

¿Qué es la desobediencia civil? La formulación seminal de Henry David Thoreau.

What is Civil Disobedience?

The Seminal Formulation by Henry David Thoreau.

Agustín Molina y Vedia*

Fecha de Recepción: 02/10/2016

Fecha de Aceptación: 01/11/2016

Resumen: *El artículo comienza con un análisis de los postulados kantianos sobre la obediencia y la revolución a la luz de la tensión entre republicanismo y liberalismo que recorre la obra política del filósofo alemán. En segundo término, examina la teoría de la resistencia al gobierno civil propuesta por Henry David Thoreau, realizando una comparación con las posturas de Immanuel Kant y figuras centrales del liberalismo inglés. Por último, invoca la visión de Alexis de Tocqueville sobre Estados Unidos para dar cuenta de la tensión entre democracia y aristocracia que define a la teoría thoreauiana de la desobediencia civil.*

Palabras clave:

Republicanism, liberalism, Kant, Tocqueville, Thoreau.

Abstract: *The article begins with an analysis of the kantian postulates regarding obedience and revolution in light of the tension between republicanism and liberalism that characterizes the German philosopher's political works. Secondly, it examines Henry David Thoreau's theory of resistance to civil government, comparing it with the stances of Immanuel Kant and key figures of English liberalism. Lastly, it invokes Alexis de Tocqueville's vision on The United States of America to give an account of the tension between democracy and aristocracy that defines Thoreau's theory of civil disobedience.*

* Licenciado en Sociología en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como docente en esa misma Facultad y realiza estudios de maestría en la Universidad Nacional de San Martín. Es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas desde 2013. Correo electrónico: agustinmolina yvedia@gmail.com.

Keywords: *Republicanism, Liberalism, Kant, Tocqueville, Thoreau.*

1. Introducción

Es imposible aproximarse al pensamiento político de Thoreau sin enfrentar algunas perplejidades. Ahí, como en el resto de su obra, el trascendentalista adopta la apariencia contradictoria generalmente identificada con el romanticismo. Proclive a la paradoja y la ironía, Thoreau hizo de la *coincidentia oppositorum* uno de los procedimientos básicos de su crítica social. En él reencontramos la unión de elementos individualistas y comunitarios, activistas y contemplativos, místicos y sensuales –para mencionar sólo algunos puntos fundamentales– que ensayaron sus predecesores europeos.¹

En parte por esto, los comentaristas han discutido largamente sobre la posición política de Thoreau. Su decisión de llevar una vida apartada de la comunidad de Concord alimentó las sospechas de prescindencia. Muchos interpretaron su experimento nemoroso, narrado en clave autobiográfica en las páginas de *Walden*, como la expresión de una voluntad de vivir al margen de la sociedad política (McKenzie, 2011; Chaloupka, 2009; Buranelli, 1957). Otros, en cambio, destacaron sus intervenciones contra el expansionismo y la esclavitud, su influencia inequívoca sobre figuras políticas centrales del siglo XX y su presencia en la contracultura norteamericana de los años 1960 y 1970 (Kritzberg, 1989; Gair, 2007; Powell, 1995; Hendrick, 1956). Su filosofía de la particularidad, asimismo, se ha interpretado como un llamado a preservar las capacidades críticas fundamentales para la ciudadanía

¹Seguimos aquí los planteos de Michael Löwy y Robert Sayre en *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad* (2008). Vale recordar que los autores consideran insuficiente la definición del romanticismo a partir de su tejido contradictorio y proponen estudiarlo como una *Weltanschauung* crítica de la modernidad industrial-capitalista que comporta un acento nostálgico. Como indica Stanley Cavell (2012) la filosofía de Thoreau no se ajusta enteramente a esta fórmula. Para el nivel político, Nancy Roseblum (1998) sostiene que el contexto democrático coartó el *ethos* aristocrático propio del romanticismo, asunto que retomaremos en la sección final de nuestro trabajo.

democrática (Mariotti, 2010) y, en sentido contrario, como un alegato en defensa de la conciencia moral frente a las obligaciones que imponen las mayorías en la democracia liberal (Jenco, 2003).

La ubicación de Thoreau respecto de las grandes ideologías políticas también ha sido motivo de debate. Usualmente asignado a las filas del liberalismo (Krutch, 1948; Abbott, 1985; Duban, 1987), una línea minoritaria lo anota en la tradición republicana (Neufeldt, 1984; Cannavò, 2012).

Esta última cuestión es particularmente farragosa porque entraña el riesgo del anacronismo. Como apunta Eric Foner:

Al final, el liberalismo y el republicanism acaban siendo vistos como concepciones alternativas y contradictorias de la libertad. Pero, en el siglo XVIII, sus respectivos lenguajes se solapaban y, a menudo, se reforzaban mutuamente. Muchos líderes de la independencia estadounidense se nos antojan, a nuestro parecer contemporáneo, simultáneamente republicanos (por su interés en el bien público y por las obligaciones de los ciudadanos para con el sistema de gobierno) y liberales (por su preocupación por los derechos individuales. (Foner, 1998:53).

A la proverbial heterodoxia de Thoreau se suma, en este caso, una coyuntura histórica reacia a las categorías estrictas. Si en lo que sigue examinamos la teoría de Thoreau sobre la resistencia civil desde un marco comparativo no será, por lo tanto, con la intención de ubicarlo definitivamente en una de esas tradiciones de pensamiento. Antes bien, se trata de observar cómo, a través de la reelaboración de elementos dispares provenientes del republicanism y el liberalismo, Thoreau concibe una fórmula peculiar de oposición al poder soberano.

Nuestra exposición comenzará por la filosofía política de Immanuel Kant, en la que una tensión irresuelta entre liberalismo y republicanism informa los planteos sobre la obediencia y la revolución. La compulsión con el pensador alemán servirá para

precisar el giro que efectúa Thoreau en la articulación de opinión y práctica, acción y discurso.

A su vez, la referencia a dos figuras centrales del liberalismo político –Thomas Hobbes y John Locke– nos permitirá comprender el vínculo entre la resemantización thoreauiana del estado de naturaleza, su ruptura con la fórmula clásica *protego ergo obligo* y la concepción de una nueva forma de responsabilidad política que trastoca el significado de la resistencia al gobierno civil.

Por último, el marco analítico desplegado por Alexis de Tocqueville en su clásico *La democracia en América* abrirá el camino para pensar la inscripción nacional de Thoreau como un caso de intelectual *avant la lettre*.

2. Kant y el republicanismo paulatino

En su artículo *Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político*, Ileana Beade (2009) identifica dos definiciones contrastantes de la libertad política en la obra del filósofo de Königsberg. En *Metafísica de las costumbres*, por una parte, encuentra una definición en términos de autonomía y autolegislación que justificaría la inscripción de Kant en el campo del republicanismo. En *Teoría y práctica*, en cambio, rastrea una caracterización de la libertad política a partir del derecho a procurar la felicidad por cualquier medio que no estorbe la libertad ajena, ligándola a la negatividad propia de la concepción liberal.

Beade argumenta que, a fin de cuentas, la tensión entre ambas definiciones desaparece cuando se repara en el carácter meramente formal que revisten los principios republicanos en la filosofía política de Kant. Una inspección detenida revela que la voluntad general se reduce a un ideal regulativo y no implica la participación efectiva de los súbditos en la tarea legislativa, que la distinción entre ciudadanos y co-protegidos restringe el igualitarismo por medio de un principio censitario y que, por último, el derecho a resistir queda excluido mediante una caracterización hobbesiana de la disolución del estado de derecho.

En los escritos políticos de Kant, por cierto, el postulado del deber de obediencia ingresa como anticlímax. En *La paz perpetua* leemos que “la verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral” y aprendemos que los artilugios del *moralista político*, aquel que urde una doctrina útil a los fines del poder, no pueden admitirse por cuanto se internan en consideraciones técnicas que abandonan por fuerza el terreno de la moral, es decir, el de la libertad (Kant, 1998:60). Por si fuera poco, se nos advierte que nuestra libertad como ciudadanos consiste en “la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto y en cuanto he podido darle mi consentimiento” (Kant, 1998:16). En *Teoría y práctica*, a su vez, se afirma que no todas las leyes dictadas por el legislador son legítimas, en tanto nadie puede decretar para el pueblo lo que sería imposible que, al menos hipotéticamente, este decretara para sí mismo.

Con estos argumentos, Kant parece sentar las bases para una resistencia al poder amparada tanto en principios morales como en derechos políticos. Sin embargo, el filósofo alemán aclara una y otra vez que no existe tal cosa como el derecho a resistir. Para denegarlo, Kant lo somete a una prueba que recuerda al imperativo categórico:

El poder que en el estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es *irresistible*) y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior, pues ésta acontecería conforme a una máxima que, universalizada, destruiría toda constitución civil, aniquilando el único estado en que los hombres pueden poseer derechos en general (Kant, 1986:40).

La rebelión no puede consentirse porque derrumba las condiciones de posibilidad de la comunidad política. En *¿Qué es el iluminismo?*, este cortocircuito alcanza una formulación lacónica: ¡*Razonad, pero obedeced!* En esa breve sentencia reencontramos dos de los postulados principales de *Teoría y práctica*. Por un lado, la afirmación de la libertad de pluma, que en ese texto previo es reputada como un

derecho inalienable del pueblo frente al jefe de Estado; por otro, la vindicación de la obediencia absoluta.

Con su distinción entre el uso público de la razón y su uso privado, Kant desmarca a la crítica que se realiza en tanto docto de la resistencia a cumplir las obligaciones civiles, e incluso de las objeciones que se expresan al momento mismo de la obediencia. Sin embargo, puede arriesgarse que la fórmula kantiana reconoce implícitamente aquello que niega, esto es, la relación entre el uso de la propia razón libre de tutorías y la desobediencia. Desde esta clave de lectura, sería justamente porque la desobediencia acecha que Kant se ve obligado a proscribirla explícitamente.

En *¿Qué es el iluminismo?*, recordemos, tres figuras sirven para ejemplificar la división entre los usos de la razón: el oficial, el contribuyente y el clérigo. Las dos primeras parecen las más pertinentes para una comparación con Thoreau, que inició su carrera política negándose a pagar los impuestos en tiempos de la guerra con México. La frontera que Kant traza para estos casos es clara. Tanto el oficial como el contribuyente pueden dar a conocer sus críticas, pero no cuando deben obedecer una orden o pagar un gravamen.

El caso del clérigo es ligeramente distinto. Ciertamente, para él también cuenta la distinción entre el uso privado de la razón que, como funcionario de la iglesia, hace ante sus catecúmenos y el uso público de la misma, en el que debe permitírsele discutir libremente los símbolos religiosos y la estructura de la iglesia. Empero, Kant aduce que si las convicciones de su fuero interno, que componen su religión interior, colisionan al punto de la contradicción con aquello que su cargo le ordena profesar, el clérigo “no podría ejercer su función con buena conciencia, y debería renunciar” (Kant, 1986b:44).

Aunque se guarda de extender este planteo a los casos del oficial y el contribuyente, Kant considera para el clérigo una alternativa que excede la división cuidadosa de los ámbitos público y privado, no sin anotar el conflicto que la disyunción entre ambas esferas puede producir en la conciencia individual.

Cuando analiza la forma más extrema de oposición al poder soberano, Kant agudiza la separación entre los terrenos de la acción y la opinión. En sus *Conferencias*

sobre la filosofía política de Kant, Hannah Arendt anota la complejidad de la postura kantiana ante la Revolución Francesa: “jamás dudó en su estimación de la grandeza de lo que denominó ‘el acontecimiento de nuestro tiempo’, del mismo modo que casi nunca titubeó en su condena de quienes la habían propiciado” (Arendt, 2003:87). El entusiasmo ante el horizonte inaugurado por la Revolución de 1789 convive, entonces, con la condena de su principio de acción y el rechazo de sus crímenes. La impugnación no alcanza únicamente a los mentados excesos del terror jacobino, sino también a la ilegitimidad de todo levantamiento revolucionario.

Para comprender esa duplicidad, Arendt recuerda la diferencia kantiana entre el principio que rige la acción y el que corresponde al juicio. Mientras el principio de publicidad, según el cual “son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados” (Kant, 1998:61), permite juzgar el acuerdo entre política y moral, el espectador dirige su atención a una dinámica por completo diferente.

En virtud de la clarividencia que proporciona la distancia, el espectador es capaz de ubicar a los acontecimientos en un marco general que escapa a los actores. Ese marco no es otro que el del progreso, es decir, el del avance de la humanidad hacia lo mejor. Sólo valoradas en su relación con dicha trayectoria revelan las acciones su verdadero significado, que permanece oculto para los agentes involucrados.

Como apunta Arendt, el argumento kantiano combina una idea antigua con otra propiamente moderna. Por un lado, la figura del espectador reedita la confianza de los griegos en la superioridad de la vida contemplativa. Por otro, la noción de progreso lo emparenta a las filosofías de Hegel, Comte y Marx.

En su variante particular de esta idea, Kant concibe una astucia de la Naturaleza que, a espaldas de los actores, garantiza la armonía a través del conflicto. En *La paz perpetua*, la guerra se presenta como el medio paradójico por el cual la Naturaleza prepara el terreno para la concordia universal. En *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, el razonamiento se repite: para que todas las disposiciones de la humanidad puedan desarrollarse, la Naturaleza

requiere de las pretensiones egoístas que apartan al hombre de su condición animal. Al mismo tiempo, necesita que esas características de insociabilidad permanezcan dentro de un marco social. El problema mayor que la Naturaleza encomienda al género humano es, pues, la conformación de la sociedad civil:

Una sociedad en que se encuentre unida la máxima *libertad bajo leyes exteriores* con el poder irresistible, es decir, una constitución perfectamente *justa*, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la humana especie; porque ella no puede alcanzar el logro de sus otras intenciones con respecto a nuestra especie más que con la solución y cumplimiento de esta tarea (Kant, 1981:49).

La principal tarea que la Naturaleza confía a la humanidad equivale, por lo tanto, a abandonar el estado de naturaleza, que para Kant es necesariamente un estado de guerra. Es prerrogativa del espectador definir si una acción ilegítima particular tiende a favorecer ese orden de cosas en el que la absoluta obediencia combina con la mayor libertad posible.

Ese lugar del espectador, advierte Arendt, no se identifica en Kant con la contemplación solitaria. Si la renuncia a la *doxa* es indispensable para alcanzar la imparcialidad propia del juez, el espectador “juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentimiento comunitario, un *sensus communis*” (Arendt, 2003:139). En el punto extremo, concluye Arendt, espectador y actor pueden reunirse en la noción de un pacto originario consagrado a la comunicabilidad y la sociabilidad humanas. El ideal cosmopolita, que se abre paso a través de las vicisitudes de la Historia, promete cerrar por fin la brecha entre los principios de la acción política y su significado, entre los avatares de la organización humana y los designios de la Naturaleza. La rebelión puede favorecer ocasionalmente al estado deseable, pero queda terminantemente excluida de ese ideal regulatorio.

En este punto reencontramos la veta republicana del pensamiento de Kant. A diferencia de Beade, Otto Dan señala la valoración kantiana del republicanismo como

forma de gobierno óptima. Amén de su papel como criterio eterno para juzgar las formas mudables de constitución civil, Kant destaca al republicanismo como una posibilidad cierta que puede alcanzarse a través de reformas paulatinas (Dan, 2004:55). Ideal platónico, la república es también la empresa práctica que puede garantizar el despliegue de los derechos humanos y de un sistema internacional de paz (Dan, 2004:63). En este punto, el filósofo de Königsberg opera sobre la confianza de sus contemporáneos alemanes en que “la iluminación de la conciencia, la expansión del conocimiento y del pensamiento y acción racionales llevarían necesariamente al mejoramiento (o la reforma) de la sociedad y el Estado” (Vierhaus, 2004:28).

Es justo preguntarse qué ocurre con esta dinámica paulatina cuando la crítica pública no es admitida. Para David James, esta situación obligaría a Kant a reconocer el derecho de resistencia, por cuanto el contrato originario que funda la legitimidad del Estado podría considerarse quebrado (James, 2006:336-337). El derecho a resistir es, según James, una consecuencia lógica de las definiciones conceptuales y morales del filósofo de Königsberg.

Esta perspectiva, sin embargo, depende de un énfasis en la coherencia del sistema filosófico antes que en los postulados explícitos de Kant. La conducta personal del filósofo, por su parte, siguió de cerca a su letra. Cuando Federico Guillermo II lo conminó a cesar en su deformación de la doctrina cristiana, Kant reafirmó su compromiso con la fórmula de *¿Qué es el Iluminismo?* y se llamó a silencio.

Durante el reinado breve que siguió al de Federico el Grande, Kant practicó lo que un perspicaz comentarista denomina “el arte de la obediencia”: simulando una renuncia irrevocable a discutir públicamente asuntos religiosos, Kant sentó las bases para un nuevo embate crítico. Publicadas en 1798, un año después de la muerte de Federico Guillermo, las cartas dirigidas al soberano, inicialmente interpretadas como una sumisión incondicional, se revelaron como una objeción a las políticas de censura aplicadas por las autoridades prusianas (McCormick, 2005:312).

Amén de su fe en el progreso de la humanidad hacia lo mejor, Kant parece haber confiado en sus perspectivas de supervivencia. Apasionado de la medicina

dietética, el filósofo esperaba dominar el arte de prolongar la vida, y no el de gozarla. En la constancia del esfuerzo, y no en el revuelo intempestivo, signaba el camino hacia la perfección.

3. Las escenas de Henry David Thoreau

Concebido en la intersección de la tradición pastoral clásica con el ímpetu autobiográfico de la literatura nacional en ciernes (Blasing, 1978), *Walden* incorpora a la huida de la sociedad como motivo rector de su estructura fabulesca (Marx, 1964). Testimonio de un experimento de vida apartada, la *magnum opus* thoreauiana actualiza el desapego por los asuntos políticos que constituye una de las direcciones típicas del rechazo del mundo (Weber, 1987:445).

En *Walden*, las referencias a esta dimensión de la huida son tan esporádicas como elocuentes. La distancia con los asuntos corrientes en esta materia se evidencia con una sutil variación sobre el tema del espectador. De hecho, esta posición parece aún demasiado implicada en los acontecimientos para el gusto de Thoreau. El teatro de la política no captaba su atención y se refería con extrañeza al interés de sus contemporáneos por las últimas noticias internacionales. Su indiferencia incluía al gran acontecimiento de la época: “según puede juzgarlo quien rara vez lee diarios extranjeros, nada nuevo ocurre nunca en los países extranjeros, sin exceptuar una Revolución Francesa” (Thoreau, 1945:99).

Pero la módica separación de la villa habilitaba otra forma de relación. En los días de gala, el rumor del desfile militar llegaba hasta la cabaña de Thoreau. Ocupado en las labores de su economía de subsistencia, Thoreau se relacionaba al Estado marcial como oyente, figura próxima pero no idéntica a la del espectador. Si en el capítulo “Sonidos” predomina la implicación, sea con la melodía dulce y natural del eco, con el traqueteo del ferrocarril o con el canto ominoso de las aves benjonsonianas, el estruendo de los cañones y la música militar se narra con desapego irónico: “cuando había varias bandas de música, resonaba eso como si toda la villa diera grandes bramidos y todos los edificios se expandieran y chocaran

alternativamente con estrépito. Pero, a veces, era una melodía realmente noble e inspirada la que llegaba a estos bosques; era el clarín que canta la gloria, y yo tenía la sensación de que podría echarle un salvazo a un mejicano, con gran satisfacción” (Thoreau, 1945:162).

Este deslizamiento hacia la figura del oyente es, sin duda, compatible con las interpretaciones que destacan la prescindencia política de Thoreau. Representante actual de esta línea, Jonathan McKenzie argumenta que, más allá de las intervenciones eventuales en el movimiento antiesclavista, Thoreau fue a lo largo de toda su vida un privatista, interesado casi exclusivamente en el desarrollo del yo. Con el ideal de “ocuparse de los propios asuntos” (*mind your own business*), su desinterés por la política de la vida cotidiana y su reticencia a dedicar un tiempo considerable a la actividad militante, Thoreau se alejaría definitivamente de las filas del anarquismo, el reformismo y el republicanismo, en las que se lo ubica alternativamente.

La diferencia con el filósofo alemán también quedaría fuera de duda: “Thoreau rechaza la noción kantiana adoptada por muchos trascendentalistas de que los individuos llegan a conocerse discursivamente a través de una comunidad moral compartida” (McKenzie, 2011:435). En lugar del desinteresado espectador kantiano, Thoreau cultivaría la indiferencia por la política, descartada como actividad inhumana.²

Sin embargo, la postura de Thoreau como oyente inopinado es ambigua. El giro final de la cita precedente, con su referencia explícita a un conflicto bélico contemporáneo, nos recuerda que el antipoliticismo radical implica generalmente una tensión con el pragmatismo de la razón de Estado (Weber, 1987:446).

²En su monumental *German Culture in America*, Henry Pochmann dedica un breve apartado a las lecturas alemanas de Thoreau. En principio, Pochmann reconoce una serie de afinidades que atañen al misterio de la migración de las ideas. En Thoreau, señala, hay rastros de la contemplación del universo a la manera de Schleiermacher, de la ironía romántica de Schlegel, de los tópicos, también románticos, de la niñez, el sueño, las pesadillas y el silencio. Como biógrafos y analistas posteriores, Pochmann destaca el interés de Thoreau por Goethe y por los escritos de científicos y viajeros alemanes, que apelaban a su creciente inmersión en la Historia Natural. En términos generales, sin embargo, el historiador minimiza la influencia alemana sobre Thoreau, especialmente porque la considera indirecta, subrogante. Con respecto al tema específico que nos ocupa, Pochmann concluye que “no hay nada que indique que [Thoreau] leyó a Kant o a Schelling” (Pochmann, 1957:435).

Las páginas siguientes de *Walden* confirman que el privatismo thoreauiano no excluye los trazos anarquistas:

Cierta tarde, hacia fines del primer verano, habiendo yo ido a la villa a recoger unos zapatos del taller del remendón, fui tomado preso y puesto en la cárcel, porque, como lo he relatado en otra parte, no había pagado un impuesto, o sea que no había reconocido su autoridad al estado que compra y vende hombres, mujeres y niños, como ganado, a las mismas puertas de su senado. Yo había ido al bosque para otros fines. Pero dondequiera que vaya un hombre, los hombres lo perseguirán y lo manosearán con sus inmundas instituciones, y si pueden lo obligarán a pertenecer a su inevitable sociedad de *oddfellows*. Yo habría podido resistir violentamente con más o menos éxito, podría haber corrido el *amok* contra la sociedad; pero preferí que ella lo corriera contra mí, y fuera ella la desesperada. (Thoreau, 1945:173).

El episodio que refiere Thoreau ocurrió entre el 23 y 24 de julio de 1846, cuando Sam Staples, alguacil del pueblo y compañero ocasional de caza del trascendentalista, exigió el pago de impuestos locales atrasados. Thoreau se negó a pagarlos, rechazó la oferta de ayuda financiera que le extendió el propio Staples y fue arrestado. Luego de una noche en prisión, un tercero, probablemente su tía, pagó los impuestos y Thoreau fue liberado.

Como señala Robert Gross en *Quiet war with the state* (2005), el evento tuvo poca repercusión en los medios locales, resultando absolutamente irrelevante para el desarrollo de la guerra entre Estados Unidos y México. La ligazón entre ambas escalas se oscurece aún más teniendo en cuenta que Thoreau había dejado de pagar sus impuestos en 1842, dos años antes de la anexión de Texas, y que estos no servían para financiar la guerra, que dependía de gravámenes aplicados a diversos bienes de consumo. Hasta 1848, Thoreau no dio ninguna explicación pública de su accionar, lo

que añade sustento a la hipótesis de que los argumentos para la desobediencia fueron articulados *ex post facto*.

La cuestión no es ajena a la autobiografía, que siempre inaugura un interrogante por la relación entre experiencia y escritura, vida y obra (Lejeune, 1994). En su modulación como filosofía política, este vínculo atañe directamente a la distinción entre actor y espectador, entre acción y sentido, precisamente porque la cuestiona. Sin negar el desfase advertido por Gross, la empresa global de Thoreau se caracteriza una vez más por la coincidencia de opuestos. Si, como veremos, el texto exhorta a la acción, la relación también funciona en sentido inverso: “quienes se quejan de la trivialidad de esa única noche [en la cárcel] olvidan que el acto completo consistía en escribir el ensayo que lo describe” (Cavell, 2011:118).

Como *Walden, Resistance to civil government* corona una experiencia práctica que quedaría inconclusa sin su desdoblamiento textual. Conocido por las generaciones posteriores como *Desobediencia civil*, título que llevó en una compilación de escritos de Thoreau publicada dos años después de su muerte, el opúsculo marca la alineación momentánea con la variante pacifista del abolicionismo.

Si suspendemos momentáneamente la diferencia flagrante de los autores en lo relativo al problema de la obediencia, los argumentos de Thoreau contra el Estado norteamericano revelan una gran cercanía con la moral kantiana. Su objeción a la guerra de anexión contra México recuerda el alegato de Kant en pos de la paz perpetua y su lamento ante la constitución de ejércitos permanentes. La denuncia de la esclavitud, por su parte, reenvía al compromiso kantiano con el principio republicano de igualdad. Incluso el llamado a tratar a los hombres como algo más que máquinas, con el que Kant concluye *¿Qué es el iluminismo?*, encuentra un eco en *Desobediencia civil*:

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 y patrullas, etc. En los más de esos casos no existe en absoluto el ejercicio

del juicio propio o del sentido moral; pero se ponen al nivel de la madera, el hierro, la piedra: y es posible que se pudiese construir soldados de palo que sirvieran tan a propósito como los otros. (Thoreau, 2006:41).

Máquina es, para ambos autores, quien obedece sin razonar. El trascendentalista, sin embargo, abandona la hipótesis kantiana de una aproximación paulatina entre moral y política, apostando por el primado absoluto de la conciencia individual:

¿Es posible que el ciudadano pueda siquiera por un momento y en lo más mínimo, someter su conciencia al legislador? ¿Para qué entonces posee cada hombre una conciencia? Me parece que debemos ser hombres primero y después súbditos. No es tan deseable cultivar el respeto por la ley, como por el derecho. La única obligación que tengo el derecho de asumir es la de hacer en toda ocasión aquello que creo justo. (Thoreau, 2006:40).

En opinión de Arendt, esta apelación a la conciencia es esencialmente apolítica, por cuanto se desentiende de la suerte del mundo para ampararse en la moral individual. A diferencia de Kant, que se plantea el problema de cómo establecer una constitución política incluso para una raza de diablos, y de Maquiavelo, que declara amar más a su ciudad natal que a su propia alma, Thoreau activaría una versión secularizada del mandato divino, únicamente preocupada por abstenerse de propiciar el mal y no por evitar que el mal se produzca. Por otra parte, señala Arendt, si los desobedientes civiles se caracterizan por conformar un grupo de acción, una asociación voluntaria que desafía el marco legal vigente, Thoreau opera en soledad, como un mero objetor de conciencia (Arendt, 1973).³

³Para este aserto, la filósofa se basa en lo que lee como una admisión de irresponsabilidad por parte de Thoreau: “Yo no soy responsable si la maquinaria social no funciona bien. No soy hijo del ingeniero” (Thoreau, 2006:64).

Aunque atendible, la lectura de Arendt soslaya algunos aspectos fundamentales del episodio thoreauiano. Además de la lógica asociativa de su intervención, aspecto que profundizaremos más adelante, el argumento de Thoreau despierta a una dimensión específicamente política de la conciencia.

Para comprenderla, repasemos las razones centrales de Thoreau a favor de la resistencia:

Cuando la sexta parte de los habitantes de una nación que se ha propuesto ser asilo de la libertad son esclavos, y un país es invadido injustamente y conquistado por un ejército extranjero sometiéndolo a la ley marcial, creo que ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y se levanten en armas [*revolutionize*]. Lo que hace tal deber más urgente es el hecho de que el país invadido no es el nuestro, sino nuestro ejército el invasor. (Thoreau, 2006:43)

La negativa a pagar impuestos como forma de desafiar a la soberanía no carecía de celebridad en la política anglosajona. La figura de John Hampden, que rehusó el pago del impuesto naval en los albores de la Guerra civil inglesa, ocupaba un lugar privilegiado para los teóricos neorromanos, especialmente en la obra de John Milton (Skinner, 1998:69). La diferencia es que Thoreau no sale en defensa de la propiedad ante las avanzadas de un tirano poco afecto a las libertades civiles. Su testimonio no versa sobre el derecho a resistir, sino sobre el *deber* de hacerlo.

Como apunta Wolfgang Schwarz, los totalitarismos del siglo XX amplificarían la pregunta por el deber de resistir hacia una escala desconocida en tiempos de Kant (Schwarz, 1964:130). Por eso, puede sorprendernos que Thoreau anticipe los argumentos sobre la culpa desplegados por Karl Jaspers ante el genocidio nazi. En las respuestas concitadas confirmaremos una vez más la línea de continuidad entre el totalitarismo y el expansionismo imperialista del siglo XIX.

Para Jaspers, recordemos, el análisis de las responsabilidades durante el régimen nacionalsocialista requiere la distinción entre cuatro conceptos de “culpa”. Si

la culpa criminal refiere a la infracción inequívoca de leyes vigentes, la moral al juicio de la propia conciencia y la metafísica a la solidaridad que une a los hombres y los involucra en los agravios recibidos por cualquiera de ellos, la culpa política “implica responsabilidad de todos los ciudadanos por las consecuencias de las acciones estatales” (Jaspers, 1998:54).

Con su exhortación, Thoreau no alude únicamente a la responsabilidad de quienes respetan ciegamente la voluntad del Estado, como máquinas de guerra regidas por el principio de obediencia debida. Tampoco concierne a la infracción legal, que el ensayo alienta, o a la culpa metafísica por los males del mundo, que rechaza de plano: “se entiende que no es deber de cada cual el dedicarse a la enmienda de abusos, ni siquiera de los peores. Con toda propiedad puede el individuo dedicarse a otros asuntos” (Thoreau, 2006:48). Si la culpa moral compete únicamente a carceleros, soldados y alguaciles, la metafísica se vincula a principios filantrópicos y altruistas extraños a la filosofía thoreauiana.

En cambio, el trascendentalista indica la responsabilidad que los actos del Estado comportan para quienes lo integran. Con intenciones claramente diferentes, Thoreau reactiva el argumento hobbesiano según el cual los súbditos deben considerarse autores de cuanto realiza el soberano.

Aunque el gravamen que Thoreau se negó a pagar no servía directamente para financiar la guerra (que dependía de impuestos aplicados sobre artículos importados), la instancia funciona como espacio para reflexionar sobre las responsabilidades del ciudadano: “No me intereso en seguir el destino de mi tributo hasta el momento en que se emplee en comprar los servicios de un hombre o un fusil para matar a otro (el dólar es inocente); pero me importa seguir las consecuencias de mi adhesión al Estado” (Thoreau, 2006:67).⁴

La introducción de la responsabilidad política, entonces, modera las tendencias apolíticas de la huida, enfrentándola con la existencia ineludible del aparato estatal. La pretensión de “ocuparse de los propios asuntos” encuentra su contrapeso en el

⁴Que Thoreau comprendió la diferencia entre ambas formas de responsabilidad resulta evidente en el reproche que lanza a los contribuyentes: “Aplauden al soldado que se niega a combatir en una guerra injusta aquellos mismos que no rehúsan sostener al gobierno que dirige esa guerra” (Thoreau, 2006:49).

compromiso con la autonomía del semejante: “Si me voy a dedicar a otras tareas y otras preocupaciones, por lo menos debo ver primero que no voy a ponerme a la obra encaramado en los hombros del prójimo” (Thoreau, 2006:48). No obstante la aparente negatividad del principio, que instaura una prohibición sin proporcionar reglas claras para la acción, Thoreau insiste en que su activación será forzada por el mismo Estado, que, como la sociedad, es de naturaleza persecutoria. La escena de *Walden*, tan kantiana en sus elementos, ilustra justamente la invasividad y omnipresencia del Estado. Ningún paseante está a salvo del cobrador de impuestos.

Si bien *Desobediencia civil* comienza con el lema liberal de que “el mejor gobierno es el que gobierna lo menos posible” (Thoreau, 2006:37), sentencia compatible con la disposición a “ocuparse de los propios asuntos”, los argumentos para la resistencia se amparan en la idea, cara a la concepción neorromana, de que la libertad principal de la que deben gozar los ciudadanos es la de actuar y hablar de acuerdo a los dictados de la conciencia (Skinner, 1998:87). Tanto las obras políticas de John Milton como la biografía de Joseph Ivimey sobre el autor de *El paraíso perdido* pueden conjeturarse como vehículos de contagio, aunque Ethel Seybold, en *Thoreau: The Quest and the Classics*, propone a *Antígona* como fuente de inspiración para el concepto de un derecho humano superior al derecho legal, análogo al de una ley divina que subsume a la ley civil (Seybold, 1950:17).⁵

Thoreau contempla los caminos alternativos para defender los mandatos de la conciencia, entre los que se cuenta la combinación de razonamiento y obediencia propuesta por Kant: “Existen leyes injustas; ¿debemos contentarnos con obedecerlas, o procuraremos enmendarlas, obediéndolas mientras lo conseguimos, o las quebrantaremos desde ahora?” (Thoreau, 2006:51). Enfrentado a esta disyuntiva,

⁵La probable influencia de los pensadores neorromanos sobre Thoreau emerge con mayor claridad en *La esclavitud en Massachusetts*, especialmente en el pasaje que enfatiza con lengua republicana la importancia de la libertad de la asociación civil: “¿Creéis que ese Massachusetts que está cometiendo semejantes atrocidades, que duda en ensalzar a estos hombres, cuyos abogados e incluso jueces tal vez se verán obligados a refugiarse en algún pobre subterfugio para que no sufra un instintivo sentido de la justicia, es otra cosa que un infame y un servil?, ¿o acaso creéis que es el campeón de la libertad? Mostradme un Estado libre y un auténtico tribunal de justicia y lucharé por ellos si es necesario; pero si me mostráis a Massachusetts, le negaré mi lealtad y le manifestaré mi desprecio por sus tribunales” (Thoreau, 2008a:77”. La referencia a las ediciones de Milton e Ivimey consultadas por Thoreau pueden encontrarse en Sattelmeyer (1988).

Thoreau desprecia la búsqueda de avances graduales, en gran medida porque carece de una filosofía de la historia que, como la de Kant, deposita su confianza en el avance de la humanidad hacia lo mejor.

En concordancia con la filosofía emersoniana de la Historia, Thoreau exhibe una urgencia inmediatista que confía en la capacidad de los hombres para elevarse hoy como se espera que lo hagan mañana (Richardson Jr., 1986:23). La estrategia kantiana queda así descartada tanto por su apocamiento como por su excesiva confianza en la astucia de la Naturaleza. *Desobediencia civil* no deja dudas al respecto: “Hay infinidad de gentes que sustentan *una opinión* contraria a la esclavitud y a la guerra contra México, pero que en puridad no hacen nada para concluir con ambas” (Thoreau, 2006:45).

Así como Kant asegura la compatibilidad de la libertad de pluma con la tranquilidad pública, Thoreau denuncia la insuficiencia de la opinión para detener los abusos estatales. Al buscar opciones, el trascendentalista complementa esta demanda de acción con un llamado a evitar el uso de la fuerza.

El nuevo modelo lo encuentra en el proceder que años antes había adoptado para desentenderse de la Iglesia. A tales efectos, Thoreau se había negado a pagar el impuesto destinado al sostenimiento del pastor. Dando por descontada la justicia de tratar al Estado en los mismos términos que a la Iglesia –continuidad que, como vimos, Kant niega rotundamente– Thoreau impele a sus contemporáneos a desasociarse: “Si un millar de ciudadanos se negasen a pagar sus impuestos este año, eso no sería una medida violenta y brutal, como lo será el pagar ese tributo a fin de que el Estado pueda seguir cometiendo violencia y derramando sangre inocente. Esa es, en realidad, la definición de una revolución pacífica, si es que existe tal fenómeno” (Thoreau, 2006:57).⁶

⁶La apuesta por una resistencia no violenta nos recuerda aquella búsqueda que Locke consideraba estéril: “hace falta una facultad especial para entender cómo podrá ofrecerse resistencia a la fuerza sin devolverse el golpe, o cómo puede golpearse con reverencia. Quien se oponga a un asalto armado solamente con un escudo para parar los golpes, o en una actitud todavía más respetuosa, sin una espada en la mano y con el propósito de abatir la confianza y la fuerza del atacante, pronto verá que su resistencia ha finalizado y que ese modo de defenderse sólo le ha servido para hacer caer sobre sí el más grave maltrato”. Para el irónico inglés, Thoreau hubiera merecido una “respetuosa paliza” (Locke, 2006: 225-226).

Recordemos que, para Kant, la generalización de la resistencia al pago de impuestos redundaría en la disolución de la constitución jurídica y la caída en el peor de los mundos posibles: el de la anarquía propia del estado de naturaleza. Thoreau realiza una proyección similar al momento de justipreciar los efectos de la desobediencia, confirmando las aspiraciones colectivas de su accionar. El resultado que imagina pone de cabeza al cuadro kantiano. Para el trascendentalista, la universalización de la desobediencia traería el mejor de los gobiernos posibles: aquel que no gobierna en absoluto (Thoreau, 2006:37). Por completo ajeno a la noción del hombre como ser habitado por inclinaciones egoístas cuyo potencial deletéreo solo puede contrarrestarse mediante el establecimiento del Estado, Thoreau se interna confiado en la vida natural.

No casualmente, encontramos en *Walden* una secuencia memorable que invierte uno de los argumentos centrales de *Leviatán*. Como señala Eduardo Rinesi, Hobbes se propuso “inducir a sus lectores a reconocer al Estado, al Leviatán, como creación suya, a reconocerse como autores de ese Leviatán, y consecuentemente como ciudadanos obligados a obedecerle” (Rinesi, 2003:195). Con ese objetivo, apunta Rinesi, Hobbes dispone ante sus lectores un ejercicio de introspección por el cual deben reconocer en sí mismos al hombre natural y, en sus propias actitudes, a la concepción antropológica del filósofo inglés. Luego de exponer las causas principales de la discordia humana, Hobbes dedica estas palabras a los incrédulos:

A quien no pondere estas cosas puede parecerle extraño que la Naturaleza venga a disociar y haga a los hombres aptos para invadir y destruirse mutuamente; y puede ocurrir que no confiando en esta inferencia basada en las pasiones, desee, acaso, verla confirmada por la experiencia. Haced, pues, que se considere a sí mismo; cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se halla en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. (Hobbes, 2005:103).

Con su vocación autobiográfica, Thoreau se somete gustoso al ejercicio de examinar la propia práctica. Luego de narrar el encarcelamiento y posterior liberación, agrega:

Nunca me molestó ninguna persona, excepto las que representan al Estado. El escritorio que contenía mis papeles no tenía cerradura ni cerrojo, ni tenía yo un clavo para asegurar mi aldaba o ventanas. Nunca cerré mi puerta, ni de noche ni de día, aunque tuviera que ausentarme por algún tiempo; ni siquiera lo hice en el otoño siguiente cuando pasé una quincena en los bosques del Maine. Y, sin embargo, mi casa fue más respetada que si estuviese rodeada de una fila de soldados. (Thoreau, 1945:173-174)

Su filosofía, por tanto, quebranta ambos términos de la fórmula *protego, ergo obligo* que, si seguimos a Carl Schmitt, resume la teoría hobbesiana del Estado (Schmitt, 2009:81-82). En Thoreau, la renuncia a la protección del Estado es la base de la resistencia activa, pues las lecciones de la huida del mundo fundan la desobediencia. Su esquema unipersonal de producción y consumo, su compromiso con el ideal de la pobreza voluntaria es el experimento que prueba la superfluidad del Estado: “Estoy convencido de que si todos los hombres vivieran con tanta sencillez como yo, no existirían ladrones ni robos” (Thoreau, 1945:174).

Sin proponérselo, Thoreau recrea escenarios célebres de la filosofía política. En la escena kantiana, el pago de impuestos es la instancia prosaica que despeja la figura nebulosa del consentimiento, advirtiendo el momento exacto en el que un individuo acepta pertenecer a la comunidad política y someterse al soberano. En la escena hobbesiana, la renuncia a la adquisición, la hospitalidad radical que es la negación de todas sus normas, la ausencia de cerraduras, cerrojos y llaves, alientan a prescindir del Leviatán.⁷

⁷Llegado a este punto conviene realizar algunas aclaraciones sobre la postura de Hobbes en torno a la desobediencia. En los debates interpretativos predomina la tesis de que en la obra del filósofo de Malmesbury existe una tensión irresuelta entre una teoría absolutista de la soberanía y el

En *Desobediencia civil*, por su parte, Thoreau relata la secuencia que siguió a su liberación: “me fui con un grupo que me buscaba para que les sirviera de guía en una excursión campestre. En media hora me hallaba a caballo en la falda de uno de los cerros más altos del contorno, a una media legua del pueblo, recogiendo frutillas silvestres; y del Estado, ni la sombra por ninguna parte” (Thoreau, 2006:67). Una escena, ahora sí, thoreauiana.

Ni astucia trascendente ni infierno agonal, la naturaleza es la posibilidad de una vida al margen de la razón de Estado. Al igual que en *Walden*, el desplazamiento allende la esfera de influencia de la soberanía es tanto el fundamento como el punto de llegada de la desobediencia.

Para Philip Abbott, este abandono de la sociedad es, en última instancia, un rodeo para la purificación del espíritu burgués. A pesar de su carácter crítico, sostiene Abbott, *Walden* termina ponderando virtudes propias del *entrepreneur*, como la confianza en sí mismo, la laboriosidad, la resistencia y la determinación.⁸ En sus aventuras, Thoreau aprendería, como Locke, a distinguir al estado de naturaleza del estado de guerra, encontrando en el primero la posibilidad de redimir el acto de tomar posesión:

reconocimiento del derecho inalienable del individuo a la autopreservación. Steinberger (2002) argumenta convincentemente que el esquema de Hobbes admite sin contradicción la obligación absoluta de obedecer al soberano y el derecho de resistencia, reservando este último para situaciones en las que el Estado ha dejado de ser tal, esto es, ha mostrado su incapacidad para cumplir con los objetivos para los que fue creado. Si, por ejemplo, un hombre es perseguido por el Leviatán en razón de un crimen, la perspectiva del castigo habilita el derecho a resistencia porque, frente a ese particular, el Estado ya no ejerce una función de protección. Lo importante para nosotros es que esta última situación supone la supresión del vínculo de autorización entre súbdito y soberano. Como bien apunta Skinner, Hobbes introduce el par actor-autor para reforzar la obligación de obediencia y demostrar que la resistencia sería una contradicción del sujeto consigo mismo (Skinner, 2008: 164). Además de rechazar los términos de la fórmula *protego ergo obligo*, Thoreau invierte el sentido de la lógica de la representación. Para el trascendentalista, la responsabilidad por los actos del soberano está en el origen del deber de desobediencia y no, como para Hobbes, entre las razones que impelen a la sumisión.

⁸En un trabajo más reciente, Marek Paryz presenta una descripción similar a la de Abbott. Equiparando el yo narrativo thoreauiano con el protagonista de Robinson Crusoe, Paryz denuncia el influjo de la imaginación imperialista sobre el filósofo trascendentalista. Si bien interesante, la aplicación de un marco conceptual poscolonialista tiende a aplanar las rugosidades: “cuando se trata de comprender el acercamiento thoreauiano a la tierra americana y sus habitantes nativos, sus posiciones políticas disidentes importan mucho menos que sus construcciones narrativas e imaginativas” (Paryz, 2012:150). Con mayor atención hacia los matices, Robert Sayre (1977) analiza la lenta transformación de la perspectiva de Thoreau acerca de los indígenas, vinculando su toma de posición política con la capacidad, limitada, de cuestionar los estereotipos vigentes.

Locke argumentó que la propiedad privada sí existía en el estado de naturaleza. La ‘distribución de las cosas según la cual las posesiones privadas son desiguales ha sido posible al margen de las reglas de la sociedad’. En *Walden*, Thoreau establece efectivamente este punto en un sentido tanto experimental como psicológico. El poder de *Walden* sobre la imaginación americana no es sólo por el orgullo de la posesión (...) El poder de *Walden* se debe a que combina exitosamente el orgullo de la posesión con el romanticismo de la vida primitiva. (Abbott, 1985:196-197)

Contrastar sus teorías respectivas sobre la desobediencia, no obstante, despeja la confusión que propone Abbott. Como apunta John Marshall, la defensa de la resistencia individual en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* supuso un quiebre en la trayectoria intelectual de Locke (Marshall, 1994:212). Sólo cuando se tornó evidente que las intenciones absolutistas de Carlos II y su hermano Jacobo no podían evitarse a través de medios legales, Locke revisó su postura original, contraria al derecho de resistencia. Una vez admitido el principio, el filósofo inglés se cuidó especialmente de asegurar su compatibilidad con la desigualdad económica. La idea célebre de un orden de propiedad fundado en la laboriosidad *antes* del pacto cumple, de hecho, el rol de conjurar la posible alianza entre resistencia al poder civil e igualitarismo social.

Thoreau comparte la concepción de la resistencia como un atributo de los individuos privados (y no de los cuerpos políticos), pero pocas cosas le son más ajenas que el énfasis lockeano en la preservación de la propiedad como núcleo de la desobediencia. El punto máximo de este contraste atañe a la vida, que el filósofo contractualista ubica entre las propiedades del hombre y Thoreau entre lo que debe estar dispuesto a entregar: “Si contra toda justicia le he arrebatado a un naufrago la tabla a que se asía, mi obligación es devolvérsela aunque en ello me vaya la vida. Esto, según Paley, no sería conveniente. Pero en tal caso, aquél que prefiera salvar su

vida, la perderá. Este pueblo debe renunciar a la esclavitud y a llevar la guerra a México, aun cuando eso le cueste su existencia como nación” (Thoreau, 2006:45).

En su alegato contra el individualismo liberal, que entroniza la propiedad y la supervivencia, Thoreau reactiva la aprehensión de los jeffersonianos ante el avance modernizador. Como los republicanos, el trascendentalista vincula la consecución de riquezas con la corrosión de la integridad personal y la virtud moral (Cannavò, 2012:107). Así, transgrede las fronteras del liberalismo, ensayando una alianza improbable entre autorrealización y responsabilidad política.

4. Un aristócrata democrático

Aludida en numerosas ocasiones, la relación de Alexis de Tocqueville con el trascendentalismo permanece mayormente inexplorada. Como señala Matthew Mancini (2006:11), las menciones a Tocqueville en los estudios sobre ese grupo cultural se reducen las más de las veces a fórmulas generales, que evitan adentrarse en la obra del francés. Si bien la tarea de enmendar esta laguna excede enormemente los alcances del presente trabajo, en lo que sigue retomaremos aquellas elaboraciones de Tocqueville que pueden asistirnos en la comprensión del significado nacional del experimento thoreauiano.

Su análisis de la democracia, recordemos, rebasa la inspección del cuerpo legal y las normas políticas, para abarcar sus aspectos consuetudinarios, sentimentales e intelectuales. Poco antes de la publicación del *Ensayo sobre la naturaleza* de Emerson, Tocqueville constata la ausencia de una corriente filosófica específicamente norteamericana. Esa carencia se explica, para él, por el sesgo práctico e igualitario de la sociedad estadounidense, poco propicio para el desarrollo de inteligencias excepcionales. Para el viajero francés, la gran literatura sólo podía provenir de las minorías aristocráticas.

En el plano de las artes literarias Tocqueville encuentra, por lo tanto, un correlato del efecto de la igualdad de condiciones sobre la constitución política. Mientras en esta última la desaparición de los grandes hombres deja a los individuos

inermes ante el poder de la mayoría, en las artes esa disgregación amenaza la libertad de pensamiento:

Ningún escritor, cualquiera que sea su renombre, puede escapar a esta obligación de incensar a sus conciudadanos. La mayoría vive, pues, en una perpetua adoración de sí misma; no hay sino los extranjeros o la experiencia que puedan hacer llegar ciertas verdades hasta los oídos de los norteamericanos. Si Norteamérica no ha tenido todavía grandes escritores, no debemos buscar la razón en otra parte: no existe genio literario sin libertad de espíritu, y no hay libertad de espíritu en Norteamérica. (Tocqueville, 1996:261). El imperio político de la mayoría es, pues, indisoluble de su imperio moral y espiritual.

Thoreau, como escritor y disidente, reaccionaría contra ambos. Con una simple pregunta, declara la guerra al principio fundamental de la política norteamericana: “¿No podrá haber un gobierno en que no sea la mayoría la que decida entre lo justo y lo injusto, sino la conciencia?” (Thoreau, 2006:40).

Desde el nacimiento de la filosofía política moderna, con Hobbes, la conciencia se instituye como un espacio irreductible, ubicado más allá del campo de influencia de la soberanía. Si hemos de creer a Tocqueville, sin embargo, el peso de la mayoría en el estado democrático pone en peligro esa garantía:

Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo; y el alma, escapando de sus golpes, se elevaba gloriosa por encima de él; pero, en las repúblicas democráticas, no procede de ese modo la tiranía; deja el cuerpo y va derecho al alma. (Tocqueville, 1996:261)

El celo puesto por Thoreau en reafirmar su autonomía frente a los dictados de la mayoría puede entenderse mejor en relación con este recelo:

Su poder no está en una inteligencia o una moral superiores, sino en una fuerza bruta mayor. Pero yo no nací para que se me fuerce, y me gusta respirar a mi manera. Veremos quién es el más fuerte. ¿Qué poder tiene la multitud? Los únicos que podrían obligarme a obedecerles serían aquellos que siguen principios más altos que los míos. (Thoreau, 1996:63)

Efectivamente, Thoreau no se contenta con preservar su conciencia de los embates de la mayoría, sino que pretende negarle obediencia y legislar en lugar de ella. Esta postura debe interpretarse, creemos, como la reactivación de un principio aristocrático en el seno de la sociedad democrática. En términos tocquevillianos, se trataría de la resistencia de un hombre notable frente a la prepotencia de la mayoría erigida como poder soberano.⁹

La concepción de Thoreau sobre las obras de la antigüedad clásica alienta esta clave de lectura: “Sus autores son la aristocracia natural e irresistible de toda sociedad, y ejercen una influencia sobre el género humano mayor que la de los reyes y emperadores” (Thoreau, 1945:107). En este punto, encontramos un nuevo filón de pensamiento republicano, inesperado dado el contexto nacional. Como explica J.G.A. Pocock en *El momento maquiaveliano*, los revolucionarios norteamericanos enfrentaron una crisis de sus convicciones ante la imposibilidad de reemplazar a la aristocracia hereditaria con una aristocracia natural (Pocock, 2002:618). La repuesta frente al impulso democrático, que impedía discriminar entre el uno, los pocos y los muchos, fue una nueva teoría de la representación anclada en una noción unitaria del pueblo. Para salvar la virtud, dependiente en el esquema clásico de una separación del pueblo en grupos complementarios, los federalistas confiaron en un sistema de representación múltiple capaz de replicar el modelo de pesos y contrapesos presentado

⁹Tocqueville discute esta posibilidad en distintos pasajes de su libro. Aunque ve en los ricos de la industria el origen más probable de una nueva aristocracia, también menciona la desigualdad natural de las inteligencias como una barrera insalvable para la realización de la igualdad absoluta. En ese sentido, aconseja el estudio de los clásicos a los escritores de tiempos democráticos, destinándolos a universidades ajenas a la mayoría. (Tocqueville, 2006:436). Thoreau, un graduado de Harvard con conocimientos considerables de la literatura antigua, se ajusta bastante bien a la figura que anticipa Tocqueville.

por Montesquieu. El resultado fue, para Pocock, una “revolución paradigmática” que buscó conciliar la virtud clásica con un sistema novedoso de representación (Pocock, 2002:623). De ahí en más, los valores republicanos quedarían alineados, por regla general, con el sistema democrático (Adams, 2004:132).

Thoreau, en cambio, insiste en la separación clásica y desestima la apelación al mecanismo fundamental de la pugna democrática, es decir, la lucha por conquistar la mayoría. En gran medida, esto se debe a que la mayoría es precisamente la fuerza a la que hay que prestar resistencia. En *Desobediencia civil*, Thoreau cuestiona al gobierno en términos que recuerdan la idea de una aristocracia natural: “¿Por qué no es más solícito con la inteligente minoría? (...) ¿Por qué ha de crucificar siempre a Cristo, excomulgar a Copérnico y a Lutero, y declarar rebeldes a Washington y Franklin” (Thoreau, 2006:51-52). La desobediencia se justifica, de hecho, en tanto operación de un grupo reducido que se constituye por su misma oposición al gran número: “una minoría es impotente cuando se conforma al parecer de la mayoría (en tal caso no es siquiera una minoría); pero es irresistible cuando carga todo su peso en la balanza” (Thoreau, 2006:56).¹⁰ Aún en terrenos aristocráticos, comenzamos a abandonar las aguas del fuero interno y la conciencia individual.

En un artículo sobre la defensa thoreauiana de John Brown, Jack Turner se detiene en el valor que el pensador trascendentalista otorga a la espectacularidad del asalto al arsenal de Harpers Ferry. Más allá de su sorprendente condonación de la violencia guerrillera –que confirma las afinidades entre la huida y el bandidaje– el énfasis de Thoreau recae en el carácter público de la acción, que le otorga un rango ejemplar. En Brown, por lo tanto, Thoreau encontraría un modelo para la teatralización de la conciencia moral que, con las diferencias del caso, inspiraría su proceder desobediente:

¹⁰En este punto crucial, Thoreau acuerda aproximadamente con el diagnóstico de Tocqueville: “En los Estados Unidos, cuando un partido ha llegado a ser dominante, todo el poder público pasa a sus manos; sus amigos particulares ocupan todos los empleos y disponen de todas las fuerzas organizadas. Los hombres más distinguidos del partido contrario, como no pueden franquear la barrera que los separa del poder, necesitan establecerse fuera de él; es preciso que la minoría oponga su fuerza moral entera al poder material que la oprime”.(Tocqueville, 1996:209. La minoría a la que apela Thoreau, sin embargo, no es la del partido de oposición, demasiado implicado en la dinámica estatal.

Aunque Thoreau no se propuso inicialmente que su acto de desobediencia civil en 1846 fuera una performance política, su decisión de disertar y escribir al respecto convirtió su acto personal en una exhibición de sí [*self-exhibition*]; la exhibición de sí se convirtió en política en el momento en que Thoreau buscó utilizar su experiencia para influir en la disposición ética y política de sus conciudadanos. (Turner, 2005:466)¹¹

Con todos sus componentes aristocráticos, la operación thoreauiana es impensable por fuera de la participación en aquel espacio público cuyo vigor había llamado la atención de Tocqueville poco tiempo antes. No debe sorprendernos, pues, que la afirmación de la propia excepcionalidad moral conviva con la apuesta por una transformación positiva de las masas:

Nos hemos acostumbrado a decir que las masas no están preparadas, pero el progreso es lento porque los pocos no son en realidad más sabios o mejores que la multitud. No es tan importante que el gran número esté al nivel del uno, como que exista un mérito superior en alguna parte, pues con esa levadura se compondrá la masa. (Thoreau, 2006:45)

En este fragmento, Thoreau intuye el sentido pleno de su accionar. Como el mismo Kant había notado, participar en las discusiones de la esfera pública suponía

¹¹En *Apología del capitán John Brown*, Thoreau justifica el accionar violento contra los esclavistas. Esta toma de posición demuestra que el tránsito del retiro pacífico a la maniobra armada no es imposible. St Jean advierte que el apoyo a Brown no implica un abandono de la desobediencia civil y que ambas tácticas constituyen extremos de “un continuum definido por el respeto hacia los derechos humanos individuales por sobre todas las cosas” (St Jean, 1998:353). Debemos notar, asimismo, que el asalto perpetrado por Brown no es equiparable a la toma revolucionaria del Estado. De hecho, se parece más a la acción directa que persigue un objetivo inmediato. El elogio de Thoreau, por otra parte, adopta un tono vitalista compatible tanto con el pastoralismo de *Walden* como con el ideal republicano de la milicia cívica: “No ha nacido todavía ningún hombre en América que amara tanto a sus semejantes y les tratara con tanta ternura. Vivía para ellos. Tomó su vida y se la ofreció a ellos. ¿Qué clase de violencia es ésta que promueven, no lo soldados, sino los pacíficos ciudadanos; no tanto las sectas no pacifistas, sino los cuáqueros; y no tanto los hombres cuáqueros como las mujeres cuáqueras? Este suceso me recuerda que existe algo llamado muerte, la posibilidad de la muerte de un hombre. Parece como si todavía no hubiera muerto ningún hombre en América, ya que para morir, uno tiene que haber vivido antes” (Thoreau, 2008b:100).

entablar una relación activa con los contemporáneos, constituidos como mundo de los lectores. La figura del “docto”, a su vez, instauraba una asimetría compatible con el elemento aristocrático que detectamos en Thoreau.

Debe notarse que, a diferencia de Kant, Tocqueville comprende el carácter intrínsecamente democrático de la esfera pública, descartando la posibilidad de subsumir la dinámica política al esquema de *¿Qué es el iluminismo?*:

Cuando se concede a cada uno el derecho de gobernar a la sociedad, es necesario reconocerle la capacidad de escoger entre las diferentes opiniones que agitan a sus contemporáneos, y de apreciar los diferentes hechos cuyo conocimiento puede guiarle. La soberanía del pueblo y la libertad de prensa son, pues, dos cosas enteramente correlativas: la censura y el voto universal son, por el contrario, dos cosas que se contradicen y no pueden encontrarse largo tiempo en las instituciones políticas de un mismo pueblo. (Tocqueville, 1996:199)

No parece arriesgado invertir los términos de la correlación, en tanto la libertad de prensa difícilmente pueda consentir la exclusión del pueblo del ejercicio de la soberanía.

Siempre atento a la interrelación entre los diversos aspectos de la democracia, Tocqueville acierta a relativizar la división, compartida por Kant y Thoreau, entre crítica y acción. A la separación dicotómica, Tocqueville opone una teoría que ubica a la libertad de pluma y a la libertad ilimitada de asociación en el continuum legal y consuetudinario de Estados Unidos. En la publicación de la propia opinión ante los lectores ve, entonces, el germen de la práctica asociativa que da una de sus cualidades salientes a la sociedad y la política norteamericanas.

En ese sentido, y contra la interpretación del propio Thoreau, sostener públicamente una opinión ya era *hacer algo* (y hacerlo en común). Una nota típicamente norteamericana resuena en la publicación de *Desobediencia civil*. Con su aparición, el libro confirma la vigencia de una esfera pública capaz de admitir un

llamado abierto a la desobediencia, una opinión que no se contenta con su enunciación sino que pretende plasmarse en formas de asociación que trascienden “la adhesión pública que da cierto número de individuos a tales o cuales doctrinas [para reunir] en un haz los esfuerzos de los espíritus divergentes y empujarlos con vigor hacia un solo fin claramente indicado por ella” (Tocqueville, 1996:206-207).

El mérito de Tocqueville consiste en percibir que esas libertades, aparentemente peligrosas para la tranquilidad pública, forman parte de un orden dinámico que, con sus pesos y contrapesos, propicia el acuerdo entre libertad e igualdad. Los peligros de la libertad de prensa, arguye, son contrarrestados por una proliferación de opiniones que mengua la fuerza de cada una en particular. La libertad ilimitada de asociación con fines políticos, por su parte, sirve de garantía contra las intrigas: “en los países donde las asociaciones son libres, las sociedades secretas son desconocidas. En Norteamérica hay facciosos, pero no conspiradores” (Tocqueville, 1996:209). La combinación de ambas facilitaba la organización de las minorías, limitando, en la medida de lo posible, el poder de la mayoría.

Contra las lecturas neo-republicanas de Tocqueville, Kimpell (2015) observa que el francés no liga la participación política en la democracia estadounidense al vigor de la virtud cívica. En cambio, Tocqueville advierte la importancia de una “doctrina del interés bien entendido”, que vuelve al interés particular contra sí mismo. El dinamismo de las asociaciones norteamericanas depende, entonces, de un proceso por el cual los ciudadanos perciben la importancia de lo público para su bienestar privado. A pesar de su admiración por la posesión de virtudes, especialmente las de tenor aristocrático, Tocqueville considera irreversible el predominio del interés individual en la motivación de la acción. Así, cifra sus esperanzas en una geometría que poco tiene que ver con los sacrificios que exige el valor republicano.

Pese a que comparte el esfuerzo de Tocqueville por desembarazarse de la nostalgia, Thoreau insiste en el papel y las potencialidades de la aristocracia en un marco democrático. Profundamente incisivo, el episodio de desobediencia civil no puede pensarse por fuera de la tensión con ese ambiente social. Como apunta Shannon Mariotti en su trabajo comparativo con el autor de *Minima moralia*,:

Tanto Adorno como Thoreau ven al cultivo de prácticas de pensamiento crítico como coherentes con, y esenciales a, una política verdaderamente democrática. Antes de poder formar cuerpos autogobernados [*self-governing*], debemos convertirnos en individuos autogobernados. Esto sugiere que la democracia no es sólo una estructura de instituciones políticas sino una práctica individual, una manera de ver el mundo. La posibilidad de la democracia depende de modificar los modos en que pensamos y percibimos. (Mariotti, 2009:414).

Si, como señala Mariotti, el retiro thoreauiano tiene un significado democrático, la visita al autor francés nos ha permitido detectar sus elementos aristocráticos. Ya sugerida en el texto clásico de Kant, en el que el ideal del entendimiento autónomo coexiste con el reconocimiento de la función de los doctos, esa combinación da a Thoreau el aspecto de un intelectual *avant la lettre*. Su espacio esté entre el *J'accuse* de Zola y el *Nous torturon* de Sartre.

Reñido con el patriotismo, suspicaz de las mayorías, Thoreau movilizó un talento excepcional. Lo hizo, sin embargo, en la esfera pública, ante todos sus contemporáneos. Probablemente esto explique la convivencia de orgullo personal y apelación a las masas, de rigor moral individual y voluntad de asociación, de una noche en una cárcel perdida y un legado infinito cuyos últimos efectos no hemos, sin duda, visto.

5. Conclusión

En su repaso de la bibliografía sobre el linaje ideológico de los revolucionarios estadounidenses, Jürgen Heideking y James A. Henretta (2004) discriminan tres líneas interpretativas principales. En primer lugar, agrupan a un conjunto de estudios que destacan el ascendiente de los principios republicanos neoclásicos y de la mirada de los whigs disidentes. La segunda vertiente, en cambio, apunta al influjo del liberalismo lockeano, sobre todo en lo referido a los derechos de propiedad. La

tercera, por último, sostiene que liberalismo y republicanismismo deben tomarse como construcciones típico-ideales que no se corresponden mecánicamente con el panorama norteamericano a finales del siglo XVIII. De acuerdo a esta visión, los actores políticos de la época no percibían al liberalismo y el republicanismismo como opciones excluyentes y fusionaban sus lenguajes en la confrontación con un terreno novedoso de problemas.

Optando por la última alternativa, Heideking y Henretta concluyen que los ideales republicanos y liberales se combinaron, a lo largo del siglo XIX, de modos tan diversos que deben estudiarse a nivel de localidades y estados particulares. Lo que hemos dicho hasta aquí puede considerarse como una aplicación de este principio metodológico al análisis de un autor específico. A través de una serie de comparaciones procuramos identificar las fuentes intelectuales del pensamiento político de Thoreau. Lejos de comprobar una pertenencia inequívoca, rastreamos la confluencia de elementos heterogéneos en la formulación de un llamado a la desobediencia civil.

Del repertorio liberal encontramos una palmaria fobia al Estado, una disposición a ocuparse de los propios asuntos, una concepción de la resistencia como iniciativa de individuos privados y no de cuerpos políticos. Del republicanismismo hallamos la oposición a los efectos corruptores del interés económico, la referencia esporádica al ideal de la ciudad libre, la apelación a la aristocracia natural y al primado de la conciencia sobre el derecho positivo.

Cuando Thoreau puso en acto el mito de la frontera, su imaginario no era enteramente dispar del de los jeffersonianos, que se figuraban al entorno pastoral como reserva de virtud ante el avance del comercio, como paisaje intermedio capaz de conciliar a la república con el imperialismo. Para ellos, la marcha hacia el Oeste era tanto dinámica de expansión como dique contra las fuerzas de la modernización económica.

El trascendentalista derivó otras conclusiones de su vida apartada. Desde un estado de naturaleza resemantizado, Thoreau no clamó por un pacto de sujeción, sino por la resistencia al Estado. Enfrentado con la realidad del expansionismo, formuló

una teoría temprana sobre la responsabilidad política que, de ahí en más, seguiría al imperialismo norteamericano como una sombra.

Bibliografía

- Abbott, Philip. "Henry David Thoreau, the State of Nature and the Redemption of Liberalism". *The Journal of Politics*, Vol. 47., Nro. 1, (1985): 182-208.
- Adams, W.P. "The Liberal and Democratic Republicanism of the First American Constitutions, 1776-1780". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 127-146.
- Arendt, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Arendt, Hannah. *La crisis de la república*. Madrid: Tecnos, 1973.
- Beade, Iliana. "Consideraciones acerca de la concepción kantiana de la libertad en sentido político". *Revista de Filosofía*, Vol. 65, (2009): 25-41.
- Blasing, Mutlu Konuk. *El arte de la vida*. Buenos Aires: Las Paralelas, 1978.
- Buranelli, Vincent. "The Case Against Thoreau". *Ethics*, Vol. 67, Nro. 4 (1957): 257-268.
- Cannavo, Peter F. "The half-cultivated citizen: Thoreau at the nexus of republicanism and environmentalism." *Environmental Values* Vol. 21, Nro. 2 (2012): 101-124.
- Cavell, Stanley. "Thoreau piensa en lagunas, Heidegger en ríos". *La Torre del Virrey*, Nro. 12 (2012): 5-15.
- Cavell, Stanley. *Los sentidos de Walden*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Chaloupka, William. "Thoreau's Apolitical Legacy for American Environmentalism". Jack Turner (ed.), *A political companion to Henry David Thoreau*. University Press of Kentucky, 2009: 205-226.
- Dan, Otto. "Kant's Republicanism and its Echoes". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 53-72.

- Duban, James. "Conscience and Consciousness: The Liberal Christian Context of Thoreau's Political Ethics". *The New England Quarterly*, Vol. 60, Nro. 2 (1987): 208-222.
- Eduardo Rinesi, *Política y tragedia*. Buenos Aires: Colihue, 2003.
- Foner, Eric. *La historia de la libertad en E.E.U.U.*. Barcelona: Península, 2010.
- Gair, Christopher. *The American Counterculture*. Edinburgh University Press, 2007.
- Gross, Robert. "Quiet war with the State". *The Yale Review*, Vol. 93, Nro. 4 (2005): 1-17.
- Heideking, Jürgen y James A. Henetta. "Introduction". *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Cambridge University Press, 2004: 1-18.
- Hendrick, George. "The Influence of Thoreau's 'Civil Disobedience' on Gandhi's Satyagraha". *The New England Quarterly*, Vol. 29, Nro. 4 (1956): 462-471.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- James, David. "Kant and Hegel on the Right of Rebellion". *History of Political Thought*, Vol. 27, Nro 2 (2006): 331-348.
- Jaspers, Karl. *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Jenco, Leigh Kathryn, "Thoreau's Critique of Democracy". *Review of Politics*, Vol. 65, Nro. 3 (2003): 355-381.
- Kant, Immanuel. "¿Qué es el iluminismo?". *Espacios*, Nro. 4 (1986b): 43-47.
- Kant, Immanuel. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita". *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Kant, Immanuel. *Teoría y Práctica*. Madrid: Tecnos, 1986a.
- Kimpell, Jessica L. "Republican civic virtue, enlightened self-interest and Tocqueville". *European Journal of Political Theory*, Vol. 14, Nro. 3 (2015): 345-367.
- Kritzberg, Brent. "Thoreau, Slavery, and Resistance to Civil Government". *The Massachusetts Review*, Vol. 30, Nro. 4 (1989):535-565.
- Krutch, Joseph Wood. *Henry David Thoreau*. Nueva York, Dell, 1948.

- Lejeune, Philippe. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos, 2006.
- Löwy, Michael y Sayre, Robert. *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.
- Mancini, Matthew. *Alexis de Tocqueville and the American Intellectuals*. Nueva York: Rowman & Littlefield, 2006.
- Mariotti, Shannon. "Thoreau, Adorno and the Critical Potential of Particularity". Ed. Jack Turner. *A political companion to Henry David Thoreau*. University Press of Kentucky, 2009: 393-422.
- Mariotti, Shannon. *Thoreau's Democratic Withdrawal*. The University of Wisconsin Press, 2010.
- Marshall, John. *John Locke: resistance, religion and responsibility*. Cambridge University Press, 1994.
- Marx, Leo. *The machine in the garden*. Nueva York: Oxford University Press, 1964.
- McCormick, Samuel. "The Artistry of Obedience: From Kant to Kinship". *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, Nro. 5 (2005): 302-327.
- Mckenzie, Jonathan. "How To Mind Your Own Business: Thoreau on Political Indifference". *New England Quarterly*, Vol. 84, Nro. 3 (2011): 422-443.
- Neufeldt, Leonard N. "Henry David Thoreau's Political Economy". *The New England Quarterly*, Vol. 57, Nro. 3 (1984): 359-383.
- Paryz, Marek. *The postcolonial and Imperial Experience in American Transcendentalism*. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2012.
- Pochmann, Henry. *German Culture in America*. Madison: University of Wisconsin Press, 1957.
- Pocock, J.G.A. *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Powell, Brent. "Henry David Thoreau, Martin Luther King Jr., and the American Tradition of Protest". *OAH Magazine of History*. Vol. 9, Nro.2 (1995): 26-29.
- Robert D. Richardson Jr. *Henry Thoreau: A Life of the Mind*. University of California Press, 1986.

- Roseblum, Nancy. "The Inhibitions of Democracy in Romantic Political Thought: Thoreau's Democratic Individualism". *Lessons of Romanticism: A Critical Companion*. Eds. Thomas Pfau y Robert F. Gleckner. Durham: Duke University Press, 1998: 55-75.
- Sattelmeyer, Robert. *Thoreau's Reading: A Study in Intellectual with Bibliographical Catalogue*. Princeton University Press, 1988.
- Sayre, Robert F. *Thoreau and the American Indians*. Princeton University Press, 1977.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- Schwarz, Wolfgang (1964). The right of resistance. *Ethics*, Vol. 74, Nro 2. 74 (1964) 126-134.
- Seybold, Ethel. *Thoreau: The Quest and the Classics*. New Haven: Yale University Press, 1951.
- Skinner, Quentin. *Hobbes and republican liberty*. Cambridge University Press, 2008.
- Skinner, Quentin. *Liberty before liberalism*. Cambridge University Press, 1998.
- Steinberger, Peter J. "Hobbesian Resistance". *American Journal of Political Science*, Vol. 46, Nro. 4 (2002): 856-865.
- St. Jean, Shawn. "Thoreau's Radical Consistency". *The Massachusetts Review* Vol. 39, Nro. 3 (1998): 341-357.
- Thoreau, Henry David. *Desobediencia civil*. Buenos Aires: Leviatán, 2006.
- Thoreau, Henry David. "La esclavitud en Massachusetts". *Desobediencia civil y otros escritos*. La Plata: Terramar, 2008a: 65-80.
- Thoreau, Henry David. "Apología del capitán John Brown". *Desobediencia civil y otros escritos*. La Plata: Terramar, 2008b: 81-104.
- Thoreau, Henry David. *Walden*. Buenos Aires: Emecé, 1945.
- Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Turner, Jack. "Performing Conscience: Thoreau, Political Action and the Plea for John Brown", *Political Theory*, Vol. 33, Nro. 4 (2005): 448-471.

Vierhaus, Rudolf. “Wir nennen’s Gemeinsinn (We Call It Public Spirit): Republic and Republicanism in the German Political Discussion of the Nineteenth Century”. *Republicanism and Liberalism in America and the German States, 1750–1850*. Eds. Jürgen Heideking y James A. Henretta. Cambridge University Press, 2004: 21-34.

Weber, Max. “Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.