencia y, en consecuencia, para conocer el mundo empírico y trascendentemente tenemos que atravesar los espacios que hemos creado entre nosotros y el resto del *Κόσμος*. Esto nos conduce a añadir una nueva tesis, del conocimiento empírico y trascendente, que ayuda a perfilar el cometido de la pobreza voluntaria y el método pedestre:

T_K: Para situarnos en el Κόσμος, tenemos que ejercitar una experiencia, conocimiento y pensamiento que nos impliquen vitalmente con su devenir, y desde donde los productos intelectuales no sean meros medios ni herramientas, sino fenómenos significantes.

⁶⁴ *Moon*, p. 22.

⁶⁵ *NM*, p. 329.

⁶⁶ *Journal*, vol. V, p. 394.

Esta perspectiva, desde la que el individuo cognitivo es una parte integrante del mundo que conoce y está irremediamente unido a él mediante su propia vida, ha causado ciertas dudas. La fuerte presencia de la primera persona en las obras de Thoreau es el principal motivo por el que los críticos habían interpretado una separación o desvinculación del sujeto. Pero los estudios recientes han mostrado cómo el lugar en *Walden* y en muchas otras obras no es un escenario observado y descrito, sino una fuente de influencias de las que el mismo autor forma parte. En este contexto, Buell se pregunta: «¿Qué tipo de literatura sigue siendo posible si renunciamos al mito de la desvinculación humana?»⁶⁷. Aunque nuestra cuestión, a continuación, será ligeramente diferente, analizando *qué tipo de filosofía* es posible, y enuncia Thoreau, desde esta renuncia.

3.2. El Oeste y el desigmo de disenso

Desde la noción del *Κόσμος* y del conocimiento empírico y trascendente, el filósofo debe perderse a sí mismo en el entorno, debe buscar en sus alrededores el sentido de sus pensamientos, al margen de una iluminación supranatural; debe perder su identidad como sujeto encerrado en su mente o aislado, al estilo cartesiano; e incluso debe renunciar la concepción de la mente kantiana, como un conjunto de facultades que procesan o filtran una información externa y de origen incierto. No hay en su mente algo independiente, en forma o contenido, del *Κόσμος* que la rodea.

En este sentido, la *wildness* thoreauviana no es solamente una naturaleza interna, sino una conexión con los impulsos naturales del *Κόσμος*. La *wild ethics* debe encaminarse por medio del tipo de conocimiento que hemos descrito anteriormente. Pero esto tiene implicaciones conflictivas para algunos críticos; la desaparición de un sujeto independiente, de un narrador que observa un mundo externo, parece desposeer a la filosofía de su mayor atractivo: la contemplación individual, el descubrimiento de las verdades universales por medio de un sujeto independiente. No obstante, hemos comentado cómo Thoreau mantiene y refuerza esa subjetividad mediante una implicación vitalista. Las mayores dudas, por lo tanto, no se encuentran aquí, sino en algunas propuestas cuya interpretación resulta más controvertida. La más relevante para nuestro estudio es el significado del Oeste en “Pasear”.

⁶⁷ Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 145.

Richard Schneider indica que las interpretaciones sobre este ensayo han sido muy variadas, desde quienes afirman, como Roderick Nash, que Thoreau realiza un manifiesto ecologista, hasta quienes han considerado, como Walter Harding, que solamente defiende la superioridad del paisaje norteamericano⁶⁸. Pero la vinculación de la idea del Oeste con el Destino Manifiesto ha dado origen a un conflicto mucho más profundo entre estas interpretaciones en disputa. Thoreau conoce el avance de Estados Unidos hacia la costa occidental del continente americano y se refiere a ello en varias ocasiones. También conocemos sus comentarios críticos hacia las misiones diplomáticas en Japón⁶⁹. Pero no hay consenso con respecto a si la relación entre el Oeste thoreauviano y el Destino Manifiesto es o no una defensa de este último⁷⁰. Esta indecisión puede observarse en el análisis que realiza David Robinson sobre “Pasear”:

Thoreau ve la promesa del Oeste menos en términos de “imperio” que de conservación natural. Incapaz de anticipar los dramáticos avances en tecnología y el enorme incremento de la población que ha acompañado al asentamiento en el Oeste americano, Thoreau visualizó un Oeste esencialmente agrario y silvestre, y no consideró la posibilidad de que la civilización pudiera finalmente amenazar a las fuerzas del mundo natural que lo sustentaban.⁷¹

Robinson no se aventura a rechazar cierta defensa del Destino Manifiesto, pero advierte que no se trata de una defensa de lo que estaría por venir, sino, aparentemente, de una vida más acorde con la naturaleza. Schneider también parece estar de acuerdo en esta idea, señalando que Thoreau no atiende especialmente a los avances tecnológicos y trata la vida natural con cierto romanticismo⁷². Esta lectura es tal vez demasiado ingenua, especialmente teniendo en cuenta que, a lo largo de “Pasear”, Thoreau manifiesta en varias ocasiones su oposición a las formas de destrucción y agotamiento de los recursos naturales, lo que hace suponer que no era tan incapaz de anticipar tales consecuencias y que, además, no las ignora durante su ensayo. Además, Robinson es capaz de observar una diferencia entre las implicaciones reales del Destino Manifiesto y

⁶⁸ Schneider, “Climate Does...”, pp. 44-45.

⁶⁹ Véase la correspondencia de Thoreau citada en el apartado II.3.1, “El Oeste y la expansión global del Destino Manifiesto”.

⁷⁰ Véase el apartado II.2.3, “Empresas, negocios, asuntos”.

⁷¹ Robinson, *Natural Life...*, p. 155.

⁷² Schneider, “Climate Does...”, pp. 57-58.

la propuesta thoreauviana, lo que abre el camino para considerar que el concepto del Oeste en “Pasear” es más crítico de lo que otros autores han pensado.

Según Laura Walls, en “Pasear” hay «un absolutismo moral que declara el triunfo de la narrativa-maestra americana, convirtiendo el paseo de un día en una épica recreación del destino manifiesto hacia el oeste de América»⁷³. Lamentablemente, Walls proporciona pocas pruebas fiables de ello más allá de la referencia a que el filósofo de Concord defiende pasear hacia el Oeste. Incluso, sobre sus propios paseos, admite que muy a menudo, sin proponérselo, se dirigía «hacia el sudoeste o el oeste»⁷⁴. No obstante, esta defensa bien podría ser sarcástica, estar caricaturizando el ideal del Destino Manifiesto o empleándolo de forma crítica para introducir una concepción diferente al mismo. En otro escrito, Walls comenta que Thoreau se distancia de esta ideología y «reclama la retórica del Destino Manifiesto para su propio uso»⁷⁵, especialmente mediante una reinterpretación de la ciencia humboldtiana, que había sido adoptada por diversos autores como una justificación de este ideal estadounidense⁷⁶.

El comentario de Walls tiene el grave problema de juzgar “Pasear” como una narración. No es extraño encontrar este tipo de análisis basado en la suposición de que “Pasear” debería ser un relato sobre un paseo, motivo por el que estaría incluido en *Excursiones*. Por esta razón se ha leído como un texto poco conciso o que no nos sitúa adecuadamente en el lugar. No obstante, cabe destacar que éste no es el cometido de “Pasear”, cuyo estilo es más similar al de los ensayos éticos y políticos que al de los relatos de excursiones.

Una afirmación fundamental para entender por qué Thoreau no defendió el Destino Manifiesto está precisamente destacada por Robinson: «El Oeste del que hablo no es más que otro nombre para lo Salvaje [*Wild*]»⁷⁷. Robinson añade: «Esta conversión del “oeste” en “salvaje” es el giro más importante en el argumento de Thoreau, estableciendo la diferencia y la potencialmente conflictiva identidad entre la naturaleza y la civilización»⁷⁸. Esta relación entre lo natural y lo civilizado, que en “Pasear” se conjuga habitualmente entre la *wildness* y la domesticidad, se refleja a través de este par

⁷³ Walls, Laura Dassow, “Walking West, Gazing East: Planetarity on the Shores of Cape Cod”, en Specq et al. (eds), *Thoreauvian Modernities...*, p. 31.

⁷⁴ *Walking*, p. 217.

⁷⁵ Walls, *Seeing New...*, p. 236.

⁷⁶ Walls, *Seeing New...*, pp. 105-106.

⁷⁷ *Walking*, p. 224.

⁷⁸ Robinson, *Natural Life...*, p. 155.

de conceptos (*West-Wild*) que definen el fin del paseo thoreauviano⁷⁹; pues el Oeste, desde la ideología del Destino Manifiesto, es un símbolo de prosperidad humana. Thoreau busca, mediante el paseo dirigido al Oeste, tres propósitos: adentrarse en el *Κόσμος*, adquirir un compromiso con la *wildness* y construir una mejor civilización. Ahora bien, esta identificación también manifiesta el interés de Thoreau por redefinir las connotaciones del Oeste como símbolo del Destino Manifiesto. El filósofo de Concord juega con el concepto, primero vinculándolo con su actividad pedestre, una forma de pasear o de moverse por el mundo que elude la civilización y la cultura, buscando raíces más profundas en la naturaleza y ejercitando un conocimiento empírico y trascendente; y, en segundo lugar, establece la conexión de esta actividad con «la libertad absoluta y la salvajez [*wildness*], en contraste con una libertad y cultura meramente civiles»⁸⁰, destacando que el objetivo de este emprendimiento hacia el Oeste no debe ser el desarrollo de la civilización conforme a su actual ideología, sino la tarea filosófica que ya se había propuesto en *Walden*, y que aquí se convierte en un redescubrimiento pedestre de la vida y en la construcción de una nueva *Bildung*.

Robinson, de forma similar, considera que Thoreau describe la *wildness* «como un principio de disenso independiente y de resistencia hacia las normas sociales establecidas, reestructurando, en términos más orientados a la naturaleza, el espíritu de elogio al inconformismo de Emerson»⁸¹. Thoreau, a diferencia de su mentor, considera que la ruptura con las convenciones sociales no debe dirigirse hacia una búsqueda puramente espiritual, sino a una búsqueda carnal de la trascendencia en los entresijos del mundo natural. En este sentido, la interpretación de Robinson parece coincidir con la de Fresonke en que Thoreau no apoya el ideal político del Destino Manifiesto, sino que redefine sus propósitos para defender un *designio de disenso*⁸², es decir, el destino de la humanidad, a través del Oeste y de la labor filosófica, hacia una crítica profunda de la civilización y de la cultura, y un mejor modo de vida. Este propósito no es ajeno al planteamiento trascendentalista de Emerson, que exigía una relación original con el universo y una reflexión profunda sobre los principios o leyes superiores, pero para Thoreau esta tarea tiene una determinación espacial y vital mucho más comprometida con las circunstancias reales y actuales que para su mentor.

⁷⁹ Véase el apartado III.4.2, “El paseo como método filosófico”.

⁸⁰ *Walking*, p. 205.

⁸¹ Robinson, *Natural Life...*, p. 156.

⁸² Fresonke, *West...*, p. 128.

Esta materialización del inconformismo emersoniano conduce a Thoreau hacia la admiración del lugar, de la influencia del entorno y, en consecuencia, del Oeste como símbolo. Pero, a diferencia de los defensores del Destino Manifiesto, nuestro autor propone la búsqueda de un conocimiento profundo de la realidad, una renovación de la civilización y no su expansión, mediante la incursión pedestre en el *Κόσμος*. Robinson tiene todas las claves para defender esta tesis, y su única falta parece ser no haber planteado una perspectiva diferente sobre este posible juego en el que Thoreau cuestiona y critica la ideología del Destino Manifiesto, para transformarla, con cierto tono irónico, en una defensa de la auto-cultura, de la *Bildung* entendida dentro de su trascendentalismo naturalista.

Pero, ¿hay en “Pasear” suficientes muestras de ello? La primera referencia clara a la ideología del Destino Manifiesto aparece cuando Thoreau comenta a algunos investigadores de la *wilderness* americana. Entre otros, menciona a Michaux y a Humboldt, dos autores a los que había leído con mucho interés por sus investigaciones sobre la naturaleza. Sus referencias a estos autores hacen pensar precisamente la vinculación de Thoreau con esta ideología política. Múltiples autores estadounidenses coincidían con una defensa pseudocientífica del Destino Manifiesto, interpretando en el terreno político que la sucesión migratoria de la civilización humana de Oriente a Occidente, expuesta por Humboldt, significaba que Estados Unidos estaba destinado a ser la más grande de las civilizaciones y la más próspera en todos los aspectos posibles.

Joseph Henry del Smithsonian, entre otros científicos y especuladores meteorológicos, invirtió la tesis de Humboldt de que la deforestación lleva a la desertificación, para llegar a la certeza de que la *reforestación* haría que los desiertos internos de América florecieran: la lluvia, se decía, seguirá al arado.⁸³

Laura Walls, que analiza la relación de Thoreau con la ciencia de Humboldt, destaca que el filósofo de Concord tuvo un conocimiento más profundo de sus investigaciones y no las interpretó de este modo. Tampoco hace referencias en este sentido a André Michaux, a quien menciona sobre todo en sus ensayos más científicos y siempre en relación con sus propias investigaciones. Pero merece más nuestra atención

⁸³ Walls, *Seeing New...*, p. 105.

Arnold Guyot, de quien Thoreau comenta en “Pasear”: «Va muy lejos —más lejos de lo que estoy dispuesto a seguirle»⁸⁴.

“Así como la planta está hecha para el animal, como el mundo vegetal está hecho para el mundo animal, América está hecha para el hombre del Viejo Mundo . . . El hombre del Viejo Mundo se dispone a hacer este camino. Dejando las altas tierras de Asia, desciende de asentamiento en asentamiento hacia Europa [...]” Cuando ha agotado el rico suelo de Europa, y se ha revitalizado, “entonces retoma su intrépida carrera hacia el oeste como en los primeros años”. Hasta aquí Guyot.⁸⁵

Es importante señalar que la afluencia de extranjeros al Nuevo Mundo no es el motivo del disgusto de Thoreau, ya que él mismo tenía raíces francesas y no tenía problema alguno en manifestarlo y enorgullecerse; además, habitualmente ha sido vinculada con la defensa del Destino Manifiesto su defensa de la migración hacia el Oeste. El punto de escisión se encuentra, entonces, en qué motivos nos llevan a migrar, por qué ir hacia el Oeste es un beneficio según nuestro autor. Con la última expresión (*so far Guyot*), Thoreau destaca cierta incomodidad ante la idea de expandirse hacia el Oeste con el único motivo de mantener la civilización, la misma antigua civilización que había agotado los recursos naturales de Europa. Esto es lo que Guyot manifiesta al referirse a que quien viaje al Nuevo Mundo hará lo mismo que sus antepasados, quienes habían agotado los recursos de Europa: no irá para cambiar su modo de vida, sino para poder mantenerlo. Ahí es donde Thoreau no puede llegar, lo que no puede consentir. Aquí observamos, por lo tanto, un desacuerdo explícito con al menos una de las propuestas vinculadas a la ideología del Destino Manifiesto.

Richard Schneider, analizando la relación entre las ideas de Thoreau y Guyot, ha señalado que ambos autores coinciden en la creencia de que «América está destinada a ser el próximo hogar para la civilización del Viejo Mundo»⁸⁶. No obstante, pasa demasiado por alto el explícito rechazo del filósofo de Concord en este fragmento, en cuanto a sus últimas consecuencias. Schneider considera “Pasear” como un manifiesto en favor del entorno americano específicamente, como un lugar más valioso para la civilización que cualquier otro, en la línea de la argumentación de Guyot, quien exponía, en *The Earth and Man*, «un apoyo científico para la idea política del Destino

⁸⁴ *Walking*, p. 220.

⁸⁵ *Walking*, pp. 220-221.

⁸⁶ Schneider, “Climate Does...”, pp. 51-52.

Manifiesto»⁸⁷. Tal defensa científica tiene ciertas similitudes con el modo en que Thoreau defiende la influencia de la *wilderness* sobre la civilización y nuestra necesidad de tener a nuestra disposición el mundo natural; pero mientras la posición de Guyot se aproxima a la propuesta política del Destino Manifiesto, la de Thoreau, como veremos con más detalle a continuación, se aleja de ella o adopta, por así decirlo, un sendero alternativo.

A continuación, el filósofo de Concord realiza una defensa del entorno americano y su estado virgen, inmaculado y exento de grandes civilizaciones que agoten sus recursos. Esta *wilderness*, comenta, será también beneficiosa para la mente, para la producción filosófica, poética y religiosa⁸⁸; aunque podemos añadir que solamente si se valoran sus cualidades y no se destruyen. Pero no solamente atiende al territorio estadounidense: todo el continente americano le merece esta valoración, y podemos dar por hecho que, cuando habla de la «mente americana», también se refiere al «Amazonas, la mayor *wilderness* sobre la tierra»⁸⁹. De este modo, aunque Thoreau estaba indudablemente más familiarizado con el entorno natural de Norteamérica, no rechaza considerar que también Sudamérica merece ser incluida en este elogio de una tierra virgen y fértil tanto en vida como en pensamientos. Esta valoración se enfrenta directamente al Destino Manifiesto, que se había predicado como una ideología nacionalista en Estados Unidos, entendiéndolo que era éste el único país que estaba destinado a extenderse y dominar sobre la Tierra. Así lo expresaba John O'Sullivan, en *The United States Democratic Review*, al declarar que su país «está destinado a ser *la gran nación* del porvenir»⁹⁰.

Schneider, pese a seguir la pista de la vinculación de Thoreau con el Destino Manifiesto, no ha podido dar el salto que conecte estas propuestas; frente a ello, ha señalado que en “Pasear” hay una defensa de la unión entre la *wildness* y la civilización, más que del progreso de la civilización misma, si bien ha expresado varias dudas sobre su defensa de la conservación del entorno natural. El comentario más importante al respecto, con el que debemos coincidir, es que en “Pasear” no encontramos la mejor defensa para la conservación medioambiental, y posteriormente se han escrito

⁸⁷ Schneider, “Climate Does...”, p. 45.

⁸⁸ *Walking*, p. 222.

⁸⁹ *Walking*, pp. 222, 220.

⁹⁰ O'Sullivan, “The Great...”, p. 426.

manifiestos mucho más concisos al respecto⁹¹. Suponer que Thoreau pretende llamar nuestra atención sobre la importancia de la conservación, la creación de parques naturales o la reforestación, es muy aventurado.

Volvamos de nuevo sobre el texto de “Pasear”. Tras citar un verso de George Berkeley («La estrella del imperio emprende su camino hacia el oeste»⁹²), Thoreau añade: «Como un verdadero patriota, debería avergonzarme por pensar que Adán en el paraíso estaba más favorablemente situado en general que el habitante de los bosques en esta tierra»⁹³.

Esta afirmación tiene múltiples connotaciones. En primer lugar, la confrontación de nacionalismo y fe religiosa es un tópico mencionado ocasionalmente por Thoreau, casi siempre en referencia al predominio del primero sobre la segunda entre sus conciudadanos. La forma de presentar esta comparativa, suponiendo de sí mismo ser un “verdadero patriota” y aludiendo a que “debería avergonzarse”, hace destacar más aún la confrontación, tal vez con la intención de separarse a sí mismo de ese juicio, pues no afirma que tenga tales pensamientos. Cabe señalar que este fragmento proviene de una entrada en su diario de febrero de 1851, en la que hay una formulación diferente: «Creo que Adán en el paraíso no estaba tan favorablemente situado en general como lo está el habitante de los bosques en América»⁹⁴. La versión de “Pasear” es mucho más cuidadosa y no tan sentenciosa como la de los diarios. Pero, sobre todo, Thoreau no está haciendo una comparativa entre Adán y el ciudadano estadounidense, sino entre éste y el habitante de los bosques (*backwoodsman*), habiendo sido uno él mismo.

En consecuencia, la noción expuesta en este fragmento se desliga del Destino Manifiesto por dos motivos: (1) porque los defensores del Destino Manifiesto, durante la época en que vivió Thoreau y posteriormente, no cuestionaban su vinculación con Dios y la religión cristiana, afirmando que su nación estaría gobernada «por la ley de la igualdad natural y moral de Dios»⁹⁵; al sembrar esta duda acerca del paraíso bíblico, Thoreau invita a pensar en las profundas controversias entre la política estadounidense y la religión. Y segundo, (2) porque estos beneficios no se obtienen, según Thoreau,

⁹¹ Schneider, “Climate Does...”, p. 59.

⁹² Según comenta Lewis Hyde, Thoreau escribe ‘estrella’ en lugar del original ‘curso’, que aparece en la obra de Berkeley “On the Prospect of Planting Arts and Learning in America” (Hyde (ed), *The Essays...*, p. 341).

⁹³ *Walking*, p. 223.

⁹⁴ *Journal*, vol. II, pp. 152-153.

⁹⁵ O’Sullivan, “The Great...”, p. 427.

mediante el proceso de aumento de la civilización y de dominio del territorio, sino mediante una vida en comunión con la *wilderness*. El elogio y la defensa del entorno natural norteamericano, y en general de toda América, tiene esta motivación, frente al desarrollo industrial y la expansión de la civilización. Thoreau sabía bien en qué consistían estos ideales, pues había escrito una tajante crítica contra el posicionamiento positivista de Johann Etzler⁹⁶ respecto a los avances industriales y había visto llegar a Concord el ferrocarril, siendo consciente de los riesgos que tenía el desarrollo de la civilización para el medio ambiente y la vida silvestre. Hacia el final de “Manzanas silvestres” se lamentaba de ello, afirmando que «la era de la Manzana Silvestre pronto habrá pasado»:

Ahora que tienen árboles injertados, y pagan un precio por ellos, los coleccionan en el interior de una parcela de sus casas, y los cercan —y cuando todo termine estaremos obligados a buscar nuestras manzanas en el fondo de un barril.⁹⁷

Finalmente, el momento en que Thoreau establece la conexión entre el Oeste y la *wildness* (indicando que son dos nombres para lo mismo) también es especialmente representativo de su distancia con respecto al Destino Manifiesto. Ya hemos comentado lo que esta relación implica, pero a ello podemos añadir tres notas más:

(1) El hecho de que Thoreau realice esta comparativa a modo de aclaración es representativo de su intención. Si el concepto fuera semejante al que empleaban los defensores del Destino Manifiesto, esa aclaración sería poco más que superflua. A menudo emplea muchos conceptos que tenían una significación muy específica entre los trascendentalistas o en la forma de pensar de sus vecinos, y de los que no proporciona explicación alguna. El filósofo de Concord siente la necesidad de proporcionar esta aclaración porque se trata de su propio concepto o, más bien, de una reformulación profunda de la noción común sobre el Oeste, completamente original ya que tampoco había sido propuesta por otros autores.

(2) El Oeste se vincula a lo salvaje (*the Wild*), en un sentido general que incluye la *wilderness* y el carácter, actitud o comportamiento individual, humano o no humano. Pero inmediatamente después añade una segunda aclaración: «lo que pretendo decir es

⁹⁶ Hemos comentado el texto de Etzler y la réplica de Thoreau (en “El paraíso (que debe ser recuperado)”) en el apartado II.2.1, “La industria y el espíritu comercial”.

⁹⁷ WA, p. 321.

que en la *Wildness* está la conservación del Mundo. Todo árbol envía sus fibras en busca de lo Salvaje [*Wild*]. Las ciudades lo importan a cualquier precio»⁹⁸. Thoreau no predica la conservación de la *wilderness* porque no es nuestra tarea conservarla, sino vivir en comunión con ella, integrarnos sin perjudicar su existencia, si no podemos construir una civilización que la tolere e integre; la *wildness* que predomina en tales lugares (y que está presente en toda la naturaleza de una u otra manera) es lo único que mantiene realmente la existencia del Mundo, del *Kόσμος*. Ir hacia el Oeste significa para Thoreau adoptar la *wildness* en nuestra vida, considerarla un objetivo para la mejora de nuestra civilización, tal como propone por medio de la *wild ethics*. Significa, también, formar parte del entorno y aceptar sus influencias como una parte esencial de la vida. Esto implica movernos limítrofemente entre la cultura y la incultura, para poder juzgar nuestros hábitos desde la perspectiva de un conocimiento profundo del *Kόσμος* y sin perder de vista nuestra naturaleza social.

(3) En último lugar, estos símbolos vinculan al individuo con el lugar, eliminando la tradicional desvinculación entre la humanidad y la naturaleza. La concepción del Oeste, así como de la *wildness* y la *wilderness* a lo largo de “Pasear”, contiene un importante ecocentrismo. Thoreau critica a la civilización que se detiene en su propia historia y que piensa en su presente siempre en relación a su pasado; frente a ello, debemos observar el entorno actual como algo nuevo y refrescante para la vida humana, aunque nuestra sociedad haya habitado el mismo lugar desde hace siglos.

¡Cuán novedosa y original puede ser cada nueva visión del hombre sobre el universo! Pues aunque el mundo es tan antiguo, y tantos libros se han escrito, cada objeto aparece indefinido para nuestra experiencia, cada campo de pensamiento completamente inexplorado. Todo el mundo es una América, un *Nuevo Mundo*.⁹⁹

Volvamos sobre la cuestión iniciada a raíz de la pregunta de Lawrence Buell: ¿qué tipo de filosofía desarrolla Thoreau desde esta perspectiva ecocéntrica, en la que la individualidad humana sólo es una parte más del entorno? Nuestra respuesta, a la luz de este análisis, es bastante clara: se trata de una filosofía comprometida con el devenir del mundo, no sólo para conservar los medios de vida de la humanidad sino para mantener el *Kόσμος* del que formamos parte, que también es nuestra *comunidad* en un sentido

⁹⁸ *Walking*, p. 224.

⁹⁹ *Journal*, vol. III, p. 384.

más primario. Ir hacia el Oeste no supone afirmar el progreso de la civilización en un nuevo lugar, sino su reconstrucción como parte integrante del entorno y la revisión profunda de sus condiciones vitales. Esto implica, en nuestros días, estudiar en profundidad el mundo en que vivimos y cómo lo tratamos, procurando que nuestra interacción no sea la de una especie externa, ni dominante, ni garante de la supervivencia. Nuestras acciones no deben encaminarse hacia la conservación, ni estar bajo la idea de que es nuestra tarea cuidar del mantenimiento del mundo natural o mejorarlo, sino solamente comprometernos con aquello de lo que somos responsables; sólo estamos obligados a asegurarnos de que nuestros actos no son perjudiciales, de que no participamos en algo malo o injusto y de que no destruimos el mundo sobre el que nos sustentamos. El *Κόσμος* no nos necesita para sobrevivir; nosotros a él, sí. En este sentido, la afirmación de Thoreau en “Resistencia al gobierno civil” adopta un sentido ético y ambiental más que político: «Vine a este mundo no para hacerlo un buen lugar para vivir, sino para vivir en él, sea bueno o malo»¹⁰⁰. En este sentido, la valoración de si el mundo es *bueno* o *malo* por sí mismo resulta impropia de un análisis profundo del *Κόσμος*.

3.3. Bio-ecocentrismo

Hasta el momento, hemos expuesto la percepción del entorno en la filosofía thoreauviana en estos términos: el establecimiento de una conexión indisoluble entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, la vinculación entre las dimensiones empíricas y trascendentes del conocimiento, el *Κόσμος* como un ordenamiento global que combina tales características, y la comprensión del individuo humano como parte integrante de la vida natural y del *Κόσμος*. Esto nos conduce a la predicación de una perspectiva ecocéntrica en la filosofía de Henry Thoreau. Ahora bien, conviene que desarrollemos con más detalle las características de tal posición. Para ello, nos serviremos de varios estudios que han tratado de profundizar en las características del *lugar* en sus obras.

Nos hemos referido previamente a la importancia de los lugares en los escritos de Thoreau: sitúa muchos de sus ensayos en lugares específicos, y gran parte de ellos son descripciones de sus incursiones por un entorno particular. Incluso algunos escritos que no adoptan el nombre de un lugar, como el capítulo “El naufragio” (“The Shipwreck”)

¹⁰⁰ CD, p. 368.

en *Cabo Cod*, están íntimamente ligados con una situación específica y transmiten esa vinculación posicionando también al lector en ella. De modo semejante, también los ensayos de temática más política contienen claras referencias a una situación concreta y muestran una radical vinculación con la actualidad de su autor, con su momento social y político. Ensayos como “Resistencia al gobierno civil”, “La esclavitud en Massachusetts” o “En defensa del capitán John Brown” no son comprensibles sin el conocimiento de las condiciones en las que Thoreau estaba hablando o escribiendo, quién era su público y qué connotaciones tenían sus palabras. Es decir, la filosofía thoreauviana se desarrolla dentro de una continua conciencia del entorno cercano, manteniendo una profunda percepción del lugar al que el autor pertenece o por el que transita; así, su ética se configura también como una práctica situada en un entorno, que no puede estar desvinculada de las condiciones particulares que la circundan.

Uno de los textos en los que más destaca esta relación con el entorno, tal vez acrecentada por su fama, es *Walden*. Thoreau no necesita en este libro afirmar que su circunstancia forma parte de sí mismo, pues desde la primera página hallamos esta continua interacción. El mismo título nos conduce al lugar nombrado y nos sitúa en un entorno del que el autor dice que va a hablarnos en primera persona, aludiendo al egotismo. Pero Thoreau no dice que hablará sólo sobre sí mismo, sino también sobre su experiencia en el lugar, resaltando que va a hablar *de sí mismo y desde sí mismo*, pues «siempre es la primera persona la que habla»¹⁰¹. Así desarrolla una narración de su vida al mismo tiempo que una narración sobre el lugar donde vivió, sobre aquello que experimentó y sobre las reflexiones que tal vivencia le produjo.

Como antes señalábamos a propósito de Paul Friedrich y el *Bhagavad-Gita*, el filósofo de Concord acude a los bosques de Walden para reflexionar sobre su vida y sobre sí mismo, para encontrarse mediante la pérdida de lo que antes le definía; y en este reencuentro hallamos una continua descripción de su relación con el entorno, con la vida vegetal y animal, tanto con el bosque como con la ciudad, y también con sus meditaciones, con los aspectos trascendentales de su existencia. Katsumi Kamioka destaca: «Una sensación del lugar, una conciencia de los alrededores físicos de uno mismo, es una experiencia humana fundamental. Eso significa más para Thoreau»¹⁰². El entorno descrito en *Walden* no es solamente fruto de la observación o la percepción

¹⁰¹ *Walden*, pp. 3-4.

¹⁰² Kamioka, “Thoreau’s Real...”, p. 13.

sensorial, sino de su interacción vital con el lugar en el que habitó durante dos años y dos meses. Allí tuvo que experimentar y rehacer su modo de vivir, buscar nuevos hábitos que le ayudaran a interactuar adecuadamente con el entorno natural, observar de cerca los comportamientos de los animales silvestres y relacionarse ocasionalmente con ellos, de lo que proporciona varios relatos en el capítulo “Vecinos animales”. Kamioka también señala dos acontecimientos fundamentales: la construcción de su cabaña y el cultivo de su campo de judías. «Ambos actos claramente simbolizan su arraigo»¹⁰³.

El concepto de arraigo (*rootedness*) empleado por Kamioka, que vuelve a utilizar más adelante en su ensayo, es especialmente sugerente para analizar la filosofía thoreauviana. Hemos comentado que Thoreau escribió con una plena conciencia de sus circunstancias, pero también tenía un especial afecto hacia ciertos lugares. Residió durante toda su vida en Concord, excepto la temporada que estuvo trabajando en Staten Island. Salió de su ciudad natal para hacer excursiones y viajes, a veces repitiendo sus destinos, pero nunca adoptó la decisión de ir a vivir a otra ciudad. Es decir, Thoreau estaba fuertemente arraigado en Concord. También sentía diferentes afectos por algunos lugares circundantes; por ejemplo, en *Una semana* destaca que había «una plácida extensión de tierra a las afueras de Concord, llamada Conantum, [...] donde uno puede tener muchos pensamientos y no decidirse»¹⁰⁴. Este lugar, curiosamente, está situado al sudoeste de Concord, hacia donde decía en “Pasear” que se dirigía instintivamente muy a menudo.

Las raíces son, además, un símbolo empleado a menudo por Thoreau para referirse a los fundamentos o a los principios más básicos, y también a la profundidad y justificación de los pensamientos, es decir, al desarrollo de éstos en relación al conocimiento de la realidad. En una entrada de sus diarios de 1852, leemos: «Muchos hombres pueden trasplantarse fácilmente de aquí a allí, pues tienen tan poca raíz — ninguna raíz profunda — o sus raíces penetran tan poco, que puedes clavar una pala justo bajo ellos y extraerlos, raíces incluidas»¹⁰⁵; y, unos días antes: «Adoro ver a un hombre con una raíz profunda, aunque haga difícil trasplantarlo»¹⁰⁶. En 1851 escribía:

La mente se desarrolla en dos direcciones opuestas: hacia arriba para expandirse en la luz y el aire; y hacia abajo eludiendo la luz para formar

¹⁰³ Kamioka, “Thoreau’s Real...”, p. 13.

¹⁰⁴ *Week*, p. 374.

¹⁰⁵ *Journal*, vol. IV, pp. 54-55.

¹⁰⁶ *Journal*, vol. IV, p. 16.

la raíz. [...] Una mitad del desarrollo de la mente debe mantenerse como la raíz, —en estado embrionario, en el vientre de la naturaleza, más innata que al comienzo. Por cada sucesiva nueva idea o capullo, una nueva raicilla en la tierra. [...]

El mero lógico, el mero razonador, que entrelaza sus argumentos como un árbol sus ramas en el cielo —nada equivalente al desarrollo de sus raíces— es derribado por el primer viento.¹⁰⁷

Esta comparativa entre el desarrollo del pensamiento y el crecimiento vegetal es una clara muestra del interés naturalista que condujo a Thoreau a desarrollar con más detalle sus estudios de historia natural, tal vez presente germinalmente desde sus años de formación. En una de sus primeras conversaciones con Emerson, cuando éste le dijo que en Harvard se estudian todas las ramas del saber, Thoreau respondió: «Sí, muchas ramas y ninguna raíz»¹⁰⁸. Con esto, llegaba más allá de la simbolización mediante figuras naturales; considerando la cuestión con más profundidad que quien llama ‘ramas’ a los diversos desarrollos de la ciencia, atendía a la propia naturaleza vegetal y a las características de las ramas con respecto al resto del árbol, y especialmente las raíces, la parte menos visible. De ahí que las raíces y el enraizar sean algo muy simbólico: Thoreau encuentra los principios de su pensamiento, las fuentes de sus ideas, en su relación con el entorno, y al mismo tiempo entiende esa actividad como el hecho de echar raíces o de enviarlas «hacia el centro de las cosas»¹⁰⁹. Mediante el conocimiento y la interacción con sus circunstancias, arraiga su pensamiento en el entorno; de este modo, observamos en *Walden* una relación no solamente empírica y emotiva, sino que trasciende hasta el intelecto.

En cuanto a su dimensión literaria, *Walden* no se construye sólo como una narración del entorno, ni como una narración sobre la vida y las ideas de su autor; es el resultado de una íntima relación en la que intervienen las características materiales del lugar y sus habitantes, los relatos sobre su historia y los estudios cartográficos, las sensaciones del clima y sus fluctuaciones, los hábitos y los modos de vida, las reflexiones, las comparaciones entre sus elementos, los relatos sobre los entornos cercanos, como la ciudad y otros lagos, y la construcción de un individuo humano mediante la experimentación conjunta de todo ello. En este sentido, el Henry Thoreau

¹⁰⁷ *Journal*, vol. II, p. 203.

¹⁰⁸ Harding, *The Days...*, p. 51.

¹⁰⁹ *Journal*, vol. II, p. 203.

que vivió en *Walden* no es el protagonista de su libro ni el centro de los acontecimientos narrados en *Walden*, sino su resultado. Su existencia sucede en una conjunción entre el devenir de su entorno y los procesos vitales de los que forma parte, en un biocentrismo; emerge del lugar como una semilla germinando y extiende sus ramas a medida que crecen sus raíces. Por eso era difícil abandonar el bosque y comenzar otro proyecto u otra forma de vida; pero era necesario para poder conocer e indagar en nuevos entornos. Aunque el texto a menudo causa la sensación de un tránsito, de una necesidad de cambiar y de buscar continuamente algo nuevo, el sentido más fundamental del final de su estancia en los bosques es una búsqueda de un nuevo arraigo; por eso no dice que deba abandonar ese tipo de proyecto, sino continuarlo viviendo otras vidas¹¹⁰. Sin embargo, lejos de continuarlo, Thoreau se movió posteriormente hacia otro tipo de conocimiento ambiental, basado en el paseo y en el movimiento limítrofe. Esto no impidió que en su vida diaria se mantuviera asentado en Concord, en su casa familiar. En consecuencia, como dice Kamioka, este cambio es «como el balanceo de un péndulo entre el arraigo y el desarraigo, un ritmo alternante para buscar conocimiento¹¹¹»¹¹².

Tanto en *Walden* como en las excursiones de Thoreau y en “Pasear” hallamos una conexión con el entorno, un intento de profundizar en él al igual que el árbol penetra en la tierra con sus raíces. Pero el final de *Walden* revela también ciertas dudas respecto al modo de “echar raíces” que se había propuesto. Su referencia, hacia el final de la conclusión, a «cuán fácil e insensiblemente caemos en una rutina particular»¹¹³ parece golpear directamente el modo en que se había familiarizado con los bosques, o al menos la extensión y comodidad de esa familiaridad. Esto puede revelar ciertas deficiencias en la metáfora de las raíces: en adelante, Thoreau no se relaciona con el entorno asentándose y viviendo en él, sino transitándolo, desplazándose a través de él. Lejos de pretender un menor conocimiento o familiaridad, quiere adquirir una cercanía mediante el constante movimiento que le permita formar parte de cualquier lugar en cualquier momento. La metáfora vegetal es aquí insuficiente. Intentar otro asentamiento no parecía una solución viable, pues el problema ya no era el mismo que lo condujo a los bosques; en su lugar, opta por desarrollar mucho más sus paseos y excursiones,

¹¹⁰ *Walden*, p. 355.

¹¹¹ Kamioka emplea *awareness*, traducido aquí como “conocimiento”, aunque también puede entenderse como “conciencia” o bien como un “percatare de algo”.

¹¹² Kamioka, “Thoreau’s Real...”, p. 20.

¹¹³ *Walden*, p. 355.

volviendo a la casa de su familia principalmente para escribir o para traer de vuelta sus pensamientos como «corazones embalsamados»¹¹⁴.

La estrategia de Thoreau cambia desde el experimento de la pobreza voluntaria hasta el método pedestre, pero su intención no es muy diferente. Si en *Walden* pretendía vivir unificando las dimensiones natural y civil, la *wildness* y la domesticidad, en “Pasear” se propone habitar transitoriamente, yendo de un lugar a otro. Esto supone una diferente perspectiva con respecto al lugar. En *Walden*, la laguna y los bosques aparecen como un entorno magnífico para desarrollar una nueva vida, para realizar su experimento; y, aunque insiste en que cualquiera podrá hacer lo mismo en otros lugares, desde su relato vivencial el lago Walden tiene unas características inigualables. Sin embargo, en “Pasear” la concepción del lugar es diferente: no se busca una localización específica desde la que observar lo natural y lo social, desde la que la *wildness* y la domesticidad sean unificables, sino que se transita activamente entre unas zonas y otras, conjugándolas mediante la actividad pedestre y cognitiva. Mientras que *Walden* presenta cierta estaticidad, o un asentamiento estable, “Pasear” nos anima a la inquietud y al continuo cambio, a un reconocimiento pedestre del *Kóσμος*.

Antes de la publicación de *Walden*, en *Una semana* Thoreau afirmaba que «[el hombre] no sólo necesita ser espiritualizado, sino *naturalizado*, sobre la superficie de la tierra»¹¹⁵. Las aproximaciones de Thoreau al ecocentrismo pueden encontrarse ya en sus primeros escritos en *The Dial*. Lawrence Buell indica que «Thoreau es el santo patrón de los escritos medioambientales americanos»¹¹⁶. No obstante, este título es muy genérico. Dentro de los escritos medioambientales se encuentran los estudios sobre la naturaleza, los relatos sobre lugares o entornos, y cualquier escrito que considere la importancia del ambiente, pero no necesariamente de forma ecocéntrica, o en el sentido del bio-ecocentrismo que estamos analizando, relacionado no sólo con la forma narrativa sino también con la propuesta ética thoreauviana.

El sentido en que Thoreau adopta el ecocentrismo puede observarse con gran claridad en su oposición a una de las tesis de Emerson en *Naturaleza*. En el capítulo dedicado al lenguaje, el autor señala que, del mismo modo que las palabras son signos

¹¹⁴ *Walking*, p. 206.

¹¹⁵ *Week*, p. 405.

¹¹⁶ Buell, *The Environmental...*, p. 115.

de los hechos naturales, los hechos naturales son símbolos de los hechos espirituales¹¹⁷. El argumento emersoniano se fundamenta en los vínculos entre lo empírico y lo trascendental, entre los elementos materiales y los elementos mentales, sin entrar a discutir si los últimos pudieran tener un origen diferente al de una realidad espiritual separada del mundo. En consecuencia, su conclusión es que la naturaleza simboliza lo espiritual, es decir, se corresponde con ello, y «los axiomas de la física traducen las leyes de la ética»¹¹⁸. Si bien Thoreau nunca dudó de una relación de trascendencia y correspondencia entre lo material y lo mental, se opuso a esta unidireccionalidad especialmente en sus últimas obras. «La idea de que los fenómenos naturales tenían significado tanto espiritual como material atrajo fuertemente a Thoreau a lo largo de su vida, aunque adoptó un acercamiento más empírico y “científico” hacia la naturaleza después de 1850»¹¹⁹. Esta consideración lleva a Buell a dudar de que Thoreau optara por un ecocentrismo; pero, tal como indica William Rossi, esta conclusión no se sigue necesariamente¹²⁰.

Emerson nunca se aproximó al entorno natural con tanta precisión como Thoreau, aunque tenía gran estima por los estudios científicos, según destaca también Buell. Éste era, de hecho, uno de los puntos fuertes de su trascendentalismo, ya que «aplicó la ciencia como una nueva forma de disenso que, a diferencia de la ciencia terriblemente escéptica de los revolucionarios franceses, obedecía estrictamente las leyes de la naturaleza»¹²¹. Esta ciencia, lejos de indagar en las características materiales, concebía el conocimiento con la pureza que Kant aplicó a la metafísica. Emerson puso la existencia humana en el centro de atención de toda la ciencia, mientras que Thoreau buscó el camino opuesto. Pero además de esta diferencia, Thoreau encontró, al adentrarse en el *Κόσμος*, una grave problematización de la teoría emersoniana de la correspondencia: lo natural, la materia viva e inerte desprovista de cultura, mantenía un orden cósmico que por sí mismo alcanzaba la ley superior que Emerson reservaba al ámbito supranatural y, particularmente, al espíritu.

Thoreau mantuvo esta concepción de forma más clara en sus últimos escritos. En uno de sus estudios de historia natural intentaba explicar que «los árboles forestales y otros vegetales son plantados por la Naturaleza», mostrando «cómo se transporta la

¹¹⁷ Emerson, “Nature”, p. 18.

¹¹⁸ Emerson, “Nature”, p. 21.

¹¹⁹ Buell, *The Environmental...*, p. 117.

¹²⁰ Rossi, “Thoreau’s Transcendental Ecocentrism”, p. 29.

¹²¹ Walls, *Emerson’s Life...*, pp. 224-225.

semilla desde donde crece hasta donde es plantada. Esto sucede sobre todo por la acción del viento, el agua y los animales»¹²². Más adelante, encontramos un comentario sobre la teoría evolutiva de Darwin, en el que explica que ésta «implica una mayor fuerza vital en la Naturaleza, porque es más flexible y moldeable, y equivalente a un tipo de nueva creación constante»¹²³. Pero del mismo modo en que apreció la creación natural, también lo hizo con la destrucción. En “El naufragio”, ante la visión de los cadáveres en la orilla del cabo Cod, afirmaba: «Simpaticé más bien con los vientos y las olas, como si lanzar y aplastar esos pobres cuerpos humanos fuera el orden del día. Si ésta era la ley de la Naturaleza, ¿por qué desperdiciar el tiempo con el asombro o el lamento?»¹²⁴. La conjunción de ambos elementos aparece en *Walden*, al describir «la *wilderness* con sus árboles vivos y en descomposición»¹²⁵. En definitiva, encontró un universo *inocente*, del que podemos aprender, al menos, todo lo indispensable para vivir; sobre el que no es coherente lamentarse atendiendo a ideales externos, a una espiritualidad ajena a la existencia material. Por ello en *Walden* el ejercicio de pobreza voluntaria tiene como fin encontrarse con la naturaleza, pues no es suficiente con observarla como un símbolo, sino que debemos vivir inmersos en ella. La tesis holista que exponíamos al comienzo llega así a sus últimas consecuencias.

Esta concepción conduce a la idea de que el *Kóσμος* no nos transmite algo más elevado que lo que ya contiene; en él, en la misma materia ordenándose bellamente, está contenido todo lo espiritual, pero es una porción o una perspectiva. Parece que el punto más importante del ecocentrismo de Thoreau, en relación con esta tesis emersoniana, es su reconocimiento de que cualquier enseñanza espiritual más allá del mundo material sería irreconciliable con la vida y, por lo tanto, absurda. Si la naturaleza nos sirviera solamente como un bello símbolo, entonces carecería del profundo compromiso que Thoreau quiere hallar. Mediante sus escritos no espera engrandecer la naturaleza; «la representación de la naturaleza puede ser excelente *porque la naturaleza en sí misma es excelente*»¹²⁶. En consecuencia, más que aproximarse al *Kóσμος* como un medio para descubrir lo espiritual, lo investigó como una fuente de conocimiento por sí mismo. «La

¹²² *FS*, p. 24.

¹²³ *FS*, p. 102.

¹²⁴ *CC*, p. 11.

¹²⁵ *Walden*, p. 350.

¹²⁶ Cafaro, “In Wildness...”, p. 83.

Naturaleza es una profesora instruida e imparcial, que no difunde opiniones vulgares ni adula; nunca será radical ni conservadora»¹²⁷.

Ésta es la primera dimensión del ecocentrismo thoreauviano: a diferencia de Emerson, no pretende emplear el mundo natural como símbolo para acceder a verdades supranaturales; no desprecia la naturaleza como un signo de otra cosa más importante, que solamente existe para que nosotros lo descifremos. Observando la naturaleza aprendemos no sólo por nuestra capacidad para descifrarla, sino también por su capacidad para enseñarnos, pues continuamente interactuamos con ella y recibimos sus influencias, tal como describe Thoreau la percepción del clima. El *Κόσμος* es más activo en este proceso, y tiene más que enseñar por sí mismo, de lo que pensaba Emerson.

En segundo lugar, el ecocentrismo queda visiblemente reflejado en la propuesta pedestre de “Pasear”. En este ensayo, expone la *wildness* en una continua relación con el lugar: primero con la Tierra Santa, mediante el *santerreo*, del que hablaremos más adelante; después, con el Oeste; y, finalmente, con la *wilderness*. Pero pese a la vinculación espacial de la *wilderness*, Thoreau no determina que el concepto se refiera a un lugar específico (es decir, a un tipo de lugar o a unas características espaciales concretas), sino que debe buscarse en la relación entre el sujeto pedestre y el lugar que transita. Por ello, en nuestra definición de la *wilderness* no es tan relevante el tipo de hábitat en que nos encontramos (bosque, desierto, etc.), sino el carácter de sus habitantes y los hábitos que desarrollan. Su acento recae en ocasiones incluso sobre la interioridad propia de la *wildness*, sobre el modo en que ésta se reconoce en los instintos animales y en el crecimiento vegetal.

Atendamos a una entrada de su diario, del 30 de agosto de 1856. Narrando una excursión en busca de arándanos, comenta:

Me pareció haber llegado a un nuevo mundo, un lugar tan salvaje [*wild*] que los arándanos crecían velludos y eran incomedibles. [...] ¿Qué necesidad hay de visitar lejanas montañas y ciénagas, si un paseo de media hora me adentra en esta *wildness* y esta novedad? [...] Es vano soñar una *wildness* distante de nosotros mismos. No hay algo así. Es la ciénaga en nuestro cerebro y entrañas, el vigor primitivo de la Naturaleza en nosotros, lo que inspira ese sueño.¹²⁸

¹²⁷ *NM*, p. 332.

¹²⁸ *Journal*, vol. IX, pp. 42-43.

Aquí la *wildness* está ligada irremediabilmente al lugar y sólo puede comprenderse localmente. La referencia a la inspiración interna, causada por una *wildness* “en nuestro cerebro y entrañas”, nos hace dudar durante un instante del origen de nuestro propio instinto. Thoreau no aclara cuál es, pero esta precisión marca una distinción respecto al comportamiento civilizado o doméstico. Cabe, entonces, interpretar que se da naturalmente mediante un proceso intersubjetivo, y se va perdiendo o encubriendo a medida que adquirimos esa segunda naturaleza: la cultura. Mediante el aprendizaje cultural nos distanciamos de la *wildness*, de modo que al volver sobre ella, al querer hallarla, la romantizamos e imaginamos que debe estar en lugares recónditos, sagrados y difíciles de encontrar. Sin embargo, el filósofo de Concord destaca que no está perdida en algunas recónditas selvas, sino presente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos, y que para descubrirla, o redescubrirla y reconciliarnos con ella, únicamente es necesario que paseemos fuera de la ciudad, que observemos la vida, los instintos incluso del ganado y los animales domésticos, que «no han perdido por completo sus hábitos salvajes [*wild*] y su vigor»¹²⁹. Esta observación nos permite conocer la naturaleza del mundo con más detalle y precisión, sin idealizar sus características, y descubrir al mismo tiempo las semejanzas con nuestra propia naturaleza.

La *wildness* nos relaciona así con el entorno, y no solamente con nuestro interior; pues para descubrir nuestros impulsos tenemos que interactuar con el resto del *Kóσμος* que habitamos, en el que adquieren y revelan su sentido. William Rossi destaca el significado de la *wildness* como la matriz de la naturaleza, una «fuente fértil de vida “en busca” de la cual “cada árbol envía sus fibras”»¹³⁰. De este modo, la vida se desarrolla en relación con el entorno: desplazándose o creciendo en busca de la satisfacción de sus instintos. Esta actividad puede realizarse en cualquier lugar, sin necesidad de ir a un santuario remoto o a un lugar desprovisto por completo del efecto de la mano humana. En consecuencia, la *wildness* thoreauviana «relocalizó el principio de regeneración vital desde un remoto lugar perdido en los orígenes primitivos hasta un proceso en desarrollo que sucede bajo nuestros pies. La naturaleza no está en otro lugar, sino en todas partes»¹³¹.

¹²⁹ *Walking*, p. 234.

¹³⁰ Rossi, “Thoreau’s Transcendental Eccocentrism”, p. 40. Las referencias entrecomilladas son de “Pasear”.

¹³¹ Walls, “Believing in Nature...”, p. 24.

Ahora bien, esto tiene otra consecuencia notable: el ecocentrismo de Thoreau se conjuga a través de su atención sobre la vida, a través de su vitalismo. Éste se configura en dos sentidos o direcciones: en primer lugar, encontramos su conocido interés por la ética como una reflexión sobre la vida humana, que requiere una aproximación a la naturaleza y un conocimiento del *Κόσμος*; pero, además, tenemos que señalar la importancia de sus estudios de historia natural, especialmente influidos por las obras de Charles Darwin.

Los estudios de Darwin dieron un gran paso hacia la consideración de la vida por sí misma, y no solamente por medio de la descripción física de los individuos, que había dominado hasta ese momento en las investigaciones de historia natural¹³². Thoreau rápidamente se adscribió a esta posición científicamente biocéntrica, como puede observarse en *La dispersión de las semillas* y en “La sucesión de los árboles forestales”. Su énfasis sobre la importancia de las semillas, aunque ahora nos parezca poco más que superfluo, tenía en su época una gran importancia debido a los férreos defensores del creacionismo y el escaso estudio científico al respecto. La teoría defendida por Darwin y también adoptada por Thoreau en sus últimas obras era el uniformismo, es decir, la tesis de que las leyes de la naturaleza son estables e influyen en todos los individuos y especies por igual, incluso en los humanos, o bien que han sido las mismas desde el momento de su creación; frente a esta tesis, sus opositores consideraban que los acontecimientos naturales eran el resultado de acciones divinas¹³³. Muchos científicos no estaban de acuerdo con la propuesta de Darwin o no habían desarrollado aún sus estudios en esta línea; por eso Thoreau declaraba, frente a la Sociedad Agrícola de Middlesex, no saber si alguien había estudiado «cómo sucede que, cuando se tala un pino, comúnmente brota un roble, y *viceversa*»¹³⁴. Si bien la propagación de la vida vegetal mediante semillas no era algo desconocido, el enfoque que intentaba desarrollar Thoreau era conflictivo por su vinculación con la teoría evolutiva. El autor comenta que en algunos lugares aún resultaba sorprendente e increíble que un árbol o todo un bosque brotara, donde antes no habían ejemplares de su especie, a partir de una sola semilla, y

¹³² Buell, *The Environmental...*, p. 188.

¹³³ Berger, Michael Benjamin, *Thoreau's Late Career and The Dispersion of Seeds: The Saunterer's Synoptic Vision*, Camden House, 2000, p. 49.

¹³⁴ *SFT*, p. 185.

sentencia: «Nunca he sabido de árbol alguno que brotara de otra cosa. Si cualquiera afirma que brotó de otra cosa, o de la nada, la carga de la prueba recae sobre él»¹³⁵.

Esta tajante explicación suponía un golpe directo contra los defensores de la intervención divina, e incluso del creacionismo si tomamos la afirmación hasta sus últimas consecuencias. Que Thoreau exija una prueba implica que la causa ha de ser empíricamente perceptible, y no una alusión a un poder divino extramundano. En consecuencia, ni siquiera la creación del mundo por Dios puede ser demostrable. Pero Thoreau no está preocupado por los primeros orígenes. En sus estudios de historia natural demuestra una atención preferente a los sucesos presentes y a la experiencia personal; ya en *Walden* remarcaba que uno debe hablar desde su experiencia, desde el conocimiento de su entorno particular. Esta crítica estaba dirigida hacia quienes creían que las transformaciones actuales provienen de Dios. Thoreau quería «demostrar, en contraste con las teorías de la generación espontánea y la creación especial¹³⁶, que las plantas que vemos provienen de semillas, portadoras de modificaciones heredadas»¹³⁷.

Sin ánimo de adentrarnos con más profundidad en los detalles de la relación entre la filosofía de Thoreau y la teoría de la evolución, podemos destacar que este interés por la forma en que se propaga la vida conecta con el ecocentrismo que hemos descrito. En su aproximación al entorno natural, a diferencia de la propuesta emersoniana, no lo concibe como un paisaje de símbolos, sino como un *Κόσμος* habitado por múltiples especies, incluyendo la humana. En consecuencia, su investigación no puede eludir las características particulares de la vida, que se conjugan con la descripción de los lugares físicos y con la trascendencia. Con estos últimos estudios, Thoreau fue más allá de la descripción del entorno natural como un «gran recurso» que «proporciona todo lo que la humanidad necesita para florecer, si la usamos sabiamente»¹³⁸, una idea más presente en *Walden* que en sus posteriores escritos. Profundizó en las particularidades de la vida vegetal y animal, en su propagación y desarrollo, y en sus instintos y costumbres. En unos muy destacables pasajes de sus diarios, tomaba notas sobre los hábitos de los gatos que vivían en su casa, relatando cómo se adaptaban a la vida doméstica, pero también

¹³⁵ *SFT*, p. 186.

¹³⁶ Evito traducir *special creation* por ‘creacionismo’. En este contexto, el autor está hablando de actos especiales de creación divina, es decir, de intervenciones particulares y no de la creación original.

¹³⁷ Berger, *Thoreau's Late...*, p. 51.

¹³⁸ Cafaro, “In Wildness...”, p. 79.

cómo mantenían sus instintos, llegando a preguntarse: «¿Qué tipo de filósofos somos si nada sabemos en absoluto sobre el origen y el destino de los gatos?»¹³⁹.

Thoreau aplicó el método científico que había aprendido para fines “superiores”: no para la apropiación nacionalista del territorio, o para el aumento de la acomodación de la naturaleza en recursos, o para el transporte de productos al centro de los mercados, sino para establecer la importancia vital de aquellos elementos volátiles de la experiencia que no pueden transportarse por los senderos de la comodidad. Esto significaba provocar que la gente “despierte” y transformar sus estados desde soledades acomodadas y alienadas hasta individuos comunitariamente responsables.¹⁴⁰

En conclusión, podemos afirmar que este acercamiento al *Kóσμος* es tanto empírico como trascendente, tanto científico como ético y estético, tanto ecocéntrico como biocéntrico, y tanto naturalista como social. Es, también, una conjunción entre la *wildness* y la civilización, necesaria para la *wild ethics*, que resulta extremadamente difícil de definir empleando un único concepto. Por esto, solamente añadiremos a lo anteriormente dicho sobre la ética thoreauviana que el filósofo de Concord desarrolló su pensamiento, especialmente en sus últimos escritos, a través de un creciente interés bio-ecocéntrico. Finalmente, aportamos una síntesis del sentido en que hemos expuesto este bio-ecocentrismo.

BEC: El ejercicio de la filosofía debe priorizar el conocimiento detallado de cada lugar en que el filósofo pueda encontrarse, de sus condiciones naturales, su devenir y el desarrollo de la vida en él, tanto humana como no humana.

¹³⁹ *Journal*, vol. IX, pp. 178-179.

¹⁴⁰ Walls, *Seeing New...*, p. 178.

4. El método pedestre

Durante su estancia en los bosques de Walden, Thoreau se sintió especialmente conectado con el lugar y con la vida tanto silvestre como doméstica; su relación con las judías que cultivó así lo refleja, ya que sentía tanto consideración por ellas como por sus rivales en la mitologizada batalla que nos narra¹. En una entrada de sus diarios, en julio de 1845, Thoreau escribía:

Mis judías—cuya hilera mide 7 millas, siempre plantadas y ahora tan impacientes que se quejan—no es fácil ignorarlas. Cuál es el significado de este servicio, de esta pequeña labor hercúlea—de esta pequeña contienda—no lo sé. Llego a amar mis hileras—me sujetan a la tierra—y así obtengo nueva fuerza y salud como Anteo.²

Esta vinculación con la tierra parece resultarle, de algún modo, algo incierto o inseguro, sin una finalidad del todo definida, pero sin duda beneficiosa para su relación con el entorno. Este arraigo, como lo ha llamado Kamioka, era muy cercano y familiar, y especialmente doméstico; mediante él, Thoreau busca una civilización que admita la naturaleza e incluso una parte importante de la *wildness*. Como hemos señalado, esta relación resulta fundamental para el desarrollo de la *wild ethics*, ya que tiene un marcado bio-ecocentrismo. Ahora bien, tal como Thoreau había expuesto en *Walden*, el punto clave de la crítica de la civilización, y en general de la *wild ethics*, se encuentra en poner en duda las costumbres asentadas e indagar en otras opciones o posibilidades. Aunque la pobreza voluntaria podía servir para indagar en ello, en algunos aspectos le pareció insuficiente. Por ello, mientras en *Walden* había desarrollado un experimento de carácter más doméstico, en “Pasear” propuso un continuo movimiento que permitiera la exploración pedestre del entorno, de lugares desconocidos y de sus formas de vida.

De este modo, la *wild ethics* adopta un fuerte vínculo con el paseo. Thoreau expone precisamente sus reflexiones más explícitas sobre el desarrollo crítico del intelecto bajo el título de “Walking”, o “Pasear”. En este ensayo, como ya hemos observado, explica su noción de la *wildness* como característica fundamental de la filosofía entendida como continua crítica o revisión de la vida cotidiana y la cultura, de todo conocimiento doméstico y académico. En él, Thoreau expone las bases de su ética

¹ Véase el apartado III.1.2, “Un trascendentalismo *naturalista*”.

² *JvII*, p. 158.

y, en general, de toda su filosofía, de toda la actividad crítica desarrollada en *Walden* y en otros ensayos. Por ello, veremos cómo el paseo puede convertirse, más que en una ilustración, en un método filosófico y en un modelo para la puesta en práctica de la *wild ethics*³. En primer lugar haremos un recorrido por la concepción filosófica del paseo empleada por Thoreau y la relacionaremos con otras concepciones cercanas. Después analizaremos las características generales que permiten al paseo convertirse en un método filosófico, y desarrollaremos sus causas materiales y formales. Finalmente, realizaremos una exposición sintética de tales características por medio de cinco etapas o momentos que componen nuestra interpretación del método pedestre thoreauviano.

4.1. Sauntering: definición y contexto

La *wild ethics* thoreauviana plantea un escenario diferente para la reflexión filosófica sobre las acciones humanas, y como tal no puede convivir con las actividades cotidianas ni con las situaciones comunes. Un intento de desembarazarse de ellas era la pobreza voluntaria; Thoreau no abandona esta intención tras su estancia en Walden, pero encuentra un segundo modo de ejecutar su crítica: mediante el paseo. En “Pasear” realiza una defensa del cambio continuo de perspectiva gracias a la actividad pedestre, que permite mantener lo que denomina una «vida fronteriza, en los confines del mundo en que sólo hago ocasionales y pasajeras incursiones»⁴. De tal modo, el filósofo de Concord predica que la única forma de conocer realmente el mundo es visitándolo, desplazándose por él e interesándose directamente por sus características; frente a lo que todo otro conocimiento teórico es sólo hipotético. De ahí que el filósofo norteamericano insista en la particular definición del *Saunterer*, un individuo que vaga y limosnea, bien buscando una *Tierra Santa*, bien sin hogar o *sin tierra*, según dos posibles orígenes de la palabra⁵; este modo de atravesar el mundo, *santerrear*, le concede incluso al filósofo más teórico la oportunidad de contrastar su conocimiento con la realidad cruda, con una

³ El punto clave de este capítulo reside en interpretar “Pasear” bajo la luz del empirismo thoreauviano y el bio-ecocentrismo, que, como hemos visto, ha comenzado a destacarse muy recientemente en los estudios sobre el filósofo de Concord. Sin embargo, durante nuestra investigación no hemos hallado grandes contribuciones sobre el método pedestre en esta línea interpretativa, estando más relacionados con ella los comentarios de Antonio Casado, David Robinson y Laura Walls. En consecuencia, este capítulo está compuesto en su mayor parte por nuestro análisis de los textos de Thoreau y de otros autores, como Frédéric Gros, Mathieu Kessler o Francesco Careri, que han reflexionado sobre el paseo como un método valioso para la filosofía. La mayoría de estas ideas han sido expuestas en un artículo titulado “El paseo como método filosófico”, *Enrahonar* (aceptado 5/8/2019).

⁴ *Walking*, p. 242.

⁵ *Walking*, p. 205-206.

gran pluralidad de perspectivas, y acudir a «los Grandes Campos del pensamiento», donde podrá «ir a la hierba como el caballo y dejar todo arnés atrás en el establo»⁶.

Tal paseante es un observador detallista y curioso, que transita contemplando todo su entorno, y no conviene entenderlo solamente como un símbolo o como una metáfora. Thoreau está pensando en sus propios paseos; pues, aunque “Pasear” sea un ensayo especialmente conceptual, debemos considerar que el filósofo de Concord realizó excursiones y escribió sobre ellas, y no sólo se refirió a la actividad de dar paseos mediante esta teoría⁷. Tal puede ser el error de interpretar su propuesta pedestre solamente mediante “Pasear”, sin tener presente su vida y el contexto de la obra. Para ello, es especialmente interesante el ejercicio de análisis que realiza Laura Walls, destacando cuatro dimensiones de los escritos thoreauvianos dedicados a sus excursiones: (1) Tienen libertad de movimiento, o son especialmente móviles, de modo que nos hacen vagar con la misma fluidez que tienen los continuos cambios de nuestro entorno⁸. (2) Son *planetarios*⁹, es decir, no se limitan a una zona o a una perspectiva, sino que se abren completamente al mundo como una totalidad, transitando por un entorno comprendido globalmente y no localmente. En las excursiones de Thoreau, los recuerdos de otros lugares o las referencias a través de la literatura aparecen continuamente rompiendo cualquier limitación impuesta sobre el lugar por el que pasea. (3) Generan una red, o son *vasculares*¹⁰; aunque se refieren a un lugar y a un momento precisos, no se limitan a un espacio y a un tiempo definidos, por lo que las conexiones que el lector puede hacer no parecen tener límites. (4) Transitan continuamente entre lo subjetivo y lo objetivo, sin situarse jamás en uno radicalmente frente al otro, lo que Walls, en un intento de nombrar este carácter, denomina ‘transjetivo’ (*transjective*)¹¹.

Estas dimensiones o características nos proporcionan una idea general sobre el tipo de paseo o de excursión que tiene en mente el filósofo de Concord cuando relaciona tal actividad con el ámbito intelectual. También tienen una gran vinculación con el trascendentalismo naturalista (o, en la terminología de Walls, el holismo empírico) y la perspectiva bio-ecocéntrica. (1) El movimiento y (2) la perspectiva global permiten conducir el paseo hacia los fines de la *wild ethics*, mientras que (3) la conexión entre

⁶ *Walking*, p. 239.

⁷ Walls, “Walking West...”, pp. 21-22.

⁸ Walls, “Walking West...”, p. 24.

⁹ Walls, “Walking West...”, p. 25.

¹⁰ Walls, “Walking West...”, p. 27.

¹¹ Walls, “Walking West...”, p. 27.

espacios y tiempos diversos mediante la experiencia y (4) la perspectiva transjectiva nos permiten aproximarnos a un conocimiento más completo, empírico y trascendente, del *Κόσμος*. La forma de observar es algo muy característico del paseo; con él Thoreau no pretende percibirlo todo, sino obtener una perspectiva amplia, ágil e inquieta. En 1852, cuando estaba haciendo sus primeras conferencias sobre el paseo, escribió en su diario: «Lo que necesito no es mirarlo todo, sino un verdadero santerreo del ojo»¹². Cuatro años después, realizando mediciones en una granja, relacionaba la estética, la ética y la ciencia con una visión tangencial y limítrofe:

De nuevo, como tantas veces, he recordado la ventaja para el poeta, el filósofo y el naturalista, y quienquiera, de perseguir de vez en cuando otros negocios además del que ha elegido — mirando por el rabillo del ojo. El poeta obtendrá visiones que ningún abandono deliberado puede proporcionar. El filósofo está obligado a reconocer principios que el largo estudio no podría detectar. Y el naturalista incluso tropezará con alguna nueva e inesperada flor o animal.¹³

La filosofía thoreauviana, vinculada íntimamente con estas tres perspectivas, halla en consecuencia múltiples beneficios en pasear, en cambiar de lugar y adentrarse sin premeditación en lugares inhóspitos y silvestres: en la *wilderness*. Observar mediante el santerreo requiere que dejemos de lado la especialización excesiva y los prejuicios sobre aquello que el mundo puede mostrarnos, que incluso nos olvidemos de nosotros mismos como sujetos separados del *Κόσμος*; «la mente preparada tiene que relajarse lo suficiente para que lo imprevisto la tome por sorpresa»¹⁴. De esta forma, el paseo proporciona nuevos conocimientos y fuentes de reflexión para el filósofo.

Pero la relación entre el paseo y la filosofía tiene un origen muy anterior a nuestro autor, rastreable hasta la Antigüedad greco-latina. El paseo aparece relacionado con muchos pensadores antiguos que transitaban plazas o jardines conversando. Es habitual imaginar a Sócrates paseando por el ágora de Atenas y dialogando con sus amigos y discípulos; también los autores cínicos, entre los que destaca Diógenes, pasaban gran parte de su tiempo paseando o a la intemperie; y Epicuro es bien conocido por su jardín. La escuela filosófica fundada por Aristóteles pronto se conoció como ‘peripatética’ (el término griego ‘pateo’, «de *πάτω*, paso, marcha», se refiere al dar pasos o a «poner el

¹² *Journal*, vol. IV, p. 351.

¹³ *Journal*, vol. VIII, p. 314.

¹⁴ Walls, “The Man Most Alive”, pp. xiv-xv.

pie» en un sitio¹⁵), según Diógenes Laercio, debido a que dialogaba «en compañía de sus discípulos dando vueltas hacia la hora de las unciones de los atletas»; aunque el mismo autor señala como otro posible origen que Aristóteles paseara con Alejandro, «que se recobraba dando paseos tras una enfermedad y charlaba con él»¹⁶. La segunda explicación es menos creíble, ya que con el término se designa a toda la escuela y no sólo al estagirita, pero aun así podría indicarse con ello que la actividad pedestre realizada en el Liceo no era inusual para Aristóteles.

Pese a esta antigua vinculación del paseo con la filosofía, ésta no fue una cuestión por la que los filósofos helenos se preocuparan especialmente. Sí encontramos comentarios aislados, como la justificación del nombre de la escuela peripatética o la herencia del “Perípatos” en el testamento de Teofrasto, en el que dice:

En cuanto al jardín y el paseo (Perípatos) y todas las casas que dan al jardín, las lego a aquellos de los amigos nombrados luego que quieran permanecer siempre en la escuela y filosofar en común en este ámbito.¹⁷

Conocemos, además, la importancia del viaje para la filosofía, la cultura y la economía helenas. Que los filósofos antiguos, pese a la gran presencia del viaje y el paseo en el desarrollo de sus ideas, no pensarán en ello como parte de un método propiamente filosófico puede deberse a que se trataba de actividades cotidianas, mientras que se consideraba que lo distintivo de la filosofía es el razonamiento teórico. Como consecuencia, no encontramos tratados filosóficos sobre el paseo o el viaje. Aunque no sabemos si en las obras que hemos perdido, casi todas las de los filósofos preplatónicos y helenísticos, así como muchos diálogos de Aristóteles y gran parte de lo escrito por Teofrasto, habría alguna referencia a los beneficios de la actividad pedestre para filosofar, que tanto parece valorar el filósofo de Ereso en su testamento. Tal vez el comentario de Aristóteles sobre la finalidad del movimiento local, en el libro tercero de su obra *Acerca del alma*, sea lo más destacable al respecto, aunque sólo se refiera con ello a que el fin de todo movimiento local es «el objeto deseable»¹⁸, ya sea pasional o intelectual.

¹⁵ Sebastián Yarza, Florencio I., *Diccionario Griego Español*, vol. II, Barcelona: Ed. Ramón Sopena, 1999, p. 1052.

¹⁶ Diógenes Laercio, *Vidas...*, V, 2.

¹⁷ Diógenes Laercio, *Vidas...*, V, 52.

¹⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 10, 433a 21.

Pese a estos comentarios, no se ha otorgado una gran importancia al paseo como actividad metódica complementaria de la filosofía hasta casi el siglo XIX. Pues, aunque podemos rastrear algunas notas casi tan marginales como las que hemos señalado en el mundo antiguo, hasta 1802 no se publicó la primera obra dedicada específicamente al paseo como actividad intelectual. *Die Spaziergänge* (traducido en castellano como *El arte de pasear*), de Karl Gottlob Schelle, es el primer ensayo dedicado especialmente a desarrollar las características del paseo como una actividad de interés para el filósofo y para, en general, los intelectuales y los ociosos, por sus beneficios psíquicos¹⁹. No puede decirse lo mismo, no obstante, de *Las ensoñaciones de un paseante solitario* de Jean-Jacques Rousseau, puesto que en estas meditaciones el filósofo sólo hace recuento de sus ideas paseando, de algunas de sus andanzas, unos muy breves comentarios sobre por qué decidió realizar tal actividad y numerosas reflexiones autobiográficas, pero ninguna observación que profundice en las características propias del paseo ni en su relación estricta con la filosofía.

Pero pese a que Schelle, un auténtico desconocido para la historia de la filosofía, escribió este primer tratado sobre el paseo, tampoco llegó a considerarlo como un buen método para hacer filosofía sino, más bien, como una forma de entretenimiento. Como bien indica Federico Silvestre en su introducción a la edición castellana del texto, esta actividad «debe relacionarse con la aparición de ciudades, burgueses, modernos jardines y nuevos ideales»²⁰. Además, el título de la obra en alemán tiene importantes connotaciones por su etimología, híbrida de latina y anglosajona. El término *spazieren* proviene del latín *spatiārī*, origen del castellano ‘espacio’²¹. Por lo tanto, podríamos entender este concepto con la idea de ‘distanciarse a pie’. Schelle defendió en gran medida esta interpretación del paseo como un alejamiento con respecto a las preocupaciones cotidianas. Este *distanciamiento* debía ser relajante y tranquilo, no agotar las facultades sino calmarlas. Schelle consideraba que el paseo «no debía ser ni demasiado largo ni demasiado empinado; ni demasiado solitario ni demasiado cansado», sino perseguir una «mezcla de alegría y comodidad»²². El paseo se presenta como una escapada del aburrimiento y de la melancolía, y no como un modo de

¹⁹ Muy semejante en sus ideas fue su contemporáneo William Hazlitt, quien no obstante escribió un texto más breve y menos detallado que el de Schelle.

²⁰ Schelle, Karl Gottlob, *El arte de pasear*, Madrid: Diaz & Pons, 2013, p. 9.

²¹ Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyten, 1999, p. 683.

²² Schelle, *El arte de pasear*, p. 12.

reflexión; aunque esto no impide por sí mismo que, mediante la escapada, alguien reflexione.

Schelle definió su paseo como una actividad que relaciona lo corporal y lo mental, pero en una forma muy específica: «El movimiento físico ha de constituir un alimento para la mente, para el cuerpo, un medio para estimular la salud, y cualquier actividad mental fatigosa desbarataría este doble efecto»; en consecuencia, estos paseos «no tienen como finalidad la meditación»²³. Nos recuerda esta idea en múltiples ocasiones a lo largo del texto: «El interés que el paseante ha de tener por la naturaleza no ha de ser de orden intelectual», «el tipo de ocupación mental al pasear ha de ser siempre leve y descansada para cumplir su propósito»²⁴. Entonces, ¿es este paseo algo específicamente corporal, y no una actividad mental? Schelle dirá justo lo contrario:

Evidentemente el movimiento del cuerpo no constituye ni con mucho el paseo [...] no es siquiera su auténtico componente. Lo que determina el verdadero paseo es de naturaleza intelectual [...]. Pero aunque el movimiento del cuerpo no constituya el paseo en sí, sí que es un condicionante necesario para que éste tenga lugar, aunque sólo sea de un modo pasivo, como cuando se pasea en coche.²⁵

Siguiendo esta reflexión, con la que el autor descarta asociar la actividad de pasear exclusivamente con el movimiento físico de dar pasos o moverse uno mismo a pie, queda claro que la *spaziergänge* no es un paseo en sentido estricto, tal como Thoreau se refiere a la actividad de santerrear. La estimulación mental resulta primaria en la definición de Schelle, hasta el punto de poder prescindir de la acción de dar pasos; pero no tolera ir más allá de la percepción y la influencia pasiva, es decir, no recomienda desarrollar una actividad cognitiva intensa. Su propósito es la relajación y la armonización entre la mente y las sensaciones corpóreas, por lo que Schelle se detiene a analizar la influencia de diversos entornos para la realización de este distanciamiento, así como considera la conveniencia de ir a veces a pie y otras, para evitar el cansancio, en carro o a caballo.

La actividad descrita en *Die Spaziergänge* no persigue la reflexión ni el desarrollo de un tipo de pensamiento específico. Schelle considera que la influencia del entorno natural se limita a la relajación de las facultades mentales y a la ociosidad, separando

²³ Schelle, *El arte de pasear*, p. 34.

²⁴ Schelle, *El arte de pasear*, pp. 38. 53.

²⁵ Schelle, *El arte de pasear*, p. 117.

estrictamente la vida civilizada y la natural, por lo que las grandes ideas filosóficas no provendrán de esa interacción. El santerreo expuesto por Thoreau en “Pasear” plantea justamente lo contrario: la *wild ethics* debe desarrollarse mediante esta experiencia de pasear, de moverse uno mismo autónomamente, con su propia capacidad motriz, a través de un entorno físico concreto, modificando su perspectiva y adquiriendo un nuevo conocimiento sobre el mundo que unifique lo subjetivo y lo objetivo, lo individual y lo ambiental, lo cultural y lo natural, lo sensible y lo trascendente.

Además, el sentido del paseo en la obra thoreauviana va más allá de la vinculación metafórica y muchas veces accidental que ha adoptado el paseo en relación con la filosofía, por medio de anécdotas que no profundizan en la relación entre el pensamiento y la actividad pedestre, como es el caso de la regularidad de los paseos que daba Kant todas las mañanas. Thoreau desarrolló gran parte de su pensamiento paseando, además de mediante la lectura, por lo que la relación entre ambas actividades (pasear y reflexionar) le resultaba más íntima que la de una simbología.

Tal vez Thoreau fuera el primero en expresar de este modo la importancia del paseo para la filosofía. Su modo de definir la actividad pedestre se asemeja mucho al que enuncia, tan solo un año después de la publicación de “Pasear”, Charles Baudelaire en “El pintor de la vida moderna”, donde expone que el *flâneur* es como un niño, ya que «el niño ve todo como *novedad*; está siempre *ebrio*»²⁶. El *Saunterer* de Thoreau coincide de este modo con algunas características del *flâneur* de Baudelaire, que se encuentra «como en casa en todas partes»²⁷. Mientras Thoreau da importancia a esta actividad para la filosofía, Baudelaire lo hace en el ámbito artístico. Posteriormente, Walter Benjamin parece haber recuperado esta noción del ensayista francés y haberla trasladado a la reflexión filosófica, pero no desarrolló esta idea más allá de algunas notas en el *Libro de los pasajes* (*Das Passagen-Werk*, escrito entre 1927 y 1940, y publicado póstumamente en 1982). En esta obra, Benjamin describe al *flâneur* como un detective que no sólo observa lo que sucede ahora, sino que es capaz de identificar la historia e imaginar el pasado; en cuyo paseo a cada instante irrumpen «tierras y épocas lejanas»²⁸. El paseo descrito en estos fragmentos por Benjamin es una investigación, una observación incisiva, incluso de cierto carácter científico. Es, igualmente, un

²⁶ Baudelaire, Charles, “Le peintre de la vie moderne”, *Œuvres complètes de Charles Baudelaire. III. L’art romantique*, Paris: Michel Lévy frères, 1868, p. 62.

²⁷ *Walking*, p. 205; Baudelaire, “Le peintre...”, p. 64.

²⁸ Benjamin, Walter, *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2007, p. 425.

momento propicio para el pensamiento crítico. El filósofo germano ilustra esta idea en relación con la observación de la economía paseando por los mercados, señalando que el *flâneur* se convierte así en «el explorador del capitalismo»²⁹.

Más recientemente, Mathieu Kessler (*El paisaje y su sombra*, 1999) y Francesco Careri (*Pasear, detenerse*, 2016) se han referido más rigurosamente al paseo como actividad filosófica o valiosa para la reflexión. Ambos consideran, como lo hizo Thoreau, que la experiencia pedestre en el entorno beneficia un cambio de perspectiva, una novedad cognitiva capaz de iniciar reflexiones originales y separadas del pensamiento culturalmente adquirido. El paseo nos permite desvincularnos de los compromisos habituales, liberarnos de los hábitos cotidianos y volver a reflexionar desde una posición más primaria y original, desde la *wildness* y la libertad absoluta.

Pasear es una actividad para reencontrarse con lo vital y natural del mundo, pero también para hallar un cambio, para forzarse uno mismo a pensar de un modo diferente y no quedarse estancado en las ideas que ya ha aceptado como válidas; para no caer en una desesperación confirmada. Es una forma de cambiar de vida, llevando a sus últimas consecuencias lo que Thoreau se propuso en *Walden*; permite evitar la quietud, dejar atrás el sedentarismo doméstico y enfrentar el mundo. Antonio Casado describe perfectamente este carácter de la filosofía thoreauviana al definirlo como «un filósofo peripatético o pedestre»³⁰:

Un filósofo que camina y cuya obra no se acaba nunca, porque su pensar está en continuo movimiento. El suyo es un pensamiento que no se detiene en un *terminus*, en una estación final, sino que va transitando de una a otra sin aferrarse a ninguna verdad absoluta.³¹

Por este motivo resulta especialmente difícil calificar su filosofía, que transita de unos a otros extremos incluyendo multitud de perspectivas y consideraciones de diverso tipo, moviéndose desde la descripción científica hasta el juicio moral y la crítica política. Thoreau no puede ser calificado estrictamente, ni definitivamente, más allá de este compromiso con la crítica y el cambio, que ilustra mediante el paseo. Aunque pasear no es solamente un símbolo: es una actividad verdaderamente valiosa para realizar este cambio, si uno realmente está dispuesto a hacer una crítica incluso de sus

²⁹ Benjamin, *El libro de...*, p. 431.

³⁰ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 63.

³¹ Casado, *Una casa en Walden...*, pp. 63-64.

propias ideas. En *Walden* ya advertía sobre la importancia de perderse, de dejar atrás lo conocido e incluso el mismo conocimiento teórico, como abstracción de la realidad, para hallar un lugar inhóspito y sin hollar:

Todo hombre tiene que aprender de nuevo los puntos cardinales cada vez que se despierte, ya sea del sueño o de cualquier abstracción. Hasta que estemos perdidos, en otras palabras, hasta que hayamos perdido el mundo, no empezaremos a encontrarnos a nosotros mismos, y a percatarnos de dónde estamos y de la infinita extensión de nuestras relaciones.³²

El filósofo de Concord concibe de este modo que el conocimiento de nuestro entorno cercano da forma a nuestra concepción del mundo e incluso de nosotros mismos, que no somos más que «el escenario, por así decir, de pensamientos y afectos»³³, el lugar donde va a parar toda sensación, toda idea, y no una sustancia que podamos identificar separadamente, al margen del mundo. Por ello, moverse o pasear no significa sólo conocer más del exterior, sino también transformarse uno mismo, moldearse con cada paso. La actividad pedestre se convierte así en un método filosófico, crítico, e incluso resistente: nos compromete con otra visión del mundo y con otra visión de nosotros mismos, con otras identidades que aún no hemos adquirido, y transporta el pensamiento hacia una nueva percepción de la verdad, renovándolo a través de la experiencia tal como lo hace la primavera tras el invierno. Así, la verdad no depende de alcanzar mejores ideas, conceptos más elevados o más complejas abstracciones, sino de ser coherente con el entorno que se habita y tener plena conciencia de nuestra vida en él.

En un momento de auge del positivismo y su ideal de completa objetividad, Thoreau desarrolló un «realismo perspectivista» en que el paisaje no es algo natural ni cultural, objetivo o subjetivo, sino una relación que se halla entre el sujeto y el objeto, un proceso que le afecta.³⁴

El movimiento a pie proporciona un medio indispensable para el cambio de perspectiva, tanto por el desplazamiento como por el hecho de ser autónomo, es decir, de realizarlo uno por sí mismo, con libertad y adaptándolo a sus intereses y a las

³² *Walden*, p. 190.

³³ *Walden*, p. 149.

³⁴ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 83.

condiciones externas. Por ello el paseo será un método fundamental para la filosofía thoreauviana, y en especial para la *wild ethics*.

4.2. El paseo como método filosófico

Ir a pie es una práctica que nos comunica con todos los aspectos de la vida: con nuestro entorno cercano y lejano, con amigos y vecinos, y con lo desconocido; mejora nuestra salud, conocimiento y estado de ánimo; y nos permite desplazarnos, en general, por cualquier motivo. Para ir a pie no necesitamos medios costosos ni muy especializados, ni estamos obligados a seguir rutas o senderos marcados, por lo que es una actividad fácilmente adaptable a nuestros intereses y necesidades, y capaz de eludir muchos imprevistos. Los medios de transporte habitualmente tienen muchas limitaciones en este aspecto: ya sea por la existencia de vías y caminos o su accesibilidad, el coste del combustible, problemas técnicos, etc., mientras que cuando vamos a pie la única preocupación, en cuanto a los caminos, el combustible y el estado físico, se reduce a nosotros mismos, por lo que cuidarnos también es cuidar de nuestro medio de transporte. Esto hace que ir a pie, o pasear, sea una práctica especialmente acorde a la *wildness* y a la libertad absoluta, y que se relacione estrechamente con el enfoque vitalista de la ética thoreauviana.

Ir a pie no cumple sólo una función simbólica como acto liberador y vital; constituye efectivamente un acercamiento a la realidad desde la perspectiva filosófica thoreauviana, al igual que la pobreza voluntaria. El paseo es un tipo de reducción o simplificación, de eliminación de medios para obtener todo lo posible por uno mismo. Yendo a pie nos transportamos a donde necesitamos ir para alimentarnos, para conocer, para ejercitarnos, o para dialogar y reflexionar. Con el paseo se pueden ejercitar todas las capacidades o facultades vitales identificadas por Aristóteles en *Acerca del alma*: nutritiva, sensitiva, desiderativa, motriz y discursiva (o racional)³⁵. Aunque sea una actividad perteneciente a una de estas facultades (motriz), se relaciona con todas las demás, pues en primer lugar nos movemos por un deseo o para alcanzar un fin, y tal fin puede referirse a necesidades nutritivas, a intereses sensibles o cognitivos, o bien al mismo paseo, si es para ejercitarnos. Pero, además, ir a pie puede servir como método para la reflexión. Este carácter del paseo nos interesa principalmente. Sobre ello, podemos decir que el paseo parece tener dos características claramente beneficiosas: (1)

³⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, II, 3, 414a 32-33.

el conocimiento del lugar y (2) la independencia motriz. Éstas constituyen los elementos principales de la relación entre el paseante y su entorno. (1) El conocimiento del entorno que nos permite el paseo es mucho más personal y adaptable que el de cualquier medio. Podemos desplazarnos según nuestro interés, acercarnos o alejarnos de un lugar, detenernos y observarlo en detalle durante todo el tiempo que queramos o el que necesiten nuestros pensamientos. Paseando podemos regular nuestra velocidad adaptándola a las capacidades corporales, y así podemos ir más rápido si nuestra intención es entrenar el aparato locomotor, o ir más lento si queremos adaptarnos al ritmo del pensamiento, que algunos autores sitúan alrededor de tres o cuatro kilómetros por hora³⁶. Esto también es posible gracias a (2) la independencia del paseo, que nos permite no sólo avanzar empleando nuestras propias capacidades, sino, además, desvinculándonos de los compromisos cotidianos. A esto dan especial importancia casi todos los autores que se han referido al paseo como actividad relacionada con el pensamiento y con la filosofía³⁷: estar libre de cargas y preocupaciones, y poder dedicar un tiempo a vagar meditando, reflexionando sobre diversos asuntos. Pero, sobre todo, como defendió Thoreau, esta independencia es beneficiosa para conocer nuevos aspectos del mundo y aportar una visión original a nuestro conocimiento del mismo.

Como elemento añadido a estas dos características, que desarrollaremos en adelante con más detalle, hay que comentar que el fin del paseo entendido, de este modo, como un método filosófico es, precisamente, la reflexión filosófica. Por ello, ya que nuestro interés en este estudio recae sobre la filosofía thoreauviana, consideraremos cómo el método pedestre puede satisfacer este fin no solamente aportando un marco o un contexto apropiado, sino también a través de todas las facultades vitales que el paseo permite desarrollar y conocer con mayor detalle, que resultan imprescindibles para la elaboración de la *wild ethics*.

Al comienzo de “Pasear”, Thoreau realiza una completa definición de la actividad pedestre que se dispone a defender a lo largo del ensayo. Esta definición sigue, a grandes rasgos, el esquema aristotélico de las cuatro causas: eficiente, formal, material y final. Sin realizar un análisis estricto de cada una de ellas, presenta estos elementos

³⁶ Véase la introducción de Federico Silvestre a Schelle, en *El arte de pasear*; y también *Wanderlust. Una historia del caminar*, de Rebecca Solnit.

³⁷ Estas posiciones han sido analizadas en “El paseo como método filosófico”, *Enrahonar* (aceptado 5/8/2019).

durante la introducción del texto, en los cuatro párrafos que siguen al de presentación. Todos ellos tienen, además, un sentido crítico: Thoreau no se preocupa solamente por definir en sentido positivo el paseo que va a defender, sino que muestra también los conflictos que mantiene con las formas comunes de pasear.

La primera observación hace referencia a la causa eficiente, es decir, a aquellos que realizan el paseo: «En el transcurso de mi vida he encontrado sólo una o dos personas que comprendieran el arte de Pasear, esto es, de dar paseos —que fueran genios, por así decir, del *sauntering*»³⁸ (aunque en este párrafo hablará con más detalle de la causa final, a través de la etimología de *saunterer*). Más adelante, vuelve sobre esta cuestión para afirmar que «en nuestros días, no somos más que meros cruzados de corazón débil, incluso los paseantes, que comenzamos empresas inconstantes e interminables»³⁹. Este carácter poco provechoso del paseo lo convierte en un capricho pasajero sin compromiso ni trascendencia, sin significación más allá del ocio o el entretenimiento ocasional. Pero Thoreau busca definir un paseo más profundo en sus consecuencias, y por lo tanto parece que debiera contraponer esta circunstancia actual, esta ausencia de compromiso con el paseo, a un compromiso más antiguo y férreo, como el de algún antiguo caballero o héroe. La actividad defendida debiera ser realizada por alguien más honrado y respetable, un individuo noble y heroico, aunque «no Ecuestres o Caballeros, ni Jinetes, sino Paseantes»⁴⁰.

El aspecto formal parece mucho más sutil. Podríamos decir que se trata, sencillamente, de dar pasos o ir a pie, pero Thoreau destaca algo más preciso en referencia al modo en que tal actividad se convierte en algo fútil o en una pérdida de tiempo: «La mitad del paseo no es más que retroceder sobre nuestros pasos», y añade que «quizás deberíamos lanzarnos al paseo más breve con el espíritu de una aventura imperecedera, nunca para volver»⁴¹. De tal modo, el paseo dejaría de ser una vuelta o un *tour*, un recorrido de ida y vuelta; pues no se trata de llegar a un sitio específico y después regresar, sino de realizar plenamente la actividad del paseo, de avanzar a pie.

La causa material del paseo no se refiere meramente a la posesión física de piernas y de un estado de salud; esto no es suficiente para pasear del modo que pretende el filósofo de Concord. Este aspecto queda expuesto en dos momentos, en primer lugar

³⁸ *Walking*, p. 205. La mayúscula y la cursiva son del propio Thoreau.

³⁹ *Walking*, p. 206.

⁴⁰ *Walking*, p. 206.

⁴¹ *Walking*, p. 206.

en un sentido negativo y, más adelante, positivamente. Pues para pasear de tal modo, como ya hemos señalado, es necesaria cierta independencia. Esto supone, en un sentido, desprenderse de obligaciones sociales, deshacerse de compromisos económicos, vecinales y familiares, o no tener carga alguna que nos impida dedicar nuestro tiempo exclusivamente al paseo. Pero, en el sentido positivo, Thoreau se refiere a que el paseante necesita este *capital*: desocupación, libertad e independencia⁴². Este capital constituye la causa material del santerreo thoreauviano, en cuanto que es necesario realizarlo poseyendo estas tres disposiciones. Emprender el paseo como un método filosófico requiere tener (1) cierta calma y desocupación, para no ir agobiados ni preocupados, y poder pensar relajadamente; (2) la libertad para elegir a cada momento por dónde ir, sin haber determinado previamente la ruta, de modo que uno pueda cambiar en cualquier momento de dirección según su interés; y (3) una independencia respecto a las obligaciones culturales y civiles, los compromisos ajenos al paseo y, también, toda ideología y forma de pensamiento restrictiva, permitiendo obtener nuevo conocimiento del entorno por el que se transita y aceptar perspectivas diversas. Teniendo este triple capital, el paseante está en disposición de adquirir una experiencia valiosa para la reflexión filosófica.

Además, Thoreau hace varios comentarios sobre cuál es la causa final del *sauntering* o santerreo. En primer lugar, en referencia a su etimología, señala que es la actividad de quienes peregrinaban, durante la Edad Media, *à la Sainte Terre*⁴³; pero también, según otro posible origen, podría referirse a los vagabundos, a quienes no tienen hogar ni tierra (*sans terre*), aunque señala que prefiere el primero⁴⁴. Esto conduce a dos visiones de la causa final: primero, y con mayor importancia, es una actividad dirigida a encontrar un lugar santo o relacionado con algún tipo de credo; segundo, es un modo de vida, o, dicho de otro modo, se dirige hacia la vida misma, hacia la obtención de los medios fundamentales para vivir. Este segundo sentido es importante en cuanto que relaciona el paseo con los intereses de la ética thoreauviana, pero no es suficiente para definir el paseo como un método filosófico. Thoreau no sólo indica que prefiere el primer sentido, sino que más adelante vuelve sobre él para aclararlo; pues decir de este paseo que su fin es alcanzar una Tierra Santa no parece algo especialmente relacionado con la filosofía. Nuestro autor está empleando esta referencia etimológica

⁴² *Walking*, p. 207.

⁴³ *Walking*, p. 205.

⁴⁴ *Walking*, pp. 205-206.

de forma alegórica, pues la Tierra Santa a la que se refiere será sustituida más adelante por el símbolo propio del progreso estadounidense en el siglo XIX, que representa durante esta época el ideal del Destino Manifiesto: el Oeste. Thoreau señala que el progreso humano se dirige al oeste, mientras que hacia el este se encuentra la historia, la literatura y el arte antiguos⁴⁵. Pero éste también es un símbolo, ya que hacia la mitad del ensayo añade: «El Oeste del que hablo no es más que otro nombre para lo Salvaje [*Wild*]»⁴⁶. De ahí que la causa final del santerreo no sea ir a una Tierra Santa en sentido literal, sino alcanzar la *wildness*, o dirigirse hacia ella de modo semejante a como nos dirigimos al horizonte. «El foco de Thoreau en “Pasear” no está en un lugar o un “centro” sino en un proceso, “pasear”, que le conduce hacia un estado de ser: “*wild*»⁴⁷. El paseante thoreauviano pretende así encaminarse hacia el pensamiento crítico, hacia el cuestionamiento del conocimiento actual y de la cultura imperante, y buscar en su lugar una sabiduría personal y más sustancial. El fin es la reconstrucción de un conocimiento propio, la auto-cultura en el sentido de la *Bildung* alemana. Por ello el ensayo concluye con estas palabras:

Así vagamos hacia la Tierra Santa, hasta que un día el sol brille más radiante que nunca, quizás brille en nuestras mentes y corazones, e ilumine por completo nuestras vidas con un gran amanecer luminoso, tan cálido, sereno y dorado como sobre una ribera en otoño.⁴⁸

La causa final es ese momento de iluminación, de descubrimiento de un nuevo pensamiento. El objetivo de Thoreau es defender una renovación, pero no, como comenta Michael Schrimper, dejando de lado el paseo en sentido literal⁴⁹, sino a través de él como actividad renovadora, como posibilidad para encontrarse con un mundo que ignoraba. Uno no sale a santerrear para meditar sobre ideas que ya ha pensado previamente, ni para solucionar conflictos que ya existían en su mente, sino para hallar otros objetos de reflexión desde una perspectiva nueva y diferente, que no sólo nos da una nueva imagen del mundo sino también de nuestra posición en él.

El paseo que [Thoreau] propone es por tanto un esfuerzo de descubrimiento, pero un descubrimiento que incluye los aspectos

⁴⁵ *Walking*, p. 218.

⁴⁶ *Walking*, p. 224.

⁴⁷ Walls, *Seeing New...*, p. 232.

⁴⁸ *Walking*, pp. 247-248.

⁴⁹ Schrimper, “Teaching Thoreau’s...”, p. 150.

reprimidos o enterrados de nuestras identidades, las partes de nuestro “yo” que eran rechazadas o que nunca pudieron desarrollarse. Nos proporciona la oportunidad de ver el mundo natural de nuevo, pero también recuperar, o reconstruir, nuevas formas de identidad y nuevas formas de experiencia.⁵⁰

Más que una escapada transitoria o una huida de las responsabilidades sociales, este paseo supone «una completa reestructuración de los valores y los principios»⁵¹. Tal era la empresa trascendentalista, la auto-cultura; pero en “Pasear” el objetivo o el fin a perseguir adopta el nombre del Oeste y, de forma más clara, la *wildness*. Encaminarse hacia la *wildness* es un acto de renovación, de auto-cultura o de *Bildung*, en el sentido vitalista y naturalista defendido por Thoreau a partir de la década de 1850. El movimiento pedestre se configura de este modo como una respuesta coherente a la realidad del *Kόσμος*: el orden del universo no se observa como algo eterno e inmutable, sino como un continuo cambio, una mutación sin fin; por ello una perspectiva estática no puede percibir completamente sus características ni alcanzar unos principios adecuados, pues lo falsificaríamos si idealizamos momentos aislados de estos cambios o solamente aquellos con los que simpatizamos más fácilmente. Moverse por el mundo responde, por lo tanto, a un compromiso con su realidad: únicamente admitiendo en nosotros mismos el movimiento y el cambio podemos obtener una comprensión completa del *Kόσμος* tanto empírica como trascendentemente.

En síntesis, éstas son las cuatro causas que definen el santerreo thoreauviano:

SANTERREO: Paseo emprendido por individuos comprometidos con esta actividad y su trascendencia, consistente en un avance indeterminado a pie por el entorno, realizado con desocupación, libertad e independencia, y dirigido hacia la wildness, que supone, en última instancia, dar forma a una nueva cultura.

El principal beneficio del paseo para la filosofía thoreauviana es el modo en que nos permite relacionarnos con el entorno, conocerlo y pensarlo, a través de la perspectiva bio-ecocéntrica y conectando con las facultades mentales humanas. Si ocupamos nuestra mente en el conocimiento del lugar transitado, hallamos fuertes vínculos entre la ruta y el pensamiento. Thoreau señala en este sentido que muchas veces «encontramos difícil elegir nuestra dirección, porque aún no existe distintamente

⁵⁰ Robinson, *Natural Life...*, p. 153.

⁵¹ Robinson, *Natural Life...*, p. 152.

en nuestra idea»⁵². Pero no siempre debemos seguir una idea previa, y de hecho a menudo conectamos mucho más con el entorno si sencillamente nos dejamos llevar de manera más intuitiva y espontánea. Esta orientación hacia lo incógnito queda representada en “Pasear” a través del Oeste, que adopta para Thoreau una significación más reflexiva y vital que para los defensores del Destino Manifiesto, quienes pretendían que el oeste supusiera un progreso territorial y económico para la nación estadounidense y el comienzo de su expansión mundial. Por el contrario, Thoreau encuentra en su oeste un destino indeterminado, la incertidumbre de una *wilderness* ajena por completo a las construcciones humanas y a la que sólo podemos entregar nuestras facultades, ponerlas a su cuidado con confianza mientras nos adentramos en ella, para poder conocerla realmente. Los testimonios de múltiples investigadores y viajeros sobre las maravillas descubiertas en el Nuevo Mundo, con los que Thoreau ilustra esta noción, fluctúan de este modo entre el ideal de progreso y el reconocimiento de lo indómito como fuente de cambio o renovación humana. El viaje a lugares desconocidos nos aporta un nuevo conocimiento y una oportunidad para cambiar nuestro modo de pensar el mundo. Por ello ir hacia el oeste, en el sentido de la tierra aún no conocida ni dominada por nuestra cultura, puede ser una experiencia fecunda o fructífera para el filósofo. Con tal intención, Thoreau modifica la expresión latina, sentenciando: «*Ex Oriente lux; ex Occidente FRUX*»⁵³.

El paseante thoreauviano es detallista, es un investigador curioso que no puede permitirse divagar, abstraerse por completo u olvidarse de su entorno. Es, como señala también Baudelaire, un niño, ya que «el niño ve todo como *novedad*; está siempre *ebrio*»⁵⁴. En palabras de Thoreau, es el «hijo de la niebla», pues «respecto al conocimiento, todos somos hijos de la niebla»⁵⁵, es decir, nuestra capacidad cognitiva no es una visión clara y luminosa, sino que siempre mantiene cierta neblina y sombra, un grado de ignorancia inseparable del conocimiento positivo. En consecuencia, quien pasee siendo consciente de esta ignorancia será capaz de ver la novedad de su entorno y de valorar cada detalle que encuentre a su paso. El santerreo exige este modo perceptivo de atravesar el mundo buscando lo desconocido, que le concede al filósofo la oportunidad de poner a prueba su conocimiento con una gran pluralidad de perspectivas,

⁵² *Walking*, p. 217.

⁵³ *Walking*, p. 221. La expresión original decía “*ex Oriente lux; ex Occidente lex*”, es decir, “de Oriente la luz; de Occidente la ley”. Thoreau sustituye ‘ley’ por ‘fruto’.

⁵⁴ Baudelaire, “Le peintre...”, p. 62.

⁵⁵ *Walking*, p. 240.

y acudir a «los Grandes Campos del pensamiento», donde podrá «ir a la hierba como el caballo y dejar todo arnés atrás en el establo»⁵⁶. De este modo, al pasear uno debe olvidar su compromiso con toda teoría, toda ideología y moral; de lo contrario, observará su entorno con el riguroso esquema cultural que haya adquirido previamente, sin ser capaz de descubrir novedad alguna o de darse cuenta de su propia ignorancia. Alejando el prejuicio nos integramos de una mejor manera con el entorno y alcanzamos un conocimiento íntimo, no sólo como transeúntes o como observadores externos que, transitoriamente, contemplan el mundo como un panorama o una imagen general. A este aspecto del paseo, en relación con la filosofía, ha dado especial importancia Mathieu Kessler, quien comenta que el paseo implica un compromiso para el filósofo más allá de la relajación y del olvido de los problemas cotidianos. Kessler propone la actividad pedestre no como un medio para abstraerse, sino como una posibilidad de pensar situados en el mundo y relacionados directamente con él. Tal es la actividad del *Wanderer* (de influencia nietzscheana), que «se caracteriza por el olvido del objetivo y por conceder al camino una atención mayor»⁵⁷. En otras palabras: su fin no es otro que el conocimiento de su medio, un compromiso con el entorno por el que se desplaza.

Por un lado, el paisaje no tiene sentido con independencia del sujeto; por otro, conviene superar esta trascendencia subjetiva, si se quiere introducir una participación auténtica del sujeto en el «objeto», es decir, del hombre en el espacio geográfico [...]. La contemplación exige en este caso un atletismo del cuerpo y del alma.⁵⁸

El paseo debe por tanto aunar lo físico y lo mental, lo corpóreo y lo intelectual, desarrollando ambos en comunión. Esta concepción, mantenida por Thoreau y Kessler, es no obstante poco habitual entre los teóricos del paseo, quienes habitualmente se manifiestan como defensores de una mayor relajación e inconsciencia, de la ausencia de esfuerzo tanto físico como mental. Así lo expresaba Schelle, para quien «el interés que el paseante ha de tener por la naturaleza no ha de ser de orden intelectual»⁵⁹, si bien «lo que determina el verdadero paseo es de naturaleza intelectual» y no corporal⁶⁰. Como ya hemos comentado, este sentido intelectual del paseo según Schelle es la relajación de las

⁵⁶ *Walking*, p. 239.

⁵⁷ Kessler, Mathieu, *El paisaje y su sombra*, Barcelona: Idea Books, 2000, p. 23.

⁵⁸ Kessler, *El paisaje...*, p. 40.

⁵⁹ Schelle, *El arte de pasear*, p. 38.

⁶⁰ Schelle, *El arte de pasear*, p. 117.

facultades, o el distanciamiento mental, y no la reflexión filosófica. De modo muy semejante, Kessler describe otras formas de pasear que no buscan la reflexión sino la relajación y, muchas veces, la contemplación general e irreflexiva, evitando el conocimiento preciso del lugar, como hace el turista: «Un paseo apresurado, cuya finalidad sea la contemplación del “menor” punto de vista, del panorama más completo de la región, es la representación típica del turista»⁶¹.

El santerreo, tal como lo hemos descrito, exige del paseante un compromiso, una disposición a conocer el entorno en profundidad y a buscar en él un nuevo conocimiento, y especialmente a dirigirse hacia la *wildness*. Puede realizar esto de un mejor modo cuando no se limita a una única perspectiva, cuando no busca, como el turista, una visión panorámica o general del entorno, y cuando ejercita sus facultades mentales tanto como las físicas para hallar nuevos matices. Así se realiza un paseo limítrofe, que continuamente atraviesa las fronteras del propio conocimiento, de la propia cultura, y construye una concepción original. El constante movimiento nos permite desarrollar un pensamiento inquieto que no se conforma con su estado actual y que comulga con el ánimo crítico más característico de la filosofía. Aunque, como destaca el filósofo de Concord, pasear no es suficiente: es importante la predisposición, el ánimo, y el compromiso con este estado limítrofe. Si se pasea dispuesto a ello, incluso en los lugares más civilizados puede uno encontrar señales o gestos de la *wildness*, y abstraer su mente de cualquier convención, llegando a ese estado de ebriedad que señala Baudelaire, similar al del infante.

4.3. Los requisitos del paseo: condiciones materiales y formales

Entre las cuatro causas del paseo, son especialmente destacables las causas materiales y formales, ya que éstas definen el grueso de la actividad, mientras que las causas eficiente y final nos son más conocidas por su relación con la actividad filosófica en general. Respecto a las primeras, hemos señalado un triple capital del paseo, o tres elementos que debemos poseer para realizarlo adecuadamente: desocupación, libertad e independencia. Con un análisis rápido nos daremos cuenta de que los tres podrían englobarse en un sentido más amplio de la libertad, en cuanto que los tres suponen alguna liberación o falta de determinación. Así han englobado algunos autores estas características, en referencia a las libertades que permite el paseo. Sobre ello se ha

⁶¹ Kessler, *El paisaje...*, p. 36.

manifestado recientemente Frédéric Gros en *Andar, una filosofía* (2009), indicando diversos niveles de libertad que llegan desde la ausencia de compromisos sociales hasta la anulación completa de la identidad individual. El paseo que propone en esta obra, compuesta en parte por la reflexión sobre su experiencia personal y en parte por una serie de comentarios sobre otros filósofos y escritores (Nietzsche, Rimbaud, Rousseau, Thoreau, Kant, etc.), es principalmente una actividad liberadora, relajada, lenta y abstraída. Pretende la desconexión con el mundo social, la búsqueda de alguna reconciliación con la propia naturaleza, con algún estado de vida salvaje y el olvido de las obligaciones civiles y cualquier comunidad. Este objetivo pedestre llega incluso a deshacerse del diálogo y la interacción con todo acompañante, prefiriendo el silencio. Según Gros, «estar en compañía hace tropezar, obstruye, altera el paso», aunque «hasta tres o cuatro personas todavía se puede caminar sin hablar»⁶². Su característica más notable, por lo tanto, es la libertad.

Gros distingue entre tres tipos de libertad, que se alcanzan mediante el paseo: libertad suspensiva, libertad agresiva y renuncia. Se distinguen entre sí según su grado o nivel de libertad, y cada una contiene también las anteriores.

La libertad suspensiva consiste en «liberarse de la carga de las preocupaciones, olvidar por un rato los problemas»⁶³. Es una *suspensión* de las obligaciones cotidianas, que permite dejarlas en casa y relajar el pensamiento; pero, además, tiene una importante consecuencia para la filosofía: «Alcanza a liberarnos de las ilusiones de lo indispensable»⁶⁴. Con esto Gros quiere decir que el paseo nos permite ver desde otra perspectiva lo que cotidianamente creemos necesario, reconsiderando si realmente lo es. Por su peculiaridad, el paseo es quizá la mejor actividad que permite variar nuestra perspectiva sobre el modo en que vivimos: no sólo nos aproxima a otros lugares y nos hace conocerlos (lo que se puede obtener con un medio de transporte), sino que nos pone en contacto directo con ellos por nuestro propio pie, gracias a un esfuerzo personal que también nos exige mayor compromiso y preocupación (si vamos en coche, tan fácilmente como llegamos a un lugar nuevo podemos regresar; pero el paseo nos sitúa radicalmente en ese terreno, sin más escape que continuar andando, y nos pone en la tesitura de *vivir* allí sin remedio, al menos durante el tiempo que dure nuestro paseo). Tal vez por ello Gros considera que únicamente el paseo nos otorga esta libertad.

⁶² Gros, Frédéric, *Andar, una filosofía*, Barcelona: Taurus, 2018, p. 63.

⁶³ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 11.

⁶⁴ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 11.

«La segunda libertad es agresiva, más rebelde»⁶⁵, se trata de una transgresión, de una ruptura radical con la vida cotidiana. Mientras que la primera libertad es más liviana, una sencilla posibilidad de reflexión y cambio, ésta, dice Gros, es más radical y excesiva, y nos lleva al «límite de nosotros mismos y de lo humano»⁶⁶.

Andar puede provocar esos excesos: un exceso de cansancio que lleva la mente al delirio, un exceso de belleza que sobrecoge el alma, un exceso de ebriedad en las cimas, en lo alto de los puertos de montaña (el cuerpo estalla). Caminar acaba por despertar en nosotros esa parte rebelde, arcaica: nuestros apetitos se vuelven toscos e intransigentes, nuestros ímpetus, inspiradores.⁶⁷

En cuanto a la tercera, es «la libertad del que *renuncia*»⁶⁸. Una vez alcanzada la rebeldía y habiendo contactado con ese estado primigenio o arcaico, el tercer estadio consiste en abandonar por completo la vida civilizada, convertirse en un *mendigo errante* y vivir según uno mismo. Gros vincula esta libertad con los sabios orientales, defensores del anihilamiento de todo pensamiento e individualidad, y que, habiendo obtenido una verdad universal, únicamente *están*, pero no actúan ni manifiestan voluntad alguna. «Es la máxima libertad: la del desapego total. Ya no estoy implicado, ni en mí mismo ni en el mundo. Indiferente al pasado y al futuro, no soy más que el eterno presente de la coincidencia»⁶⁹.

La noción del paseo expuesta por Frédéric Gros en *Andar* es, en consecuencia, un movimiento hacia la negación de la sociedad y de la acción humana, tal como la ha considerado la tradición filosófica occidental; un desplazamiento fuera de la civilización, que en un primer momento resulta útil para la crítica social y la reflexión ética y política, pero que conduce a un exceso rebelde y un anihilamiento que renuncia a habitar racionalmente el mundo. Es difícil pensar que el fin de la filosofía sea compatible con tal abandono de la sociedad y de uno mismo, por lo que esta propuesta no puede ser constitutiva de un método filosófico pedestre, sino más bien una doctrina fundada en el andar. No obstante, su noción de la libertad suspensiva y agresiva es

⁶⁵ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 13.

⁶⁶ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 14.

⁶⁷ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 14.

⁶⁸ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 15.

⁶⁹ Gros, *Andar, una filosofía*, p. 17.

especialmente sugerente para el tema que nos ocupa. Veremos, por lo tanto, cómo la desocupación, la libertad y la independencia se relacionan con estos niveles.

La desocupación es una suspensión, por así decirlo, de las obligaciones cotidianas, de los compromisos sociales inmediatos, de las deudas y los trabajos pendientes, en el sentido de la primera libertad descrita por Gros. Tal falta de tareas también nos capacita para no temer al cansancio, a la distancia, o a pasar la noche fuera, característica que elogia Francesco Careri al describir su método de paseo con sus alumnos de arquitectura⁷⁰. Durante el trayecto, uno tiene que ser capaz de no sentirse abandonado ni desamparado. Fácilmente puede verse asaltado por la añoranza o por el deseo de una mayor comodidad. Regresando sobre una noción que hallamos en el mismo origen de la actividad filosófica, expuesta por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, el filósofo, como todo humano, «necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados»⁷¹. En consecuencia, al menos, el filósofo tiene que encontrar esas necesidades cubiertas o no requerir mucho esfuerzo para cubrirlas a fin de poder realizar su tarea, y también mediante el método pedestre debe tener esto en cuenta. Aunque, siendo más astutos, podemos percatarnos fácilmente de que mediante el paseo también podrá satisfacer algunos de estos requisitos, como encontrar alimento en el campo o en un mercado, y mejorar igualmente su salud corporal mediante el ejercicio, por lo que su desocupación respecto a las tareas cotidianas será más sencilla. En este sentido, Thoreau advierte:

El estudiante que asegura su desocupación y retiro eludiendo sistemáticamente cualquier trabajo necesario para el hombre obtiene sólo una desocupación infame e improductiva, estafándose a sí mismo en la única experiencia que puede hacer fructífera la desocupación.⁷²

En consecuencia, la desocupación debe obtenerse tras el trabajo; la tranquilidad requiere un previo esfuerzo. También el paseante realiza este esfuerzo para obtener lo que necesita para vivir, tanto antes como durante su actividad, y es entonces cuando puede sentirse desocupado. Por ello la desocupación no puede consistir en un mero olvido o en un desentenderse de las ocupaciones necesarias para la vida.

⁷⁰ Careri, Francesco, *Pasear, detenerse*, Barcelona: Gustavo Gili, 2016, p. 118.

⁷¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, X, 8, 1179a 1.

⁷² *Walden*, p. 56.

DESOCUPACIÓN: Estado o situación en que se encuentra quien ha cumplido todas las tareas requeridas para la mínima manutención y satisfacción de sus necesidades corporales, y posee la tranquilidad para dedicarse a otros asuntos.

Hemos señalado tres sentidos de la libertad, tomada de forma amplia; por ello, nos tenemos que referir ahora a la libertad en un sentido más estricto y riguroso. Más allá de la idea de liberarse o desocuparse, aquí queremos hacer hincapié en la necesidad de que la actividad filosófica sea una elección propia, voluntaria y meditada. En un interesante paralelismo, también el paseo debe tener este carácter: las rutas no pueden estar marcadas de antemano, ni seguir una dirección preestablecida, ni estar ceñidas a unos tiempos externos. Esto puede lograrse de una mejor manera al ir por lugares abiertos, donde no hay propiedad privada y uno encuentra menos impedimentos para hacer una ruta propia; cuando «el paisaje no tiene dueño, y el paseante disfruta de una libertad relativa»⁷³. Pero esto resulta más difícil a medida que la humanidad se extiende por el globo y una gran parte de nuestro territorio cercano pertenece a alguien. Thoreau, también por esto, manifiesta cierta admiración por los entornos más occidentales, los que se extienden hacia el oeste, ya que la civilización aún no había llegado a ellos, y añade: «Me resulta difícil creer que encontraré paisajes hermosos o suficiente *wildness* y libertad más allá del horizonte oriental»⁷⁴. Por ello muchas veces es más importante la disposición libre que la libertad física; es decir, vagar ignorando los caminos marcados, e incluso, como recomienda Careri, no tener miedo de violar «el tabú de la propiedad privada»⁷⁵. El mismo Thoreau afirmaba en una de sus conferencias, ante la Sociedad Agrícola de Middlesex, que atravesaba los terrenos de sus vecinos con «la libertad de un agrimensor y de un naturalista»⁷⁶, llegando a conocerlos mejor que sus dueños.

Del mismo modo que la ruta no debe estar determinada por los caminos ni por las propiedades privadas, el paseo debe realizarse sin meta ni objetivo prefijado. Todo ello debe desaparecer para que uno pasee con el mismo ánimo que piensa, sin condicionantes que impidan desarrollar su actividad según las exigencias de la circunstancia y su ánimo. Aunque no se puedan evitar todos estos condicionantes, conviene intentar hacerlo, y aceptar únicamente los más accidentales y nunca

⁷³ *Walking*, p. 216.

⁷⁴ *Walking*, p. 217.

⁷⁵ Careri, *Pasear, detenerse*, p. 116.

⁷⁶ *SFT*, p. 185.

establecidos previamente por el hábito o el pensamiento. En su máxima expresión, esta libertad conducirá a la agresión o rebeldía descrita por Gros, es decir, a la transgresión de las convenciones y a la actitud impulsiva. El criterio más importante será la volición y el deseo, cuyo ejercicio y satisfacción definen la libertad absoluta. En consecuencia, será suficiente con remitirnos a ésta para comprender rápidamente la libertad pedestre.

Finalmente, podemos definir la independencia, similarmente al principio del mismo nombre, como el desarrollo autónomo de las propias facultades, tanto físicas como intelectuales, y la persecución de una relación original con el universo, empleando la expresión de Emerson⁷⁷. No verse constreñido por programas ideológicos, por convicciones morales o por requisitos legales es una condición indispensable para pasear con tranquilidad, pero también para filosofar. La suspensión de las afiliaciones políticas e intelectuales evita comprometer el rigor de nuestras meditaciones. De nuevo hay aquí una analogía entre andar y pensar: hacerlo por cauces marcados, atendiendo a señales y a doctrinas, implica la ausencia de crítica a la hora de juzgar si el destino y la conclusión de nuestra actividad se debe a un mérito propio o a la aceptación de un criterio externo. No consiste solamente en una libertad para pasear y pensar, que ya hemos definido, sino también en la capacidad para obtener una experiencia individual e intransferible, «supervisar todos los detalles por ti mismo en persona»⁷⁸. En este aspecto, el método pedestre conecta la filosofía con la investigación científica: es fundamentalmente empírico, permite contrastar las informaciones en contacto directo con el mundo y examinarlas, y requiere el mismo cuidado para ello que cualquier estudio científico, pues el paseante debe cerciorarse de que no interpreta la experiencia obtenida de manera parcial ni sesgando la realidad por sus prejuicios. En consecuencia, la independencia es también una exigencia de pluralidad en los puntos de vista y una problematización de la perspectiva actual, pues hay condicionantes que no podemos negar, pero sí somos capaces de desplazarlos por ellos, contrastarlos y extraer conclusiones más adecuadas.

En definitiva, la independencia consiste en ser capaz de adentrarse por uno mismo en el mundo con rigor y conciencia de su diversidad. La independencia aporta al paseo la conciencia de una perspectiva individual que debe explorar y superar sus propios

⁷⁷ Emerson, "Nature", p. 7.

⁷⁸ *Walden*, p. 22.

límites, pero sin olvidarse de sí misma, es decir, sin alcanzar el anihilamiento o anulación del sujeto defendida por Gros, la renuncia a la individualidad. Thoreau mantiene esa noción de la primera persona, que resultaba fundamental en *Walden* y que también tiene un papel decisivo para el paseo, pues «para servir a un propósito inferior, un hombre lo hará tan bien o casi tanto como otro; para uno superior, hay que considerar la excelencia individual»⁷⁹.

INDEPENDENCIA: Estado o situación de autonomía y conciencia de la individualidad, así como de las posibilidades y limitaciones de la misma para movernos por el entorno, conocerlo y pensarlo.

Esta condición del paseante permite perfilar con más precisión la libertad, ya que, si bien habíamos indicado que la libertad absoluta es una capacidad individual, no hace referencia explícitamente a la conciencia de la individualidad. Las cualidades que acabamos de mencionar (desocupación, libertad absoluta e independencia) hacen que la actividad pedestre sea *digna*, es decir, que el paseante se haga dueño de sus actos y merecedor de los resultados obtenidos, ya que se ha empleado en ello por sí mismo. Estos tres requisitos nos proporcionan una base sobre la que realizar el método filosófico pedestre, unas condiciones materiales que permiten su realización, pero que no son suficientes para ello. Este capital material nos dispone para pasear, aunque no determina que de hecho lo hagamos o lo hagamos de un modo filosófico. Además de las condiciones o causas materiales, es necesario definir la actividad según sus causas formales, es decir, según las características que adopta al realizarse adecuadamente. Pero Thoreau no expone conceptos tan precisos al respecto, por lo que tendremos que buscar una terminología complementaria, sin renunciar al planteamiento thoreauviano.

Podemos encontrar una parte de esta terminología en la teoría de Careri, quien destaca que, para aprovechar los beneficios cognitivos del paseo, es necesario tener «capacidad de penetración»⁸⁰, es decir, una habilidad para adentrarse sin problemas en cualquier lugar y adaptarse a sus condiciones. La facilidad para realizar esta penetración no tiene por qué ser individual, sino que también influyen las características del entorno. «Si conseguimos entrar y salir con fluidez, esto significa que el territorio es bastante permeable y permite un mayor número de encuentros y de conocimientos»⁸¹. Por lo tanto, se trata del modo en que realizamos la actividad pedestre y no solamente de una

⁷⁹ *Walking*, p. 235.

⁸⁰ Careri, *Pasear, detenerse*, p. 117.

⁸¹ Careri, *Pasear, detenerse*, pp. 117-118.

condición material. Que el territorio sea, como dice Careri, permeable no es una característica que podamos calcular ni prever, sino que proviene de la interacción particular. Incluso podemos añadir que un mismo terreno no siempre será igualmente accesible, ni esta facilidad nos garantiza que en el futuro nos aporte más conocimientos.

Es necesario que la actividad filosófica y pedestre se adentre en el entorno con sencillez y facilidad, sin cambiar el orden cotidiano del lugar ni alterarlo sustancialmente, sin que su intervención sea violenta. Tal cosa depende del modo en que paseemos, de cómo emprendamos esta actividad. Si andamos sin atender a las circunstancias, no podremos obtener un conocimiento preciso; si no adquirimos cierta cercanía y simpatía hacia los detalles que nos rodean, pasaremos de largo sin que aporten algo novedoso a nuestro pensamiento. Thoreau advierte que tal cosa no debe ocurrirnos si queremos desarrollar de este modo el paseo: «Me preocupo cuando ocurre que he paseado una milla en el bosque corporalmente, sin conseguirlo en espíritu. [...] El pensamiento de algún trabajo recorre mi cabeza y no estoy donde está mi cuerpo — estoy fuera de mis sentidos»⁸². En el paseo hay que poner atención en los propios sentidos, percibir el entorno y penetrarlo perceptivamente. Conviene pensar en este sentido el método pedestre como una investigación de campo, una indagación filosófica en el lugar, pero no limitada a una rama específica sino abierta a todo aquello que podamos hallar. Para realizarlo necesitamos ejercitar tanto el cuerpo como nuestras habilidades sensibles y sociales, ya que no sabemos previamente cuán costoso será ir por el lugar, adaptarse a sus circunstancias, relacionarse con sus habitantes, etc., y es indispensable tanto tener un ánimo bien dispuesto y moldeable como una gran habilidad de percepción y comprensión de las situaciones. De tal modo, nos adentraremos con más detalle en cada cuestión que investiguemos. El compromiso que conseguimos al ir a pie y depender de nuestras propias capacidades, intentando emplear los mínimos medios de transporte y comunicación posibles, situándonos sencillamente en el lugar y relacionándonos directa y vitalmente con él, refuerza esta capacidad de penetración, que también es en muchas ocasiones un requisito para desplazarnos. Ésta debe ser, por lo tanto, la primera condición formal del paseo como método filosófico.

PENETRACIÓN: Acción de adentrarse física y cognitivamente en un lugar desconocido, adaptándose a sus circunstancias y superando sus dificultades para aproximarse lo máximo posible, en diversas ocasiones y desde diferentes perspectivas.

⁸² *Walking*, p. 211.

La segunda causa formal que consideraremos se refiere al comportamiento adoptado durante o junto a la penetración, y que ilustraremos mediante el concepto de inquietud o de acción inquieta⁸³. Tal comportamiento puede ser fácilmente asociado con la *wildness* que pretende alcanzar Thoreau mediante el paseo, al observar cómo describe la relación de ésta con la vida:

Quien avance incesantemente y nunca descanse de sus labores, quien crezca rápido y haga infinitas exigencias a la vida, siempre se encontrará a sí mismo en un nuevo territorio o *wilderness*, y rodeado por la materia cruda de la vida. Estará trepando sobre los postrados troncos de los árboles en los bosques primitivos.⁸⁴

Esta continua actividad, que no se da por satisfecha y siempre avanza buscando una experiencia renovadora, es un carácter fundamental del paseo como método filosófico. De modo similar, Careri advierte al describir su método que tenemos que andar «de forma estrábica, con un ojo puesto en la ruta y otro en todo aquello que está fuera de nuestro rumbo»⁸⁵, sin permitirnos que algo nos pase por alto, atendiendo siempre a todo lo que pueda escaparse de nuestra perspectiva. No solamente poder entrar y conocer en detalle cada elemento es importante, sino también plantear dudas y no conformarse con aquello que sepamos en un primer vistazo. Debemos interesarnos por el lugar, tener curiosidad y ambición por conocerlo en profundidad, no conformarnos con la simple observación ni con satisfacer un fin meramente teórico: hay que observar y contrastar a cada paso, hacer preguntas, dudar de las respuestas y no dar por sentada su interpretación, tomar notas de todo lo que pueda llamar nuestra atención, y procurar resaltar y destacar incluso lo más común, lo que habitualmente quedaría omitido. La labor filosófica consiste fundamentalmente en hacer preguntas respecto a lo que en general creemos conocer por ser habitual o tener respuestas tradicionalmente aceptadas; sobre todo ello cabe que indaguemos durante nuestro paseo. Requiere realizar el atletismo de cuerpo y mente destacado por Kessler. De tal modo, podemos viajar de un lugar a otro, visitar ciudades e investigar sobre su historia, su cultura, sus costumbres y tradiciones, las creencias de sus habitantes, su lenguaje, y la influencia de

⁸³ El término 'inquietud' se refiere literalmente a la cualidad de lo inquieto y no a una acción, pero adoptaremos este segundo sentido a fin de definir el concepto más adecuadamente como una causa formal, que deberá entenderse, por lo tanto, como "acción inquieta".

⁸⁴ *Walking*, p. 226.

⁸⁵ Careri, *Pasear, detenerse*, p. 127.

cualquier factor que caracterice y diferencie su circunstancia de la que encontramos en otros lugares. La inquietud significa no dejar de investigar y de plantear preguntas, adentrarnos en los motivos más sombríos, en las ideologías ocultas, en la simbología y en cómo cada uno de estos elementos es diferente o similar a otros allá donde vamos.

INQUIETUD: Acción o movimiento insistente y variado, que evita la repetición, el hábito y la admisión definitiva del conocimiento obtenido, recurriendo a la duda y a la incertidumbre, e indagando en otros aspectos aún no conocidos.

En último lugar, el paseo tiene que ser reflexivo. La acción más propia de la filosofía es la reflexión o deliberación sobre los asuntos que nos circundan, y, en este caso, sobre lo que hallemos durante nuestro paseo. Pero la deliberación no debe ocuparse de pensar sobre cualquier tema, sino sobre la realidad circundante con la que el paseo nos relaciona, lo que deben permitirnos la desocupación, la libertad y la independencia, y cuyo conocimiento concretamos con las dos actividades que acabamos de definir: penetración e inquietud. La deliberación es por ello la más clara e indiscutible de todas estas características. Recordemos que tal actividad está presente en las famosas palabras de Thoreau describiendo el propósito de su experimento en Walden: «Fui a los bosques porque deseaba vivir deliberadamente, enfrentar sólo los hechos esenciales de la vida, y ver si podía aprender lo que tenía que enseñarme, y no descubrir, cuando fuera a morir, que no había vivido»⁸⁶. La deliberación es una forma de reflexionar pero, tal como el filósofo de Concord la expone en *Walden*, no se trata de una reflexión pura ni abstracta, sino de una meditación en medio de las condiciones vitales, considerando la realidad que tenemos a nuestro alrededor y, especialmente, aproximándonos a las fuentes más naturales y primarias de la vida, a sus necesidades ineludibles. La deliberación requiere indagar en las cuestiones más sustanciales, buscar respuestas radicales y no quedarse en la superficie de los problemas, sino reflexionar profundamente. Por ello Thoreau reclama: «Pasemos un día tan deliberadamente como la Naturaleza, y no desechemos el sendero por cualquier cáscara o ala de mosquito que caiga sobre las vías»⁸⁷.

Además de adentrarnos en un lugar desconocido e indagar, la labor de un filósofo pedestre consiste en reflexionar sobre lo que ha hallado; más que acumular una serie de

⁸⁶ *Walden*, pp. 100-101.

⁸⁷ *Walden*, p. 108.

conocimientos adquiridos, de prácticas, costumbres y creencias, de detalles poco sabidos y su análisis pormenorizado, este método debe concluir con un proceso de síntesis que, a partir del conocimiento obtenido, establezca una aportación original a la teoría, o una identificación de crisis y problemas con vistas a la reflexión práctica. Aunque puede que nuestra investigación sólo encuentre una confirmación parcial de otra teoría, o una posible vía de revisión, incluso tal conclusión es valiosa para la filosofía.

DELIBERACIÓN: Pensamiento reflexivo destinado a la meditación sobre cuestiones particulares y a la indagación en sus características más sustanciales.

Además, cabe considerar que la deliberación parece ser en este método híbrida, en el siguiente sentido: tanto se realiza durante el paseo o el viaje, en los lugares transitados y en el trayecto de unos a otros, como tras el regreso, cuando revisamos nuestras anotaciones y recuerdos, e intentamos reorganizar las ideas que surgieron. En consecuencia, el método pedestre incluye un momento sedente posterior: el de posarse para ordenar sus resultados, para dotarlos de significado dentro de una rama de la filosofía, de cara a una conferencia o una publicación. Veremos cómo queda esto reflejado en el desarrollo de las etapas de nuestro método pedestre.

4.4. Un método pedestre thoreauviano

Tras haber comentado los aspectos del paseo o santerreo expuesto por Thoreau, y cómo sus características se relacionan con su propuesta filosófica en general y con la ética en particular, podemos concluir que esta actividad puede resultar especialmente beneficiosa como método filosófico. Este método pedestre intenta ir más allá en la comprensión vitalista del mundo que la pobreza voluntaria expuesta en *Walden*. Mientras que la revisión de los hábitos puede ser sedentaria y caer en una perspectiva más reducida, el paseo nos impone un movimiento y un cambio de percepción que podemos emplear, con un propósito similar, para indagar más rigurosamente en nuestras condiciones vitales, lo que otros filósofos también han intentado destacar. El paseo no se caracteriza solamente por dar un marco sobre el que reflexionar, sino además por acercarnos a las características reales de nuestro entorno, permitarnos interactuar con ellas y conocerlas en profundidad, y desarrollar en ese contexto una filosofía más consciente de la vida. Los elementos formales del paseo nos acercan especialmente a su fin: la adquisición de un conocimiento propio y radical del mundo, crítico con la cultura recibida y la vida doméstica, como ya habíamos indicado al definir *wild*. Junto a las

causas materiales, las formales resultan fundamentales para definir las etapas o momentos que requiere el método pedestre para alcanzar tal fin.

Thoreau, especialmente durante la década de 1850, llenó muchísimas páginas de sus diarios con observaciones y reflexiones de sus paseos. Mediante éstos pudo realizar sus estudios naturalistas, que fue completando gracias a sus múltiples lecturas. Por ello no nos debe sorprender que este método tenga que incluir la escritura: tomar notas lo más rápido posible de la experiencia obtenida. El método pedestre no sería, sin embargo, filosófico si no incluyera cierta trascendencia del conocimiento obtenido. Y, aunque la memoria es un buen aliado para ello, tomar notas de la experiencia reciente asegura una mejor conservación de la misma, que es fundamental para el desarrollo de una filosofía thoreauviana, basada en la percepción de la realidad y en el estudio de los problemas particulares de la vida. También, por motivos similares, el método pedestre tiene que culminar con la organización y comunicación de los resultados obtenidos, como requisito fundamental para realizar la tarea del filósofo en la sociedad. En síntesis, podemos establecer estas cinco etapas o momentos para nuestro método:

- 1. Salir a pasear con desocupación, libertad e independencia, dirigiéndose hacia el lugar más atractivo, a donde creamos que encontraremos alguna wildness.*
- 2. Contemplar el entorno penetrante e inquietamente, empleando todas las facultades.*
- 3. Interactuar con aquello que nos encontremos, en primer lugar conociendo y, en segundo, deliberando.*
- 4. Tomar notas.*
- 5. Revisar los resultados obtenidos, organizarlos y exponerlos.*

Estas cinco etapas nos conducen desde las condiciones previas o la preparación del paseo hasta su conclusión y proyección. (1) Para comenzar necesitamos estar en posesión del capital o de la causa material del paseo; pero, además, necesitamos tener conciencia de la finalidad del paseo, de qué buscamos o de hacia dónde queremos dirigirnos. Podemos salir a pasear solos o acompañados, pero siempre dirigiéndonos hacia el lugar más atractivo, a donde creamos que encontraremos algo incógnito y sugerente. No hay un requisito estricto respecto a con quién pasear ni por dónde, pero sin duda nos importará buscar acompañantes y lugares que nos permitan mantener estas características, que no actúen en contra de nuestra desocupación, nuestra libertad ni nuestra independencia: en cuanto a los acompañantes, que también posean estas características, y, en cuanto a los lugares, que no nos impidan mantenerlas, como sucedería si paseáramos por un lugar que a menudo frecuentamos por trabajo o algún

otro compromiso, o que sólo se pudiera atravesar mediante una ruta aislándonos de los alrededores. También es importante señalar que, por lo general, salimos a pasear desde nuestra vivienda, y en consecuencia ya conocemos la gran mayoría de lo que nos rodea inmediatamente, por lo que tenemos que andar bastante hasta hallar algo nuevo. Si salimos cuando ya estamos de viaje, habiendo pasado la noche fuera, este problema desaparece. Para eludirlo de otro modo, es factible ir hasta algún lugar desconocido en transporte público. En cuanto a ir en un vehículo propio, es posible que resulte excesivamente conocido y cómodo, y requiera demasiada responsabilidad cotidiana para permitir una plena desocupación.

(2) El segundo momento del método pedestre se refiere al proceso perceptivo, a la contemplación del entorno. Para ello tenemos que referirnos a la penetración y a la inquietud, actividades que nos permiten desarrollar nuestro conocimiento del lugar por el que transitamos. Pero no sólo con la vista, sino con cualquiera de los sentidos, percibiendo el ambiente con toda nuestra capacidad y practicando para lograrlo con la mejor habilidad a fin de distinguir diversos matices y adoptar una gran variedad de perspectivas. Por ello también será necesario (3) interactuar con el entorno, tanto con el medio inerte como con vegetales y animales, humanos o no, en la medida que nos sea posible. Pues al proporcionar nuevos estímulos obtendremos información adicional, pudiendo realizar experimentos o cuestionarios. Tal interacción tiene dos momentos: primero, el cognitivo, propio de la penetración y la inquietud, que busca principalmente conocer al otro y hacerse uno mismo preguntas; y segundo, el deliberativo, que puede realizarse en un contexto social preguntando a otros, discutiendo, etc. Con ello adquiriremos un saber más interactivo, práctico y reflexivo.

(4) Al realizar esta actividad es importante hacer anotaciones o llevar algún registro. Si bien podemos confiar en nuestra memoria para recordar toda la experiencia, es recomendable tener un registro temprano o casi inmediato de cada percepción; ya sea de forma esquemática, rápidamente mientras atendemos, observamos y escuchamos, o más detalladamente, cuando con calma recapacitamos, recordamos lo sucedido, y lo analizamos y sintetizamos en nuevas ideas, descripciones, comentarios y definiciones. Que estas notas se tomen cuando la percepción aún es reciente facilita evitar su distorsión y que posteriormente, al adquirir otras informaciones, esas experiencias queden sesgadas.

(5) El último momento de este método pedestre, posterior al paseo mismo, será la revisión y redacción de las ideas obtenidas y de las conclusiones alcanzadas, su

organización en una exposición coherente, que regrese sobre nuestros pasos para meditar más calmadamente, contrastar los resultados de diferentes paseos, hablar con los compañeros de viaje o con quien no ha paseado a nuestro lado, buscar información adicional de otros autores, y exponer los resultados mediante un texto escrito o una conferencia.

5. El emprendimiento ético

Hemos detallado a lo largo de esta investigación cómo la ética thoreauviana adopta un carácter fundamentalmente pragmático, centrado en la crítica de la civilización y la superación de los límites impuestos entre lo humano y lo natural, buscando construir una nueva cultura y una forma de vida que reúna diversas perspectivas y disciplinas. Desde esta propuesta se concilia el individuo con el *Κόσμος*, lo subjetivo con lo objetivo, la estética y la ética con la ciencia natural, lo inmanente con lo trascendente, lo material con lo espiritual, la vida con la muerte, y el orden con el caos. Esto requiere un gran compromiso intelectual que Thoreau intenta abordar a lo largo de sus obras, y que las hacen especialmente sugerentes para sus lectores. A este mismo compromiso se refirió el filósofo de Concord en múltiples ocasiones, definiéndolo muchas veces como un emprendimiento, una empresa o un negocio. Esta actividad tenía múltiples facetas, siendo más notables la literaria y la política.

Para abordar este sentido ético del emprendimiento, atenderemos principalmente a Leonard Neufeldt, quien ha trabajado en profundidad la interpretación de *Walden*, y particularmente del capítulo “Economía”, como una propuesta económica y empresarial, entendida desde la perspectiva trascendentalista. Esta comprensión constituiría una crítica, por parte de Thoreau, al modo en que habitualmente comprendemos las formas de ganarnos la vida, el trabajo como un simple medio para la obtención de otros recursos y la ausencia de principios éticos a la hora de aceptar empleos abusivos o denigrantes.

Primero, analizaremos la noción de la economía expuesta en el primer capítulo de *Walden*, dando una especial importancia a su pragmatismo y a la identificación de «la vocación con la auto-cultura o con lo que el narrador de *Walden* llama “el arte de vivir”»¹. Para ello también atenderemos a la relación de Thoreau con el pensamiento de Adam Smith, comentada por su biógrafo Robert Richardson, Jr., así como a las semejanzas y diferencias con respecto al trascendentalismo emersoniano. Finalmente, destacaremos el sentido de la economía thoreauviana vista desde la tarea filosófica de la pobreza voluntaria.

En segundo lugar, profundizaremos en el sentido ético que adopta para el filósofo de Concord la actividad común de ganarse la vida, relacionando las ideas de

¹ Neufeldt, *The Economist...*, p. 24.

“Economía” con su ensayo “Vida sin principio”, y rastreando su redefinición de «*negocio* como un término moral/vocacional»², considerando su crítica al trabajo a lo largo de este ensayo y la exigencia de responsabilidad ética.

En nuestro tercer punto nos aproximaremos al sentido literario del emprendimiento, o, dicho de otro modo, al empleo de Thoreau como escritor, considerando las implicaciones éticas de tal dedicación. Atenderemos a la conocida parábola del artista de Kouroo en *Walden*, vinculada tradicionalmente con la creación literaria de su propio autor, y valoraremos los análisis al respecto de Alan Hodder y Leonard Neufeldt.

Finalmente, abordaremos la aplicación política del emprendimiento ético mediante un análisis de la propuesta de la acción por conciencia en “Resistencia al gobierno civil”, a la luz de las ideas desarrolladas en los apartados anteriores y atendiendo a sus relaciones con otras posiciones políticas.

5.1. Economía

«La economía es un tema que admite ser tratado con ligereza, pero que no puede ser desechado de tal modo»³. Estas palabras, en una de las pocas ocasiones, considerando su importancia, que el autor de *Walden* emplea el término *economy* en su primer capítulo (a lo largo de más de ochenta páginas aparece en seis ocasiones, frente a *enterprise* y sus derivaciones, que emplea en más de diez), son especialmente representativas de la idea fundamental que vertebra la noción thoreauviana de la economía y el modo en que quiere realizar una revisión del concepto. No se trata de una invención o de una cuestión inexistente hasta el momento, sino un problema visible a través de los hábitos comunes de sus conciudadanos.

Pero, además de a quienes no otorgaban importancia a esta cuestión, esta revisión también parece dirigirse hacia quienes despreciaban, por motivos intelectuales o religiosos, la dedicación al trabajo físico y la preocupación por la economía. Algunos intentos de eludir los negocios y el trabajo se dieron en las comunidades utópicas, como sucedía en Fruitlands, donde la obsesión por eliminar cualquier exceso de trabajo dirigía continuamente el experimento al fracaso o al abandono de sus principios. «La filosofía de la abstinencia claramente hizo una virtud de la pasividad y por ello tendió a devaluar

² Neufeldt, *The Economist...*, p. 24.

³ *Walden*, p. 32.

el trabajo, incluso como una disciplina espiritual»⁴. La comunidad se disolvió en 1844⁵, antes de que Thoreau se instalara en la orilla del lago Walden, y mientras otras comunidades similares y cercanas, como Brook Farm, intentaban desarrollarse. En lugar de probar suerte en alguna de ellas, Thoreau prefirió hacer su propio experimento y reflexionar independientemente sobre qué medios eran los más convenientes para vivir. El capítulo “Economía” propone, en consecuencia, una revisión del emprendimiento y la economía que se adentraba en las inquietudes vitales de muchos de sus vecinos.

La economía era, por lo tanto, para gran parte de la población algo extremadamente cotidiano o superficial, e incluso una dedicación degradante. Siguiendo una estrategia muy habitual en sus obras, Thoreau adopta un concepto con un significado común opuesto a la idea que pretende defender, para extraer un sentido más profundo mediante su aplicación rigurosa. En este caso, destaca que la economía se considera una tarea trivial, un simple medio para poder tener cosas más importantes, como una gran casa, alimento o una vestimenta lujosa, y que en consecuencia se descuida y se trata superficialmente, dándose uno por satisfecho mientras obtenga los recursos materiales que se había propuesto. Sin embargo, destaca que muy a menudo veía a sus vecinos endeudarse y trabajar duramente sin descanso para obtener recursos que no les resultaban imprescindibles. «Los doce trabajos de Hércules serían insignificantes en comparación»⁶. Tal trabajo excedía lo necesario, pero se mantenía por la convicción de tener que obtener ciertos lujos y conservar un estado social y económico alto. Desde esta convicción, dice Thoreau, «la masa de hombres lleva vidas de desesperación silenciosa. Lo que se llama resignación es la desesperación confirmada»⁷. Esta idea conducirá al filósofo de Concord a plantear, a lo largo de “Economía”, una forma de obtener justamente lo necesario para vivir sin trabajar en exceso y mediante un compromiso personal con tal empresa. En el segundo capítulo de *Walden* recupera esta idea para defender lo que llama una *economía rígida*, «una sencillez austera y más que espartana de la vida y la elevación de los fines»⁸. En consecuencia, Thoreau plantea dos problemas o dos aspectos en los que es necesario revisar la comprensión de la economía: la superficialidad del emprendimiento y la ausencia de reflexión sobre las necesidades vitales.

⁴ Rose, *Transcendentalism as...*, p. 124.

⁵ Rose, *Transcendentalism as...*, p. 197.

⁶ *Walden*, p. 5.

⁷ *Walden*, p. 8.

⁸ *Walden*, p. 102.

Respecto a la primera cuestión, Leonard Neufeldt ha realizado un análisis del sentido que en la época de Thoreau se le otorgaba a ‘empresa’ (*enterprise*), destacando que éste «alberga sugerencias de una gama de suposiciones, valores, creencias, agendas y lenguaje transformadores y transformados»⁹.

Hacia la década de 1840, *empresa* se había desligado bastante de sus anteriores asociaciones con la disciplina moral, la valentía y el sacrificio personal, características que podrían ser resumidas como una combinación del griego *oikonomía*, el latín *virtus*, y el latín tardío *interpretare*.¹⁰

La evolución histórica del término lo había desplazado desde el sentido antiguo de la realización de cualquier tarea o hazaña más o menos esforzada y valerosa (la búsqueda de gloria u honor «del *ethos* caballeresco medieval»¹¹) hasta el ámbito de los negocios y el trabajo profesional y especializado, en un sentido mucho más monetario. La empresa se estaba configurando, entre los años 1840 y 1850, bajo la búsqueda del beneficio material. Incluso en el sentido del emprendimiento encontramos esa idea; pues, aunque en un sentido más amplio se refiriera a «un admirable espíritu de tomar riesgos, de aventura», o a «la astucia y diligencia para concebir un diseño y seguir hasta el final con él»¹², el interés de la época por el enriquecimiento y lo que se llamó el *espíritu comercial*¹³ dirigieron la mayoría de las connotaciones del término a actividades como la creación de una fábrica o la búsqueda de oro y otras riquezas. Además, a medida que se incrementaba el desarrollo económico, en los siglos XIX y XX, se hizo evidente la creencia, cada vez mayor, de que perseguir un crecimiento monetario no sólo era beneficioso en algunos sentidos sino, también, inocuo en cualquier otro¹⁴.

Frente a estas connotaciones, parece que los intentos trascendentalistas por trasladar al ámbito moral términos como ‘empresa’, ‘emprendimiento’, ‘industria’, ‘negocio’ o ‘riqueza’ no tuvieron demasiado éxito¹⁵. Había una gran dificultad para admitir el trabajo físico junto a la dedicación espiritual a la que la mayoría de los

⁹ Neufeldt, *The Economist...*, p. 25.

¹⁰ Neufeldt, *The Economist...*, p. 31.

¹¹ Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, New Jersey: Princeton University Press, 1981, p. 10.

¹² Neufeldt, *The Economist...*, p. 31.

¹³ Véase el apartado II.2.1, “La industria y el espíritu comercial”.

¹⁴ Hirschman, *The Passions...*, p. 126.

¹⁵ Cafaro, *Thoreau's Living...*, pp. 90-91.

trascendentalistas prefería dedicarse y que en general dominaba en el pensamiento de las comunidades utópicas de Nueva Inglaterra. Por otro lado, el modo en que Neufeldt destaca los sentidos de estos términos nos hace pensar más en una conciliación que en una oposición. Una de las principales diferencias que establece entre los significados del emprendimiento trascendentalista, particularmente el thoreauviano, frente al más común y ligado al desarrollo económico e industrial de Estados Unidos, es su atención sobre el individuo o sobre el conjunto de la nación.

Los hábitos laboriosos e intrépidos connotados por el término y sus sinónimos estaban justificados en términos del individuo por la doctrina moral de la auto-cultura y en términos del cuerpo político por la doctrina expansionista nacional del destino manifiesto.¹⁶

Es decir, mientras el primero pretendía mejorar la vida de cada persona, el segundo mantenía un ideal de progreso proyectado sobre la industria y la vida política. Sin embargo, es muy discutible que Thoreau pensara en la economía y en el emprendimiento de manera tan individual, como una empresa que solamente concierne al individuo que la ha diseñado: que la desarrolla exclusivamente por sí y para sí mismo. Esta interpretación individualista debe ser analizada con cautela y comparada con la perspectiva bio-ecocéntrica que hemos desarrollado y con la crítica a la ideología del Destino Manifiesto. Si bien ambas ideas podrían no encontrarse tan explícitamente en “Economía” como en ensayos posteriores, el pensamiento de Thoreau ya en su discurso de graduación en Harvard reflejaba un rechazo hacia la influencia del espíritu comercial sobre la ética, destacándolo como «un ciego e inhumano amor por la riqueza»¹⁷. Mantendrá esta opinión a lo largo de toda su vida, aunque con variaciones dependiendo de los significados de los términos. Como veremos posteriormente, también la riqueza queda redefinida en “Economía”; en este sentido, se opuso a la concepción material o estrictamente monetaria de la riqueza, y su búsqueda por encima de cualquier otro valor o reflexión moral.

Para profundizar en la terminología empleada por Thoreau, y añadiendo estas reflexiones a las cuestiones que ya hemos trabajado con respecto al contexto industrial

¹⁶ Neufeldt, *The Economist...*, p. 33.

¹⁷ *EE*, p. 116.

estadounidense del siglo XIX y su relación él¹⁸, indagaremos en los sentidos que el autor otorga a tres términos: economía, empresa y riqueza.

Comenzaremos comentando el concepto de economía que emplea y desarrolla Thoreau a lo largo del capítulo “Economía”. Como ya hemos hecho algunos comentarios al respecto en apartados anteriores, nos limitaremos a matizar algunas ideas respecto a su significado en la obra de Thoreau y sus diversas connotaciones.

Tal vez una de las ideas que más ha permitido una interpretación individualista de la economía thoreauviana se encuentre en su reiterada negativa a interesarse por «el éxito o el fracaso de los actuales sistemas económicos y sociales»¹⁹. No obstante, no parece que el énfasis adecuado de esta negativa se encuentre en su aspecto social, sino en su *actualidad*; es decir, en su vinculación con la concepción económica de su época. Thoreau en ningún momento rechaza que la economía tenga implicaciones sociales, sino que sea considerada estrictamente desde la perspectiva política y la vinculación con el espíritu comercial. Frente ello, va a relacionar la economía con la filosofía y, específicamente, con la ética: «Incluso el estudiante *pobre* estudia y ha adquirido una economía *política*, mientras que la economía de vivir que es sinónima de la filosofía no se profesa con sinceridad en nuestras escuelas»²⁰. Esto sitúa el énfasis de la crítica económica de Thoreau en la reflexión filosófica sobre los hábitos y la gestión de la vida; es decir, en la ética, y no en el beneficio material por sí mismo.

Hay que tener en cuenta que Thoreau no renuncia en su exposición de la economía a las necesidades materiales; para el filósofo de Concord, como para Aristóteles, son fundamentales para la vida de cualquier individuo, también de quien lleva una vida contemplativa²¹. El punto clave de su exposición está en cambiar el criterio que debe seguir la economía, o su fin último. Mientras que sus vecinos trabajaban para buscar la posesión de bienes materiales y destinaban la economía solamente a gestionarlos, Thoreau plantea que el fin de la economía no es la obtención de los medios para vivir, y ni siquiera la obtención de los medios indispensables, sino la vida buena, en el sentido aristotélico. Los recursos materiales no constituyen un fin en sí mismo, sino que son una herramienta que debemos gestionar para vivir adecuadamente. Por ello el filósofo de Concord no se pregunta por los bienes materiales que

¹⁸ Véase el apartado II.2.1, “La industria y el espíritu comercial”.

¹⁹ *Walden*, p. 62.

²⁰ *Walden*, p. 57.

²¹ Véase el apartado III.1.1, “Crítica de la civilización”.

necesitamos, sino por *lo necesario de la vida (necessary of life)*²². Thoreau evita deliberadamente con esta expresión hablar sustantivamente de tales necesidades, dando mayor importancia al hecho de vivir. A continuación explica:

Me refiero a cualquier cosa, de lo que el hombre obtiene por su propio esfuerzo, que ha sido desde el principio, o por un largo uso ha llegado a ser, tan importante para la vida humana que pocos, si acaso alguien, ya sea por salvajismo [*savageness*], por pobreza, o por filosofía, han tratado de ingeniárselas sin ello.²³

Como ya hemos visto, esta tarea requiere centrar la atención en las condiciones naturales de la vida humana, en las exigencias del entorno y en los recursos disponibles. El estudio económico que propone Thoreau es una profundización ética en las características naturales y ambientales de la vida, al estilo de la ética aristotélica. Por ejemplo, dependiendo del clima: «En climas fríos comemos más, en los cálidos menos»²⁴. Las condiciones ambientales son fundamentales para determinar qué ropa necesitamos, qué cobijo y qué alimento. Thoreau indica, respecto a esto, que «la mayor necesidad, entonces, para nuestros cuerpos, es mantener el calor, mantener el calor vital interno»²⁵. De ahí que en un clima frío como el suyo fuera necesario tener combustible para calentar la casa. Por eso, en otras circunstancias, las necesidades aquí expuestas podrían ser distintas o menores.

La economía de Thoreau tiene, desde esta perspectiva, una inevitable relación con un sentido contemporáneo del término: la reducción o el ahorro, la eliminación de gastos innecesarios y de trabajo superfluo. Es decir, lo que entendemos como “economizar”. Pero su profundidad es mayor. Por eso, al exponer sus hábitos de alimentación, señala: «El lector percibirá que estoy tratando el tema desde un punto de vista económico más que desde uno dietético, y no se atreverá a poner mi sobriedad a prueba a menos que tenga una despensa bien provista»²⁶. Esta sobriedad o economización de los recursos es una consecuencia del principio de sencillez (P_S). Pero como Thoreau ya había relacionado la economía con la ética y había expuesto, a partir de ésta, sus cuatro principios, cuando aquí en este momento se refiere a la economía no

²² *Walden*, p. 13.

²³ *Walden*, p. 13.

²⁴ *Walden*, p. 14.

²⁵ *Walden*, p. 14.

²⁶ *Walden*, p. 68.

lo hace identificándola con la sencillez y a la sobriedad, sino con su fundamento o argumentación. Es decir, indica que su sobriedad no proviene de una reflexión dietética, sino de una reflexión económica o filosófica.

Al respecto, Neufeldt ha considerado que «Thoreau no inventó su lenguaje ni su comprensión general de la auto-cultura»²⁷; estas ideas estaban apareciendo a través del unitarismo y el trascendentalismo, en una oposición moral contra la noción del *homo oeconomicus* defendida, entre otros, por Benjamin Franklin y Thomas Jefferson²⁸. Esta oposición fue influyendo desde el unitarismo al trascendentalismo emersoniano y, finalmente, al trascendentalismo naturalista de Thoreau. Pero mientras Emerson se había referido a esta idea especialmente con el término ‘auto-cultura’, el filósofo de Concord no lo emplea en “Economía”. En otras ocasiones, Emerson se había referido sencillamente a la cultura, que «no significa la cultura oficial —la que los alemanes llaman *Kultur*, de los museos, teatros, y actuaciones sinfónicas— sino el auto-desarrollo, la educación, la *Bildung*»²⁹. Pero Thoreau tampoco destaca el término ‘cultura’, sino principalmente ‘agri-cultura’; solamente en una ocasión se refiere directamente a la cultura, en un sentido cercano a la *Bildung*:

Cuando pienso en adquirir para mí mismo una de nuestras lujosas viviendas, me desanimo, pues, por así decirlo, la zona no está aún adaptada para la cultura³⁰ humana, y estamos todavía forzados a cortar nuestro pan *espiritual* mucho más fino que el trigo de nuestros ancestros.³¹

En este fragmento, Thoreau vincula la economía con el desarrollo cultural y espiritual; es decir, señala que para mejorar la cultura tenemos que mejorar nuestro modo de vida, reflexionando en profundidad sobre él. Esto significa adaptar nuestros medios a una vida más intelectual. Como destacará en el capítulo “Leyes superiores”, algunos hábitos entorpecen nuestras capacidades intelectuales, especialmente en lo que respecta a la alimentación: las comidas pesadas o abundantes, así como los alimentos

²⁷ Neufeldt, *The Economist...*, p. 54.

²⁸ Neufeldt, *The Economist...*, p. 53.

²⁹ Richardson, Robert Jr., *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley: University of California Press, 1995, p. 271.

³⁰ Tal vez, en este sentido, se entienda mejor ‘cultivo’.

³¹ *Walden*, p. 44.

con olores fuertes o que requieren una larga preparación y una limpieza minuciosa posterior³².

Emerson también se refirió en algunas ocasiones a la economía, pero no le otorgó tanta importancia como Thoreau. *Economy* aparece por primera vez en sus obras en una conferencia de 1841, donde la define como «un oficio elevado, humano, un sacramento, cuando su propósito es grande; cuando es la prudencia de gustos sencillos, cuando es practicada por libertad, o amor, o devoción»³³. Aparece de nuevo en un ensayo sobre la prudencia, en referencia a la economía *privada*³⁴. Pero, lejos de adoptar alguna importancia en el trascendentalismo emersoniano, tras estas menciones queda olvidado. Reaparecerá en *The Conduct of Life*, publicado en 1860, ligado a la noción de que «todo hombre debe cuidar de sí mismo»³⁵. Podemos afirmar, por lo tanto, que Emerson no consideró el empleo de esta terminología económica en profundidad, y que el uso de Thoreau es original, al menos en cuanto a la transformación lingüística de la noción trascendentalista de la filosofía y la búsqueda de la auto-cultura mediante la economía.

También es notable, como destaca Neufeldt, que en la primera versión de *Walden* el lenguaje económico no estaba tan extendido, e incluso algunos términos como ‘mercado’ ni siquiera aparecían³⁶. En las versiones posteriores, Thoreau fue aumentando su uso y, en consecuencia, perfilando su significado. Además, hemos visto que el concepto thoreauviano es también diferente al que emplea Emerson. El filósofo de Concord da una importancia fundamental, en el ámbito de la reflexión ética y vital, a las condiciones ambientales. Esto se refleja en el término ‘economía’, cuyas raíces en el griego *οἰκονομία* destacan la importancia no sólo del lugar, sino específicamente del entorno cercano, del hogar y de los medios cotidianos de la vida. Para Aristóteles, como señala Antonio Campillo, la *οἰκονομία* era inseparable de la ética y la política, porque consistía en la administración del *οἶκος*, es decir, las tierras, plantas, animales, utensilios, viviendas y personas que componían la hacienda familiar³⁷. Haciendo una síntesis de lo dicho, podemos definir así la economía thoreauviana:

³² *Walden*, p. 237.

³³ Emerson, Ralph Waldo, “Man the Reformer”, en *The Collected Works...*, vol. I, p. 154.

³⁴ Emerson, Ralph Waldo, “Prudence”, en *The Collected Works...*, vol. II, p. 138.

³⁵ Emerson, Ralph Waldo, “The Conduct of Life”, en *The Collected Works...*, vol. VI, p. 139.

³⁶ Neufeldt, *The Economist...*, p. 61.

³⁷ Campillo, Antonio, “*Oikos y polis*: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 31, 2012, pp. 27-38.

ECONOMÍA: 1. Reflexión y gestión de los asuntos cotidianos, de los negocios y de los recursos disponibles, en base a las condiciones y las necesidades de la vida en un entorno específico. 2. Filosofía aplicada a las cuestiones prácticas de la vida, a sus fines y a la búsqueda de los mejores hábitos; ética.

El segundo concepto sobre el que conviene hacer algunas precisiones, especialmente a la luz del sentido de la economía a lo largo de este primer capítulo de *Walden*, es *enterprise*: la empresa y el emprendimiento. Como ya hemos señalado, Thoreau emplea este concepto más que *economy*. De hecho, caracteriza su tarea filosófica, la pobreza voluntaria expuesta en *Walden*, como una actividad emprendedora.

Neufeldt ha vinculado este concepto con la noción de *extra vagancia* y con la tarea artística y literaria de Thoreau durante la escritura de *Walden*. La extravagancia no aparece, sin embargo, en “Economía” ni se predica explícitamente del emprendimiento, aunque tiene claras relaciones con él. En la conclusión de *Walden*, Thoreau escribe:

Temo sobre todo que mi expresión pueda no ser suficientemente *extra-vagante*, que pueda no deambular suficientemente lejos de los estrechos límites de mi experiencia diaria, para adecuarse a la verdad de la que he estado convencido. ¡*Extra vagancia!* Depende de cuánto te hayas trasladado.³⁸

Ésta es la única referencia a la idea de vagar más allá de los límites domésticos, de expandir el territorio con el que estamos familiarizados y que ocupa nuestros pensamientos. Esta *extra vagancia* es importante para la tarea filosófica que emprende Thoreau, pero no más importante en su ejercicio de pobreza voluntaria que en el método pedestre. Parece, por lo tanto, un punto intermedio en el que nuestro autor se da cuenta de las limitaciones de su economía y el riesgo de caer en una rutina demasiado repetitiva y aislada del resto de la existencia. Éste no parece ser el sentido del emprendimiento, o al menos no su significado principal, sino tal vez una apreciación respecto a la expansión de las empresas.

Por otro lado, la tarea literaria o artística de Thoreau tampoco es estrictamente lo que parece estar indicando este concepto. Si hacemos una comparativa de la relación de la economía con la empresa y la trasladamos, como al trazar una recta paralela, al

³⁸ *Walden*, p. 357. Las cursivas son de Thoreau.

ámbito de la filosofía, enseguida comprendemos que la empresa a la que se refiere Thoreau es su vida en los bosques. Es decir, si la economía hace referencia a la filosofía moral, la empresa que desarrolla Thoreau es su experimento de pobreza voluntaria. La vinculación de la empresa de *Walden* con la actividad de escritura ha sido trazada de diferentes modos y con diversas interpretaciones, pero siempre a través de la parábola del artista de Kouroo³⁹. Thoreau, en este relato, describe a un artista que incansablemente talla un bastón para intentar alcanzar la perfección; Stanley Cavell relaciona, en *Los sentidos de Walden*, el acto de tallar con el de escribir⁴⁰, y para Alan Hodder es «una parábola sobre el trabajo artístico, sobre la importancia de la devoción, perseverancia y auto-sacrificio»⁴¹. Aunque más adelante analizaremos en profundidad este relato, que se ha convertido en uno de los más famosos de *Walden*, por el momento podemos decir que estas características asignadas a la escritura pueden también asignarse a la tarea ética thoreauviana. Más aún, ya que el interés explícito de Thoreau durante la mayor parte de su obra consiste en explicar esta tarea ética, y no en describirse a sí mismo como escritor (pues no habla a sus vecinos sobre cómo escribir, sino sobre cómo vivir), parece que la escritura puede no ser el ámbito principal de esta parábola, o bien, si lo es, su sentido no está relacionado con el tema principal de *Walden*, sino con una conclusión sobre la obra; pero, siguiendo la idea sugerida por Thoreau, no debería extrañarnos que sus escritos «admitan más de una interpretación»⁴².

Una vez atendidas estas interpretaciones, debemos preguntarnos por los usos particulares que hace Thoreau de *enterprise* en el capítulo “Economía”. Una de sus primeras apariciones es bastante clara al respecto: «Sólo indicaré algunas de las empresas que he estimado»⁴³. Esta expresión, empleada antes de adentrarse en los detalles de su actividad económica, revela que el filósofo de Concord denomina ‘empresa’ a toda actividad realizada bajo este propósito económico. En un párrafo plagado de conceptos mercantiles, leemos:

Viendo que mis conciudadanos no estaban dispuestos a ofrecerme alguna habitación en la residencia municipal, o algún curato o vivir en cualquier parte, sino que debía cambiar por mí mismo, torné mi mirada más exclusivamente que nunca hacia los bosques, donde era bien conocido.

³⁹ Neufeldt, *The Economist...*, p. 57.

⁴⁰ Cavell, *Los sentidos de Walden*, p. 34.

⁴¹ Hodder, Alan D., *Thoreau's Ecstatic Witness*, New Haven: Yale University Press, 2001, p. 206.

⁴² *Walden*, p. 358.

⁴³ *Walden*, p. 18.

Decidí entrar en el negocio al momento, y no esperar a adquirir el capital habitual, usando esos escasos medios que siempre he tenido. Mi propósito al ir a Walden Pond no era vivir allí de forma barata ni vivir costosamente, sino tramitar algunos negocios privados con los menores obstáculos; estar obstaculizado para lograrlos por falta de un poco de sentido común, un poco de talento empresarial y de negocios, no parecía tan triste como tonto.⁴⁴

En un continuo juego con estos términos, que los lleva más allá de su significado ordinario, Thoreau expone su decisión de ir a los bosques para ganarse la vida, reducir sus necesidades y dependencias, y reflexionar sobre la vida, como si fuera un comerciante, interesado en innovar y descubrir nuevas oportunidades de negocio. Al comienzo del siguiente párrafo añade: «Siempre me he esforzado por adquirir estrictos hábitos para los negocios; son indispensables para todo hombre»⁴⁵. El sentido que aquí adopta la expresión es, sin duda, completamente diferente al sentido estrictamente comercial. El tipo de empresa y negocio al que Thoreau había estado siempre dedicado era intelectual, y, hasta su estancia en Walden, se había dedicado principalmente a la enseñanza y a la escritura.

Pero, pese a estos usos tan particulares, referentes a sus propias actividades, parece que el emprendimiento tiene un sentido mucho más amplio para Thoreau que la economía. Se refiere indiferentemente a las empresas filantrópicas y a la empresa del primer hombre que buscó cobijo en una cueva⁴⁶, y une estos sentidos a su empresa moral. En consecuencia, la revisión de este concepto no es especialmente restrictiva, y Thoreau, más bien, está contrastando el sentido común del término con un sentido trascendentalista, y moldeando una idea que incluye a ambos y que no se restringe a la idea moderna de progreso, ni a la industrialización, ni al Destino Manifiesto. La empresa es, para Thoreau, todo aquello que proyectamos y nos comprometemos a realizar en busca de unos fines relacionados con el desarrollo de nuestra vida.

Finalmente, resta que comentemos la concepción de la riqueza (*wealth, rich*). Para ello, podemos atender a un interesante aporte de Robert Richardson, quien desarrolla la relación de Thoreau con la teoría económica de Adam Smith. La comparación no es

⁴⁴ *Walden*, p. 21.

⁴⁵ *Walden*, pp. 21-22.

⁴⁶ *Walden*, pp. 80, 30.

arbitraria; el filósofo de Concord había leído al autor británico y sentía aprecio por algunas de sus ideas. Sin embargo, sus diferencias son también muy notables.

El principal punto de conexión entre ambos se encuentra en la consideración de que la riqueza no se basa en la posesión de objetos materiales, o en la acumulación de productos, por muy lujosos que éstos sean, sino en el trabajo y el esfuerzo, en la actividad de producir. «Thoreau coincide con la premisa fundamental de Smith de que no es el oro o la plata, sino el trabajo productivo lo que está en la base real de la riqueza»⁴⁷. En *Walden*, sin embargo, no vemos detallada esta relación con el liberalismo smithiano, pese a que podemos observar cómo insiste en la superfluidad de obtener objetos lujosos y excesivos para vivir.

La riqueza, en este sentido, consistiría en trabajar lo necesario para obtener los medios fundamentales de la vida. Y justamente en esta definición se encuentra la diferencia entre Thoreau y Smith: «La indagación de Thoreau en la economía del individuo llegaba a diferir del análisis de Adam Smith en asuntos como la definición de la verdadera riqueza, o el atractivo de la división del trabajo»⁴⁸. El filósofo de Concord no concibe, en su experimento de pobreza voluntaria, la posibilidad de dividir y especializar el trabajo; desde su perspectiva, cada uno tiene que garantizar en todo lo posible su propia manutención, y la mejor manera de conseguirlo dentro de esta búsqueda de lo estrictamente necesario consiste en encargarse, por sí mismo, de todos los asuntos posibles. Esto permite a Thoreau no solamente conocer y gestionar todos los asuntos de su vida en detalle, sino además poder reflexionar sobre la vida en su conjunto. Un ejemplo de ello lo encontramos en su experiencia como «carnicero, pinche y cocinero, así como el caballero a quien se servían los platos»⁴⁹.

Pero, además, de forma semejante a su noción del emprendimiento, la riqueza no se usa a lo largo de *Walden* en un sentido estrictamente trascendentalista. Thoreau conjuga los usos comunes con el sentido expuesto por Adam Smith y, también, con ciertas connotaciones morales. Pero el modo más claro de ver esta relación no es atender a los usos del concepto de riqueza, sino el de pobreza. Pues, al hablar de la riqueza, Thoreau no puede pasar por alto que, en un lenguaje común, también se vincula a la posesión de objetos lujosos y a las actividades excesivas; pero, al referirse a la pobreza, se aproxima de forma más sugerente al concepto. No cabe duda de que su

⁴⁷ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 167.

⁴⁸ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 168.

⁴⁹ *Walden*, p. 237.

principal interés no es redefinir la idea de riqueza por sí misma, sino proponer una reflexión sobre la pobreza, sobre la ausencia de posesiones. Leonard Neufeldt, sin embargo, no ha prestado atención a este término en su análisis del pensamiento económico de Thoreau. En su recuento destaca que, a lo largo de *Walden*, aparecen entre otros los siguientes términos:

Empresa, en muchos casos con referencia a los negocios, el riesgo, o el compromiso, aparece diecinueve veces, el mismo número que *comercio* [*trade* or *trades*] [...]; *comercio* [*commerce*] cinco veces (el mismo número que *bancos* y *fábricas*); *beneficio* en un sentido financiero tres veces; *costo(s)* catorce veces; *éxito* en relación con la empresa es más frecuente que *costo(s)*; [...] sólo en el primer capítulo de *Walden*, *dinero* aparece once veces.⁵⁰

Tal vez interesado por las connotaciones positivas de estos términos, Neufeldt no comenta, o no advierte, que solamente en “Economía” el término *poor* (junto a *poorer* y *poorest*) aparece en treinta y ocho ocasiones (además, Thoreau cierra el capítulo con unos versos de Thomas Carew, a los que añade el título “Las pretensiones de la pobreza”); y aunque las connotaciones del término no son siempre económicas, la intensa reiteración por parte de Thoreau exige que el lector reconozca la vinculación de los sentidos monetarios y no monetarios. En más de una ocasión él mismo traspasa estos límites y nos presenta una idea de pobreza en la que no podemos trazar tal distinción.

Solamente pagando su alquiler el pobre hombre civilizado se asegura una residencia que es un palacio comparada con la del salvaje [*savage*]. Pero ¿cómo sucede que quien se dice que disfruta de estas cosas es comúnmente un *pobre* hombre civilizado, mientras el salvaje, que no las tiene, es rico como un salvaje?⁵¹

La intención de dirigir la atención del lector hacia la pobreza se puede observar en múltiples afirmaciones, como «tal vez estas páginas están más dirigidas particularmente a los estudiantes pobres»⁵², o «muchos de vosotros, todos lo sabemos, sois pobres, os resulta difícil vivir»⁵³. Estas dos referencias se encuentran en las primeras páginas del capítulo, y nos sitúan en un escenario en el que Thoreau se muestra especialmente

⁵⁰ Neufeldt, *The Economist...*, pp. 60-61.

⁵¹ *Walden*, p. 34.

⁵² *Walden*, p. 4.

⁵³ *Walden*, p. 7.

preocupado por la situación de quien se encuentra en la pobreza. Tal vez por ello ya en la primera página hace referencia a que sus vecinos le preguntaban si mantenía a niños pobres, o a cuántos mantenía⁵⁴. No obstante, el filósofo de Concord enseguida rompe la tradicional distinción entre la pobreza y la riqueza, señalando que el pobre no siempre renuncia a los lujos, y que éste es el punto que debe importarnos desde la perspectiva filosófica de su economía. El deseo de obtener lujos y comodidades afecta tanto a quien tiene mucho como a quien tiene poco; no distingue entre el rico y el pobre, sino entre el individuo responsable, éticamente comprometido con su vida, y aquél que se deja llevar irracionalmente por el atractivo de los lujos.

Muchos de los lujos, y muchas de las llamadas comodidades de la vida, no sólo no son indispensables, sino que son verdaderos obstáculos para la elevación de la humanidad. Respecto a los lujos y las comodidades, el más sabio siempre ha vivido una vida más simple y escasa que el pobre. Los filósofos antiguos, chinos, hindúes, persas y griegos, eran una clase respecto a la que nadie ha sido más pobre en riquezas externas, ni tan rico en las internas.⁵⁵

A lo largo del capítulo, este sentido crítico de la pobreza se intercala con la defensa de la pobreza voluntaria, siendo ésta una exigencia de riqueza interna, es decir, intelectual y reflexiva. En consecuencia, Thoreau no está tan interesado en distinguir entre la vida del rico y la del pobre, en términos de la economía común, sino entre la vida filosófica y la puramente materialista. No obstante, como ya hemos visto, la pobreza tendrá un sentido positivo en relación con la vida filosófica, ya que ésta requiere una renuncia de lo superfluo, de los lujos innecesarios y de todas las comodidades que nos impidan realizar y llevar a la práctica adecuadamente nuestra reflexión ética. Por eso, en las conclusiones, entre un listado de consejos o recomendaciones éticas, leemos: «cultiva la pobreza como un jardín de hierbas»⁵⁶. Tal cultivo tiene que ser reflexivo o filosófico, superando la pobreza en su sentido puramente material. Así, aunque uno tenga poco, puede ser *rico* en su modo de vida.

En síntesis, podemos afirmar que en su redefinición de la economía y de otros términos, como la empresa y la riqueza, Thoreau atiende especialmente a la pobreza como un concepto relativo y la desarrolla en dos sentidos: (1) cuestionando los usos

⁵⁴ *Walden*, p. 3.

⁵⁵ *Walden*, p. 15.

⁵⁶ *Walden*, p. 361.

comunes de ‘riqueza’ y ‘pobreza’, y (2) poniéndolos en relación con las condiciones ambientales y su influencia sobre lo necesario para vivir. De este modo, desarrolla una economía dirigida hacia la reflexión ética, muy cercana al bio-ecocentrismo, y el ejercicio de la pobreza voluntaria.

5.2. Vivir con principios

Una vez comprendido el sentido que adopta la economía para Thoreau, especialmente como actividad filosófica y en relación con la pobreza voluntaria ejercitada durante su estancia en los bosques de Walden, nos encontramos en disposición de comentar con rigurosidad las nociones sobre el trabajo, los negocios y la actividad de ganarse la vida expuestas en “Vida sin principio”, ensayo que fue desarrollando a través de múltiples conferencias⁵⁷.

Leonard Neufeldt, en su comparación de este ensayo con *Walden*, señala que, pese a conservar un lenguaje económico, el texto es mucho más preciso y las oposiciones son más explícitas que metafóricas, de modo que no permite, tanto como *Walden*, la interpretación de una redefinición, o una parodia, de los conceptos mercantiles⁵⁸. Thoreau evita dar rodeos o jugar con los sentidos de los términos, tal vez con la intención de causar un impacto inmediato, lo que resultaría más efectivo para sus conferencias; no intenta introducir un nuevo uso de los términos, sino que pretende ser completamente explícito, incluso crudo y ofensivo, al referirse despectivamente a los trabajos emprendidos por sus conciudadanos.

La idea fundamental de “Vida sin principio” y su vinculación con la economía se encuentran ya en las primeras líneas del texto:

En un liceo, no hace mucho, sentí que el conferenciante había elegido un tema demasiado extraño para sí mismo, y por ello no llegaba a interesarme tanto como podría haberlo hecho. No describía las cosas desde dentro o cerca de su corazón, sino en sus extremos y superficies. [...] El mayor cumplido que alguien jamás se me ha hecho fue preguntarme lo que *yo pensaba*, y atender a mi respuesta.⁵⁹

Esta introducción, que aparenta presentar un tema meramente literario, adelanta la cuestión central del ensayo: el compromiso con uno mismo, la vocación y el interés

⁵⁷ Véase el apartado II.1.3, “Ética y política”.

⁵⁸ Neufeldt, *The Economist...*, p. 80.

⁵⁹ *LWP*, p. 455.

personal, como principio fundamental del trabajo. La llamada de atención sobre sí mismo, sobre su experiencia como conferenciante y el hecho de estar hablando él mismo sobre ella, recuerdan a la introducción de *Walden*, cuando Thoreau insiste en que va a escribir desde su propia experiencia y resaltando la primera persona. En este caso, la referencia no es explícita pero la importancia de la experiencia personal y la atención sobre uno mismo son igualmente destacadas. No obstante, éste no va a ser un ensayo en el que el autor hable exclusivamente sobre sí mismo y eso queda claro en un sencillo inciso, un párrafo de una única línea que marca el final de su presentación: «Vamos a considerar el modo en que gastamos nuestras vidas»⁶⁰.

Thoreau utiliza aquí reiteradamente un plural en el que se incluye a sí mismo; esto podría ser síntoma de su interés comunitario o de un intento de aproximarse a sus vecinos e invitarlos a participar de una reflexión conjunta, pero sin duda introduce, en cualquier caso, una conjunción conflictiva. Sin considerarse a sí mismo una persona mucho más elevada que el resto, su defensa de una vida deliberada y dirigida por unos fuertes principios éticos se contrapone directamente con la crítica que hará de los medios que usan sus conciudadanos para ganarse la vida. Con esta invitación introduce un texto plagado de enfrentamientos. «La vida con principios y la vida sin principios sirven como opuestos en este ensayo de oposiciones estructurales, retóricas y lógicas»⁶¹.

Uno de los principales términos que entran en esta continua oposición es ‘negocio’ (*business*). En la presentación, Thoreau se refiere a su propia actividad como conferenciante como un negocio, lo que podría conducirnos a pensar que el empleo de este término tendrá un sentido semejante al de los términos económicos en *Walden*; no obstante, nada más terminar esta introducción, afirma: «Este mundo es un lugar de negocios. ¡Qué infinito bullicio!»⁶². A continuación, se lamenta de que el interés general de la civilización se dirija hacia el trabajo («No hay más que trabajo, trabajo, trabajo»⁶³) en una composición que, por su referencia al *sabbath*, recuerda a su discurso de graduación en Harvard, donde proponía que «el orden de cosas debe ser revertido»⁶⁴ para trabajar un día y descansar seis. Al final del párrafo sentencia: «Creo que no hay

⁶⁰ LWP, p. 456.

⁶¹ Neufeldt, *The Economist...*, p. 83.

⁶² LWP, p. 456.

⁶³ LWP, p. 456.

⁶⁴ EE, p. 117.

algo, ni siquiera el crimen, más opuesto a la poesía, a la filosofía, sí, y a la vida misma, que este incesante negocio»⁶⁵.

En las dos primeras páginas, *business* aparece en cuatro ocasiones, la misma cantidad que en las veintiocho páginas restantes; y su significado, pese a la dureza con la que trata el concepto en este párrafo, es mixto. Más que emplear un sentido amplio, Thoreau se refiere siempre a los negocios atendiendo a algún extremo, marcando así una clara oposición entre los dos sentidos. La muestra más clara del sentido contrario se encuentra en el siguiente fragmento:

La comunidad no tiene soborno que pueda tentar a un hombre sabio. Puedes recaudar dinero suficiente para excavar en una montaña, pero no puedes recaudar suficiente dinero para contratar a un hombre que está prestando atención a *sus propios* negocios. Un hombre eficiente y valioso hace lo que puede, tanto si la comunidad le paga como si no.⁶⁶

Los negocios aparecen así con una doble cara: por un lado, el trabajo incesante y agotador, que ocupa a los trabajadores en tareas tan inútiles como «lanzar piedras sobre un muro, y después lanzarlas de vuelta»⁶⁷; por el otro, el desarrollo de las propias facultades y la responsabilidad ética con las necesidades vitales, es decir, con «los negocios reales de la vida»⁶⁸. Esta oposición radical permite a Thoreau plantear un escenario crítico en el que desarrollar un ataque frontal contra la ausencia de reflexión ética y la elusión de responsabilidades. “Vida sin principio” presenta, de este modo, una crítica más directa y ruda de la economía y el trabajo, que se adentra en las características más específicas de las labores comunes y «somete la ética del trabajo americana a un escrutinio crítico fulminante»⁶⁹.

Lejos de pretender eliminar o quitar toda importancia a los trabajos físicos y a la obtención de bienes materiales, Thoreau advierte que éstos deberían ser realizados con algo más que una mera rutina mecánica; es necesario trabajar por amor y con el conocimiento de la importancia de la labor realizada. En varias ocasiones insiste sobre estas dos ideas: «No contrates a un hombre que hace tu trabajo por dinero, sino al que lo hace porque lo ama». «Si quieres ganar dinero como escritor o conferenciante, tienes

⁶⁵ LWP, p. 456.

⁶⁶ LWP, p. 460.

⁶⁷ LWP, p. 457.

⁶⁸ LWP, p. 463.

⁶⁹ Robinson, *Natural Life...*, p. 151.

que ser popular, que es ir hacia abajo perpendicularmente». «El título *sabio* es, en su mayor parte, falsamente aplicado. ¿Cómo puede uno ser sabio, si no conoce alguna forma de vivir mejor que la de otros hombres?». «Incluso en nuestra ciencia y filosofía no hay una explicación verdadera y completa de las cosas. El espíritu sectario y fanático ha puesto su pezuña en medio de las estrellas»⁷⁰.

Como puede observarse en esta sucesión de ideas, el filósofo de Concord no solamente atiende al trabajo físico de sus vecinos; es consciente de que muchos entre aquellos que se dedican a predicar ideas morales y religiosas, que trabajan escribiendo o dando conferencias, lo hacen con los mismos objetivos: obtener dinero, además de alguna fama y prestigio. Su acceso al conocimiento no es sincero, no lo hacen tanto por un amor hacia la sabiduría ni hacia la verdad, ni por cumplir tareas de importancia para la vida humana. En consecuencia, tampoco predicán pensamientos finos y elaborados, sino los que resulten más atractivos para su auditorio.

Los profetas trabajan en justificar los caminos de los hombres. Muchos reverendos experimentados, los *illuminati* de nuestra época, me dicen, con una sonrisa graciosa, nostálgica, entre una ambición y un estremecimiento, que no son demasiado sensibles con esos temas — los amasan todos, es decir, hacen una masa de oro con ellos.⁷¹

La intención de Thoreau con este ensayo parece, por lo tanto, continuar su exposición en “Economía”. La crítica, pese a ser más directa y cortante, se conjuga en términos similares, relacionados con la economía, con la filosofía, con la vocación y con los medios de vida. La reflexión sobre el trabajo, sobre lo realmente necesario de la vida, y sobre cómo desarrollar nuestro intelecto y cumplir nuestras ambiciones, atraviesan ambos textos. Neufeldt señala que, en *Walden*, «el arte de vivir y la vida del arte estaban desde el principio en los dos lados del mismo hecho, y ambos estaban identificados con los medios así como con los fines y con las causas así como con los efectos»⁷². Pero conviene que desglosemos el sentido, extremadamente sintetizado, de este comentario.

Thoreau pretende ir más allá del sustento material de la vida. Por ello no hace una descripción estrictamente científica, o, como la llama en “Economía”, dietética, de lo

⁷⁰ LWP, pp. 459, 458, 462-463, 469.

⁷¹ LWP, p. 468.

⁷² Neufeldt, *The Economist...*, p. 24.

que necesitamos para vivir, sino una reflexión sobre las condiciones vitales que relaciona las necesidades materiales con las intelectuales, con el desarrollo cognitivo y estético. Lo que Neufedlt denomina ‘arte de vivir’ puede ser mejor comprendido como una filosofía sobre la vida; pero, específicamente, una filosofía que aplica las nociones del trascendentalismo naturalista thoreauviano, y conecta la vida individual con su comprensión del *Κόσμος*, desde la perspectiva de que las dimensiones mediante las cuales lo conocemos son, propiamente, dimensiones de la vida humana. En consecuencia, Thoreau desarrolla una reflexión sobre la vida que nos conecta con todas nuestras facultades, en un sentido aristotélico⁷³.

Del otro lado, la vida del arte es, con una expresión más precisa, la vida del filósofo. Esta noción aparece en *Walden* de forma más evidente que la referencia a la vida artística o poética; en “Economía” hay solamente cuatro menciones de la poesía o los poetas, y una del arte; pero *philosophy* y *philosopher(s)* aparecen en total catorce veces, muchas de ellas vinculadas a la reflexión sobre la vida. En una de estas ocasiones, Thoreau se lamenta de que «en nuestros días hay profesores de filosofía, pero no filósofos»⁷⁴. Thoreau también identifica vivir filosóficamente, o ser un filósofo, con mantener los cuatro principios que expone en *Walden*.

Estas nociones, el arte de vivir y la vida del arte, o la filosofía de la vida y la vida del filósofo, mantienen una vinculación indisoluble a través de la concepción thoreauviana de la ética o la economía. Quien desarrolla una filosofía sobre la vida necesariamente vivirá filosóficamente, pues para Thoreau la reflexión no puede desvincularse por completo del modo de vida, o de ciertas prácticas. En consecuencia, no hay entre ellos una clara distinción entre medios y fines: ambos son un fin y sirven, al mismo tiempo, de medio para obtenerlo. Es decir, tanto filosofar como vivir pueden comprenderse como un propósito o un fin, y al mismo tiempo como una herramienta o un medio para alcanzarlo. De modo semejante, ambos son causas y efectos: la reflexión y la práctica se influyen mutuamente, de modo que el conocimiento adquirido por una influye en la otra, y viceversa.

Siguiendo esta misma perspectiva, una de las ideas fundamentales de “Vida sin principio” es la conjunción entre los negocios, o las tareas económicas que emprendemos, y la vida, tanto en su sentido biológico como ético. Thoreau advierte en

⁷³ Véase el apartado III.4.1, “Sauntering: definición y contexto”.

⁷⁴ *Walden*, p. 16.

sus conferencias (empleando para algunas el título “Ganarse la vida”) que los medios por los que a menudo uno se gana la vida no tienen en cuenta las necesidades reales de vivir ni las características de la vida humana, especialmente en su aspecto intelectual. «La literatura sobre el éxito de ganarse la vida ha separado “ganar” de “vivir” y ha asumido que al dirigir el negocio de “ganar” uno no necesita molestar al otro término. Una típica confusión de medios y fines, comenta el orador»⁷⁵. En este caso, la confusión que menciona Neufeldt sería, más bien, una pérdida de una parte de los medios y los fines, en su ámbito intelectual. Se concibe la práctica laboral como un medio para fines únicamente materiales, sin profundizar en el otro medio al que Thoreau otorga, en este ensayo, una importancia capital: la reflexión sobre la vida individual, sobre la ambición y la vocación, y el desarrollo del sujeto humano como un individuo racional y autoconsciente. Éste es, por lo tanto, el fin que olvidan aquellos que solamente piensan en la ganancia: ser dueños de nuestra propia vida.

Esta crítica al trabajo permite comprender con mayor profundidad a qué se refiere Thoreau al destacar, en “Economía”, que muchos de sus conciudadanos «llevan vidas de desesperación silenciosa»⁷⁶. El sentido de esta expresión no se refiere solamente a cierta insensibilidad o inconsciencia moral durante el desarrollo de los incesantes trabajos cotidianos, sino también, y principalmente, a la ausencia de reflexión y de comprensión respecto a los medios de vida adecuados, y, en consecuencia, a la desposesión de la propia vida, que se desarrolla con medios y fines de los que no somos artífices.

Manteniendo una interpretación semejante, Stanley Bates ha relacionado esta *desesperación silenciosa* con la alienación expuesta por Karl Marx. Su relación es más profunda que la identificación de un problema similar; las coincidencias pueden observarse especialmente en tres aspectos:

(1) Ambos autores «vuelven hacia una reconsideración de la *economía* como un punto de inicio necesario para comprender qué ha ido mal en la vida humana y cómo podemos recuperar un modo de vida completamente humano en el mundo»⁷⁷. Aunque Marx realiza un análisis mucho más detallado, los elementos históricos y sociológicos aparecen tanto en sus obras como al comienzo de *Walden*. La cuestión inicial de *El*

⁷⁵ Neufeldt, *The Economist...*, p. 85.

⁷⁶ *Walden*, p. 8.

⁷⁷ Bates, Stanley, “Thoreau and Emersonian Perfectionism”, en Furtak et al., *Thoreau's Importance...*, p. 22.

capital (1867) conecta con la misma idea que atravesaba, más de una década antes, el capítulo “Economía”: cuáles son nuestros medios de vida, en qué modo satisfacen nuestras necesidades, cómo los obtenemos y qué valor tienen⁷⁸.

(2) La crítica hacia la división de clases que realiza Marx puede encontrarse reflejada en el modo en que Thoreau habla de la riqueza y la pobreza, y de cómo se silencia a unos frente a la fortuna de otros⁷⁹. Tanto Thoreau como Marx relatan cómo el pobre se encuentra en una precaria situación especialmente por sus deudas. Marx analiza la separación que se da entre el acreedor y el deudor a partir de la circulación o el intercambio de bienes, y que genera «un enfrentamiento entre deudores y acreedores», en otras épocas resuelto mediante la esclavitud del deudor⁸⁰. Por su parte, Thoreau señala que el deudor está «siempre en los límites», buscando una forma de pagar a sus acreedores e «intentado saldar su deuda», pues su dinero no le pertenece, tal como indicaba la expresión latina *æs alienum*⁸¹.

(3) Tanto Thoreau como Marx «creen que el rol del dinero en la sociedad contemporánea es tanto síntoma como causa de la alienación y la desesperación silenciosa»⁸². Si bien Thoreau no es tan explícito en esta tesis, aparece claramente a lo largo de “Economía” una importante escisión entre adquirir los bienes necesarios para vivir y adquirir aquello que tiene un alto valor monetario. En una de las referencias más directas a ello, siguiendo su intención de dedicar el texto «a los estudiantes pobres»⁸³, señala que «las cosas para las que se exige más dinero no son las que necesita el estudiante»⁸⁴. Marx es más explícito, indicando que una de las causas de la división de clases y la alienación se encuentra en la separación del valor del dinero respecto de los bienes particulares que adquirimos y la acumulación propia del sistema capitalista, cuyo propósito es «asegurar su reproducción en una escala progresiva»⁸⁵, generando cada vez una mayor escisión entre el trabajador y el propietario de los medios.

Estas tres consideraciones hacen a ambos filósofos especialmente cercanos; no obstante, también presentan algunas diferencias insalvables. Particularmente, Bates

⁷⁸ Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Capital. Manifiesto of the Communist Party*, Chicago: Encyclopædia Britannica, 1990, p. 13.

⁷⁹ Bates, “Thoreau and...”, p. 23.

⁸⁰ Marx, *Capital...*, p. 63.

⁸¹ *Walden*, p. 7.

⁸² Bates, “Thoreau and...”, p. 23.

⁸³ *Walden*, p. 4.

⁸⁴ *Walden*, p. 55.

⁸⁵ Marx, *Capital...*, p. 307.

considera que no tienen un punto en común en cuanto a su defensa del desarrollo individual de la vida; es decir, mientras Thoreau da una importancia principal al desarrollo individual, Marx, según el comentario de Bates, sería un defensor de lo común y de una revolución estrictamente social. Pero consideramos que, en este punto, cabría realizar un comentario más preciso. Tanto Thoreau como Marx pensaron que uno debe hacerse dueño de su propia vida, poseer sus propios medios de vida; en *Walden* se defiende esto mediante un ejercicio personal ético-económico, mientras que en el “Manifiesto del partido comunista” se propone la posesión colectiva de los medios de producción por parte los trabajadores. En ambos casos, el punto clave está en que cada individuo se haga dueño de sí mismo mediante la apropiación de su trabajo, de sus medios y de sus fines. Desde este ángulo, la diferencia entre ambos autores se encuentra en que Marx no tiene ante sí la pregunta sobre el uso responsable de los recursos ni aborda directamente el compromiso ético individual respecto a las necesidades vitales; en *El capital* considera solamente el valor y el uso de los bienes, y no la adecuada adquisición de unos frente a otros o su mayor necesidad vital; los bienes «satisfacen deseos humanos de un tipo u otro. La naturaleza de esos deseos, tanto si, por ejemplo, provienen del estómago o de la imaginación, es indiferente»⁸⁶. La naturaleza de tales deseos será precisamente el punto clave del análisis de Thoreau, mediante el que establece que no es suficiente con ser dueños de nuestro propio trabajo, sino que además es imprescindible que nuestras propias pretensiones no nos alienen.

Hay que considerar también que las situaciones a las que se enfrentaban Marx y Thoreau eran bastante diferentes; el autor de Concord no había asistido a la gran industrialización que vivía Europa ni a las deplorables condiciones de los trabajadores; pero el filósofo alemán tampoco llegó a conocer de primera mano el tipo de trabajo al que se refería Thoreau, y mediante el que aquellos ciudadanos que se consideraban a sí mismos libres e independientes, dueños de su propia vida y su trabajo, no obstante gastaban su tiempo en tareas superfluas y lujosas y perdían, con ello, la oportunidad de desarrollar sus facultades intelectuales de forma más profunda y elevada. Thoreau consideró no sólo que el modo en que trabajaban sus vecinos era abusivo, sino que dedicar la vida a ese tipo de empleo despoja al individuo humano de su intelecto, de toda poesía y filosofía. «“Vida sin principio” es una versión ferviente y a veces áspera de este argumento, una jeremiada no sólo contra el materialismo sino también su

⁸⁶ Marx, *Capital...*, p. 13.

insidiosa encarnación en la penetrante lealtad hacia una ética entumecida de trabajo sin propósito»⁸⁷.

En definitiva, el propósito marxista es profundamente laboral, y mantiene una idea de la economía muy vinculada al orden social y a la idea de la propiedad. Por el contrario, la economía thoreauviana es crítica con esa concepción, y propone en su lugar un desarrollo ético similar al de la filosofía clásica y, en especial, al de la ética aristotélica centrada en la plenitud de vida, o *εὐδαιμονία*. Este propósito, filtrado por el lenguaje trascendentalista, es la auto-cultura o *Bildung*.

La *Bildung* exige un compromiso individual, es el fin del sujeto que se propone definir su propia vida, construirse a sí mismo. Es, como ya hemos visto, el Oeste expuesto por Thoreau en “Pasear”; es tanto el objetivo de su economía, de la pobreza voluntaria, como de su actividad pedestre a través de bosques y ciudades. No obstante, la *Bildung* no tiene para el filósofo de Concord connotaciones individualistas o egocéntricas. Por el contrario, su construcción del individuo humano tiene sentido dentro de una sociedad y una cultura específica, convirtiéndose en un reformador de la vida civilizada y no de la vida solitaria de un eremita. En “Vida sin principio” encontramos continuamente esta responsabilidad. En una de sus referencias al mismo advierte:

Siento que mi conexión y mi compromiso con la sociedad son todavía muy leves y transitorios. Esos trabajos leves que me proporcionan un sustento, y por los que se me permite en cierto grado servir a mis contemporáneos, son comúnmente, hasta ahora, un placer para mí, y a menudo no recuerdo que son una necesidad. Pero preveo que si mis intereses aumentaran mucho, el trabajo requerido para satisfacerlos se volvería pesado.⁸⁸

Thoreau mantiene así un equilibrio entre su vocación y su aportación comunitaria; aumentar cualquiera de estos dos aspectos conllevaría desatender el otro, de modo que un trabajo estrictamente filosófico no aportaría algo valioso a la sociedad, mientras que un trabajo completamente fiel a las labores civilizadas perdería su profundidad

⁸⁷ Robinson, *Natural Life...*, p. 161.

⁸⁸ *LWP*, pp. 460-461.

reflexiva. En tal equilibrio se encuentra siempre la propuesta thoreauviana, pues ya en *Walden* advierte que no es posible una sociedad solamente habitada por filósofos⁸⁹.

Pero la responsabilidad llega más allá de la consideración de uno mismo como filósofo. Incluso la persona que se dedique habitualmente al trabajo físico puede descansar algunos días, disfrutar del tiempo libre y reflexionar. Además, comprometerse con la ética no es solamente algo propio del filósofo ético; el trabajador también puede comprometerse con realizar bien su trabajo, con ser honesto y buscar el resultado más justo. Thoreau comenta cómo encontró, trabajando como agrimensor, a muchos ciudadanos que no mantenían este compromiso con la ética:

Cuando observo que hay diferentes modos de medición, mi patrono comúnmente me pregunta cuál le dará mayor terreno, no cuál es más correcto. Una vez inventé un método para medir el tronco de los árboles e intenté introducirlo en Boston; pero el agrimensor de allí me dijo que los vendedores no querían que sus árboles se midieran correctamente.⁹⁰

En estos dos casos, el filósofo de Concord no está pidiendo a sus conciudadanos que se conviertan en filósofos y que dediquen su vida a reflexionar sobre el bien, sino que se comprometan con unos valores justos y equitativos, y que consideren su trabajo más allá de un interés egoísta. Perseguir la *Bildung* o la *εὐδαιμονία* no es una tarea mecánica, ni puede satisfacerse solamente mediante la celebrada independencia estadounidense, ni con la posesión de los medios de producción y del propio trabajo; requiere meditar sobre qué significa trabajar y que significa ser humano, adoptar responsabilidades y comprometerse con valores no solamente valiosos para el individuo sino para toda la sociedad humana; esto debe lograrse manteniendo «una vida de libertad moral, en la que cada elección de nuestra vida diaria sea una reafirmación de nuestra intervención integral en el mundo»⁹¹.

5.3. Literatura y responsabilidad

Hemos destacado anteriormente cómo Leonard Neufeldt aborda el emprendimiento thoreauviano en relación con el arte y, en especial, la tarea literaria de su autor. Ésta no es una vinculación extraña; otros críticos, como Stanley Cavell, han

⁸⁹ *Walden*, p. 62.

⁹⁰ *LWP*, p. 459.

⁹¹ Robinson, *Natural Life...*, p. 166.

considerado que la tarea de *Walden* es fundamentalmente narrativa, y más concretamente Cavell describe la obra como un relato heroico⁹².

No obstante, la profundización en el sentido particular que tiene la escritura para Thoreau, y particularmente ciertas formas narrativas, ha de buscarse en otros análisis que han tomado éste como su tema principal. Uno de ellos es un artículo de Antonio Lastra, donde el autor expone la tarea de *domesticación* de la escritura de Emerson y Thoreau. Según Lastra, éste es un proceso necesario para conservar «lo que Thoreau llamaba el “pensamiento salvaje”, en referencia a la capacidad humana de dar un significado real a los hechos y un sentido a la experiencia»⁹³. Lastra describe la escritura de Emerson y Thoreau con características similares, aunque no idénticas. Sobre el segundo, resalta la importancia de la mitología como una forma de realizar esta domesticación. Sin embargo, la terminología empleada por Lastra parece confusa dado nuestro análisis de la *wildness* thoreauviana. El autor español destaca que la domesticación es una forma de garantizar o conservar el pensamiento salvaje, y que la mitología es un modo de domesticación⁹⁴. Esta unión de lo salvaje y lo doméstico parece paradójica, ya que Thoreau en “Pasear”, donde expone más explícitamente su concepción de la *wildness*, la mitología y la vida doméstica, escribe:

En la literatura, lo salvaje [*wild*] es lo único que nos atrae. La monotonía es otro nombre para la domesticidad [*tameness*]. Es el pensamiento incivilizado, libre y salvaje [*wild*] en *Hamlet* y la *Ilíada*, en todas las escrituras y mitologías, que no se aprenden en las escuelas y que nos deleitan. Así como el pato salvaje [*wild*] es más veloz y bello que el doméstico, también lo es el pensamiento —el ánade— salvaje [*wild*], que en medio del rocío alza el vuelo sobre los pantanos.⁹⁵

La oposición entre lo doméstico y lo salvaje no está tan acentuada en *Walden*, el texto principal que comenta Lastra y donde, como ya hemos indicado, la naturaleza no se muestra como una *wilderness* sino como una realidad en continuo contacto con la vida doméstica humana. Pero cuando Thoreau habla de una literatura y un pensamiento salvajes, empleando la misma expresión que cita Lastra (aunque no especifica su origen), las opone a la domesticidad. Podemos interpretar que se trata de un problema

⁹² Cavell, *Los sentidos de Walden*, pp. 28-30.

⁹³ Lastra, Antonio, “Emerson y Thoreau. La domesticación de la escritura”, *Daimon* 22, 2001, p. 114.

⁹⁴ Lastra, “Emerson y Thoreau...”, p. 114.

⁹⁵ *Walking*, p. 231.

terminológico y conceptual: cuando Lastra habla de domesticar la escritura, esta actividad en Thoreau consiste en construir una literatura original y no doméstica (*tame*) o dócil en el sentido anteriormente citado. Pero en cualquier caso el desacuerdo parece darse porque ‘doméstico’ no es un término que refleje las características que Thoreau asocia con la *wildness*, sino su oposición más radical. El filósofo de Concord pone ambos elementos en diálogo, pero esto no significa que su tarea sea *domesticar lo salvaje*, sino precisamente mantenerlo evitando su domesticación mediante esa mitología, que identifica con lo salvaje y disocia de la domesticidad.

La labor literaria de Thoreau ha sido trabajada también en el ámbito ético por Antonio Casado da Rocha, quien desarrolla una reflexión sobre la autenticidad en relación con la forma narrativa, especialmente en *Walden*⁹⁶ pero también en “Pasear”, y especialmente en relación con la gramática parda y esta noción de la literatura no doméstica, incapaz de docilidad por su incultura.

La tesis principal de Casado se centra en la relación entre la ética y la escritura, a través de la íntima relación de la narración y la enseñanza de la ética. «La narrativa se aproxima a la ética adoptando formas diferentes»⁹⁷. Por tal motivo la lectura comprensiva, la escritura y el debate son métodos empleados a menudo en la enseñanza de la filosofía y, particularmente, de la ética en la Educación Secundaria; para adquirir ciertas capacidades morales, se ha demostrado que es muy efectivo «impulsar el buen uso del discurso, el manejo adecuado de la argumentación, y dar a conocer los beneficios del diálogo, aunando así los objetivos conceptuales con los actitudinales»⁹⁸. También Félix García Moriyón ha destacado la importancia de la escritura, particularmente de disertaciones, como «un instrumento valioso para ejercitar y desarrollar esa capacidad de argumentación que se considera que una persona bien educada debe poseer»⁹⁹.

El vínculo entre la narración y la ética, por lo tanto, no es nuevo ni exclusivo de Thoreau. Las discusiones sobre la relevancia del diálogo y de la escritura en el pensamiento son casi tan antiguas como la filosofía, pues ya Platón proponía, en la

⁹⁶ Casado da Rocha, Antonio, “‘Live Thus Deliberately’: Authenticity and Narrative Ethics in *Walden*”, *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series, 12/13, pp. 305-321.

⁹⁷ Casado, “Live Thus...”, p. 306.

⁹⁸ Pinto Araújo, Laura, “Por qué educar en la ética”, en Rivero Weber, Paulina (coord), *Implicaciones de la crisis de la razón en la enseñanza de la ética*, México D.F.: Itaca, 2010, p. 164.

⁹⁹ García Moriyón, Félix (coord), *Argumentar y razonar: Cómo enseñar y evaluar la capacidad de argumentar*, Madrid: CCS, 2007, p. 41.

segunda parte del *Fedro*, una reflexión en torno a los beneficios de la oralidad y la escritura para la educación y la labor filosófica en general. Aunque Platón daba más valor a la oralidad que a la escritura, sus diálogos escritos tenían una función muy similar a la narración para la filosofía actual. La ética narrativa, expuesta por autores como Carlos Thiebaut, Dietmar Mieth, José Miguel Marinas Herreras, María Teresa López de la Vieja de la Torre y Fernando Quesada Castro, cumple diversas funciones, como situar el debate en torno a experiencias ilustradoras y comprometidas, que pueden afectar y provocar un cambio¹⁰⁰, imponer la confrontación con la realidad y remitir «a la necesaria relación sujeto-objeto»¹⁰¹, o posicionar el debate en torno a un discurso que interpela en lugar de argumentar, que indaga en las concreciones de la situación en lugar de intentar demostrar una conclusión, por lo que «escapa a la descalificación ideológica»¹⁰². También es relevante destacar que la narración, para algunos de estos autores, adopta un sentido diferente al del discurso, ya que «no se decanta por la subjetividad monológica»¹⁰³.

Considerando este marco teórico podemos comprender con más detalle la interpretación de Casado, que expone tres modos en los que la literatura se relaciona con la ética: (1) Muy a menudo «usamos historias como un *vehículo para nuestra ética*»¹⁰⁴, es decir, como método para expresar ideas morales, principalmente con motivos pedagógicos; para esto, en muchas ocasiones se proponen dilemas sobre los que debatir, presentados con relatos reales o ficticios. Pero además de educar, (2) estos relatos nos ayudan a comprender mejor la ética, por lo que pueden ser «una *metodología adecuada en la teoría y práctica moral*»¹⁰⁵; atendiendo a narraciones sobre ciertas situaciones podemos comprenderlas mejor y reflexionar con mayor rigor respecto a las implicaciones prácticas de los valores morales. Finalmente, Casado propone que (3) «una ética de principios debe estar *complementada* por una comprensión de la estructura narrativa de la acción humana»¹⁰⁶. En su justificación de este vínculo, defiende que nuestro modo de comprender, razonar, desarrollar y discutir los principios y valores

¹⁰⁰ Quesada Castro, Fernando, “Ética narrativa”, *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) 43, 1985, p. 189.

¹⁰¹ Quesada, “Ética narrativa”, p. 194.

¹⁰² Quesada, “Ética narrativa”, p. 196.

¹⁰³ López de la Vieja de la Torre, María Teresa, “Notas a un programa de Ética narrativa”, *Azafea* 3, 1990, p. 287.

¹⁰⁴ Casado, “Live Thus...”, p. 306.

¹⁰⁵ Casado, “Live Thus...”, p. 306.

¹⁰⁶ Casado, “Live Thus...”, p. 307.

éticos mantiene una estructura narrativa. Tal semejanza, podemos añadir, puede deberse a que la practicidad de la ética conecta con la concreción de los relatos sobre situaciones o acontecimientos específicos.

Dados estos vínculos, Casado defiende a continuación que a través del método narrativo de la escritura de Thoreau puede hallarse una íntima relación con la ética; y, además, que en *Walden*, y en la noción de vivir deliberadamente, se observa el propio compromiso ético del filósofo de Concord. Para profundizar en el significado de tal compromiso, Casado emplea el concepto de autenticidad, a partir de los argumentos de Charles Taylor, Arthur Frank y otros autores que han cuestionado el carácter asocial de la filosofía de Thoreau. Este concepto ha de interesarnos especialmente ahora, pues con él Casado presenta una vinculación entre la escritura thoreauviana y el compromiso ético y social. Más allá de la interpretación individualista de la autenticidad, ésta supone un diálogo y una interacción con el entorno real en el que vivimos; pues «la autenticidad no es enemiga de las exigencias que emanan desde fuera del yo —asume tales exigencias»¹⁰⁷.

La autenticidad consiste, en consecuencia, en asumir que la realidad, ya sea natural o social, requiere nuestra atención y compromiso, y que debemos responsabilizarnos como individuos que la habitan. Según expone Casado, Thoreau manifiesta la autenticidad a través de sus escritos; esto no puede verse simplemente atendiendo a las apariciones del término en sus obras, sino a través de otras nociones. El autor llama la atención sobre dos de ellas: la sinceridad y la gramática parda. Estas nociones tienen su principal desarrollo, respectivamente, en *Walden* y en “Pasear”.

La sinceridad implica, por así decirlo, vivir en el mundo sin intermediarios. En otras palabras, el individuo sincero no necesita convenciones ni sistematicidad, no necesita ser sofisticado ni poseer un estricto conocimiento positivo; por el contrario, al igual que Alek Therien¹⁰⁸, quien «era tan sencillo y naturalmente humilde —si puede llamarse humilde a quien no tiene aspiraciones— que la humildad no era su cualidad distintiva, ni podía concebirse»¹⁰⁹, el individuo sincero solamente se preocupa por los aspectos fundamentales de la vida, por la realidad vital en sí misma. Esta preocupación

¹⁰⁷ Casado, “Live Thus...”, p. 312.

¹⁰⁸ Sobre su relación con Alek Therien y la descripción de su carácter, véase el apartado III.2.2, “«All good things are wild and free»: una ética vitalista”.

¹⁰⁹ *Walden*, p. 163.

puede observarse a través de *Walden*, y especialmente en “Economía”, en relación con la interpretación bio-ecocéntrica.

En segundo lugar, Casado atiende a la gramática parda, expresión que Thoreau utiliza en castellano y que también traduce por *tawny grammar*. Esta expresión se refiere «en parte o por completo al saber innato, el sentido práctico, la sabiduría mundana, y el conocimiento instintivo»¹¹⁰. En nuestro idioma, se empleaba en referencia a aquellos que no habían recibido una educación pero que, sin embargo, se defendían en algunas tareas de manera instintiva, aprendiendo por sí mismos. La gramática parda conecta de este modo con el interés y la vocación individual, con el compromiso vital del filósofo, y conduce también hacia un tipo de literatura muy específica: relacionada con los acontecimientos de la propia experiencia y las inquietudes del escritor. En este sentido, Casado hacia el final de su artículo cita un fragmento de la correspondencia de Thoreau, en el que el autor recomienda: «No seas *simplemente* bueno, sé bueno para algo.—Todas las fábulas tienen su moraleja, pero el inocente disfruta la historia»¹¹¹. Esta referencia nos devuelve, además, a la noción de inocencia, aplicada en este sentido sobre el individuo que comprende y disfruta de un relato al margen de la lección moral que pretende transmitir. La gramática parda conecta con la inocencia al igual que la sinceridad, perdiendo así los valores morales estrictos y todo moralismo, y centrando su atención en los acontecimientos reales, en los relatos y en la escritura sencilla, descriptiva de situaciones sobre las que reflexionar éticamente. En esta misma carta, Thoreau también señala que «los hombres no pueden concebir un estado de cosas tan imparcial que no pueda realizarse», «deben creer en lo que ven»¹¹².

Para ilustrar de un mejor modo la dimensión literaria de estas dos nociones, podemos considerar la parábola del artista de Kouroo, que ha sido numerosas veces comentada. Tal vez los análisis más profundos pueden encontrarse en las obras de dos autores: Alan Hodder y Leonard Neufeldt. El primero nos aproxima a su sentido más literario, a la simbología de los términos empleados por Thoreau y su relación con la religión oriental; el segundo atiende al contexto de la parábola en *Walden* y a cómo la introduce el autor, intentando así hacer una interpretación más completa de su significado.

¹¹⁰ Casado, “Live Thus...”, p. 316.

¹¹¹ *Corr*, p. 216.

¹¹² *Corr*, pp. 215, 216.

Había un artista en la ciudad de Kouroo que estaba dispuesto a esforzarse en busca de la perfección. Un día llegó a su mente [la idea de] hacer un bastón. Habiendo considerado que el tiempo es un ingrediente de los trabajos imperfectos, mientras que en un trabajo perfecto el tiempo no influye, se dijo a sí mismo: “Será perfecto en todos los sentidos, aunque no haga otra cosa en mi vida”. Fue instantáneamente al bosque a por madera, decidiendo que no lo haría con un material inapropiado; y como buscó y rechazó rama tras rama, sus amigos lentamente lo abandonaron, pues envejecieron en sus trabajos y murieron, pero él creció sin envejecer ni por un momento. La singularidad de su propósito y su decisión, y su elevada devoción, lo dotaron, sin su conocimiento, de una perenne juventud. Como no se había comprometido con el Tiempo, el Tiempo quedó fuera de su camino, y sólo suspiró en la distancia porque no podría superarlo. Antes de que hubiera encontrado una rama apropiada en todos los aspectos, la ciudad de Kouroo ya era una vieja ruina, y se sentó en una de sus colinas para pelar la rama. Antes de que le hubiera dado la forma apropiada, la dinastía de los Candahar había terminado, y con el extremo de la rama escribió el nombre del último de su raza en la arena, y entonces volvió a su trabajo. En el momento en que hubo alisado y pulido el bastón, Kalpa ya no era la estrella polar; y antes de que pusiera la férula y la cabeza adornada con piedras preciosas, Brahma se había despertado y dormido muchas veces. Pero ¿por qué me detengo a mencionar estas cosas? Cuando dio el toque final a su trabajo, repentinamente apareció ante los ojos del atónito artista como la más hermosa de todas las creaciones de Brahma. Había creado un nuevo sistema al hacer un bastón, un mundo de completas y hermosas proporciones; en el que, aunque las viejas ciudades y dinastías hubieran desaparecido, otras más hermosas y gloriosas habían ocupado su lugar. Y ahora veía por el montón de virutas aún frescas a sus pies que, para él y para su trabajo, ese lapso de tiempo había sido una ilusión, y que no había transcurrido más tiempo que el necesario para que un único destello del cerebro de Brahma caiga e incendie la yesca de un cerebro humano. El material era puro, y su arte era puro; ¿cómo podría el resultado no ser maravilloso?¹¹³

¹¹³ *Walden*, pp. 359-360.

Esta parábola tiene claras referencias al pensamiento oriental; «las referencias a “Brahma” y “kalpa” obviamente sitúan la historia en un contexto hindú; y la referencia a los “Candahar” es una denominación del sur de Asia»¹¹⁴. En cuanto al nombre de la ciudad, “Kouroo”, también transcrito como “Kuru”, es originariamente sánscrito, y «aparece frecuentemente en el *Bhagavad Gita*, un texto que Thoreau conocía bien, y en el *Mahabharata* [...]. En estas obras designa a un remoto ancestro de los héroes de la historia y de la dinastía familiar de la que se pensaba que era el progenitor»¹¹⁵. En cuanto a su uso como un lugar, hay que comprenderlo en el contexto del *Bhagavad Gita*. En este texto, los protagonistas dialogan antes de que comience una guerra; el campo de batalla, situado al norte de la India, recibe el nombre del «campo de los Kurus»¹¹⁶. Pero la historia que describe Thoreau no se ha encontrado entre los escritos orientales, por lo que parece claramente una invención suya.

Ahora bien, ¿cuál es su significado? Hodder ha respondido que se trata de una apropiación, por parte de Thoreau, de la noción del trabajo artístico desinteresado expuesto en estas obras orientales.

Como gran parte de *Walden*, es una meditación sobre el tiempo, la auto-determinación, la trascendencia y la creación artística. [...] El significado real del trabajo del artista yace en el hecho de que es *desinteresado*—sin preocupación por las consecuencias, por el coste, por sí mismo.¹¹⁷

También Paul Friedrich ha considerado que esta fábula habla de la eternidad y el arte, ejemplificando «cómo ve Thoreau (el logro de) la belleza como una redención del tiempo y, más allá de ello, la eternidad»¹¹⁸. No obstante, estas lecturas parecen muy superficiales y cuestionables, especialmente si tenemos en cuenta que Hodder añade una comparación entre el artista de Kouroo y el autor de *Walden*, indicando que «ambos han comenzado un trabajo con medios modestos, lo han perseguido con una devoción inquebrantable, y le han reservado las más nobles ambiciones»¹¹⁹. El modo en que estos autores han interpretado la parábola es muy cercano a la noción del desinterés kantiano, que ninguno menciona: la concepción de que la contemplación artística no debe considerar algo más que las formas del objeto, ni preocuparse por los significados o las

¹¹⁴ Hodder, *Thoreau's Ecstatic...*, p. 205.

¹¹⁵ Hodder, *Thoreau's Ecstatic...*, p. 207.

¹¹⁶ Hodder, *Thoreau's Ecstatic...*, p. 207; Friedrich, *The Gita...*, p. 26.

¹¹⁷ Hodder, *Thoreau's Ecstatic...*, pp. 205-206.

¹¹⁸ Friedrich, *The Gita...*, p. 116.

¹¹⁹ Hodder, *Thoreau's Ecstatic...*, p. 206.

connotaciones fuera de la percepción estética. No obstante, ya vimos cómo Thoreau aproxima su estética al conocimiento científico y a la ética, de modo que su concepción de la estética y el arte no puede estar desvinculada de estos ámbitos. De hecho, a lo largo de esta parábola se detallan las relaciones del artista de Kouroo con su entorno, que, aunque aparentan ser desinteresadas, suceden continuamente e influyen en él: sentándose a trabajar sobre las ruinas de la ciudad, o escribiendo en la arena el nombre del último de los Candahar; pero, especialmente, haciendo de su obra un nuevo mundo que sucedía a aquél que había desaparecido ante el artista. En consecuencia, la creación de su obra, aunque estuviera más allá del tiempo, no lo ignoraba, y no puede comprenderse sin su historia; como tampoco puede comprenderse sin el bosque donde el artista encuentra su rama.

Además, no parece claro que el objetivo de Thoreau en *Walden* sea discutir sobre el arte, al margen de las consecuencias y los costes del mismo; las consecuencias y los costes del trabajo del artista de Kouroo están remarcados a lo largo de toda la historia, al igual que los de Thoreau en “Economía”. Ya hemos analizado cómo en *Walden* aparecen cuestiones mucho más específicas en relación con la ética y con la responsabilidad no sólo individual sino también ambiental, y cómo éste parece ser el propósito fundamental de su economía. En consecuencia, es necesario que ahondemos más en el sentido de la parábola. Sobre ello, Neufeldt ha destacado lo siguiente:

Es ignorado por los comentarios críticos sobre el pasaje del artista de Kouroo su inmediato preámbulo con su apotegma sobre un hombre marchando a un ritmo diferente, un lema variadamente empaquetado y trivializado en décadas recientes.¹²⁰

Este preámbulo se relaciona directamente con la vocación personal, con el propósito individual y la necesidad imperiosa de seguirse a uno mismo. Pero podemos mirarlo más de cerca, pues Thoreau no habla de un ritmo interno, sino de otro ritmo externo diferente: «Que siga la música que escucha, al margen de su compás o lejanía»¹²¹. En este sentido, la diferencia de ritmo es una diferencia de tiempo, como la que señala al final de la parábola: una ilusión, pues los siglos y milenios de unos son un instante para otros, al igual que, desde cierta perspectiva, una chispa se percibe como un incendio. La parábola, en consecuencia, no hace referencia a desligarse del tiempo, sino

¹²⁰ Neufeldt, *The Economist...*, p. 57.

¹²¹ *Walden*, pp. 358-359.

a adoptar otra perspectiva, desde la cual el artista, o el filósofo, puede observar de forma más amplia y profunda los acontecimientos de la vida, sin detenerse en lo superficial. En un sentido semejante, sentencia en “Vida sin principio”: «No leáis el Times. Leed las Eternidades»¹²².

El propósito de Thoreau al ir al lago Walden, siguiendo esta idea, era hallar materiales con los que construir un pensamiento ético, con los que reflexionar sobre la vida. Esto se corresponde con la primera parte de la fábula, en la que el artista va perdiendo amistades a medida que continúa su búsqueda. Thoreau pierde a sus amigos, en un sentido figurado, porque éstos no tienen la misma ambición, porque continúan dedicados a las mismas tareas en lugar de realizar una reflexión profunda sobre ellas; es decir, en el desarrollo de su tarea no tiene compañía. La segunda parte de la fábula, en la que el artista se sienta a tallar el bastón, se correspondería con la escritura de *Walden*. No obstante, sobre esto se pueden plantear algunas observaciones. Pese a que Thoreau se vea a sí mismo distanciado del curso de los acontecimientos cotidianos, en realidad no estuvo distanciado de su entorno; al igual que el artista de Kouroo escribía en la arena, él continuaba escribiendo y dando conferencias, y vinculándose con la situación social y política que le rodeaba. Muestra de ello es el desarrollo de “Resistencia al gobierno civil”, desde su negativa a pagar impuestos y su noche en prisión, en 1846, hasta la conferencia en la que expuso sus motivos y su posterior ensayo, en los años 1848 y 1849¹²³. Además, también se dedicó a otros proyectos, como la composición y publicación de *Una semana*, y posteriormente a la escritura de sus extensos paseos nocturnos. El aislamiento de Thoreau era, en un sentido, emocional; en el otro, figurado: la necesaria distancia para observar con imparcialidad. Pues mientras que el artista de Kouroo tiene como material la madera, el filósofo de Concord tenía como materia prima sus conocimientos sobre la vida humana, sobre su naturaleza y sus condiciones civilizadas.

En las páginas que circundan a la historia del artista de Kouroo, Thoreau reflexiona continuamente sobre las relaciones de los individuos con el entorno y con sus semejantes, especialmente en referencia al perfeccionamiento de uno mismo y su compromiso con la realidad, es decir, su autenticidad. En el segundo párrafo previo, leemos: «Es mejor un perro vivo que un león muerto. ¿Debe un hombre rendirse y

¹²² LWP, p. 475.

¹²³ Véase el apartado II.1.3, “Ética y política”.

ahorcarse por pertenecer a la raza de los pigmeos, y no ser el mejor pigmeo que pueda?»¹²⁴. Y posteriormente: «Ninguna mirada que podamos proporcionar sobre un tema nos servirá tanto como la verdad. Sólo ella se viste bien. La mayoría de veces no estamos donde estamos, sino en una posición falsa»¹²⁵.

Estas cuestiones, que circundan la parábola, nos conducen por un tema especialmente relacionado con la labor literaria de Thoreau, con su trabajo como escritor y conferenciante: aproximarse a la verdad, transmitir un relato certero sobre el mundo. Además de las tres perspectivas mencionadas por Antonio Casado, este compromiso con una narración certera y auténtica, de la que el autor se hace responsable, también conecta la escritura de Thoreau con la ética.

La ética en los escritos de Thoreau no solamente se observa en los modos mediante los que la narración conecta con las reflexiones éticas del autor y de los lectores; ésta ha sido la perspectiva seguida por Antonio Casado, al describir la narración como (1) un vehículo para transmitir la ética, (2) una metodología para su reflexión y práctica, y (3) un complemento por su semejanza estructural. Sin embargo, la parábola del artista de Kouroo nos proporciona una perspectiva diferente: (4) la responsabilidad de componer un relato certero, que transmita la verdad ya sea estética, epistémica o moral, y de cuya autenticidad el autor se hace responsable. Como ya vimos anteriormente, Thoreau trabaja esta noción de forma crítica en “Vida sin principio”, destacando la falta de compromiso no sólo de algunos predicadores sino también de los agrimensores y, en general, de sus conciudadanos. Pero, además, esta posición puede verse reflejada en su fuerte oposición contra una forma literaria que se alzaba en las antípodas de este compromiso: el periódico¹²⁶.

Para desarrollar esta oposición podemos atender a cinco características con las que Teun Van Dijk describe la literatura periodística¹²⁷. En todas ellas podemos observar cómo las características de la literatura thoreauviana se oponen a las periodísticas:

(1) Los escritos periodísticos se dirigen a un público masivo, o bien a grandes grupos definidos, y rara vez emplean la segunda persona para referirse a sus lectores. Es decir, comunican una información conscientes de quién la recibirá, pero en su

¹²⁴ *Walden*, p. 358.

¹²⁵ *Walden*, p. 360.

¹²⁶ Hemos analizado la situación de la prensa en la época y las críticas de Thoreau en los apartados II.2.2, “Transportes y comunicaciones”, y II.3.2, “De la sociedad plural a la sociedad masiva”.

¹²⁷ Dijk, *La noticia...*, pp. 112-115.

comunicación no se dirigen al lector explícitamente. Por el contrario, Thoreau acostumbra a referirse siempre a su audiencia y a sus lectores. La segunda persona se emplea continuamente en sus escritos; en *Walden* observamos cómo llama la atención sobre las condiciones de vida de sus vecinos, a quienes se dirige muchas veces directamente. Hay una inmensa cantidad de estas referencias, como por ejemplo: «Me gustaría decir algo no tan concerniente a los chinos y a los sandwichanos, sino a vosotros que leéis estas páginas»¹²⁸; «que tus asuntos sean sólo dos o tres, y no cien o mil»¹²⁹; «queréis un camarote para introducir vuestros pensamientos en un estrecho crucero y que recorran un trayecto o dos antes de llegar al puerto»¹³⁰.

(2) En la elaboración de artículos periodísticos se presupone a qué público va dirigido y se enmarca la información, en consecuencia, dentro de un conjunto definido de conocimientos y de tendencias. Si atendemos a los escritos de Thoreau, esta característica es muy inusual. Especialmente sus aportaciones en *The Dial* pertenecían a un público cercano al trascendentalismo, y en muchos de sus ensayos posteriores puede profundizarse mucho más en sus ideas y referencias comprendiendo el contexto emersoniano; no obstante, textos como *Walden*, “Vida sin principio” o “Pasear” no están dirigidos a un público especializado en filosofía o estrictamente interesado en el trascendentalismo, sino al conjunto de sus conciudadanos, que engloba diversas características.

(3) En la literatura periodística es habitual omitir la primera persona, que el reportero no hable de sí mismo o desde su propia experiencia, sino que realice una narración impersonal de los acontecimientos que ha investigado. Excepto en algunas formas, como los artículos de opinión, se considera que la presencia del reportero es irrelevante y que la información tiene que transmitirse por sí misma. En esto, la oposición del filósofo de Concord no puede ser más explícita: «Habitualmente no recordamos que, después de todo, siempre es la primera persona la que está hablando. [...] Además, por mi parte, requiero de todo escritor, antes o después, un sencillo y sincero relato de su propia vida»¹³¹. Pero no sólo en *Walden* la experiencia en primera persona es fundamental; como ya hemos visto, también en “Pasear” es una característica fundamental, así como en “Vida sin principio” a través de la responsabilidad. Además,

¹²⁸ *Walden*, p. 4.

¹²⁹ *Walden*, p. 101.

¹³⁰ *Walden*, p. 156.

¹³¹ *Walden*, pp. 3-4.

en sus escritos de historia natural encontramos informaciones de diversos autores, pero siempre complementan su propio conocimiento empírico.

(4) Los temas periodísticos se refieren a la convivencia (política, guerra, accidentes o desastres, deportes, artes, ciencias...), siempre en un marco común de intereses, relatando sucesos particulares de ese ámbito. Pero si bien Thoreau adopta muchos de estos temas, no lo hace en un sentido doméstico. Una de sus principales críticas contra el periodismo es su acumulación enciclopédica de datos intrascendentes, que solamente describen sucesos pero no profundizan en su significado, o lo hacen de una manera culturalmente preestablecida. Frente a ello, el de Concord pretende profundizar en la trascendencia de la experiencia. Thoreau, más que otros trascendentalistas, se aproximó en este afán al empirismo y la observación científica de la realidad, conjugándolos con la estética y la ética.

(5) Finalmente, Dijk indica que hay una estandarización de las formas lingüísticas, que quedan predefinidas por dos motivos principales: su funcionalidad a la hora de transmitir la información a un público de nivel cultural medio, y su facilidad para redactar noticias con rapidez y cometiendo los mínimos errores posibles. La oposición thoreauviana, y en general trascendentalista, a este método es bien conocida por sus críticos. El perfeccionismo de Emerson y Thoreau en la escritura tenía características muy particulares; ambos autores buscaron un estilo mediante el que sus lectores pudieran adquirir, con el esfuerzo de la lectura y su comprensión, nuevas habilidades intelectivas. Emerson realizó este estilo en un ámbito especialmente espiritual, mientras que Thoreau lo condujo hacia un conocimiento más pragmático y, en ocasiones, instintivo, como puede verse mediante su defensa de la gramática parda. La estandarización del lenguaje suponía perder de vista la auto-cultura, por lo que podemos observar que en las obras de Thoreau los términos están siempre redefiniéndose, incluso a veces llegando a emplear evidentes contradicciones de forma consciente. Uno de los primeros ensayos de Thoreau, “Un paseo invernal” (“A Winter Walk”, 1843), tenía estas características, que Emerson llegó a criticar duramente y a censurar¹³². En cuanto al segundo motivo, también hay claras oposiciones: Thoreau no tenía prisa ni estaba interesado en hacer muchas publicaciones, sino en perfeccionar su estilo y sus ideas. Por ello revisó algunos escritos durante varios años, y abandonó otros por no encontrar una forma apropiada para expresar lo que pretendía. Richardson señala

¹³² Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 141.

que su método de escritura era el de un poeta: «Con apuntes, percepciones, frases, pequeños fragmentos a veces escritos por detrás de un sobre u otros trozos de papel, y a menudo mientras paseaba»¹³³. De este modo, además de mediante sus diarios, iba redactando sus obras mediante una diversa conjunción de ideas, buscando la mejor composición. En lugar de buscar un método rápido y simplista para publicar muchas obras con los mínimos errores, los trascendentalistas acostumbraban a perfeccionar su estilo con un método más cuidadoso y escrupuloso, de forma que revisaban continuamente sus escritos para asegurarse no sólo de no cometer errores, sino de hacer el mejor trabajo posible.

Estas oposiciones al método periodístico no dejan de lado cierta idea de reportaje; Thoreau fue, por así decirlo, un reportero-ensayista de su propia vida y experiencia, de sus pensamientos y reflexiones, que intentaba con sus obras profundizar en cuestiones tanto trascendentes como trascendentales. Su tarea literaria pertenece a un emprendimiento ético, en los cuatro sentidos que hemos expuesto, y está vinculada directamente con la realidad. Tal es el propósito, también, del artista de Kouroo. Lejos de la interpretación de un trabajo transitorio, aislado, perdido y separado completamente del entorno, Thoreau conecta completamente, trascendentalmente, su escritura con la vida y su circunstancia, y conduce al lector, desde su propia experiencia, hacia un conocimiento que trasciende los acontecimientos particulares; al igual que el bastón mostraba un sistema más perfecto o más eterno que los sucesos acontecidos mientras el artista lo tallaba. Tal tarea requiere una responsabilidad completa por parte del escritor, que no puede permitirse descuidar una parte de su obra como tampoco una parte de su vida. En este sentido, cuando Neufeldt se pregunta: «¿Puede su proyecto de una obra perfecta convertirse más que en una empresa pasajera?»¹³⁴, el mismo Thoreau podría responder: nuestro proyecto es vivir auténtica y plenamente; esta empresa ocupa toda nuestra vida, tanto individual como socialmente, tanto respecto a la civilización como al conjunto del *Κόσμος*, y exige una responsabilidad constante intelectual y pragmáticamente.

¹³³ Richardson, *Henry Thoreau...*, p. 140.

¹³⁴ Neufeldt, *The Economist...*, p. 59.

5.4. Actuar por conciencia

Vivir con principios y responsablemente exige también cierto compromiso con la política. Ésta es una dimensión clave en el desarrollo de la vida civilizada y de nuestra relación con el entorno. Pese a que muchos críticos han visto en Thoreau a un individuo aislado, a un eremita que evitaba el contacto con la sociedad y, en consecuencia, han identificado su pensamiento como «una perversión de la naturaleza social del hombre»¹³⁵, en su propuesta ética podemos encontrar una marcada tendencia hacia la reforma social, y también la conciencia de sus implicaciones políticas. El de Concord confiaba en que, mediante la aplicación de unos principios adecuados, podríamos lograr una mejor civilización. En *Walden* lanza numerosas críticas contra la civilización de su época frente a algunos beneficios de la vida salvaje, pero también advierte que la solución no está en volver a un supuesto estado de naturaleza sino en reformar nuestro modo de vida civilizada.

«Thoreau estaba convencido de que el ideal de la autonomía individual que su mentor Emerson promulgaba como “auto-confianza” tenía que ser cultivado como la fuerza torrencial de una reforma social»¹³⁶. La auto-confianza, o *self-reliance*, era la virtud completamente individual, requerida para perfeccionar la auto-cultura. No obstante, para Thoreau el desarrollo individual tenía unas claras consecuencias sociales. En “Economía” advertía de que los avances civilizados se han impuesto pensando en nuestro beneficio, «haciendo de la vida del pueblo civilizado una *institución*, en que la vida del individuo está en gran medida absorbida, a fin de conservar y perfeccionar la de la raza»; pero a continuación insiste: «Quiero mostrar con qué sacrificio se obtiene actualmente esta ventaja, y sugerir que es posible vivir asegurando todas las ventajas sin sufrir alguna de las desventajas»¹³⁷. Las desventajas, como ya hemos comentado, son la ausencia de desarrollo ético e intelectual, la falta de responsabilidad, el desconocimiento de la realidad inmediata, del entorno y de la propia vida, y, sobre todo, la desesperación silenciosa.

En consecuencia, no debe extrañarnos que Thoreau haya sido leído en múltiples ocasiones como un reformador social, incluso como un activista político. Uno de los textos que más ha ayudado a promover esta lectura es “Desobediencia civil”, la

¹³⁵ Maul, Christian, “‘A Sort of Hybrid Product’: Thoreau’s Individualism between Liberalism and Communitarianism”, en Specq et al. (eds), *Thoreauvian Modernities...*, pp. 157-158.

¹³⁶ Maul, “A Sort of...”, p. 157.

¹³⁷ *Walden*, p. 35.

publicación póstuma, con muy pocas modificaciones además de su título, del ensayo “Resistencia al gobierno civil”. Durante el siglo XX, muchos lectores de Thoreau han difundido este ensayo como una muestra del poder individual contra la injusticia, tanto en movimientos sociales como en países en guerra¹³⁸. Por ello, «quizás a su pesar, Thoreau se ha convertido en un modelo desobediente»¹³⁹.

Esta desobediencia civil, como expone Antonio Casado, ha sido desarrollada *a partir de Thoreau*: es una invención que lo ha tomado como referencia, pero no puede hallarse por completo entre las páginas de su ensayo. Algunos han entendido este acto como una mera objeción de conciencia ante algo que individualmente consideramos injusto, otros han hecho una lectura más radical, considerando que se trata de un acto violento y anarquista, que rechaza todo compromiso con el gobierno¹⁴⁰; otros, con menos precisión pero con la misma radicalidad, han entendido que Thoreau «proponía la idea de que la conciencia individual es superior a cualquier ley civil»¹⁴¹. Casado ha destacado, en oposición a estas dos ideas, que el acto de desobediencia thoreauviano supone un compromiso ciudadano; es una obligación cívica que pretende consensuar e introducir una mayor justicia en el orden político¹⁴². Hannah Arendt, adoptando una lectura muy cercana, destaca el hecho de que tal conciencia es individual y adopta un compromiso apolítico, en el sentido de que su protesta contra la injusticia de ciertas leyes se basaba «en la conciencia individual y en la obligación moral de la conciencia»¹⁴³, lo que, evidentemente, tiene importantes consecuencias políticas y civiles que Thoreau no pretendía ignorar.

Esta extensa variedad de interpretaciones ha conducido a una gran confusión respecto a la intención original de Thoreau y su propuesta en “Resistencia al gobierno civil”, que no puede resolverse con facilidad. En lugar de ello, sus textos políticos han sido ampliamente discutidos en contextos actuales y en diversas dimensiones. Algunos autores han indagado en las relaciones entre la propuesta política thoreauviana y otras posiciones bien definidas para intentar situarlo con claridad. Esto, al igual que con la clasificación de su filosofía, supone situar al autor entre varias tendencias sin llegar a

¹³⁸ Véase el apartado II.1.3, “Ética y política”.

¹³⁹ Casado, *La desobediencia...*, p. 31.

¹⁴⁰ Malem Seña, Jorge F., “Henry David Thoreau”, en *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona: Ariel, 1988, p. 80.

¹⁴¹ Friedrich, “The Impact...”, pp. 219-220.

¹⁴² Casado, *La desobediencia...*, pp. 45, 47, 48.

¹⁴³ Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid: Trotta, 2015, p. 49.

adscribirlo completamente a una. Además de la conocida interpretación anarquista, que muchos críticos han rechazado con mayor o menor contundencia¹⁴⁴, también han sido muy discutidas las aparentes consecuencias individualistas de la ética thoreauviana y su proximidad con diversas posiciones políticas. Christian Maul ha defendido que la propuesta social y política de Thoreau se mantiene entre el liberalismo y el comunitarismo, de modo que «ayuda a sustentar la sociedad liberal invocando a una moralidad comunitariamente compartida»¹⁴⁵. Y, adaptándolo a múltiples situaciones, Mahatma Gandhi, Martin Luther King y otros encontraron en “Resistencia al gobierno civil” un manual para la resistencia no-violenta¹⁴⁶.

Frente a ello cabe recordar el sentido de la resistencia como intervención política de la ética thoreauviana. Incluso al definir la desobediencia civil, tenemos en cuenta que se trata de una forma de resistir, «una resistencia democrática y liberadora»¹⁴⁷. No consiste solamente en desobedecer una ley injusta, sino en buscar la justicia obedeciendo unos principios morales más importantes y, en consecuencia, resistiéndose a obedecer la ley. Thoreau defendió la resistencia como una apuesta ética de gran relevancia en su época, frente a dos posiciones que evitaban resistir: una, por defender la obediencia absoluta hacia la ley; otra, por desvincularse de las acciones del gobierno, como aquellos que proponían crear comunidades utópicas. En consecuencia, la idea de resistir resulta fundamental para comprender cómo Thoreau define su posición con dos características fundamentales: desobedecer y participar; actuar por propia conciencia, o conforme a ella, pero también con un compromiso social. De este modo, critica a quienes «no pueden evitar proteger al gobierno existente y temen las consecuencias para sus propiedades y familias de la desobediencia»¹⁴⁸; pero también a «quienes se denominan a sí mismos hombres sin gobierno»¹⁴⁹. La desobediencia, que no aparece en este ensayo como un término fundamental que determine la acción defendida por

¹⁴⁴ Entre otros, Antonio Casado da Rocha se ha opuesto completamente a esta interpretación (“Towards the Reconciliation of Public and Private Autonomy in Thoreau’s «Hybrid» Politics”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 8, 2009, pp. 16-32); Lawrence Rosenwald ha señalado que, pese a su apariencia anarquista y su irreverencia, la desobediencia civil thoreauviana exige un compromiso ciudadano (“The Theory, Practice, and Influence of Thoreau’s Civil Disobedience”, en Cain (ed), *A Historical Guide...*, pp. 153-179); y Eliot Zashin ha considerado que se aproxima más al liberalismo que al anarquismo (Zashin, Elliot M., *Civil Disobedience and Democracy*, New York: Free Press, 1972).

¹⁴⁵ Maul, “A Sort of...”, p. 168.

¹⁴⁶ Véase el apartado II.1.3, “Ética y política”.

¹⁴⁷ Casado, *La desobediencia...*, p. 52.

¹⁴⁸ *CD*, p. 373.

¹⁴⁹ *CD*, p. 357.

Thoreau, es necesaria para comprender la resistencia, pero no suficiente. No basta sólo con desobedecer sino, como indica Antonio Casado, que la acción desobediente sea civil y cívica, que asuma una responsabilidad social y política¹⁵⁰.

La resistencia, no obstante, condensa todas estas características junto a la importancia de la conciencia individual. Este término se opone al empleado por William Paley en su defensa del deber de *sumisión* al gobierno, al que Thoreau se refiere en “Resistencia al gobierno civil”¹⁵¹. En consecuencia, resistir significa no estar sometido, pero continuar siendo un ciudadano activo en la vida política de nuestra comunidad. Atendiendo a su significado estricto, resistir significa mantenerse firme o persistir, oponiéndose a una fuerza específica. Al oponerse, el resistente *participa* y no solamente abandona la obediencia como mero infractor de la ley. De esta manera, resistir requiere admitir un compromiso con aquello a lo que uno se resiste; en este caso, al gobierno civil. Resistir implica ser un ciudadano con conciencia y capacidad para actuar políticamente por sí mismo al margen del mandato legal, no dejándose moldear o manipular: «Un hombre sabio sólo será usado como un hombre, no se someterá a ser “barro” y “tapar un agujero para contener el viento”»¹⁵². En consecuencia, resistir también implica cierta obediencia; pero no una obediencia a la ley, sino a la ética. Este sentido de la resistencia puede observarse con claridad en la definición proporcionada por Thoreau de las tres formas de *servir al Estado*:

La masa de hombres sirve al Estado así, no como hombres propiamente, sino como máquinas, con sus cuerpos. Son el ejército permanente, la milicia, los policías, *posse comitatus*, etc. En muchos casos no hay un libre ejercicio del juicio ni del sentido moral [...]. Otros —como muchos legisladores, políticos, jueces, ministros y funcionarios— sirven al Estado principalmente con sus cabezas; y, como raramente hacen distinciones morales, pueden tanto servir al diablo, sin *pretenderlo*, como a Dios. Unos pocos —como los héroes, patriotas, mártires, reformadores en el buen sentido y *hombres*— sirven al Estado también con sus conciencias, y necesariamente se resisten a él la mayoría de las veces; y son habitualmente tratados como sus enemigos.¹⁵³

¹⁵⁰ Casado, *La desobediencia...*, pp. 44-45.

¹⁵¹ *CD*, p. 361.

¹⁵² *CD*, p. 360. La cita entrecomillada está extraída de Shakespeare, *Hamlet*, Acto 5, Escena 1.

¹⁵³ *CD*, pp. 359-360.

Este tercer servicio, el propio de héroes, patriotas y reformadores, no se realiza para mantener el orden establecido ni para cumplir las leyes actuales, sino para mejorar el gobierno y la sociedad humana mediante la reclamación de una mayor justicia. En consecuencia, este servicio no se realiza por mandato político sino por mandato ético: por conciencia. Ésta es su causa eficiente, es decir, la conciencia del ciudadano que resiste y que pretende concienciar a otros y rechazar, entre todos, la injusticia existente en las leyes actuales. La conciencia moral impone una responsabilidad al ciudadano, que necesariamente tendrá que resistirse a las leyes que desde sus principios sean injustas. En consecuencia, cuando el Estado no reconoce este tipo de servicio como una aportación a la civilización sino, por el contrario, una mera desobediencia e irreverencia, el individuo resistente se convierte ante la ley en un enemigo, un infractor o un delincuente que no favorece el desarrollo de la comunidad. Pero, justamente al contrario, Thoreau defiende que esta actividad es la mejor aportación humana, ya que es profundamente ética y democrática.

Esta responsabilidad del resistente se observa especialmente en “La esclavitud en Massachusetts”, donde el filósofo de Concord llama la atención respecto a la falta de reflexión y compromiso con la comunidad de aquellos que celebran la independencia y la libertad de un país en el que no sólo se tolera la esclavitud, sino que se financia la persecución de esclavos fugados. El punto clave que diferencia la posición thoreauviana de la mayoría de postulados abolicionistas es su marcado carácter ético, mientras que la discusión habitual se movía en torno a la práctica política (como en el caso de Garrison) o la discusión religiosa (de unitarios y trascendentalistas). La perspectiva ética no sólo conjuga estos elementos, sino que también incluye una importante reflexión en torno a la responsabilidad con respecto a los principios. La ética se sitúa así como un fundamento ineludible para la acción política y social del abolicionismo que, a su vez, atraía la atención de los trascendentalistas. «Sólo Thoreau fue capaz de traducir el espíritu de la reforma trascendentalista a un programa antiesclavista relevante para la década de 1850, y lo hizo con una potencia extraordinaria»¹⁵⁴.

Al comienzo de “La esclavitud en Massachusetts”, Thoreau sentencia: «No hay un esclavo en Nebraska; quizás hay un millón de esclavos en Massachusetts»¹⁵⁵. Nebraska era precisamente uno de los nuevos Estados libres, donde se había decidido no apoyar la

¹⁵⁴ Rose, *Transcendentalism as...*, p. 222.

¹⁵⁵ *SM*, p. 388.

esclavitud. También en Massachusetts estaba recogida legalmente la prohibición de «“detener o mantener en ... detención”, en cualquier lugar dentro de sus fronteras, “a cualquier persona, porque se haya denunciado que es un esclavo fugitivo”»¹⁵⁶. No obstante, la ley no se aplicaba con contundencia y Thoreau critica en este ensayo (originalmente, una conferencia pronunciada el 4 de julio de 1854) que se hubiera detenido en Massachusetts a dos esclavos fugados: Sims y Burns.

Ante esta situación, el filósofo de Concord denuncia que muchos de sus conciudadanos sean completamente insensibles a esta situación, que se desentiendan y no adopten un compromiso ético con la libertad. Aunque celebraban, el 4 de julio, su libertad e independencia, no eran capaces de mantener sus propias leyes ni de imponer los principios que definían a Massachusetts como un Estado libre: «Sólo sé que algunos, si estuvieran atados a un poste de flagelación, y pudieran tener una mano libre, la usarían para tañer las campanas y disparar los cañones para celebrar *su* libertad»¹⁵⁷. Esto implica que, pese a tener la convicción moral de que se debería defender la liberación de los esclavos, ni los ciudadanos ni el Estado emprendían acciones contundentes al respecto y, peor aún, consentían la intervención de los esclavistas en su territorio. «Un gobierno que deliberadamente aprueba la injusticia, y persiste en ella, a la larga se convertirá en el hazmerreír del mundo»¹⁵⁸.

Esta férrea condena a la hipocresía de sus conciudadanos se adentra en la concepción de la ética como un fundamento necesario para el diálogo y la convivencia política. Esta relación se hace explícita al declarar: «La ley no hará a los hombres libres; son los hombres quienes tienen que hacer la ley libre»¹⁵⁹. Por ello, siguiendo hasta el final las ideas más básicas del trascendentalismo, Thoreau se niega a admitir solamente un cambio en las leyes; un legislador puede redactar la mejor ley pero, sin embargo, no garantizar que se cumpla. No es necesario ni suficiente aprobar una ley en teoría justa; incluso la mejor no será una buena ley si no se aplica. Thoreau expresaba esta misma idea en “En defensa del capitán John Brown”, con una sentencia mucho más extrema: «Parece como si ningún hombre hubiera muerto antes en América; pues para morir tienes que haber vivido primero»¹⁶⁰. En este sentido, la muerte de John Brown era especialmente significativa, ya que había sido condenado por comprometerse con sus

¹⁵⁶ *SM*, p. 391.

¹⁵⁷ *SM*, p. 393.

¹⁵⁸ *SM*, p. 394.

¹⁵⁹ *SM*, p. 396.

¹⁶⁰ *PJB*, p. 434.

principios y cumplir con ellos íntegramente, en contra de la ley establecida. Thoreau, que no se consideraba capaz de hacer una gran aportación por medio de la lucha armada, encontró otros modos de mantener este compromiso ético: «Puse un trozo de papel y un lápiz bajo mi almohada, y cuando no podía dormir escribía en la oscuridad»¹⁶¹.

En estos casos, la responsabilidad exige una resistencia política no sólo en las actividades físicas sino también en las intelectuales. Pero para alcanzarla es necesario que tengamos una plena conciencia ética de los problemas a los que hacemos frente: la libertad y la igualdad entre todos los humanos, los conflictos sociales y ambientales que destruyen nuestro entorno, el olvido de la naturaleza, la domesticación excesiva, o la pérdida de la distinción entre lo necesario y lo superfluo o meramente lujoso en nuestras vidas. Necesitamos conocer plenamente el *Κόσμος* que habitamos y comprometernos con él como una parte de nosotros mismos más que como un recurso a nuestra disposición. Para ello tenemos que aplicar, a continuación, esta ética thoreauviana y comprenderla en nuestro contexto actual.

¹⁶¹ *PJB*, p. 417.

IV. THOREAU Y LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Habiendo profundizado en la propuesta thoreauviana, en las conexiones con su época y en las conexiones de ésta con la nuestra, nos queda aún una tarea fundamental para concluir esta investigación: analizar las conexiones entre Thoreau y las propuestas éticas posteriores y más actuales, a fin de atisbar sus puntos de acuerdo o desacuerdo y el aporte específico de la ética thoreauviana. Será importante que consideremos, por lo tanto, cómo se define la ética en nuestros días, qué problemas se plantea, y qué proyección tiene en ella el filósofo de Concord.

Hemos expuesto hasta ahora la ética thoreauviana desde una perspectiva que había sido, en general, escasamente trabajada y que ha comenzado a ser considerada muy recientemente por unos pocos críticos, en comparación con la fama y la difusión que ha tenido nuestro autor; y también hemos realizado un análisis de diversos estudios a favor y en contra de tal perspectiva. Esta aproximación a Henry Thoreau, y en general cualquier aproximación que podamos considerar filosófica al autor, es aún muy desconocida para el gran público que accede a ediciones, traducciones y comentarios de sus obras. Esta circunstancia podría provenir del desprecio general hacia su carácter y algunas facetas de su vida, por parte de ciertos críticos que han dado forma a lo que Antonio Casado ha llamado *el mito Thoreau*: la creencia en que fue un autor solitario y misántropo, irresponsable e infantil, y que «estaba demasiado apartado de la sociedad como para saber de lo que estaba hablando»¹. Contra tal mito se han alzado varios autores, que reclaman una lectura alternativa de Thoreau como un autor comprometido con su sociedad y consciente de sus problemas; por ejemplo, esto hace Mary Elkins Moller al proponer la lectura de *Walden* como un escrito de valores humanistas y de cierta filantropía, cuyo objetivo es renovar y revalorizar la comunidad. Según la autora, «todo *Walden* es una expresión del humanismo esencial de Thoreau»².

Una parte importante del mito proviene de la consideración del aislamiento como el motivo o el impulso principal del autor en *Walden*, y otra parte procede de su supuesta reivindicación de una vida natural ideal. En este sentido, *Walden* ha sido catalogado como un relato utópico, un discurso de esperanza para retomar una vida natural ya perdida. Casado advierte:

¹ Casado da Rocha, Antonio, *Thoreau. Biografía esencial*, Madrid: Acquarela, 2004, p. 143.

² Moller, *Thoreau in...*, p. 131.

Que el *Walden dos* de Skinner sea lectura obligatoria en muchas facultades como ilustración de la escuela conductista en psicología, unido a que esta obra sea una utopía, una obra de ficción sobre algo que todavía no ha lugar, hace pensar a mucha gente que *Walden* “uno” también lo es. Pero Thoreau no escribía ficciones ni utopías; *Walden* es un lugar tan real como literario.³

Por otro lado, incluso el lugar real ha sido influido por cierta fantasía. En la imaginación de sus lectores ha quedado impresa la idea de un lugar solitario y apartado del mundo. Su cabaña ha adoptado, igualmente, este sentido en el imaginario popular.

La cabaña de Thoreau en el lago *Walden* ha llegado a adquirir un tipo de estatus hipercanónico como icono cultural [...].

En el centro de este asunto está la imagen de la naturaleza prístina y aislada de *Walden*, una imagen fijada y celebrada en el libro de Thoreau.⁴

Siguiendo esta idea, ciertos autores inspirados por la lectura de *Walden* han querido imitar el experimento de su autor retirándose en los bosques: Doug Peacock (*Grizzly Years*, 1990), Rick Bass (*Winter*, 1991; *The Lost Grizzlies*, 1997). Incluso se ha interpretado, en esta misma línea, que la naturalista Susan Fenimore Cooper (*Rural Hours*, 1850) publicó la primera obra del mismo género que cultivaría Thoreau: *nature writing*, obras basadas en la experiencia solitaria y en la descripción de la naturaleza salvaje exenta de civilización, de toda tecnología y cultura. No obstante, hemos visto cómo *Walden*, entre otras obras de Thoreau, no consiste en una narración solitaria ni ajena a la civilización, sino plenamente consciente de ella. Hemos descrito su propósito, desde una perspectiva filosófica, como una crítica de la civilización, es decir, un diálogo reflexivo sobre el valor sus costumbres y su cultura. En este sentido, su distancia respecto a la ciudad no era una separación o una independencia respecto a la civilización en sus intereses, sino el medio para fundar una mejor vida civilizada; un ejercicio de desprendimiento que también hemos llamado duda pragmática y cuya finalidad no está en el propio desprendimiento ni en el aislamiento, sino en el «terreno ventajoso»⁵ que permite alcanzar para deliberar sobre la vida humana.

³ Casado, *Thoreau. Biografía...*, p. 25.

⁴ Sattelmeyer, Robert, “Depopulation, Deforestation, and the Actual Walden Pond”, en Schneider, *Thoreau’s Sense...*, p. 235.

⁵ *Walden*, p. 16.

La imagen solitaria o ermitaña de Thoreau no se puede justificar en un análisis riguroso de *Walden*, sino en una lectura superficial y un prejuicio respecto al hecho de que alguien decida vivir en un bosque en lugar de en una ciudad. Pero los bosques donde vivió Thoreau no eran un lugar aislado ni olvidado por la sociedad. La laguna, junto a cuya orilla se encontraba su cabaña, no estaba a más de tres kilómetros de la ciudad donde nació.

El lago Walden no era, en resumen, un lugar de retiro ni prístino; de hecho, uno difícilmente puede elegir un sitio más visible y público para retirarse en los entornos de Concord, pues el lago ha tenido siempre una estrecha conexión con la ciudad.⁶

El propio autor de *Walden* indica en su obra los íntimos vínculos que ese lugar tenía con antiguos asentamientos. En el capítulo “Las lagunas” (“The Ponds”), Thoreau relata algunas leyendas de los habitantes indígenas de la zona sobre el origen de la laguna y también de su suelo pedregoso⁷. En otra ocasión, muestra su entusiasmo ante otros que han realizado experimentos semejantes al suyo⁸. También relata sus encuentros con vecinos que cruzaban por allí para ir a cortar leña o a pescar, y con otros que se acercaban a menudo desde Concord para visitarlo⁹.

Estas confusiones en cuanto al carácter e intenciones de Thoreau, su contexto y el contenido de sus ideas han propiciado que se empañe y se malentienda su filosofía, y que las nociones que hemos desarrollado a lo largo de esta investigación se pasen por alto en el ámbito de la ética, al menos en rigor. Por ello, para concluir este trabajo debemos atender a la relación de la ética thoreauviana con las éticas actuales, especialmente en los aspectos que ofrezcan una perspectiva diferente o un punto de apoyo para afrontar conflictos de la cultura global contemporánea. No nos resultará difícil hallar estos aspectos, ya que, como hemos visto, Thoreau se sitúa justo en el momento histórico en que se produce la transición entre la filosofía moral tradicional y las éticas preocupadas por diversos conflictos contemporáneos.

⁶ Sattelmeyer, “Depopulation, Deforestation...”, pp. 242-243.

⁷ *Walden*, pp. 202-203.

⁸ *Walden*, p. 72.

⁹ Hemos comentado anteriormente las visitas de sus amigos y conocidos, como William Ellery Channing (apartado II.1, “Henry Thoreau: vida y obra”), y su relación con el leñador Alek Therien (apartado III.2.2, “«All good things are wild and free»: una ética vitalista”).

Finalmente, realizaremos una síntesis de las características de la ética thoreauviana que nos permita sistematizarla de forma clara y concisa, según su carácter general y sus concreciones formales, y establecer unos modelos metodológicos.

1. La responsabilidad moral de la ética

Queremos incidir con este título sobre la responsabilidad (moral) que pertenece exclusivamente a la ética, en contraste con la responsabilidad que deriva de sistemas morales específicos o de doctrinas morales de algún tipo, como las que se predicán en algunas religiones (por ejemplo, la moral católica, la moral protestante, etc.)¹. Siguiendo la definición de Adela Cortina, la ética, «a diferencia de la moral, tiene que ocuparse de lo *moral* en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada»². Hemos observado este mismo compromiso a través del ejercicio ético realizado por Thoreau, tanto por su pobreza voluntaria como a través de la vida limítrofe. Para llevar a cabo una reflexión ética, el filósofo debe desvincularse todo lo posible de los sistemas morales existentes y, particularmente, de aquellos en los que participe por sus condiciones históricas y sociales, o, dicho sintéticamente, su realidad cultural. Pues la ética, en el trascendentalismo thoreauviano, se articula como una reconstrucción de la cultura tanto individual como comunitaria.

En consecuencia, la responsabilidad moral de la ética se distingue por su compromiso con el objeto moral en general, o lo moral específicamente y en todas sus facetas, frente a la responsabilidad de los sistemas morales determinados, cuyo compromiso se dirige a unos valores específicos. Dicho de otro modo, los problemas sobre los que debe preocuparse la ética no son disputas sobre el cumplimiento o incumplimiento de normas morales, sino sobre los asuntos que originan la necesidad de responder a la pregunta: *¿qué debo hacer?*

Esta precisión no sería necesaria de no haberse tergiversado el objeto de la ética a través de compromisos morales particulares, llegando a insuflar valores y concepciones del bien y el mal tanto en la reflexión ética como en la terminología de otros ámbitos filosóficos, humanísticos, científicos y, en general, del lenguaje cotidiano. Un ejemplo extremo de ello se encuentra en el ideal de progreso, que ha formado parte de múltiples idearios: «la idea de que el proceso histórico significa el itinerario a través del cual la humanidad alcanzaba su mayoría de edad al tiempo que se liberaba de un estado

¹ Nos acogemos aquí a la distinción terminológica tradicional, según la cual con ‘moral’ nos referimos al ámbito de los hábitos y las decisiones humanas, mientras que con ‘ética’ nos referimos a la filosofía de la moral. Aunque cabe destacar que ambos términos, considerados por su origen etimológico, tienen un significado semejante.

² Cortina, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 2008, p. 41.

imperfecto de sujeción y de ignorancia»³. A estas tendencias se han opuesto varios filósofos durante el siglo XX, siendo especialmente notable la crítica existencialista al respecto, cuyo origen podemos situar en Nietzsche, que era «reacio a toda utopía que suponga la consecución final para la humanidad de una meta de universal felicidad y perfección»⁴. Pero no es necesario atender a un ideario en particular para observar esto; basta con indagar en el modo en que habitualmente se juzga algo moralmente, en la división estricta entre bien y mal, y en la subsiguiente identificación estricta de ciertos actos con uno u otro. «Pensamos maniqueamente la realidad —el bien y el mal, lo racional y lo irracional, lo que es y lo que debería ser— porque representándonos así las cosas encontramos una cómoda seguridad»⁵.

Observando algunas teorías éticas actuales, no tardamos en hallar estos posicionamientos maniqueos, que están en la base de todo el razonamiento de sus autores, presuponiendo unos valores absolutos sobre los cuales asentar todo su juicio respecto a los problemas éticos y la respuesta a la pregunta ‘¿qué debo hacer?’. Encontramos este esquema en la propuesta animalista de Peter Singer, en la que su autor propone dos criterios con los que identificar las malas acciones: causar dolor y privar de la vida. En primer lugar, Singer aplica este criterio a la especie humana; y, en segundo lugar, lo amplía a todos aquellos vivientes con capacidades semejantes⁶. Para el autor, causar dolor y privar de la vida son males absolutos, y evitarlo es un bien, siendo éste el punto central de todo su sistema moral, cuya legitimidad no se demuestra de modo alguno sino que se predica a veces como un bien, otras como una conveniencia⁷.

El ejemplo de Peter Singer nos sitúa en una supuesta ética que no se desarrolla con rigor filosófico, sino con predicados morales absolutos. Tales predicados persiguen aferrarse a un hecho que se pueda denominar bueno o moralmente valioso, y con el que poder ofrecer una respuesta rápida y única cuando surja, si surge, la pregunta ‘¿qué debo hacer?’. Ésta es una característica de lo que Adela Cortina denomina «la desesperanza con respecto a la posibilidad de superar el relativismo moral»⁸; una desesperanza surgida del estudio meramente descriptivo de las posiciones morales,

³ Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989, p. 283.

⁴ Sánchez, *En torno al superhombre...*, p. 284.

⁵ Camps, Victoria, *La imaginación ética*, Barcelona: Ariel, 1991, p. 95.

⁶ Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid: Trotta, 1999, pp. 56-57.

⁷ Más adelante comentaremos en detalle algunos problemas argumentales de esta propuesta, si bien solamente para ilustrar ciertas estrategias falaces y poco rigurosas de algunas teorías éticas.

⁸ Cortina, *Ética mínima...*, p. 81.

propio de las ciencias sociales, que las compila como una serie de opciones igualmente válidas si uno cree en ellas. Decidir, nominalmente, qué es el bien y qué es el mal se convierte, como consecuencia, en algo intrascendente, o bien, intentando oponerse a ello, en valor absoluto e indiscutible. Pero decir que quitar la vida es malo nos ayuda muy poco por sí mismo para responder a ‘¿qué debo hacer?’, y menos aún puede constituir, por lo tanto, el criterio central de una ética.

La responsabilidad moral de la ética, tal como ha quedado definida, nos anima a indagar en aquello que suscita la pregunta sobre qué debemos hacer o qué es bueno hacer, y no exclusivamente responder a qué es el bien y qué el mal. En consecuencia, es una disciplina, al igual que la filosofía de Thoreau, íntimamente conectada con la vida y que versa sobre el hecho de vivir, sobre la práctica vital, enfocada hacia el futuro.

La ética tiene que desarrollarse, según Victoria Camps, como una tarea que «simplemente ayude a vivir, denunciando los obstáculos e iluminando la senda hacia una convivencia más digna y agradable»⁹. Y ya que el objeto de la ética es una proyección de futuro, dice Camps, no se puede evitar situar en un punto clave la imaginación, junto a la emoción y la razón. La ética no tiene que preguntarse por cómo cumplir ahora preceptos morales pasados o eternos, sino qué consecuencias tendrán, o pueden tener, nuestras acciones, y, en base a ello, si debieran ser diferentes. Ésta es una tarea especialmente relevante en nuestra época, ante la existencia de múltiples riesgos globales. Para abordarlos desde la perspectiva general a la que estamos actualmente limitados, pero sin renunciar al rigor en su exposición, dividiremos estas cuestiones en tres: (1) los riesgos para la naturaleza y el ecosistema ante su progresiva destrucción; (2) los excesos y conflictos sociales derivados de las nuevas tecnologías y su repercusión en la comunidad ética; y (3) los excesos individuales vinculados con el lujo y el consumo contemporáneo. Se verá que estas tres cuestiones ya han sido abordadas anteriormente, pero atendiendo estrictamente a datos actuales y, por lo tanto, a los problemas mismos¹⁰. Ahora nos ocuparemos, por otro lado, de las propuestas realizadas desde la ética contemporánea para abordar tales problemas; es decir, para hacernos responsables en relación a ellos. Para cada cuestión comentaremos las ideas éticas más relevantes al respecto, y también daremos algunas notas sobre su relación con la filosofía thoreauviana.

⁹ Camps, *La imaginación ética*, p. 35.

¹⁰ Véase el apartado II.4, “En época de crisis mundial”.

1.1. La naturaleza en las éticas actuales

El problema más claro al que se enfrenta la ética en esta era global es, sin duda, la destrucción del medioambiente. Ésta está siendo propiciada por varias fuentes, que ya hemos comentado, y que pueden resumirse en el fatídico olvido, u omisión, de la naturaleza¹¹. Indicábamos por ello que la irresponsabilidad no era sólo un factor común de los problemas, sino un problema por sí mismo. Ante ello, la filosofía ha respondido mediante el reclamo de un compromiso ético respecto a las consecuencias que tienen nuestros actos en el mundo natural.

Como vimos inicialmente en esta investigación, la conciencia de los riesgos para el ecosistema y para la civilización humana en general comenzó a hacerse evidente en el siglo XIX, y Thoreau sentó un precedente en su análisis ético. No es de extrañar por ello que muchos autores lo consideren un antecedente indispensable, al menos históricamente, para los movimientos ecologistas. Más aún, ciertos autores, como George Sessions y Max Oelschlaeger, han encontrado en Thoreau y otros naturalistas norteamericanos del siglo XIX un interés por otorgar valor a la existencia natural, y particularmente la *wilderness*, que no ha vuelto a retomarse estrictamente hasta la postulación de los principios de la ecología profunda por el noruego Arne Naess.

A parte de Thoreau, Muir y otros primeros ambientalistas y ecologistas, una de las primeras declaraciones claras de que todos los individuos, especies (incluidos los humanos) y ecosistemas tienen un *mismo* valor inherente (la posición ecocéntrica) fue hecha por Arne Naess cuando propuso el principio del igualitarismo biosférico (ecológico) en 1972.¹²

Oelschlaeger destaca que esta concepción, tan enlazada con la ética, tiene sus orígenes en la reflexión sobre la naturaleza originada a partir de los estudios naturalistas del siglo XIX, especialmente en torno a la evolución de las especies y la termodinámica: «La idea de la naturaleza como la fuente [*source*] de la existencia humana, más que un mero medio [*re-source*] para impulsar la economía, es el resultado de la segunda revolución científica, iniciada en el siglo XIX por Charles Darwin y Rudolf Clausius»¹³. Las posiciones éticas derivadas de tales investigaciones vendrían a considerar, por lo tanto, que la razón humana no es el aspecto central del mundo y que todos los procesos

¹¹ Véase el apartado II.4.1, “El olvido de la naturaleza”.

¹² Sessions, “Ecocentrism, Wilderness...”, p. 101.

¹³ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 1.

que nos definen provienen de fuerzas naturales. En esto consistiría el ecocentrismo que caracteriza a la ecología profunda. «Otros ecologistas profundos habitualmente utilizan “biocentrismo” o “anti-anropocentrismo” para referirse a la misma filosofía, y Naess habla de “una democracia medular en la biosfera”»¹⁴. Todos estos términos conectan tal propuesta con lo que hasta el momento hemos dicho sobre la ética thoreauviana.

Aunque cabe recordar que el análisis realizado por Daniel Botkin no coincide con tales interpretaciones¹⁵. Según este autor, Thoreau no pertenecería a la misma corriente de pensamiento que Arne Naess, e incluso su propuesta sería radicalmente contraria a la ecología profunda. En *No Man's Garden*, leemos:

Hoy, cuando se da una justificación moral para la conservación de la naturaleza —del estilo que discute el filósofo Arne Naess y muchos otros—, es que la naturaleza no humana tiene un derecho intrínseco a existir. Ésta es una justificación más legal que religiosa o espiritual, aunque la motivación para ello suele ser religiosa o espiritual. En contraste, Thoreau valoró la naturaleza por sus cualidades espirituales, creativas y religiosas —no huía de tales intangibles.¹⁶

No obstante, ya hemos demostrado en otro lugar¹⁷ que esta interpretación no se puede sostener tras un análisis detallado de la concepción que Thoreau tenía de la naturaleza y la *wildness*, y el valor intrínseco que le otorgaba a la existencia natural, incluso por sus ocasionales referencias a los derechos nativos de los animales. Para cerrar adecuadamente esta cuestión, conviene que recordemos tal argumentación.

Comencemos aceptando la premisa de Botkin, según la cual (1) la especie humana se diferencia del resto principalmente por su capacidad racional, espiritual y religiosa, que le permite alcanzar ideas superiores, que están en un ámbito separado y autónomo de lo meramente material. Ésta sería una noción fundamental de la tradición racionalista con la que, según el autor, coincidiría el filósofo de Concord¹⁸. Siguiendo todavía a Botkin, (2) sólo se puede conseguir el desarrollo de tal capacidad mediante la experiencia de la *wilderness*, pues ésta tiene un contenido espiritual, creativo y religioso

¹⁴ Nash, *The Rights...*, p. 146.

¹⁵ Véanse los apartados III.1.1, “Crítica de la civilización”, y III.2.1, “Wildness”.

¹⁶ Botkin, *No Man's...*, p. 50.

¹⁷ El contraste entre las interpretaciones de Daniel Botkin y Philip Cafaro, así como la argumentación contra esta noción defendida por Botkin, fueron expuestos en: Clares, Diego, “Vida y *Wilderness*: actualidad de la ética medioambiental thoreauviana”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 37 n. 2, 2018, pp. 149-171.

¹⁸ Botkin, *No Man's...*, p. 38.

que enlaza con nuestras capacidades. Como consecuencia, (3) los humanos deben conservar la *wilderness* particularmente para poder desarrollar sus capacidades y, para ello, reflexionan sobre cómo actuar conforme a la naturaleza, conforme a la vida en general: lo que para Thoreau supone aproximarse a la *wildness*.

(4) Este recurso a la vida iguala a la especie humana con el resto de individuos, ya que tienen en común la actividad de vivir. Por tanto, la *wildness* hace que se diluya la distinción categórica antropocéntrica hecha a partir de la capacidad racional humana. Entonces, ¿qué supone, desde el punto de vista de la *wildness*, tal racionalidad? Siguiendo a Thoreau: (5) «Es una costra que se caerá suficientemente rápido»¹⁹, es un medio para conocer el mundo (y en particular la *wilderness*), pero que sólo suplanta a la sensibilidad para proporcionar cierta estabilidad en forma de ideas y creencias. Tales ideas y creencias carecerían de sentido si no se conservara la *wilderness*, y en consecuencia desaparecerían (algo imposible si suponemos, como hace Botkin, un dualismo estricto).

El de Concord también afirma que (6) «en la *Wildness* está la conservación del mundo»²⁰. Si mantenemos la interpretación de Botkin, nos veríamos obligados a considerar que para conservar la *wilderness* hace falta llegar espiritualmente a lo salvaje, como una capacidad superior humana. (7) Pero como la *wildness* nos iguala al resto de la existencia y rompe el antropocentrismo, recurrir a tal espiritualidad nos obliga a considerarla sólo como herramienta en favor de aquello más alto a lo que nos conduce: la conservación de la vida en su sentido más mundano, en la *wilderness*.

En conclusión, (8) incluso si consideramos un antropocentrismo dualista estricto, la exigencia thoreauviana de la *wildness* nos abstrae de él y sugiere una concepción de la humanidad como una parte más de la existencia, cuyas capacidades cognitivas, espirituales y religiosas le permiten ser consciente de sus actos, reflexionar sobre ellos y responsabilizarse de lo que hace. Esto le concede a Botkin un punto: la separación entre lo material y lo espiritual. Pero tal separación no implica un racionalismo ni un antropocentrismo estricto: sólo señala una precisión dentro de lo característico de la especie humana y de su interacción en el mundo. El fundamento para lo espiritual, por lo tanto, no es lo espiritual mismo sino lo vital y salvaje [*wild*] en toda su extensión.

¹⁹ *Walking*, p. 210.

²⁰ *Walking*, p. 224.

Pero más allá de esta línea cercana a la filosofía thoreauviana, encontramos una gran multiplicidad de propuestas para mejorar nuestro trato con el entorno natural, o bien con los animales. Oelschlaeger ha intentado recoger y analizar las diversas propuestas existentes hasta el momento en relación con el entorno natural o la *wilderness*. Éstas transitan desde la concepción de la naturaleza como recurso necesario (*resourcism*), y el conservacionismo, hasta nociones más críticas con los sistemas morales tradicionales, como el biocentrismo, el ecocentrismo y la ecología profunda.

La noción de la naturaleza como recurso concibe toda la existencia natural y salvaje, toda la *wilderness*, como un entorno del que disponer cual almacén, para beneficio humano. Esta posición sería muy semejante a la expuesta por Daniel Botkin. El único interés en la conservación del mundo natural proviene de lo que éste nos aporta como medio para la supervivencia humana. Más aún, Oelschlaeger señala que «en algunos sentidos refleja las tradiciones judeo-cristianas, especialmente en su actitud antropocéntrica»²¹. La realidad natural carece, por sí misma, de algo que merezca valor moral, de modo que éste queda asociado únicamente con las entidades humanas. La naturaleza no se justifica por sí misma ni tiene un fin propio, y según tal posición carecería de relevancia si la humanidad no le otorgara algún sentido. Precisamente a ello se refiere Botkin al considerar que, para Thoreau, «naturaleza y civilización están integradas; se necesitan una a la otra»²²; pues una aporta los recursos vitales, y otra el sentido y el fin de la vida.

Otra posición semejante, pero diferente en esta última noción, es el conservacionismo. Manteniendo ideas cercanas sobre la preservación del entorno, el conservacionismo «piensa la naturaleza como un ecosistema, donde el todo es más grande que la suma de sus partes»²³. Esto implica que el entorno natural no es un mero almacén de recursos, sino un sistema en equilibrio en el que ninguna parte es prescindible. La diferencia entre esta posición y la anterior radica, por lo tanto, en la distinta profundización ecológica que realizan al considerar la naturaleza. Este tipo de conservacionismo no puede plantear que el medioambiente sea un mero almacén de recursos, sencillamente porque es consciente de su importante función como sistema. En consecuencia, otras posiciones que otorgan mayor valor al entorno o a las entidades naturales lo harán, también, por la conciencia de que su vida o su existencia es

²¹ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 287.

²² Botkin, *No Man's...*, p. 44.

²³ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 289.

relevante, o tiene una relevancia particular, dentro del cosmos y del sistema al que pertenece.

«Biocentrismo y ecocentrismo son claramente contradictorios con la naturaleza como recurso»²⁴. Sobre el biocentrismo, en su posición más estricta, se ha considerado en múltiples ocasiones que es demasiado rígido en su consideración de la vida como valor universal, y que por ello «niega que puedan establecerse distinciones de ningún tipo entre el respeto moral que merecen diferentes clases de seres vivos»²⁵. No obstante, como indica Riechmann, esto se da en el biocentrismo moral fuerte, y no necesariamente en el biocentrismo por sí mismo. Como ejemplo hace referencia al holismo de la ecología profunda; aunque sobre la rigurosidad de este ejemplo podrían plantearse varias dudas, principalmente que «la ecología profunda es una colección de ideas diversas más que un paradigma bien definido»²⁶.

El apoyo de Riechmann a una posición más ecocéntrica, o que priorice los ecosistemas, es evidente, y con ella podríamos terminar de definir estas cuatro posiciones generales. Su propuesta se refiere a la ecología como *pensamiento de los límites*:

Más en concreto, podemos referirnos a los *tres límites fundamentales* siguientes: (1) nuestra dependencia de procesos termodinámicos y fisiológicos emplazados bajo el signo del deterioro entrópico; (2) la finitud de las *fuentes* de recursos naturales, y la limitada capacidad de los *sumideros* biosféricos para “reciclar” la contaminación; (3) la irreversibilidad de la pérdida de biodiversidad y de destrucción de los sistemas.²⁷

Por nuestra parte, hemos expuesto una ética bioecocéntrica a partir de la filosofía de Thoreau no por la identificación de los valores éticos, estrictamente, con la vida o con el ecosistema, sino en cuanto que estos elementos son indispensables para el razonamiento ético. En consecuencia, los tres límites expuestos por Riechmann son también condiciones fundamentales a tener en cuenta para la ética thoreauviana.

Finalmente, podemos destacar una gran corriente que se ha desarrollado no en torno al trato con el entorno natural, sino particularmente con otros vivientes y, más

²⁴ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 292.

²⁵ Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid: Los libros de la catarata, 2000, p. 35.

²⁶ Oelschlaeger, *The Idea of...*, p. 301.

²⁷ Riechmann, *Un mundo vulnerable...*, p. 55.

aún, con animales no humanos; es decir, las posiciones animalistas. Que tales individuos merezcan consideración ética no es algo que escape por sí mismo de las posiciones anteriormente definidas, pero sí la perspectiva desde la que algunos autores han defendido rigurosamente que el foco de atención sean los animales no humanos, más que cualquier otra entidad, y excluyendo por lo tanto también los ecosistemas. Se procura con ello otorgar un valor intrínseco a todo animal por el hecho de ser animal, y no por pertenecer a un ecosistema, ni siquiera por estar vivo. Estas posiciones, como la defendida por Peter Singer, se basan en una analogía entre las vidas animales, humanas y no humanas, que reducen en gran medida el valor moral a la capacidad de sufrir y mostrar emociones. Más aún, el motivo fundamental por el que Singer justifica ampliar la comunidad moral se fundamenta en la emoción propiciada por la conciencia de ciertas similitudes entre las especies animales. En este sentido, las posiciones animalistas son herederas del emotivismo surgido a partir de la teoría de Alfred Ayer, según la cual los predicados éticos no contienen estrictamente un valor de verdad (no son verdaderos o falsos, en el sentido en que lo son las proposiciones analíticas ni las proposiciones empíricas), sino pura expresión de emociones.

Todo lo que habría hecho al emplear los vocablos “justo” e “injusto” es expresar mis sentimientos éticos. Ni siquiera habría enunciado que poseo tales o cuales sentimientos [...]. La argumentación acerca de cuestiones de valor no es, por tanto, posible; todo lo más que nos es dado a este respecto es persistir en expresarnos sentimentalmente, dando salida a nuestras emociones.²⁸

Para Singer, los valores éticos son igualmente reflejo de emociones. Pero podemos retrotraernos mucho más en busca de las raíces, o los antecedentes, de este tipo de pensamiento. Sin ir muy lejos, recordaremos que Thoreau no excluye la emoción como fuente para establecer valores morales; no obstante, reconoce la insuficiencia del sentimiento para deliberar éticamente, y lo pone en relación con la razón, las necesidades vitales, la convivencia social, etc. Surge, por lo tanto, una duplicidad que estamos obligados a afrontar en la ética actual: la subjetividad de la realidad ética y su necesario compromiso social. Intentaremos dar una mejor perspectiva sobre este problema en el siguiente apartado.

²⁸ Warnock, Mary, *Ética contemporánea*, Barcelona: Labor, 1968, p. 80.

1.2. Redes sociales y comunidad ética

Abordemos ahora los problemas creados en la convivencia social por las nuevas tecnologías. Particularmente, hemos visto cómo los nuevos modos de comunicación generan una mayor conciencia de la globalidad a costa de perder la perspectiva local y social²⁹. Sobre esto han llamado la atención numerosos autores, señalando que los nuevos modos de comunicación tienden a aislarnos, a impedir el diálogo y la comprensión. En tal sentido, Sherry Turkle, tomando a Thoreau como uno de sus puntos de referencia, ha defendido la necesidad de recuperar el diálogo y la interacción personal y directa entre ciudadanos, relegando la tecnología a una segunda posición: «Es el momento de poner la tecnología en su lugar y reclamar la conversación»³⁰. Nuestro objetivo, en consecuencia, será mostrar cómo esa conversación es un aspecto fundamental a tener en cuenta para las éticas contemporáneas.

El medio tecnológico, según Turkle, está constriñendo nuestra capacidad no sólo para sincerarnos, empatizar y conectar con otros, sino incluso para conocernos a nosotros mismos íntimamente. El individualismo generado por las redes sociales actuales no es un aislamiento del yo autoconsciente, ni una autonomía como la defendida por Thoreau, sino la dependencia de interactuar con los medios de comunicación y la sensación angustiosa de no llegar a ser algo si no es mediante la expresión individual en tales medios. Conviene recordar, en este punto, la expresión empleada por Turkle para caracterizar esta tendencia: *comparto, luego existo*.

El extenso estudio de esta autora, además de la amplia bibliografía que podemos encontrar en los campos de la psicología y la sociología sobre las patologías y las tendencias perjudiciales asociadas a las nuevas tecnologías, demuestra que poseemos un conocimiento más que suficiente para fundamentar una ética estricta respecto a su uso y abuso, así como sus implicaciones sociales. Además, desde la psicología se ha demostrado un amplio conocimiento de los procesos de interacción social humana, que nos permiten abordar una cuestión fundamental para la ética actual: el conflicto entre el individualismo y la comunidad moral. No obstante, el hecho de tener este conocimiento a nuestro alcance es insuficiente, y resulta necesaria una perspectiva crítica e integradora de la gran variedad de saberes provenientes de campos especializados; «el saber aislado, conseguido por un grupo de especialistas en un campo limitado, no tiene

²⁹ Véase el apartado II.4.2, “Deslocalización”.

³⁰ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 25.

ningún valor, únicamente su síntesis con el resto del saber, y esto en tanto que esta síntesis contribuya realmente a responder al interrogante *τίνας δέ ἡμεῖς* («¿qué somos?»)³¹. Por este motivo, es tarea de la ética proporcionar una visión integradora, al menos a nivel formal, de cómo debemos abordar esta escisión entre el individuo y la comunidad.

El individualismo ha sido un problema destacado para los filósofos desde hace varias décadas, incluso desde antes del surgimiento de las grandes tecnologías actuales y antes de las graves consecuencias del uso de las redes que señala Turkle. En cierta medida, las redes actuales no hacen más que continuar el camino que ya marcaba el desarrollo de las comunicaciones humanas:

Nuestra civilización se ha edificado sobre las facilidades de la comunicación, las cuales son aún una sorpresa para muchos de nosotros. No hay fronteras: todo se sabe, aunque muy insuficientemente, y todo puede ser visto en directo; los viajes han dejado de ser aventuras extraordinarias para formar parte de lo habitual; hemos tenido que acostumbrarnos al uso y manejo de los ordenadores, los faxes y los vídeos. Sin embargo, añoramos la vida en común que ya no existe.³²

Victoria Camps hacía esta observación en 1993, que con muy pocos matices podría volver a afirmarse hoy, y a continuación añadía: «Los medios de comunicación, por extraño que parezca, no nos comunican, más bien contribuyen a aislarnos en nuestro propio mundo. Nada ha hecho que el individuo se sienta más comprendido, más atendido, más acompañado»³³. Turkle, haciendo un juicio semejante, intenta reivindicar la importancia de la ética thoreauviana:

Thoreau fue a Walden para intentar pensar sus propios pensamientos, para apartarse de la vida “demasiado gruesa”—como se refirió a la constante cháchara a su alrededor en la sociedad. Estos días, vivimos más “gruesamente” de lo que Thoreau podría haber imaginado jamás, bombardeados por las opiniones, preferencias y “likes” de otros. Con la nueva sensibilidad de “comparto, luego existo”, muchos se ven atraídos por la premisa de que al pensar juntos se harán mejores pensamientos³⁴.

³¹ Schrödinger, Erwin, *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 1985, p. 15.

³² Camps, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Barcelona: Crítica, 1993, p. 18.

³³ Camps, *Paradojas del individualismo*, pp. 18-19.

³⁴ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 309.

La discusión ética sobre el individualismo y las relaciones sociales en las redes virtuales no ha sido tan espinosa ni tan variada como la que expusimos sobre el olvido de la naturaleza. Hay un gran acuerdo sobre la importancia de reclamar los aspectos sociales de la ética, y que ésta se dirija a crear consensos y a romper las corrientes más egoístas del individualismo. El diagnóstico generalizado más reciente es el de un creciente aislamiento de los individuos y una reducción, y casi desaparición, de la comunidad. Byung-Chul Han ha destacado que, en la era digital, la sociedad se ha transformado en una especie de enjambre, que «consta de individuos aislados [...]. Los individuos que se unen en un enjambre digital no desarrollan ningún *nosotros*»³⁵. Si bien Han critica con ello la consideración de la sociedad actual mediante el concepto de masa, entendiendo que ésta requeriría una cohesión, nosotros hemos mostrado cómo la actitud masiva o de masa puede darse en una sociedad donde los individuos están aislados, ya que los medios de comunicación permiten que el ensimismamiento propio de la masa alcance a cada individuo separado. Esto no significa que las redes construyan una comunidad o un *nosotros*; justo al contrario, la característica principal de la masa es una ausencia de reflexión sobre lo común, que sume a sus miembros en una identidad cultural reducida a su mínima expresión, en la que no hay individualidades originales ni diálogo constructivo que revolucione su *ethos*, como exigía Thoreau.

La masa es, además, ejemplo de una responsabilidad puramente moral, dedicada a la aplicación de las concepciones vigentes en lugar de a la reflexión ética. Las reivindicaciones del filósofo de Concord con respecto a la responsabilidad y la superación de los hábitos masificados o domésticos incide precisamente en este aspecto, como ya hemos explicado anteriormente: construir una nueva cultura (*Bildung*), que no será mejor por ser nueva sino por intentar resolver las insuficiencias de la actual.

La responsabilidad ética exige recorrer un camino directamente opuesto al de la masificación. La masa social o humana se genera inculcando a todos los individuos un mismo comportamiento, un conjunto de valores y actitudes que todos deben considerar buenos. Por el contrario, la responsabilidad ética se dirige desde el sujeto crítico hacia la sociedad, desde la reflexión de un individuo sobre el bien hasta una propuesta para el cambio social y cultural de la comunidad a la que pertenece. La responsabilidad ética no permite que un individuo actúe por puro egoísmo ni que se aleje de su contexto: tiene que actuar coherentemente con todas sus circunstancias. Es decir, la responsabilidad

³⁵ Han, *En el enjambre*, pp. 26, 27.

ética «le pide al individuo que se olvide de sus intereses particulares y se preste a defender los intereses de la humanidad»³⁶; pero no sólo los intereses establecidos por la cultura, sino también aquellos más primarios y vitales y, sobre todo, los que han sido descuidados por la moral de su época.

Esta característica está presente a lo largo de toda la filosofía thoreauviana, y encontramos numerosos ejemplos explícitos de este pensamiento en sus escritos. En las primeras páginas de *Walden*, Thoreau escribe: «La mayor parte de lo que mis vecinos llaman bueno creo de corazón que es malo, y si me arrepiento de algo, seguramente sea de mi buen comportamiento. [...] Una generación abandona las empresas de la otra como barcos varados»³⁷. En una entrada de su diario, de 1841, critica las modas y señala que «el buen gusto asegura la mayor gratificación sin sacrificar cualquier conveniencia»; es un comportamiento «*exostrial*, construido desde fuera»³⁸. Una exposición más clara de esta idea se encuentra en “Resistencia al gobierno civil”, donde afirma, en referencia a quienes trabajan de uno u otro modo para mantener el orden establecido, que «la masa de humanos sirve al Estado, no como humanos propiamente, sino como máquinas, con sus cuerpos [...]. En la mayoría de casos no ejercitan con libertad ni el juicio ni el sentido moral»³⁹. En el mismo texto advierte: «No es tan importante que muchos sean tan buenos como tú, sino que haya alguna bondad absoluta en algún lugar, para que fermente toda la masa»⁴⁰. Y en uno de los fragmentos más conocidos de *Walden*, que también aparece en la primera portada del libro, Thoreau declara: «No me propongo escribir una oda al abatimiento, sino jactarme tan enérgicamente como el gallo por la mañana, de pie en su tejado, aun sólo para despertar a mis vecinos»⁴¹. La responsabilidad que expresa Thoreau en estos ejemplos no es la de quien quiere, simplemente, actuar bien para sí mismo; el filósofo de Concord es consciente de que no puede alcanzar la virtud sin intentar que otros también la persigan.

Los medios masificantes y alienantes del siglo XIX estaban aún muy lejos de mostrar los riesgos que algunos autores han encontrado en las tecnologías más actuales. Éstas han sido promovidas con la misma ilusión que los periódicos, el ferrocarril o el telégrafo en su época. Se ha propuesto que Internet, por su gran velocidad y la

³⁶ Camps, *Paradojas del individualismo*, p. 25.

³⁷ *Walden*, pp. 11-12.

³⁸ *Journal*, vol. I, pp. 198-199.

³⁹ *CD*, p. 359.

⁴⁰ *CD*, p. 362.

⁴¹ *Walden*, p. 94.

posibilidad de interacción casi inmediata, es un medio idóneo para el diálogo, la colaboración horizontal y la cultura libre⁴². Manuel Castells ha descrito con detalle este tipo de comunicación, que pone en contacto diversas culturas cuyo principal punto en común es el valor de los medios que emplean. El análisis de Castells evidencia que nos hallamos ante un fenómeno novedoso tanto cuantitativa como cualitativamente, pero que debe considerarse en el terreno moral con extremada cautela. El debate en torno a los posibles beneficios de las redes virtuales para el diálogo, la democratización y el libre acceso a la cultura ha sido conducido también en esta dirección radicalmente opuesta.

Paul Virilio ha destacado que la velocidad de las redes nos produce una falsa sensación de seguridad y de éxito democrático. La misma ilusión que en el siglo XIX hacía creer en el ideal de progreso, dice Virilio, aparece ahora con respecto al ciberespacio, y conviene recordar que este positivismo puede cegarnos. «En el siglo XIX este cegamiento era comprensible. El progreso era entonces un mito porque no se habían podido comprobar aún los estragos que arrastraba consigo»⁴³.

Pese a ello, la fe en Internet se hace evidente no sólo mediante el uso masivo de las redes sociales, sino sobre todo por la propagación de noticias falsas, cuya veracidad se da por supuesta. Si en el siglo XIX, en Estados Unidos, el periódico se convirtió en una fuente de noticias cuestionables, de escasa veracidad y principalmente ociosas y superficiales, Internet ha ocupado actualmente la misma función, entre otras, elevándola hasta un grado que antes hubiera sido impensable. Encontramos un ejemplo de ello en los bulos en torno al Covid-19, sobre la forma en que se propaga el virus, los medicamentos que lo combaten, etc. «Es conocido que las noticias falsas se difunden diez veces más rápido que las verdaderas; y que, incluso desmentidas, sobreviven en las redes porque se siguen compartiendo sin ningún control»⁴⁴. En medio de la emergencia sanitaria, y en especial de un confinamiento en el cual las redes sociales pueden suponer un alivio ante el distanciamiento social, las nuevas tecnologías han demostrado el grave peligro que conlleva su uso irresponsable, provocando una grave desinformación.

⁴² TakeTheSquare et al., “Dispositivos tecnopolíticos para la acción colectiva”, en *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones*, Barcelona: Icaria, 2012, p. 34.

⁴³ Virilio, Paul, *El ciberespacio, la política de lo peor*, Madrid: Cátedra, 2005, p. 22.

⁴⁴ Ramonet, Ignacio, “Coronavirus: La pandemia y el sistema-mundo”, *Página12*, 29 de abril de 2020, <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>, (última consulta el 18 de mayo de 2020).

Pero, además de los riesgos respecto al libre acceso a la cultura y la información, Internet conlleva otro gran peligro asociado a la adicción, el lujo y a la excesiva ociosidad. Aunque ahondaremos más adelante en este tema, conviene destacar que esta función de las redes sociales es, como la anterior, heredera de otras tecnologías anteriores, como el cine y la televisión. En este sentido, Internet ha extendido, más allá de los límites de los medios anteriores, los riesgos del espectáculo. El espectáculo tiene características semejantes a la masificación.

El espectáculo se presenta como la sociedad misma y, a la vez, como una parte de la sociedad y como un instrumento de unificación. En cuanto parte de la sociedad, se trata explícitamente de aquel sector que concentra toda mirada y toda conciencia. Por el hecho mismo de estar separado, este sector es el lugar de la mirada engañada y de la falsa conciencia; y la unificación que realiza no es más que el lenguaje oficial de la separación generalizada.⁴⁵

Internet ofrece un espectáculo inabarcable, inmenso para el consumidor que siempre encuentra nuevas ofertas, contenidos relacionados y formas de gastar su tiempo y su dinero. Este entretenimiento es, como caracterizaba Debord el espectáculo, una concreción de la alienación⁴⁶, lo que supone un grave conflicto interpretativo con las posiciones en defensa de las redes virtuales como una fuente de libertad e independencia, incluso de poder para el consumidor.

Las redes sociales virtuales por sí mismas no parecen darnos más que una herramienta moldeable para diversos intereses, y sin embargo hallamos que la tendencia a caer en estos riesgos (la desinformación y la masificación cultural, y también la radicalización de opiniones y la pérdida del contacto con la realidad) es mucho mayor que su uso virtuoso. Pues lograr un buen hábito siempre es más difícil y complejo que mantener uno malo o perjudicial, del que tenemos menos conciencia cuando va acompañado de comodidad o felicidad.

La comunidad virtual se diferencia de la comunidad real por poder superar algunas de las limitaciones en las relaciones entre sus miembros, pero no todas; limitaciones que, además, existen en la primera pero no en la segunda. La tecnología actual permite que compartamos a gran distancia mensajes escritos, sonidos e imágenes

⁴⁵ Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 38.

⁴⁶ Debord, *La sociedad...*, p. 50.

a tiempo real; pero esto no hace que quienes se relacionan virtualmente puedan desarrollar un *ethos* social más comprometido y responsable que quienes se relacionan por contacto directo. Mediante las redes virtuales podemos compartir ideas y valores provenientes de lugares diferentes, pero su construcción requiere un contacto real con el mundo, con el *Κόσμος* al que pertenecemos.

En esta línea crítica, pero consciente de la capacidad moldeable de los nuevos medios, Sherry Turkle destaca que las redes sociales virtuales han generado un aislamiento relativo, ya que, pese a las rápidas conexiones que permiten los nuevos medios, hay una grave falta de diálogo. Las redes han acercado diversas perspectivas, pero esto no ha sido suficiente para generar una conversación respetuosa y constructiva; justamente al contrario, en algunos casos han extremado las posiciones iniciales y han generado más radicalismos. Es decir, la comunicación a través de las redes virtuales no garantiza un intercambio social real y un diálogo éticamente valioso. Turkle explica que mediante este tipo de relaciones no alcanzamos el mismo grado de sociabilidad que en las relaciones directas, sino que eludimos «las conversaciones cara-a-cara que enriquecen nuestra imaginación y guían lo imaginado hacia lo real. Hay una crisis en nuestra habilidad para entender a otros y ser escuchados»⁴⁷.

Turkle ha defendido que el diálogo social es una de las principales propuestas de Thoreau, ilustrada con las tres sillas de su cabaña. Los valores morales tienen que construirse mediante este diálogo y no previamente a él; esto implica repensar críticamente los valores y la cultura cada vez que amplíemos o modifiquemos el ámbito de su aplicación, lo que ya hemos explicado en relación con el bio-ecocentrismo de Thoreau. Por ello la comunidad moral, entendida desde la propuesta thoreauviana, es la circunstancia desde la que tenemos que construir nuestra reflexión ética y en la que construir un compromiso social fuerte no basado en puras individualidades.

La reivindicación del compromiso social como aspecto medular de la ética, en la línea de lo expuesto por Sherry Turkle, supone relegar el uso de medios de comunicación y redes sociales virtuales a los mínimos casos en los que su empleo es estrictamente beneficioso, eliminando aquellos en los que sólo aporta una comodidad o una facilidad que, por otro lado, limita la comunidad y el diálogo.

⁴⁷ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 317.

1.3. Ética y consumo

Nos queda, finalmente, abordar los problemas éticos asociados con los excesos y la comodidad. Éstos quedaron expuestos en cuanto que resultan obstáculos para la ética impuestos desde la confianza en la tradición y en los hábitos confortables⁴⁸. La crítica al exceso y a la comodidad ha acompañado a gran parte de la ética desde sus orígenes, y aparecen de diferentes modos en Aristóteles, Diógenes y Epicuro, así como en Thoreau y también en Marx y Engels. En la actualidad, el tema del lujo ha sido abordado desde varias perspectivas, como su estudio puramente sociológico, su definición en el campo de la estética, y su problematización en el terreno moral. A ello han contribuido autores como Werner Sombart, Zygmunt Bauman, Yves Michaud, Alan Watts, Jorge Riechmann, Joaquín Sempere, Carmen Madorrán, o Byung-Chul Han.

Las definiciones comunes del lujo son muy amplias y versátiles, y no suelen indicar algo más allá de la abundancia, del exceso o del valor monetario (por ejemplo, el DRAE define el objeto lujoso como «aquello que supera los medios normales de alguien para conseguirlo»⁴⁹). No obstante, cuando adoptamos una posición estricta para definirlo, ya sea filosófica o sociológica, nos encontramos con un criterio indispensable: exceder lo necesario, o dar valor a lo superficial y contingente. Reducir este ámbito de incertidumbre nos conduce a una propuesta más fuerte, que define el lujo como todo aquello que no es indispensable para la vida. Esto propone Werner Sombart en *Lujo y capitalismo* (*Krieg und Kapitalismus*, 1912), donde indica que el lujo «es todo aquello que va más allá de lo necesario. El concepto implica, pues, una relación, y para obtener en él un contenido palpable, lo primero que hace falta es saber qué se haya de entender por “lo necesario”»⁵⁰.

Esta propuesta del sociólogo alemán centra la atención del problema del lujo en una pregunta: ¿*Qué es necesario para vivir?* Ante tal cuestión, similar a la que se propuso Thoreau, Sombart opta por una definición que distinga dos tipos de necesidad: fisiológica y cultural. Cada uno de estos tipos de necesidad depende, respectivamente, de ciertas condiciones: climáticas e históricas. En base a ello, define un lujo relativo al lugar y a la época. Poniendo esto en relación con *Walden*, hallamos un tratamiento de las necesidades fisiológicas como primera condición en “Economía” (alimento,

⁴⁸ Véase el apartado II.4.3, “Lujo y comodidad”.

⁴⁹ ‘Lujo’, acep. 3. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. [versión 23.3 en línea], en <https://dle.rae.es> (última consulta el 18 de enero de 2020).

⁵⁰ Sombart, Werner, *Lujo y capitalismo*, Guillermo Dávalos, 1958, p. 87.

vestimenta, cobijo y combustible; que Thoreau acaba reduciendo, estrictamente, a alimento y calor). Pero las necesidades culturales también se encuentran en esta obra, ya que, como hemos visto, Thoreau desarrolla algunos principios en torno a las relaciones con otros (amistad y sociedad) e incluso reflexiona sobre algunos valores en relación con el entorno natural.

Recientemente, Yves Michaud ha proporcionado una definición más profunda, señalando el origen del término 'lujo' en el latín *luxus*, es decir, luxar o desencajar algo del lugar que le correspondería. El lujo es un hábito que *desencaja* nuestra vida de aquello que la constituye propiamente, que nos separa de los cauces o los senderos más adecuados para desarrollar nuestras facultades como individuos humanos y ciudadanos, o nos *tuerce* respecto a ellos. «Es la exigencia que desencaja una articulación, la exigencia excesiva que permite el gasto suntuario, la sensualidad excesiva que convierte en lujuria»⁵¹. La acumulación de lujos, que tiende a ser cada vez mayor, disloca nuestra vida o la desvía de sus procesos naturales y necesarios.

Desencajar la vida implica, como habíamos indicado, poner un obstáculo a la pregunta ética (*¿qué debo hacer?*). Pero hay que admitir problemas a la hora de identificar tales obstáculos. Por ejemplo, Michaud indica que el lujo es perseguido en general porque genera una importante distinción social, aunque por lo demás sea un hábito o una posesión inútil.

El lujo sirve para establecer diferencias y producir distinciones mediante el acceso a símbolos, objetos, comportamientos, consumos y experiencias que no pueden ser compartidos por todo el mundo, y sobre todo no deben serlo so pena de perder su valor.⁵²

En esto reside precisamente el valor del lujo, y el motivo por el que se persigue pese a constituir un obstáculo para la ética. En el caso de la comodidad y de la tradición, se opta por ello debido a su facilidad; en el caso de otros lujos, se hace por el reconocimiento social. Y no podría tener tal reconocimiento si fuera algo común y fácil de obtener. Por ello, Sombart también ha indicado que el lujo se reconoce en cada comunidad según lo común, y que en consecuencia es relativo al nivel cultural de cada grupo social. Este lujo depende del lugar y la época, y se caracteriza por un refinamiento sucesivo como tendencia normal de las sociedades humanas, en las que

⁵¹ Michaud, *El nuevo lujo...*, p. 26.

⁵² Michaud, *El nuevo lujo...*, p. 42.

algunos lujos se admiten parcialmente por acompañar a otras necesidades. A medida que se difunden los lujos y se convierten en bienes cotidianos, aunque sea por tradición y no por necesidad, dejan de formar parte del ámbito lujoso. «Por consiguiente, podemos decir que existe cierta necesidad de refinamiento, en un sentido relativo»⁵³.

Estas definiciones nos acercan al tema de discusión en la época contemporánea, pero no son aproximaciones éticas. Incluso Yves Michaud, que se preocupa más por el debate en torno a la justificación de los lujos, se limita a señalar cierta duplicidad: por un lado, el lujo como exceso injustificable; por otro, como un valor social añadido al arte. En este último sentido, Michaud defenderá que el arte carece de utilidad, no es necesario, y en consecuencia su único valor es el valor del lujo. Pero ¿quién dudaría de que el arte sea valioso?

La cuestión planteada por Michaud conduce al siguiente dilema: ¿es el arte puramente lujoso, o tiene una utilidad necesaria? La segunda opción se encauza en la línea seguida por Antonio Casado, a partir de Thoreau, al proponer que ciertas formas artísticas son culturalmente necesarias. Siguiendo su propuesta, la poesía, entendida como un empleo creativo de cualquier tipo de lenguaje (oral, escrito, pictórico...), es decir, como la *ποίησις* griega, «es una actividad social que mediante un conjunto de prácticas intenta satisfacer necesidades humanas básicas, proporcionando sentido y encuentro social, intersubjetividad y reconocimiento mutuo»⁵⁴.

Casado sigue en este punto la propuesta de Martha Nussbaum, quien ha considerado que el arte desempeña funciones políticas indispensables para las democracias liberales, ya que permiten poner en común a individuos con diferentes ideas y creencias «en torno a un conjunto común de valores»⁵⁵. En torno al arte se genera una comunidad en la que puede surgir, a través de los valores asociados al mismo, un diálogo desde el que deliberar en conjunto y establecer consensos. Tanto individual como socialmente, ciertas formas artísticas cumplen esta función reflexiva y conciliadora. La creación poética adopta esta fuerza porque exige un gran compromiso por parte de los individuos que la generan y comparten, y que participan del diálogo. Por ello tal ejercicio excluye el uso (o el uso exclusivo) de poesías o formas artísticas pertenecientes a otros autores: primero, porque quien sólo cita no puede mantener una relación profunda de familiaridad con aquello que dice; y segundo, porque con tal

⁵³ Sombart, *Lujo y capitalismo*, p. 88.

⁵⁴ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 104.

⁵⁵ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 105.

empleo no se estará expresando lo que siente y piensa, sino sobre todo la coincidencia lingüística con otros. «No se trata, pues, de rescatar la poesía como ejercicio elitista, sino como práctica cultural emancipadora»⁵⁶. De ningún modo puede considerarse que esta poesía es un lujo, sino una legítima necesidad de la vida humana, que se encuentra en la misma base de nuestra existencia como animales sociales.

Hay que puntualizar que este uso de la poesía no es un asunto central y relevante para la ética por sí mismo, sino un ejemplo valioso para completar nuestra concepción del lujo, en sentido negativo. La poesía en este caso tiene una utilidad política para la expresión de ideas y valores morales; éste no es el cometido de la ética, sino reflexionar sobre ellos. Aunque igualmente podemos referirnos a tipos de creación artística que sienten las bases para un razonamiento ético, y no conviene que desechemos esta opción. Pero en tal caso no estaremos hablando de una *ποίησις* que exprese valores, sino que exprese realidades individuales, sociales y ambientales, sobre las cuales construir tal razonamiento.

Estas consideraciones obligan, entonces, a separar las esferas del arte y del lujo, cuya relación será accidental y no necesaria. Es decir, que hay tipos de arte ajenos a cualquier lujo, del mismo modo que hay lujos que no podríamos denominar artísticos, por ejemplo la acumulación de dinero. Por ello, hay que definir el lujo de un modo que no pueda conducirnos a una confusión con la esfera del arte. El lujo, como hemos visto, se define por tender continuamente al exceso y a la búsqueda sin fin de objetos y experiencias más excepcionales; en su fundamento está el ansia de consumir, pero también su oposición a los aspectos más mundanos de la vida. Para comentar algunas ideas al respecto, podemos atender al modo en que varios autores han abordado la ansiedad contemporánea y la frustración ligada al anhelo consumista.

El desarrollo del capitalismo y del bienestar ha conducido a la sociedad actual a ir adoptando el consumo excesivo como hábito. Zygmunt Bauman afirma que «la nuestra es una sociedad de consumidores»⁵⁷. Consumir por sí mismo no es un acto lujoso, pero sí la caracterización de una sociedad como *consumidora* o *consumista*. El acto de consumir está ligado a la satisfacción de necesidades, pero cuando se desvincula para tomar un carácter propio y diferenciado de tales necesidades nos encontramos ante un problema de excesos o de lujos. A esto se refiere Bauman cuando señala que lo

⁵⁶ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 114.

⁵⁷ Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 43.

característico de nuestra sociedad es consumir, mientras que lo característico de la sociedad a principios del antropoceno era la producción. Actualmente aún se produce, incluso más que antes, pero tal producción no está guiada por el ideal de creación tanto como por el deseo de consumo. Por ello la mayoría de los productos actuales son tanto sofisticados como muy poco duraderos.

Para aumentar la capacidad de consumo, no se debe dar descanso a los consumidores. Es necesario exponerlos siempre a nuevas tentaciones manteniéndolos en un estado de ebullición continua, de permanente excitación y, en verdad, de sospecha y recelo. Los anzuelos para captar la atención deben confirmar la sospecha y disipar todo recelo: “¿Crees haberlo visto todo? ¡Pues no viste nada todavía!”⁵⁸

Esto produce una sensación de continua novedad, pero también de continua antigüedad, de estar atrasado y no llegar a tener el último producto. Esta sensación conlleva la creencia de que uno nunca vive en el mundo actual, siempre está *desfasado* y podría *actualizar* más su vida. Byung-Chul Han señala por este motivo que la sociedad actual se caracteriza por el agotamiento. No sólo el consumo es agotador, sino en general todos los hábitos compulsivos que se fundamentan en la idea de actualidad y novedad, que otorgan un valor especial a lo más reciente. De esta actitud se nutre el abuso en las redes virtuales que hemos descrito con anterioridad. Los riesgos naturales o intrínsecos de las tecnologías actuales se incrementan, mientras la posibilidad de eludirlos disminuye o adquiere nuevas dificultades, a medida que crece la compulsividad y la tendencia consumista, es decir, al poner en valor el hecho de consumir y de encontrar el producto más novedoso, la nueva tecnología, la nueva noticia, el nuevo *tweet* o vídeo viral. Este consumismo no solamente se produce sin una reflexión ética profunda, sino que además requiere tal velocidad que impide pensar detenidamente sobre las necesidades reales ligadas al producto que estamos consumiendo.

Esto conduce, como indicábamos antes, a un agotamiento psíquico, en el que la compulsividad se torna en una sensación de ausencia e insatisfacción, por mucho que se consuma. El consumo produce el efecto contrario al esperado: lejos de satisfacer necesidades, crea continuamente otras nuevas y más superficiales. Sobre ello han escrito Byung-Chul Han y Alan Watts.

⁵⁸ Bauman, *Trabajo, consumismo...*, p. 47.

El agotamiento o cansancio descrito por Han, desde una perspectiva psicológica, guarda una estrecha relación con la tendencia al consumo y al lujo que estamos abordando, y que es para el autor surcoreano un distintivo de la época actual especialmente por el optimismo que lo acompaña. En esta línea, Watts ha considerado que «nuestro tiempo es una era de frustración, ansiedad, agitación y adicción a los narcóticos. De alguna manera hemos de aferrarnos a lo que podamos mientras podamos. A esta manera de narcotizarse la llamamos nuestro alto nivel de vida»⁵⁹. La diferencia entre esta ansiedad actual y la desesperación silenciosa descrita por Thoreau en *Walden* parece principalmente de cantidad más que de cualidad; aunque Thoreau tenía en mente tanto el emprendimiento laboral (las empresas inacabables, destinadas a un beneficio superficial en lugar de uno vital) como la tendencia lujosa (que estaba aún caracterizada por la ostentación social, y no por el consumismo).

Los problemas del lujo destacados por Thoreau en el siglo XIX derivan principalmente de la producción, como también observa Bauman, mientras que los actuales derivan del propio consumo. Incluso el modelo laboral ha cambiado: el capitalismo del siglo XIX estaba basado en el trabajo manual y la explotación humana, o, en el contexto estadounidense, en la dedicación de la vida al trabajo; pero, según indica Bauman, el modelo laboral actual sufre una tendencia hacia la eliminación del trabajador y su sustitución por maquinaria y tecnologías. «En el mundo de las grandes corporaciones, el progreso es ante todo “reducción de personal”, y el avance tecnológico equivale a reemplazar seres humanos por software electrónico»⁶⁰. Esto permite que los individuos se consideren dueños de su tiempo, aunque lo gasten consumiendo.

Pese al cambio de la situación laboral, la tendencia ansiosa y la agitación frustrante no son sustancialmente diferentes, sino un carácter capitalista humano que se ha mantenido desde sus orígenes modernos. Thoreau afirmaba en su discurso de graduación de Harvard que «alguien que pudiera examinar esta colmena nuestra desde un observatorio entre las estrellas, percibiría un grado insólito de agitación en estos últimos años»⁶¹. La agitación sin duda ha aumentado y esto ha hecho que los problemas morales asociados a ella sean más graves, aunque no sustancialmente diferentes. Uno de los aspectos fundamentales destacados en esta cuestión por los trascendentalistas es la pérdida de autonomía y de reflexión, pero también de interés por la naturaleza

⁵⁹ Watts, Alan, *La sabiduría de la inseguridad*, Barcelona: Kairós, 2013, p. 21.

⁶⁰ Bauman, *Trabajo, consumismo...*, p. 100.

⁶¹ *EE*, p. 116.

científica, ética y estéticamente, acrecentada a medida que la sociedad acepta la tarea de producir y consumir, de aumentar su actividad económica como primer principio civilizado.

La vida que tanto perseguimos y ansiamos es, en palabras de Watts, «una estimulación violenta y compleja de los sentidos, que nos hace progresivamente menos sensibles y, así, necesitados de una estimulación aún más violenta»⁶². Esta descripción sólo lleva al extremo, o a una narración más cruda, la misma definición del lujo aportada por Sombart, al entender que el lujo tiende a normalizarse y a exigir, sucesivamente, un lujo nuevo o más intenso. Han, también cercano a esta idea, describe la normalización de tales estímulos como una supresión de la inmunidad que «se cuida de que penetren en nosotros masas de informaciones, sin topar con un rechazo inmunológico»⁶³. Watts entiende que tal tendencia depende de los valores morales imperantes, y que es necesario problematizarlos, ponerlos en cuestión, a fin de evitar un daño evidente: la adicción, la frustración, o la ansiedad.

Para Watts, el conflicto surge debido a un rechazo sistemático contra la naturaleza de la vida, que se encuentra fundido con la cultura occidental, con gran parte de nuestras tradiciones religiosas y morales. Proviene del esfuerzo humano por evitar ciertas partes del hecho de vivir, como la muerte; pero también por el miedo al dolor, al desagrado o a cualquier incomodidad. Como destaca también Thoreau, la muerte es un signo de salud de la naturaleza;⁶⁴ quien es capaz de contemplarla y aceptar su realidad, también podrá reflexionar sobre su vida con mayor coherencia y salud mental. Pero si no lo hacemos, nuestra pretensión de oponerlos al proceso natural de la vida se tornará contra nosotros. Según Watts, por este motivo adoramos una parte de la vida y odiamos otra. «El conflicto no es sólo entre nosotros y el universo circundante, sino entre nosotros mismos, pues la naturaleza intratable está tanto en nuestro alrededor como dentro de nosotros»⁶⁵.

Watts propone que la existencia material ha sido durante mucho tiempo despreciada como un mero medio para algo superior, y por tanto se le ha desposeído de todo su valor e importancia para la vida. No solamente se ha mantenido una noción ideal del bien, sino que esta tradición ha valorado solamente el aspecto intelectual de

⁶² Watts, *La sabiduría...*, p. 21.

⁶³ Han, *En el enjambre*, p. 88.

⁶⁴ *Walden*, p. 350.

⁶⁵ Watts, *La sabiduría...*, p. 39.

nuestra existencia, tratando lo sensible como una faceta superficial e irrelevante; «nos han enseñado a descuidar, despreciar y violar nuestros cuerpos, y a poner toda nuestra fe en el cerebro»⁶⁶. La propuesta de Watts consiste, por lo tanto, en reconciliarnos con nuestra propia existencia, en reflexionar sobre lo que somos renunciando a ideas previas, a fin de experimentar nuestra vida íntegramente.

Percatarnos de la ansiedad no es una tarea fácil, ya que, como indica Han, la tendencia al consumo va acompañada de un optimismo respecto a sus beneficios. Tal optimismo es, según el filósofo surcoreano, una especie de enfermedad o patología que obstaculiza a la razón e impide advertir los aspectos perjudiciales del consumo. «El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención»⁶⁷. Como consecuencia, cualquier estímulo termina siendo insuficiente y se confía en que el siguiente será mejor, o más satisfactorio; en ello radica el aburrimiento característico de ciertos lujos contemporáneos (no siempre los lujos cuyo origen es la excepcionalidad y el elitismo, sino sobre todo las actividades excesivas que se aceptan cotidianamente, siguiendo la noción propuesta por Thoreau, y cuya superficialidad no se descubre debido a la creencia de su necesidad): ocupar el tiempo con tareas inútiles e insuficientes para entretenernos, y continuar haciéndolo confiando en que en ellas se encuentra la solución al aburrimiento que nos inunda, precisamente, por consumirlas de tal modo.

Pero no debemos olvidar que los problemas morales asociados al consumo no son sólo psicológicos. «Consumir significa, también, destruir. A medida que las consumimos, las cosas dejan de existir, literal o espiritualmente»⁶⁸. El consumo compulsivo causa la destrucción de recursos a un nivel mayor del que pueden volver a producirse, especialmente los recursos naturales y los denominados no-renovables. Los problemas éticos de esta tendencia no pueden comprenderse sin un estudio en profundidad de la situación tecnocientífica y ecológica actual. No se trata solamente de que el consumo destruya recursos, sino de que lo hace a una escala global, recurriendo a medios de producción que entran en conflicto con los procesos naturales, que son además ineficientes y cuyo proceso carece de un autocontrol ético. Estas cuatro

⁶⁶ Watts, *La sabiduría...*, p. 57.

⁶⁷ Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012, p. 33.

⁶⁸ Bauman, *Trabajo, consumismo...*, p. 43.

características, expuestas por Jorge Riechmann, nos conducen a un grave problema de sostenibilidad⁶⁹.

Riechmann, ante este problema de insostenibilidad, propone una ética que aborda cada una de estas cuatro características, respondiendo a ellas con cuatro principios. (1) El principio de gestión generalizada de la demanda, que permita diseñar estrategias para afrontar no sólo la producción, sino el consumo: «tenemos sobre todo que resolver problemas filosóficos, políticos y económicos que se refieren a la autogestión colectiva de las necesidades y los medios para su satisfacción»⁷⁰. (2) El principio de biomímesis o ecomímesis, es decir, de semejanza y armonía entre nuestras tecnologías y la naturaleza, que permita evitar su enfrentamiento y la destrucción del ecosistema. Es decir, reinsertar los sistemas humanos dentro de los sistemas naturales⁷¹, lo que exige comprender que la biosfera es un sistema «perfectamente ajustado después de varios miles de millones de años»⁷², por lo que sus procesos tienen un mejor funcionamiento que aquellos con los que actualmente podemos sustituirlos. (3) El principio de ecoeficiencia, que incide en la importancia de la protección y la restauración de los sistemas naturales, y de un modelo productivo respetuoso con el medio ambiente⁷³. Y (4) el principio de precaución, que promueve la reflexión sobre las consecuencias de nuestras acciones y la cautela para evitar emprender un proyecto antes de poseer un conocimiento suficiente sobre su sostenibilidad⁷⁴.

Además de estos cuatro principios, Riechmann también ha defendido la sobriedad, idea que recupera Antonio Casado y pone en diálogo con la filosofía thoreauviana y otras propuestas semejantes. Debe ser «una sobriedad que no esté reñida con la alegría»⁷⁵; es decir, una contención que no renuncie al gozo y, especialmente, que nos permita disfrutar de placeres sencillos. En esta corriente podrían englobarse muchas propuestas y diversos experimentos.

Si entramos en este terreno de la sobriedad organizada, habría que mencionar el surgimiento de determinadas tribus urbanas (como el *straight edge*) o movimientos neorrurales y neomonásticos (no

⁶⁹ Riechmann, Jorge, “¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomímesis y autolimitación”, *Isegoría* 32, 2005, p. 96.

⁷⁰ Riechmann, “¿Cómo cambiar...”, pp. 104-105.

⁷¹ Riechmann, “¿Cómo cambiar...”, p. 108.

⁷² Riechmann, “¿Cómo cambiar...”, p. 109.

⁷³ Riechmann, “¿Cómo cambiar...”, pp. 103, 111.

⁷⁴ Riechmann, “¿Cómo cambiar...”, p. 110.

⁷⁵ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 96.

necesariamente religiosos), pero por ceñirnos a lo que se hace hoy en Europa, un ejemplo especialmente interesante podría ser el movimiento para la «sobriedad feliz» (*sobriété heureuse*) liderado por Pierre Rabhi⁷⁶.

En nuestro desarrollo de la ética thoreauviana hemos observado cómo el filósofo de Concord adopta cierta sobriedad relativa, que ejercita mediante la pobreza voluntaria. Ésta comienza por una reflexión en torno a las necesidades y los lujos. Esta preocupación, que hemos comentado desde la perspectiva sociológica, se ha trasladado con bastante rigor a la ética y puede hallarse en propuestas como las de Joaquín Sempere o Carmen Madorrán. Ambos autores coinciden en la reivindicación de una ética de las necesidades que establezca unos claros criterios, básicos y universales, con respecto a las necesidades indispensables de la vida humana, que permita transitar hacia un modo de producción ecosocialista⁷⁷. Esta perspectiva «otorga valor a la igualdad social y a las condiciones ecológicas para la perduración de la humanidad»⁷⁸.

Hemos podido comprobar que la tendencia consumista que abordan estos y otros autores⁷⁹ está vinculada con las dos cuestiones que hemos tratado anteriormente: el olvido de la naturaleza y las redes sociales. Por ello, como defiende Casado, la respuesta ética tiene que aplicarse en todos los niveles: micro, meso y macro. Consumir sin medida sólo puede justificarse desde la ausencia de conciencia ética respecto a sus consecuencias sociales y ambientales, pero también respecto a las consecuencias para la vida personal en sentido integral. La defensa del exceso lujoso requiere la construcción de un valor moral positivo que eluda esta responsabilidad. Por ello una ética thoreauviana, al igual que la mayor parte de las propuestas contemporáneas que hemos comentado, necesita incidir en la responsabilidad como noción crítica y radical de la ética. No se trata de proponer unos valores morales positivos con respecto al consumo, o a la cantidad y calidad de consumo que podemos considerar *bueno*, sino un modo de preguntarnos acerca de las cantidades y modos de consumo *malos* o perjudiciales.

⁷⁶ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 97.

⁷⁷ Madorrán, Carmen, “Hacia una teoría común. Los bienes básicos, puntos de encuentro y fricciones con los enfoques de las capacidades y necesidades”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 124, 2013/14, p. 25.

⁷⁸ Sempere, Joaquín, “Necesidades y política ecosocialista”, *Cuadernos del Guincho* 7, 1999, p. 117.

⁷⁹ Además de las posiciones que hemos comentado, podríamos mencionar otras que han reflexionado sobre el consumo, como la ética del cuidado y el ecofeminismo. No es nuestra intención profundizar en las diferencias particulares de todos los enfoques actuales, por lo que aquellos que hemos comentado pueden servir como ejemplo suficiente para ilustrar la actualidad del problema y su relación con la filosofía thoreauviana.

2. Una ética thoreauviana contemporánea

La ética thoreauviana está en relación directa con los problemas morales que discuten las éticas contemporáneas. Esto nos permite trazar varios caminos para el desarrollo de una ética thoreauviana contemporánea, aunque sólo provisionalmente. Las reflexiones en torno a la naturaleza, las redes virtuales y el consumo, por sus aspectos comunes con los problemas discutidos por Thoreau, nos permiten trazar semejanzas y encontrar ideas valiosas en los escritos del filósofo de Concord. Pero esto no es suficiente para desarrollar una ética thoreauviana, sino sólo para emplear sus nociones en otros sistemas éticos. Estas coincidencias tienen que comprenderse en el marco del análisis de la ética thoreauviana que hemos realizado, y no como conexiones puntuales. De este modo, queremos mostrar que es posible desarrollar un sistema ético thoreauviano alternativo a las éticas contemporáneas, aunque no ajeno sino en diálogo con ellas. A esto han contribuido especialmente Antonio Casado da Rocha y Philip Cafaro, autores que hemos considerado especialmente a lo largo de nuestra investigación y a los que remitiremos una vez más, antes de concluir este estudio, para indagar en torno a dos cuestiones fundamentales: (1) qué tipo de ética es la thoreauviana y (2) con qué métodos se ejercita.

Ambas cuestiones nos plantean algo más allá del análisis conceptual que hemos desarrollado hasta el momento. En primer lugar, definir el tipo de ética con la que estamos trabajando implica hacer una labor de síntesis, pero también definirla dentro del panorama ético general y definir su propuesta no sólo por sus conceptos sino, principalmente, por sus características como sistema de filosofía moral. En segundo lugar, la concreción de los métodos de la ética thoreauviana nos permite proponer una serie de prácticas más allá de este estudio y una expectativa respecto a su éxito.

2.1. Senderos de la pobreza voluntaria

El primer problema que tenemos que resolver es definir, en base a los resultados de la investigación que hemos realizado, qué tipo de estudio sobre la realidad moral es la ética thoreauviana. Para ello, además de hacer una síntesis de las ideas que hemos analizado, tendremos que responder a algunas cuestiones relativas a cómo se sitúa esta teoría dentro del panorama general de la ética.

En primer lugar, la ética thoreauviana no puede evitar posicionarse ante la disyuntiva establecida entre las éticas teleológicas y las éticas deontológicas. Aunque

hemos marcado sus relaciones con varias teorías pertenecientes a ambas perspectivas, tenemos que aclarar si para la ética thoreauviana el bien se encuentra en los fines o en los hábitos; es decir, si las acciones son buenas porque se aproximan a un bien o por sí mismas. Hasta ahora ésta no ha sido una cuestión relevante para nuestra investigación, debido a que el planteamiento crítico planteado por Thoreau no partía de una definición del bien, sino de una duda respecto a sus definiciones en la cultura actual. No obstante, es lícito preguntarnos qué respuesta podemos dar a esta disyuntiva a partir de la perspectiva thoreauviana; es decir, a qué tipo de propuestas morales nos conduce el ejercicio de la pobreza voluntaria.

Ya comentamos anteriormente que Philip Cafaro considera a Thoreau un exponente de la ética de las virtudes¹. Esto situaría a nuestro autor dentro de las éticas teleológicas, pero particularmente de herencia aristotélica y, en consecuencia, opuesto a otros tipos de éticas destinadas a fines, como el utilitarismo. Aunque Cafaro ha sido muy poco preciso a la hora de identificar cuáles son las virtudes thoreauvianas, ofrece al menos una explicación congruente sobre por qué la concepción de la virtud que tenía el filósofo de Concord era semejante a la noción clásica, e incluso una recuperación de ésta.

Henry Thoreau fue al lago Walden para convertirse en una mejor persona, definiendo esto en términos generales para incluir el aumento de conocimiento, una experiencia enriquecida, el desarrollo del carácter, el éxito creativo, y una mayor integridad personal. [...] A menudo habla de cultivar “la virtud” o “las virtudes” [...]. Pero ¿a qué se refiere exactamente con esto?²

El hecho de defender la virtud, por sí mismo, no tiene por qué estar ligado a las éticas teleológicas; es decir, Thoreau podría estar usando los conceptos con otro sentido y otorgando a los actos un valor en sí mismos al modo kantiano. Por ello, Cafaro especifica que el hecho de buscar una mejora personal implica que Thoreau adopta una concepción clásica de las virtudes, ya que éstas se refieren a un perfeccionamiento íntegro, a una excelencia completa en cualquiera de los ámbitos de la vida. «Thoreau, como los antiguos, une su noción de virtud al florecimiento personal»³. No cabe duda de que el fin que mueve toda su propuesta en *Walden* es ese desarrollo o florecimiento

¹ Véase el apartado III.2.3, “Principios y virtudes”.

² Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 45.

³ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 47.

en todos los ámbitos de la vida: individual, social, intelectual, artístico e incluso religioso.

Pero de nuevo, esto no es suficiente para entender por qué la ética thoreauviana es teleológica en lugar de deontológica. Pues podemos plantear la siguiente duda: ¿no es la aplicación de cualquier máxima moral, como el imperativo categórico kantiano, un perfeccionamiento personal sin necesidad de tender a fines externos a la propia forma de la acción? Efectivamente, esta demostración nos pone sobre la pista de la importancia de las concepciones clásicas, pero no determina la conexión de Thoreau con la ética teleológica. No obstante, ésta resulta más que evidente si atendemos al modo en que el propio autor de *Walden* se dirige hacia sus lectores y expone su experimento mediante una crítica hacia la desesperación silenciosa de sus vecinos. Éste es un discurso sobre los fines y no sobre las acciones mismas. Thoreau no plantea que las actividades ligadas a este tipo de angustia sean malas en sí mismas, sino que lo son porque no se realizan para obtener lo necesario de la vida, o los fines vitales. Por eso, trazando el sendero opuesto, propone perseguir la virtud reflexionando primero sobre cuáles son esas necesidades, cuáles son los fines que deben preocuparnos; y así los hábitos sólo serán buenos o virtuosos en la medida en que nos aproximen a estos fines. Ahora bien, el filósofo de Concord no precisa cuáles son, al menos en un sentido positivo; por el contrario, nos presenta un método para poner en cuestión los fines, para problematizar los motivos por los que actuamos.

Thoreau ciertamente quiere estimular las interpretaciones de sus lectores de sus “fines últimos” [...]. Quizás el juicio más importante de Thoreau es que *descansar* sobre cualquier interpretación particular de estas palabras, o en cualquier forma particular de estar a su altura, es un error. Este punto se sostiene con independencia de nuestra definición de nuestro fin último.⁴

En la obra de Thoreau no encontramos la concisión con la que, por ejemplo, Aristóteles nos habla del fin último o de las virtudes. Esto se debe a que, a diferencia del estagirita, Thoreau no quiere escribir un tratado sobre las virtudes, o sobre cómo cultivar unas virtudes específicas, sino sobre cómo reflexionar sobre ellas, o cómo buscarlas en los diversos ámbitos de la vida. Es decir, su perspectiva, como ya hemos visto, es crítica: por eso, lejos de plantear un fin semejante a la *εὐδαιμονία* aristotélica,

⁴ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 26.

su propósito principal es establecer unos criterios y prácticas mediante los cuales profundizar en el razonamiento sobre los mejores fines y las virtudes. Éste es el motivo por el cual no siempre está claro que la ética thoreauviana esté dirigida a fines: que el propio Thoreau no especifica cuáles deben ser los fines, sino cuáles deben ser los principios para reflexionar sobre ellos. Esto no significa que una ética thoreauviana no se dirija a fines o incluso no pueda establecerlos, sino que siempre exige que estemos dispuestos a repensar tales fines. Éste era el criterio fundamental con el que definíamos la pobreza voluntaria, como una concreción de la tarea filosófica:

VP[Ph]: Para hallar lo realmente vital, el filósofo debe problematizar los medios comunes que conoce, los hábitos tradicionales, los lujos y comodidades que su civilización ostenta, y comprobar por su propia experiencia qué es necesario para vivir.

Al destacar los puntos en común con la ética teleológica también hemos precisado las diferencias de la posición thoreauviana respecto a la deontología, y en particular a la ética kantiana, según la cual el bien se encuentra en la forma de los actos y no en las consecuencias particulares de su realización ni en los fines externos a sí mismas. Es decir, para la deontología, las acciones son buenas o malas en sí mismas, son fines por sí mismas y no en dependencia de sus resultados. Emerson, desde su rechazo al valor intrínseco de la realidad material, no tenía problema alguno en adscribirse a tal noción: de este modo, el bien se identificaría con el ideal, al margen de las variaciones ocasionales de su aplicación. Pero para Thoreau tal cosa era insostenible, pues comprendió la acción ética primeramente como un conjunto de prácticas y el bien como un resultado de la reflexión sobre la experiencia de tales prácticas, y no como un requisito moral *a priori*. En consecuencia, considerar las condiciones pragmáticas de nuestras acciones resulta indispensable para definir la virtud.

La virtud no es para Thoreau meramente un asunto interno del carácter o la conciencia, como lo es para muchos éticos modernos, sino un asunto externo de logros reales en el mundo. Mientras Kant, por ejemplo, puede escribir que la virtud depende solamente de la *voluntad* de los seres humanos para hacer el bien, al margen de si tienen éxito, el autor de *Walden*, como los antiguos, sostiene que la virtud genuina debe probarse a sí misma en la vida.⁵

⁵ Cafaro, *Thoreau's Living...*, p. 48.

De este modo, la virtud thoreauviana no puede asociarse con unos hábitos específicos al margen del hecho del uso o la práctica que hacen de ellos los individuos, con sus condiciones naturales, sociales y ambientales, y al margen de para qué los realizan, o qué esperan conseguir. Incluso cuáles sean nuestros fines (es decir, cuál sea su contenido, o en qué objetivos se concreten para cada ámbito de la vida humana) puede ponerse en cuestión desde esta perspectiva pragmática. En este aspecto, la propuesta thoreauviana se relaciona con el empirismo radical de James, que considera la verdad y la falsedad, o en este caso el bien y el mal, como juicios que están en continua dependencia de la experiencia vital y de la práctica. Es decir, el bien no es un valor absoluto y estático, en la medida en que no lo conocemos así; nuestra noción del bien nunca se presenta como un fin claro e incuestionable. Por el contrario, la ética thoreauviana proyecta buscarlo pragmáticamente como «una función de nuestra vida activa»⁶.

El carácter de la crítica de James contra los sistemas éticos coincide con lo que hemos dicho, al juzgar que «no es posible algo como una filosofía ética dogmáticamente constituida de antemano [...]. En otras palabras, no puede haber una verdad final en ética más que en física»⁷. No obstante, su preocupación por la ética dentro del pragmatismo es menor. Por el contrario, considera que todo sistema ético «tiene que atender a creencias metafísicas y teológicas»⁸, lo que parece eliminar la posibilidad de fundar una ética acorde con las nociones pragmatistas. Pero James se refiere a los sistemas concretos de valores morales, aquellos que pretenden dar una respuesta específica y positiva para los problemas de la vida. Por el contrario, una ética acorde con los postulados pragmatistas tiene que ser crítica, y proveer de herramientas para investigar y problematizar las posibles respuestas morales.

Así alcanzamos una de las primeras respuestas que nos van a permitir definir estrictamente el tipo de teoría ética que estamos desarrollando: la ética thoreauviana es teleológica; es decir, está dirigida a fines. Y es, particularmente, una ética de las virtudes. No obstante, no lo es desde una perspectiva positiva, sino negativa: persigue poner en duda los fines como medio para alcanzar hábitos virtuosos, en lugar de definirlos estrictamente.

⁶ James, "A World of...", p. 37.

⁷ James, William, "The Moral Philosopher and the Moral Life", en *Essays in Pragmatism*, New York: Hafner Press, 1948, p. 65.

⁸ James, "The Moral Philosopher...", p. 84.

Para realizar ese ejercicio crítico, Thoreau propone dos medios, de los que ya hemos hablado extensamente: la pobreza voluntaria y el paseo o vida limítrofe. Tales métodos contienen unos principios básicos, que no constituyen por sí mismos buenas acciones (o, al menos, no en un sentido moral), sino prácticas valiosas para la reflexión ética, o la deliberación sobre nuestras acciones. Mediante tales principios, nos aproximamos con mayor rigor a la realidad individual, social y ambiental desde el ámbito moral, y damos forma a la *wild ethics*. Estos cuatro principios son: sencillez (P_S), independencia (P_I), magnanimidad (P_M) y confianza (P_T).

P_S: La acción humana debe responder suficientemente a las necesidades vitales, siendo consciente de la realidad en la que nos encontramos y nuestras condiciones naturales; y, en consecuencia, debe evitar cualquier exceso, distracción o lujo que interfiera con lo anterior.

P_I: La acción humana debe reflexionarse y elegirse con libertad respecto a las determinaciones culturales y los modos de vida civilizados actuales, persiguiendo el desarrollo de las propias capacidades por encima de la dependencia respecto a medios externos.

P_M: La acción humana debe admitir un compromiso fundamental con toda la existencia en su inmensa diversidad y ser consciente de la continua colaboración entre lo humano y lo no humano para el desarrollo de la vida; y procurar mantener sus características y procesos naturales, de modo que su intervención resulte sostenible para la conservación de tales procesos por sí mismos.

P_T: La acción humana debe realizarse con seguridad y esperanza, sin miedo al fracaso, si bien no con ignorancia ni inconsciencia respecto a sus condiciones, a fin de comprobar la realidad de nuestras creencias y proyectos, su coherencia y sus errores, y juzgar cómo mejorar tal acción en el futuro.

La función de estos principios es asistir durante el razonamiento ético como pautas para aproximarnos a la realidad vital. No son normas morales; no nos indican qué debemos hacer, sino cómo discernir lo que debemos hacer, para lo que necesitaremos, en cada caso, considerar las condiciones en las que nos encontramos y cómo se relacionan con ellas estos principios. Que estos principios sean criterios formales no nos aleja de la teleología: todo sistema ético contiene criterios formales, aunque se dirija a fines. En la ética de Aristóteles, el criterio formal más evidente es el término medio. Pero el estagirita también menciona un criterio para la deliberación ética, para discernir en cada caso cuáles son los mejores hábitos, o para hallar el término medio: el *ὀρθὸς λόγος* o recta razón. Pues para Aristóteles la virtud ética (la que se refiere a los hábitos, y no al conocimiento) no puede establecerse sin la consideración

de múltiples condiciones contingentes, y por ello es necesario que razonemos sobre todos los factores; en consecuencia, dice Aristóteles que «el término medio es tal cual la recta razón dice»⁹. Pero el estagirita explica también que este criterio es comúnmente aceptado, y que el concepto por sí mismo no nos aporta un conocimiento exacto de cómo tenemos que razonar éticamente. Sería el mismo caso si decimos que podemos discernir lo bueno gracias al *sentido común*; aunque convengamos que, efectivamente, todos somos capaces de hacer tal distinción mediante algo que llamamos “sentido común”, esto no es una explicación suficiente sobre cómo discernimos lo bueno.

Para Aristóteles, el *ὀρθὸς λόγος* es una capacidad que se adquiere al desarrollar una parte del intelecto que se ocupa de lo contingente; es decir, una capacidad práctica. Thoreau es más específico en la enumeración de los cuatro principios que ya hemos visto, que constituyen la tarea o el modo de vida del filósofo moral, y que además hemos desarrollado siguiendo las líneas generales de su pensamiento.

Si bien no podemos concluir de este análisis que Thoreau esté proponiendo con sus cuatro principios una variante del *ὀρθὸς λόγος*, nuestro desarrollo de éstos en la *wild ethics* indica que al menos pueden actuar como tal en algunos casos. Además, el término medio tal como lo hemos definido tiene en cuenta estos principios dentro de su método de aplicación. Los principios quedarían entonces, al igual que el *ὀρθὸς λόγος* aristotélico, en el ámbito del conocimiento práctico, mientras que en el término medio o promedio thoreauviano (*LA*) hallarían su concreción en buenas acciones.

LA: Dado un problema ético, (1) debemos atender al conjunto general de posibles acciones, identificar las más extremas, primero según las condiciones dadas y, segundo, según las consecuencias tanto internas como externas, evitando cualquier valoración moral; después (2) debemos calcular el punto medio según la relación de ese conjunto de acciones con los cuatro principios, considerando en primer lugar a cuáles afectan y, a continuación, en qué grado los satisfacen; finalmente, (3) podemos valorar la relación de esta virtud con los hábitos de nuestro entorno, con la cultura y con la ley civil.

Esto nos permite, de nuevo, trazar un paralelismo entre la ética aristotélica y la thoreauviana, aunque no una igualdad clara o definitiva. Por ello podemos definir la ética thoreauviana, además de lo antes dicho, como heredera de la tradición filosófica aristotélica. Dentro de esta corriente, nuestra posición se distinguiría por su marcada perspectiva vitalista y su enfoque crítico en la definición de los fines.

⁹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 1, 1138b 20.

A pesar de esta caracterización de su pensamiento, tenemos que señalar junto a Antonio Casado que Thoreau es un filósofo «irreductible a etiquetas»¹⁰. Su vinculación con la ética aristotélica no es suficiente para enmarcarlo sólo en esta corriente y olvidar que se formó en parte gracias a Kant y al trascendentalismo de Emerson, que sienta las bases del pragmatismo, o que sus ideas tienen claras coincidencias con otras filosofías clásicas, como el cinismo o el epicureísmo. Ante tal variedad de posibles calificativos, Casado opta por definirlo como «un filósofo peripatético o pedestre [...]. Un filósofo que camina y cuya obra no se acaba nunca, porque su pensar está en continuo movimiento»¹¹. Esta descripción no es sólo un vínculo con el método pedestre, sino en general con el carácter crítico de la ética thoreauviana y su modo de abordar problemáticamente los fines. Este tipo de filosofía, como señala Casado, está estrechamente vinculado al siglo XIX y a los maestros de la sospecha.

Si Freud aborda «el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico [...] Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica [...] [y Nietzsche] busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras»¹², Thoreau indaga en los fines y necesidades de la vida para destacar la alienación moral y la desesperación sumergida entre las costumbres. Las *sospechas* de Thoreau en el campo de la moral suponen problematizar el concepto de bien entendido en relación con los medios de vida cotidianos, y revisarlo en profundidad para establecer una conexión con la teleología clásica, mostrando cómo se ha ido convirtiendo dentro de la cultura occidental en una noción progresivamente más superficial y vacua.

Esta revisión crítica, definatoria de la ética thoreauviana, se observará de una mejor manera si atendemos a un esquema general del ejercicio ético a partir del conocimiento empírico y trascendente. Para ello, debemos tener en cuenta la enunciación de hicimos del mismo:

T_K: Para situarnos en el Κόσμος, tenemos que ejercitar una experiencia, conocimiento y pensamiento que nos impliquen vitalmente con su devenir, y desde donde los productos intelectuales no sean meros medios ni herramientas, sino fenómenos significantes.

¹⁰ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 63.

¹¹ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 63.

¹² Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México D.F.: Siglo XXI, 2004, p. 34.

Si bien no hemos profundizado lo suficiente para detallar un proceso estricto y detallado en la práctica, esta tesis nos permite indagar en algunas pautas generales del mismo. Desde la adopción del empirismo, y situándonos en el caso de una ausencia de conocimientos teóricos previos, podemos establecer lo siguiente: desde (1) la exigencia fundamental thoreauviana de situarnos en el *Κόσμος*, de conocerlo vital y significativamente según nuestra propia experiencia, nos encontramos en una posición primitiva, o extremadamente intuitiva, para (2) la enunciación de hipótesis y primeras ideas sobre el orden del mundo. Entre tales hipótesis se encuentran creencias de todos los ámbitos de conocimiento, pero siempre saberes de primer grado: referidos a la acción directa en la realidad. Tales nociones intuitivas o primeras hipótesis nos exigen (3) realizar prácticas y experimentos que las pongan a prueba. Con la repetición de estas prácticas se afianzan las intuiciones aparentemente certeras y se eliminan las que, tras una serie más extensa de experimentos, resulten no tener el éxito esperado. Mediante este proceso podemos establecer (4) los primeros conocimientos y hábitos, que, si bien no son científicos en sentido estricto (pues el proceso que hemos descrito no contiene las garantías necesarias para denominarse así), permiten una primera aproximación a la ciencia.

Pero tales saberes, incluso vinculados vitalmente con quien los adquiere, no son representativos de lo que resulta necesario para vivir; son hábitos e ideas surgidos de necesidades directas y condiciones naturales, pero no contienen la precisión conceptual y crítica derivada del análisis filosófico que permite observar con detalle sus falacias y sus excesos (al igual que no son conocimientos científicos, aunque estén sujetos a cierta experimentación). Si bien no se puede acusar a quien vive según estos saberes, igual que al salvaje, de no poseer todo lo que necesita, él mismo no ha desarrollado la capacidad suficiente para discernir qué es exactamente lo necesario. Para alcanzarlo, se hace indispensable (5) la conciencia de los límites del propio conocimiento, o de la ignorancia, tras la experiencia del fracaso o bien de la emergencia de una duda respecto al éxito. Tal conciencia requiere siempre alguna experiencia que sugiera la falibilidad del saber, la posibilidad de que toda su construcción, desde las primeras hipótesis, fuera errada. En ese momento surge la urgencia de (6) derrumbar toda la construcción realizada, poner en duda toda idea y hábito hasta regresar a la experiencia más pura y las condiciones indiscutibles de la vida, a partir de las cuales enunciar (7) nuevas hipótesis.

Como puede observarse ésta no es una sucesión lineal sino circular. En el primer ciclo, nos conduce desde el saber de primer grado hasta su crítica; en el segundo, que conecta los pasos (6) y (7) con (1) y (2), introduce los saberes de segundo grado, los saberes que llamamos reflexivos y críticos, que dan origen a la filosofía (entendida como un discurso sobre discursos, o una ciencia sobre la ciencia) y, en nuestro caso, nos sitúan en nuestra propuesta ética inicial: la pobreza voluntaria. En este sentido, el esquema no nos proporciona una tesis radicalmente novedosa, sino la sistematización de una noción muy extendida entre las múltiples definiciones de la filosofía. Pero tenemos que hacer especial énfasis en el lugar que ocupa, dentro de este esquema, la moral. Hemos incluido en el mismo, entre los saberes, no sólo las ideas sino también los hábitos; es decir, no sólo los saberes teóricos, sino también los prácticos. Esos hábitos, o saberes prácticos, son la materia de la ética. Pero cuando nos referimos a ellos como saberes de primer grado no son más que costumbres, afianzadas como valores morales o deberes una vez que queda comprobada su eficacia. Entonces la ética, entendida como filosofía moral, no puede surgir hasta que se produce el paso del conocimiento a la conciencia de la ignorancia.

La ética se presenta, desde la filosofía thoreauviana, como la duda respecto a los hábitos adquiridos. Es, como ya hemos insistido, una ética radicalmente crítica. El saber práctico de primer grado puede denominarse ‘moral’, en el sentido en que es la materia de la filosofía moral, pero no constituye la ética. Hasta el momento en el que surge la duda no puede haber ética, porque no puede darse una reflexión crítica sobre los hábitos sin hábitos previos. Estos hábitos previos pueden ser fruto de la ética, pero entonces necesitarán a su vez remitirse a otros hábitos previos, y así hasta que alcancemos un saber primitivo o de primer grado, sin reflexión alguna, sobre el que se asienten los posteriores conocimientos. Estos saberes primitivos pueden ser hipotéticos, si nos referimos a un extenso proceso histórico, o particulares, si nos referimos a los hábitos que adquirimos cotidianamente y que aprehendemos de otros. Para la ética thoreauviana, plantear los primeros será una tarea insignificante por sí misma (debido a su desvinculación con los modos de vida actuales, sólo podrá servir como ilustración, pero no como fundamento de lo que tal ilustración quiera significar, pues el fundamento tiene que ser empírico y, por lo tanto, actual); por otro lado, los saberes particulares constituirán la materia necesaria para la reflexión ética.

Pero más allá de la definición estricta, esto implica que el filósofo moral tiene que hablar desde una sociedad y una cultura actuales, siendo consciente de sus antecedentes

directos, y no desde un experimento construido desde cero. Necesita hábitos previos sobre los que reflexionar. Éste es un requisito fundamental de la pobreza voluntaria: pues para pasar de la conciencia de la ignorancia hasta la enunciación de nuevas hipótesis nos hace falta, primero, hacer un ejercicio crítico y problematizar todo aquello que nos conducía hasta tal ignorancia. Eso significa que para hacer ética no podemos olvidar esos hábitos de cuya validez dudamos, por muy seguros que estemos de su error.

Toda la *wild ethics* se fundamenta en este tránsito, en el momento en que la conciencia de la ignorancia hace insostenibles los antiguos saberes y empuja a proponer nuevas hipótesis. Exige una perspectiva *desprovista de prejuicios culturales o civiles*, lo que no significa ignorarlos. Justamente al contrario, no hay mejor manera para asegurarse de no caer en tales juicios (y hábitos) previos que tener plena conciencia de cuáles son. Podemos ver esto reflejado en nuestra definición.

WE: El razonamiento sobre las buenas y malas conductas (la ética) debe realizarse desde una perspectiva empírica, actual y desprovista de prejuicios culturales o civiles, valorando por igual sus condiciones naturales y sociales, a fin de abordar directamente los problemas fundamentales de la vida y evitar aquellos cuya relevancia sea solamente ideológica.

No creemos que la *wild ethics* sea la única propuesta que apunta en esta dirección y que propone la sospecha sobre los hábitos y los fines como una de las principales tareas de la ética, aunque lo haga de manera más explícita que otras. Pongamos como ejemplo de este carácter crítico la ética del desarrollo: «Esta disciplina nace en los años sesenta del siglo XX como un conjunto de reflexiones críticas y de propuestas de cambio de rumbo en torno a los modelos de “desarrollo” que comenzaron a aplicarse tras la Segunda Guerra Mundial»¹³. Se podría reprochar a la ética del desarrollo que su perspectiva esté tan restringida a la definición de un concepto y a la enunciación de un proyecto muy específico: el desarrollo de las sociedades humanas. No obstante, su perspectiva tiende a ser integradora, y en este sentido el concepto de desarrollo se define como «el proceso que conduce a la ampliación de las opciones y capacidades de las personas»¹⁴, en todos los ámbitos de la vida.

Esta filosofía, dirigida hacia preocupaciones tanto individuales (la satisfacción de necesidades fisiológicas y culturales) como sociales (la educación, derechos y participación política, etc.) y ambientales (obtención sostenible de recursos), establece

¹³ Martínez, “Ética del desarrollo...”, p. 37.

¹⁴ Martínez, “Ética del desarrollo...”, p. 43.

una interconexión de la racionalidad política, técnica y ética (si bien cabe destacar que este concepto no equivale a la definición de la ética que hemos empleado durante esta investigación, ya que no se refiere a la reflexión sobre la integridad de la vida, sino a la construcción de la moralidad entendida como una realidad puramente subjetiva, compuesta de valores y de proyectos *deseables*¹⁵, lo que presupone que en sí misma no puede afrontar los asuntos vitales y prácticos, sino las valoraciones subjetivas sobre los mismos), y «pretende orientar razonablemente el comportamiento de todas las personas»¹⁶. En líneas generales, su proyecto no es esencialmente diferente al que preocupa a la ética thoreauviana: la redefinición de los fines de la vida y la dirección de los hábitos hacia el crecimiento personal y social, el desarrollo de nuestras capacidades a todos sus niveles y la búsqueda de una vida plena. Pero mientras la ética thoreauviana propone un ejercicio completo de reconstrucción de nuestro pensamiento sobre la vida, la ética del desarrollo sólo se propone cómo reconducir esta noción, superando los límites del desarrollo puramente económico y tecnológico mediante otras concepciones ya establecidas del mismo: provenientes de las democracias liberales, los Derechos Humanos, el ecologismo, etc.

Esto es solamente un sencillo ejemplo de cómo la misma estructura de la ética thoreauviana supone rechazar cualquier semejanza estricta con otras éticas que no admitan su nivel de crítica y transitoriedad, y propone trasladar a un sistema ético general la actitud fundacional que cualquier ética crítica adopta en un ámbito restringido, como en el caso del desarrollo, en vista a otros fines. Aunque esto ya lo hemos detallado al describir la responsabilidad moral de la ética. Tal responsabilidad es la tarea continua y general de la propuesta thoreauviana, que no puede reducirse a la responsabilidad de aplicar una moral específica. Por eso su definición tendrá que ser principalmente formal, y no comprometerse con valores morales previos.

Haciendo una síntesis de lo expuesto en este apartado, la ética thoreauviana queda definida según las siguientes características:

1. *Es una ética teleológica, es decir, dirigida a fines, en los cuales se identifica el bien o lo bueno.*
2. *Es una ética de virtudes, perteneciente a la tradición aristotélica, que defiende el desarrollo y la plenitud en todas las facetas de la vida mediante hábitos, que son*

¹⁵ Martínez, “Ética del desarrollo...”, p. 40.

¹⁶ Martínez, “Ética del desarrollo...”, p. 47.

buenos o malos en dependencia de los fines a los que tienden o que ayudan a lograr, y que se orientan según criterios formales (principios).

3. Es una ética vitalista, es decir, preocupada por la relevancia de nuestras acciones según las condiciones y necesidades vitales, y según la naturaleza de nuestras relaciones con el entorno, con la sociedad y con nosotros mismos; lo que denominaremos “realidad vital”.

4. Su contenido no está determinado por valores morales específicos, ni puede definirse por completo según los valores que adopte, sino por su carácter crítico.

5. Es un saber de segundo grado, que requiere remitirse a un saber moral anterior.

6. Surge tras la conciencia de la ignorancia de cierto saber moral, y propone dudas respecto a la bondad de sus hábitos y la adecuación de sus fines a la realidad vital.

7. Es pragmática, ya que delibera a partir de experiencias y prácticas particulares para construir su sistema de principios, fines y virtudes.

8. Puede adoptar diversos métodos, vinculados en gran medida con prácticas cotidianas, y dirigidos a la construcción de una auto-cultura o Bildung responsable y consciente de la realidad vital.

9. Uno de sus primeros y más completos métodos es el ejercicio de la pobreza voluntaria, es decir, el desprendimiento de todo lo que no resulte necesario para la realidad vital.

10. El propósito de una ética thoreauviana contemporánea es una crítica de las costumbres de la civilización actual, mediante una conciencia plena de sus circunstancias y un compromiso íntegro con su porvenir.

2.2. Métodos y prácticas

Los métodos de la ética thoreauviana pueden llegar a ser tan diversos como lo permitan la realidad vital y la cultura. De este modo, podemos abordar la deliberación desde el ejercicio teórico, desde la sensibilidad, desde la literatura, o desde cualquier actividad cotidiana. El ejercicio de pobreza voluntaria, aunque sea más radical y esté fundada sobre el experimento de Thoreau, puede conllevar en algunos casos un grado menor de profundización personal e intimidad con las circunstancias. Para una ética thoreauviana, los vínculos con la realidad vital tienen que primar por encima de los métodos, buscando los que resulten en cada caso más significativos, al margen de si se han emprendido anteriormente con éxito o fracaso; pues con ello no buscamos repetir una serie de prácticas eficientes, sino experimentar cada vez una práctica diferente que nos permita observar otras perspectivas insospechadas. Por eso, los métodos fundamentales de la ética thoreauviana serán más amplios y moldeables. Eso implica que, por mucho que ahondemos en ellos, aún habrá más y nunca llegaremos a agotarlos.

A continuación expondremos tres métodos generales que pueden emplearse en la ética thoreauviana: (1) la metanoética, (2) el paseo y (3) la poesía. Estos métodos tienen, a su vez, un gran abanico de posibilidades prácticas.

(1) La metanoética es uno de los procesos más teóricos mediante los cuales podemos desarrollar la ética thoreauviana. En su sentido general, se refiere a un cambio de pensamiento; pero, en un sentido más fuerte, significa hacernos conscientes de que hay otros modos de pensar una realidad o un concepto. Puede practicarse sobre cualquier contenido teórico, e incluso sobre el mismo lenguaje con independencia del uso que se esté haciendo de él, deteniéndonos cuidadosamente en los términos, analizando su contenido y profundizando en su contexto (sus usos, la realidad a la que refieren, sus connotaciones, etc.). Desarrollando este método, «hasta el fragmento más prosaico del periódico, unas palabras encontradas al azar, pueden poner en contacto vidas hasta entonces separadas por miles de años y miles de kilómetros, y darles un nuevo sentido, un cambio de orientación (*metanoia*)»¹⁷.

Para precisar algunos detalles sobre esta idea resultan especialmente esclarecedoras las apreciaciones de Tanabe Hajime, filósofo de la escuela de Kyoto, en su *Filosofía como metanoética* (1946). Tanabe recoge este término de origen griego (*μετάνοια*) junto al japonés *zangedō* (懺悔道) o camino del *zange*, es decir, del arrepentimiento, que da título a la obra en su idioma original. Si bien ‘metanoia’ tenía un sentido religioso dentro de la teología cristiana, Tanabe transforma el concepto para aplicarlo rigurosamente dentro de la filosofía: «“Meta-noética” significa trascendencia de la filosofía especulativa de la intuición intelectual en cuanto está usualmente fundada en el ámbito del pensamiento basado en la razón»¹⁸. Realizar tal trascendencia implica abordar la razón desde ámbitos ajenos a ella misma: deliberar sobre ella desde una perspectiva más compleja, que para Tanabe también incluye la religión y la ética.

Tanabe está buscando definir la metanoética en el ámbito específico de la metafísica. Aunque incluye la ética, no lo hace como objeto de estudio sino como herramienta para su objeto principal: el intelecto. Esto parece imponernos algunos límites para trazar sus posibilidades como método para la ética. Por otro lado, la definición amplia de la metanoia como cambio de pensamiento o arrepentimiento

¹⁷ Casado, *Una casa en Walden...*, p. 119.

¹⁸ Tanabe, Hajime, *Filosofía como metanoética*, Barcelona: Herder, 2014, p. 78.

tampoco nos permite explicar en detalle sus concreciones éticas. En consecuencia, conviene que, sin rechazar por completo estas definiciones, tengamos en consideración una tercera vía: la metanoética¹⁹ como trascendencia de las ideas que conforman la interpretación de una realidad, aplicada al caso de los conceptos morales (como metanoética moral, si se prefiere indicar tal precisión a fin de no confundirla con otras aplicaciones de la misma).

Aplicar la metanoética a la ética no requiere dotarla formalmente de nuevas herramientas, sino dirigirla hacia los conceptos morales. Como trascendencia, supone ir más allá de la realidad estrictamente moral de tales conceptos; es decir, redefinir el sentido del lenguaje moral más allá de la discusión sobre valores. Esta tarea es interdisciplinaria y requiere profundizar en las relaciones de la ética con otros saberes teóricos y prácticos.

Una posible concreción de este método constaría de los siguientes pasos: (a) Establecida alguna duda respecto a la validez de los valores morales asociados con un concepto (por ejemplo, algunos que hemos trabajado en relación con la filosofía thoreauviana, como ‘economía’ o ‘pobreza’²⁰), comenzamos preguntándonos por el sentido estricto de esos valores. (b) A continuación, indagamos en otros significados y connotaciones del concepto, y (c) buscamos en ellos las razones por las cuales ha adquirido tales valoraciones. Este proceso puede conducirnos por apreciaciones lingüísticas, históricas, sociológicas, etc. (preguntándonos, por ejemplo en el caso de la pobreza, “¿qué significa ser pobre?” o “¿en qué sentidos se puede ser pobre?”, y “¿por qué se dice que es bueno o malo ser pobre?”, entre otras cuestiones). (d) En el caso de hallar alguna prueba que corrobore las sospechas iniciales, el método nos conducirá a una redefinición del concepto a través de una descripción rigurosa de su significado, articulando la valoración moral como un juicio secundario sobre la pluralidad de interpretaciones de la realidad a la que nos referimos, con qué ámbito o materia se relaciona y cuáles son sus consecuencias (por ejemplo, mediante una redefinición del valor de la pobreza según dos tipos: pobreza externa o material, e interna o intelectual;

¹⁹ Adoptamos esta forma, en lugar de “metanoia”, ya que el sufijo de origen griego “-ia” indica una cualidad, o un estado proveniente de alguna acción. El sufijo, también griego, “-tica” (o “-ica”) se emplea para indicar una ciencia o una técnica relativa a algo; en este caso, nos referimos al método o técnica de trascender la propia forma de pensar.

²⁰ Véase el apartado III.5.1, “Economía”. El ejemplo empleado en adelante para ilustrar este método está extraído del mismo lugar.

y, además, según se relacione o no con la vida filosófica, lo que convierte la pobreza externa en una virtud en la medida que ayuda a desarrollar una riqueza interna).

(2) Respecto al método pedestre, ya hemos dicho mucho con anterioridad²¹. Dentro del mismo describíamos, particularmente, el santerreo thoreauviano del siguiente modo:

SANTERREO: Paseo emprendido por individuos comprometidos con esta actividad y su trascendencia, consistente en un avance indeterminado a pie por el entorno, realizado con desocupación, libertad e independencia, y dirigido hacia la wildness.

Esta definición nos sitúa ante un método muy preciso, en el que aclarábamos además algunos detalles respecto a sus causas formales (penetración, inquietud y deliberación) y materiales (desocupación, libertad e independencia). Pero, como ya hemos indicado, no tenemos ahora la intención de describir métodos estrictos. Por eso evitaremos pensar en el paseo definido como método filosófico, y atenderemos simplemente al acto de ir a pie, con independencia de su motivo originario.

El paseo es tal vez uno de los métodos menos predecibles o más sujetos a variaciones, ya sean individuales (de las condiciones corporales o mentales), sociales (de la compañía, de los compromisos domésticos, etc.), o ambientales (del entorno, ya sea o no humano). En consecuencia, salir a pasear nos sitúa ante una incertidumbre, que se incrementa a medida que desconozcamos las condiciones, o incluso que varíen nuestros motivos. Es un método que en cualquier momento se puede practicar y que sólo requiere hacerse consciente de lo que rodea a nuestros pasos. Además, puede resultar valioso para la reflexión ética aunque no se realice con la rigurosidad y la precisión de un método filosófico, al ponernos en contacto con una realidad vital diversa en la cual podemos desplazarnos, observar, escuchar, conversar, juzgar, deliberar, etc.

Sobre este método podemos destacar algunas características indispensables: requiere un movimiento autónomo del individuo (es decir, no se puede pasear siendo movido por otro, sino siempre generando uno mismo el movimiento por medio del cuerpo), atención en el entorno (este método no puede servir a la ética thoreauviana si no permite adquirir nueva experiencia, y para ello el paseante no puede estar sumido en sus propios pensamientos o sin dirigir su atención alrededor) y deliberar imparcialmente

²¹ Véase el apartado III.4, “El método pedestre”.

(sin un compromiso personal, y sobre todo una moral externa, que dirija nuestros juicios sobre la realidad vital que encontremos).

El método pedestre puede resultar más eficiente para el desarrollo de nuestra ética y en diversos aspectos dependiendo de en qué tipo de actividad se enmarque y a qué fines esté dirigida. Por ejemplo, un paseo con motivos sociales, destinado a establecer conversaciones, puede ser útil para discutir facetas más teóricas de la moral; mientras que un paseo exploratorio, destinado al reconocimiento de lugares y costumbres, nos conectará directamente con la reflexión en torno a la realidad vital y actual de nuestro ambiente. Y, a su vez, estos paseos nos aportarán diferentes perspectivas dependiendo de con quién se realicen (vecinos, amigos, filósofos, biólogos, etc.) o por dónde (pueblos, ciudades, barrios industriales, iglesias, huertos, etc.).

(3) Finalmente, consideraremos la poesía como método. Al hablar en este contexto de poesía o *ποίησις*, nos referimos a la creación literaria en el sentido expuesto por Antonio Casado, pero también al proceso mediante el cual nos comunicamos artísticamente, es decir: transmitiendo nuestras experiencias, sensaciones e ideas mediante representaciones de diverso tipo. Tendremos que atender, por lo tanto, a dos momentos de lo poético: la creación y la comunicación.

Un ejemplo muy claro de este método se encuentra en la literatura. En las obras de Thoreau encontramos a menudo este recurso: fábulas y parábolas que presentan un relato simbólico, con las que el autor expresa una reflexión sobre un asunto desde una perspectiva particular. Estos relatos recurren a la descripción de situaciones y no a su definición, lo que evita delimitar su interpretación a la definición de conceptos. Al tratarse de una situación, el lector se ve forzado a posicionarse en ella y a comprender la realidad vital que describe. Esto permite que exista una gran variedad de interpretaciones posibles, y muy a menudo su autor recurre a ello esperando que se observen diversos niveles de reflexión, según se centre la atención en unos u otros elementos de la fábula. En este sentido, Thoreau se refiere en las conclusiones de *Walden* a que los poemas de Kabir tienen cuatro niveles de interpretación; «pero en esta parte del mundo se considera motivo de queja que los escritos de un hombre admitan más de una interpretación»²².

²² *Walden*, p. 358.

A menudo las artes literarias son susceptibles de una interpretación extremadamente ligada a las palabras, y esto puede ser menos deseable en el caso de este método poético. Por otro lado, las artes plásticas suponen un mejor ejemplo de a qué nos referimos: una pintura y una escultura transmiten sensaciones, nos sitúan frente a una manifestación de una realidad o una expresión ligada a un relato o a una perspectiva sobre la vida. El modo en que adquirimos conocimiento sobre una pintura, por ejemplo sobre un paisaje, no está intercedido por los significados de los términos (de qué signifique la palabra ‘pintura’, o ‘rojo’, etc.), sino por la percepción sensible. Lo mismo sucede con otras artes como la danza.

Mediante el arte no obtenemos una noción moral específica, sino una situación sobre la que reflexionar éticamente. Una pintura o una coreografía pueden transmitirnos diversas emociones sobre las que fundar un diálogo, y poner en duda algunos valores en base a contextos que antes no habíamos tenido en cuenta.

Con estos ejemplos queremos indicar que en el método poético no sólo es relevante la actividad creativa del autor, sino sobre todo el modo en que otros perciben el resultado de esa creación y cómo el arte tiene la capacidad para situarnos frente a una realidad falsa como si fuera auténtica, comprometernos con ella momentáneamente y hacernos deliberar y dialogar a su alrededor. Participar en este método implica poner ante los demás una parte de uno mismo, con la que nos identificamos íntimamente, y confiarla a los demás: en primer lugar a aquellos con quienes compartimos lazos más íntimos, y después con cualquiera dispuesto a participar de un diálogo constructivo y enriquecedor. Éste es el mismo esquema que Sherry Turkle identifica con las tres sillas: «Las sillas de Thoreau capturan un círculo virtuoso. Encontramos nuestra voz en soledad, y la llevamos a conversaciones públicas y privadas que enriquecen nuestra capacidad de reflexión personal»²³.

La actividad poética adquiere así una dimensión social y cultural, en la que abrir diálogos en torno a la moralidad. No obstante, hay otra determinación de la creatividad dentro de la filosofía thoreauviana: un ejercicio didáctico de escritura que Thoreau propuso a su hermana Helen, en una carta fechada el 6 de octubre de 1838, y que se construye en torno a lo que el filósofo de Concord llamó “pensamientos misceláneos”.

En cuanto a los temas — pongamos primero “Pensamientos Misceláneos” — sitúa a una [alumna] junto a la ventana para tomar nota

²³ Turkle, *Reclaiming Conversation...*, p. 317.

de lo que suceda en la calle, y que haga sus comentarios a continuación; o que pose su mirada en el fuego, o en una esquina donde haya una tela de araña, y que filosofe, moralice, teorice, o no.²⁴

Estos pensamientos misceláneos constituyen un primer acercamiento a la escritura y a la reflexión sobre temas específicos. Thoreau propone que antes de abordar algún asunto, o analizar un suceso en particular, hay que observar en general: mirar sin pretensión de encontrar algo específico, y a partir de ahí centrar la atención en lo que resulte más llamativo. En su forma más simple, este método puede aportar muy poco, pero bien ejercitado puede constituir el origen de una reflexión. Puede aplicarse como un estado de excepción, una suspensión momentánea de todo interés y convicción, a fin de presenciar el mundo con la mayor inocencia posible, para poder alcanzar algún nuevo conocimiento, o una conciencia de la ignorancia, que sirva como impulso o punto de inicio para nuestra ética; y, como ejercicio literario, puede poner en práctica la creatividad o *ποίησις*.

Con estos tres ejemplos podemos observar la diversidad de métodos mediante los que es posible desarrollar la ética thoreauviana. Hemos acudido a aplicaciones muy diferentes entre sí, pero que aun así están conectadas. La metanoética, aunque es un ejercicio teórico, puede aplicarse en relación a cualquier contenido proveniente de la práctica pedestre o del método poético, a cualquier discurso o diálogo, y formar parte, por ejemplo, de una conversación sobre el entorno o sobre arte. En cuanto al paseo, puede encontrarse motivado por la metanoética (por ejemplo, partiendo del caso de la indagación sobre la pobreza, la redefinición del concepto nos requiere conocer en más detalle las diversas condiciones de vida, pasear por diferentes ciudades y barrios, conversar con sus habitantes, etc.) o bien por el arte (por la descripción de un poema o de una novela, o la representación pictórica de un lugar). Y también la poesía tiene este tipo de conexiones, ya que es capaz de canalizar, mediante las formas de expresión artísticas, la deliberación metanoética o la experiencia obtenida durante un paseo.

Estas prácticas pueden tanto desplegarse en detalles como interconectarse, aumentando así su complejidad en diferentes niveles y permitiendo componer métodos más valiosos y estimulantes para el desarrollo de la ética thoreauviana. Además, al estar sujeta a la realidad vital, no podemos permitirnos establecer un método único y

²⁴ *Corr*, p. 29.

definitivo que la defina, pues variará tanto como lo hagan las condiciones vitales; y cuando ya haya indagado suficientemente en unas, aún quedarán otras por investigar. La última característica indispensable para definir la ética thoreauviana es esta imposibilidad de concluir, de alcanzar una conclusión definitiva y completa. Siempre le quedan «muchas más vidas que vivir»²⁵. Sus conclusiones no serán siempre válidas, y podrán estar sometidas a nuevas revisiones a medida que la vida lo exija. Pues el mayor riesgo para la ética thoreauviana es que sus conclusiones se establezcan como valores absolutos y prescriban una noción del bien alejada de cada circunstancia, de la actualidad vital de quien las predica.

La superficie de la tierra es blanda e impresionable por los pies de los hombres; y también los senderos por los que viaja la mente. ¡Cuán desgastadas y polvorientas, entonces, tienen que estar las carreteras del mundo, cuán profundos los surcos de la tradición y la conformidad! No quiero tomar un pasaje de cabina, sino más bien ir delante del mástil y en la cubierta del mundo²⁶, pues allí podría ver mejor la luz de la luna entre las montañas.²⁷

²⁵ *Walden*, p. 355.

²⁶ Es decir, no como un pasajero del barco, sino como un tripulante.

²⁷ *Walden*, p. 356.

V. CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación hemos abordado diversas cuestiones en torno a un mismo problema: la actualidad de la ética thoreauviana, su relación con la época presente, caracterizada por la cultura global, y la posibilidad de que su aplicación ofrezca nuevas perspectivas y soluciones a los problemas de la filosofía moral contemporánea. Hemos partido de la hipótesis de que la obra del filósofo trascendentalista Henry Thoreau permite construir una ética sistemática no ingenua, es decir, consciente de sus obstáculos y sus posibilidades reales, que derivan de las diferencias contextuales, el desarrollo histórico desde el siglo XIX hasta la actualidad y el diálogo necesario con las teorías éticas más recientes. Teniendo en cuenta esto, hemos demostrado la fuerte relación de la propuesta filosófica de Thoreau con el desarrollo histórico de los dos últimos siglos y sus conexiones con la cultura global, desde tres perspectivas: histórica, teórico-práctica y actual. En primer lugar, la aproximación histórica nos ha permitido estudiar las conexiones entre el siglo XIX thoreauviano y la situación global contemporánea, trazar las posibilidades teóricas que tales relaciones ofrecen, sus límites y la cercanía de ambas realidades. En segundo lugar, el análisis de la obra de Thoreau y el desarrollo de su ética en sus aspectos teóricos y prácticos nos han proporcionado herramientas para reflexionar en torno a la conveniencia de adoptar su perspectiva para elaborar una filosofía moral crítica consciente de los problemas contemporáneos. Por último, nos hemos aproximado a la relación de las ideas de Thoreau con algunos problemas éticos actuales, con debates aún abiertos, y hemos propuesto una síntesis de sus principales características y métodos, destinada al ejercicio actualizado de la ética thoreauviana.

Cada una de estas perspectivas ha sido desarrollada con cierta independencia, pese a sus continuas interrelaciones. Por ello, en cada una podemos observar ciertas conclusiones que apoyan nuestra hipótesis inicial.

La perspectiva histórica nos ha permitido analizar la importancia del contexto natural y social de Thoreau para el desarrollo de su filosofía moral. Su biografía, expuesta en el apartado II.1, más que presentarnos al autor sobre el que versa esta investigación, nos ha mostrado sus conexiones con su entorno natural, especialmente con el lago Walden pero también con los bosques, montañas, ríos y costas que visitó a lo largo de su vida; su compromiso social, no sólo ético-político sino también con

respecto a sus amistades, más relevantes de lo que a menudo han destacado sus biógrafos; y la relevancia de sus estudios naturalistas y su conocimiento de la ciencia de su época. Todos estos factores históricos relacionan a Thoreau con diversas problemáticas, coetáneas y posteriores a él, en torno a la destrucción de la naturaleza, a los sistemas políticos y los movimientos sociales, y a los descubrimientos tecnológicos y científicos.

Nuestro análisis del siglo XIX, en los apartados II.2 y II.3, muestra que, pese a los grandes cambios surgidos en el terreno ecológico, político y tecnocientífico, los problemas morales asociados a ellos, a comienzos del siglo XXI, no eran completamente desconocidos hace doscientos años (en el apartado II.2 hemos observado con más detenimiento el siglo XIX, mientras que en el apartado II.3 hemos abordado sus conexiones con el proceso de globalización posterior). Hemos mostrado que la industria y el ideal de progreso, que aún podemos encontrar en nuestros días, ya formaban parte de la cultura estadounidense y de las preocupaciones de la filosofía trascendentalista; el desarrollo de los transportes y las comunicaciones también auguraba un cambio en los modos de relacionarnos, aunque fuera muy lejano a los medios de transporte y de comunicación actuales, cuyos conflictos morales Thoreau supo observar; y la ideología política del Destino Manifiesto junto a la creciente masificación social, criticadas por el filósofo de Concord, comenzaban a configurar el carácter general de la sociedad globalizada.

También hemos demostrado (en el apartado II.4) que la perspectiva crítica de Thoreau respecto a estos problemas trasciende su época, ya que no fueron resueltos en su momento, sino continuados, generando nuevos conflictos mediante el desarrollo de las sucesivas olas de globalización. Según las conclusiones de nuestra investigación, el contexto histórico de Thoreau forma parte del proceso general de globalización, y en particular de su segunda ola. Nuestra conclusión más importante en este punto es la continuidad, hasta la actualidad, de los ideales desarrollados durante el siglo XIX, que han mantenido gran parte de las pretensiones ideológicas ligadas a la tecnología, la expansión territorial, el consumo y el ideal de progreso, pese a sus notables transformaciones durante el siglo XX.

En consecuencia, tenemos motivos para afirmar que, pese a la distancia histórica, el contexto desde el que Thoreau filosofaba no es esencialmente distinto al nuestro, y que la ética thoreauviana podría tener aún cierta vigencia debido a esta relación.

Mediante la segunda perspectiva, teórico-práctica, hemos analizado la propuesta ética thoreauviana. Este análisis resulta fundamental para comprender en qué sentido esta ética puede tener relevancia actual, además de presentar en detalle sus ideas para aplicarlas en profundidad. Para ello, hemos empleado principalmente los textos de Henry Thoreau, hemos consultado sus ensayos más importantes y muchas partes de sus diarios para extraer los conceptos fundamentales de su filosofía moral. También nos hemos apoyado en las interpretaciones de numerosos críticos, algunos de ellos con posiciones enfrentadas, y en las ideas de los autores que influyeron a Thoreau y con los que mantuvo alguna relación, prestando especial atención a su mentor, Ralph Waldo Emerson.

Hemos analizado en primer lugar, en el apartado III.1, la ética de *Walden*, la obra central de Thoreau según numerosos críticos. El tipo de reflexión que realiza Thoreau a lo largo de esta obra es una especie de diálogo entre las condiciones naturales de la vida humana y su desarrollo social. Al analizar su propuesta ética hemos encontrado una idea fundamental, la condición de todo *Walden* y el ejercicio principal de Thoreau en los bosques: la pobreza voluntaria. Ésta es una práctica filosófica consistente en la problematización de los hábitos civilizados en base a las condiciones naturales de la vida. Hemos expuesto este ejercicio como una crítica pragmática de la civilización. Esto implica que Thoreau conduce el trascendentalismo hacia una metodología mucho más práctica que la que había propuesto Emerson. Hemos concluido que las leyes superiores de la filosofía trascendentalista, que para Emerson provienen de una iluminación o una conexión directa con lo espiritual, tienen para Thoreau una determinación experiencial y pragmática: sólo pueden alcanzarse observando y estudiando la realidad, poniendo en práctica nuevos hábitos y abstrayendo los valores del resultado de nuestra experiencia. A esta posición la hemos denominado “trascendentalismo naturalista” (también hemos trabajado con la expresión “holismo empírico”, empleada por Laura Dassow Walls).

La división entre la propuesta thoreauviana y la emersoniana se hace más clara cuando observamos el ensayo “Pasear”, de Thoreau. En él, nuestro autor presta una especial atención al concepto de lo salvaje (*wild*), a la *wildness* y a la *wilderness* como elementos clave para la filosofía moral. Esto parece ser una tendencia general de sus obras a partir de la década de 1850, que ha sido denominada *wild ethics*, y cuyo análisis hemos realizado en el apartado III.2. Nuestra conclusión en este punto ha sido que, lejos de exponer una teoría diferente a *Walden*, en “Pasear” Thoreau completa su ética mediante una perspectiva mucho más conceptual y centrada en las capacidades

intelectuales. Pues *Walden* es sobre todo una reflexión pragmática, centrada en los aspectos concretos de la vida cotidiana. Nuestro análisis de “Pasear” ha mostrado una importante continuidad en la teoría ética de Thoreau. Esta teoría se centra en tres aspectos que el autor vincula estrechamente: la vida, el entorno y el intelecto. Por ello, la definición de la filosofía thoreauviana, de su trascendentalismo naturalista, es especialmente compleja, ya que aúna el biocentrismo, el ecocentrismo y la trascendencia.

La concepción thoreauviana de la naturaleza y la sociedad es uno de los aspectos básicos a tener en cuenta para comprender en qué se basa esta propuesta. En estos dos apartados hemos mostrado cómo Thoreau, lejos de oponer la sociedad a la naturaleza o reclamar una frente a otra, compone un discurso conciliador según el cual la construcción de la sociedad no puede olvidar las condiciones naturales humanas y no humanas. Por ello, la ética thoreauviana se caracteriza por exigir un análisis integral de la vida que supere los prejuicios culturales e ideológicos particulares. En este sentido, la *wildness* representa un ánimo transgresor, un impulso natural por actuar, experimentar y conocer más allá de la cultura actual. Thoreau ejercita la *wildness* a través de diversos métodos, como la pobreza voluntaria y el paseo.

Con el objetivo de sintetizar estas ideas, hemos propuesto tres tesis: la tesis de los derechos nativos, o de la independencia y autonomía de las condiciones naturales (T_{NR}); la tesis social, o de la naturaleza sociable humana (T_S); y la tesis holista, o de la pertenencia de la vida humana al ciclo natural del *Kόσμος* (T_H). En estas tres tesis se fundamentan los cuatro principios clave de la ética thoreauviana: sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Además de desarrollar estos principios, hemos establecido un criterio adicional para su puesta en práctica, a través del término medio o ley del promedio. Pero nuestra conclusión principal en este punto es la gran indeterminación de las virtudes thoreauvianas. Thoreau, lejos de establecer unos hábitos específicos o unos criterios de acción positivos, propone un método crítico para reflexionar profundamente sobre nuestras costumbres.

A continuación (en el apartado III.3), hemos analizado la fusión de los tres elementos de la filosofía thoreauviana (vida, entorno y trascendencia) mediante su interés científico y la noción de *Kόσμος*. En ello ha tenido una relevancia decisiva el estudio de Laura Dassow Walls acerca de la labor científica de Thoreau y su relación con la obra de Alexander von Humboldt. Este análisis nos ha permitido establecer una conjunción compleja que hemos denominado “bio-ecocentrismo”. Mediante este

análisis hemos definido la tarea ética, estética y científica de Thoreau, y cómo estos tres ámbitos están íntimamente relacionados, lo que implica que su filosofía moral no puede reducirse a una discusión sobre valores, sino que exige un conocimiento estricto de las condiciones naturales, de la vida y el entorno, y un vínculo intersubjetivo (o transjectivo, utilizando el término que propone Walls) con la realidad sobre la que se reflexiona.

Una de las consecuencias más importantes de esta interpretación es la oposición de Thoreau a la ideología del Destino Manifiesto. El filósofo de Concord realiza una reinterpretación del Oeste americano para trazar una propuesta filosófica que trascienda la cultura y la política estadounidenses. En su lugar, propone una especie de designio de disenso, según el cual el viaje al Oeste no es una promesa de prosperidad para la civilización actual, sino una esperanza para hallar una civilización diferente y más comprometida con la vida y el entorno; para construir una nueva cultura (*Bildung*). La *wilderness*, que para los defensores del Destino Manifiesto era una oportunidad de explotación y desarrollo industrial, para Thoreau es un entorno que debe preservarse siempre como condición indispensable para vivir.

Una vez desarrolladas estas ideas, que forman el núcleo de la ética thoreauviana, hemos analizado algunas aplicaciones y cuestiones secundarias, sobre las que también conviene destacar algunas conclusiones.

En primer lugar, hemos expuesto el método pedestre de Thoreau (en el apartado III.4). El paseo no es inusual como práctica filosófica, pero hemos mostrado cómo hasta muy recientemente no se ha adoptado como un método estricto. Thoreau aporta una visión muy enriquecedora para establecer este método, cuyo principal beneficio respecto a la *wild ethics* es su carácter limítrofe, sus posibilidades para el conocimiento empírico y la relación intersubjetiva que permite establecer con el entorno y sus habitantes.

También hemos abordado la noción de empresa y emprendimiento en relación con la ética (en el apartado III.5). Thoreau establece esta idea como una forma de revisar los conceptos económicos y relacionarlos con la filosofía, a fin de establecer una reflexión ética sobre estas y otras actividades, especialmente en lo que respecta a la ética del trabajo. Pero también hemos demostrado que su preocupación se centra en la pobreza y en la reivindicación de una riqueza moral más valiosa que la material, lo que se enmarca en el propósito común de la filosofía trascendentalista.

Finalmente, el emprendimiento ético se relaciona también con la tarea literaria y con la responsabilidad. La escritura de Thoreau tiene un fuerte compromiso ético. El estilo narrativo desarrollado por Thoreau es un vehículo para transmitir su filosofía moral en una forma coherente con la realidad y la experiencia personal, una metodología para la reflexión y la puesta en práctica de principios, un complemento que permite la comprensión de la estructura de la acción humana y un testimonio comprometido con la certeza y la autenticidad de las experiencias del autor. Este compromiso no es diferente al que exige la conciencia ni al que Thoreau predica al referirse a su acción de resistencia, a su incumplimiento de las leyes injustas y su negativa a pagar un impuesto que era contrario a sus valores morales (que financiaba la persecución de esclavos fugados). La integridad de la empresa ética thoreauviana significa que sus principios han de aplicarse a todos los ámbitos de la vida, con una responsabilidad constante.

Con este análisis hemos mostrado que la ética de Thoreau tiene todos los elementos necesarios para constituir un sistema aplicable en la actualidad a fin de reflexionar críticamente sobre la realidad moral. Además, también hemos observado muchas de sus influencias así como sus aportes a otras teorías éticas anteriores y coetáneas, y otras morales, como el ideal de progreso. Esto supone una primera conclusión general sobre la teoría ética de Thoreau: (1) es posible optar por ella en la actualidad como una teoría ética entre otras. Además, la propuesta thoreauviana tiene valor actualmente gracias a su carácter crítico y limítrofe, y a no proponer unos valores morales en sentido positivo, sino un método para la reflexión ética comprensiva con el entorno en su integridad. Lo que nos lleva a la conclusión de que no sólo es posible optar por ella, sino que también (2) es posible aplicarla a nuestra época por sus propias condiciones teórico-prácticas. Finalmente, la relación que establece Thoreau entre los diversos ámbitos del conocimiento y de la vida nos ofrece una herramienta valiosa en la época actual, en la que las ciencias se han especializado hasta el punto de situarse en ámbitos estancos o que mantienen una comunicación muy escasa. En consecuencia, (3) su aplicación actual puede aportarnos una perspectiva original y beneficiosa.

Finalmente, hemos abordado una perspectiva actual para analizar con más detalle las posibilidades de trasladar la teoría thoreauviana al panorama ético contemporáneo. Para ello, en primer lugar hemos expuesto algunos de los problemas actuales de la filosofía moral, aprovechando el análisis que ya habíamos realizado respecto a tres tipos

de problemas relacionados con el contexto histórico thoreauviano: el olvido de la naturaleza, la deslocalización y el lujo. Hemos analizado estos problemas en el apartado II.4, y posteriormente las discusiones éticas en torno a ellos en el apartado IV.1. De este modo, hemos demostrado que la ética thoreauviana aborda problemas que aún tienen cierta vigencia, salvando las distancias históricas que necesariamente nos vemos obligados a asumir. En lugar de la colonización y explotación de la *wilderness*, actualmente nos encontramos ante los problemas de la deforestación global, la contaminación y el consumo insostenible de recursos naturales; en lugar de la masificación por medio de la prensa y la modificación del sentido de la distancia y el lugar por medio del ferrocarril, actualmente tenemos que afrontar los conflictos generados por la comunicación en las redes virtuales y la existencia de un nuevo espacio global sin localización real y en el que las relaciones personales son radicalmente diferentes; en lugar del lujo asociado al estatus social, actualmente surge la preocupación por el consumismo desmesurado y el agotamiento causado por los hábitos capitalistas compulsivos.

Esta diferencia notable en los problemas que afrontamos hoy día con respecto a los que existían hace dos siglos nos impone indudablemente la necesidad de plantear una actualización de la ética thoreauviana a fin de que sus razonamientos sean relevantes para nuestra época. No obstante, la continuidad rastreable de estos problemas también nos indica que esta actualización no tiene por qué ser sustancial, y que los mismos principios thoreauvianos pueden resultarnos beneficiosos o, al menos, constructivos. Esto nos conduce a la conclusión de que la ética de Thoreau puede adaptarse, en diálogo con otras éticas contemporáneas, para proporcionar soluciones a los problemas de la cultura global.

Para comprender, por último, de qué modo puede aplicarse esta ética a la actualidad, tenemos que comentar las conclusiones relativas a la cuestión final que nos hemos planteado en esta investigación (en el apartado IV.2): qué tipo de ética es la thoreauviana y cuáles son sus métodos.

Hemos situado la posición thoreauviana dentro de las éticas teleológicas, es decir, dirigidas a fines; y, particularmente, dentro de las éticas de las virtudes, herederas de la teoría aristotélica. No obstante, Thoreau no desarrolla una teoría moral en sentido positivo. Es decir, la ética thoreauviana no expone un sistema cerrado de fines y virtudes, sino un método crítico para reflexionar sobre la bondad de los actos. En síntesis, hay tres conclusiones principales: (1) su punto de partida es una preocupación

vitalista, es decir, una pregunta sobre nuestras condiciones naturales y el modo en que vivimos; (2) esta preocupación se desarrolla a través de un análisis integral de la experiencia vital y del entorno que habitamos, así como de la naturaleza humana (biológica, social e intelectual); y (3) problematiza todos los condicionamientos creados social o culturalmente, es decir, duda de cualquier construcción humana, pues las comprende como soluciones o formas de resolver problemas primarios, y por lo tanto no pueden ser tomados como problemas últimos, sino como los primeros obstáculos de los que uno puede desprenderse para hallar mejores soluciones. Esto implica no sólo discutir sobre valores y principios morales, sino sobre todo estudiar la realidad en la que vivimos y las características sustanciales de los problemas que tenemos que afrontar, para así proporcionar una respuesta que no esté condicionada por nuestra cultura actual ni por nuestros sistemas de valores, sino por una comprensión en profundidad de nuestra situación actual en el mundo.

Los métodos de la ética thoreauviana permiten abordarla tanto en el plano teórico como en diversos tipos de práctica, como el paseo y la creación artística. Sobre ello cabe destacar finalmente que son métodos moldeables y basados en un ejercicio semejante al de la pobreza voluntaria, es decir, al desprendimiento voluntario de lo superficial y lo lujoso, en busca de las necesidades vitales. Los tres ejemplos de método que hemos expuesto (la metanoética, el paseo y la poesía) permiten, en este sentido, aproximarnos a una sección de la realidad prescindiendo de una parte de nuestros condicionantes ideológicos. Su ejercicio requiere una continua inquietud y experimentación, siendo conscientes siempre de la provisionalidad de sus resultados y su dependencia de las circunstancias de cada momento, así como de la perspectiva apropiada.

En síntesis, en nuestra investigación de la actualidad de la ética thoreauviana hemos obtenido los siguientes resultados: (1) hay una continuidad histórica desde el contexto de Thoreau hasta el actual; (2) las ideas thoreauvianas pueden ser adoptadas actualmente, su perspectiva es original y permite renovarse continuamente, al ser fundamentalmente una ética crítica; y (3) permite afrontar problemas que aún están en discusión por parte de diversas teorías éticas y existen diversos métodos que permiten su aplicación.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Thoreau

- Harding, Walter y Bode, Carl (eds), *The Correspondence of Henry David Thoreau*, New York University Press, 1958.
- Hyde, Lewis (ed), *The Essays of Henry D. Thoreau*, New York: North Point Press, 2002.
- Thoreau, Henry David, *Camminare e altri passi scelti*, Prato: Piano B, 2016, trad. Stefano Paolucci.
- Thoreau, Henry David, *Early Essays and Miscellanies*, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- Thoreau, Henry David, *Faith in a Seed*, Washington D.C.: Island Press, 1993.
- Thoreau, Henry David, *Journal*, vol. I, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Thoreau, Henry David, *Journal*, vol. II, New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- Thoreau, Henry David, *The Moon*, Boston: Houghton Mifflin & co., 1927.
- Thoreau, Henry David, “The Succession of Forest Trees”, *New York Semi-Weekly Tribune*, 9 de octubre de 1860, p. 7.
- Thoreau, Henry David, *Walden*, Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Thoreau, Henry David, *Wild Fruits*, New York: W.W. Norton, 2000.
- Thoreau, Henry David, *The Writings of Henry D. Thoreau*, 20 vol., Boston: Houghton Mifflin & Co., 1906.

2. Obras sobre Thoreau

- “An American Diogenes”, en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 12-21.
- “Thoreau and the Danish Resistance”, en Hicks John H. (ed), *Thoreau in our Season*, The University of Massachusetts Press, 1966, pp. 20-21.
- “Thoreau’s Walden”, en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 8-11.
- Adams, Stephen y Ross, Donald Jr., *Revising Mythologies. The Composition of Thoreau’s Major Works*, Charlottesville: University Press of Virginia, 1988.

- Anderson, Douglas R., "An Emerson Gone Mad: Thoreau's American Cynism", en Furtak et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 185-200.
- Anzai, Yoshimi, "A Brief History of the Thoreau Society of Japan", en Anzai, Yoshimi et al., *Studies in Henry David Thoreau*, Kobe: Rokko Publishing, 1999, pp. 211-219.
- Bates, Stanley, "Thoreau and Emerssonian Perfectionism", en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 14-30.
- Baker, Carlos, *Emerson entre los excéntricos: un retrato de grupo*, Barcelona: Ariel, 2008.
- Bellis, Peter J., *Writing Revolution: Aesthetics and Politics in Hawthorne, Whitman and Thoreau*, Athens: The University of Georgia Press, 2003.
- Berger, Michael Benjamin, *Thoreau's Late Career and The Dispersion of Seeds: The Saunterer's Synoptic Vision*, Camden House, 2000.
- Botkin, Daniel B., *No Man's Garden: Thoreau and new vision for civilization and nature*, Washington, D.C.: Island Press, 2001.
- Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Buell, Lawrence, "Foreword", en Schneider, Richard J. (ed), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, pp. ix-x.
- Burbick, Joan, *Thoreau's Alternative History: Changing Perspectives on Nature, Culture and Language*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.
- Burroughs, John, "Thoreau's Wildness", en Harding, Walter (ed.), *Thoreau. A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954.
- Bush, Trevor N. W., "Thoreau in South Africa", en Hicks, John H. (ed), *Thoreau in our Season*, The University of Massachusetts Press, 1966, pp. 27-28.
- Cafaro, Philip J., "In Wildness Is the Preservation of the World: Thoreau's Environmental Ethics", en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 68-90.
- Cafaro, Philip, "Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Environmental Virtue Ethics", *Environmental Ethics* 23 (1), 2001, pp. 3-17.

- Cafaro, Philip, *Thoreau's Living Ethics: Walden and the Pursuit of Virtue*, Athens: University of Georgia Press, 2004.
- Casado da Rocha, Antonio, *Thoreau. Biografía esencial*, Madrid: Acuarela, 2004.
- Casado da Rocha, Antonio, *Una casa en Walden: sobre Thoreau y cultura contemporánea*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2017.
- Casado da Rocha, Antonio, *La desobediencia civil a partir de Thoreau*, Bilbao: Gakoa, 2002.
- Casado da Rocha, Antonio, “‘Live Thus Deliberately’: Authenticity and Narrative Ethics in Walden”, *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series, 12/13, 2004/5, pp. 305-321.
- Casado da Rocha, Antonio, “Towards the Reconciliation of Public and Private Autonomy in Thoreau's «Hybrid» Politics”, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, 8, 2009, pp. 16-32.
- Case, Kristien, “Thoreau's Radical Empiricism: The Kalendar, Pragmatism, and Science”, en Specq, François et al. (eds), *Thoreauvian Modernities: Transatlantic Conversations on an American Icon*, Athens: University of Georgia Press, 2013, pp. 187-199.
- Cavell, Stanley, *Los sentidos de Walden*, Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Channing, William Ellery, *Thoreau: The Poet-Naturalist*, Boston: Charles E. Goodspeed, 1902.
- Clares, Diego, “Vida y Wilderness: actualidad de la ética medioambiental thoreauviana”, *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 37 n. 2, 2018, pp. 149-171.
- Cramer, Jeffery S., *Solid Seasons: The Friendship of Henry David Thoreau and Ralph Waldo Emerson*, Berkeley: Counterpoint, 2019.
- Emerson, Edward Waldo, *Henry Thoreau: As remembered by a young friend*, Concord: Thoreau Foundation, 1968.
- Emerson, Ralph Waldo, “Thoreau”, en Harding, Walter (ed.), *Thoreau. A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 22-40.
- Fink, Steven, *Prophet in the Marketplace: Thoreau's Development as a Professional Writer*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Fresonke, Kris, *West of Emerson: the Design of Manifest Destiny*, Berkeley: University of California Press, 2003.
- Friedrich, Paul, *The Gita within Walden*, New York: SUNY Press, 2009.

- Friedrich, Paul, "The Impact of Thoreau's Political Activism", en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 218-222.
- Harding, Walter, *The Days of Henry Thoreau*, New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Harding, Walter, "Five Ways of Looking at Walden", en Hicks, John H. (ed), *Thoreau in our Season*, The University of Massachusetts Press, 1966, pp. 44-57.
- Harding, Walter (ed), *Thoreau as Seen by His Contemporaries*, New York: Dover, 1989.
- Harding, Walter y Meyer, Michael, *The New Thoreau Handbook*, New York: New York University Press, 1980.
- Hodder, Alan D., *Thoreau's Ecstatic Witness*, New Haven: Yale University Press, 2001.
- Howarth, William L., *The Book of Concord*, New York: Viking Penguin, 1982.
- Howarth, William L., "Successor to *Walden*? Thoreau's 'Moonlight — and intended course of lectures'", *Proof*, 2, 1972, pp. 89-115.
- Iida, Ichiro, "Thoreau and the Indian: Savagism and Wilderness vs. Civilization", en Anzai, Toshimi et al., *Studies in Henry David Thoreau*, Kobe: Rokko Publishing, 1999, pp. 76-86.
- Kamioka, Katsumi, "Thoreau's Real Sense of Place in *Walden*", en Anzai, Toshimi et al., *Studies in Henry David Thoreau*, Kobe: Rokko Publishing, 1999, pp. 12-21.
- Krutch, Joseph Wood, *Henry David Thoreau*, Westport: Greenwood Press, 1976.
- Lastra, Antonio, "Emerson y Thoreau. La domesticación de la escritura", *Daimon* 22, 2001, pp. 107-116.
- Malem Seña, Jorge F., "Henry David Thoreau", en *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona: Ariel, 1988, pp. 79-84.
- Maul, Christian, "'A Sort of Hybrid Product': Thoreau's Individualism between Liberalism and Communitarianism", en Specq, François et al. (eds), *Thoreauvian Modernities: Transatlantic Conversations on an American Icon*, Athens: University of Georgia Press, 2013, pp. 157-170.
- McIntosh, James, *Thoreau as Romantic Naturalist*, Ithaca: Cornell University Press, 1974.

- Moller, Mary Elkins, *Thoreau in the Human Community*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.
- Mooney, Edward F., "Thoreau's Wild Ethics", *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series, vol. 19/20, 2011/12, pp. 105-124.
- More, Paul Elmer, "A Hermit's Notes on Thoreau", en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 97-102.
- Mumford, Lewis, "El día dorado", en *Ensayos. Interpretaciones y pronósticos*, Logroño: Pepitas de Calabaza, 2016, pp. 64-91.
- Neufeldt, Leonard N., *The Economist: Henry Thoreau and Enterprise*, New York: Oxford University Press, 1989.
- Richardson, Robert Jr., *Henry Thoreau: A Life of the Mind*, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Robinson, David, *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*, Ithaca: Cornell University Press, 2004.
- Rosenwald, Lawrence A., "The Theory, Practice and Influence of Thoreau's Civil Disobedience", en Cain, William E. (ed.), *A Historical Guide to Henry David Thoreau*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 153-179.
- Rossi, William, "Thoreau's Transcendental Ecocentrism", en Schneider, Richard J. (ed), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, pp. 28-43.
- Sanborn, Franklin, *The Life of Henry David Thoreau*, Boston: Houghton Mifflin & Co., 1917.
- Sattelmeyer, Robert, "Depopulation, Deforestation, and the Actual Walden Pond", en Schneider, *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, pp. 235-243.
- Sattelmeyer, Robert, *Thoreau's Reading. A Study in Intellectual History with Bibliographical Catalogue*, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Schneider, Richard J., "'Climate Does Thus React on Man': Wildness and Geographic Determinism in Thoreau's 'Walking'", en Schneider, Richard J. (ed), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, pp. 44-60.

- Schrimper, Michael R., "Teaching Thoreau's 'Walking' in the 21st Century", *The Concord Saunterer: A Journal of Thoreau Studies*, New Series, vol. 25, 2017, pp. 149-152.
- Shanley, J. Lyndon, *The Making of Walden with the Text of the First Version*, Chicago: University of Chicago Press, Midway reprint, 1973.
- Stevenson, Robert Louis, "Henry David Thoreau: His Character and Opinions", en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 59-83.
- Stevenson, Robert Louis, "Stevenson's Recantation", en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 84-86.
- Tauber, Alfred J., "Thoreau's Moral Epistemology and Its Contemporary Relevance", en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 127-142.
- Walls, Laura Dassow, "Articulating Huckleberry Cosmos: Thoreau's Moral Ecology of Knowledge", en Furtak, Rick Anthony et al. (eds), *Thoreau's Importance for Philosophy*, New York: Fordham University Press, 2012, pp. 91-111.
- Walls, Laura Dassow, "Believing in Nature: Wilderness and Wildness in Thoreauvian Science", en Schneider, Richard J. (ed), *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*, Iowa: University of Iowa Press, 2000, pp. 15-27.
- Walls, Laura Dassow, *Henry David Thoreau: a life*, Chicago: The University of Chicago Press, 2017.
- Walls, Laura Dassow, "The Man Most Alive", en Thoreau, Henry David, *Material Faith: Thoreau on Science*, Boston: Houghton Mifflin Company, 1999, pp. ix-xviii.
- Walls, Laura Dassow, "Romancing the Real: Thoreau's Technology of Inscription", en Cain, William E. (ed.), *A Historical Guide to Henry David Thoreau*, New York: Oxford University Press, 2000, pp. 123-151.
- Walls, Laura Dassow, *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and Nineteenth-Century Natural Science*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1995.
- Walls, Laura Dassow, "Walking West, Gazing East: Planetarity on the Shores of Cape Cod", en Specq, François et al. (eds), *Thoreauvian Modernities: Transatlantic Conversations on an American Icon*, Athens: University of Georgia Press, 2013, pp. 21-42.

Whitford, Philip y Kathryn, “Thoreau: Pioneer Ecologist and Conservationist”, en Harding, Walter (ed), *Thoreau: A Century Century of Criticism*, Dallas: Southern Methodist University Press, 1954, pp. 192-205.

3. Bibliografía complementaria

3.1. Ensayos y estudios complementarios

“The Preaching of Buddha”, *The Dial: A magazine for Literature, Philosophy, and Religion*, vol. IV, Boston: James Munroe & Co., 1844, pp. 391-401.

Aiken, Mary, *The Cyber Effect: A Pioneering Cyberpsychologist Explains How Human Behavior Changes Online*, New York: Spiegel & Grau, 2016.

Albrow, Martin, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1996.

Alonso, Andoni, “Globalización, tecnociencia y cibercultura”, en Ayestarán, Ignacio et al. (eds), *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 79-87.

Arendt, Hannah, *Crisis de la República*, Madrid: Trotta, 2015.

Aristóteles, *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 1978.

Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid: Gredos, 1993.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1998.

Arroyo Ilera, Fernando et al., “Análisis de los problemas medioambientales”, en Ballesteros, Jesús y Perez Adán, José (eds), *Sociedad y medio ambiente*, Madrid: Trotta, 1997, pp. 49-81.

Asimov, Isaac, *Los Estados Unidos desde 1816 hasta la Guerra Civil*, Madrid: Alianza, 1983.

Ballard, Alex et al., “Fusarium Wilt Detection”, *BioTreks* 3 (1), 2018.

Baudelaire, Charles, “Le peintre de la vie moderne”, *Œuvres complètes de Charles Baudelaire. III. L’art romantique*, Paris: Michel Lévy frères, 1868.

Bauman, Zygmunt, *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.

Bauman, Zygmunt, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona: Gedisa, 1999.

Benjamin, Walter, *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2007.

Bouso, Raquel, *Zen*, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2012.

- Camargo, J.A. y Alonso, A., “Contaminación por nitrógeno inorgánico en los ecosistemas acuáticos: problemas medioambientales, criterios de calidad del agua, e implicaciones del cambio climático”, *Ecosistemas* 16 (2), 2007, pp. 98-110.
- Campillo, Antonio, “*Oikos y polis: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal*”, *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 31, 2012, pp. 27-38.
- Camps, Victoria, *La imaginación ética*, Barcelona: Ariel, 1991.
- Camps, Victoria, *Paradojas del individualismo*, Barcelona: Crítica, 1993.
- Careri, Francesco, *Pasear, detenerse*, Barcelona: Gustavo Gili, 2016.
- Carpenter, Stephen et al., “Contaminación no puntual de aguas superficiales con fósforo y nitrógeno”, *Tópicos en Ecología* 3, 1998, pp. 1-13.
- Castells, Manuel, *Comunicación y poder*, Madrid: Alianza, 2009.
- Corominas, J. y Pascual, J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, vol. V, Madrid: Gredos, 1980.
- Cortina, Adela, *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Madrid: Tecnos, 2008.
- Crutzen, Paul J., y Stoermer, Eugene F., “The ‘Anthropocene’”, *Global Change Newsletters* 41, 2000, pp. 17-18.
- Cuello, César, “Globalización, diversidad cultural y pensamiento alternativo”, en Ayestarán, Ignacio et al. (eds), *Filosofía en un mundo global*, Barcelona: Anthropos, 2008, pp. 187-191.
- Dahlstrand, Frederick C., “Science, Religion and the Transcendentalist Response to a Changing America”, *Studies in the American Renaissance*, 1988, pp. 1-25.
- De Fleur, Melvin y Ball-Rokeach, Sandra, *Teorías de la comunicación de masas*, Barcelona: Paidós, 1993.
- Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Pre-Textos, 2012.
- Hamilton, Holman, “La democracia y el destino manifiesto”, en Degler, Carl et al., *Historia de los Estados Unidos. La experiencia democrática*, Buenos Aires: Limusa, 1977.
- Degler, Carl, *Historia de los Estados Unidos. La formación de una potencia 1600-1860*, Barcelona: Ariel, 1986.
- Dijk, Teun A. Van, *La noticia como discurso: comprensión, estructura y producción de la información*, Barcelona: Paidós, 1996.
- Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, Madrid: Alianza, 2007.

- Dobson, Andrew, *Pensamiento político verde*, Barcelona: Paidós, 1997.
- Emerson, Ralph Waldo, “The Conduct of Life”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. VI, Cambridge: Belknap Press, 1971.
- Emerson, Ralph Waldo, “Man the Reformer”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. I, Cambridge: Belknap Press, 1971, pp. 141-160.
- Emerson, Ralph Waldo, “Nature”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. I, Cambridge: Belknap Press, 1971, pp. 7-45.
- Emerson, Ralph Waldo, “The Over-Soul”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. II, Cambridge: Belknap Press, 1971, pp. 157-175.
- Emerson, Ralph Waldo, “Prudence”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. II, Cambridge: Belknap Press, 1971, pp. 129-141.
- Emerson, Ralph Waldo, “The Transcendentalist”, en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. I, Cambridge: Belknap Press, 1971, pp. 201-216.
- Espinosa, Miguel, *Reflexiones sobre Norteamérica*, Murcia: El Eremita, 2019, recuperado de <https://editorialeleremita.com/reflexiones-sobre-norteamerica/>.
- Etzler, Johann Adolphus, *The Paradise within the Reach of all Men, without Labor, by Powers of Nature and Machinery. An Address to All Intelligent Men. First Part*, Pittsburg, Etzler & Reinhold, 1833.
- Fraire, Isabel, *Pensadores norteamericanos del siglo XIX. Una antología general*, México D.F.: Siglo XXI, 2004.
- Franklin, Benjamin, “Advice to a Young Tradesman”, en Perry, Bliss (ed) *Little Masterpieces*, Nueva York, Doubleday & McClure Co., 1902.
- Fuller, Margaret, *La mujer en el siglo XIX*, Valencia: Letra Capital, 2009.
- García Moriyón, Félix (coord), *Argumentar y razonar: Cómo enseñar y evaluar la capacidad de argumentar*, Madrid: CCS, 2007.
- Gros, Frédéric, *Andar, una filosofía*, Barcelona: Taurus, 2018.
- Gutman, Herbert G., *Work, Culture, and Society in Industrializing America*, New York: Alfred A. Knopf, 1976.
- Haley, W.H., *El hombre que plantaba manzanos. La historia de Johnny Appleseed*, Palma: José J. de Olañeta, 2013.
- Han, Byung-Chul, *En el enjambre*, Barcelona: Herder, 2014.
- Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Barcelona: Herder, 2012.

- Hardy, Robert Spence, *A Manual of Buddhism*, London: Partridge & Oakley, 1853.
- Heilder, David S. y Jeanne T., *Manifest Destiny*, Westport: Greenwood Press, 2003.
- Held, David y McGrew, Anthony, *Globalización/Antiglobalización. Sobre la construcción del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 2003.
- Hill, Charles, *Leading American Treaties*, Nueva York: Macmillan Co., 1922.
- Hirschman, Albert O., *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, New Jersey: Princeton University Press, 1981.
- Homero, *Ilíada*, Madrid: Gredos, 1996.
- Hoover, Brett C., *Comfort: An Atlas for the Body and Soul*, New York: Riverhead Books, 2011.
- Hoyos, Luis Eduardo, “Trascendental”, en González, Juliana y Trías, Eugenio (eds), *Cuestiones metafísicas*, Madrid: Trotta, 2003, pp. 65-96.
- Humboldt, Alexander von, *Cosmos ó Ensayo de una descripción física del mundo*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2005, vol. I.
- James, William, “The Moral Philosopher and the Moral Life”, en *Essays in Pragmatism*, New York: Hafner Press, 1948, pp. 65-87.
- James, William, “A World of Pure Experience” en *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, pp. 21-44.
- Jiménez, José et al., “Restoring apex predators can reduce mesopredator abundances”, *Biological Conservation* 238, 2019, 108234.
- Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, Madrid: Alianza, 2012.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura (edición bilingüe alemán-español)*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kessler, Mathieu, *El paisaje y su sombra*, Barcelona: Idea Books, 2000.
- Klein, Ernest, *Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, vol. I, Amsterdam: Elsevier, 1966.
- Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin: Walter de Gruyten, 1999.
- Larrère, Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Paris: Presses universitaires de France, 1997.
- Larrère, Catherine y Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Paris: Aubier, 1997.

- Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Madrid: Tecnos, 2006.
- López de la Vieja de la Torre, María Teresa, “Notas a un programa de Ética narrativa”, *Azafea* 3, 1990, pp. 285-292.
- Madorrán, Carmen, “Hacia una teoría común. Los bienes básicos, puntos de encuentro y fricciones con los enfoques de las capacidades y necesidades”, *Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global* 124, 2013/14, pp. 13-25.
- Martínez Navarro, Emilio, “Ética del desarrollo en un mundo globalizado”, *Veritas. Revista de filosofía y teología*, 37, 2017, pp. 35-50.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Capital. Manifiesto of the Communist Party*, Chicago: Encyclopædia Britannica, 1990.
- McVey, Frank LeRond, *Modern Industrialism*, Nueva York: D. Appleton & Co., 1904.
- Michaud, Yves, *El nuevo lujo: experiencias, arrogancia y autenticidad*, Barcelona: Taurus, 2015.
- Morris, Charles R., *The Dawn of Innovation: The First American Industrial Revolution*, New York: Public Affairs, 2012.
- Moya, Eugenio, *Kant y las ciencias de la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- Naess, Arne, *Ecology, community, and lifestyle: outline of ecosophy*, New York: Cambridge University Press, 1989.
- Nash, Roderick, *The Rights of Nature. A History of Environmental Ethics*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.
- Nash, Roderick, *Wilderness and the American Mind*, New Haven: Yale University Press, 1979.
- O’Sullivan, John, “The Great Nation of Futurity”, en *The United States Democratic Review*, vol. 6, n. 23 (noviembre, 1839), pp. 426-430.
- Oelschlaeger, Max, *The Idea of Wilderness: From Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press, 1991.
- Oelschlaeger, Max, “Introduction: The Wilderness Condition Today”, en Oelschlaeger, Max (ed), *The Wilderness Condition: Essays on Environment and Civilization*, Washington, D.C.: Island Press, 1992, pp. 1-20.
- Palmer, Aaron Haight (ed), *Documents and Facts Illustrating the Origin of the Mission to Japan*, Washington: Henry Polkinhorn, 1857.

- Pfaff, William, *The Irony of Manifest Destiny: The Tragedy of America's Foreign Policy*, New York: Walker & co., 2010.
- Pinto Araújo, Laura, "Por qué educar en la ética", en Rivero Weber, Paulina (coord), *Implicaciones de la crisis de la razón en la enseñanza de la ética*, México D.F.: Itaca, 2010, pp. 159-168.
- Quesada Castro, Fernando, "Ética narrativa", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época) 43, 1985, pp. 181-196.
- Ramonet, Ignacio, "Situación actual del proceso de globalización", en Aranguren, Luis A. et al, *El proceso de globalización mundial hacia la ciudadanía global*, Barcelona: Intermón, 2000, pp. 11-21.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. [versión 23.3 en línea], en <https://dle.rae.es>.
- Richardson, Robert Jr., *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley: University of California Press, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, México D.F.: Siglo XXI, 2004.
- Riechmann, Jorge, "¿Cómo cambiar hacia sociedades sostenibles? Reflexiones sobre biomimesis y autolimitación", *Isegoría* 32, 2005, pp. 95-118.
- Riechmann, Jorge, *Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*, Madrid: Los libros de la catarata, 2000.
- Robertson, Robbie, *The Three Waves of Globalization: A History of a Developing Social Consciousness*, London: Zed Books, 2004.
- Rose, Anne C., *Transcendentalism as a Social Movement, 1830-1850*, New Haven: Yale University Press, 1981.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid: Tecnos, 2010.
- Sánchez Meca, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Schelle, Karl Gottlob, *El arte de pasear*, Madrid: Diaz & Pons, 2013.
- Schneider, Herbert Wallace, *Historia de la Filosofía Norteamericana*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Schrödinger, Erwin, *¿Qué es la vida?*, Barcelona: Tusquets, 1984.
- Schrödinger, Erwin, *Ciencia y humanismo*, Barcelona: Tusquets, 1985.

- Sebastián Yarza, Florencio I., *Diccionario Griego Español*, vol. II, Barcelona: Ed. Ramón Sopena, 1999.
- Sempere, Joaquín, “Necesidades y política ecosocialista”, *Cuadernos del Guincho* 7, 1999, pp. 116-129.
- Sessions, George, “Ecocentrism, Wilderness, and Global Ecosystem Protection”, en Oelschlaeger, Max (ed), *The Wilderness Condition: Essays on Environment and Civilization*, Washington, D.C.: Island Press, 1992, pp. 90-130.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid: Trotta, 1999.
- Sombart, Werner, *Lujo y capitalismo*, Guillermo Dávalos, 1958.
- TakeTheSquare et al., “Dispositivos tecnopolíticos para la acción colectiva”, en *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones*, Barcelona: Icaria, 2012.
- Tanabe, Hajime, *Filosofía como metanoética*, Barcelona: Herder, 2014.
- Turkle, Sherry, *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*, New York: Penguin Press, 2015.
- Virilio, Paul, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid: Cátedra, 2005.
- Wallerstein, Immanuel, *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, vol. I, New York: Academic Press, 1974.
- Walls, Laura Dassow, *Emerson’s Life in Science: The Culture of Truth*, Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Walls, Laura Dassow, *The Passage to Cosmos: Alexander von Humboldt and the Shaping of America*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Warnock, Mary, *Ética contemporánea*, Barcelona: Labor, 1968.
- Watts, Alan, *La sabiduría de la inseguridad*, Barcelona: Kairós, 2013.
- Webster, Noah, *An American Dictionary of the English Language*, 2 vol., New York: S. Converse, 1828.
- Wolton, Dominique, *La otra mundialización*, Barcelona: Gedisa, 2004.
- Woodcock, George, *El anarquismo*, Madrid: Ariel, 1979.
- Woodworth, Steven E., *Manifest Destinies: American’s Westward Expansion and the Road to the Civil War*, New York: Alfred A. Knopf, 2010.
- Wulf, Andrea, *La invención de la naturaleza: el nuevo mundo de Alexander von Humboldt*, Madrid: Taurus, 2017.

Zashin, Elliot, *Civil Disobedience and Democracy*, New York: Free Press, 1972.

3.2. Artículos de prensa y opinión

“Cerdá niega que la contaminación del Mar Menor se deba a vertidos agrícolas”, *Cadena SER*, 25 de octubre de 2018, https://cadenaser.com/emisora/2018/10/25/radio_murcia/1540489319_083642.html.

“Cinco claves para entender el amenazado ecosistema del Mar Menor”, *EFE Verde*, 14 de octubre de 2019, <https://www.efeverde.com/noticias/cinco-claves-amenazado-ecosistema-mar-menor/>.

“La crisis por el aceite de palma”, *National Geographic en Español*, <https://www.ngenespanol.com/naturaleza/grave-deforestacion-aceite-palma/>.

“Denuncian al exconsejero de Agricultura de Murcia por contaminar el Mar Menor”, *EFE Verde*, 14 de diciembre de 2017, <https://www.efeverde.com/noticias/mar-menor-exconsejero/>.

“Ecologistas alertan de la muerte de cuatro lince por cazadores en C-La Mancha”, *EFE*, 3 de octubre de 2019, <https://www.efe.com/efe/espana/sociedad/ecologistas-alertan-de-la-muerte-cuatro-lince-por-cazadores-en-c-mancha/10004-4078360>.

“Un exrepartidor desmonta punto por punto un idílico publinreportaje sobre Glovo”, *Público*, 31 de octubre de 2019, <https://www.publico.es/tremending/2019/10/31/un-exrepartidor-desmonta-punto-por-punto-un-idilico-publinreportaje-sobre-glovo/>.

“Hallan miles de peces muertos en la orilla del Mar Menor debido a la falta de oxígeno en el agua”, *20 Minutos*, 12 de octubre de 2019, <https://www.20minutos.es/noticia/3798737/0/hallan-miles-peces-muertos-orilla-mar-menor-debido-falta-oxigeno-agua/>.

“Incendios en Indonesia”, *20 Minutos*, 9 de octubre de 2006, <https://www.20minutos.es/noticia/160467/0/Incendios/Indonesia/>.

“Lince. La joya ibérica”, *Wild Wildlife Fund*, <https://www.wwf.es/nuestro-trabajo/especies-y-habitats/lince-la-joya-iberica/>.

“Mar Menor: una historia profunda de un desastre”, *Mar Menor Noticias*, 13 de octubre de 2019, <https://marmenornoticias.com/actualidad-marmenor/mar-menor-una-historia-profunda-de-un-desastre/>.

- Bicknell, Jack et al., “Palm oil boycott could actually increase deforestation — sustainable products are the solution”, *The Conversation*, 14 de noviembre de 2018, <https://theconversation.com/palm-oil-boycott-could-actually-increase-deforestation-sustainable-products-are-the-solution-106733>.
- Márquez, María, “Así sería la vida en Marte: una empresa española ofrece recrear una colonia humana en el planeta rojo”, *20 Minutos*, 5 de junio de 2019, <https://www.20minutos.es/noticia/3660702/0/asi-seria-la-vida-en-marte-astroland/>.
- Palacios, Cesar-Javier, “El aceite de palma sigue destrozando las selvas y tu salud”, *20 Minutos*, 12 de enero de 2018, <https://blogs.20minutos.es/cronicaverde/2018/01/12/el-aceite-de-palma-sigue-destrozando-las-selvas-y-tu-salud/>.
- Pérez, Christian, “Colesterol LDL o colesterol malo: causas, valores normales y cómo bajarlo”, *Natursan*, <https://www.natursan.net/colesterol-ldl-o-colesterol-malo/>.
- Pinheiro, Marcos, “El Supremo condena a César Strawberry a un año de cárcel por sus tuits”, *eldiario.es*, 19 de enero de 2017, https://www.eldiario.es/politica/Supremo-condena-Cesar-Strawberry-carcel_0_603339986.html.
- Planelles, Manuel et al., “Así se salvó al lince ibérico de su desaparición”, *El País*, 17 de febrero de 2018, https://elpais.com/politica/2018/02/16/actualidad/1518807320_574443.html.
- Ramonet, Ignacio, “Coronavirus: La pandemia y el sistema-mundo”, *Página12*, 29 de abril de 2020, <https://www.pagina12.com.ar/262989-coronavirus-la-pandemia-y-el-sistema-mundo>.
- Rautenstrauch, Ramón, “La duración óptima de un vídeo en redes sociales”, *Apasionados del Marketing*, 20 de octubre de 2018, <https://www.apasionadosdelmarketing.es/duracion-optima-video-redes-sociales/>.
- Rodríguez, Manolo, “¿Cuál es la extensión correcta de un post de un blog?”, *Desenredando la Red*, 16 de marzo de 2015, <https://desenredandolared.com/2015/03/16/cual-es-la-extension-correcta-de-un-post-en-un-blog/>.
- Soteras, Ana, “Aceite de palma, también en los cosméticos”, *EFE Salud*, 11 de mayo de 2017, <https://www.efesalud.com/aceite-palma-cosmeticos/>.

Swisher, Kara, “Trump es demasiado peligroso para Twitter”, *El Colombiano*, 5 de octubre de 2019, <https://www.elcolombiano.com/opinion/columnistas/trump-es-demasiado-peligroso-para-twitter-BH11706227>.

Thompson, Stuart, “The quest to save the banana from extinction”, *The Conversation*, 18 de abril de 2019, <https://theconversation.com/the-quest-to-save-the-banana-from-extinction-112256>.