



COMUNIDAD UTÓPICA Y DESOBEDIENCIA CIVIL UNA REVISIÓN DE THOREAU

ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ

Fecha de recepción: 20-11-2016
Fecha de aceptación: 07-01-2017

Resumen: Contamos con la figura de la comunidad utópica como alternativa a la tópica al menos desde la República de Platón. Quizá desde la expulsión del paraíso. En el siglo XIX, siguiendo en parte la obra de Thomas Moro y en parte la refundación constante del Nuevo Mundo, se llevaron a cabo en Estados Unidos una serie de experimentos basados en la constitución de comunidades alternativas a la institucional. Su intención era noble pero acabaron desmantelándose por sí mismas. Como resistencia a la pérdida de individualidad que estas (como la institucional) representan, Emerson, Thoreau, etc. mantuvieron la pauta socrática de que la única ciudadanía del filósofo está en los cielos, de que todo lo bueno es salvaje y libre.

Abstract: We can count on the presence of the figure of the utopian community as an alternative to the standard topical one since, at least, Plato's Republic. Maybe since the expulsion from paradise. In the nineteenth century, following on one hand the work of Thomas More and on the other the constant refounding of the New World, a series of experiments based on the constitution of alternative communities to the institutional one took place in the United States. Their intention was noble but these communities ended up dismantling themselves. As a resistance to the loss of individuality that these (as the institutional) represent, Emerson, Thoreau, etc. maintained the Socratic pattern that the philosopher's only citizenship is in heaven, that all good things are wild and free.

Palabras clave: comunidad, utopía, filosofía, Emerson, Thoreau

Keywords: community, utopia, philosophy, Emerson, Thoreau

En 1825, Frances “Fanny” Wright, con ayuda del Marqués de Lafayette, que había luchado con George Washington en la Guerra de Independencia, fundó la comunidad utópica de Nashoba, en Shelby, Tennessee —que apenas un año después abandonaría temporalmente para colaborar en el nuevo proyecto de New Harmony—, con el propósito de preparar a los esclavos, mediante una educación literaria y el aprendizaje de la agricultura —lo que se anticipaba en cierto modo a la

alternativa del Ferrocarril Subterráneo que duraría hasta el fin de la Guerra de Secesión—, para que pudieran comprar su libertad y ser trasladados a las colonias independientes de Liberia y Haití.¹ La completa ausencia de iniciativa y “la habilidad del gobierno para apartarse del camino”, que Henry David Thoreau denunciaría en un contexto parecido casi un cuarto de siglo después, resultaban incompatibles, ante la extensión premeditada de la esclavitud y, más tarde, de la acción ilegal de la guerra de México, con el amplio margen de libertad y el acontecimiento definitivo de la educación que implicaría, con idéntica determinación, lo que ha pasado a conocerse como desobediencia civil: “La única obligación —escribió Thoreau— que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que considero correcto”. En ese sentido, “solo pueden obligarme quienes obedecen a una ley superior a la que yo obedezco”.² A fin de abolir para siempre la esclavitud en los Estados del sur, el experimento de Nashoba serviría de precedente para la rebautizada comunidad utópica de New Harmony, fundada por el socialista inglés Rowert Owen, empresario de éxito en Manchester y amigo de Fanny Wright, con quien editaría la revista *New Harmony Gazette*, publicada más adelante en Nueva York con el nombre de *Free Inquirer*. Siguiendo el ejemplo de los Shakers, establecidos asimismo desde Manchester en New Lebanon, Nueva York, con Ann Lee a la cabeza, Owen compraría en 1825 el pueblo de Harmony, Indiana, a George Rapp por 135.000 dólares, recibiendo del famoso *Boatload of Knowledge*, que partía desde Pennsylvania, la mayor migración intelectual en la historia de la América Colonial. El 4 de julio, coincidiendo con la celebración del aniversario de la Declaración de Independencia —un acto de reivindicación que Thoreau repitió deliberadamente al trasladarse a Walden en esa misma fecha—, Owen, que llegó a crear la Institución Smithsonian y fue miembro de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, acabaría publicando la Declaración de Independencia Mental, según la cual el hombre es libre de lo que el propio Owen consideraba la trinidad de males —la propiedad privada, el matrimonio de conveniencia y la religión tradicional—, en respuesta a la condición miserable de la existencia humana que su contemporáneo Charles Dickens ponía de manifiesto permanentemente en sus obras. De acuerdo con el principio de la Ilustración basado en la crítica de la razón, que en la práctica se consideraría el propio hecho de la revolución industrial en Inglaterra, o en América el mito de la tierra prometida —lo que, sin embargo, ponía negativamente de relieve, en palabras de Thoreau, que el gobierno “no mantiene el país libre, no consolida el oeste, no educa”—, la expansión territorial de la frontera acabaría siendo, en una muestra de viejo imperialismo, la expresión más fiel a la iniciativa de un Nuevo Mundo Moral, que tenía su inspiración en

¹ FRANCES MILTON TROLLOPE, *Domestic Manners of the Americans*, Whittaker, Treacher & Co., Londres, 1832.

² ‘Desobediencia civil’, en *Vida civilizada. Escritos sobre desobediencia civil*, ed. de A. Lastra, trad. de A. Fernández Díez y J. M^a Jiménez Caballero, In itinere, Universidad de Oviedo, 2012.

el libro homónimo de Owen, *The Book of the New Moral World*, donde denunciaba la equivocación de consecuencias catastróficas del Viejo Mundo y abogaba por un estado espiritual en el hombre en el que la caridad y el afecto habrían de beber del propio interés y la felicidad.

En 1863, tan solo tres días antes de la Proclama de Emancipación que pondría fin a la esclavitud para siempre, curiosamente el presidente de los Estados Unidos en ese momento, Abraham Lincoln, recibiría una serie de cartas escritas y dirigidas por Owen con el título de *La política de la emancipación*, una política que se basaba en el control utilitarista de la naturaleza como medio para formar o, más bien, reformar solapadamente el carácter del individuo. En el Prospecto de la colonia que se publicaría en el segundo número de *New Harmony Gazette*, se indicaba claramente que “ningún hombre forma su propio carácter, ya sea mental o físicamente”, y que “el individualismo desmerece en gran parte el conjunto de la felicidad humana”.³ A diferencia del trascendentalismo de Ralph Waldo Emerson o Thoreau, inspirado originalmente en la recepción americana del idealismo kantiano y dirigido a un mundo cada vez más amplio de lectores con el carácter reservado de la escritura de ensayo, la experiencia de New Harmony se caracterizaría por haber logrado una igualdad histórica entre hombres y mujeres, a cambio de la exclusión definitiva de la figura de Dios de la vida ordinaria, lo que permitía inevitablemente un libre intercambio entre dinero y bienes. En la comunidad de New Harmony, de la que después se haría cargo William Maclure, que acabaría fundando la primera biblioteca pública del país en Indiana, se fundaron también las primeras escuelas públicas de los Estados Unidos, según el modelo de la pedagogía social de Pestalozzi. Thoreau sería, como Pestalozzi, un lector atento de Rousseau, como se podría observar en sus escritos sobre la naturaleza.⁴

En pleno surgimiento de las reformas sociales en los Estados Unidos, el Club Trascendental, conocido al principio como Club Hedge o Aesthetic Club, se había presentado, tan solo un año antes del Pánico del 37, como un modo de protesta visionaria que, no solo reflejado en las obras de Emerson y Thoreau, anticiparía la teoría del pragmatismo americano, en respuesta al clima intelectual sin definir de América, que el rector de la Universidad de Harvard, Josiah Quincy, habría de crear entonces partiendo de un modelo de estudio del pasado que menoscababa

³ *The New-Harmony Gazette*, vol. 1, N° 2, 8 de octubre de 1825. Véanse también ROBERT OWEN, *New View of Society*, Londres, 1818 (*Nueva visión de la sociedad*, trad. de Rubén Mattini, Hacer, Barcelona, 1982); *The Disseminator of Useful Knowledge*, ed. de William Maclure, New Harmony, Indiana, vol. I, N° 10, 21 de mayo de 1828.

⁴ Los escritos naturales de Thoreau describen sus viajes en torno a Concord y muestran lo que él mismo llamaría el “pensamiento salvaje”. Al principio de *Frutos salvajes*, que Thoreau consideraba la mejor introducción a su obra, se dirigía personalmente a “la naturaleza, la absoluta libertad y lo salvaje, en contraste con una sociedad y una cultura meramente civiles”. Véase H. D. THOREAU, *Wild Fruits: Thoreau's Rediscovered Last Manuscript*, ed. de Bradley P. Dean, W. W. Norton & Company, New York, 2001. Con el título de *Pensamiento salvaje*, Página indómita publicará en breve una antología de estos escritos.

las fuentes modernas. El 8 septiembre de 1836 se reunirían por primera vez Henry Hedge, George Putnam, Emerson y George Ripley, a los que se sumarían más adelante Margaret Fuller, Bronson Alcott, Theodor Parker y Orestes Brownson, junto a otros miembros no tan frecuentes, pero no por ello menos significativos y competentes, como William Ellery Channing, Thoreau, Edward Taylor y Walt Whitman, con el propósito de discutir una serie de tópicos de la época como, por ejemplo, “El genio americano”, “La educación de la humanidad”, “¿La especie avanza más que el individuo?”, “¿Cuál es la esencia de la religión, distinta de la moralidad?” o “El panteísmo”. Sin embargo, la idea de Hedge para socavar el pensamiento predominante adolecería de la ambigüedad misma del espíritu de la época, que recordaba la ansiedad implícita en la cultura, por lo que de una forma escasa e improductiva del pensamiento el hado se convertiría —como Emerson escribió un año después en su ensayo sobre ‘El escolar americano’, pronunciado en la conferencia de graduación de Thoreau en la Universidad de Harvard— en una muestra más elevada del pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias: pensar es, o debería ser, efectivamente, obrar. El filósofo adoptaría al principio una especie de moral provisional o partiría, desde luego, de una experiencia a priori. En los primeros ensayos de Thoreau, la deuda con Emerson sería más evidente: la imagen recurrente de “la circunferencia”, “el sol”, “el disco lunar”, “el gran círculo”, “el centro del sistema” o de “un lugar central” haría referencia a la compensación como parte de la ley natural, una ley según la cual, contraponiendo la libertad y la sociedad civil, se trata de considerar al hombre “un habitante, o una parte esencial de la naturaleza, antes que un miembro de la sociedad”. En ‘Círculos’, Emerson escribiría: “El ojo es el primer círculo; el horizonte que forma es el segundo y por toda la naturaleza esa figura primaria se repite sin fin”.⁵ En ‘Desobediencia civil’ es más notable la prueba de relectura a la que Thoreau sometía su propia escritura. De hecho, Thoreau aprendería a escribir, por decirlo así, leyendo a Emerson. Emerson dijo sobre Thoreau: “Leyéndolo, encuentro el mismo pensamiento, el mismo espíritu que hay en mí, pero él da un paso más allá e ilustra con imágenes excelentes lo que yo podría verbalizar con una soñolienta generalidad”.⁶

La revolución pacífica que Thoreau desarrollaría con el concepto de desobediencia civil, y que quedaría tan impregnada en la conducta de la vida de pensadores como Tolstói y Gandhi, respondía a la necesidad urgente de reformar la sociedad y no al individuo, una fórmula o expresión provinciana que el trascendentalismo americano pondría de moda con el fin de institucionalizar la democracia en las relaciones sociales y que, más allá de una nueva reforma social, requería tanto la separación del gobierno como la división del individuo a través de un ejercicio de conciencia, como sugería Thoreau, según el cual se debería

⁵ EMERSON, *Ensayos*, trad. de J. Alcoriza, Cátedra, Madrid, 2014, pp. 105-107, 245-248.

⁶ Entrada de 1863 en el Diario FOR, en RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, ed. de A. Lastra y F. Vidagany, Ápeiron ediciones, Madrid, 2015.

reconocer, en última instancia, que la revolución americana no había tenido lugar.⁷ La ansiedad de la influencia de Thoreau se apreciaría en la *Satyagraha* de Gandhi, o su firme búsqueda de la verdad, que se referiría a una vida de carácter filosófico en la que la resistencia pasiva y la no violencia, como se puede leer en *Todos los hombres son hermanos* de Gandhi, conviven en la religión del Estado y aspiran al bien común como objeto de la libertad de conciencia, lo que llevaría a cuestionar indirectamente el papel de la filosofía en la ciudad o la profesión de la filosofía política, desde la perspectiva específica de la colonización o el extranjero. La *Ahimsa* o no violencia de Gandhi requería una conducta interminable y una paciencia infinita, que obligaría a negar conscientemente la existencia del mal o la injusticia para combatirla. Con esa perspectiva, la objeción de conciencia que estaría implícita en el autoperfeccionamiento moral que defendía Tolstói por ejemplo en *Resurrección*, como un medio para transformar la sociedad y no al individuo, tenía su origen en la revolución pacífica de Jesucristo y acabaría por convertirse, con el trasfondo de los socialismos revolucionarios del siglo XX, en un ataque contra el poder del Estado y sistema establecido, atribuyendo a la resistencia pasiva una cualidad eminentemente activa. La impronta de la desobediencia civil de Thoreau sería innegable al tratar de ver en la libertad de la ley el principio fundamental de la resistencia. Sócrates fue el primero en defender que sería mejor recibir una injusticia que cometerla. “Cuando el ciudadano ha negado su adhesión —observó Thoreau— y el funcionario ha renunciado a su cargo, la revolución se lleva a cabo”. Una acción basada en principios constituiría, efectivamente, la única forma legítima de la justicia y, a la vez, la verdadera definición de la revolución. De este modo, la libertad que la ley proporcionaba al individuo no resultaría más importante que la medida en la que el individuo pudiera actuar para favorecer las leyes, de acuerdo con el orden anterior:

5

Aunque admitamos que los americanos se han liberado de un tirano político, siguen siendo esclavos de un tirano económico y moral. Ahora que la república —la *res publica*— se ha establecido, es hora de atender a la *res privata* —la condición privada— para que, como el Senado romano mandó a sus cónsules, *ne quid res-privata detrimenti caperet*, la condición *privada* no sufra deterioro.⁸

Si el individuo debía ser la fuente del poder político, entonces la promesa de un Estado “realmente libre e ilustrado” tendría que ver, invirtiendo el orden de la realidad, con la crítica de la razón más que con la razón de la crítica, con la actualidad del presente más que con el

⁷ El propio Whitman corroboraría esta impresión de Thoreau años más tarde, como se puede ver en sus *Perspectivas democráticas* (Capitán Swing, Madrid, 2013). Véase también A. FERNÁNDEZ DÍEZ, ‘Perspectivas democráticas’, en *Revista de Libros de la Torre del Virrey*, L’Eliana, No.5, 2015/1 (online).

⁸ Véase en esta edición ‘Una vida sin principio’. Véase también *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, ed. de A. Lastra, Tecnos, Madrid, 2012.

presente actual. La condición privada del individuo consistiría en una búsqueda permanente de la verdad, en la experiencia de lo correcto o de la justicia, la filosofía que Thoreau aprendería de Sócrates y que es “admirable profesarla porque una vez fue admirable vivirla”.⁹ Sin embargo, podría decirse que la desobediencia civil, por extraño que parezca, no se debe necesariamente a la ciudad, sino que presupone con razón los límites de la ciudadanía. Thoreau se dirigía a lo más antiguo del hombre, tal vez la humanidad, como Sócrates se encomendaría al *daimon*. La distancia establecida entre la ley y el súbdito, entre el gobernante y el gobernado, exigiría atender al curso moral de los acontecimientos en lugar de tratar de quebrantar la ley. A diferencia de Thoreau, Sócrates nunca abandonaría la ciudad, sino que sería asesinado por la democracia ateniense. La incompatibilidad entre la filosofía y la democracia pondría de manifiesto la existencia de una ley moral superior por la experiencia genuina que contenía. La obediencia a la ley no nace de la convicción. En el diálogo de Platón Sócrates adoptaría incluso la posición del extranjero para reafirmar la constitución de las leyes. Disponer de la convicción para atender a los asuntos de la ciudad sería una manera de vivir deliberadamente. La sustitución de la norma de la conveniencia por la ética de la convicción no es, sin embargo, una de las claves del pensamiento de Thoreau. Una lectura atenta de las páginas escogidas de Thoreau es la que corresponde, en primera instancia, al *pathos* de la distancia. De este modo, cuando el 7 de septiembre de 1962, con motivo del centenario de la muerte de Thoreau, Martin Luther King recordaba, en la publicación del número de otoño de *The Massachusetts Review*, el legado de Thoreau como una “protesta creativa”, su pasión y su elocuencia servirían para reconocer a la vez en el texto de ‘Desobediencia civil’ una deuda de gratitud afín al experimento que probablemente sería el más democrático de la modernidad, una vida deliberada fuera de los límites de la ciudad o, de acuerdo con Whitman, el espíritu de la democracia profética, de la que Whitman sabía que era su portavoz oficial en América, entendida como el retorno al estado de naturaleza anterior a la Fundación americana. En este sentido, la comparación de John Brown con Jesucristo, cuya violencia nunca se vería transformada por la gracia ni justificada por la salvación, es grandilocuente y adolecería de los límites de la escritura de Thoreau tan bien como el poder central de la lectura reservada de las obras de Carlyle. Como sucede con la escritura, uno será libre en la medida en que haga que los demás también sean libres. La deliberación y la reserva de la escritura surgen, como ha subrayado Stanley Cavell, del hecho de la propia resistencia de las palabras, una tendencia a resistir que omitiría el plural para dar paso a la primera persona. De este modo, el “terrible esoterismo” de la escritura de Thoreau sería sintomático, en cierto modo, de la ausencia de lectores inteligentes de Thoreau. Si Thoreau no escribía para ser leído o escribía solo para sí

⁹ Véase H. D. THOREAU, *Walden*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2013⁸, p. 71.

mismo es algo que enfrentaría al lector de Thoreau al trabajo impuesto por el propio Thoreau para “preservar sus palabras” con el compromiso de no repetir “su deseo enloquecido de dañarlas y negarlas”.¹⁰ Entonces la Biblia enseñaría desde el principio que las palabras son anteriores a la relación entre el padre y el hijo, así como a la relación entre el padre y el hijo con las propias palabras. El hecho de no disponer de lectores inteligentes sería un motivo de la reivindicación de la voz filosófica. Si la protesta debe transformarse o aspirar a ser una promesa es algo que dependería del porvenir de la democracia o la filosofía en América. Thoreau dijo que anhelamos realidad.

Cuando Emerson abandonó su ministerio en la Iglesia Unitaria de Boston, Ripley pondría en práctica, partiendo de la poesía de la intuición por la que Emerson trataría de restablecer la relación original con el universo, el Instituto Brook Farm de Agricultura y Educación, más conocido como la comunidad utópica de Brook Farm, en West Roxbury, Massachusetts. Inspirada en el ideal trascendentalista de una comunión genuina con la naturaleza, del que Thoreau sería el paradigma en la historia de los Estados Unidos —“el más americano de todos”, con palabras de Emerson—, Brook Farm estaría en activo entre 1841 y 1847, recibiendo miles de visitas al año. Una de sus visitantes habituales, Margaret Fuller, fundadora y editora de la revista *The Dial*, el órgano de expresión trascendentalista por antonomasia donde Thoreau publicaría varios ensayos y poemas, escribiría sobre la comunidad: “Allí no tiene lugar la pasión por los grotescos fenómenos de la libertad, sino la disposición para estudiar y disfrutar de la libertad de la ley”. Y más adelante: “El magnífico desarrollo mental y del carácter que se observa en muchos aspectos me persuade de que el estado de las cosas permite que el escultor del alma realice un estudio preciso”.¹¹ La comunidad de Brook Farm, cuyo modo de vida Thoreau rechazaría con el mismo ímpetu que Emerson, en referencia al carácter notablemente individual de los acontecimientos que tenían lugar allí, surgiría, en palabras de Ripley, para “asegurar una unión más natural entre el trabajo intelectual y manual de la que ahora existe; para garantizar una libertad mental superior; para preparar una sociedad de personas liberales, inteligentes y cultas, cuyas relaciones permitan llevar una vida más sencilla y saludable que en medio de la presión de nuestras competitivas instituciones”. En un principio a favor del proyecto de Ripley, Emerson se negaría a trasladarse a Brook Farm debido a que “tiene poco que ofrecerme que no pueda obtener solo con resolución”, y publicaría su ensayo sobre ‘El trascendentalista’, en el que decía: “El materialista insiste en los hechos, en la historia, en la fuerza de las circunstancias y en los deseos animales del hombre; el idealista en

¹⁰ STANLEY CAVELL, *Los sentidos de Walden*, trad. de A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2011, pp. 20-21.

¹¹ GEORGE WILLIS COOKE, ‘Brook Farm’, en *The New England Magazine*, vol. XXIII, N° 4, diciembre de 1897, pp. 391-408. El documento oficial sobre Brook Farm es la colección escrita por JOHN T. CODMAN, *Brook Farm, Historic and Personal Memoirs 1840-1891*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1894.

el poder del pensamiento y de la voluntad, en la inspiración, en el milagro, en la cultura individual”. Y más adelante: “Es más sencillo depender de uno mismo”.¹² En 1842, a raíz de la muerte de John, el hermano de Thoreau, nuestro autor trabaría amistad con Nathaniel Hawthorne. Durante su estancia en Brook Farm, el propio Hawthorne escribió y publicó *Blithedale Romance* para promocionar la vida en la comunidad, pero la crítica acabaría siendo desfavorable respecto al tono de sus descripciones ilusorias que no correspondían a la realidad del sentido común, olvidadas como un mero ejercicio de ficción sin valor histórico. En un sentido histórico o tradicional, socialismo y comunismo eran palabras poco conocidas entonces en Nueva Inglaterra, donde se tenía la costumbre de hablar de asociación respondiendo a la necesidad y al creciente aumento de la cooperación industrial, a fin de ejercer de la manera más eficaz posible un individualismo ilimitado, que incluiría por primera vez la libertad de la mujer para votar y ocupar altos cargos. Desde librepensadores hasta católicos devotos, la mayoría de los miembros, partidarios y visitantes de Brook Farm estaba formada, sin embargo, por unitarios o predicadores universales que seguirían la estela de Swedenborg, cuyas obras se leían y estudiaban con admiración y entusiasmo, mientras que Theodore Parker y William Ellery Channing pronunciaban sus sermones. En 1845, Brook Farm pasaría a ser una falange fourierista que, por medio de la publicación semanal del periódico *Harbinger*, trataría de divulgar principalmente las ideas socialistas de Fourier, hasta que en 1847 Channing terminaría por reformarla con el nuevo nombre de la Unión Religiosa de Asociacionistas, poniendo fin al experimento utópico.

En 1848, John Humphrey Noyes, licenciado por la facultad de teología de la Universidad de Yale y poco después incapacitado como predicador por la misma universidad y señalado públicamente como hereje, fundaría en un gesto de protesta la comunidad utópica de Oneida en Nueva York, con el propósito de dar solución a su visión de la crítica mutua, el matrimonio complejo y la continencia masculina, que ya había mostrado antes en la Asociación Putney, donde establecería los principios del “verdadero comunismo” que se deducía supuestamente de la lectura del libro de los Hechos de los apóstoles.¹³ Sin embargo, el interés por cultivar la inteligencia o estar familiarizado con toda la literatura y el conocimiento, equiparando la actividad intelectual con el trabajo físico o corporal, como intentarían hacer en Brook Farm —desde un principio Thoreau puso énfasis en *Walden* en recordar que se ganaba la vida con el trabajo de sus propias manos, una facultad ligada a la imaginación que tenía que ver más con el cuidado de sí mismo que con la virtud o el conocimiento—, ocultaba la grandeza o poesía de la vida que dejaba entrever la satisfacción de una vida vivida con reserva y deliberación,

¹² R. W. EMERSON, ‘El trascendentalista’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pp. 239, 240.

¹³ Véase Hechos 2: 44-45.

como también debían ser leídos los libros, más allá de la firme resolución de la naturaleza salvaje y de la expectativa de la vida civilizada, a la que Thoreau regresaría al fin después de escribir *Walden* en Walden, cuando podríamos decir que había cumplido aparentemente con todas sus expectativas.¹⁴ En contraposición al perfeccionismo moral con el que Cavell caracterizaría el pensamiento de Emerson y Thoreau, y en el que la exposición al debate público parecería tener la última palabra, el perfeccionismo de Noyes, por el contrario, tenía su origen en la creencia de la “perfecta santidad”, o el perfeccionismo divino, que llegaría a experimentar en una vida cristiana sin pecado a fin de “dar testimonio de que ningún hombre puede pecar y ser cristiano al mismo tiempo”. Como estudiante díscolo y precoz, Noyes no tardaría en publicar *The perfectionist*, donde declararía en uno de los primeros números de la revista la existencia del nuevo matrimonio del cielo y la tierra, poniendo fin literalmente a un extenso período de tiranía familiar a través de la doctrina del amor libre, que se traduciría efectivamente en el matrimonio polígamo al estilo de los mormones de Joseph Smith, como quedaría recogido en el *Diary Journal of Oneida Community*, así como en el *Handbook of the Oneida Community*, donde los hombres eran considerados “verdaderos soldados”, cada uno de ellos casado simultáneamente con todas las mujeres, bajo un severo control de la natalidad, y las mujeres debían firmar un documento según el cual “no nos pertenecemos en ningún aspecto, sino que pertenecemos en primer lugar a Dios y en segundo lugar al señor Noyes como verdadero representante de Dios”.¹⁵

9

En 1849, después de que los mormones fueran expulsados de Nauvoo, Illinois, e iniciaran su Larga Marcha hacia Utah, los socialistas franceses seguidores de Étienne Cabet, desencantados con la vieja aristocracia de privilegios, ocuparían pacíficamente sus tierras y, en la estela de las revoluciones europeas, fundarían la comunidad utópica de Icaria, donde Cabet se había autoproclamado “absoluto gobernador y director del experimento” para un primer período de una década, dispuestos a reemplazar “el viejo mundo por uno nuevo, el reino de Satán o el mal por el reino de Dios o el bien, el hábito y el prejuicio por la experiencia de los tiempos pasados, y la monarquía por el republicanismo”, como Cabet dejaría rigurosa e incondicionalmente constatado en *Voyage in Icarie*, donde partía de la *Utopía* de Tomás Moro y el romanticismo de Rousseau y Owen, y cuyo idealismo influiría en gran medida en otros reformadores como Karl Marx, a fin de concebir el plan de la fundación de Icaria, probablemente la que sería la

¹⁴ H. D. THOREAU, *Walden*, pp. 61, 98-100, 251, 252; la alusión a la lectura se encuentra en el capítulo ‘Leer’.

¹⁵ *Handbook of the Oneida Community 1867-1871*, Oneida, New York, 1871. Véase también LEONARD BERNSTEIN, ‘The Ideas of John Humphrey Noyes, Perfectionist’, en *American Quarterly*, Vol. 5, No. 2 (Summer, 1953), pp. 157-165; ERNEST R. SANDEEN, ‘John Humphrey Noyes as the New Adam’, en *Church History*, Vol. 40, No. 1 (Mar., 1971), pp. 82-90.

comunidad utópica más admirada a ambos lados del Atlántico, como “una verdadera segunda tierra prometida, un nuevo paraíso terrenal”. No sería hasta 1852, en *Colony or Republic of Icaria in the United States of America*, cuando Cabet, miembro del grupo de la Carbonería —uno de los movimientos revolucionarios que culminarían en el *Risorgimento* italiano, fundado por el propio marqués de Lafayette—, reconocería públicamente su conversión al comunismo, exhortando a los icarianos de toda Europa y América y mostrando su devoción por “la causa del pueblo y la humanidad”, en un intento por atraer a quienes sean capaces de “consentir libre y voluntariamente en poner todos nuestros bienes en común para el triunfo de nuestro sistema de fraternidad, de igualdad y de libertad, de democracia y republicanismo”, y por divulgar sus ideas utópicas en el periódico *Le populaire*, publicado para la clase media francesa, y *Le Village*, dirigido en cambio al campesinado, cuyo manera de vivir en Icaria se prestaría a la división del trabajo en las finanzas, la agricultura, la industria y la educación.¹⁶

Thoreau escribió en *Walden* que “pertenece a la comunidad”, donde empezaría diciendo que “ahora soy de nuevo un residente en la vida civilizada”. Al advertir la economía de la vida civilizada o la comunidad en *Walden*, Thoreau hacía referencia, al margen de toda ideología o falsa apariencia que le había llevado a instalarse en Walden, traspassando los límites de la ciudad, a la experiencia del “reformador sentimental” o el arquitecto, que resulta en el fondo un imitador del creador o Dios. A diferencia de la cabaña en la que viviría en Walden —donde el propio Thoreau describió en *Walden* la economía privada del hogar, confesando que tenía un silla para la soledad, dos para la amistad y tres para la compañía—, una casa construida en función de los ornamentos, sin atender al interior ni al exterior de la estructura, sería como una vida vivida superficialmente, como la vista desde la orilla de la laguna de Walden, es decir, ausente de la “veracidad inconsciente y nobleza” que soportan tanto la honradez como la belleza. En contraposición, el mundo inconsciente de la política, por definición, no soporta el verdadero conocimiento que podría soportar la amistad trascendentalista.¹⁷ En la actualidad, situado entre el político y el conferenciante y, para bien o para mal, mucho más afín al intelectual de hoy en día de lo que pudiera parecer, el reformador sería susceptible de cambiar el curso de los acontecimientos políticos o mejorar convenientemente la raza política, “la gran molleja de la creación”, reconociendo en la experiencia, como Thoreau le reprochaba al reformador en su ensayo ‘Reforma y reformadores’, que el pensamiento no solo conduce por sí a la acción, sino que la acción no implica

¹⁶ E. CABET, *Voyage en Icarie*, Au bureau du Populaire, París, 1848; *Constitution of the Icarian Community*, Icarian Printing Establishment, Nauvoo, Illinois, 1854; *Colony or Republic of Icaria in the United States of America*, Icarian Printing Office, Nauvoo, Illinois, 1852, p. 19.

¹⁷ Véase ‘Amistad’, trad. de A. Lastra, en *Lecturas sobre la amistad*, ed. de M. Ballester, SFRM/UCAM, 2004.

necesariamente el pensamiento, al menos en la práctica corriente. Pero ¿cómo se podría hacer realidad el pensamiento conforme al orden y la expresión que requería? ¿Cuál sería el objeto de ese fin? Llevar el pensamiento hasta sus últimas consecuencias, o ser consecuentes o pragmáticos desde el primer momento, exige pensar no en la acción, sino más bien en las consecuencias de la acción, al mismo tiempo que pensar en las consecuencias de la acción obliga a entender el propio pensamiento como la experiencia a priori que conllevaría la existencia de Dios y de la que se deducirían el resto de principios. Como demostraría la mayoría de las reformas sociales de la época, la experiencia era hasta cierto punto más productiva que el pensamiento, aunque incondicionalmente irrealizable sin él. “Somos provincianos —observaría Thoreau en ‘Vida sin principio’— porque no encontramos en casa nuestros modelos, no adoramos la verdad, sino el reflejo de la verdad, y una dedicación exclusiva a los negocios y el comercio, las fábricas y la agricultura, que son solo medios y no el fin, nos ha pervertido y limitado”. La provincia del pensamiento, por decirlo así, podría ser perfectamente el hábito de una vida semiconsciente, una vida sin principio o la vida civilizada sin Walden ni *Walden*, el verdadero experimento utópico de la modernidad. “Sin duda —escribió Thoreau en ‘Economía’, el primer capítulo de *Walden*, anticipando el principio de una vida buena de acuerdo con la sucesión deliberada de los capítulos del libro— otro podría también pensar por mí, pero no es deseable que lo haga hasta el punto de evitar que piense por mí mismo”. A fin de adquirir el verdadero conocimiento que la amistad trascendentalista tenía que enseñar, no bastaba con ser semiconsciente o dar por hecho la confianza en uno mismo, sino que “solo amanece el día para el que estamos despiertos”, como decían las últimas palabras de *Walden*. En consecuencia, para leer *Walden* habríamos de estar despiertos, es decir, al principio de *Walden*, en el capítulo sobre la ‘Economía’ de Thoreau, bajo la exigencia de volver a pensar en los términos de la economía o la filosofía o releendo *Walden* desde el principio o tal vez solo su primer capítulo ‘Economía’, en una búsqueda permanente de la continuidad entre la naturaleza y el hado, entre la experiencia ordinaria y el perfeccionismo moral, entre el conocimiento de uno mismo y la lectura deliberada, con tal de saldar una deuda de gratitud por haber residido en Walden sin haber estado en Walden ni haber escrito *Walden* o haber abandonado la vida civilizada, como en un experimento dentro de otro experimento o cargando con una vida ajena como una doble personalidad, o precisamente por no haber escrito *Walden* y ahora conocer Walden, como lectores eupéuticos y no dispéuticos.