

HENRY THOREAU: LA POBREZA VOLUNTARIA COMO EJERCICIO CRÍTICO EN WALDEN

Diego Clares

<https://orcid.org/0000-0002-3538-3107>

Resumen

El propósito de este artículo es defender una triple propuesta dentro de la ética expuesta por Henry Thoreau en *Walden*: (1) La definición de su concepción del lujo, a la luz de cómo se ha abordado el tema desde diferentes posiciones históricas y relevantes para la filosofía. (2) La reivindicación de la pobreza como concepto fundamental para la propuesta ética de *Walden* y el sentido de la economía thoreauviana. (3) La lectura de *Walden* como un texto estructurado que se conduce desde las condiciones individuales de la vida humana hasta las necesidades sociales y culturales. Estos tres puntos quedarán enlazados a través del ejercicio crítico de pobreza voluntaria practicado por Thoreau, en el sentido de una duda pragmática sobre los hábitos y en busca de lo necesario para la vida.

Palabras clave: Henry Thoreau; ética; lujo; pobreza; transcendentalismo; Walden

Abstract

This paper aims to stand up for a triple proposal inside the ethics exposed by Henry Thoreau in *Walden*: (1) Definition of his concept of luxury, in light of how the subject is broached from various historical and philosophically relevant stances. (2) Recognition of poverty as fundamental concept for Thoreau's ethical proposal in *Walden* and the sense of thoreauvian economy. (3) Reading of *Walden* as a structured text that conducts itself from individual requirements of human life to the social and cultural necessities. These three points will be connected through the critic exercise of voluntary poverty that Thoreau practiced, in the sense of a pragmatic doubt about the habits and looking for the necessities of life.

Key words: Henry Thoreau; ethics; luxury; poverty; transcendentalism; Walden

1. Ética y lujo en *Walden*: una crítica de las costumbres civilizadas

Nos disponemos a analizar en este artículo la pobreza voluntaria, una de las nociones fundamentales del proyecto que Henry Thoreau se propuso cuando decidió cambiar temporalmente su modo de vida y habitar en los bosques cercanos a su ciudad natal, Concord (Massachusetts), junto a la laguna Walden, donde se instaló el 4 de julio de 1845, durante dos años y dos meses. El lugar no estaba, de hecho, muy lejos de la ciudad: se situaba, como indica el

propio autor, a unos dos kilómetros y medio (una milla y media) de su vecino más próximo, y un poco más lejos del centro de Concord (Thoreau, 2008, p. 76). Además, la zona de Walden era un lugar de tránsito casi constante: cerca de la carretera, y transitada tanto por pescadores como por leñadores, sin tener en cuenta el ferrocarril que pasaba en el lado opuesto a donde Thoreau se estableció; “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” (Sattelmeyer, 2000, pp. 242-243). El relato de su experiencia en los bosques, publicado con el título *Walden* (1854), no es ajeno a tal circunstancia: su escasa distancia respecto a la ciudad, el continuo tránsito de vecinos, de agricultores, pescadores y leñadores, y las visitas de sus amigos. Aunque el libro comienza con estas palabras: “Cuando escribí las siguientes páginas, o la mayor parte de ellas, vivía solo, en los bosques” (Thoreau, 2008, p. 5); en el capítulo “Visitantes” indica: “Tuve más visitantes mientras vivía en los bosques que en cualquier otro período de mi vida” (Thoreau, 2008, p. 159).

Entonces, si no pretendía aislarse o incluso si el aislamiento no era una posibilidad, ¿cuál era el propósito de Thoreau en Walden Pond? Y, más aún, ¿por qué hace a menudo referencias a la soledad, al hecho de vivir sin compañía, a la experiencia individual y a la separación respecto a la sociedad? El tema de la soledad incluso da título a un capítulo de *Walden*, en el que su autor narra su experiencia a solas en el bosque y al volver a su cabaña, donde reconoce el rastro de algún visitante. Sin embargo, conforme avanza el texto parece abandonar esta perspectiva e introducirse cada vez más en la sociedad, en la ética no sólo individual sino también social, en la empatía y en la convivencia.

En este artículo vamos a argumentar que Thoreau no sólo no hace defensa alguna de la vida solitaria, sino que, además, intenta proponer un modelo de convivencia social desde una ética crítica basada en la renuncia al lujo y una nueva perspectiva sobre la pobreza. Esto implica abordar el conjunto de los hábitos o costumbres civilizadas empleando una duda sistemática o metódica, una renuncia progresiva a todos aquellos hábitos que puedan considerarse excesivos e innecesarios, hasta encontrar lo más fundamental o imprescindible. Esta ética no puede eludir la subjetividad, en cuanto que tiene que construirse desde la experiencia vital; y en consecuencia tampoco puede basarse únicamente en un ejercicio teórico, sino que éste tiene que estar unido al conocimiento práctico y las actividades cotidianas. Tal es la concepción que propone Thoreau de la vida filosófica, que en este caso puede entenderse como una vida crítica y, particularmente, la vida del filósofo moral:

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. (Thoreau, 2008, p. 15)

Este ejercicio crítico, teórico y práctico, se concreta en *Walden* mediante un concepto: la pobreza voluntaria (*voluntary poverty*). Ésta aparece en el primer capítulo de la obra, donde, como comentaremos más adelante, la reflexión sobre la pobreza ocupa un papel crucial como medio para fundar un método con el que identificar los excesos individuales y sociales, y establecer la base para construir una civilización más equilibrada y justa. Thoreau describe esta pobreza voluntaria como un “terreno ventajoso” (2008, p. 15) desde el que observar imparcialmente la vida humana.

El desarrollo de este ejercicio se encuentra casi por completo en el primer capítulo de *Walden*, “Economía”, donde el autor expone sus actividades cotidianas en cuatro ámbitos que considera indispensables: el alimento, la vestimenta, el cobijo y el calor. Pero sobre todo enfrenta a un enemigo: el exceso. Thoreau pretende acercarse a lo mínimo necesario para vivir, a lo que resulta estrictamente indispensable. Pero su planteamiento también parece prever un punto conflictivo: aquello que, sin ser estrictamente necesario, tampoco es completamente excesivo sino, de algún modo, valioso. Ésta es la lectura que propone Philip Cafaro, para quien Thoreau “divide las posesiones en necesidades, lujos y el término intermedio ‘comodidades’” (2004, p. 83). Aunque el autor de *Walden* no aclara exactamente qué son esas comodidades no estrictamente lujosas, y de hecho parece considerarlas más bien como otro tipo de exceso. Pues, como veremos más adelante, hablamos del lujo en referencia a algo costoso, que requiere cierto esfuerzo, pero la comodidad busca lo opuesto: la ausencia de trabajo, tener medios que nos requieran menos fuerza, menos pensamiento y menos compromiso, y permitan una mayor tranquilidad y despreocupación. No obstante, estos serían los valores opuestos a cualquier desarrollo fuerte de la filosofía moral, y más particularmente de una ética crítica.

Teniendo este rechazo inicial ante la comodidad, Thoreau no ahonda demasiado en ella, como sí hizo en otros ensayos como “Paradise (to be) Regained”, donde el autor se opone a la propuesta de Johann Adolphus Etzler respecto a un desarrollo tecnológico centrado en la obtención de mayores comodidades, la reducción del trabajo humano y la construcción de sistemas para que las fuerzas naturales beneficiaran exclusivamente a la vida civilizada. En este texto propone que la búsqueda de comodidad no puede ser un fin desde la perspectiva ética. Por un lado, se hace imposible satisfacerlo, porque este principio consiste en eliminar todo esfuerzo costoso, pero qué sea costoso depende de nuestros hábitos, por lo que al reducir el esfuerzo y acomodarnos a ello, lo que antes parecía fácil nos resultará a la larga otro esfuerzo o una incomodidad a eliminar. Con un tono sarcástico, Thoreau refleja esta tendencia:

“Todo el trabajo se vería reducido a ‘un giro de alguna palanca’, y ‘obtener los productos terminados’. Pero hay una palanca — ¡Oh, qué difícil es moverla! ¿No podría haber una palanca sobre la palanca —una palanca infinitamente pequeña?” (2002c, p. 55). En segundo lugar, esta tendencia contradice el propósito fundamental de la ética, la pregunta sobre *qué debemos hacer*; frente a ello, buscar la comodidad nos conduce a no actuar, sino a hacer depender nuestra vida de una maquinaria o de una tecnología que nos sustente sin esfuerzo y, en consecuencia, sin desarrollar nuestras virtudes. Por eso, al comienzo del texto Thoreau califica esta propuesta como “un trascendentalismo en la mecánica así como [lo hay] en la ética” (2002c, p. 46).

Etzler concibe no sólo que buscar la mayor comodidad no es perjudicial, sino que incluso es beneficioso. Según esta posición, aunque algunas comodidades puedan ser consideradas ahora meros lujos excesivos, con el desarrollo adecuado se convertirán en bienes básicos y necesarios de la vida humana, y por ello hay que defenderlas. Aunque Thoreau destaca que se trata de una recurrencia al infinito irresoluble y una tendencia a la quietud conflictiva para la responsabilidad ética, no está exenta de defensores. En la actualidad podemos encontrar algunos autores, como Brett Hoover, que defienden la comodidad entendiendo que es el mayor de los bienes. Desde un punto de vista religioso, Hoover propone que “todo el propósito de la comodidad es hacernos sentir mejor” (2011, pp. 68-69) y que, en consecuencia, la humanidad debe buscarlo como un fin fundamental, pues siempre “tiene que haber más” (Hoover, 2011, p. 68). Ésta es la perspectiva a la que se opone Thoreau cuando postula una responsabilidad activa en la ética, que se pregunte por cómo actuar y no por cómo evitar esfuerzos, coincidente (como defenderemos más adelante) con algunas éticas clásicas, como la aristotélica.

En lugar de centrar su atención en la comodidad, Thoreau en *Walden* tiene presente los problemas propiciados por la búsqueda de lujos, especialmente el trabajo insustancial, la pérdida de tiempo y la dedicación a tareas que no permiten desarrollar todas las facultades humanas. Por ello Thoreau propone “una economía rígida, una severa y más que espartana simplificación de la vida y elevación de la finalidad” (2008, p. 84). Es decir, alcanzar ese terreno ventajoso de la pobreza voluntaria nos permitirá, según la propuesta thoreauviana, observar mejor nuestros fines y proyectar una vida acorde con nuestra condición humana, tanto individual como social, tanto fisiológica como cultural e intelectual.

Para profundizar en este ejercicio crítico de pobreza voluntaria, abordaremos tres hipótesis fundamentales:

1. La ética thoreauviana tiene un importante punto de apoyo en la concepción del lujo. En consecuencia, nuestra primera tarea será definirlo rigurosamente. Para ello, podemos ayudarnos de otras definiciones y aproximaciones desde diferentes posiciones históricas y relevantes para la

filosofía. Especialmente, mostraremos cómo las éticas clásicas tienen una importancia sustancial para esta ética.

2. Para comprender las dimensiones de la pobreza voluntaria no es suficiente con entender la oposición thoreauviana al lujo, sino también su concepción de la pobreza. Toda la propuesta ética de *Walden* se conjuga a partir de un juego en el que Thoreau redefine la riqueza y la pobreza, así como otros términos del terreno económico.
3. *Walden* está estructurado siguiendo una sucesión desde las condiciones y necesidades individuales y fisiológicas hasta las comunitarias y culturales. Esta tesis no podrá ser demostrada por completo en este artículo, pero daremos algunas muestras de ello y de su relevancia para definir la ética thoreauviana según sus preocupaciones sociales, y no como una moral individualista.

2. El lujo como hábito

Antes de abordar la argumentación de Thoreau respecto al lujo, conviene que definamos adecuadamente el término según el sentido que ha adoptado en las reflexiones filosóficas. Hay que considerar que, aunque este concepto no aparece como un tema de reflexión importante hasta casi el siglo XIX, y especialmente a través de las diversas propuestas críticas contra el sistema económico y político capitalista, ya aparecía, con otros términos, en la filosofía antigua. La reflexión sobre los excesos es tan antigua como la ética, y se pueden encontrar muy importantes aportaciones al tema en el pensamiento de Aristóteles, Diógenes o Epicuro. Sobre estos autores, además de otros más contemporáneos, será preciso hacer algunos comentarios para entender con mayor profundidad el concepto de 'lujo' que vamos a emplear.

Se entiende por lujo, en su sentido más habitual y actual, una abundancia, ya sea de comodidades o, en general, de medios a nuestra disposición. En un sentido incluso más común, se define como algo suntuoso o caro; por ejemplo, en la tercera acepción del término en el DRAE leemos: "Aquello que supera los medios normales de alguien para conseguirlo" (Real Academia Española [RAE], s.f., 23^a ed.). En este sentido, el lujo se predica de algo difícil de conseguir o costoso. También se entiende, por consiguiente, que lo lujoso es algo con mucho valor, de "elevada categoría, excelencia o exquisitez" (RAE, s.f., 23^a ed), que no todos pueden obtener o permitirse obtener.

Entonces, la esencia del lujo parece radicar en la abundancia y, particularmente, en el exceso. No obstante, ¿de dónde procede tal exceso? ¿Es cuantitativo o cualitativo? Es decir, ¿es un exceso por acumulación o por superfluidad? Pues no es equivalente el exceso cuantitativo y el cualitativo, aunque ambos se llamen excesos, y tienen orígenes y motivos diferentes. Quien acumula alimentos y otros elementos necesarios para su vida cotidiana, que no tienen un valor mayor que el de la supervivencia, aparentemente no tiene *lujos*; pero sí decimos que los tiene quien adquiere algún tipo de ornamento, abalorio

u objeto cuyo único propósito es el elogio social o el orgullo, por escaso o pequeño que sea. En esta distinción podemos encontrar la clave de la definición del lujo en su sentido estricto: posesión, con mayor o menor abundancia, de bienes que exceden lo necesario y lo apropiado para vivir.

Ésta es una definición muy amplia y versátil, ya que incluye todas las facetas de la vida y, en consecuencia, puede aplicarse a cada una de ellas, pero también permite cierta interpretación y discusión respecto a qué es necesario en cada caso y qué, pese a no ser estrictamente necesario, es apropiado por sus beneficios. Las definiciones cotidianas del lujo vendrían a coincidir en general con esta distinción entre lo prescindible y lo lujoso, pero no sucede así entre las definiciones filosóficas y sociológicas. Reducir este ámbito de incertidumbre nos conduce a una propuesta más fuerte, que define el lujo como todo aquello que no es necesario para la vida. Esto propone Werner Sombart en *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’” (1958, p. 87). Esta propuesta del sociólogo alemán centra la atención del problema del lujo en una pregunta: ¿Qué es necesario para vivir?

Sombart aborda esta cuestión intentando eliminar el juicio subjetivo (como el ético o el estético) y distinguiendo dos tipos de necesidad objetiva: fisiológica y cultural. Cada uno de estos dos tipos depende, respectivamente, de ciertas condiciones: climáticas e históricas. En base a esto, define un lujo relativo al lugar y la época, que se caracteriza por un refinamiento progresivo como tendencia normal en las sociedades humanas, en las que algunos lujos se admiten parcialmente por acompañar a otras necesidades. “Por consiguiente, podemos decir que existe cierta necesidad de refinamiento, en un sentido relativo” (Sombart, 1958, p. 88).

Este mismo problema queda planteado por Thoreau anteriormente en *Walden*, donde se propuso indagar sobre qué es necesario para vivir:

Con las palabras *lo necesario para la vida* 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, por pobreza, o por filosofía, han tratado de ingeniárselas sin ello. (2008, p. 13)

En esta definición hay dos factores importantes que diferencian la propuesta thoreauviana de la que realiza Sombart. En primer lugar, (1) Thoreau realiza un ejercicio crítico buscando las condiciones originales de la vida que aún perduran, las que tienen que ver con la naturaleza humana y no pueden ser discutidas como elementos ambientales o culturales (por ejemplo, el hecho de necesitar alimento o de protegerse de las condiciones climáticas adversas).

Además, (2) con la expresión ‘han llegado a ser’ introduce el factor cultural como un elemento que puede propiciar el cambio de la especie, debido a la acomodación o resiliencia ante ciertas condiciones, pero no de forma absoluta como Sombart sino en la medida que impidan a cualquiera prescindir en algún momento de ello. Unas páginas antes leemos: “Algunas cosas que son realmente necesarias para la vida en algunos círculos, los más incapaces y enfermos, en otros son meros lujos, y en otros aún son completamente desconocidas” (Thoreau, 2008, p. 11). Thoreau va a adoptar una postura crítica respecto a la legitimidad de tales necesidades, hasta encontrar aquéllas sobre las que nadie pueda dudar. Así, mientras en la descripción de Sombart los lujos se van convirtiendo en necesidades relativas a medida que se aceptan en la cultura, para Thoreau el proceso parece ser más largo y requerir una modificación profunda de los modos de vida.

El lujo se plantea, desde esta perspectiva, no como un simple exceso o abundancia, ni como la obtención de algo más que lo necesario, sino como una preocupación que ocupa el lugar de las necesidades e impide desarrollar la vida de un modo pleno según sus propias condiciones. En palabras de Thoreau: “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” (Thoreau, 2008, p. 15).

Recientemente, Yves Michaud ha proporcionado una definición muy esclarecedora en este sentido, ya que señala el origen del término ‘lujo’ en el latín *luxus*, es decir, luxar o desencajar algo del lugar que le correspondería. El lujo por sí mismo no es algo desencajado, sino 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” (Michaud, 2015, p. 26).

En este sentido, el lujo consistiría en una acumulación, ya sea de objetos, de costumbres, de deseos, o ya sea el mismo hábito de acumular algo, que cada vez se hace más grande y ocupa un lugar más importante en nuestra vida, hasta que la desencaja o la desvía de sus procesos naturales y necesarios. *Desencajar* la vida sería otro modo de decir que ciertos lujos suponen un obstáculo para nuestro desarrollo, como afirmaba Thoreau. Pero hay muchos tipos de lujo, o de elementos que se califican como ‘lujo’, y que no siempre tienen tan graves consecuencias. El filósofo de Concord parecía estar pensando en esto cuando se refería a *la mayoría de los lujos* o a *muchos de los lujos*, en lugar de a todos ellos. Aunque tenemos claro que todo lujo, por definición, es algo dispensable o que no resulta necesario para vivir, no todos los lujos tienen las mismas consecuencias para la vida, al igual que no toda comodidad es prescindible. Como ejemplo más claro de ello, Michaud destaca una importante conexión tradicional entre la idea de lujo y el arte. Según esta asociación, el arte y lo

ornamental constituirían un capital inútil, sin valor para la vida en sentido estricto, pero que nos atrae y nos reconforta. La satisfacción al disfrutar del arte ha resultado, para muchos autores durante siglos, algo necesario para la formación humana. De este modo, habría algunos lujos que, según una consideración clásica, son “algo superfluo pero necesario, definición que vale también para el arte, cuya inutilidad no ha condenado jamás su necesidad” (Michaud, 2015, p. 30).

Pero nos encontramos aquí no sólo con una excepción dentro de lo lujoso, sino con una completa contradicción que nos impediría, en adelante, señalar esos lujos que constituyen, a juicio de Thoreau y Michaud, obstáculos y desviaciones respecto a las necesidades vitales. Si tenemos que admitir la necesidad del arte para la vida humana, entonces no podemos calificar todo arte como lujo, siendo el lujo algo que no necesitamos para vivir. Esto requiere definir con mayor precisión los límites del arte y del lujo, sus puntos de conexión y sus diferencias. Tal vez una buena aclaración de esta diferencia la da, casi sin pretenderlo, el propio Michaud tras comentar varios puntos de la *Historie du luxe* de Henri Baudrillard (1880):

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. (Michaud, 2015, p. 42)

En su recuento sobre los diversos tipos de lujo recogidos en la *Historie du luxe*, Michaud plantea una cuestión que nos devuelve a la definición de Sombart: el lujo es relativo a cada sociedad. Comúnmente, no se suele considerar lujoso aquello a lo que todo el mundo tiene acceso, aunque sea lo más inútil y lo menos valioso para la vida; aunque suponga un gasto prescindible y una ocupación que podríamos dedicar a algo más importante. El lujo como fundador de diferencias sociales cumple una función que conduce hacia la constante superación de sí mismo, la búsqueda de algo extraordinario frente a aquello que ya, por su repetición, se ha convertido en ordinario. Es una superación cuantitativa (la búsqueda de un objeto, de un comportamiento o de una sensación nueva, que se suman a los anteriores), pero no cualitativa, ya que se pretende mantener ese valor lujoso que se ha ido diluyendo. Aunque hay lujos, especialmente objetos lujosos, que siempre mantienen un valor semejante por la dificultad de su obtención y su excepcionalidad, como las piedras preciosas.

Siguiendo la definición estricta del lujo defendida por Thoreau, la transformación de lo extraordinario en cotidiano no sería suficiente para que algo dejara de ser lujoso. Las definiciones propuestas por Sombart y, en parte, también por Michaud consideran el lujo como un fenómeno social, en el que la concepción de lo lujoso depende de las experiencias que se destacan como

excesivas y extraordinarias dentro de una comunidad, y no de un análisis integral sobre los excesos y su reflejo en los comportamientos humanos en general. Este tipo de estudio, sin embargo, sí aparecía en las éticas clásicas, aunque no estrictamente en estos términos.

Los dos autores más destacables en este aspecto son Aristóteles y Diógenes de Sinope, quienes han trabajado la crítica de los hábitos excesivos desde dos propuestas bien diferenciadas: la moderación y el desprendimiento absoluto.

Aristóteles dedicó en su ética numerosas reflexiones a los extremos, y en concreto al exceso como uno de ellos. Si indagamos en su *Ética nicomáquea*, pronto encontramos algunas ideas en torno a la posesión excesiva de recursos materiales, a su gasto, a la ambición y en general a los vicios vinculados con el desenfreno y la intemperancia. Pero la posición de Aristóteles resulta relevante en este punto de nuestra investigación porque el estagirita analizó íntegramente el comportamiento humano a partir de sus condiciones o disposiciones naturales, señalando en cada ámbito sus extremos e identificando sus consecuencias para el desarrollo de la vida. De este modo, el tipo de exceso que hemos señalado como lujoso se encuentra reflejado en varias reflexiones de Aristóteles. Es importante señalar también que Aristóteles trabaja siempre comentando, en parte, las ideas de otros filósofos y las opiniones sociales sobre diversos temas, o cómo se hablaba comúnmente de ellos, e intenta trascender tales nociones para hallar una explicación estricta de cada fenómeno, por lo que ilustra perfectamente la escisión que hemos señalado entre la aproximación al lujo como fenómeno social y como comportamiento humano.

Aristóteles señala que no es necesario tener abundancia para alcanzar una vida plena y que “uno puede actuar de acuerdo con la virtud aun con recursos moderados” (*Ética nicomáquea*, X, 8, 1179a 5). Algunos recursos son necesarios según Aristóteles, independientemente de nuestro modo de vida, porque son comunes a la vida humana. Independientemente del modo de vida que adoptemos (vida placentera, social o contemplativa), necesitamos asegurar nuestro sustento. En resumen, todo humano «necesita de la salud corporal, del alimento y de los demás cuidados» (Aristóteles, *EN*, X, 8, 1178b 36) para vivir plenamente. La medida de estos recursos será para Aristóteles un término medio, pero no debemos olvidar que, según el estagirita, el medio no es siempre un punto exacto ni invariable, e incluso a veces se opone más a un extremo que a otro, habitualmente contra aquello que es más fácil o que nos resulta más difícil evitar:

Pues aquello a que, en cierto modo, estamos más inclinados por naturaleza parece más contrario al medio; así somos atraídos naturalmente más hacia los placeres, y por eso con más facilidad nos dejamos llevar por el desenfreno que por la austeridad. (Aristóteles, *EN*, II, 8, 1109a 12-16)

Además de la filosofía aristotélica o peripatética, también otras escuelas, como la hedonista, proponían concepciones semejantes respecto a los excesos. Epicuro, quien defendía que el mayor bien debía hallarse en el placer, veía en el exceso de recursos y de placeres un grave peligro, especialmente por el deseo de obtener más y la insatisfacción ligada al anhelo de mayores posesiones y placeres, es decir, del lujo.

Desde un enfoque diferente surgió el cinismo. 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 que ayudan a actuar de la mejor forma. 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.

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 que incluso el desprecio del placer, una vez practicado, resulta muy placentero. (Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos* [D.L.], VI, 71)

En consecuencia, lo que podía ser considerado lujoso desde la filosofía cínica comprendía un amplio espectro, que comenzaba en el mismo momento en que nos hacemos conscientes de que podemos vivir prescindiendo de algo. Nos sobran ejemplos de esta actitud crítica por parte de Diógenes:

Al observar a un ratón que corría de aquí para allá, según cuenta Teofrasto en su *Megárico*, sin preocuparse de un sitio para dormir y sin cuidarse de la oscuridad o de perseguir cualquiera de las comodidades convencionales, encontró una solución para adaptarse a sus circunstancias. (D.L., VI, 22)

Diógenes Laercio también cuenta que “le irritaba que se sacrificara a los dioses para pedirles salud, y en el mismo sacrificio se diera una comilona contra la salud” (D.L., VI, 28); y, según una de sus anécdotas, habría arrojado su cuenco al suelo “al observar una vez a un niño que bebía en las manos” (D.L., VI, 37).

Las concepciones aristotélica y cínica coinciden, al menos, en tres puntos clave mediante los que definen su crítica contra el exceso o el lujo:

1. *La vida humana requiere recursos materiales, necesarios con independencia de a qué actividades nos dediquemos.* Estos recursos son los que garantizan

nuestra vida a nivel fisiológico y a partir de los cuales podemos desarrollar otras capacidades.

2. *La mejor actividad humana es la intelectual, en cuanto que con ella podemos reflexionar sobre el resto y modular todos los hábitos.* La virtud, en consecuencia, no se consigue acumulando recursos externos ni consiguiendo placer, sino principalmente reflexionando sobre qué necesitamos y por qué, cómo obtenerlo de la mejor manera y de qué debemos prescindir.
3. *No es necesaria una gran cantidad de bienes materiales para desarrollar el intelecto, sino los adecuados para que no padezcamos un mal por su ausencia.* En ambas propuestas, la medida adecuada requiere una renuncia a ciertos excesos que pueden aparentar ser placenteros y beneficiosos, pero que a la larga resultan perjudiciales; además, renunciar a ellos produce una mayor felicidad y satisfacción con la propia vida que su anhelo.

Como veremos más adelante, la propuesta thoreauviana coincide con estas tres ideas, pero se distancia en una cuarta que, precisamente, distingue la ética de Aristóteles y la de Diógenes: ¿cuál es la medida adecuada o dónde se sitúa el límite de lo excesivo? En este punto, la propuesta de Thoreau parece aproximarse a veces a Diógenes, cuando reclama ejercitar una *pobreza voluntaria*; y, en otras, a Aristóteles, al considerar la necesidad de virtudes sociales que también se reclaman en la *Ética nicomáquea*, e incluso haciendo referencia a un *término medio*, al que nos referiremos en el cuarto apartado. Thoreau adopta la pobreza voluntaria como proceso crítico y no estrictamente como modo de vida o como prescripción moral. Es decir, para Diógenes su ejercicio de pobreza es un hábito virtuoso, mientras que en el planteamiento thoreauviano aparece como una práctica valiosa para la reflexión ética o para la búsqueda de la virtud.

Epicuro consideraba algo parecido al aconsejar no tener recursos materiales excesivos e incluso reducirlos al máximo: “La pobreza que se adecua al fin de la naturaleza es una gran riqueza; la riqueza sin límites es una gran pobreza” (2005, p. 79). Epicuro predicaba esta pobreza como una virtud moral en sí misma, por su lejanía respecto a la costumbre de acumulación civilizada y el apego a las riquezas materiales, frente a la sencilla actividad natural de satisfacer las necesidades fisiológicas. Pero, como ya hemos visto, esto no es exactamente lo que propone Thoreau: aunque sin duda resulta un beneficio adoptar tales hábitos, no se pretende que ellos mismos sean una virtud o lo que debemos hacer, sino una exigencia para reflexionar sobre el deber, un punto de partida para la filosofía moral.

Finalmente, es importante señalar que la concepción del lujo propuesta por Thoreau en *Walden* mantiene una importante relación con las reflexiones de su momento respecto al trabajo y el capitalismo. Su principal crítica contra los hábitos lujosos radica en lo que el de Concord denomina ‘desesperación silenciosa’ o ‘desesperación tranquila’ (*quiet desperation*). El sentido de esta

expresión no se refiere solamente a cierto silencio o insensibilidad 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. No hablar, no manifestar esta desesperación, implica no deliberar sobre ella, no reconocerla como un problema, no identificar sus causas y, en definitiva, aceptar una vida desesperada.

Manteniendo una interpretación semejante, Stanley Bates ha relacionado esta *desesperación silenciosa* con la alienación expuesta por Karl Marx. Thoreau incluso hace referencia a la expresión latina *aes alienum*, es decir, el dinero de otro o que pertenece a otro, en referencia a los trabajos que los pobres se ven obligados a realizar para costear bienes que consideran necesarios, aunque en realidad sean superfluos e incluso lujosos, o comodidades sin valor. La consecuencia de la inconsciencia respecto a estos excesos, semejante a la alienación descrita por Marx, es para Thoreau una desesperación silente, mediante la que los trabajadores pierden gran parte de su vida y dedican la mayoría de sus esfuerzos a una labor infructuosa que no satisface sus necesidades reales.

Las propuestas de Marx y Thoreau coinciden en la importancia que otorgan a la economía y a su reconstrucción crítica “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” (Bates, 2012, p. 22).

No sólo hay coincidencias en su punto de partida. 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 otros (Bates, 2012, p. 23). 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 recursos, y que genera “una lucha entre acreedores y deudores”, en otras épocas resuelta mediante la esclavitud del deudor (MEGA II/5, p. 92). 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” (2008, p. 8). En consecuencia, estos autores coinciden en que el papel del dinero en la sociedad es un factor fundamental para comprender la alienación o la desesperación silenciosa. El lujo ocupa un papel primario para Thoreau en este proceso, porque socialmente se anima a obtener aquellos recursos materiales y a adoptar aquellos comportamientos que son considerados mejores, más exquisitos y extraordinarios. Thoreau se refiere a cómo algunos de sus vecinos, coaccionados por esta tendencia, adquirirían productos asociados con las clases altas y la riqueza, gastando en ello todo su dinero. En *Walden* relata el caso de una familia irlandesa, los Field. Hablando

con el marido, John, descubrió que, pese a haber llegado a Norteamérica con muy pocos recursos, habían adquirido una casa grande y una granja, con la esperanza de prosperar pronto. Viendo su situación, Thoreau cuenta que le proporcionó algunos consejos:

Intenté ayudarle con mi experiencia, diciéndole que era uno de mis vecinos más cercanos, y que también yo, que comenzaba a pescar por aquí, y parecía un holgazán, estaba ganándome la vida como él; que vivía en una casa estrecha, luminosa y limpia [...]; que no usaba té, ni café, ni mantequilla, ni leche, ni carne fresca, y así no tenía que trabajar para conseguirlo; y a su vez, como no trabajaba duro, no tenía que comer mucho [...]; pero como él daba prioridad al té, al café, a la mantequilla, a la leche, y a la ternera, tenía que trabajar duro para pagarlo, y como trabajaba duro tenía que comer a su vez mucho para reparar el consumo de su sistema. (2008, p. 184)

El lujo se manifiesta aquí como algo casi inconsciente, una tendencia automática de la sociedad a obtener ciertas comodidades y productos asociados a un estatus social elevado, que exige un importante sacrificio. Las clases más pobres sólo pueden acceder a ese estatus dedicando a ello todo su trabajo y sus beneficios. Marx definió como *ideología* el origen de tal convicción, lo que Thoreau entendió como una tradición social o una herencia cultural no cuestionada; la creencia de la necesidad de obtener algo realmente superfluo, innecesario y, además, potencialmente perjudicial en la medida en que consume mucho esfuerzo para la obtención de un pequeño beneficio. La gran diferencia entre los planteamientos de Thoreau y Marx residía en que el autor estadounidense se encontraba en una sociedad en la que individuos que se habían autoproclamado libres e independientes decidían, irreflexivamente, someterse a estos comportamientos; mientras que, en el contexto europeo desde el que habló Marx, el proletariado estaba sufriendo un abuso tanto social como ideológico, y una imposición externa del sistema de trabajo. En consecuencia, la propuesta de Thoreau llega a ser mucho más ética que política, siendo éste el punto clave de la divergencia entre ambos autores.

3. Reflexión ética y pobreza voluntaria

Una de las propuestas fundacionales del trascendentalismo, expuesta por Ralph Waldo Emerson en 1836, exigía mantener “una relación original con el universo” (1979, p. 7). Con tal propósito, Emerson se hacía cargo parcialmente de la inconsciencia ligada a los hábitos lujosos que hemos expuesto, al insistir en la meditación sobre la propia vida. Thoreau siguió esta misma línea de pensamiento pero, como señalan muchos críticos, otorgó más importancia al ejercicio práctico que a la exposición teórica. Esta cercanía con los aspectos más

prácticos de la filosofía trascendentalista condujo a Thoreau hacia un estudio mucho más empírico de las condiciones sobre las cuales argumentar y aplicar sus principios.

Emerson había sido pastor unitario y buscaba en la filosofía una fundamentación de la vida espiritual. Veía en el estudio de la naturaleza la posibilidad de conectar la vida material y los principios eternos. Por ello, su trascendentalismo pretendía ser una rama del idealismo, que investigara las ideas y la verdad a través de la naturaleza. Pero “mientras Emerson exaltaba el compromiso con la naturaleza, la inmersión de Thoreau y su amor por la naturaleza real era mucho mayor” (Cafaro, 2004, p. 132). En su estudio sobre la ética de *Walden*, Philip Cafaro destaca en múltiples ocasiones el movimiento de Thoreau entre el idealismo emersoniano y un mayor realismo naturalista. Mientras Emerson buscaba entre la naturaleza “los colores del espíritu” (1979, p. 10), Thoreau quería conocer la naturaleza por sí misma, qué podíamos aprender de ella, ya fuera a través de su campo de judías (Thoreau, 2008, p. 140) o de las hojas caídas que “nos enseñan cómo morir” (Thoreau, 2002a, p. 230).

También Laura Dassow Walls ha destacado esta diferencia, calificando el trascendentalismo de Emerson como un ‘holismo racional’, y el thoreauviano como un ‘holismo empírico’. *Walden* es, en palabras de Walls, una obra sobre la experiencia individual en el cosmos, una experiencia intransferible; “la experiencia de cada persona es única, y a un nivel fundamental incomunicable: Thoreau puede aconsejar a John Field, pero no puede llegar hasta él” (Walls, 1995, p. 160).

Estos elementos se conjugan para dotar a la ética de Thoreau de un valor muy particular dentro del trascendentalismo: para nuestro autor, la verdad que uno alcanza tras estudiar la naturaleza y su propia vida en ella conecta íntimamente al sujeto o primera persona con el entorno que habita, trazando de este modo una moral intersubjetiva. En consecuencia, la ética se construye como un ejercicio contextualizado, dúctil y continuo, en lugar de una serie de valores y verdades inmutables transferibles mediante discursos y sermones. Sobre ello, el autor advierte al comienzo de la obra:

Quizás estas páginas estén más especialmente dirigidas a estudiantes pobres. En cuanto al resto de mis lectores, aceptarán tales partes en la medida en que les afecten. Confío en que nadie forzará las costuras al ponerse el abrigo, pues puede proporcionar buen servicio a aquel a quien se adecúe perfectamente. (Thoreau, 2008, p. 6)

Y entre sus conclusiones, leemos: “Es mejor un perro vivo que un león muerto. ¿Debe un hombre rendirse y ahorcarse por pertenecer a la raza de los pigmeos, y no ser el mejor pigmeo que pueda?” (Thoreau, 2008, p. 290).

Estas afirmaciones (junto a otras, como: “Si un hombre no sigue el paso de sus compañeros, quizás escucha un ritmo diferente. Dejad que marche según la

música que escucha” [Thoreau, 2008, p. 290]) muestran el interés de Thoreau por construir una ética que dependa de las condiciones particulares de la vida, en diversos grados: principalmente, a nivel individual, ya que cada uno percibe por sí mismo el mundo y conoce sus propias disposiciones y capacidades; secundariamente, a nivel ambiental y social, pues el individuo no puede guiarse sólo por su capacidad sino por las condiciones en las que habita y la sociedad a la que pertenece, es decir, según lo que su entorno le proporciona. Proponiendo este ejercicio, Thoreau advierte que la actividad filosófica debe ser pragmática, aunando el pensamiento teórico y las condiciones reales de nuestra vida, y poniendo a prueba cada uno de sus postulados.

Ser un filósofo no es solamente tener pensamientos sutiles, ni siquiera fundar una escuela, sino tanto amar la sabiduría como vivir, de acuerdo con sus dictados, una vida de sencillez, independencia, magnanimidad y confianza. Es resolver los problemas de la vida no sólo teórica, sino prácticamente. El éxito de los grandes académicos y pensadores es habitualmente un éxito cortesano, no regio, no humano. Se mueven para vivir solamente de la conformidad, prácticamente como hicieron sus padres, y no son en sentido alguno los progenitores de una mejor raza de hombres. [...] El filósofo está adelantado a su época incluso en los aspectos exteriores de su vida. No se alimenta, se cobija, se viste, se calienta, como sus contemporáneos. ¿Cómo puede un hombre ser un filósofo y no mantener su calor vital por medios mejores que otros hombres? (Thoreau, 2008, p. 15)

Para Thoreau, la filosofía sólo tiene sentido cuando se practica vitalmente, y cuando hay un motivo para que se practique. El filósofo sólo puede distinguirse como tal cuando halla una verdad, o un modo de vida, mejor que el de la sociedad que habita; y entonces no puede continuar siendo un filósofo sin adoptar esos mejores medios como propios, evitando el lujo, las costumbres superfluas y las comodidades innecesarias.

Exponiendo los primeros pasos de este experimento, Thoreau escribe un extenso capítulo inicial en el que describe su proyecto y el modo en que consiguió lo mínimo necesario o indispensable a nivel fisiológico. Este capítulo, titulado “Economía”, ha sido comentado ampliamente por Leonard Neufeldt atendiendo a sus conexiones con el sistema socioeconómico de su época y, en particular, con la literatura económica y los libros sobre negocios y consejos para jóvenes emprendedores, como los que escribía Benjamin Franklin. Neufeldt destaca que “*Walden* se presenta como una guía para jóvenes” (1989, p. 164), o como una parodia mediante la que su autor imita el estilo de tales obras. En su análisis de “Economía”, muestra el particular uso que hace

Thoreau de ciertos términos económicos, y especialmente de ‘emprendimiento’ y ‘empresa’, nociones que ya estaban más asociadas al comercio que a la ética.

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*. (Neufeldt, 1989, p. 31)

El sentido exacto de esta terminología no está claro para Neufeldt, quien comenta su indudable vinculación con la propuesta trascendentalista, con la originalidad y la construcción de una cultura propia, que renueve nuestra visión del mundo; destaca su relación con la creación literaria y artística, y con la escritura de *Walden*. Pero es, sobre todo, una terminología que remite a la vocación y a la dedicación extrema a una tarea que sume por completo al protagonista de *Walden* (Neufeldt, 1989, p. 58).

No obstante, la reiteración de los conceptos económicos parece indicar una importancia más profunda en el proyecto de *Walden*. Thoreau retomará esta terminología en varias conferencias relacionadas con su posterior ensayo “Life without Principle” (1863), donde también condenó el trabajo excesivo y la obsesión por el lujo; una crítica “no sólo contra el materialismo sino también contra su insidiosa encarnación en la penetrante lealtad hacia una ética entumecida de trabajo sin propósito” (Robinson, 2004, p. 161). Thoreau vincula aquí los negocios con los trabajos cotidianos, incluso las empresas más elaboradas que no dejan de ser trabajos guiados por intereses similares. Por mucho que se intenten justificar estas grandes empresas, si sólo nos interesa el beneficio monetario o el enriquecimiento material, no escapan de la misma superficialidad de quien se dedica a “lanzar piedras sobre un muro y entonces lanzarlas de vuelta” (Thoreau, 2002b, p. 198). La empresa thoreauviana, sin embargo, requiere una implicación ética con los medios de vida.

Además, como indica Neufeldt, Thoreau fue aumentando la terminología económica a medida que revisaba y añadía algunos fragmentos a *Walden*, a lo largo de siete años desde su primera versión de 1847 (Neufeldt, 1989, p. 61). En la versión final hallamos una larga lista de estos términos, que aparecen reiteradamente:

Empresa, en muchos casos con referencia a los negocios, el riesgo o el compromiso, aparece diecinueve veces, el mismo número que *negocio* o *negocios* [...]; *comercio* 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. (Neufeldt, 1989, pp. 60-61)

Siguiendo el análisis de Neufeldt, Thoreau habría intentado desarrollar la filosofía trascendentalista empleando un lenguaje económico, adaptando su terminología de forma paródica. Su objetivo no sería otro que extender las ideas de 'negocio', 'empresa' o 'éxito' al ámbito literario y a los valores del trascendentalismo. No obstante, encontramos bastantes obstáculos para validar esta hipótesis. Las sospechas comienzan al observar que, aunque Thoreau sí se refiere a que quiere aconsejar o proporcionar ciertas pautas para reflexionar sobre el modo de vida, añade: "Quizás estas páginas estén más especialmente dirigidas a estudiantes pobres" (Thoreau, 2008, p. 6). Neufeldt casi no hace referencia a esta cuestión y omite en general las menciones de la pobreza incluidas a lo largo de *Walden* y, particularmente, del capítulo "Economía". Tal vez más interesado por las connotaciones positivas de estos términos en la época, durante su estudio pasa por alto que solamente en "Economía" el término 'pobre' ('poor', junto a 'poorer' y 'poorest') aparece en treinta y ocho ocasiones. Además, Thoreau cierra el capítulo con unos versos de Thomas Carew, bajo el título "The Pretensions of Poverty", en los que se reclaman virtudes como la valentía, la magnificencia y la prudencia, sobre las preocupaciones y pretensiones materiales de quien no las ha alcanzado. La cita termina con los versos: "Vuelve a tu detestable celda; / y cuando veas la nueva e ilustrada esfera, / estudia para saber al menos qué fueron aquellas dignidades" (Thoreau, 2008, p. 74).

La intención de dirigir la atención del lector hacia la pobreza se puede observar en múltiples afirmaciones. Al comienzo, se refiere a sus lectores con estas palabras: "muchos de vosotros, todos lo sabemos, sois pobres" (Thoreau, 2008, p. 8). Difícilmente puede entenderse en qué sentido habla Thoreau de la empresa, el beneficio, la riqueza o el éxito sin atender a su continua vinculación con la pobreza. Su propuesta ética está visiblemente marcada de principio a fin por la realidad de la vida pobre y la actitud hacia ella: "Sin importar lo mísera que sea tu vida, encuéntrala y ámala; no huyas de ella y la insultes. No es tan mala como lo eres tú. Parece más pobre cuando eres más rico" (Thoreau, 2008, p. 290).

Thoreau juega continuamente con los sentidos en los que se habla de riqueza y pobreza, siendo en algunos casos opuestos (cuando se refieren a la posesión material), y en otros complementarios (cuando uno se refiere a la posesión material y otro al ejercicio ético). De este modo critica que perseguir mucha riqueza material por sí misma es propio de una ética pobre (es decir, de una escasez de reflexión sobre nuestros hábitos o modos de vida); y, por otro lado, aceptar nuestra pobreza material nos conduce a una riqueza en el hábito. Esta riqueza, por su sentido ético, no se predica de la posesión sino de la adecuada gestión de nuestras necesidades con aquello de lo que disponemos y en vista de nuestros fines; por ello Thoreau, al hacer recuento de todo lo que pudo obtener con poco esfuerzo, señala: "Así me percaté de que había sido un hombre rico sin dañar en modo alguno mi pobreza" (2008, p. 76). Ésta es una

riqueza ética, fruto de una profunda deliberación, que puede obtenerse precisamente por haber evitado los lujos y comodidades. En este sentido, Thoreau cita los versos de Thomas Carew con la intención de ilustrar este contraste entre la riqueza material y la riqueza ética. Según Carew, quien no intenta alcanzar la virtud no podrá tener sino una vida pobre, y pretender más de lo que realmente puede alcanzar, pues ninguna posesión material puede sustituir a la excelencia moral. Pero Thoreau quiere pensar en esta idea un poco más allá, proponiendo que la pobreza material puede llegar a ser beneficiosa para hacernos pensar sobre nuestra condición moral.

La pobreza se convierte así en un medio para deliberar profundamente sobre la forma de vivir. Hacia el final del texto, Thoreau aconseja: “Cultiva la pobreza como un jardín de hierbas, como la salvia” (2008, p. 290). Éste es un juego de palabras, ya que en inglés el término ‘sage’ (salvia) también se entiende como ‘sabio’ o ‘erudito’. Con ello parece cerrar una de las grandes cuestiones que atraviesan toda la obra: buscar lo mínimo, lo imprescindible, evitar todo lujo y todo exceso, y así deliberar sobre lo que es propiamente la vida.

En uno de los fragmentos más famosos del libro, el filósofo de Concord señala que había ido a los bosques “para 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” (Thoreau, 2008, p. 83). Esto le conduce al requisito de cuestionar cualquier hábito y costumbre tradicional o comúnmente aceptada, investigando sobre su legitimidad y su necesidad real. Su crítica al lujo es el punto de inicio que promueve tal ejercicio: ¿cómo podemos saber con certeza qué es lo lujoso, si adoptamos las mismas costumbres que nuestros antepasados? El único modo consistirá en poner en duda la necesidad de tales costumbres, hasta que hallemos las prácticas que nos resultan indispensables para vivir. Sólo desde tal punto se podrá construir un modo de vida filosófico en el sentido que nuestro autor propone, coherente con las necesidades individuales y con las condiciones de nuestro entorno. Pues el lujo, como hemos señalado, no dependerá de lo que por costumbre se llama lujoso, sino de lo que, precisamente por costumbre, buscamos sin necesidad y, muchas veces, para perjuicio propio.

Como indicábamos anteriormente, esta propuesta tiene importantes conexiones con la ética cínica. Diógenes se consideraba a sí mismo, por su pobreza y su desvinculación respecto a los compromisos sociales, políticos y de la propiedad, un *cosmopolita* (D.L., VI, 63), término cuyo primer uso se le atribuye a él mismo. Es decir, se consideraba un ciudadano de cualquier lugar, y en consecuencia un pensador imparcial. De forma similar, Thoreau afirma: “Nadie puede ser un observador de la vida humana imparcial o sabio sino desde el terreno ventajoso que *nosotros* debemos llamar pobreza voluntaria” (2008, p. 15). Este alejamiento de la civilización es un requisito indispensable,

precisamente, para realizar un estudio de la vida civilizada desde una perspectiva crítica.

El papel de la pobreza voluntaria como ejercicio crítico ha sido poco comentado, pese a que algunos autores señalan la presencia en *Walden* de la austeridad como virtud (Cafaro, 2004, p. 55). Su vínculo con las éticas de la sobriedad también ha sido claramente expuesto por Antonio Casado. A través de Thoreau puede hallarse “una sobriedad que no esté reñida con la alegría” (Casado, 2017, p. 96), apta para reducir el excesivo consumo y para mantener los placeres sencillos y el gusto por la vida. No obstante, ésta es una conclusión vital y no el ejercicio crítico que plantea la pobreza voluntaria. Uno no se hace voluntariamente pobre para ser igualmente pobre toda su vida, como un punto final de su meditación, sino de cara a la construcción de unas nuevas costumbres. La pobreza voluntaria es un ejercicio de duda y desprendimiento que nos sitúa en esa posición privilegiada. Como ya dijimos, lo que constituye la virtud para Thoreau no es la cantidad de posesiones sino la actitud, el modo en que las gestionemos y cómo satisfacemos nuestras necesidades; así, esta pobreza voluntaria se ejercita como un proceso mediante el que alcanzar la virtud.

Pero la pobreza voluntaria no es el único ejercicio de este tipo que propone Thoreau. En su ensayo “Walking” (1862), cuyo contenido utilizó en conferencias incluso antes de publicar *Walden*, exponía cómo mediante el paseo había conseguido alcanzar un equilibrio entre la civilización y la naturaleza salvaje, que le concedía una perspectiva inusual: una vida limítrofe o fronteriza (*border life*) (Thoreau, 2002d, p. 173). Podemos observar cómo este ejercicio pedestre no era muy diferente al de la pobreza voluntaria, pues Thoreau advierte que solamente puede realizarse si uno se desprende de cualquier obligación y compromiso:

Si estás listo para dejar a padre y madre, y hermano y hermana, y esposa e hijos y amigos, y nunca volver a verlos, —si has pagado tus deudas, y hecho tu testamento, y arreglado todos tus asuntos, y eres un hombre libre, entonces estás listo para un paseo. (Thoreau, 2002d, p. 150)

Tanto la pobreza voluntaria como la vida fronteriza son momentos de tránsito. Ésta es una diferencia fundamental respecto al cinismo y el epicureísmo. Thoreau tiene esto presente desde el comienzo de *Walden*, ya que, tras sus meditaciones sobre las necesidades a nivel fisiológico, él mismo advierte que hizo esto “para vivir deliberadamente” (Thoreau, 2008, p. 83). Es decir, para el filósofo norteamericano este ejercicio no constituía una solución en sí mismo, y era sólo un suelo seguro desde el que empezar a construir su ética. Tal construcción se desarrolla durante el resto de *Walden*, donde paso a paso describe sus relaciones con el entorno natural en general, con animales y vegetales, con la ciudad y sus vecinos, y finalmente sus reflexiones éticas sobre

tal experiencia. Pero el aspecto más relevante en relación con el lujo y la pobreza voluntaria debe observarse en cómo las relaciones sociales, la amistad y el conocimiento aparecen para Thoreau como una necesidad humana superior a los requisitos fisiológicos que había definido en “Economía”.

4. Las necesidades culturales en *Walden*

La puesta en práctica, por parte de Thoreau, de una pobreza voluntaria en los bosques ha sido interpretada habitualmente como un acto de aislamiento, como un recogimiento respecto a la sociedad y un modo de evitar toda civilización. Se ha perpetuado así “una impresión popular de que Henry Thoreau (“el eremita de los bosques de Walden”) fue un consciente y confirmado misántropo” (Moller, 1980, p. 1). No obstante, hemos mostrado que el objetivo de este experimento no era el aislamiento, sino la búsqueda de un contacto diferente con la vida; y que, además, Thoreau no eligió un lugar aislado.

Según nuestra investigación hasta el momento, la pobreza voluntaria se conjuga como una herramienta crítica para indagar respecto a las necesidades vitales de cada individuo, renunciando a sus lujos. Pero Thoreau no se refirió sólo a la vida individual. Contradiendo el juicio común respecto a su misantropía, advirtió en *Walden*: “Naturalmente no soy un eremita [...]. Tenía tres sillas en mi casa; una para la soledad, dos para la amistad, tres para la sociedad” (2008, p. 127). Esta elección de sólo tres sillas refleja, por un lado, el ejercicio de pobreza voluntaria y evasión del lujo; pero, por otro, plantea que las relaciones sociales no son un exceso, y que incluso es necesario desarrollarlas desde la pobreza voluntaria. Sobre esto, Sherry Turkle ha destacado que “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” (2015, p. 317).

Su construcción del individuo humano tiene sentido dentro de una sociedad y una cultura, convirtiendo su ejercicio en una reforma de la vida civilizada y no de la vida solitaria o ermitaña. También sus trabajos cotidianos tienen este sentido, por ejemplo, tal como lo muestra al describir su labor cultivando judías, alimento que no consumía sino que vendía (Thoreau, 2008, p. 147). En textos posteriores, Thoreau continuó concibiendo que el trabajo es necesario tanto individual como socialmente y que incluso puede ser, si se adopta con esta pobreza, algo satisfactorio y gozoso:

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 aumentarían mucho, el trabajo requerido para satisfacerlos se volvería pesado. (Thoreau, 2002b, pp. 200-201)

Esta observación guarda una estrecha relación con los consejos que dio a su vecino John Field: si aumentamos nuestros asuntos e intereses, también aumentan nuestras necesidades y la cantidad de trabajo que requerimos para satisfacerlas. El interés se refiere, de nuevo, al anhelo de lujos pero, sobre todo, de comodidades, a querer más de lo necesario, o incluso a veces de lo conveniente: de lo que no nos beneficia, llegando incluso a querer lo perjudicial. Aunque es poco creíble que Thoreau se refiera en este caso específicamente a ello, sino más bien a su interés por desarrollar su actividad en la sociedad; éste también aparecía en *Walden*, y muchas veces vinculado al placer como consecuencia de la intimidad y el compromiso con las tareas que éticamente consideramos mejores y hemos abrazado como propias. Este placer lo experimenta no sólo durante sus trabajos, sino también mediante su relación íntima con el cosmos y la posibilidad de gozar con la compañía más sencilla:

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 aquel que vive en medio de la naturaleza y aún tiene sus sentidos. Nunca habría algo como una tormenta, sino música eólica para el oído sano e inocente. (Thoreau, 2008, pp. 119-120)

Este fragmento del quinto capítulo, "Soledad", establece un importante vínculo entre la vida humana y la existencia natural, entendiendo que somos sociales incluso cuando no tenemos a nuestro alrededor una sociedad humana. La vinculación social de *Walden* será cada vez más evidente en capítulos posteriores y será conveniente mostrar cómo se desarrolla este aspecto para comprender la vertiente cultural de la pobreza voluntaria. Para ello, consideraremos la hipótesis de que todo *Walden* es una meditación hilada, progresiva y consecuente, en la que Thoreau atraviesa diferentes etapas de la reflexión ética, y transita desde las necesidades fisiológicas hasta las que Werner Sombart ha llamado culturales. Aunque no podremos hacer aquí una demostración definitiva de esta hipótesis, será suficiente con mostrar que, en los capítulos más significativos para la reflexión en torno al lujo y la pobreza voluntaria, encontramos esta progresión. Esto se observa, al menos, en cinco de los siguientes capítulos:

(1) En el capítulo "Visitantes", Thoreau expone su relación con Alek Therien, un leñador canadiense a quien llegó a admirar por su carácter sencillo y salvaje, que "representa una importante faceta de la propia naturaleza de Thoreau" (Moller, 1980, p. 69). Con la descripción de su carácter, el autor de

Walden propone a la vez la necesidad de reducir los lujos culturales y de desarrollarlos de una mejor manera. Therien es un hombre demasiado natural y simple, de escasas virtudes culturales.

En los dos siguientes capítulos, (2) “El campo de judías” y (3) “La ciudad”, Thoreau describe otros modos mediante los que se relacionaba con su entorno: primero, con las judías que cultivaba; y después, con los vecinos de la ciudad de Concord, que visitaba casi a diario. Además, (4) en el décimo capítulo, titulado “La granja de Baker”, se encuentra la conversación con John Field que ya hemos comentado con anterioridad, y en la que nuestro autor da un salto, desde la exposición de su relación con el entorno natural y social, hasta la interacción comunitaria a nivel ético.

(5) El capítulo “Leyes superiores” continúa profundizando en una ética destinada a la comunidad humana y da un importante paso más allá del modo de vida salvaje asociado con Alek Therien: exponiendo la pesca y la caza como actividades formativas, no sólo para la pura habilidad sino, sobre todo, para la educación afectiva humana. La emoción se convierte aquí para Thoreau en un aspecto indispensable de la ética, dado su incomunicable aspecto subjetivo, que conecta con la primera persona thoreauviana. El sentimiento es una faceta de nuestras vidas y sólo puede desarrollarlo uno por sí mismo; no podemos exigir a otros que sientan exactamente lo que sentimos nosotros, ni presuponer que lo hacen, aunque sí conducirlos por experiencias que inspiren sentimientos similares, en la medida en que nos los inspiran a nosotros. En este sentido argumenta Thoreau contra la ingesta excesiva, o desproporcionada, de alimento de origen animal, y advierte:

No tengo dudas de que es una parte del destino de la especie humana, en su gradual perfeccionamiento, dejar de comer animales, tan seguro como que las tribus salvajes dejaron de comerse entre sí cuando entraron en contacto con una mayor civilización. (Thoreau, 2008, p. 194)

En este proceso, el filósofo de Concord vincula el cultivo de la emoción con los valores humanitarios y civilizados. Al margen de la exactitud de tal juicio (pues puede ser profundamente cuestionado que tal desarrollo se deba a un perfeccionamiento, tanto como que ambos desarrollos siempre hayan estado ligados), Thoreau propone con ello una importante consecuencia de su ética: la reflexión sobre las condiciones individuales, incluso a nivel fisiológico (como puede serlo meditar sobre la alimentación), no puede evitar conducirnos necesariamente a la vida en común. En el caso de la alimentación y la caza, si deliberamos profundamente sobre nuestros comportamientos, en seguida nos preguntamos por el dolor ajeno y la conveniencia de causarlo sin una razón que lo haga imprescindible. Esto repercute no sólo en los valores individuales, sino también en los que se transmiten socialmente. De este modo, la crítica al lujo expuesta por Thoreau desde el nivel fisiológico conduce, durante su desarrollo,

a una valoración de los lujos en relación con las necesidades culturales y sociales.

Según la propuesta de Sombart, las necesidades culturales vienen dadas por condiciones históricas; pero el autor germano indica que el ámbito de lo lujoso se encuentra moldeado por la tradición histórica, mientras que el estadounidense propone una revisión del lujo a partir de una nueva construcción cultural e histórica, dependiente del ejercicio crítico de pobreza voluntaria.

En este comentario general hemos observado que existe, a lo largo de *Walden*, un tránsito desde las condiciones individuales hasta las condiciones sociales. Paradójicamente, el capítulo doce, “Vecinos animales”, comienza con un diálogo en el que el Ermitaño, que representa a Thoreau, está meditando sobre “lo que el mundo está haciendo ahora” (2008, p. 201), lo que refleja su vínculo ineludible con su entorno, incluso en soledad. Thoreau no podía ignorar la sociedad que habitaba, y era plenamente consciente de ello. Pero, además, esto implica que la ética thoreauviana está dirigida no sólo hacia las virtudes individuales, sino también hacia las virtudes sociales o comunitarias. Éste es un importante punto en común con la ética aristotélica, ya que para el estagirita la *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*, o vida plena) surge en relación con la sociedad, y toda la filosofía moral no es otra cosa que una reflexión sobre la vida pública o “una cierta disciplina política” (Aristóteles, *EN*, I, 2, 1094b 10). Por ello la *εὐδαιμονία* incluye las relaciones sociales y la amistad, y casi todas las virtudes tienen en cuenta la convivencia. La amistad presente a lo largo de *Walden* es uno de los aspectos que más vinculan a Thoreau con la ética de Aristóteles. El filósofo de Concord advierte que incluso la vida pobre es gozosa si sabemos disfrutar de los deleites sencillos, como la alimentación saludable y la amistad.

Una de las características fundamentales de la ética aristotélica es la exigencia de hacerse cargo, personalmente, de los propios hábitos y de la búsqueda de lo mejor. Esto sin duda se hace en sociedad, pero uno no puede hacer depender su *εὐδαιμονία* de la actividad de los demás. Tendrá que hacerse responsable de ella, al igual que Thoreau se hace responsable de construir su vida en los bosques deliberadamente, mediante la pobreza voluntaria. Incluso en esta pobreza y en este parcial distanciamiento respecto a la sociedad, el filósofo de Concord estaba en continua relación con sus semejantes: visitaba la ciudad, conversaba con amigos y vecinos, comerciaba con ellos, e incluso realizó su acto de resistencia, negándose a pagar impuestos por un compromiso moral frente a la persecución de esclavos fugados y la guerra expansionista de Estados Unidos contra México¹. Estos vínculos sociales eran ineludibles, pero

¹ Principalmente, estos motivos propiciaron que Thoreau se negara a pagar impuestos hasta que, en 1846, lo encarcelaron por ello. El mismo día alguien pagó su deuda y Thoreau

no podían ser determinantes para su marcar la dirección de su vida, pues en última instancia todos somos individuos con capacidad para reflexionar éticamente y para elegir nuestros actos. Por ello somos responsables de nuestras decisiones y de si mediante ellas mejoramos o no nuestra vida y la de los demás.

Esta exigencia de responsabilidad también conecta con una característica definitoria de la *εὐδαιμονία*: requiere “una virtud perfecta y una vida entera” (Aristóteles, *EN*, I, 9, 1100a 4). Por este motivo, para Aristóteles sólo los humanos (o una especie capaz de racionalizar y elegir éticamente) adultos (es decir, que han desarrollado sus capacidades) pueden alcanzarla. Pues la *εὐδαιμονία* requiere esfuerzo y dedicación continua y prolongada, no es una felicidad fácil ni cómoda; no se consigue por el lujo, sino por el compromiso ético y la deliberación, como también veíamos en los versos de Thomas Carew.

En definitiva, podemos decir que Thoreau fue en algunos aspectos un aristotélico; pero la clave central de su ética no se encuentra en esta relación, sino en cómo el filósofo de Concord adaptó ésta y otras influencias clásicas al contexto de los comienzos del antropoceno, en una época marcada por el auge de la economía mercantil e industrial, y las condujo hacia una nueva propuesta de perfeccionamiento moral tanto del individuo como de la sociedad.

5. Conclusiones

A lo largo de este artículo hemos abordado tres hipótesis sobre *Walden*, en relación con el ejercicio de pobreza voluntaria propuesto por Thoreau. Tras investigar cada una de ellas, hemos alcanzado las siguientes conclusiones:

- 1.1. La tendencia al lujo en la sociedad es uno de los problemas principales a los que se enfrenta Thoreau en *Walden* y ante el que intenta ofrecer soluciones.
- 1.2. Para Thoreau, el lujo no se define como algo extraordinario frente a lo común o habitual, sino como el exceso frente a las necesidades humanas. Esta perspectiva requiere una reflexión profunda sobre cuáles son las necesidades de la vida y qué hábitos no son sólo cómodos, sino también obstáculos para el desarrollo óptimo de tales necesidades.
- 1.3. El concepto de lujo que defiende Thoreau conecta parcialmente con las nociones de filósofos clásicos como Diógenes, Aristóteles y Epicuro, pero aporta una nueva perspectiva ante los problemas de su época.
- 2.1. La pobreza ocupa un lugar principal para la interpretación del primer capítulo de *Walden*, en el que este concepto es el más usado por Thoreau dentro del marco económico que propone.

salió a la mañana siguiente. Éste es el suceso que dio origen a su famoso ensayo “Resistance to Civil Government”, conocido actualmente como “Civil Disobedience”.

- 2.2. Thoreau redefine la riqueza y la pobreza en base a dos aplicaciones de los mismos: respecto a los recursos materiales y el desarrollo ético. En este sentido, perseguir una riqueza material promueve u origina cierta pobreza ética; y una riqueza ética exige cierta pobreza material o, al menos, no perseguir la riqueza material.
- 2.3. Al contrario que para autores como Diógenes o Epicuro, para Thoreau la pobreza material no es una virtud en sí misma ni un estado que deba mantenerse, sino una situación transitoria que beneficia a la reflexión ética.
- 3.1. Hay una importante preocupación social en *Walden*. Thoreau es consciente de su situación junto a la ciudad y dentro de ella, sobre todo a través del contacto con sus vecinos.
- 3.2. Aunque *Walden* comienza aportando una solución fisiológica e individual frente a problemas de origen social, parece transitar desde esta perspectiva hasta el contacto social y el desarrollo de virtudes comunitarias y culturales.
- 3.3. En este tránsito observamos tanto la responsabilidad individual como el compromiso social, características que relacionan la ética thoreauviana con la expuesta por Aristóteles en su *Ética nicomáquea*.

Estas conclusiones nos conducen a una mejor comprensión del ejercicio de pobreza voluntaria propuesto por Thoreau. La pobreza voluntaria se dirige hacia la elaboración de una nueva concepción de la vida civilizada que supere las comodidades superfluas y las tendencias lujosas, proponiendo una riqueza ética tanto para las necesidades fisiológicas como para las culturales de las comunidades humanas.

Es importante señalar que este ejercicio crítico es repetible: es un experimento reproducible en cualquier otro contexto social. Por lo tanto, es lícito preguntarnos bajo qué condiciones podemos repetirlo en nuestros días y ante qué excesos podemos desarrollarlo. Sobre ello podemos atender, por ejemplo, a la propuesta de Antonio Casado respecto a la sobriedad como una opción en las sociedades contemporáneas, adoptada de muy diversos modos por movimientos que comparten esta conciencia respecto a los problemas derivados de la persecución de recursos materiales excesivos. Casado menciona a algunas “tribus urbanas (como el *straight edge*) o movimientos neorrurales y neomonásticos (no necesariamente religiosos)” (2017, p. 97), pero hace una referencia especial a la “sobriedad feliz” (*sobriété heureuse*) de Pierre Rabhi. Esta posición parece seguir una estela semejante a la ética thoreauviana; siguiendo el análisis de Casado, el punto central de tal propuesta sería el ejercicio de “una sobriedad que no esté reñida con la alegría” (2017, p. 96).

Al abordar este tipo de propuestas, será valioso considerar lo que el propio Thoreau aconseja a sus lectores: que nadie fuerce “las costuras al ponerse el abrigo” (2008, p. 6). Pues la pobreza voluntaria es un ejercicio crítico

con respecto a nuestra situación y modo de vida actual, y sólo en ese sentido resulta beneficioso repetirla o volver a ejercitarla.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1993). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid: Gredos.
- Bates, Stanley (2012). Thoreau and Emersonian Perfectionism. En Furtak, Rick Anthony et al. (eds). *Thoreau's Importance for Philosophy*. New York: Fordham University Press (pp. 14- 30).
- Cafaro, Philip (2004). *Thoreau's Living Ethics. Walden and the Pursuit of Virtue*. Athens: University of Georgia Press.
- Casado da Rocha, Antonio (2017). *Una casa en Walden y otros ensayos sobre Thoreau y cultura contemporánea*. Logroño: Pepitas.
- Diógenes Laercio (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Emerson, Ralph Waldo (1979). Nature. En *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Vol. I. Cambridge: Belknap Press (pp. 7-45).
- Hoover, Brett C. (2011). *Comfort: An Atlas for the Body and Soul*. New York: Riverhead Books.
- Marx, Karl (1983). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg, 1867*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung.
- Michaud, Yves (2015). *El nuevo lujo. Experiencias, arrogancia, autenticidad*. Madrid: Taurus.
- Moller, Mary Elkins (1980). *Thoreau in the Human Community*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Neufeldt, Leonard N. (1989). *The Economist: Henry Thoreau and Enterprise*. New York: Oxford University Press.
- Real Academia Española (s.f.): Lujo. En *Diccionario de la Lengua Española*, 23ª ed. (versión 23.3 en línea). Recuperado de <https://dle.rae.es/?w=lujo> (última consulta el 22 de marzo de 2020).
- Robinson, David (2004). *Natural Life: Thoreau's Worldly Transcendentalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sattelmeyer, Robert (2000). Depopulation, Deforestation, and the Actual Walden Pond. En Schneider, Richard J. (ed). *Thoreau's Sense of Place: Essays in American Environmental Writing*. Iowa: University of Iowa Press (pp. 235-243).
- Sombart, Werner (1958). *Lujo y capitalismo*. Guillermo Dávalos.
- Thoreau, Henry David (2002a). Autumnal Tints. En Hyde, Lewis (ed). *The Essays of Henry D. Thoreau*. New York: North Point Press (pp. 217-242).
- Thoreau, Henry David (2002b). Life without Principle. En Hyde, Lewis (ed). *The Essays of Henry D. Thoreau*. New York: North Point Press (pp. 197-214).

- Thoreau, Henry David (2002c). Paradise (to be) Regained. En Hyde, Lewis (ed).
The Essays of Henry D. Thoreau. New York: North Point Press (pp. 45-60).
- Thoreau, Henry David (2002d). Walking. En Hyde, Lewis (ed). *The Essays of
Henry D. Thoreau*. New York: North Point Press (pp. 149-177).
- Thoreau, Henry David (2008). *Walden*. New York: Oxford University Press.
- Turkle, Sherry (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*.
New York: Pinguin Press.
- Walls, Laura Dassow (1995). *Seeing New Worlds: Henry David Thoreau and
Nineteenth-Century Natural Science*, Madison: The University of Winsconsin
Press.