

El pensamiento libertario de Thoreau

Juan Claudio Acinas



Publicado en la monografía “Henry David Thoreau: 150 años emboscado en *Walden*”, coordinada por Antonio Casado da Rocha para *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, Barcelona (ISSN 0214-2686), no. 61 (2004).

Entre las distintas definiciones que podemos dar del pensamiento libertario hay una que tiende a identificarlo con un aprecio tan grande hacia la igual libertad de las personas que sólo es comparable con el mismo recelo que le inspira cualquier forma de poder. Se trata de una definición que, por ello, concibe a esta ideología —que, según Emma Goldman, representa “la filosofía de la soberanía del individuo”— como una radicalización de lo mejor del liberalismo clásico. Una doctrina ésta —pensemos en Kant, Humboldt, Mill o Tocqueville— que prefirió anteponer la libertad con sus agitaciones y tormentas al despotismo en medio de la apatía y la indiferencia general, y que, frente a los peligros de cualquier poder ilimitado, se caracterizó por su defensa de los valores de la diversidad, la tolerancia y la autodeterminación de la voluntad moral. No es extraño, entonces, que un autor contemporáneo, Alan John Simmons¹, haya justificado su propuesta de un *anarquismo filosófico* en deuda con dicha

¹ Cf. A. J. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1993.

tradición liberal, como una posición intermedia entre, en este caso, el voluntarismo político de John Locke y el escepticismo realista de David Hume. En la idea que tal anarquismo equivale a un punto de vista que, con Locke en contra de Hume, supone que, normativamente, el consentimiento político —al que conviene no confundir con mera aquiescencia o pasiva conformidad— es necesario para vincular a los ciudadanos a su respectiva comunidad y a sus gobiernos, pero que, con Hume en contra de Locke, entiende que, en un plano descriptivo, poca gente o nadie en los Estados que conocemos ha hecho algo que se pueda interpretar como que ha consentido realmente. En coherencia, al tirar de esa hebra, se concluye que, hasta ahora, no ha habido ni hay Estados moralmente legítimos. Es decir, que los gobiernos de nuestros días, al margen de su mayor o menor bondad, carecen de derecho legítimo para imponer sus leyes y políticas, carecen de *auctoritas*, y, por ello, los ciudadanos no tienen obligación moral de obedecerlos, ya que el vínculo entre ambos no se funda en una relación de genuina voluntariedad. Esto es, dicho vínculo no se basa en una respuesta consciente, inequívoca e intencional —tan importante de dar incluso cuando sólo se expresa tácitamente— a una situación política de clara y libre elección. Porque ¿quiénes han elegido los Estados donde viven?, ¿quiénes han elegido un Estado para vivir?

A partir de un enfoque como éste quizá sea más sencillo apreciar la parte visible de la disidencia que, a mediados del siglo XIX, protagonizara Henry D. Thoreau. Una disidencia que apareció públicamente como una decidida negativa a pagar el impuesto con que se sufragaba a un Estado que protegía la institución de la esclavitud y que agredía a México para apropiarse de sus tierras. A raíz de lo cual, con el fin de dar cuenta y razón del porqué de su comportamiento, nos encontramos en su obra y, especialmente, en *Civil*

Disobedience —un texto que, gracias a Gandhi y Martin Luther King, tanta influencia habría de tener en los movimientos de resistencia no violenta—, con algunas de las páginas más hermosas que en defensa del fuero moral del individuo se han escrito jamás. Así, frente a la costumbre servil de buscar siempre una ley a la que obedecer, Thoreau nos insta a no delegar nuestra conciencia ni por un momento ni en el menor grado en el legislador, a no cultivar el respeto por la ley sino por la justicia, a no asumir ninguna otra obligación que la de hacer en cada momento lo que creemos en conciencia que es nuestro deber. Porque, declara, “la ley nunca hizo a los hombres un punto más justos, y, gracias al respecto que se le tiene, hasta hombres bien dispuestos se convierten a diario en agentes de la injusticia”. De ahí que, en cualquier circunstancia, su principal preocupación era no dejar la justicia en manos del azar, ni prestarse a cometer el mismo mal que condenaba. Por el contrario, ante el peligro de complicidad, su consejo era: “haz que tu vida sea una contrafricción para detener la máquina”. Y de ahí que, frente a cualquier práctica coactiva, advirtiera también que el verdadero valor de la libertad política no es otro que el de hacer posible la libertad moral. Y, con ello, al plantear en toda su radicalidad ese *principium individualis*, lo que hizo fue negar tanto cualquier clase de pretensión ética a favor del deber de obediencia a las leyes del Estado, como cuestionar asimismo la creencia de que ese supuesto deber u obligación sea algo por completo imprescindible para la existencia del orden social, para el buen vivir en el seno de una comunidad². En consecuencia, Thoreau, en sintonía con

² J. Muguerza —en “La obediencia al Derecho y el imperativo de la disidencia. (Una intrusión en un debate)”, *Sistema*, nº 70, 1986, pp. 27-40— vinculó a Thoreau, tras cuya pista nos puso a muchos, con la desobediencia ética que entre nosotros justificara F. González Vicén. Para quien, como es sabido, “mientras que no hay un fundamento ético para la obediencia al Derecho, sí que hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”. Una postura ésta a la que C. Gans —*Philosophical Anarchism and Political Disobedience*, Cambridge, University Cambridge Press, 1992— ha calificado también, aunque desde una posición contraria, como “anarquismo filosófico”.

lo que ya vimos a propósito de Locke y Hume, consideraba que ninguna autoridad política puede forzar nuestra conciencia, ni tener más derechos sobre nuestras personas que los que nosotros mismos le concedamos. ¿Por qué debemos pagar al Estado por una protección que no deseamos? De modo que al único gobierno que estaba dispuesto aceptar es aquel que, de verdad, respete al individuo, que reconozca a éste como una poder independiente y superior del cual deriva toda su autoridad y legitimación, y que, por tanto, tenga como fundamento irrenunciable la sanción y el consentimiento de los gobernados. Y esto sin que tal creencia le impidiera reiterar que todos los gobiernos existentes son esencialmente conservadores, que el gobierno más libre es el que más deja en paz a quienes gobierna y que, en última instancia, el Estado tendría que parecerse a un árbol de la misma manera que los ciudadanos podrían compararse con sus frutos. Porque, cuando éstos maduran, caen del árbol, se separan y son capaces de vivir a distancia, sin que aquél, a pesar de no entenderlos, tenga necesidad de entrometerse ni obligación de sitiarnos. Algo que, en realidad, sólo podía significar que “el mejor gobierno es el que no gobierna en absoluto”. Pues la situación ideal más que una donde todos gobiernen sería otra en la que no haya necesidad de lo que lo haga ninguno, en la que cada cuál solamente se gobierne a sí mismo.

Ahora bien, todo eso no era más que la punta de un iceberg discursivo, poco sistemático pero de talante libertario, que se manifiesta, por ejemplo, en la escasa estima que sentía hacia la prensa (“No leáis el *Times*, leed el *Eternities*”), hacia las instituciones burocráticas (obstáculos externos, “voluntades de los muertos”, que, como las nueces huera, “sólo sirven para pincharse los dedos”), hacia los reformadores (quienes “te rozan continuamente con las mejillas grasientas de su amabilidad”) o hacia las maneras normales de hacer y entender

la política (“son *infra-humanas*”, “¡benditos los jóvenes porque nunca leen los mensajes del Presidente!”). De hecho, como se ha apuntado en ocasiones³, su respuesta “política” fue fundamentalmente anti-política, más interesada en abolir viejas instituciones que en establecer alguna nueva, más preocupada por el individuo que por los grupos, por los principios que por los compromisos, por la virtud que por los votos, consciente de que la libertad no consiste tanto en tener un gobernante justo como en no tener ninguno. En relación con lo cual, es preciso advertir, de acuerdo con James Mackaye, que Thoreau no sólo enfatizó “la libertad del individuo respecto a la coerción originada en la voluntad de otros individuos”, como ocurre con la esclavitud o la que procede del despotismo de Estado, o la encarnada en muchas instituciones y costumbres de la sociedad, sino que, como resultado de su convicción en las virtudes de un modo de vida más simple, que armonizara mejor con el gran pulso de la naturaleza, abogó también por “la libertad respecto a la coerción originada por nuestras propias necesidades”⁴, por las servidumbres de nuestra inmediata comodidad material. Lo que, dada su opinión de que nada empobrece más que la riqueza, que somos ricos según el número de cosas de las que podamos prescindir, le llevó, un 4 de julio de 1845, a celebrar su propia independencia espiritual yéndose a vivir a una cabaña autoconstruida a orillas de la laguna de Walden, donde, sin desligarse de amigos ni vecinos, pasó dos años y dos meses con el objeto de “hacer frente sólo a los hechos esenciales de la vida”. A la vez que, por aquella misma época, llegó a simpatizar más de lo que normalmente se suele admitir, con el *Brook Farm Institute of Agriculture and Education*, en Roxbury, un proyecto comunitario inspirado en principios del círculo

³ Cf. W. Harding y M. Meyer, *The New Thoreau Handbook*, New York, New York University Press, 1980, pp. 134 y 137.

transcendentalista y que adaptó algunas de las teorías del socialismo utópico de Charles Fourier⁵.

En este sentido, para valorar el pensamiento de Thoreau, hemos de tener presente que sus demandas de simplificación y autosuficiencia se originan justamente en medio de una sociedad que dejó de basarse en una agricultura colonial para transformarse en un nuevo orden comercial e industrial acorde con las primeras etapas del capitalismo moderno. Esta fue una abrupta transformación ecosocial que, entre otras consecuencias, trajo consigo la tendencia a favorecer también una enorme libertad individual. Pero, eso sí, una libertad que, al mismo tiempo, quedaba restringida por la búsqueda egoísta de intereses exclusivamente privados, cercenada por un amor desmesurado a la propiedad, al bienestar material y al dinero. Lo cual hizo que Thoreau, en momentos en que las consecuencias de tales hábitos resultaban menos obvias que en la actualidad, rechazara, por un lado, “el sistema industrial porque significaba la explotación de los demás”, incluida la naturaleza, y, por otro, negara “el culto al éxito y al credo puritano del trabajo incansable porque significaba la explotación de uno mismo”⁶. Bajo este contexto, precisamente, es desde donde hay que comprender a Thoreau cuando escribió: “lo que la mayor parte de mis convecinos consideran bueno, en lo hondo de mi alma yo lo tengo por malo; y si de algo he de arrepentirme puede que sea de mi buen comportamiento”. Es en estas circunstancias, entonces, donde su postura

⁴ Cf. J. Mackaye en la introducción a su selección *Thoreau, Philosopher of Freedom: Writings on Liberty*, New York, The Vanguard Press, 1930, p. vii-xvi.

⁵ Según L. Newman —“Thoreau’s Natural Community and Utopian Socialism”, *American Literature*, vol. 75, nº 3, 2003, pp. 515-545— las diferencias de Thoreau con Brook Farm no estaban relacionadas con el proyecto en sí mismo, con el hecho de que fuera comunal, sino con que, poco a poco, parecía estar destinado a convertirse en una empresa como otra cualquiera, dependiente del tipo de esfuerzo que requería capitular, con su sórdido libro de cuentas, ante las demandas irracionales del mercado.

⁶ M. Lerner, “Thoreau: No Hermit” (1939), en S. Paul (ed.), *Thoreau. A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliff, N.J., Prentice-Hall, 1962, pp. 20-21.

disidente adquiere toda su dimensión. Una postura inconformista que, tras vincularla con la de Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman, ha sido llamada *individualidad democrática* (aunque quizá habría que decir *ética* o *libertaria*), y a la que se caracteriza como una individualidad *negativa*, dispuesta a desafiar las convenciones absurdas y desobedecer las leyes arbitrarias (“¿qué supone ser libres respecto al rey George y seguir siendo esclavos del rey Prejuicio?”), *positiva*, empeñada en un camino de crecimiento intelectual, de experimentación personal, de autodesarrollo interior (“hazte experto en cosmografía propia”), y *transpersonal*, solidaria y preocupada por ir más allá de un mezquino egoísmo o una hueca filantropía (“si he arrebatado injustamente una tabla a un naufrago, debo devolvérsela aunque yo mismo me ahogue”)⁷. Esto es, una postura que, evidentemente, desea un cambio social y cultural del mundo en que vivimos, pero que exige una reforma moral de nosotros mismos, de nuestro propio yo interior, antes que nada. “El destino de un país —escribió— no depende de cómo se vote en las elecciones, el peor hombre vale tanto como el mejor en este juego; no depende de la papeleta que introduzcas en las urnas de vez en cuando, sino del hombre que echas de tu cuarto a la calle cada mañana”. En relación con lo cual conviene notar que lo peculiar de la reforma que él demanda no gira tanto sobre la tradición del antiguo comunitarismo republicano como sobre el contenido sustantivo de la idea de libertad negativa tan afín a sus contemporáneos. En suma, esa es su queja cuando afirma que “en

⁷ Cf. G. Kateb, “Democratic Individuality and the Claims of Politics”, *Political Theory*, vol. 12, n° 3, 1984, pp. 331-360. En cuanto a poner nombre a la actitud de Thoreau, M. Steger —“Mahatma Gandhi and the Anarchist Legacy of Henry David Thoreau”, *Southern Humanities Review*, vol. 27, n° 3, 1993, pp. 201-215— ha empleado la expresión “anarquismo *estoico*” para referirse a tres ideales de Thoreau que, en la estela de Zenón de Citio y Crisipo de Soli, influyeron en Gandhi, o reforzaron lo que ya pensaba. A saber, la creencia en que existe una ley superior a las leyes jurídicas, que esta ley superior se manifiesta por sí misma en la conciencia del individuo y eclipsa cualquier forma de organización estatal y, junto con eso, que es necesaria una simplificación de la vida guiada por una decidida resolución de alcanzar la autosuficiencia.

nuestros días los hombres llevan una gorra de estúpido y la llaman una gorra de libertad”, o su lamento tras observar que la mayoría de ellos posponen su vida a algunos negocios triviales mientras “piensan estúpidamente que pueden abusar de ella y malgastarla como les plazca y cuando consigan el paraíso dar la vuelta a una nueva página”. Todo lo que tienen es tan sólo lo que han comprado. La disidencia de Thoreau, por ello, no se limita únicamente a no cooperar con un gobierno que perpetúa la esclavitud y declara la guerra a México. Más profundo y de mayor alcance es el rechazo radical a esa cuestionable libertad de vender, comprar y consumir que, bajo el espejismo de la adquisición de riquezas superfluas, corrompe y encadena a los seres humanos a su propia codicia, les transforma en “herramientas de sus herramientas”, en esclavos de su ansia compulsiva de fortuna, como los buscadores de oro —“el gran desastre de la humanidad”—, o como quienes especulan mientras pierden en la transacción lo mejor de sus personas. “He aprendido —leemos en *Walden*— que el comercio maldice todas las cosas que toca; y aunque comerciéis con mensajes del cielo, la maldición de aquél acompañará el negocio”. Y es que, añade más adelante, “no hace falta dinero para comprar lo que necesita el alma”.

He aquí, por tanto, en el mismo núcleo de esta sociedad capitalista de mercado, cuyos adelantos “no son sino medios mejores para llegar a un fin que no ha mejorado”, aquí, en una sociedad que sólo amontona sucias instituciones y genera necesidades ficticias, empezando por la de consumir, donde se encierra el peligro más grave para una vida auténticamente libre y sencilla, creativa, valiosa e independiente. Es necesario romper el hechizo, “no montamos en tren, éste marcha a nuestra costa”. De modo que el progreso técnico no sólo no conduce al progreso moral, sino que muchas veces lo que hace es frenarlo, obstaculizarlo, avanzar en una dirección contraria, hacia una barbarie de nuevo

tipo, industrializada, tecnocrática, mecanizada. Por eso, para Thoreau, “los caminos por los que se consigue dinero, casi sin excepción, nos empequeñecen”. Y por eso nos propone que, como Ulises atado al mástil, hagamos oídos sordos y miremos con desdén hacia cualquier otra parte. Porque, asegura, “no hay nada, ni tan siquiera el crimen, más opuesto a la poesía, a la filosofía, a la vida misma, que este incesante trabajar”, nada más vacío que esta sed insaciable de lujos enervantes, que esta triste obsesión por hacer un buen negocio. Hasta tal punto, por tanto, como podemos comprobar, el individualismo posesivo, que no concibe fin más noble que la acumulación ilimitada de propiedad, se encuentra lejos, muy lejos, de los principios que inspiran al individualismo libertario, deseoso de “extraer su miel de la flor del mundo” y, sobre todo, preocupado por reafirmar la humana dignidad. En cuyo afán, Thoreau sintió la inmensa serenidad de una conciencia limpia entreverada con el feliz orgullo de quienes, como dijera W. B. Yeats, nunca se han dejado atar a ningún dogma ni aprisionar por los dulces reclamos del Estado.