

Vida en los bosques y desobediencia civil. Huida y subjetividad en la obra de Henry David Thoreau.

Molina y Vedia, Agustín.

Cita: Molina y Vedia, Agustín (2013). Vida en los bosques y desobediencia civil. Huida y subjetividad en la obra de Henry David Thoreau. *VII Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-076/172>

Instituto de Investigaciones Gino Germani

VII Jornadas de Jóvenes Investigadores

6, 7 y 8 de noviembre de 2013

Agustín Molina y Vedia

CONICET/UBA/IGG

agustinmolinayvedia@gmail.com

Eje 7: Políticas del cuerpo

**Vida en los bosques y desobediencia civil. Huida y subjetividad en la obra de Henry
David Thoreau.**

Resumen

En el marco de su debate con el estructuralismo francés, Gilles Deleuze se interesó vivamente por la centralidad del tópico de la huida en la literatura norteamericana del siglo XX. En ella encontró una literatura unida inextricablemente a la idiosincracia de la nación estadounidense, caracterizada por lo fragmentario en oposición al Yo sustancial europeo. En línea con estas consideraciones, Deleuze y Parnet distinguieron conceptualmente la huida del viaje, que no supone necesariamente una experiencia de transformación del yo. La literatura norteamericana del período emerge, por lo tanto, como un antecedente de la reflexión acerca de la huida como fuga respecto de la propia subjetividad que excede el desplazamiento físico, aunque muchas veces lo implica.

En la presente ponencia, procuraremos rastrear la filiación de dicha corriente literaria con la obra de Henry David Thoreau, figura central del trascendentalismo decimonónico norteamericano. Esto nos dará la oportunidad de analizar la articulación que, en los trabajos de Thoreau, se establece entre la narración de experiencias de huida de la vida social y la oposición anarquista al Estado. Procuraremos, por lo tanto, estudiar el modo en que la escritura de este autor expone los vínculos entre subjetividad, cuerpo y política.

De guiarnos por criterios cuantitativos, la aventura de Henry David Thoreau difícilmente ameritaría nuestra atención. Aquel 4 de julio de 1845, cuando se decidió a habitar la cabaña que, desde abril de ese año, venía construyendo en la vecindad del lago Walden, Thoreau se separó apenas una millada sus conciudadanos de Concord, Massachusetts.

Si nos ocupamos de él hoy, entonces, es en cambio porque *Walden*, el texto en que narra su experimento de vida autosuficiente en los bosques de Concord, comprueba insistentemente la importancia de dar el primer paso, el carácter necesario y suficiente del leve desvío corporal en la tarea de suspender las certezas que, en lo que luego Schütz llamaría “actitud natural” (Schütz, 1995), subyacen a nuestra experiencia corriente del mundo físico y social.

Lo que nos convoca, si hemos de dar un paso más, es el modo en que ese desplazamiento, que daremos en llamar huida, condensa una apertura a experiencias corporales alternativas y una apuesta por la metamorfosis subjetiva que instauran una tensión, práctica pero también teórica, con la sociedad convencional.

No seremos, ciertamente, los primeros en señalar la importancia de esa imbricación en el seno de la literatura norteamericana. En *De la superioridad de la literatura angloamericana*, Deleuze y Parnet la contraponen explícitamente a la literatura francesa, afecta a los viajes pero no a las huidas. En sus palabras: “Huir no es exactamente viajar, ni tan siquiera moverse. Primero, porque hay viajes a la francesa, demasiado históricos y culturales, demasiado organizados, en los que uno se contenta con transportar su ‘yo’. Segundo, porque las fugas pueden hacerse sobre el terreno, en un viaje inmóvil” (Deleuze y Parnet, 1980: 46).

Deleuze y Parnet, a su vez, remontan dicha diferencia al siglo XIX, invocando a Herman Melville como representante de la vertiente estadounidense de la literatura de huida. En *Crítica y clínica*, ya en soledad, Deleuze apuntaría la unión inextricable de la literatura estadounidense con una experiencia nacional fragmentaria, ajena y contrapuesta a las formas del Yo sustancial europeo.

En *Walden*, sin embargo, encontramos algo distinto que en Melville, cuya literatura puede leerse como filosofía o desde la filosofía. En primer lugar, porque *Walden* es, entre otras cosas, un libro manifiestamente filosófico. A su vez, porque se inscribe en la línea de la autobiografía romántica (Kuhn, 2009), con su unión de literatura y ciencia natural, convirtiéndose, por lo tanto, en una forma del testimonio que ubica en el centro de la escena el problema de la relación entre escritura y vida. Los alcances de la peculiaridad de *Walden*, creemos, sólo podrán entreverse al final de nuestro trabajo, lo que no es óbice para anotar desde el inicio dichas diferencias fundamentales.

Más recientemente, David Le Breton convirtió a Thoreau en uno de los personajes centrales de su *Elogio del caminar*, libro en el que explora el modo en que la actividad caminante se relaciona problemáticamente con la modernidad técnica. Aquí el caminar se plantea sucesivamente como “un rodeo para reencontrarse a uno mismo” (Le Breton, 2011:15) que “nos devuelve a la sensación del yo” (Le Breton, 2011:24) y como una experiencia que “descentra el yo y restituye el mundo” (Le Breton, 2011:62), planteando una tensión, que Le Breton mantiene inexplorada, entre desubjetivación y subjetivación.

Al insistir en el estatuto de la corporalidad en la obra de Thoreau lo haremos, por lo tanto, con la intención de repensar la relación que a través de ella se entabla con las formas subjetivas predominantes, así como la inscripción de su experiencia en la polaridad subjetivación/desubjetivación.

Si bien el propio Thoreau se encargó de satirizar y criticar dichas formas dominantes en *Walden*, nos asistiremos con la obra de Max Weber para encontrar allí tanto una caracterización del *ethos* predominante en tiempos de consolidación del capitalismo estadounidense, como un esquema tentativo y sugerente de las diversas tensiones inscriptas en la huida religiosa del mundo.

II

Para presentar una descripción preliminar del espíritu del capitalismo, Weber acude a la obra de otro pensador oriundo de Massachusetts, Benjamin Franklin. Weber encuentra en Franklin la formulación prístina de la ética del deber profesional, de una obligación que, tendiente a la producción de riquezas proscribe, sin embargo, el goce desmedido de las mismas.

En el trayecto argumentativo de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber procura demostrar la afinidad entre dicho espíritu y la ascesis profesional puritana. Frente a ella, Thoreau se propone realizar, en sus propias palabras, “lo que los orientales entienden por contemplación y abandono de las obras” (1945:116), comprendiendo que, para sus conciudadanos, preñados de la moral puritana, esto no era otra cosa que “pura haraganería” (1945:116). Su experimento de retiro en los bosques colisionaba explícitamente con el cumplimiento diario de una profesión, al tiempo quedaba desafiado al desencantamiento del mundo incitado por la ascesis protestante.

Pero caeríamos en un error si olvidáramos el carácter inherentemente problemático que Weber entrevió en la asociación de protestantismo y capitalismo. Como se evidencia en *Walden*, a mediados del siglo XIX ya se había instaurado en la forma de vida dominante la paradoja ínsita a toda ascética racional, condenada a generar una riqueza que mina sus propias condiciones de posibilidad: “el ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, entonces, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos” (Weber, 2004:226).

Y decimos que esto resulta evidente porque Thoreau, al tiempo que lamenta la vida rutinaria de sus contemporáneos, incorpora elementos de marcado ascetismo en contraposición franca con la vida lujosa resultante de la actividad industrial y mercantil. La frugalidad ascética debe desmarcarse definitivamente de la generación de riqueza puesto que “nadie puede ser un observador imparcial o discreto de la vida humana sino desde la ventajosa posición de lo que nosotros llamaríamos pobreza voluntaria” (Thoreau, 1945:20).

En los cálculos contables que Thoreau nos presenta con meticulosamente, la austeridad resulta un punto de partida para reducir el tiempo de trabajo, liberándolo para la actividad ociosa. El tiempo no debía ser más dinero.

Para ello, para efectuar esa transformación, era preciso, como señala Stanley Cavell en su bellísimo *Los sentidos del Walden*, decidirse a vivir de otro modo, comprendiendo que “nuestros afanes –el modo como nos afanamos- no responden a verdaderas necesidades, sino a esfuerzos héticos para mantenernos a distancia del conocimiento de lo que es necesario” (Cavell, 2011:111).

Fue con esa intención que Thoreau se abocó a construir una nueva morada, depurada de las comodidades que engalanaban las casas de la villa. Erigirla con sus propias manos era la única opción para quien se proponía pensar por sí mismo, concebir y practicar una forma de vida alternativa.

De seguir la conclusión weberiana desesperaríamos de la posibilidad de tal emprendimiento. Una vez agotada la reserva moral, horadada por su propia criatura, “el orden económico capitalista [...] es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y que, al menos en cuanto individuo, le es dado como un edificio prácticamente irreformable, en el cual debe vivir, y que le impone las normas de su comportamiento económico, dado que se halla implicado en la trama de la economía” (Weber, 2004:55).

Si damos crédito a Thoreau, sus contemporáneos compartían dicha tonalidad resignada, viviendo “en medio de una tranquila desesperación” creyendo “que no hay opción posible” (1945:14). Ese edificio formidable que describe Weber se mantiene en pie, para Thoreau, solamente en virtud del mismo fatalismo con que se lo habita: “cerrando los ojos y adormeciéndose, y consintiendo en ser engañados por las apariencias, los hombres establecen y sancionan su vida diaria de rutina y hábito por todas partes, una vida que todavía está construida sobre bases puramente ilusorias” (1945: 99).

A diferencia de Weber, Thoreau postula que es precisamente en tanto que individuos que podemos sustraernos a ese edificio aparentemente inexpugnable: “Todo hombre es constructor de un templo, que es su propio cuerpo, consagrado al dios que adora, en un estilo puramente suyo, tarea de la que no puede escapar martillando mármol en cambio. Todos somos escultores y pintores, y nuestro material es nuestra carne, sangre y huesos” (1945:222). La capacidad para reanudar la existencia, para modificar el modo en que vivimos permanece intocada, es constitutiva e inerradicable. Cada momento encierra una oportunidad tan grandiosa como la anterior y el subsiguiente. Para actualizarla, empero, los hombres deben tomar conciencia de lo que ya han hecho y de lo que permanentemente recrean. Al decir de Cavell, “el primer paso para construir nuestra morada es reconocer que ya hemos construido una” (2011:114).

Ciertamente, Max Weber no desconocía el fenómeno de la huida, analizándola en su excursión de *Ensayos sobre sociología de la religión* como una reacción de determinadas comunidades religiosas ante las tensiones entabladas con las estructuras y valores del mundo. Allí nos presenta esquemas típico-ideales de los motivos de la huida del mundo y las direcciones de dicho rechazo, considerando los ámbitos económico, político, estético, erótico e intelectual.

Aplazaremos, sólo momentáneamente, las reflexiones que merece la diferencia más aparente entre los fenómenos aludidos por Weber y el experimento thoreauiano. Nos referimos al hecho de que los primeros conciernen a comunidades religiosas y, el segundo, al menos en principio, a una iniciativa individual.

Más allá de este contraste, por supuesto no menor, encontramos en Thoreau prácticas y principios éticos que actualizan el vínculo entre la huida del mundo y el conflicto con las diversas esferas del mundo, en términos similares a los de las religiones de salvación.

En lo subsiguiente, nos interesará particularmente el modo en que el experimento de Thoreau replantea el conflicto, ya observado en las distintas éticas religiosas de la fraternidad, con la racionalidad económica del capitalismo y con la razón de Estado. Más específicamente,

consideraremos cómo Thoreau pone en juego a la corporalidad en su rechazo de un orden económico y político que daba sobradas muestras de su formidable poderío.

III

Leyendo *Walden*, resulta evidente la influencia del pensamiento alemán sobre nuestro filósofo trascendentalista. Abundan, de hecho, los pasajes que se asemejan a la crítica de la civilización, tal y como fue vehiculizada por el concepto de cultura en la Alemania de los siglos XVIII y XIX (Elias, 1987). El blanco, en este caso, ya no era la sociedad cortesana sino la pujante sociedad industrial y mercantil, de los Estados Unidos. Se repiten, sin embargo, algunas asociaciones típicas.

Así, Thoreau se mofa del telégrafo, perfecto artefacto para poner en comunicación ciudades que nada tienen para decirse, y de los modales burgueses, transidos de hipocresía, en una impugnación que, al igual que en sus predecesores, opone lo profundo a lo superficial, lo interior a lo exterior, el espíritu a las formas.

En lo relativo a la corporalidad, esto se manifiesta como una crítica de la vestimenta convencional, apegada a las modas: “En cuanto a los vestidos, para ir de inmediato a lo práctico de la cuestión, al procurármolos tal vez nos guiamos más a menudo por el amor a la novedad y la consideración de las opiniones que por su verdadera utilidad” (1945:27). La vestimenta, a su vez, funge estableciendo diferencias artificiales entre los hombres. Thoreau propone un ejercicio a nuestra imaginación: “Sería interesante saber hasta qué punto conservarían los hombres su jerarquía relativa si se les quitaran sus trajes. ¿Podría usted, en tal caso, decir con seguridad de cualquier grupo de hombres civilizados si pertenece o no a la clase más respetada” (1945:28).

Debajo de los trajes, sin embargo, la carne no permanece intocada. Como en la historia de Deucalión y Pirra, los hombres y mujeres modernos están hechos de piedra. Thoreau recuerda los versos de Ovidio al respecto, aunque los atribuye a Sir Walter Raleigh, probablemente por aprecio a la traducción inglesa: “de corazón endurecido en nuestra especie/desde entonces, sobrellevando penas y cuidados/ confirma que nuestros cuerpos son de naturaleza pétrea” (1945:12).

¿Qué son estos cuerpos rígidos, en los que el corazón no es tal? Son en parte los de aquellos que obedeciendo “al disparatado oráculo” (1945:12), dedican sus vidas a rudas labores, entorpeciendo sus dedos, convirtiéndose en máquinas.

Pero nos formaríamos una idea incompleta si soslayáramos que el mundo del que huía era también el del Estado moderno. Thoreau relata cómo le llegaban a su cabaña, desde la villa, los rumores de los desfiles militares y la sensación ominosa de males inminentes con la que los recibía. En su burla al patriotismo, Thoreau se anticipa más de cien años al chiste Woody Allen sobre el impulso a invadir Polonia que le despierta Wagner, y confiesa que cuando la melodía era agradable “tenía la sensación de que podría echarle un salivazo a un mexicano, con gran satisfacción...” (1945:162).

En uno de sus retornos periódicos a la villa, Thoreau se topó con el recaudador de impuestos, que lo encarceló por moroso. El encierro fue brevísimo pero, como señala Cavell, “...quienes se quejan de la trivialidad de esa única noche olvidan que el acto completo consistía en escribir el ensayo que lo describe” (2011:118).

Ese ensayo se publicó en 1848 bajo el título de *Desobediencia civil*. En él encontramos una referencia similar al cuerpo de sus contemporáneos: “La masa de los hombres sirve así al Estado, no como hombres primordialmente, sino como máquinas, meramente, con sus cuerpos. Componen el ejército regular, las milicias, carceleros, alguaciles, patrullas, etc. En los más de los casos no existe en absoluto el ejercicio del juicio propio o el sentido moral; pero se ponen al nivel de la madera, el hierro y la piedra; y es posible que se pudiese construir soldados de palo que sirvieran tan a propósito como los otros” (2006:41).

En Thoreau reaparece entonces un motivo típico de la huida religiosa del mundo, el de la oposición a la razón de Estado. No podemos detenernos aquí en los pormenores de su argumentación, que gira en torno a la condena de la esclavitud y del imperialismo, y al problema de la responsabilidad de los ciudadanos por los actos del Estado. Nos interesa, en cambio, el rechazo explícito de la razón de Estado: “Este pueblo debe renunciar a la esclavitud y a llevar la guerra a México, aun cuando eso le cueste la existencia como nación” (2006:44).

Y nos detenemos particularmente en esta última sentencia por la afinidad que presenta con la justificación, desplegada detalladamente en *Walden*, de su vegetarianismo. Aunque responde jocosamente a un agricultor que señala la imposibilidad de fortalecer los huesos alimentándose sólo de vegetales, observando la fortaleza de los bueyes herbívoros que acompañan a su interlocutor, Thoreau no desaprovecha la oportunidad de plantear, para su dieta como para su nación, el caso extremo, terreno de la ética. La conclusión es similar: “aunque el resultado fuese la debilidad física, nadie puede decir que tales consecuencias sean lamentables, pues aquella habría sido una vida conforme a más altos principios” (1945:217). La raíz común de ambos planteos reside en la impugnación de la cosmovisión agonial, aplicada

tanto a la política como a la relación del hombre con la naturaleza, y del principio de maximización de la propia potencia.

No es tanto un elogio de la debilidad como una crítica de la fuerza. De hecho, el objetivo último de *Walden* es demostrar al lector que “en la medida en que simplifique su vida, las leyes del universo se le presentarán menos complejas, y la soledad no será soledad, ni la pobreza pobreza, ni la debilidad debilidad”.

¿En qué sentido la debilidad no es debilidad? Pues sencillamente en que nos libra de ser piedras. Así, el cuerpo no sólo derriba las barreras que lo separan de la naturaleza, sino que se desprende de sus propias divisiones internas: “Ésta es una tarde deliciosa, en que todo el cuerpo es un solo sentido, que absorbe y se deleita por cada uno de sus poros. Voy y vengo andando con una extraña libertad por la Naturaleza; soy una parte de ella” (1945:133).

En contraposición con la rigidez pétreo, el cuerpo descubre su inscripción en el perpetuo fluir de la naturaleza. Citamos extensamente: “¿Qué es un hombre sino una masa de arcilla que se deshíela? La yema del dedo humano no es más que una gota congelada. Los dedos de las manos y de los pies fluyen, hasta donde se extienden, de la masa del cuerpo que se licúa. ¿Quién conoce hacia qué punto podría el cuerpo humano expandirse y fluir bajo un cielo más cordial? ¿No es la mano una hoja de palma abierta, con sus lóbulos y venas? La oreja puede ser mirada, imaginativamente, como un líquen, umbilicaria, al lado de la cabeza, con su lóbulo o gota. El labio (...) cuelga, o cuelgan los labios, de los lados de la cavernosa boca. La nariz es una manifiesta gota congelada o estalactita. El mentón es una gota todavía más grande: el confluente derramarse de la cara. Las mejillas son un deslizamiento desde las cejas hacia el valle de la cara, obstruido y difundido por los pómulos” (1945:304). La referencia al “cielo más cordial” que permitiría nuevas expansiones y corrientes corporales, reubica la experiencia de comunión con la naturaleza en un contexto social e histórico. Si estas experiencias se dan solamente en la vida apartada es porque la sociedad, en su configuración presente, petrifica, detiene los flujos.

A la solidez de las casas de la villa, Thoreau contraponía los *wigwams*, viviendas desmontables de los aborígenes norteamericanos que facilitaban el nomadismo, y recordaba la advertencia de Momo a Minerva respecto de la inconveniencia de una morada que, en virtud su construcción rígida, impidiera evadirse de la mala vecindad. Sólo que aquí, Thoreau introduce una sutil inflexión que reconduce la misantropía hacia la aventura subjetiva: “...nuestras casas son una propiedad tan pesada que a menudo nos vemos aprisionados, más bien que alojados en ellas; y la mala vecindad a evitarse es la de nuestros propios despreciables ‘yo’” (1945:39).

Lo que las vivencias de comunión con la naturaleza sugerían, con su reminiscencia de las experiencias del místico, es aquí explícitamente formulado: la huida concierne al cuerpo pero también a la subjetividad. No alcanza con evadirse de los otros, si nos limitamos a transportar nuestro yo, para recordar la formulación de Deleuze y Parnet que citamos al inicio.

Y, sin embargo, tanto Cavell como Le Breton, dispuestos a reconocer, en sus lenguajes respectivos, esta dimensión del experimento thoreauiano la subsumen a una empresa de reconstitución del yo. En *Los sentidos de Walden*, leemos que “la búsqueda de este libro [se refiere a *Walden*] consiste en recuperar la identidad como si hubiera estado enferma” (2011:113).

De hecho, Thoreau, luego de relatar la sensación de extravío en los bosques, concluye: “Hasta que no estemos perdidos –en otras palabras, hasta que no hayamos perdido el mundo- no empezaremos a hallarnos a nosotros mismos y a comprender dónde estamos, ni a comprender la inmensa extensión de nuestras relaciones” (1945:173). Podríamos, entonces, interpretar su aventura como un rodeo del cual el “yo” saldría fortalecido, aunque transformado.

A continuación, analizaremos el modo en que el propio Thoreau concibió el movimiento pendular entre la disolución del yo y su reconstitución, prestando particular atención al papel que la escritura desempeña en esa polaridad.

IV

Sabemos por situaciones históricas extremas que la desubjetivación, cuando se lleva a su límite, destierra la posibilidad del testimonio o, más bien, lo deja a cargo de un tercero. Pero en *Walden*, nos enfrentamos al problema más corriente de la incomunicabilidad de toda experiencia, en tanto Thoreau se propone: “vivir tan vigorosa y espartanamente como para infligir una derrota a todo lo que no fuese vida; guadañar un ancho espacio a ras del suelo; empujar la vida a un rincón y reducirla a sus términos más bajos, y si mostrase ser mezquina, obtener una genuina y total mezquindad y publicar su miseria ante el mundo; o, si resultara ser sublime, conocerla por experiencia, y ser capaz de dar una verdadera noticia de ella en mi próxima excursión”(1945:94).

Pero, si la desubjetivación no alcanza su punto máximo, no por eso deja de constituir uno de los ejes fundamentales del experimento thoreauiano lo que, necesariamente, agrega un matiz

al sempiterno problema de la comunicación de la experiencia. Tanto Cavell, como Bernhard Kuhn, en *Autobiography and natural science in the age of romanticism*, se apuran a desacreditar la equiparación del ensayo thoreuiano con las vivencias del místico. En *Los sentidos del Walden* leemos: “Podríamos llamar a esto misticismo, pero es una visión muy particular del asunto; no es lo que el inexperto imaginaría como una exigencia de unión o absorción en la naturaleza” (2011:141). Esto es perfectamente atendible, en tanto aquellos pasajes de *Walden* de inspiración panteísta no incluyen referencias a la actividad de escritura, cuyo producto es a lo que, en definitiva, nos enfrentamos como lectores.

La disolución del yo se revela, por lo tanto, como transitoria y, estrictamente hablando, parcial. Thoreau presenta una explicación propia del desdoblamiento que permite experimentar y, a su vez, dar testimonio: “Solamente me conozco como una entidad humana, como el escenario, por así decirlo, de pensamientos y afectos; y estoy persuadido de poseer cierta duplicidad por la que puedo estar tan lejos de mí mismo como de otro. Por intensa que sea mi experiencia, soy consciente de la presencia de un crítico que es parte de mí mismo y que no soy yo sino un espectador que no comparte ninguna experiencia mía, pero toma nota de ellas: y que no es más yo de los que es tú” (1945:138).

Cavell presenta una interpretación extensa de este fragmento, viendo en él una reflexión sobre la experiencia extática, entendida como una relación de “estar al lado”, de proximidad con el doble.

Con este punto de partida interpretativo, lo ubica en línea con las tópicas freudianas y el yo trascendental de la filosofía kantiana. A las primeras lo vincularía la idea de una relación estrecha entre un morador que construye inconscientemente y un espectador imparcial. A la segunda, la noción de una preparación trascendental de los objetos de conocimiento.

La conclusión de Cavell se dirige a pensar la identidad a partir de la relación entre esas dos instancias que Thoreau reconoce en sí mismo: “Hemos de reinterpretar nuestra sensación de duplicidad como una relación entre nosotros mismos, con el aspecto de morador, construyendo inconscientemente, y con el aspecto de espectador, observando de manera imparcial. La unidad entre estos dos aspectos no se considera una absorción mutua, sino una proximidad perpetua, un acto de vecindad o amistad” (2011:144).

Esto permitiría articular teóricamente las ideas, aparentemente opuestas, que encontramos formuladas en *Le Breton*. El experimento de Thoreau combinaría el descentramiento del yo propio de la manifestación del inconsciente con el reencuentro del yo propiciado por el observador imparcial. En las palabras de Cavell: “Sugerir que alguien esté allí, se mantenga con sensatez, es sugerir que el estar a un lado del que habla el éxtasis es la experiencia de mi

existencia, mi conocimiento de mí mismo ‘como una entidad humana’, la garantía de mi integridad o identidad” (2011:140).

En lo que nos gustaría reparar es en que, si retornamos al pasaje original de *Walden*, dicho observador o espectador no se limita a observar. En cambio, aparece como aquel que “toma nota” de las experiencias. En definitiva, como quien acomete la actividad de escritura en consonancia con la intención de dar noticias sobre lo experimentado. El yo, por lo tanto, sólo se reconstituiría en el acto de narrar esas experiencias de desubjetivación que, como la propia aclaración de Thoreau evidencia, aparecerían comotendencialmentedisolventes. Esto permite considerar bajo una nueva luz las aclaraciones iniciales de Thoreau respecto del yo narrativo: “En casi todos los libros, el yo, la primera persona, se omite; en éste será considerado; cosa que, en lo que al egotismo respecta, constituye su rasgo distintivo. Por lo común no recordamos que, después de todo, es siempre la primera persona la que habla. Yo no me referiría a mí mismo si existiese algún otro a quien conociera igualmente bien” (1945:9). Las reflexiones posteriores acerca del observador que “toma nota” señalan que no se trata solamente de que sea imposible narrar sin introducir, explícita o implícitamente, al yo. La relación es de interdependencia, en tanto el yo sólo existe por la narración, en la actividad misma de narrar lo que seexperimenta.

Si, como vimos, la desobediencia al Estado solo se completaba con la publicación del ensayo en que exponía sus motivos, su experimento de la vida en los bosques implicaba, por su parte, la escritura de *Walden*.

Esto, asimismo, inaugura la pregunta por el carácter social de la identidad, en tanto el yo se constituye, al menos en una de sus emergencias, en el acto de narrar ante otros. En lo que sigue discutiremos sucintamente cómo aparece en *Walden* la idea de una comunidad de lectoresy de qué manera esto habilita nuevos modos de pensar las ramificaciones y la actualidad de la obra de Thoreau.

V

¿Por qué abandonar la vida en los bosques y retornar a la vida civilizada? En principio, para evitar nuevas fijaciones vitales y subjetivas: “Dejé los bosques por una razón tan buena como la que tuve para ir a ellos. Tal vez me pareció que tenía varias otras vidas que vivir, y no podía emplear más tiempo en ésta. Es notable cuán fácil e insensiblemente caemos en una ruta particular, y la hacemos nuestra senda trillada” (Thoreau, 1945:319).Pero, a su vez, para cumplir con la tarea que se había propuesto al inicio. El experimento, como ya hemos

señalado, incluía la instancia de hacer públicos los hallazgos, fuesen estos edificantes o desalentadores.

En esta dimensión, Cavell entrevé una diferencia con el romanticismo inglés, del que Thoreau era parcialmente deudor: “Aunque la ‘retirada literaria’ de Thoreau se parezca mucho a la de los románticos, en su necesidad de soledad y naturaleza, la retirada que describe *Walden* crea una visión de lo que los congregacionalistas puritanos llamaban un miembro de la congregación de la Iglesia: un santo visible. En ese terreno, el público de las palabras y hechos del escritor es la comunidad en su conjunto, congregada” (2011:36).

Aunque no discutamos la inscripción del experimento de Thoreau en un momento particular de la historia norteamericana, ni pongamos en duda su intención de despertar a sus contemporáneos a la posibilidad de vivir de otro modo, querríamos finalizar nuestro recorrido indagando en las marcas que, en *Walden*, apuntan a una comunidad de lectores que se extiende más allá de esa contemporaneidad.

De hecho, en varios pasajes de *Walden* Thoreau parece resignarse a la incompreensión de sus contemporáneos: “No todos los libros son tan estúpidos como sus lectores. Hay, probablemente, palabras que se dirigen exactamente a nuestra condición, las cuales, si las oyéramos y las entendiéramos, serían más saludables para nuestra vida que la mañana o la primavera, y posiblemente dotarían a todas las cosas de un aspecto nuevo para nosotros” (1945:111). Thoreau lamenta el olvido de los clásicos antiguos, de los textos heroicos que “permanecen solitarios como antes” (1945:104), imputándoles sin embargo una capacidad inmarcesible de transformar nuestra percepción del mundo en un sentido novedoso.

Esta convicción respecto de sus lecturas se traslada a su propia escritura, y funge como consuelo ante la probable incompreensión de sus contemporáneos, manifiesta en las interrogaciones inadecuadas que le realizan en sus retornos periódicos a la villa: “Aplicuémonos, pues, a concebir nuestras vidas. El poeta o el artista nunca tuvieron hasta ahora tan bello y noble designio que algunos, al menos de los que los sucedieron, no pudiesen realizar” (Thoreau, 1945:101).

Instaura, de este modo, una nueva dimensión a su experimento, que explica, aunque solo en parte, la fórmula, aparentemente absurda, de la “soledad que no es soledad”. Aún si sus contemporáneos no la comprenden, o simplemente la ignoran, su obra y, con ella, el testimonio de su experiencia, perdurará gracias al lenguaje escrito: “Por mucho que podamos admirar los ocasionales estallidos de elocuencia de un orador, las palabras escritas, más nobles, quedan, generalmente, tan por detrás o por encima del huidizo lenguaje hablado como

el cielo y sus estrellas detrás de las nubes. Ahí están las estrellas y los que pueden leerlas las leen” (1945:106).

El yo narrativo, por lo tanto, se ubica en la historia pero pretende trascender su circunstancia específica, fundando una nueva arista al problema de la comunicación de la experiencia, que ahora implica diálogos a distancia con predecesores y sucesores.

Reflexionando acerca de la suerte corrida por *Walden*, Cavell se lamenta: “Al releer *Walden*, veinte años después de leerlo por primera vez, me pareció encontrar un libro de suficiente alcance y consistencia intelectuales como para haber establecido o inspirado una tradición de pensamiento. Una razón de que no lo hiciera es que la cultura americana no ha creído nunca en su capacidad para producir algo de valor permanente, salvo ellas misma” (2011:60). Cavell comprende el inmenso legado de *Walden* y su libro, en parte, pretende subsanar esa ausencia de una tradición de pensamiento digna de él.

En el más reciente libro de Le Breton, la pregunta por la actualidad de Thoreau se inscribe en el marco, más amplio y más estrecho, de una interrogación por la vigencia de las prácticas caminantes. Cree encontrarla en los senderistas y en iniciativas como *Mountain Wilderness*. Nos atreveríamos a señalar que dicha concepción de sutradición resulta excesivamente literal. Seguir los pasos de Thoreau, emularlo, no es el modo de continuarlo. Así nos lo advierte en *Walden*: “Yo no desearía que nadie adoptara mi modo de vivir; porque, además de que cuando él lo haya aprendido yo podría haber encontrado otro, me gusta que existan en el mundo tantas personas diferentes como sea posible; lo que yo querría es que cada uno se aplicara con cuidado a encontrar y a seguir su camino, y no el de su padre o su vecino” (1945:76).

Walden no se vende con instrucciones de uso. Así lo comprendieron la literatura beat, el cine de Douglas Sirk y Jonas Mekas, la música de Charles Ives, la política de Gandhi y Martin Luther King. No hace falta apurarse a cambiar las botas o comprar un boleto a Estados Unidos. La entrada es gratis, pero no es fácil. ¿Quién entre nosotros sabrá leer las estrellas?

Bibliografía

- Cavell, S. (2011). *Los sentidos del Walden*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-Textos.
- Elias, N. (1987) *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica
- Kuhn, B. (2009). *Autobiography and natural science in the age of romanticism*. :Ashgate
- Le Breton, D. (2011) *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela.
- Schütz, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Thoreau, H. D. (2006). *Desobediencia civil*. Buenos Aires: Leviatán.
- Thoreau, H. D. (1945). *Walden*. Buenos Aires: Emecé.
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Gradifco.