



Universidad
Zaragoza

Trabajo Fin de Máster

*Senderos de Emerson: por una filosofía de la
receptividad y la fidelidad a uno mismo*

*Emerson's Paths: Towards a Philosophy of Receptivity and
Faithfulness to Oneself*

Autor/es

Abel Rafael Rubio Aisa

Director

David Pérez Chico

Facultad de Filosofía y Letras

Año 2024/2025

Índice

1. Introducción.....	3
1.1. Propósito del trabajo y metodología.....	3
1.2. Emerson como problema en sí mismo o la pregunta de qué es la filosofía.....	3
2. La epistemología de la receptividad.....	9
3. La cosmología del superalma.....	24
4. La ética de la fidelidad a uno mismo.....	35
5. Conclusión.....	46
Referencias.....	49

1. Introducción

1.1. Propósito del trabajo y metodología

El presente trabajo busca reflexionar sobre algunos temas típicamente filosóficos valiéndose de algunos ensayos del pensador norteamericano Ralph Waldo Emerson, presentes en sus *Ensayos: primera y segunda serie*. Los temas que vamos a tratar son diversos aunque están atravesados por una relación de continuidad. Comenzaremos con las cuestiones epistemológicas donde nos centraremos en la pregunta acerca de cómo conocemos; seguiremos con las cuestiones cosmológicas, donde veremos la doctrina del mundo defendida por Emerson y cómo está íntimamente ligada a su epistemología; finalmente nos centraremos en las cuestiones éticas, donde observaremos el modo de conducta que privilegia nuestro autor. Para ser más específicos, voy a tratar de mostrar cómo en Emerson hay elementos suficientes para hablar de una *epistemología de la receptividad*, una *cosmología del superalma* y una *ética de la fidelidad a uno mismo*. Con el fin de lograr lo propuesto emplearemos una selección de lecturas provenientes de sus *Ensayos*, que habrán de servir a modo de soporte para el hilo conductor de la exposición. También haremos referencia a otros autores de la tradición filosófica cuando sea pertinente para mostrar tanto la influencia recibida por Emerson como la que haya podido ejercer en otros autores.

Habiendo ofrecido estas aclaraciones sobre el modo de proceder del trabajo, podemos plantear algunas preguntas iniciales que podrán servir a modo de introducción: ¿quién fue Emerson?, ¿por qué (motivo) Emerson? y, ¿fue Emerson un filósofo? Alguna de estas preguntas conducen a una serie de cuestiones derivadas pero de un inagotable interés filosófico que pasamos a tratar.

1.2. Emerson como problema en sí mismo o la pregunta de qué es la filosofía

Acabamos de referirnos a Emerson como un pensador norteamericano, pero el poco predicamento que recibe, especialmente en Europa, hace conveniente el detenernos en unas breves pinceladas biográficas. Emerson fue un pensador norteamericano, nacido en Boston en

el año 1803 y fallecido en Concord en 1882, por lo que estamos ante un pensador del siglo XIX. Fue un representante temprano de la corriente trascendentalista, que en palabras del propio Emerson puede ser tenida por la forma que adquirió el idealismo en su tiempo (Emerson 2001: p. 93) y que a su vez siguiendo a Stanley Cavell puede tenerse por «lo que se convirtió en el romanticismo en América» (Cavell 2024: p. 63). Creció en el seno de una familia unitarista, rama del cristianismo protestante que rechaza la divinidad de Cristo y defiende la unicidad de Dios, y siguiendo a su padre estudió Teología y en 1829 se convirtió en pastor, lo cual duró hasta 1832, donde sabemos de un conflicto entre los trascendentalistas y los unitaristas que llevó a Emerson a abandonar el ministerio al no poder compatibilizar su visión personal del mundo con las exigencias doctrinales (2024: p. 72). Ese mismo año viajó por primera vez a Europa y en Roma conoció al famoso filósofo utilitarista, John Stuart Mill, el cual le proporcionó una carta de recomendación que le permitió conocer en su viaje a Inglaterra al filósofo e historiador escocés, Thomas Carlyle, por cuya recomendación se inició en las obras de los idealistas alemanes y al cual elogió en sus ensayos. El viaje a Inglaterra también le permitió conocer al poeta romántico, William Wordsworth, con quien trabaría profunda amistad, así como al también poeta y filósofo, Samuel Taylor Coleridge y en 1833 regresó a Estados Unidos. En 1836 publicó su primer gran ensayo, *Naturaleza*, donde están contenidas las líneas maestras de su pensamiento, y entabló amistad con el más conocido y también trascendentalista americano, Henry David Thoreau. En 1842 nació William James, uno de los máximos exponentes del pragmatismo americano junto a Charles Sanders Peirce y John Dewey, al cual apadrinó. En 1847 hizo el segundo viaje a Europa, que duraría hasta 1848 y que le sirvió para ponerse en contacto con el filólogo alemán Max Müller, a través del cual conoció el pensamiento especulativo indio que se convirtió en otra de sus grandes influencias. Estas breves notas biográficas nos sirven para comprender el contexto intelectual en el que se movió Emerson y que va a permear su propia producción.

Habiendo situado a nuestro autor podemos pasar a las siguientes preguntas. La segunda cuestión, en tanto que concierne a los motivos para la elección de Emerson resulta fácil de responder. La tercera pregunta que entra dentro del terreno de la Filosofía de la filosofía exige más prudencia. Las cuestiones pertenecientes al ámbito de la Filosofía de la filosofía, dada su naturaleza filosófica, se resisten a ser cerradas con una respuesta definitiva, por lo cual toda respuesta habrá de quedar a modo de tentativa o como una declaración de intenciones. Un lector agudo no tardará en observar cómo al plantear tal cautela frente a las cuestiones filosóficas parecemos adoptar de base una determinada concepción de la filosofía, asumiendo la imposibilidad de ofrecer respuestas definitivas en este ámbito y sentando con ello las bases

para caer en una petición de principio. Estos riesgos son una constante en la Filosofía de la filosofía, y es que no parece posible un filosofar sobre la filosofía que no sea en sí mismo un filosofar. Si se aceptan estas sutilezas, que forman una parte estructural de la Filosofía de la filosofía, podrá entenderse por qué el término con el también se denomina a la disciplina, el de Metafilosofía, no parece el más adecuado, en la medida en que promete un más allá de la filosofía el cual, de poder darse, no parece ser en el que nos encontramos a la hora de reflexionar sobre lo que sea la filosofía. Habiendo hecho este inciso, ocupémonos de las preguntas planteadas.

¿Por qué Emerson? Esta pregunta ofrece la oportunidad para proveer de motivos, esto es, para postular la reivindicación de un pensador poco tratado, por no decir maltratado. Cuando acudimos a las obras de Emerson encontramos a un pensador que parece haber adquirido un compromiso con el decir, el expresar, y que se muestra poco sensible a consideraciones tan apreciadas en Filosofía como la argumentación, entendida como la elaboración y encadenamiento de tesis orientadas al sustento de una conclusión, o la coherencia y cohesión entre lo que se dice. Leemos a Emerson:

Pero, ¿por qué deberíais conservar la cabeza sobre los hombros? ¿Por qué arrastrar este cadáver de vuestra memoria, para no contradecir algo que hayáis dicho en este o aquel lugar público? Suponed que os contradecís, ¿y qué? [...] La necia coherencia es el duende de las mentes pequeñas, adorado por pequeños estadistas y filósofos y santos. Con la coherencia un alma grande no tiene sencillamente nada que ver. [...] Decid lo que pensáis ahora en palabras duras, y decid mañana lo que mañana penséis con palabras duras de nuevo, aunque contradigan las de hoy (Emerson, 2024: pp. 80-81).

En la obra de Emerson podemos apreciar la influencia ejercida por autores y corrientes filosóficas de lo más diversas, desde la filosofía oriental, Platón, Immanuel Kant hasta los idealistas alemanes. También es destacable la profunda influencia que ejerció en él la literatura, además de su propia experiencia singular e intransferible, tan presente como la influencia filosófica (Cavell 2024: pp. 74-75). Pero, aún cuando admitamos la presencia de estas influencias, al leer a Emerson podemos apreciar una constante renuencia a caer presa de la fuerza de atracción de otros pensadores, así como un profundo rechazo al sistematismo. Si Emerson fue fiel a algo es a sí mismo y a su genio, haciendo de sus influencias estímulos para el despliegue de un pensamiento alegre, dinámico y por momentos salvaje. Quizá por todo ello se entienda por qué Friedrich Nietzsche dijo de nuestro autor:

Emerson. – Mucho más ilustrado, errabundo, multiforme, refinado que Carlyle, sobre todo más feliz... Alguien que instintivamente se alimenta sólo de ambrosía, que deja atrás lo que de indigerible hay en las cosas. [...] un hombre de gusto. [...] Emerson posee aquella jovialidad benigna e ingeniosa que quita los ánimos a toda seriedad; no sabe aún en modo alguno qué viejo es ya y qué joven será aún, – podría decir de sí mismo, con una frase de Lope de Vega: «yo me sucedo a mí mismo». Su espíritu encuentra siempre razones para estar contento e incluso agradecido (Nietzsche 2013: pp. 120-121).

Queda claro que Emerson ejerció una influencia profunda en Nietzsche. Stanley Cavell sostiene que el influjo del pensamiento de Emerson podría extenderse hasta figuras aparentemente tan distantes como la de Martin Heidegger. Quizá estas consideraciones podrían servir a algunas personas para interesarse por Emerson, pero también sabemos que Nietzsche encontró una gran influencia en Fiódor Dostoyevski y sus *Memorias del subsuelo*, o que Heidegger lo hizo con Friedrich Hölderlin, y sin embargo a estos no se los tiene por filósofos, sino por grandes literatos. El hecho de que Emerson influyese a Nietzsche, y quizá a través de él de forma velada a Heidegger, no nos dice nada acerca de la condición de filósofo de Emerson; perfectamente podría ser otro literato afortunado. Con lo antes dicho del pensamiento de Emerson se le podría presentar como un antifilósofo, pero quizá tal impresión sea más sintomática de un prejuicio que tengamos al respecto a lo que sea la filosofía. Por lo anterior conviene que nos centremos en la figura de Emerson para tratar de arrojar luz sobre su estatus, y si es posible, sobre qué sea esto de la filosofía que parece revolverse contra los intentos por determinarla.

¿Fue Emerson un filósofo? Cuando acudimos a una obra de Historia de la filosofía como la de Frederick Copleston en busca de una primera impresión nos encontramos testimonios como el siguiente:

No es preciso decir que Emerson, como Carlyle, fue más un visionario que un filósofo sistemático. [...] su principal asidero es que el hombre debería conservar su integridad intelectual y no tener miedo de decir lo que realmente piensa hoy, aun cuando eso contradiga lo que dijo ayer. [...] la filosofía de Emerson fue impresionista y lo que a veces se llamó “intuitiva”. Expresó una visión personal de la realidad, pero no se cubrió con el vestido habitual del argumento impersonal y la afirmación exacta. [...] si buscamos un desarrollo sistemático del idealismo en Norteamérica, tenemos que dirigir nuestra atención hacia otro lugar (Copleston 2011: p. 215).

Copleston parece haber captado el espíritu de Emerson y le concede el haber tenido una filosofía, aún cuando lo califica como un visionario antes que filósofo sistemático. Nada de lo que dice Copleston parece falso y sin embargo, ¿podemos calificar a un «visionario» como filósofo? Habrá gente que sitúe la criba antes y sentencie que la filosofía o es sistemática o no es filosofía, pero esa parece una postura demasiado severa y contraintuitiva para nuestro uso del término filosofía. Lo que no parece tan claro es que un «visionario», alguien que se dedica a expresar intuiciones felices y que no se compromete con ellas más de lo que dura el momento, pueda ser calificado como filósofo; aunque presentar a Emerson de esta forma parece acercarse peligrosamente a un caso de falacia de hombre de paja. Si acudimos a Cavell en busca de respuestas sobre la naturaleza de Emerson nos dice:

Reconozco que digo esto un poco a la defensiva, como un intento de redibujar la imagen de Emerson en respuesta al hecho de que se me haya dicho tan a menudo que no puede ser tan difícil de entender como lo planteo, o que, para no ser demasiado exigente, no puede ser tan filosófico. [Para ellos] simplemente no tiene sentido suponer que Emerson, famosamente intimidado por la argumentación formal, *podiera*, en principio, pretender sumir y cuestionar, o modificar, incluso tal vez parodiar significativamente, los pensamientos emblemáticos de Descartes y de Kant. [...] Hasta que no se establezca la propia filosoficidad de Emerson, uno está *obligado* a encontrar inexplicable, y por lo tanto a olvidar, que Nietzsche, en su alboroto contra los usos del conocimiento, la moral y la religión occidentales, se inspiró en el amable Emerson, al que incorporó de forma característica (Cavell 2024: pp. 18-19).

Para nosotros lo que aquí está en juego al plantear la pregunta sobre si Emerson fue un filósofo o no es la propia noción de filosofía. Con Platón aparecen los primeros usos consistentes del término filosofía, y lo hacen con un marcado carácter teoreticista y en clara oposición a la tradición poética precedente (Platón 2013: 606e-607d). Aristóteles determina la disciplina filosófica como la ciencia de los primeros principios y las causas (Aristóteles 1982: 982b). René Descartes concibió la Filosofía como una ciencia primera de la que el resto de ciencias tomarían sus principios (Descartes 2011: p. 95). Para Kant la Filosofía consiste en una crítica del conocimiento a fin de refrenar las tendencias dogmáticas de la especulación metafísica (Kant 2016: B XXXI). G.W.F. Hegel afirma que al ocuparse de la filosofía se está ocupando del conocimiento científico de la verdad (Hegel 2017: p. 59). Wittgenstein concibe la Filosofía como una actividad distinta de las ciencias naturales que

tiene por objeto la clarificación lógica de los pensamientos (Wittgenstein 2012: 4.111-4.1121). La lista no pretende ser exhaustiva ni tampoco deslizar la idea falsa de que todas las definiciones de filosofía habidas hasta el momento hayan sido análogas a las mostradas, sino mostrar cómo un marcado carácter teoreticista atraviesa las concepciones de la filosofía defendidas por algunos de los autores más importantes de la disciplina. Aún cuando las definiciones de la filosofía la postulan como una actividad, ya sea como una crítica del conocimiento o como una profilaxis del pensamiento, está de fondo siempre la cuestión de la verdad. En un contexto así no sorprende que autores tan diversos pero que comparten la cualidad de ser difícilmente asimilables por este esquema, como San Agustín, Nietzsche o Søren Kierkegaard, sean mirados con recelo y sospecha; Emerson se encuentra entre ellos. Ciertamente, ni siquiera hace falta alejarnos de los filósofos «serios» para encontrarnos con enconadas críticas y altisonantes exabruptos; leemos a Arthur Schopenhauer:

la filosofía, si aún se la quiere llamar así, ha tenido que caer cada vez más y más hondo, hasta que al final ha alcanzado el grado más profundo de empequeñecimiento en la criatura ministerial que es *Hegel*: [...] aquel ha convertido la filosofía, hija de la razón y futura madre de la verdad, en instrumento de los fines estatales, del oscurantismo y del jesuitismo protestante (Schopenhauer 2009: p. 125).

También son famosas las críticas que recibió Heidegger desde sectores neopositivistas, y que lo tildaban de incurrir en una metafísica oscura, repleta de pseudoproposiciones y sinsentidos. Observamos cómo está dinámica es una constante en la disciplina filosófica, y hasta podría entenderse como inherente a la propia dialéctica entre escuelas de la disciplina, que si ya deja poco espacio a aquellos competidores que comparten una definición de filosofía más o menos homogénea, a los que no lo hacen directamente se les excluye de toda discusión. La pregunta que conviene plantear aquí es la siguiente: ¿verdaderamente nos conviene postular una definición cerrada de lo que sea la filosofía y sojuzgar con ella al mundo, o más bien tal cosa iría en contra de nuestra propia actividad? A este respecto Heidegger dijo en su «Carta sobre el “humanismo”» lo siguiente:

Para que aprendamos a experimentar puramente la citada esencia del pensar, lo que equivale a llevarla a cabo, nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar. Los inicios de esa interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos, el pensar mismo vale como

una τέχνη [téchne, arte, técnica], esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Pero aquí, la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la πράξις [prâxis, acción, práctica] y la ποίησις [póiesis, producción, creación]. Por eso, tomado en sí mismo, el pensar no es «práctico». La caracterización del pensar como Θεωρία [theōría, contemplación] y la determinación del conocer como procedimiento «teórico» suceden ya dentro de la interpretación «técnica» del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la «filosofía» se encuentra en la perpetua necesidad de justificar su existencia frente a las «ciencias». Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. La filosofía se siente atenazada por el temor a perder su prestigio y valor si no es una ciencia (Heidegger 2007: p. 260).

El propósito de esta introducción no consiste en ofrecer una definición más de lo que sea la filosofía, ni siquiera tratar de revisar la imagen que la historia ha conformado de Emerson para dejar de verlo como un «visionario» y tenerlo por un filósofo de pleno derecho, sino el de configurar un ánimo particular que nos permita ser receptivos a su pensamiento con la intención de que al término del trabajo haya habido un progreso. Con esta intención procedemos a indagar sobre algunas consideraciones epistemológicas.

2. La epistemología de la *receptividad*

Empezar por una serie de consideraciones epistemológicas no es un asunto baladí. Partimos de lo más concreto, la experiencia cotidiana de la que todos somos partícipes, sobre la que nos elevaremos hasta el desarrollo de una concepción del mundo, una cosmología, que que finalmente nos permitirá desembocar en el terreno de la ética. Con esto no pretendemos ofrecer algo así como una sistematización del pensamiento de Emerson, lo cual tendría poco sentido partiendo de la base de que es un pensamiento denodadamente asistemático, sino valernos de sus ensayos para incentivar un momento de reflexión. Veamos qué tiene que decir Emerson sobre cómo conocemos.

Comencemos con su famoso ensayo llamado «Confianza en sí mismo». Emerson comienza el ensayo diciendo «Leí el otro día unos versos escritos por un pintor eminente que eran originales y no convencionales. El alma siempre oye una advertencia en tales versos, al margen de su tema. El sentimiento que instilan tiene mayor valor que cualquier pensamiento que puedan contener» (Emerson 2024: p. 73). Ya en el comienzo podemos apreciar uno de los

rasgos característicos del pensamiento emersoniano: el valor que le concede a la noción de la *receptividad* y que va a adquirir primacía frente al pensamiento (reflexivo). Emerson reniega de la razón y la especulación en pos de una especie de *sensibilidad* que recuerda poderosamente a lo que en el idealismo alemán fue conocido como *intuición intelectual*.

El posible parecido de la receptividad con la intuición intelectual defendida por los idealistas alemanes no es una cuestión menor, dada la amplia disputa que ha habido respecto a la posibilidad de esta última. Para J. G. Fichte, principal valedor de la intuición intelectual, esta responde a una posibilidad que le es propia a la conciencia de captar el *acto originario* que «ni se da ni se puede dar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, sino que más bien es el fundamento de toda conciencia, y sólo [el acto originario] la hace posible» (Fichte 2005: §1, p. 41). El joven F. W. J. Schelling, todavía próximo a la filosofía fichteana, dijo de la intuición intelectual: «Allí donde no hay objeto alguno, es decir, en el Yo absoluto, no hay intuición sensible, no hay intuición alguna sino intuición intelectual. El Yo se determina a sí mismo en la intuición intelectual como mero Yo» (Schelling 2004: §8, p. 86). Por contrapartida Kant ya dijo en su momento que si «entendemos por número el *objeto de una intuición no sensible*, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad» (Kant 2016: B 307). Más expeditivo fue Schopenhauer, quien declaró que «a mí se me encuentra siempre en el punto de vista de la *reflexión*, [...] nunca en el de la *inspiración*, llamada intuición intelectual o también pensamiento absoluto, aunque su nombre correcto es patraña y charlatanería» (Schopenhauer 2022: p. 40). La receptividad en Emerson guarda importantes paralelismos con la intuición intelectual, con la salvedad de que si esta última se mueve más en el terreno de la abstracción pura, toda la obra de Emerson está impregnada de un cierto sensualismo estetizante.

La receptividad y el valor para su afirmación no se limita a un mero saber individual, atomizado del resto de la sociedad, sino que conforma un saber mundano que aspira a la universalidad:

Pronunciad vuestra convicción latente y resultará el sentido universal, porque lo más interno a su debido tiempo se convierte en lo más externo, y nuestro primer pensamiento nos es devuelto por las trompetas del Juicio final. [...] El hombre debería aprender a detectar y vigilar ese destello de luz que ilumina su mente desde dentro, más que el lustre del firmamento de bardos y sabios (Emerson 2024: p. 73).

Las consideraciones epistemológicas, metafísicas y éticas en el pensamiento emersoniano se entremezclan en un todo homogéneo que no permite una fácil descomposición sin perder sus matices e implicaciones. También podemos apreciar un optimismo cosmológico, ya presente en los grandes sistemas del idealismo alemán, que supone un contrapunto a las tendencias escépticas que ponen en duda la posibilidad de un verdadero conocimiento del mundo (conocimiento de la *cosa en sí*). La relación *sujeto-objeto* que, alcanza su punto culminante con el idealismo trascendental kantiano, donde el sujeto impone sus formas (*formas puras de la sensibilidad; categorías*) sobre la materia de la *intuición sensible*, determinándola como *fenómeno*, se va a ver problematizada por Emerson.

Es difícil comprometerse con que en la obra de Emerson haya una separación verdadera entre sujeto y objeto, sino que tal relación posee más bien un carácter momentáneo y aparente. La cosmovisión de Emerson resuena vivamente con algunas doctrinas orientales, como el brahmanismo. Ahora bien, si queremos valorar la relación sujeto-objeto en la obra de Emerson podríamos decir que está más próxima a la de Aristóteles, para el cual «el sentido es el receptor de las formas sensibles sin la materia, tal y como la cera acoge la impronta del anillo sin el hierro o el oro» (Aristóteles 2019: 424a), y no tanto a la de Kant. Para Emerson el sujeto opera a modo de un receptáculo para los objetos provistos por la naturaleza.

El ser humano, tal y como lo concibe Emerson, es un ser al que le viene aparejado como rasgo propio la apertura al mundo. El ser humano está en íntima relación con el mundo, siendo esta relación, como apuntábamos antes, pasiva, donde el individuo actúa como receptáculo del mundo. Es precisamente por esta íntima relación del individuo con el mundo lo que le dota de un acceso privilegiado al mismo y desde sí mismo, motivo por el cual la noción emersoniana de la *confianza en sí mismo* va a cobrar un papel fundamental. dice Emerson:

El magnetismo que toda acción ejerce se explica cuando inquirimos la razón de la confianza en sí mismo. [...] La indagación nos lleva a esa fuente, a la vez la esencia del genio, de la virtud, de la vida, que llamamos espontaneidad o instinto. Denotamos esta sabiduría primaria como intuición, mientras que todas las lecciones posteriores son enseñanzas. [...] el sentido del ser que en las horas tranquilas surge, sin saber cómo, en el alma, no es diverso de las cosas, del espacio, de la luz, del tiempo, del hombre, sino uno con ellos, y procede obviamente de la misma fuente de la que también procede su vida y ser. [...] Aquí está el manantial de la acción y el pensamiento. Aquí están los pulmones de esa inspiración que da la sabiduría al hombre y que no puede negarse sin impiedad y ateísmo. Yacemos en un regazo de

inmensa inteligencia que nos hace receptores de su verdad y órganos de su actividad. [...] Si preguntamos de dónde provienen, si queremos fisgar en el alma que los causa, toda la filosofía resulta errónea. Cuanto podemos afirmar es su presencia o su ausencia. [...] Mis acciones y adquisiciones voluntarias no son sino vagabundeo; la ensoñación más ociosa, la más débil emoción nativa dominan mi curiosidad y respeto. [...] la percepción no es caprichosa, sino fatal. Si veo un rasgo, mis hijos lo verán después y, con el tiempo, toda la humanidad, aunque puede ocurrir que no lo vea nadie más que yo, porque mi percepción es un hecho tanto como lo es el sol (Emerson 2024: pp. 84-86).

La propuesta de Emerson no discrepa mucho de otras teorías del conocimiento como las que presentan autores tan diversos como Plotino, San Agustín o algunos representantes de la mística, donde la noción de *iluminación divina* cobra una importancia fundamental en la adquisición efectiva de conocimiento. Resaltamos las palabras de San Agustín por la cercanía que guarda el tipo de pensamiento que practicó con el de nuestro autor:

¿De qué me servía a mí, malvado y esclavizado entonces por mis malas pasiones, haber leído y comprendido sin ayuda de nadie todos aquellos libros de las artes que llaman liberales que iban cayendo en mis manos? Sentía gran placer en su lectura, pero desconocía el origen de todo cuanto de cierto había en ellos. Estaba de espaldas a la luz y de frente a los objetos iluminados. Por eso mi rostro veía las cosas iluminadas, pero él se quedaba sin iluminar (San Agustín 2013: p. 129).

En Emerson encontramos un rechazo al teoreticismo, el cual puede ser tachado de mero artificio si no viene acompañado de ese reconocimiento y afirmación que presta el individuo: «el alma es la luz; donde está, es de día; donde ha estado, es de noche; y la historia es una impertinencia y una ofensa, si es algo más que un alegre apólogo o parábola de mi ser y devenir» (Emerson 2024: p. 86). Por lo dicho se entenderá que Emerson evite constantemente todo tipo de sistematismo y se muestre crítico con los efectos que causan los sistemas en aquellos que se inician en su estudio. Para Emerson los sistemas de diversa índole se pueden tomar por un síntoma de debilidad anímica que se expresa como la incapacidad para pensar sin sistema. Los sistemas ejercen una función homogeneizadora del pensamiento, cortando de raíz su espontaneidad y carácter dinámico, arrojando con ello una apariencia de cientificidad a la que subyace el vacío:

Así como los rezos de los hombres son una enfermedad de la voluntad, sus credos son una enfermedad del intelecto. [...] Por doquier tengo trabas para encontrar a Dios en mi hermano, porque ha cerrado las puertas de su templo y solo recita las fábulas del Dios de su hermano. [...] En proporción a la profundidad del pensamiento y al número de objetos que toca y pone al alcance del pupilo, está su complacencia. [...] durante un tiempo, el pupilo descubrirá que su poder intelectual ha crecido por el estudio de la mente de su maestro, pero todas las mentes desequilibradas idolatran la clasificación, la convierten en el fin, y no en un medio rápidamente agotado. [...] los muros del sistema se mezclan a su vista en el remoto horizonte con los muros del universo; No pueden imaginar cómo vosotros, extraños, tenéis derecho a ver, cómo podéis ver: [...] Aún no perciben que la luz, asistemática, indomable, irrumpirá en toda cabaña, incluida la suya. [...] Si son honrados y obran bien, al instante su limpia perrera nueva será demasiado estrecha y baja, se agrietará, ladeará, pudrirá y desvanecerá, y la luz inmortal, joven y alegre, con un millón de órbitas y colores, brillará sobre el universo como la primera mañana (2024: pp. 94-95).

Hemos comprobado cómo conocemos según Emerson; el individuo es un sujeto pasivo abierto a que la naturaleza imprima sus formas en él. Ahora bien, la pasividad que implica toda receptividad no debe confundirse en ningún momento con una pasividad del ánimo. Precisamente porque el individuo está en íntima conexión con la naturaleza le queda garantizado un acceso privilegiado a su conocimiento, motivo por el cual el instinto, la espontaneidad o la valentía del ánimo serán virtudes apreciables para Emerson. Como contrapunto encontramos las diversas instituciones sociales, que se erigen como elementos regulativos, disruptores e incluso obstáculos, dada su pretensión por capturar nuestra atención y aplacar nuestro ánimo, haciendo de nosotros individuos dóciles y cortando con ello el flujo comunicante que se da entre el individuo y la naturaleza, como apunta Emerson en su ensayo «Leyes espirituales»:

La vida intelectual se conservará limpia y saludable si el hombre vive la vida de la naturaleza y no importa a su mente dificultades que no son suyas. [...] Lo que no llamamos educación es más precioso que lo que llamamos así. [...] La educación a menudo malgasta sus esfuerzos en el intento de frustrar e impedir este magnetismo natural que, sin duda, selecciona lo que le pertenece (2024: p. 130).

Por mucho que indagemos sobre el mecanismo del conocimiento, tal búsqueda sólo podrá proveernos en el mejor de los casos de un saber procedimental, pero no de un saber

positivo, por lo que cabe preguntarnos: ¿qué es lo que conocemos por medio de esta intuición mundana? Dos son las grandes conquistas del conocimiento que promete Emerson: la primera es que aquello que nos representamos como diverso en nuestra experiencia cotidiana no es más que apariencia; lo segundo, que allí donde pongamos nuestra mirada con la intención de descubrir qué subyace a lo ilusorio siempre vamos a llegar a una misma conclusión, el carácter dinámico de la realidad:

Si ampliamos la mirada, las cosas son todas iguales; las leyes y las letras y los credos y los modos de vida parecen travestir la verdad. [...] Extraigamos una lección de la naturaleza que siempre usa atajos. Cuando el fruto está maduro, cae. Cuando disponemos del fruto, la hoja cae. El circuito de las aguas es mera caída. El paso del hombre y todos los animales es caer adelante (2024: p. 133).

Esta es una verdad que constatamos por medio de la receptividad; es una verdad intuitiva. Emerson es un filósofo de la mirada, que posa la vista sobre lo cotidiano sin apresarla con ella, a diferencia de la actitud científica que busca aislar lo concreto para someterlo a análisis y determinar su mecanismo causal (Cavell 2024: pp. 47-48). En este aspecto Emerson recuerda a Heidegger, quien dijo:

Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está. [...] el pensamiento hasta ahora no lo ha dejado estar donde está (Heidegger 2010: p. 37).

Emerson, de forma análoga al zahorí, busca captar las corrientes subterráneas que subyacen a nuestra experiencia cotidiana. Todo el pensamiento de Emerson está impregnado por una eticidad que lo atraviesa. El propósito no consiste en proveernos de una doctrina de la ciencia, sino en poner los cimientos para una posible reforma del ser humano, en un intento por proporcionarnos una serie de herramientas que posibiliten volver a habitar el mundo con un encanto que se ve amenazado por el pensamiento técnico denunciado por Heidegger, al cual le es propio un calcular cuantificador que homogeneiza la experiencia de la realidad y anula lo cualitativo (2010: p. 77). Esta forma de percibir el mundo se expresa adecuadamente en la siguiente cita:

La simplicidad del universo es muy diferente de la simplicidad de una máquina. [...] no consiste en que pueda leerse fácilmente, sino en que es inagotable. Ningún sabio puede hacer el último análisis. [...] la percepción de lo inagotable de la naturaleza es un joven inmortal. Se siente la salvaje fertilidad de la naturaleza al comparar nuestros rígidos nombres y reputaciones con nuestra conciencia fluida. [...] Todo hombre ve que él es el punto medio respecto al cual cada cosa puede afirmarse y negarse con igual razón. [...] No hay un sabio permanente excepto en la ficción de los estoicos (Emerson 2024: pp. 133-134).

Bajo esta concepción del mundo la naturaleza se presenta como una fuente inagotable de estímulos de los que podemos aprender. Siempre es informativa, pero se resiste a una determinación causal de su principio, de tal forma que cuando intentamos formarnos una imagen adecuada de ella nos rehuye, fracasando en el intento o dejándonos con una imagen falsa, de ahí que Emerson dijera antes que la filosofía que se erige con una aspiración total acabe resultando errónea. Ahora bien, si acudimos a la naturaleza con una disposición anímica adecuada la verdad se nos desvela:

Ningún hombre puede aprender lo que no está preparado para aprender, por cerca que tenga el objeto de los ojos. Un químico puede contar sus secretos más preciosos a un carpintero y nunca lo hará más sabio: [...] Dios nos guarda de las ideas prematuras. Nuestros ojos se mantienen de modo que no podamos ver las cosas que nos miran a la cara hasta que llega la hora en que la mente ha madurado; entonces las contemplamos, y el momento en que las hemos visto no parece un sueño (2024: p. 139).

La naturaleza se nos presenta como aquello que tenemos tan próximo que pasa inadvertido, pero de igual modo, como aquello que siempre subyace a toda experiencia y nos acompaña. La receptividad posibilita hacernos eco de esa naturaleza y aprehender su verdad. Este estar abierto al mundo y con ello a su verdad que postula Emerson tendrá importantes resonancias en Heidegger, para quien «sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad» (Heidegger 2012: p. 237).

Dado el carácter dinámico propio de la naturaleza, la verdad no lo es menos, manifestando un carácter procesual que se despliega en el tiempo. Tal circunstancia no nos habilita para desdeñar el pasado y tacharlo rápidamente de falso o superado, más bien nos encontramos con lo mismo una y otra vez es un momento histórico distinto, por lo cual nos lo representamos como diferente, si bien el principio subyacente es el mismo. Gracias a este carácter dinámico la realidad se nos presenta como ilimitada y expansiva, como Emerson

sostiene en su ensayo «Círculos»: «Nuestra vida entera consiste en aprender la verdad de que alrededor de todo círculo puede dibujarse otro, que no hay fin en la naturaleza, sino que todo fin es un comienzo, [...] En la naturaleza no hay fijaciones. El universo es fluido y volátil» (Emerson 2024: pp. 245-246). Este dinamismo que constatamos en la realidad implica que toda determinación suya, en la medida en que arroja una imagen sujeta, estática, es una imagen falsa. La verdad del mundo responde más bien a una suerte de virtud metafísica, véase la receptividad del individuo, que no tanto a una virtud epistémica, como lo pueda ser la fuerza del entendimiento.

Por mucho que al ser humano le sea propio el estar abierto a la verdad del mundo, lo cierto es que no deja de ser un sujeto situado, condicionado por su momento histórico y su entorno, de tal modo que su pensamiento va a estar igualmente sujeto a estos condicionantes: «La clave para todo hombre es su pensamiento. Por robusto y desafiante que parezca, tiene un timón al que obedece, que es la idea conforme a la cual se clasifican sus hechos» (2024: p. 247). El pensamiento no es una cualidad completamente autónoma e independiente, no es tanto algo causal como el efecto de su momento histórico, que condiciona la receptividad de los hechos. No todo puede ser pensado en cualquier momento, sino que el propio devenir de la realidad marca lo pensable. Pero no debemos confundir un condicionante con una determinación, por ello Emerson sostiene la posibilidad de expandir el pensamiento como resultado de un proceso dialéctico:

El esfuerzo inerte de cada pensamiento, habiéndose formado en una ola circular de circunstancias [...] consiste en acumularse en esa cresta y solidificarse y encerrarse en la vida; pero si el alma es rápida y fuerte, estalla sobre ese límite por todos lados y expande otra órbita en esa gran profundidad que se dirige a una nueva ola, con un nuevo intento de detenerse y amarrarse (2024: p. 247).

La capacidad para expandir los límites del pensamiento gracias a un ánimo vigoroso y una particular receptividad hacia lo dado es lo que habitualmente llamamos genialidad, que ejerce un efecto profundo y revolucionario sobre su campo y supone uno de los motivos de cambio que traen consigo el progreso. Tal pensamiento genial es algo extraordinario e inconstante. Lo habitual no consiste en que la relación dialéctica entre el pensamiento y lo pensado se resuelva de tal modo que el pensamiento se imponga frente a lo pensado, sobresaliendo y expandiendo los límites, sino más bien lo contrario, quedando absortos con la cosa pensada, relación caracterizada por el científico en el trato con su objeto de estudio. A la

hora de mantener una relación teórica con el mundo, donde este se nos presenta como un objeto de conocimiento que captura nuestra atención, la facultad implicada ha venido denominándose *entendimiento*, si bien con Emerson hablaremos de *intelecto*.

¿Cuál es la naturaleza del intelecto? Emerson, en su ensayo llamado «Intelecto», escribe: «el intelecto disuelve en su irresistible disolvente el fuego, la gravedad, las leyes, el método y las más sutiles relaciones innominadas de la naturaleza. El intelecto queda tras el genio, que es intelecto constructivo. El intelecto es el sencillo poder anterior a toda acción o construcción» (2024: p. 263). El intelecto se nos presenta como una suerte de empresa de montaje y desmontaje; es aquella facultad que nos permite determinar lo dado por medio de su análisis y descomposición. Busca captar lo general en lo particular, perdiéndose en el proceso en su objeto: «El intelecto y la intelección significan para el oído común considerar la verdad abstracta. [...] separa el hecho de *vosotros*, de toda referencia local y personal, y lo discierne como si existiera por sí mismo. [...] ve el objeto como queda a la luz de la ciencia, frío y desprendido» (2024: pp. 263-264). Esta actividad del intelecto y cómo el individuo en su relación cognoscitiva con el objeto queda subsumido bajo este guarda un gran parecido con la teoría del conocimiento defendida por Fichte, para el cual el *yo*, fundamento cosmológico de su producción filosófica temprana, en su actividad infinita e inconsciente acaba produciendo una materia extrañada que se aparece como objeto de conocimiento: «Sobre la actividad del *yo* proyectada a lo infinito –en la cual no puede distinguirse nada, precisamente porque ella se proyecta al infinito– ocurre un choque; y la actividad [...] queda reflexionada, repelida hacia dentro» (Fichte 2005: p. 150). Esta materia extrañada opera a modo de resistencia del *yo*, en virtud de lo cual se nos aparece como un *no-yo* (que, recordemos, es fruto de la actividad inconsciente del *yo*), y cuando en dicha oposición el *no-yo* se impone sobre el *yo* entramos en el momento cognoscitivo: «Si se dirige la reflexión sobre este choque y si por consiguiente el *yo* considera su proyección como limitada, entonces surge así una serie completamente diferente, la de lo *efectivo*, que es determinada aun por algo distinto del solo *yo*; y en esta medida el *yo* es *teórico* o *inteligencia*» (2005: p. 191).

Hemos caracterizado a la naturaleza como en constante devenir, como si se tratase de un flujo constante. La naturaleza todavía no reflexionada constituye el escenario en el que se desarrolla la vida cotidiana. El intelecto actúa sobre la naturaleza como una fuerza determinante, de la que extrae sus objetos de estudio que han sido tematizados y desvirtuados en el proceso: «cualquier hecho de nuestra vida o cualquier registro de nuestra fantasía o reflexión, desenredado de la red de nuestra inconsciencia, se convierte en un objeto

impersonal e inmortal. Es el pasado restaurado, pero embalsamado» (Emerson 2024: p. 264). Ahora bien, por mucho que el intelecto proceda cortando el flujo de la naturaleza, sigue participando de esta y en ella encuentra su norma. ¿Por qué el intelecto se interesa por unos objetos sí y por otros no? ¿Qué principio hay detrás del intelecto que le lleva a proceder como lo hace? Emerson nos dice:

El crecimiento del intelecto es espontáneo en toda expansión. La mente que crece no podría predecir los momentos, los medios, el modo de esa espontaneidad. Dios entra por una puerta privada en cada individuo. [...] Cualquiera cosa que una mente haga o diga responde a una ley y esta ley nativa perdura sobre ella después de haber llegado a la reflexión o pensamiento consciente. [...] ¿Qué soy yo? ¿Qué ha hecho mi voluntad para convertirme en lo que soy? Nada. Corrientes secretas de poder y mente me han hecho flotar en este pensamiento, esta hora, esta conexión de acontecimientos (2024: p. 265).

Emerson considera la acción espontánea del pensamiento como un medio más adecuado para captar la verdad que el intelecto. Tratar de guiar la reflexión del intelecto con el fin de apresar la realidad y formarnos imágenes adecuadas de la misma es una tarea tan ardua como improductiva, sin olvidar que aquello sobre lo cual reflexionamos no es otra cosa que el pensamiento que se ha impuesto debido a su fuerza; no elegimos nuestros objetos de conocimiento sino que estos se nos imponen: «Quisiera adoptar la actitud de mirar con los ojos una verdad abstracta y no puedo. [...] No hacemos sino aprehender, presagiar borrosamente la verdad. Decimos: saldré a caminar y la verdad tendrá forma y claridad para mí. Allá vamos, pero no podemos descubrirla» (2024: p. 267). Por todo ello Emerson privilegia el pensamiento espontáneo e instintivo como medio para captar la verdad:

Nuestra acción espontánea es siempre la mejor. No podéis, con vuestra mejor deliberación y atención, acercaros tanto a cuestión alguna como con una mirada espontánea, [...] Nuestro pensar es una piadosa recepción. La verdad de nuestro pensamiento, por tanto, está viciada tanto por la dirección excesivamente violenta dada nuestra voluntad como por una negligencia excesiva. No decidimos lo que pensaremos. [...] Somos los prisioneros de las ideas. Ellas nos trasladan por momentos al cielo y nos atrapan tan plenamente que no tomamos pensamiento alguno para mañana, miramos como niños, [...] Pronto caemos de ese raptó, recordamos dónde hemos estado, lo que hemos visto, y repetimos tan fielmente como podemos lo que hemos contemplado. En la medida en que nos acordamos de estos éxtasis, nos entusiasma la

indeleble memoria del resultado, [...] Se llama verdad; pero en cuanto dejamos de informar e intentamos corregir e inventar; no es verdad (2024: pp. 265-266).

Vemos cómo para Emerson la receptividad del pensamiento se muestra superior a la lógica a la hora de captar la verdad. Define la lógica como el despliegue proporcionado de la intuición: está virtualmente contenida en el pensamiento espontáneo, pero cuando pretende ir más allá de su carácter propedéutico y expresar la realidad como un conjunto de proposiciones con valor de verdad se vuelve falsa. La primacía de la espontaneidad del pensamiento se expresa del siguiente modo: «Primero tenéis un instinto, luego una opinión, luego un conocimiento, tal como la planta tiene raíz, brote y fruto. Confíad en el instinto hasta el final, aunque no podáis justificarlo. [...] Confiando en él hasta el final madurará en la verdad y sabréis por qué creéis» (2024: p. 266). La verdad no es tanto el resultado de un proceso de búsqueda como algo que se nos aparece y produce un natural asentimiento: «Luego, en un momento, sin aviso, la verdad aparece. Aparece cierta luz errante, y es la distinción, el principio que necesitábamos» (2024: p. 267), tesis que posteriormente fue expresada también por Heidegger: «Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es» (Heidegger 2007: p. 160).

Hemos ofrecido una caracterización del intelecto, del pensamiento receptivo y sus modos de proceder, pero hemos dejado una cuestión latente que es importante para comprender cómo se efectúa el progreso del conocimiento, y es la cuestión del *pensamiento genial*. Emerson caracteriza al pensamiento genial como una suerte de *intelecto constructivo* que se caracteriza porque «produce pensamientos, oraciones, poemas, planes, diseños, sistemas. Es la generación de la mente, el matrimonio del pensamiento con la naturaleza» (Emerson 2024: p. 269). El intelecto constructivo viene posibilitado por la conjunción del pensamiento receptivo y la publicación. El pensamiento receptivo proporciona aquellas intuiciones que no pueden ser obtenidas por medio de la aplicación del intelecto al mundo: «es la revelación, siempre un milagro con el que no pueden familiarizarnos la ocurrencia frecuente o el estudio incesante, sino que siempre deja al investigador estupefacto. Es el advenimiento de la verdad en el mundo, una forma del pensamiento que ahora, por vez primera, irrumpe en el universo» (2024: p. 269). Esta intuición captada por el pensamiento receptivo posee una potencia transformadora capaz de moldear a las personas y sus instituciones, pero para ello requiere de un vehículo material mediante el cual poder expresarse, y aquí es donde entra en juego la publicación:

para que esté disponible, necesita un vehículo o arte con que transmitirse a los hombres. Para ser comunicable debe convertirse en una pintura u objeto sensible. Debemos aprender el lenguaje de los hechos. Las inspiraciones más maravillosas mueren con su sujeto si no tiene mano para pintarlas a los sentidos. El rayo de luz pasa invisible a través del espacio y solo se ve cuando cae en un objeto. [...] Así como todos los hombres tienen acceso a una verdad primaria, todos tienen algún poder de comunicación en su cabeza, solo en el artista desciende a la mano. [...] El pensamiento del genio es espontáneo, pero el pensamiento de la pintura o expresión, en la naturaleza más enriquecida o fluida, implica una mezcla de voluntad, cierto control sobre los estados espontáneos sin el que ninguna producción es posible; [...] Una buena forma impresiona gratamente toda mirada mucho antes de que adquiera ciencia alguna sobre el tema (2024: pp. 269-270).

Pese a que la capacidad receptiva es una propiedad característica de los seres humanos, el pensamiento genial es algo extraordinario. Emerson nos dice: «el mundo tiene un millón de escritores. Podría creerse, entonces, que el buen pensamiento resulta tan familiar como el aire o el agua, y los dones de cada nueva hora excluirán la última. Sin embargo, podemos contar todos nuestros buenos libros» (2024: p. 271). En el mundo observamos una gran desigualdad entre el intelecto que discierne, al que le hemos atribuido la capacidad para determinar su objeto de estudio por medio del análisis, y el intelecto creativo, que permite materializar y hacer comunicables las intuiciones captadas mediante la receptividad. Ante este escenario corremos el riesgo de perdernos en el objeto quedando incapacitados para tomar una perspectiva general del asunto:

La verdad es nuestro elemento vital, pero si un hombre fija su atención en un solo aspecto de la verdad y se dedica solo a él por un tiempo, la verdad se distorsiona y se vuelve falsedad; [...] Todo pensamiento también es una prisión. No puedo ver lo que veis, porque me arrebató un fuerte viento en una dirección que me saca del aro de vuestro horizonte (2024: p. 272).

Ahora que hemos ofrecido una caracterización de lo que es el pensamiento genial, así como los elementos que lo posibilitan podríamos preguntarnos, ¿cómo es la obra producida por el genio y qué valor epistemológico tiene? Sabemos que el genio lo es en la medida en que posee una receptividad particular hacia las intuiciones que el mundo proporciona, y que además cuenta con la capacidad para comunicarlas por medio de sus obras, por lo que es de

esperar que estas refieran de algún modo al mundo. Emerson caracteriza a la obra del genio del siguiente modo:

La integridad del intelecto no se transmite a sus obras por separación ni agregación, sino por una vigilancia que lleva al intelecto en su grandeza y mejor estado a operar en todo momento. Debe tener la misma compleción que la naturaleza. [...] el mundo reaparece en miniatura en cada acontecimiento, de modo que todas las leyes de la naturaleza pueden leerse en el menor hecho. El intelecto debe tener una perfección semejante en su aprehensión y en sus obras. Por esta razón, la percepción de la identidad es un índice de mercurio de la pericia intelectual. [...] cuando recibimos un pensamiento nuevo resulta ser solo el viejo con una nueva cara [...] La verdad estaba en nosotros antes de que la reflejaran los objetos naturales, y el genio profundo asignará la semejanza de todas las criaturas a todo producto de su ingenio (2024: pp. 272-273).

El mérito del genio consiste en capturar la esencia del mundo y presentarla a los demás con su obra, de tal forma que al contemplarla puedan sentirse identificados, pues como se ha dicho para Emerson la relación sujeto-objeto no es fundamental sino derivada, y lo que nos representamos como diverso sólo lo es en la medida en que el intelecto extrañado de sí crea la diferencia y confunde la apariencia con lo real, de modo análogo a como vimos con Fichte. Lo importante aquí es entender el valor de la actividad del genio, que lejos de crear obras imperecederas para el disfrute de los demás, con su actividad logra elevarlos hacia aquello que nos parece lo más distante, precisamente porque es lo más cercano: «Si los poderes constructivos son raros, y a pocos hombres les es dado ser poetas, sin embargo, todo hombre es un receptor de este descendente espíritu santo y puede estudiar bien las leyes de su influjo» (2024: p 273).

Para terminar este primer capítulo dedicado a consideraciones epistemológicas nos adentraremos en el célebre ensayo titulado «Experiencia». Emerson comienza el ensayo aludiendo a la situación del ser humano, más concretamente a su condición de arrojado a un mundo que no se deja aprehender fácilmente y que dado su carácter dinámico se nos escapa constantemente:

¿Dónde nos encontramos? En una serie cuyos extremos no conocemos y no creemos que existan. Despertamos y nos encontramos en un escalón; [...] no podemos sacudirnos el letargo de nuestros ojos, [...] Todas las cosas flotan y relucen. Nuestra vida no está tan amenazada como nuestra percepción. Como espectros nos deslizamos por la naturaleza y no deberíamos

conocer nuestro lugar de nuevo. [...] nos parece que nos falta el principio afirmativo y, aunque tengamos salud y razón, no tenemos superfluides de espíritu [...] Tenemos bastante con vivir y completar el año, pero ni una onza para impartir o invertir. ¡Si tuviéramos un poco más de genio! (2024: p. 325).

Lo dicho es coherente con el pensamiento que venimos exponiendo. El ser humano es un ser receptivo que extrae sus intuiciones del mundo al cual está arrojado. El intelecto que busca hacer de la naturaleza su objeto de estudio no difiere de la analogía con lo observado mediante el microscopio: arroja información concreta sobre una fracción del mundo, pero corremos el riesgo de confundir lo observado con el total de la realidad. Las mejores impresiones que podemos obtener del mundo no son las buscadas sino las que salen a nuestro encuentro, ahí reside la verdad: «El truco de la naturaleza es degradar el hoy; mucho zumbido, hasta que en algún lugar se introduce mágicamente un resultado. [...] En esta enorme sociedad que nos rodea el análisis crítico descubrirá muy pocas acciones espontáneas» (2024: pp. 326-327). Cuanto más tratamos de tematizar el mundo y disponer de él como si fuera un objeto cualquiera, más nos extrañamos; podríamos decir que se da una relación inversamente proporcional entre la actividad teórica y la presencia del mundo: «A la naturaleza no le gusta ser observada y le gusta que seamos sus necios y compañeros de juego» (2024: p. 328).

La crítica de Emerson hacia la actitud teórica adquiere la forma de una crítica concreta a la ciencia, y más particularmente hacia el materialismo. La actitud científica, que busca la determinación causal de los distintos fenómenos, en su afán por lograr una imagen adecuada de los procesos del mundo acaba produciendo una desacralización de la vida. La mentalidad científica que busca conocer y que parece movida por una voluntad de poder, de dominación, acaba resultando disolutiva para nuestras potencias receptoras. Dice Emerson:

Sobre la plataforma de la física, no podemos resistir las influencias contrayentes de la llamada ciencia. El temperamento pone en fuga toda divinidad. [...] La ignorancia más grosera no disgusta tanto como esta sagacidad imprudente. Los médicos dicen que no son materialistas, pero lo son: el espíritu es la materia reducida a una extrema delgadez, ¡y *tan* delgada!, pero la definición de lo *espiritual* debería ser: *lo que se prueba a sí mismo*. [...] Había pensado que el valor de la vida reside en sus posibilidades inescrutables; en el hecho de que nunca sé, al dirigirme a un nuevo individuo, lo que puede ocurrirme. [...] Desconfío de los hechos y las inferencias. El temperamento es el veto o poder limitador en la constitución, aplicado muy justamente para impedir un exceso opuesto en la constitución, pero ofrecido absurdamente

como un tribunal para la equidad original. [...] En su propio nivel o a la vista de la naturaleza, el temperamento es final. Si alguien cae alguna vez en esta trampa de las llamadas ciencias, no veo escapatoria para el hombre de los eslabones de la cadena de la necesidad física. [...] Sobre esta plataforma se vive en una pocilga de sensualismo y pronto se llegará al suicidio. Sin embargo, es imposible que el poder creativo se excluya a sí mismo. En toda inteligencia hay una puerta que nunca está cerrada, por la que pasa el creador (2024: pp. 330-331).

Emerson parece polemizar contra la ciencia y el materialismo, pero sería conveniente no confundir esta crítica con una impugnación de la ciencia, ni siquiera del materialismo. La crítica aquí vertida parece dirigirse más a una especie de cientificismo, o siendo más generales, una creencia que sedimente e impida la proliferación del propio pensamiento, quedando nuestra experiencia del mundo relegada al sensualismo radical. Podríamos estar tentados a pensar que esta diatriba de Emerson contra las ciencias y el materialismo es fruto de un posicionamiento diametralmente opuesto, como lo pueda ser el idealismo, pero en cualquier caso es un idealista atípico que sospecha de la razón como medio adecuado para captar la verdad y privilegia la intuición inmediata y personal, acercándose a su manera al proceder de algunos empiristas. La crítica de Emerson parece dirigida hacia las corrientes de las que se sigue una ontología plana e inmóvil y no tanto a la ciencia o al materialismo por serlo: «Cuando miro de noche a la luna y las estrellas, parece que estoy fijo y ellas se apresuran. Nuestro amor a lo real nos arrastra a la permanencia, pero la salud del cuerpo consiste en la circulación y la salud de la mente en la variedad o facilidad de la asociación» (2024: pp. 331-332). La obra de Emerson se opone a todos aquellos intentos por cerrar el sistema. Una filosofía que no dé cabida a la sorpresa supone una pérdida:

Si el hado lo tolerase, podríamos respetar fácilmente siempre estos hermosos límites y ajustarnos de una vez por todas al cálculo perfecto del reino de causa y efectos conocidos. [...] ¡ah, de pronto llega el día, o acaso la media hora, con su murmullo angelical, que frustra las conclusiones de naciones y de años! Mañana, de nuevo, todo parece real y angular [...] El poder sigue otra carretera diversa a las autopistas de la elección y la voluntad, es decir, los subterráneos e invisibles túneles y canales de la vida. [...] La vida es una serie de sorpresas y, si no lo fuera, no valdría la pena cogerla u observarla. A Dios le agrada aislarnos cada día y ocultarnos el pasado y el futuro. [...] La naturaleza odia a los calculadores; sus métodos son saltarines e impulsivos. El hombre vive por pulsos; nuestros movimientos orgánicos son así, los agentes químicos y etéreos son ondulatorios y alternativos, y la mente se mantiene antagonista y no prospera salvo por ataques. Crecemos por accidentes. Nuestras principales

experiencias han sido casuales. [...] El arte de la vida es pudoroso y no se exhibirá. Todo hombre es una imposibilidad hasta que nace, toda cosa, imposible hasta que vemos un éxito. [...] no puedo ver al fin, en el éxito o fracaso, sino más o menos fuerza vital suministrada por lo eterno. Los resultados de la vida están por calcular y son incalculables (2024: pp. 339-341).

Lo dicho hasta ahora nos proporciona elementos suficientes como para poder entender por qué hablamos de una epistemología de la receptividad en Emerson. Como se habrá podido comprobar, hasta aquellos fragmentos de los ensayos de Emerson que deberían portar una mayor carga epistemológica están indisolublemente ligados a un profundo sentido metafísico y ético, que son las otras áreas que pretendemos abordar en este trabajo. Habiendo ofrecido unas notas sobre cómo conocemos y dónde reside la verdad para Emerson, es el momento de dar el salto a la indagación sobre la doctrina del mundo emersonianas.

3. La cosmología del *superalma*

En el capítulo anterior nos hemos ocupado con lo que hemos designado como epistemología de la receptividad. Hemos estado aludiendo al mundo o a la naturaleza como la fuente de aquellas intuiciones que son captadas por el individuo receptivo. También hemos evitado en la medida de lo posible abordar cuestiones de carácter cosmológico, ahora bien, en la obra de Emerson la epistemología, la metafísica y la ética están profundamente imbricadas, de tal modo que no es posible aislarlas satisfactoriamente. Ahora estamos en disposición de preguntarnos cómo es la propuesta cosmológica emersoniana. Ya en el ensayo que comienza su primera serie conocido como «Historia» Emerson proporciona una primera prueba de por qué se le ha considerado un autor idealista:

Hay una mente común a todos los individuos. Todo hombre es una entrada a lo mismo y a todo de lo mismo. El que ha sido admitido una vez al derecho de la razón se convierte en un hombre libre de toda la propiedad. [...] Quien tiene acceso a esta mente universal es un partido para todo lo que se ha hecho o puede hacerse, porque este es el único agente soberano.

La historia es el registro de los trabajos de esta mente. Su genio está ilustrado por la serie entera de los días. El hombre es explicable por nada menos que toda su historia. [...] el pensamiento es siempre anterior al hecho; todos los hechos de la historia preexisten en la

mente como leyes. [...] Un hombre es la enciclopedia entera de los hechos. La creación de un millar de bosques está en una bellota, y Egipto, Grecia, Roma, Galia, Bretaña, América estaban ya plegadas en el primer hombre. Época tras época, campo, reino, imperio, república, democracia son solo la aplicación de su espíritu múltiple al mundo múltiple (2024: pp. 45-46).

Lo que Emerson propone es un monismo mentalista, donde habría un principio fundamental al que puede subsumirse la diversidad de lo real, cuyo devenir se corresponde con la historia, de ahí que le atribuyamos también un carácter procesual. El ser humano sería un correlato de esta mente universal que se diferenciaría del resto por tener la capacidad de entablar una relación con este principio gracias a la receptividad que le es natural. La diversidad de lo real operaría como una suerte de mente enajenada que no se sabe mente, y el ser humano tendría la capacidad para llegar a dicho autodescubrimiento, a través del cual sería posible reconstruir el todo, lo cual guarda importantes paralelismos con la cosmovisión hegeliana expuesta en su *Fenomenología del espíritu*:

La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia: pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a ser-*se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace extraño y luego retorna a sí desde ese extrañamiento, con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia (Hegel 2022: p. 95).

Para Emerson se da una relación bicondicional entre las partes y el todo: las partes son la manifestación concreta del todo en las que podemos encontrar su huella, a partir de la cual el todo se expresa en las partes y puede ser reconstruido. Tal es así que Emerson escribe:

Es la naturaleza universal la que da valor a los hombres y cosas particulares. La vida humana como continente suyo es misteriosa e inviolable, [...] Todas las leyes derivan de ahí su razón última; todas expresan más o menos distintamente alguna orden de esta esencia suprema, ilimitable. [...] La oscura conciencia de este hecho es la luz de todos nuestro día, la exigencia de exigencias (2024: p. 47).

Precisamente porque se da una conexión entre las partes y el todo y el ser humano se muestra receptivo a este puede trascender a su carácter situado y descubrirse a sí mismo como expresión suya, y por lo tanto, como idéntico. La diversidad de lo concreto y la historia se le presentan al ser humano como un rastro a seguir para la efectuación de dicha identificación:

lo que el ensayista estoico, oriental o moderno dice del sabio describe para cada lector su propia idea, describe su identidad inalcanzada, pero alcanzable. [...] Los libros, los monumentos, los cuadros, la conversación son retratos en que descubren los lineamientos que está formando. El silencioso y el elocuente le alaban y le abordan, y se ve estimulado dondequiera se mueva como por alusiones personales. [...] El estudiante ha de leer la historia activa y no pasivamente; ha de considerar su propia vida el texto, y los libros el comentario. [...] No espero que lea la historia correctamente quien crea que lo que hicieron en una época remota hombres cuyos nombres han resonado tanto tenga un sentido más profundo que lo que está haciendo hoy.

El mundo existe para la educación de cada hombre. [...] Todo tiende de una manera maravillosa a abreviarse y cederle su propia virtud. Debería ver que puede vivir toda la historia en su propia persona. [...] es mayor que toda la geografía y el gobierno del mundo; debe transferir el punto de vista desde el que suele leerse la historia, de Roma y Atenas y Londres a sí mismo, y no negar su convicción de que es el tribunal, [...] Debe lograr y mantener esa elevada visión en que los hechos ceden su sentido secreto y la poesía y los anales son semejantes (2024: pp. 48-49).

La historia se nos aparece como un repositorio de acontecimientos donde se expresa constantemente lo uno y lo mismo. La distinción, la individuación, no es más que una ilusión, una idea fecunda que ha tenido múltiples expresiones, entre las que destacamos la de Schopenhauer, que fue coetáneo de Emerson y sostuvo que: «la *pluralidad* en general está condicionada necesariamente por el tiempo y el espacio y solo es pensable en ellos, a los que en este sentido llamamos el *principium individuationis*. [Pero la voluntad] considerada en cuanto tal [...] se halla fuera del tiempo y el espacio [...] y es, por consiguiente, *una*» (Schopenhauer 2022: p. 181). Algo similar nos encontramos si acudimos a las *Upaniṣad*, conocida influencia de Emerson y Schopenhauer, en las cuales se dice:

En verdad bráhma es todo este mundo, lo hace surgir, lo sostiene y lo disuelve. [...] una persona es su determinación. [...] Este ātman mío, que yace en el interior de mi corazón, está hecho de mente Las funciones vitales son su forma física; [...] lo real es su intención; [...]

Contiene todas las acciones y los deseos, [...] más pequeño que un grano de arroz [...] pero más grande que la tierra entera, [...] Este ātman mío es bráhma. Cuando parta de esta vida me convertiré en eso (Arnau 2021: p. 220).

Emerson nos invita a ver la historia como una biografía en la que se expresa el todo, y con ello, una biografía que nos interpela: «Toda la historia se vuelve subjetiva; en otras palabras, no hay propiamente historia, solo biografía. Toda mente debe conocer la lección entera por sí misma» (2024: p. 49). Los éxitos y los fracasos, las grandes gestas y las mayores atrocidades tienen un fundamento en común del cual participaríamos: «Creo en la eternidad. Puedo encontrar a Grecia, Asia, Italia, España y las islas, el genio y principio creativo de cada una y de todas las épocas en mi propia mente» (2024: p. 49). Si el individuo se muestra suficientemente receptivo podrá participar de una especie de ascesis que no consiste tanto en una liberación personal como una conciencia expandida donde la individuación deja paso a la identidad: «El progreso del intelecto se refiere a la visión más clara de las causas, que olvida las diferencias superficiales. [...] la mirada se ajusta a la vida y desprecia la circunstancia. Toda sustancia [...] enseña la unidad de la causa, la variedad de la apariencia» (2024: p. 51). El fundamento cosmológico presenta un carácter dinámico y maleable, como una materia primigenia que puede dar lugar a todo lo existente, y el genio es aquel individuo que gracias a su receptividad puede remontarse desde los fenómenos naturales hasta la causa suprasensible: «El genio estudia el pensamiento causal y, atrás, en el útero de las cosas, ve los rayos que parten desde un orbe, [...] observa la mónada a través de todas sus máscaras mientras realiza la metempsicosis de la naturaleza. [...] La naturaleza es una nube mutable, que es siempre y nunca la misma» (2024: pp. 51-52).

Si aceptamos esta cosmovisión idealista entenderemos cómo la identidad subyace al devenir de la historia y cómo encontramos la recursividad de lo idéntico en la naturaleza y el devenir de sus fenómenos. Esta cosmología no es en ningún caso una metafísica inocente sino que entraña un riesgo ya presente en otros sistemas metafísicos que postulan una filosofía de la identidad, como el panteísmo o los sistemas de Fichte, Schelling o Schopenhauer: es el riesgo de hacer colapsar lo diverso en lo idéntico de tal forma que lo concreto sea objeto de una desvalorización. Esta situación ha sido denunciada por múltiples filósofos. Destacamos la crítica de Hegel a la filosofía de la identidad de Schelling:

ese formalismo afirma que esta monotonía y la universalidad abstracta son lo absoluto; asegura que la insatisfacción con ella es incapacidad para adueñarse del punto de vista

absoluto y afirmarse sobre él. [...] vemos, igualmente, cómo se le atribuye todo valor a la idea universal en esta forma de ineffectividad, y que la disolución de lo diferente y determinado, o mejor dicho, arrojar estos a los abismos del vacío sin mayor desarrollo ni justificación en sí misma de esta acción, pasa por ser un modo de examen especulativo. [...] Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado –o bien, hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos– es la ingenuidad del vacío en el conocimiento (Hegel 2022: p. 71).

Con Emerson se da una peculiaridad que tiene un referente inmediato en la filosofía de Fichte y que se puede rastrear en otros autores como Nietzsche o corrientes como el existencialismo, y es un marcado individualismo. En Emerson se da en todo momento una relación bipolar entre el individuo y el mundo, que se expresa elegantemente en la siguiente sentencia: «todos los hechos públicos han de ser individualizados, todos los hechos privados han de ser generalizados» (2024: p. 56). Esta relación puede tener mayor sentido en el ámbito epistemológico, donde el mundo se nos aparece como la fuente de intuiciones, pero cuando damos el salto al ámbito metafísico, donde se da una especie de vista *sub specie aeternitatis*, la relación se disuelve porque colapsa en el principio fundamental. Si las partes no son otra cosa que expresiones del todo, si la identidad en el principio subyace a lo diverso, se opera una transitividad de lo concreto a lo absoluto, y si hemos dicho que la particularidad del ser humano radica en su receptividad hacia el todo, este se nos aparece como un sendero abierto hacia ello:

La historia civil y natural, la historia del arte y de la literatura, debe explicarse por la historia individual o debe quedar en palabras. No hay nada salvo lo relativo a nosotros, [...] las raíces de todas las cosas están en el hombre. [...] El verdadero poema es la mente del poeta; el verdadero barco es el constructor de barcos. En el hombre, si pudiéramos tenerlo abierto, veríamos la razón del último florecimiento y zarcillo de su obra (Emerson 2024: p. 54).

Hemos hablado en términos de «ser humano», lo cual conlleva el riesgo de viciar nuestra exposición, ya que sería muy fácil dar el salto a un discurso que se centre en la noción de «humanidad» y formarnos una impresión de Emerson como una suerte de moralista, pero no es el caso. El sujeto privilegiado en Emerson no es la humanidad, sino el *individuo que tú eres a cada instante*, de ahí la importancia de incidir en el individualismo. Esto no niega que el pensamiento de un autor como Emerson pueda causar un efecto reformador en el lector,

como también pudiera hacerlo la lectura de Nietzsche, pero no sería motivo suficiente para juzgarles como moralistas, categoría más bien reservada a aquellos que teniendo una idea de lo bueno y lo malo buscan implantarla en la sociedad. La conjunción del individualismo, mentalismo y su transitividad fundamentan la confianza en uno mismo, lo que se traduce en la siguiente sentencia metafísica: «Todo lo que el individuo ve fuera de él se corresponde con los estados de su mente, y todo es a su vez inteligible para él mientras su pensamiento le dirige a la verdad a la que pertenece ese hecho o serie» (2024: p. 58). Una vez operada la transición del individuo a esa perspectiva *sub specie aeternitatis* quedamos en un escenario que podría ser calificado como una modalidad de idealismo absoluto, que se puede resumir en lo siguiente: «la historia debe ser leída y escrita a la luz de estos dos hechos, a saber, que la mente es una y que la naturaleza es su correlato» (2024: p. 67). Esto es objeto de un mayor desarrollo en el siguiente fragmento:

La percepción filosófica de la identidad a través de interminables mutaciones de la forma le hace conocer a Proteo. [...] ¿Y qué veo en cualquier lado salvo las transmigraciones de Proteo? Puedo simbolizar mi pensamiento usando el nombre de cualquier criatura, de cualquier hecho, porque toda criatura es el hombre agente o paciente. [...] La transmigración de las almas no es fábula alguna. Quisiera que lo fuera, pero hombres y mujeres son solo medio humanos. Todo animal de corral, el campo y el bosque, de la tierra y las aguas que estás bajo la tierra, ha logrado poner el pie y dejar la huella de sus rasgos y forma en uno u otro de estos habladores verticales que miran al cielo. ¡Ah, hermano!, detén el reflujo de tu alma, refluendo a las formas en cuyos hábitos por muchos años te has deslizado. [...] ¿Qué es nuestra vida sino un interminable vuelo de hechos o sucesos alados? Estos cambios llegan con espléndida variedad, todos con preguntas para el espíritu humano. [...] si el hombre es sincero respecto a sus mejores instintos o sentimientos y se niega al dominio de los hechos, como el que viene de una raza superior, sigue sujeto al alma y ve el principio, entonces los hechos caen dispuestos y flexibles en su lugar; conocen a su señor, y el más mezquino de todos lo glorifica (2024: pp. 63-64).

Recapitulando, estamos ante un monismo mentalista donde lo diverso que sólo lo es en apariencia acaba colapsando en la identidad de la mente universal, siendo el individuo aquel capacitado para operar dicha transición gracias a su receptividad, ahora bien, ¿cómo se expresa esta mente universal en la naturaleza? Esta cuestión es tratada en el ensayo titulado «Compensación». Emerson concibe el mundo como una especie de sistema homeostático que

tiende constantemente al equilibrio, donde los desequilibrios son subsanados mediante un proceso que él designa como *polaridad*:

La POLARIDAD, o acción y reacción, la encontramos en todas las partes de la naturaleza; [...] Un dualismo inevitable disecciona la naturaleza, de modo que cada cosa es una mitad y sugiere otra para completarla; [...] Mientras el mundo es así dual, lo es también cada una de sus partes. Todo el sistema de cosas se representa en cada partícula. [...] La reacción, tan grande en los elementos, se repite dentro de estos pequeños límites. [...] El excedente dado a una parte se paga con la reducción de otra parte de la misma criatura. [...] La teoría de las fuerzas mecánicas es otro ejemplo. Lo que ganamos en potencia lo perdemos en tiempo, y a la inversa. [...] El mismo dualismo subyace a la naturaleza y condición del hombre. Todo exceso causa un defecto; todo defecto, un exceso. [...] Por cada grano de ingenio hay un grano de necesidad. Por cada cosa que perdáis, habéis ganado algo, y por cada cosa que ganéis, perdéis algo. [...] La naturaleza odia los monopolios y las excepciones. [...] Siempre hay una circunstancia niveladora que derriba al imperioso, al fuerte, al rico, al afortunado, sustancialmente en el mismo terreno que todos los demás. [...] Esta ley escribe las leyes de ciudades y naciones. De nada sirve construir o tramar o asociarse contra ella (2024: pp. 107-109).

Esta dualidad de acción y reacción observable en la naturaleza lejos de dar alas a un pluralismo ingenuo nos permite interpretar el mundo como un sistema medido en el que cada una de las partes expresa el todo. La imagen que nos ofrece Emerson es similar a la que pudieran evocar las doctrinas mecanicistas según las cuales a través de un conocimiento adecuado de un fenómeno natural podría reconstruirse el resto del mundo. Emerson expone su visión del asunto de la siguiente forma:

Estas apariencias indican el hecho de que el universo se representa en cada una de sus partículas. Las cosas en la naturaleza contienen todos los poderes de la naturaleza. Todo está hecho de una sustancia oculta; [...] Cada nueva forma repite no solo el carácter principal del tipo, sino, por partes, todos los detalles, todos los objetivos, adelantos, obstáculos, energías, y todo el sistema de todos los demás. [...] El mundo se engloba en una gota de rocío (2024: p. 110).

Es importante comprender que la ley de la compensación de la que nos habla Emerson es una expresión cortical de la mente universal cuyos efectos pueden rastrearse en la naturaleza,

pero no es propiamente la mente universal. Lo fundamental es aquello que subyace, que persiste, que se expresa, y debemos cuidarnos de confundir el efecto con la causa. La naturaleza en su conjunto, así como sus fenómenos, son el medio por el que la mente universal se expresa, que no es algo completamente ajeno al principio pero sí superficial, que todavía no se corresponde con su núcleo pero que posibilita el camino para llegar a este:

Hay un hecho más profundo en el alma que la compensación, a saber, su propia naturaleza. El alma no es una compensación, sino una vida. El alma *es*. Bajo todo este variable mar de circunstancias, cuyas aguas suben y bajan con perfecto equilibrio, yace el abismo original del ser real. La esencia, o Dios, no es una relación o una parte, sino el todo. El ser es la vasta afirmación, que excluye la negación, se equilibra a sí misma, y se traga relaciones, partes y tiempos. La naturaleza, la verdad, la virtud son el influjo desde allí. El vicio es la ausencia o partida de lo mismo. La nada, la falsedad pueden ser como la gran noche o sombra sobre la que, como un trasfondo, se pinta el universo vivo, pero no engendran hecho alguno, no pueden obrar, porque no son (2024: pp. 122-123).

Apreciamos en este último párrafo una tentativa en Emerson que lo aleja de los filósofos a los que pueda estar más próximos, como los idealistas alemanes, y abre una vía para la filosofía que será explorada en el siglo XX por filósofos como Heidegger. El alma, antes de ser una, dinámica o fundamental, *es*; lo más propio e íntimo que podemos decir del alma es que *es*, lo cual abre la vía para operar un deslizamiento desde la cosmología a una ontología fundamental que vaya más allá de una mera reflexión sobre lo *ente*, como diría Heidegger.

Hemos hablado de la naturaleza de la cosmología emersoniana y cómo se expresa su principio, pero no lo hemos tratado en profundidad, para lo cual acudiremos al ensayo titulado «La superalma». Como dijimos, lo propio del alma es *ser*, o expresándolo con más fuerza, lo propio del alma es una permanencia constante, pero esta permanencia no puede ser explícita, porque si así fuera sólo tendríamos ojos para el principio y no cabría perderse en la diversidad de las cosas, por ello tiene que ser sutil, como un estado latente que requiere de una disposición adecuada para ser captado. Tal es así que Emerson escribe:

Hay una diferencia entre una y otra hora de la vida, en su autoridad y efecto subsiguiente. Nuestra fe llega por momentos; nuestro vicio es habitual. Sin embargo, hay una profundidad en esos breves momentos que nos obliga a adscribirles más realidad que a todas las demás experiencias. [...] Suponemos que la vida humana es ruin, pero ¿cómo hemos descubierto que era ruin? ¿Cuál es el fundamento de esta incomodidad nuestra, de este viejo descontento?

¿Cuál es el sentido universal de la necesidad e ignorancia, sino la sutil indirecta por la que el alma presenta su enorme demanda? (2024: p. 223).

Emerson efectúa una crítica a la metafísica occidental hasta cierto punto deudora de la *Crítica de la razón pura* kantiana y, por otra parte, precursora de la crítica heideggeriana que lleva a concluir la necesidad de efectuar una destrucción de la metafísica tradicional. En nuestra introducción, cuando nos ocupamos de algunas de las definiciones paradigmáticas de lo que fuera la filosofía aludimos a la *Metafísica* de Aristóteles, donde la disciplina quedaba caracterizada como una suerte de ciencia primera. Históricamente la Metafísica ha manifestado la pretensión de erigirse como una ciencia, pero no cualquier ciencia, sino la más digna de todas ellas, como puede seguirse de la analogía del árbol del conocimiento que postula Descartes y cuyas raíces consisten en esta disciplina (Descartes 2002: p. 15). Emerson toma distancia de esta concepción de la Metafísica, cuya disposición científica vicia por entero su proyecto. Los objetos de la Metafísica no pueden ser objetos de ciencia, y si queremos seguir a Kant en este punto, no pueden ser siquiera objetos, porque estos nos son dados en tanto que afectan a la mente, y la afectan mediante la capacidad para tener *representaciones* conocida como *sensibilidad* (Kant 2016: A 19/B 33). La Metafísica no puede erigirse en ciencia porque es lo absolutamente otro de la ciencia. La Metafísica, si aspira a tener algún éxito, deberá desprenderse de la actitud científica y del teoreticismo para dejar al mundo ser lo que es y, en el mejor de los casos, si somos individuos receptivos, poder hacernos eco de ello:

La filosofía de seis mil años no ha registrado los dormitorios y almacenes del alma. En sus experimentos siempre ha quedado, en el último análisis, un residuo que no podía resolver. El hombre es una corriente cuya fuente está oculta. No sabemos desde dónde descende nuestro ser en nosotros. [...] Estoy obligado a cada instante a reconocer que el origen de los acontecimientos es superior a la voluntad que llamo mía.

Con los pensamientos ocurre como con los acontecimientos. Cuando contemplo ese río que, desde regiones que no veo, vierte durante una época sus corrientes en mí, veo que soy un pensionista, no una causa, sino un sorprendido espectador de esta agua etérea, y que deseo y elevo la mirada y adopto una actitud receptiva, pero las visiones llegan a mí desde una energía extraña (Emerson 2024: pp. 223-224).

El acceso al *superalma*, no puede operarse desde la ciencia. No hay algo así como un acceso al superalma objetivo y válido para todo el mundo. Nuestro acceso siempre es

individual, motivado por la receptividad que facilita un acceso privilegiado a esta. Si se dan las condiciones expuestas y nos mostramos como individuos receptivos podremos acceder a esta perspectiva a tenor de la cual lo diverso queda subsumido en la identidad de la unidad. Ahora bien, cumpliéndose lo dicho, más allá de la perspectiva *sub specie aeternitatis*, ¿qué efecto tiene en nosotros el acceso a esa perspectiva privilegiada? ¿Cómo nos transforma? Emerson nos dice:

El crítico supremo de los errores del pasado y el presente, y el único profeta de lo que debe ser, es esa gran naturaleza en la que reposamos, [...] esa unidad, esa superalma en cuyo interior el ser particular de todo hombre se contiene y vuelve uno con todos los otros, ese corazón común, del que toda sincera conversación es la adoración, para el que toda acción correcta es sumisión, [...] obliga a cada uno a pasar por lo que es y a hablar con su carácter, y no con su lengua, y que siempre tiende a entrar en nuestro pensamiento y mano, y se convierte en sabiduría y virtud y poder y belleza. [...] Entretanto, dentro del hombre está el alma del todo, el sabio silencio, la belleza universal con la que se relaciona por igual toda parte y partícula, el eterno UNO. [...] es autosuficiente y perfecto a cada hora, [...] el acto de ver y la cosa vista, el que ve y el espectáculo, el sujeto y el objeto son uno. [...] el todo del que estas son las partes brillantes, es el alma. [...] Solo por la visión de esa sabiduría puede leerse el horóscopo de todas las épocas. [...] Las palabras del hombre que habla conforme a esa vida deben sonar vanas a los que no moran en el mismo pensamiento por su parte. [...] Solo inspirará a quien quiera, pero ¡mirad!, su expresión será lírica y dulce y universal, como el surgir del viento (2024: pp. 224-225).

Emerson es prudente en la exposición de su doctrina del superalma; con el acceso a esta perspectiva privilegiada no nos promete algo así como una *mathesis universalis* o una ciencia divina que nos permita conocer *a priori* lo que de otro modo sólo podría conocerse *a posteriori*. La propuesta emersoniana tiene más de ascética que de otra cosa. El acceso a la perspectiva del superalma consiste más en un mudo contemplar, un dejar que las cosas sean lo que son sin buscar determinarlas, que en un disponerse hacia las cosas de tal o cual modo; en definitiva, consiste en un dejarse permear por el mundo. En dicho estado de contemplación participamos de la mencionada perspectiva *sub specie aeternitatis*, que nos permite llegar a la conciencia de la identidad que subyace a lo diverso, desligándonos en el proceso del *ego* y permitiéndonos volver a la cotidianidad transformados como por una suerte de catarsis. Esta ascesis que se da con ocasión de la contemplación también fue explorada por Schopenhauer,

si bien difieren en la forma de partida, ya que el alemán sí que privilegia el conocimiento teórico:

Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, [...] es decir, cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*; cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, [...] se *pierde* completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, [...] no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, [...] cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, [...] precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*. [...] Quien, conforme a lo dicho, se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta el punto de no existir ya más que como puro sujeto cognoscente, se percata inmediatamente de que él es en cuanto tal la condición, el soporte del mundo y de toda existencia objetiva, [...] ¿Pero cómo podría quien eso siente, considerarse a sí mismo como absolutamente perecedero por oposición a la naturaleza imperecedera? (Schopenhauer 2022: pp. 232-235).

El pensamiento de Emerson es individualista y lo es en la medida en que el individuo es el sujeto privilegiado, el dispositivo desde el que operar el traspasamiento a la perspectiva del superalma, pero no es un pensamiento egológico, como lo pueda ser el de Fichte. En las primeras formulaciones de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte el *Yo* presenta un carácter fundamental en un intento por absolutizar el idealismo trascendental kantiano y decantar la balanza decididamente hacia el *sujeto*, en pos de un *objeto* que queda completamente determinado, pero como ya se ha mencionado anteriormente, Emerson busca trascender a la rigidez de la estructura *sujeto-objeto*. Este acceso pasivo a la perspectiva del superalma y su carácter transformador se expresa en los siguientes términos:

Si consideramos lo que ocurre en la conversación, en las ensoñaciones, en el remordimiento, en los momentos de pasión, en las sorpresas, en las instrucciones de los sueños, [...]

captaremos muchos indicios que se ensancharán e iluminarán el conocimiento del secreto de la naturaleza. Todo muestra que el alma en el hombre no es un órgano, sino que anima y ejercita todos los órganos; [...] el trasfondo de nuestro ser, en el que yacemos, una inmensidad no poseída y que no puede ser poseída. Desde dentro o desde atrás, una luz brilla a través de nosotros sobre las cosas y nos hace saber que nosotros no somos nada, que la luz es todo. [...] Lo que solemos llamar hombre, el hombre que come, bebe, siembra, cuenta, tal como lo conocemos, no se representa a sí mismo, sino que se desfigura. No lo respetamos a él, sino al alma, cuyo órgano es, y si la dejara aparecer en sus acciones, nos haría arrodillarnos. Cuando respira por su intelecto, es el genio, cuando respira por su voluntad, es la virtud, cuando fluye por su afecto, es el amor. La ceguera del intelecto comienza cuando querría ser algo por sí mismo. [...] Todo hombre es consciente en algún momento de esta naturaleza pura. El lenguaje no puede pintarla con sus colores. Es demasiado sutil. Es indefinible, inmensurable, pero sabemos que nos impregna y contiene. [...] «Dios viene a vernos sin avisar», es decir, así como no hay pantalla o techo entre nuestras cabezas y los cielos infinitos, no hay barra o muro en el alma donde el hombre, el efecto, cesa, y Dios, la causa, comienza. [...] estamos abiertos a las profundidades de la naturaleza espiritual, a los atributos de Dios (2024: pp. 225-226).

Finalmente, cuando en virtud de la receptividad accedemos a la perspectiva del superalma en la medida en que esta nos sale al encuentro nos vemos arrebatados por una especie de éxtasis místico que produce el efecto catártico: «Esta energía no desciende a la vida individual con otra concisión que la entera posesión. Viene al humilde y sencillo, viene a quien aparte lo extranjero y orgulloso, viene como una visión, viene como serenidad y grandeza. [...] El hombre vuelve de esa inspiración con un tono cambiado» (2024: p. 237). Con lo expuesto en este capítulo tenemos información suficiente para comprender por qué Emerson fue un idealista, así como el tipo de cosmología que sostiene, la naturaleza de su principio fundamental, cómo se expresa y cuáles son sus efectos en el individuo que accede a ello. Queda por ver en el siguiente y último capítulo cómo lo expuesto hasta ahora influye en la articulación de la ética individualista de Emerson, la ética de la *fidelidad a uno mismo*.

4. La ética de la *fidelidad a uno mismo*

Hasta ahora hemos podido observar cómo se da una relación, velada o explícita, entre el individuo y el superalma. Esta relación en el ámbito epistemológico se opera desde el

superalma, como una suerte de núcleo irradiador que emite intuiciones que pueden ser captadas por el individuo receptivo, gracias a las cuales puede trascender a su individualidad y acceder a esta perspectiva *sub specie aeternitatis* que produce un efecto transformador en el individuo. Tal situación podría ser catalogada como una suerte de optimismo cosmológico: las puertas le están abiertas al individuo, sólo tiene que atreverse a traspasarlas. Dado este escenario, ¿cuáles son las virtudes éticas apreciadas por Emerson?, ¿qué conductas son elogiadas y cuáles reprobadas? El objetivo de este capítulo no consiste en ofrecer algo así como un método salvífico o un camino hacia la liberación sino determinar qué es lo que Emerson juzga como el *buen individuo*, aunque su pretensión no sea la de crear una moral, precisamente porque toda moral comportaría una sujeción del individuo contraria al espíritu emersoniano.

Somos conscientes de que se dan las condiciones de posibilidad para la manifestación de la autoconfianza, pero esta rara vez aparece de forma inmediata, sino que requiere un proceso para su consolidación. Este proceso consta de dos momentos, un primer momento constituido por el mundo, que actúa como fuente de impresiones, y un segundo momento consistente en nuestra propia persona, que obra como receptor de dichas impresiones. Pocas son las ocasiones en las que la impresión proveniente del mundo ejerce un efecto tan violento en nosotros como para anular nuestra facultad valorativa. Ahora bien, aún cuando la impresión sea medible, deberemos admitir que en la relación entre el mundo y el individuo es bastante probable que la balanza se decante del lado de las impresiones del mundo, ejerciendo un efecto en nosotros que secuestre nuestra atención, convirtiéndonos en observadores pasivos, de un modo similar al sostenido por Schopenhauer. La autoconfianza exige entender que la esencia del mundo no difiere de la nuestra, y que la desatención a la genuina valoración que surge en la recepción de las impresiones se traduce en un modo de vida que podríamos denominar *inauténtico*. Emerson escribe en su ensayo «Confianza en sí mismo»: «Las grandes obras de arte no tienen una lección más influyente para nosotros que esta. Nos enseñan a acatar nuestra impresión espontánea con jovial inflexibilidad, sobre todo cuando el vocerío viene de la otra parte» (2024: pp. 73-74). Existe una tendencia a plegarnos al objeto y adoptar una actitud pasiva. Resulta muy cómodo y económico convertirnos en meros receptores del mundo y reproducir las opiniones ya consolidadas, mientras que atreverse a vivir privilegiando nuestra experiencia personal y nuestras íntimas convicciones requiere de un esfuerzo que no siempre estamos dispuestos a acometer; lo fácil es ceder en nuestra individualidad y fundirnos en la masa. Frente a esta situación Emerson se manifiesta

decididamente a favor de la confianza en uno mismo, el individualismo entendido como respeto de sí y la valentía personal:

Hay un momento en la educación de todo hombre en que llega a la convicción de que la envidia es ignorancia, que la imitación es suicida, que debe tomarse a sí mismo para bien o para mal como su sino, [...] El poder que reside en él es nuevo en la naturaleza, y nadie salvo él sabe lo que puede hacer, ni lo sabe él hasta que lo ha intentado. [...] Solo nos expresamos a medias y nos avergonzamos de esa idea divina que cada uno de nosotros representa. Se confiarán en ella como algo proporcionado y con buenos resultados, [...] Dios no permitirá que su obra se haga manifiesta por cobardes. El hombre está aliviado y alegre cuando ha puesto su corazón en su obra y lo ha hecho lo mejor posible, pero lo que ha dicho o hecho de otro modo no le dará paz. [...] En el intento su genio le abandona; ninguna musa le ayuda, ni la invención ni la esperanza (2024: p. 74).

La acción que se despliega sin estar mediada por la confianza en uno mismo es una acción ciega y temblorosa destinada a fracasar. Ante esta disposición titubeante que aguarda replegada esperando el momento propicio para asaltarnos llega Emerson y dice: «Confía en ti mismo: todo corazón vibra con cuerda de hierro. Aceptad el lugar que la divina Providencia ha encontrado para vosotros, la sociedad de vuestros contemporáneos, la conexión de los acontecimientos» (2024: p. 74). Lo que Emerson expone aquí no es nada novedoso, puede ser interpretado como la consecuencia de un optimismo cosmológico también presente en múltiples sistemas metafísicos, como por ejemplo el estoico. Si acudimos a uno de los grandes sintetizadores de la doctrina estoica como Marco Aurelio, leemos: «Venera lo que de más valioso hay en el mundo. Y no es otra cosa que lo que se sirve de todo y gobierna todo. Y de igual manera, venera lo más valioso que hay en ti, que además es de la misma naturaleza que lo primero» (Marco Aurelio 2014: p. 101).

La filosofía de Emerson es una filosofía de la jovialidad. Desdeña a los individuos tan dubitativos que caen en el inmovilismo, los que son presa de sus temores y no realizan avance alguno, los que manifiestan un anquilosamiento; él quiere individuos que hagan gala de la ingenuidad propia de los niños, que participen de su osadía y se nos presenten como espíritus jóvenes. Este elogio a la fuerza del ánimo, la jovialidad y la valentía guarda grandes paralelismos con lo que posteriormente encontramos en la obra de Nietzsche, especialmente si acudimos a su «De las tres transformaciones»: «decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacer? [...] Inocencia es el niño, y olvido, un

nuevo comienzo, un juego, [...] el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad» (Nietzsche 2011: p. 67). ¿Por qué en el *Así habló Zaratustra* el estadio final viene representado por el niño y no el león? Podríamos decir que en tanto que el león surge en oposición al camello sigue estando determinado por la relación dialéctica, mientras que el niño por medio de su inocencia supera dicha determinación y conquista la autonomía que le habilita para la construcción de una nueva tabla de valores que afirmen la vida. Si acudimos a Emerson en busca de una expresión vitalista similar encontramos lo siguiente:

¡Qué hermosos oráculos nos proporciona la naturaleza con este texto, en el rostro y comportamiento de los niños, bebés y aun brutos! No tienen esa mente dividida y rebelde, esa manera de desconfiar de un sentimiento [...] Al estar su mente entera, su mirada aún no ha sido conquistada y, cuando nos fijamos en sus rostros, quedamos desconcertados. La infancia no se conforma a nadie: todo se conforma a ella, [...] Dios ha armado no menos a la juventud y pubertad y virilidad con su propia picardía y encanto, y la ha hecho envidiable y graciosa, y sus exigencias no eludibles, si ha de estar preparada. [...] Tímido u osado, entonces sabrá cómo volvernos seniles muy innecesarios.

La indolencia de los muchachos que cuentan con la cena y, como un lord, desdeñan hacer o decir nada conciliador, es la actitud saludable de la naturaleza humana. [...] independiente, irresponsable, con la vista puesta en las personas y hechos que pasan, los juzga y sentencia según sus méritos, a la manera rápida, sumaria de los muchachos, como buenos, malos, interesantes, tontos, elocuentes, fastidiosos. No se molesta por las consecuencias, por los intereses: emite un veredicto independiente, genuino (Emerson 2024: p. 75).

Conviene prestar atención al elogio que hace Emerson a la independencia personal. Hemos insistido en el cuidado que debemos tener de no leer a Emerson como un moralista que buscaría crear algo así como una norma de conducta social mediante la cual juzgar la acción de los individuos. La ética emersoniana no posee un carácter normativo, de lo contrario una ética así, con el elogio de la fuerza, el vigor juvenil, el instinto personal y hasta cierto punto la irresponsabilidad y el salvajismo podría ser tomada como un discurso profascista. Algo similar sucede con la recepción interesada y la tergiversación que llevó a cabo el nacionalsocialismo de la obra de Nietzsche. Precisamente el elogio de la independencia personal puede servirnos como un criterio de demarcación para distinguir la ética de Emerson de un sistema moral. Schopenhauer, con su particular carácter polemista, señaló lo siguiente respecto a las tendencias moralizantes: «ningún otro origen para la

introducción del concepto de *ley, precepto, obligación* en la ética, más que uno ajeno a la filosofía: el decálogo de Moisés» (Schopenhauer 2009: p. 161). Si entendemos el valor de la independencia personal en la obra de Emerson, así como su resistencia a colapsar en la moral, citas como la siguiente cobran pleno sentido: «Quien puede evitar así toda promesa y, habiendo observado, observa de nuevo con su misma inocencia inafectada, imparcial, insobornable, impasible, debe ser siempre formidable» (2024: p. 76). La ética individualista que postula Emerson está más próxima a una estética del individuo, esto es, una búsqueda personal sobre cómo expresarse en el mundo, que a la propuesta de una guía de conducta.

El individualismo que fomenta Emerson le lleva a tener una concepción negativa del influjo que la sociedad puede ejercer sobre los individuos. No es, nuevamente, una invitación hacia conductas antisociales o misántropas, sino la recomendación de no sucumbir frente a la presión social y en definitiva de no traicionarnos a nosotros mismos en pos de poder compatibilizarnos cómodamente con la sociedad. El sentir ético de Emerson está atravesado por una dialéctica entre el individuo y la sociedad. Cuando la sociedad ejerce una presión capaz de superar la resistencia de la confianza del individuo en sí mismo este colapsa, como atraído por un cuerpo supermasivo, y se convierte en uno más, indiscernible del resto, que se niega y traiciona a sí mismo, lo cual puede ser tenido por el momento negativo del proceso. Si acudimos a un filósofo como Theodor Adorno encontramos una descripción adecuada de esta relación negativa en la que el individuo es aplacado por el peso de una sociedad que impone los valores socialmente aceptados:

El centro de la autodisciplina espiritual en sí misma ha entrado en descomposición. Los tabúes que determinan el rango espiritual de un hombre y que a menudo consisten en experiencias sedimentadas y conocimientos inarticulados, se dirigen siempre contra ciertos impulsos propios que aprendió a reprobar, [...] Lo que es válido para la vida instintiva no lo es menos para la vida espiritual (Adorno 2022: p. 28).

Por contrapartida, cabe la posibilidad de que el individuo esgrima una confianza en sí mismo inquebrantable, que se sobreponga a cualquier influjo social. Cuando esta situación se da y el individuo resiste los influjos externos que le inducen a ceder en su individualidad y caer en la masa, este se gana a sí mismo, permanece en la verdad y se halla en el momento positivo del proceso. Emerson expone esta dialéctica entre individuo y sociedad del siguiente modo:

Estas son las voces que escuchamos en la soledad, pero se desvanecen y vuelven inaudibles cuando entramos en el mundo. La sociedad en todo lugar conspira contra la virilidad de cada uno de sus miembros. La sociedad es una compañía anónima en que los miembros acuerdan, para asegurar el pan de cada accionista, rendir la libertad y cultura del comensal. La virtud más solicitada es la conformidad. La confianza en sí mismo es su aversión. No ama realidades y creadores, sino nombres y costumbres.

Quien quiera ser un hombre debe ser un inconformista. Quien quiera reunir palmas inmortales no debe verse obstaculizado por el nombre de la bondad, sino que debe explorar si se trata de bondad. Nada es al final sagrado salvo la integridad de vuestra propia mente. [...] Ninguna ley puede ser sagrada para mí salvo la de mi naturaleza. Bueno y malo no son sino nombres fácilmente transferibles a eso o esto; lo único correcto es lo que se conforma a mi constitución, lo único equivocado lo que la contradice. [...] Debería mostrarme derecho y vital y decir la verdad cruda de todas las maneras. [...] la verdad es más hermosa que la afectación del amor. Vuestra bondad debe tener un margen para ella, de otro modo no es nada. [...] Cuando mi genio me llama rehuyo a padre y madre y esposa y hermano. [...] No esperéis que os diga por qué busco o excluyo compañía. Por tanto, de nuevo, no me digáis, como hizo un buen hombre hoy, que mi obligación es mejorar la situación de todos los pobres. ¿Son *mis* pobres? (Emerson 2024: pp. 76-77).

Conviene ser cuidadosos para no deslizar aquí una lectura política. Una interpretación política de la cita anterior podría arrojar una impresión de Emerson similar a la que podríamos tener hoy de un anarcocapitalista, que entiende la sociedad como la mera suma de sus individuos y piensa que estos deben ser los sujetos de unas políticas orientadas a la protección de sus derechos y libertades, pero este no es el registro en el que se está moviendo Emerson. El sentir que expresa Emerson queda acotado al terreno de la ética, y su pensamiento se erige como una oda al individuo que en ningún caso debe entenderse como una sanción hacia la sociedad. Si tenemos en cuenta esto y refrenamos los impulsos por leer a Emerson como un moralista o político podremos encontrar algo estimulante en sus líneas éticas, como por ejemplo la desvalorización que lleva a cabo de las virtudes tradicionales, su elogio al vitalismo y la *fidelidad a uno mismo*:

Las virtudes son, en la estimación popular, antes la excepción que la regla. Hay el hombre y sus virtudes. Los hombres hacen lo que se llama una buena acción, como un acto de valentía o caridad, tal como pagarían una multa por expiar su ausencia diaria en el desfile. [...] Sus virtudes son penitencias. No deseo expiar, sino vivir. Mi vida es para sí misma y no para un

espectáculo. Prefiero que sea de un tenor inferior, y con ello genuina y ecuánime, a que deba ser reluciente e inestable. Deseo que sea sana y dulce [...] Pocos y mezquinos como pueden ser mis dones, existo en realidad y no necesito para mi seguridad o la de mis semejantes testimonio secundario alguno.

Lo que debo hacer es cuanto me concierne, no lo que la gente crea. Esta regla, igualmente ardua en la vida real y en la intelectual, puede servir para distinguir por completo entre la grandeza y la mezquindad. [...] Es fácil vivir en el mundo conforme a la opinión ajena; es fácil vivir en soledad conforme a la vuestra propia; pero el gran hombre es el que en medio de la multitud mantiene con perfecta dulzura la independencia de la soledad (2024: pp. 78-79).

La ética que se desprende de estas palabras es una ética individualista porque tiene por objetivo final al individuo y se opera desde el mismo, es una ética de la confianza en uno mismo porque privilegia la recepción que cada uno podamos hacer de las impresiones del mundo, pero sobretodo es una ética de la *autenticidad*. La confianza en uno mismo es un medio para llegar a lo que podríamos denominar en un sentido no moralizante la buena vida, pero la confianza en sí no es el fin, el cual recae más bien sobre la fidelidad a uno mismo que identificamos como *vida auténtica*, esto es, una vida que sea *para sí mismo*, que se sobreponga a la mediación externa que ejerce una determinación que nos instala en el momento negativo que podríamos denominar vida inauténtica. La crítica de Emerson a esta vida inauténtica que mencionamos se expone en los siguiente términos:

La objeción a conformaros a los usos que os resulten muertos es que vuestra fuerza se dispersa. Vuestro tiempo se pierde y se borra la impresión de vuestro carácter. Si mantenéis una iglesia muerta, contribuís a una sociedad bíblica muerta, [...] bajo estas pantallas me resulta difícil detectar al hombre preciso que sois y, desde luego, os veis privados de otra tanta fuerza en vuestra propia vida. Haced vuestro trabajo y os conoceré. Haced vuestro trabajo y os reforzaréis. [...] Si conozco vuestra secta, anticipo vuestro argumento. [...] ¿Acaso no sé de antemano que posiblemente no puede decir una palabra nueva y espontánea? [...] la mayoría de los hombres se ha tapado los ojos con uno u otro pañuelo y se ha atado a una de estas comunidades de opinión. Esta conformidad no los hace falsos en algunos asuntos, autores de unas pocas mentiras, sino falsos en todos los asuntos. [...] Entretanto, la naturaleza no es lenta en equiparnos con el uniforme carcelario del partido al que nos adherimos. Llegamos a llevar un corte de cara y figura y adquirimos por grados la más gentil expresión asnal (2024: p. 79).

El elogio que Emerson hace sobre la fidelidad a uno mismo queda perfectamente condensado en la siguiente frase: «Si vivimos verdaderamente, veremos verdaderamente» (2024: p. 87). Ahora bien, que Emerson exponga una ética individualista, que elogie lo que podríamos denominar el *ser-para-sí*, no implica en ningún momento que haya una oposición necesaria entre el *yo* y los *otros*. Cuando en el capítulo dedicado a la epistemología de la receptividad abordamos la figura del genio pudimos observar cómo este, si es fiel a sí mismo y destina sus fuerzas a aquello que siente como propio, era capaz de generar un progreso beneficioso para toda la sociedad. Alguien crítico podría señalar que tal beneficio no es más que una externalidad que no implicaría que el *ser-para-sí* fuese un *ser-con-los-otros*, y mucho menos un *ser-para-los-otros*. Por esto podemos preguntarnos, ¿tiene cabida la consideración ajena en una ética individualista? A este respecto Emerson comienza su ensayo «Amistad» escribiendo: «Somos mucho más amables de lo que se dice. A pesar de todo el egoísmo que congela el mundo como los vientos del este, toda la familia humana se baña en un elemento de amor como fino éter» (2024: p. 171).

El individuo del que habla Emerson no es un ente aislado de la sociedad sino que participa de esta y se ve beneficiado por la misma: «Nuestros poderes intelectuales y activos aumentan con nuestro afecto» (2024: p. 171). El trato afectuoso con los otros no sólo tiene el efecto de incentivar nuestras potencias individuales sino que también transforma la relación que mantenemos con el mundo, modulando la recepción del mismo: «El momento en que disfrutamos de nuestros afectos la tierra se metamorfosea, no hay invierno ni noche; todas las tragedias, todos los tedios desaparecen, todos los deberes se nivelan. Nada llena la procedente eternidad salvo las formas radiantes de las personas queridas» (2024: p. 173). El individuo se beneficia del trato afectuoso con los otros, pero por contrapartida también puede verse perjudicado, como por ejemplo cuando damos con alguien genial con el que notamos una sensación de distancia infranqueable, haciéndonos dudar de nosotros mismos. Ante este supuesto Emerson dice: «Una nueva persona es para mí un gran acontecimiento y me impide dormir. [...] Debo sentir orgullo por los logros de mi amigo como si fueran míos, y que poseo sus virtudes. Me siento tan reconfortado cuando se le alaba como el amante cuando oye el aplauso de su prometida» (2024: p. 174). Esto es así porque a los ojos de la cosmología emersoniana en la medida en que lo diverso no es más que la expresión del superalma no hay motivo alguno para sentir envidia de la excelencia ajena, a lo sumo alegría y asentimiento al sabernos partícipes del mismo principio. El optimismo cosmológico que se desprende del pensamiento de Emerson no deja espacio a considerar como racionales emociones como la envidia, y si esta se da convendrá pensar de modo socrático que ocurre por el

desconocimiento del envidioso, que no ha manifestado la capacidad de reconocerse en el envidiado. Ahora bien, no conviene desprendernos alegremente de la vía que abre este ejemplo, pues supone un punto de tensión con la ética individualista.

La pregunta que nos hemos hecho es si resulta posible compatibilizar el *ser-para-sí* con el *ser-con-los-otros* o incluso el *ser-para-los-otros*. En el caso de la persona que envidia las cualidades de otro estamos ante un caso de vida inauténtica ya que el individuo se ha perdido en la contemplación del otro, y en este contemplar no se reconoce porque está absorto en lo que observa. Tal escenario es disolutivo para con la propuesta emersoniana y nos devuelve a un contexto similar al que se daba antes cuando tratábamos la posibilidad de sucumbir a la presión social. A este respecto Emerson nos dice: «No importa cuántos amigos tenga, y la satisfacción que pueda encontrarme al conversar con cada uno, si hay uno para el que no soy igual. Si me he retirado desigual de una contienda, el gozo que encuentro en los demás se vuelve mezquino y cobarde» (2024: p. 177). El individuo sólo se verá reforzado en su trato con los demás cuando logre conciliar su *ser-para-sí* con el *ser-con-los-otros*. Un puro *ser-para-sí* que desatiende a los otros se aliena del mundo en la medida en que queda ensimismado consigo mismo cayendo en la falsedad; por otro lado, el puro *ser-con-los-otros* se traiciona a sí mismo y constituye el otro momento falso. Es necesario reconciliar al individuo con el mundo social sin que haya desequilibrios para estar en la verdad: «Hay dos elementos que componen la amistad, cada uno tan soberano que no detecto superioridad en ninguno» (2024: p. 178).

Hemos visto la tensión que se da entre el *ser-para-sí* y el *ser-con-los-otros*, así como el momento falso que resulta de un desequilibrio que se decante por cualquiera de los dos polos, ahora bien, ¿qué pasa con ese *ser-para-los-otros* antes mencionado? ¿En qué casos puede darse un momento así? Un caso paradigmático de *ser-para-los-otros* se da en el *amor*, cuando el individuo desatiende su bienestar propio en favor del bienestar ajeno o hace pasar bienestar ajeno como propio. Emerson aborda la cuestión del amor en su ensayo homónimo, «Amor», donde lo describe como «un fuego que [...] brilla y aumenta hasta que calienta e irradia sobre multitudes de hombres y mujeres, sobre el corazón universal de todos e ilumina todo el mundo y toda la naturaleza con sus generosas llamas» (2024: p. 156). El amor, como sucedía con la amistad, también actúa a modo de un prisma que modula las impresiones que el mundo ejerce en nosotros, transformando la relación que mantenemos con él y también al propio individuo: «La pasión reconstruye el mundo para el joven. Vuelve todas las cosas vivas y significativas. La naturaleza llega a ser consciente. Todo pájaro en las ramas del árbol canta ahora a su corazón y alma. [...] Expande el sentimiento, hace gentil al payaso y da ánimo al

cobarde» (2024: pp. 160-161). Esta pasión amorosa es de tal naturaleza que no puede ser tratada como un objeto de conocimiento sin que se nos escape; cae bajo el terreno de la vivencia, no sobre el de la experiencia reflexionada: «Estamos conmovidos por emociones de ternura y complacencia, pero no podemos descubrir adónde señala esta emoción delicada, este destello errante. Todo intento de referirse a su organización lo destruye para la imaginación» (2024: p. 162). En la primera impresión que causa el amor sobre nosotros este aparece como una pasión salvaje que nos zarandea y secuestra la atención como ninguna otra, viéndonos abocados a un abismo del que resulta difícil remontar. El grado de enajenación que causa la primera impresión del amor es máximo, pero aunque no responda al momento final donde se dé el buscado equilibrio, tiene un valor formativo en tanto que supone un medio de ascesis personal:

sentimos que lo que amamos no está en tu voluntad, sino sobre ella. No eres tú, sino tu radiación. Es lo que no conoces en ti mismo y nunca podrás conocer. [...] la deidad envía la gloria de la juventud ante el alma para que pueda servirse de cuerpos hermosos como ayudas para su recuerdo del bien y la hermosura celestial, [...] le sugiere la presencia de lo que, en efecto, es el interior de la belleza y la causa de la belleza. [...] si al tratar demasiado con los objetos materiales el alma era grosera y dislocaba su satisfacción en el cuerpo, no cosechaba sino pena, pues el cuerpo es incapaz de cumplir la promesa que ofrece la belleza; [...] Al tratar con lo que es en sí mismo excelente, magnánimo, elevado y justo, el amante siente un amor más cálido por este tipo de nobleza y la aprehende con mayor rapidez. Entonces pasa de amarla en una a amarla en todas, y así el alma bella es solo la puerta por la que se entra a la sociedad de todas las almas verdaderas y puras. En la sociedad particular de su compañera alcanza una visión más clara de cualquier mancha, cualquier mácula que su belleza haya contraído en este mundo, [...] Al contemplar en muchas almas los rasgos de la belleza divina y separar en cada alma lo que es divino de la mácula que ha contraído en el mundo, el amante asciende a la belleza suprema, el amor y conocimiento de la divinidad (2024: pp. 163-164).

La impresión inicial del amor causa en nosotros una fuerte turbación al quedar completamente prendados por el objeto amado, que por ser amado nos pone en conexión y familiariza con aquella belleza que dispone para la intuición del superalma, sobre la que recae la belleza suprema. Sin embargo este momento sigue siendo un momento preliminar e incompleto en la medida en que la relación amorosa surge de la determinación que el objeto amado causa en nosotros. Estamos ante un caso de subsunción donde el individuo amante se pierde en lo amado, lo cual equivaldría al cese del *ser-para-sí* en pos del *ser-para-los-otros*, y

como hemos defendido en el caso de la amistad, es necesario que el momento final concilie a los dos momentos precedentes. Emerson apuesta por una fluidificación del amor donde las determinaciones, que actúan como accidentes del terreno que entorpecen la marcha, se diluyan. El objetivo final pasa por superar el amor concreto que se da con ocasión de un motivo suficiente, véase por ejemplo la persona amada, en pos de un amor surgido por el reconocimiento del superalma y que no deje fuera a ninguno de los momentos; un amor permanente, transversal y que deje su debido espacio a lo diverso sin negarlo en la identidad. Emerson caracteriza este ideal de la siguiente forma:

En la procesión del alma hacia el exterior aumenta siempre sus círculos, como el guijarro lanzado a la laguna o la luz procedente de un orbe. [...] Las cosas siempre se están agrupando según leyes superiores o más interiores. Vecindad, tamaño, números, hábitos, personas pierden gradualmente su poder sobre nosotros. [...] el paso atrás de las relaciones superiores a las inferiores resulta imposible. Así, aun en el amor, que es la deificación de las personas, debe volverse más impersonal cada día. [...] Tras intercambiar miradas, aquellos avanzan con actos de cortesía, luego de feroz pasión, hasta la palabra prometida y el matrimonio. La pasión contempla su objeto como una unidad perfecta. El alma está completamente encarnada y el cuerpo está completamente imbuido de alma. [...] Muerto, Romeo debía trocearse en pequeñas estrellas para adornar el cielo. [...] La noche, el día, los estudios, el talento, los reinos, la religión, todos están contenidos en esta forma llena de alma, en esta alma que es toda forma. [...] La unión así efectuada, que añade un nuevo valor a cada átomo en la naturaleza, porque transmuta cada hilo a través de toda la red de relaciones con un rayo dorado, y baña el alma en un elemento nuevo y dulce, es, sin embargo, un estado temporal. [...] Se sacude al cabo estas caricias, como juguetes, y se pone el arnés y aspira a fines vastos y universales. El alma que está en el alma de cada uno, anhelando una beatitud perfecta, detecta incongruencias, defectos y desproporción en el comportamiento del otro. [...] Sin embargo, lo que los arrastró fueron señales de encanto, señales de virtudes, estas virtudes, aunque eclipsadas, siguen allí. Aparecen y reaparecen y aún los atraen, pero el parecer cambia, abandona la señal y se une a la sustancia. [...] con el paso de la vida, demuestra ser un juego de permutación y combinación de todas las posibles posiciones de las partes, para emplear todos los recursos respectivos y hacer saber a cada uno la fuerza y debilidad del otro. [...] El otrora ardiente parecer queda atenuado con el tiempo en el pecho de cada uno y, perdiendo en violencia lo que gana en extensión, se convierte en un entendimiento por completo bueno. [...] cambian la pasión que antaño no perdía de vista su objeto por un desenvuelto, alegre fomento, presente o ausente, de los designios respectivos. Por fin descubren que todo cuanto al principio los unió [...] era caduco, tenía un fin prospectivo,

como el andamio con el que se construyó la casa, y que la purificación del intelecto y el corazón, año tras año, es el auténtico matrimonio, previsto y preparado desde el principio y completamente por encima de su conciencia. [...] Así nos preparamos para un amor que no conoce sexo ni persona ni parcialidad, sino que busca la virtud y sabiduría por todas partes, con el fin de aumentar la virtud y sabiduría. Somos por naturaleza observadores y, por tanto, aprendices. [...] con la salud se ve de nuevo la mente al instante, su imponente bóveda, que brilla con galaxias de luces inmutables, y los cálidos amores y temores que pasaron sobre nosotros como nubes deben perder su carácter finito y mezclarse con Dios para alcanzar su propia perfección. [...] Puede confiarse en el alma hasta el final. Algo tan hermoso y atractivo como estas relaciones debe ser sucedido y sustituido solo por algo más hermoso, y así por siempre (2024: pp. 164-168).

Con esto concluimos nuestra aproximación a la ética de Emerson. Hemos podido observar cómo Emerson defiende una concepción ética que se aproxima más a una estética del individuo que a una moral de la que se deduzcan normas y prescripciones. Esta ética es una ética individualista en la medida en que pone su énfasis en lograr la fidelidad a uno mismo, ganar la vida auténtica, el *ser-para-sí*, para lo cual se vale de la confianza en uno mismo como medio, que a su vez descansa sobre la particular e íntima conexión que mantenemos con el superalma. Esta ética individualista no está reñida con el trato con los otros, y de hecho este trato puede ser provechoso. Finalmente, el amor personal puede ser tenido por un medio preliminar mediante el cual nos hagamos eco del superalma y nos dispongamos hacia ella superando las determinaciones concretas que en el proceso nos aprisionaban.

5. Conclusión

El presente trabajo ha tenido por objeto abordar el pensamiento de Emerson desde distintos ángulos, comenzando por la epistemología, pasando por la cosmología y terminando en la ética, tratando de trazar algunas conexiones con otros pensadores y doctrinas cuando fuera pertinente, ya sea porque ejercieron una influencia sobre nuestro autor, como sucede con el brahmanismo, el estoicismo o pensadores como Fichte o Schelling, o porque la impronta de Emerson se pueda apreciar en autores posteriores, como sucede con Nietzsche o Heidegger. Esta exposición ha buscado ser progresiva, de forma que los capítulos se

sucediesen entre sí de tal modo que el previo sirviese como una plataforma sobre la cual se cimentase el próximo, creando un sustrato que nos permita comprender mejor algunas tesis más específicas y difícilmente interpretables en ausencia de contexto previo. Esta propuesta expositiva es coherente con la defensa que hemos hecho del carácter poliédrico que presenta la obra de Emerson y pone de manifiesto que, aunque hemos hecho explícito que nuestro autor reniega de una coherencia que pudiera ejercer un efecto paralizante, así como también aborrece el sistematismo, está lejos de ser un pensador que vive de buenos momentos, pudiendo rastrear un hilo conductor a lo largo de su obra que la dota de coherencia.

El primer capítulo dedicado a la epistemología nos ha permitido dar forma a una propuesta que hemos denominado epistemología de la receptividad, en tanto que postula a un individuo al cual le es natural una receptividad que le permite captar las intuiciones de un mundo que opera como un núcleo irradiador de las mismas. Si bien hemos dejado claro que la epistemología de Emerson no abandona la relación de sujeto y objeto, hemos podido observar cómo en dicha relación el mundo adquiere un carácter privilegiado frente al individuo receptivo, lo cual la aproxima a algunas epistemologías realistas como la sostenida por Aristóteles, alejándose de otras epistemologías subjetivistas como por ejemplo la kantiana donde el sujeto tiene mayor presencia en la configuración del conocimiento. Aún con todo Emerson está lejos de poder ser tenido por un empirista, al menos si tenemos en mente a representantes como John Locke o David Hume, sino que más bien su epistemología de la receptividad se nos aparece como una nueva reformulación de las defensas de la intuición intelectual que tanta presencia tuvo en el idealismo alemán, con la salvedad de que se desdeña la razón y la abstracción como medios adecuados para captar la verdad del mundo, aproximándonos con ello a la mística. Esta propuesta epistemológica es interesante e incluso podríamos decir que goza de cierta actualidad en la medida en que se aleja de un teoreticismo que tematiza sus objetos de estudio, determinándolos en el proceso y viciando de base nuestra aproximación a los fenómenos mismos, apostando por un tipo de acercamiento contemplativo que permita a la cosa mostrarse tal y como es, en clara sintonía el pensamiento heideggeriano.

Hemos continuado con una exposición de la cosmología emersoniana que nos ha permitido identificarlo como un pensador idealista, que sostiene la propuesta de un monismo mentalista cuyo principio fundamental es designado como superalma. Dada la receptividad que le es natural al ser humano puede trascender su carácter situado, en el sentido de traspasar de un punto a otro, y comprenderse como una de las múltiples expresiones que adquiere el superalma. La naturaleza y la historia se le aparecen al ser humano como un

repositorio de elementos que expresan siempre lo uno y lo mismo, mediante los cuales, si se muestra suficientemente receptivo, puede llevar a cabo ese traspasamiento, llegando a la conclusión de que aquello que nos representamos como diverso sólo lo es el apariencia, y que en el fondo subyace la identidad en el superalma. Una vez que el individuo adquiere la comprensión de su identidad con y en el superalma es partícipe de una especie de perspectiva *sub specie aeternitatis* del mundo que le permite volver transformado, como si se tratase de una suerte de catarsis. Esta cosmología que encontramos en la obra de Emerson guarda importantes paralelismos con las cosmologías expuestas en otras doctrinas como el brahmanismo o el idealismo alemán, todas ellas conocidas influencias para nuestro autor, pero no podemos pasar por alto cómo en Emerson dicha exposición está teñida de un esteticismo y una eticidad que lo alejan de expresiones más abstractas. De esta cosmología se desliza un holismo homeostático que puede resonar con algunas propuestas ecológicas actuales y pone su énfasis en una íntima relación con el mundo amenazada por el desarraigo al que induce nuestro mundo acelerado.

Finalmente nos hemos ocupado de la cuestión ética, donde hemos tratado de reconstruir una ética individualista que hemos venido a denominar ética de la fidelidad a uno mismo. Dada la conjunción que se da entre el individuo receptivo, el superalma y la transitividad que se puede operar entre ellos, la confianza sobre uno mismo queda fundamentada. Esta confianza en uno mismo se nos aparece como el medio por el cual el individuo puede ser fiel a sus propias intuiciones, desatendiendo al efecto pernicioso que la presión social puede causar en nosotros. Cuando el individuo logra sobreponerse a esta presión social se nos aparece como un individuo fiel a sí mismo, auténtico, en disposición de la verdad. Por contrapartida, si el individuo se pliega a la presión que la sociedad ejerce sobre él cae presa de las inseguridades, el conformismo, el inmovilismo y con ello en la vida inauténtica, mostrándose como un individuo extrañado de sí mismo, condenado a la falsedad. Pese a todo este individualismo no debe confundirse con una propuesta antisocial y elitista, para lo cual hemos expuesto cómo es posible conciliar al individuo con los otros y cómo por medio del amor se puede ascender hacia la identificación con el superalma. Esta propuesta ética guarda fuertes resonancias con la obra de Nietzsche, el cual reconoció la deuda que tenía con Emerson, y puede ser de gran interés en la actualidad, atendiendo a un mundo donde un malestar generalizado, que muchas veces se presenta como un enemigo invisible, permea a la sociedad, pudiendo encontrar en la líneas de Emerson un acicate necesario para desplegar proyectos personales que no estén reñidos con un proyecto comunitario.

Referencias

Adorno, T. (2022) *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal.

Aristóteles (1982) *Metafísica de Aristóteles*, Madrid: Gredos.

Anau, Juan. (2021). *Upaniṣad*, Girona: Atalanta.

— (2019) *Sobre el alma*, Madrid: Editorial CSIC.

Cavell, S. (2024) *Estudios trascendentales de Emerson*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Copleston, F. (2011) *Historia de la filosofía. Volumen 4*, Barcelona: Ariel.

Descartes, R. (2011) *Discurso del método*, Madrid: Alianza Editorial.

— (2002) *Los principios de la filosofía*, Barcelona: RBA Coleccionables.

Emerson, R.W. (2024) *Ensayos*, Madrid: Cátedra.

— (2001) *Emerson's Prose and Poetry*, Nueva York: W. W. NORTON & COMPANY.

Fichte, J. G. (2005) *Fundamentos de toda doctrina de la ciencia*, Pamplona.

Hegel, G.W.F. (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Abada Editores.

— (2022) *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Abada Editores.

Heidegger, M. (2007) *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial.

— (2010) *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta.

— (2012) *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta.

Kant, I. (2016) *Crítica de la razón pura*, Barcelona: Taurus.

Marco Aurelio (2014). *Meditaciones*, Madrid: Alianza Editorial.

Nietzsche, F. (2011) *Así habló Zaratustra*, Madrid. Alianza Editorial.

— (2013) *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid. Alianza Editorial.

Platón (2013) *República*, Madrid, Alianza Editorial.

San Agustín (2013) *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Schelling, F. W. J. (2004) *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid: Trotta.

Schopenhauer, A. (2022) *El mundo como voluntad y representación. Volumen I*, Madrid: Trotta.

— (2009) *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI.

Wittgenstein, L. (2012) *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza Editorial.