

EMERSON, EL FILÓSOFO DEL MOVIMIENTO

EMERSON—THE PHILOSOPHER OF MOTION

David ROMERO RAPOSO

*Universidad Nacional de Educación a Distancia*¹

RESUMEN: Tomando como punto de partida la conferencia «Emerson, el filósofo de la democracia» de Dewey, en este artículo defenderemos la idea de que el pensamiento emersoniano se podría acercar y encuadrar dentro de una *prehistoria* de la filosofía de la ciencia, sobre todo, por su búsqueda de una posible y necesaria naturalización de la filosofía.

PALABRAS CLAVE: Emerson, filosofía, naturaleza, movimiento, fuerza vital.

ABSTRACT: Based on the conference «Emerson—The Philosopher of Democracy» by Dewey, in this article we will defend the idea that Emersonian thought could be approached and framed within a *prehistory* of the philosophy of science, especially in its search for a possible and necessary naturalization of philosophy.

KEYWORDS: Emerson, Philosophy, Nature, Motion, Vital Force.

1. Introducción

Emerson es nombrado habitualmente como filósofo, poeta, ensayista, crítico cultural, escritor, articulista, ministro unitario, autor de aforismos, orador, aficionado a la ciencia, etc. Como se puede comprobar, es un listado bastante extenso de etiquetas. No obstante, en este artículo nos centraremos sobre todo en analizar los fragmentos de sus obras, discursos, conferencias y diarios que poseen un mayor contenido filosófico.

¹ Investigador en formación del Programa de Doctorado en Filosofía en la Escuela Internacional de Doctorado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). E-mail: dromero79@alumno.uned.es

Podemos adelantar que la filosofía emersoniana se ayuda de cuestiones metafísicas para focalizar su interés en un discurso ético, cuyo propósito fundamental será la consecución práctica de un perfeccionismo moral en el hombre. Sin embargo, y a grandes rasgos, si la filosofía tiene como objeto de estudio una serie de problemas característicos de los hombres, Emerson sostiene que las respuestas dadas hasta ese momento han sido sólo teóricas y, por lo tanto, insuficientes. Por eso, y como veremos a lo largo de estas páginas, el pensamiento emersoniano se encamina también hacia la búsqueda de una posible y necesaria naturalización de la filosofía, es decir, la búsqueda y adecuación de una estructura, un sistema, un método científico válido para una filosofía práctica, en concreto, para una ética que permita dar respuestas universales, como leyes universales tiene la ciencia, para así alcanzar la perfección moral.

Para sostener esta tesis principal, nos alejaremos de las posturas más clásicas que tradicionalmente han vinculado a Emerson con la democracia norteamericana, el puritanismo inglés y el idealismo alemán. A la vez, nos situaremos en una posición más cercana a la de expertos como Cavell, Bloom, Richardson o West, entre otros, para posibilitar el emplazamiento de Emerson cerca de corrientes filosóficas y científicas como el pragmatismo, el positivismo o el realismo.

En este sentido, propondremos la definición de Emerson como el filósofo del movimiento. Un concepto que deberá ser comprendido como una característica intrínseca a toda su filosofía, y que, además, no será sólo físico, visible, comprobable y externo a los hombres y a la filosofía, sino que tendrá que ser interpretado también como sinónimo de transformación, progreso, crecimiento, evolución, construcción, desarrollo, etc.

Para ello, nos centraremos en cuestiones históricas y, en menor medida, biográficas, que permitirán situar a Emerson dentro de un contexto definido, así como argumentar y dar respuesta al por qué de esta definición. Una vez realizado esto, daremos paso a conceptos claves como fuerza vital o poder práctico y a una serie de tesis destacadas que serán edificadas en torno a los conceptos de hombre, naturaleza y filosofía.

2. Nuestra naturaleza consiste en el movimiento²

Fue durante la conferencia pronunciada en el *Emerson Memorial Meeting* de la Universidad de Chicago cuando Dewey definió a Emerson como «el filósofo de la democracia» (MW, 1903: 405-413), donde reconocía, además, que había muchas razones para nombrarlo así. Una de ellas se fundamentaba, como ya hemos aludido, en la complejidad para definir y ubicar a Emerson dentro de las Humanidades. Este escollo se incrementa, además, por su falta de método filosófico y su exceso de imaginación poética. Dos características que, como resaltaba Dewey, algunos estudiosos de su obra utilizarán incluso para criticarlo y degradarlo. Como si ser filósofo o ser poeta fuesen dos cuestiones mutuamente excluyentes.

Sin embargo, Dewey (MW, 1903: 412) sólo utilizaba estas singularidades para compararlo con la dificultad que encontró la propia generación de Platón para clasificar al ateniense, sobre todo en el momento en que éste pretendió desplazar la poesía para crear un espacio propio en la cultura para la filosofía. Una maniobra quizás un tanto excéntrica, cuando los griegos ya amaban a Homero y la sabiduría desde mucho tiempo antes de que Platón lo llegase a cuestionar. En este sentido, Dewey sostiene en la conferencia «Emerson — The Philosopher of Democracy» (1903):

Nosotros, viendo a Platón a través de siglos de exposición e interpretación, no encontramos dificultades en considerarlo un filósofo y atribuirle un sistema de pensamiento. [...] Es el paso de los siglos lo que ha unido a Platón con su técnica y lo que ha desarrollado y unido a Platón a un sistema. Un siglo es una pequeña proporción respecto a veintiséis; no es fácil predecir. Pero, al menos, al pensar en Emerson como en el único ciudadano del Nuevo Mundo apto para que su nombre se pronuncie con el mismo aliento que el de Platón, podemos creer sin presunción que, aunque Emerson no tenga un sistema, es, sin embargo, el profeta y el heraldo de cualquier sistema que la democracia haya de construir y abrazar de aquí en adelante y que, cuando la democracia se articule a sí misma, no tendrá dificultades en encontrarse a sí misma ya propuesta en Emerson (2013: 7).

² Pascal, *Pensées* (1670).

Es cierto que la construcción democrática de Estados Unidos coincidió con la construcción filosófica de Emerson. Sin embargo, más allá de esta coincidencia en el tiempo, encuentro dos objeciones fundamentales a esta comparación. Por una parte, la filosofía de Emerson no se construye desde las características democráticas que Tocqueville destacó de Estados Unidos (igualdad social y política, soberanía popular, libertades locales, descentralización administrativa, asociaciones libres, partidos políticos o sufragio universal). La realidad, y aquí tenemos la segunda objeción que se desprende de la anterior, es que Emerson no enfocaba su filosofía a una nación política en su conjunto, sino a los individuos que la conformaban, su «espíritu» (JMN³, II: 3), su «alma activa» (PW, I: 49), el «hombre libre de América» (PW, I: 61), es decir, aquellos hombres que construían con sus propias manos un futuro personal.

En la filosofía emersoniana, lo primero es la individualidad de cada hombre y mujer libre y emancipado, mientras que la democracia no era más que una construcción práctica de los actos realizados por los individuos que la conformaban (PW, I: 219, 255-256, 268, 542), una consecuencia coyuntural de la búsqueda individual de una perfecta salud moral. De hecho, Emerson comprendía la democracia como una simple forma de gobierno más (PW, I: 521-532, II: 405), donde las instituciones políticas, como describe Cavell (2003: 141-170), debían, primero, respetar esta libertad personal dentro de los acuerdos alcanzados entre todos los individuos que conformaban la sociedad, y, en segundo lugar, debían tener como objetivo principal el desarrollo de la excelencia de todos ellos, pues hombres y mujeres poseían, además, una capacidad para mejorar que no conocía límites.

Desde mi perspectiva, esta confianza emersoniana en el individuo, más que en el Estado, lo acerca más a la figura del Sócrates que Popper pretende reivindicar en *The Open Society and Its Enemies* (1947), frente a la sombra del Sócrates que Platón construyó en su filosofía. Incluso el propio Emerson reconoce que Sócrates ha sido «malentendido», «malinterpretado» (PW, I: 247). Nos encontramos, por tanto, ante un Sócrates que había realizado la mayor contribución a la confianza depositada en «la fe en el hombre, en la justicia igualitaria y en la razón humana» (Popper, 2006: 205). A pesar de esto, como afirma Popper,

³ Se ha optado por la utilización de las siguientes abreviaturas para las obras de Emerson: PW para *The Prose Works*, NHI para «Natural History of Intellect» y JMN para *Journals and Miscellaneous Notebooks*.

Sócrates no fue un jefe de la democracia ateniense, [...] fue, más bien, un crítico de Atenas y sus instituciones democráticas. [...] Pero un hombre que critica la democracia y las instituciones democráticas no debe ser, forzosamente, su enemigo; si bien tanto los demócratas a los cuales critica, como los totalitarios que esperan sacar partido de cualquier desunión en el bando democrático, tienden a tacharlo de tal. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre la crítica democrática de la democracia y la totalitaria. La crítica de Sócrates era de naturaleza democrática, más aún, era ese tipo de crítica que constituye la vida misma de la democracia (2006: 205).

Por tanto, de la misma forma en que lo fue Sócrates con la Atenas de su época, Emerson, como se desprende de sus propias palabras, también fue bastante crítico con los Estados Unidos de su momento, sobre todo con sus instituciones democráticas, sus políticas esclavistas, su guerra con México (1846-1848), su economía capitalista, sus costumbres y tradiciones sociales, sus modos convencionales de vida, etc. En este sentido, podemos leer en «Politics» (1844):

Nuestras instituciones, aunque coincidan con el espíritu de la época, no están exentas de los defectos prácticos que han desacreditado a otras formas. Todo estado actual es corrupto. Los hombres buenos no deben obedecer las leyes demasiado bien. [...] La misma benigna necesidad y el mismo abuso práctico aparecen en los partidos en que se divide todo estado, de opositores y defensores de la administración del gobierno (Emerson, 2015b: 434-435).

Sin embargo, no considero que por esta muestra de desconfianza Emerson tenga que ser considerado, al igual que ocurrió con Sócrates, un enemigo de la democracia o un filósofo antidemocrático. El juicio que realiza Emerson a la cultura oficial propiamente norteamericana, la cultura del «hombre blanco» del «Atlántico Norte» (West, 1989: 7-40), es en sí misma también un «compromiso» expreso con la democracia (Cavell, 2003: 157). Pero, en mi opinión, ese compromiso no podía ser con un ente abstracto y sin autonomía propia, sino más bien una confianza *socrática* en las capacidades de transformación dentro de la cultura oficial, dentro de la democracia norteamericana, por el simple hecho de que estas estaban conformadas por individuos.

Son *ellos* realmente los responsables directos del progreso, es a *ellos* a quien se dirige concretamente Emerson. Es más, en este caso en especial, lo hace para alimentar la capacidad crítica de los hombres para enfrentarse a esta cultura democrática en la que se encontraban inmersos. Una cultura norteamericana

oficial que, después de conseguir la independencia con Gran Bretaña, estaba caracterizada, sobre todo, por «la dependencia cultural, su parasitismo intelectual y un complejo de inferioridad nacional de cara a los países europeos más antiguos» (West, 2008: 41).

Por otro lado, los Estados Unidos que conoció Emerson no eran una democracia plenamente formada, sino que eran una nación que estaba inmersa en una constante construcción. De hecho, estaba formada por 17 Estados cuando Emerson nació en 1803, 25 cuando publicó *Nature* en 1836 y 38 cuando muere en 1882⁴. Es más, incluso sufrió, dentro de sus propias fronteras, una Guerra Civil (1861-1865) que pretendía encontrar soluciones a los problemas políticos de la esclavitud y el movimiento secesionista de los Estados Confederados (Martínez Carreras, 1996: 271-272).

En cambio, y esto es un hecho histórico que considero fundamental, los Estados Unidos sí fueron durante aquellas décadas la nación que mejor representaba el progreso, sobre todo fruto del desarrollo y de la consolidación de una economía capitalista. Se había transformado en un lugar, en una tierra, donde todo era posible. De hecho, en algunas de las publicaciones de aquella época, como recoge Johannsen (2000: 156-157), se podía leer a O'Sullivan⁵ afirmar que los Estados Unidos era «la nación del progreso humano», y lanzar a continuación una pregunta más bien retórica: «¿quién o qué pondrá límites a nuestra marcha hacia adelante?»; o leer también a Greeley⁶ declarar que estaban viviendo en una era del movimiento.

Este capitalismo en ciernes permitió una fuerte expansión industrial fruto de la aplicación de la ciencia en la agricultura y de los descubrimientos técnicos, así como el progreso de los transportes y las comunicaciones (Martínez Carreras, 1996: I, 146-155; Johannsen, 2000: 157). De hecho, la construcción del ferrocarril y el desarrollo del telégrafo se convirtieron en una poderosa herramienta para la verdadera expansión y unificación política y social de los Estados Unidos.

⁴ El listado completo con los nombres de los Estados, así como sus fechas de ingreso en la Unión, se puede consultar en <https://www.britannica.com/topic/list-of-U-S-states-by-date-of-admission-to-the-Union-2130026>

⁵ O'Sullivan, J. L. (1839). The Great Nation of Futurity. *The United States Magazine and Democratic Review*, 6 (20), 426-430. Se puede consultar en <https://hdl.handle.net/2027/coo.31924085376634>

⁶ Greeley, H. (1848). The Age We Live In. *The Nineteenth Century. A Quarterly Miscellany*, 1(1), 50-54. Se puede consultar en <https://books.google.es/books?id=0Z15AQAAAMAJ>

Hablamos de una transformación, por tanto, que mostraba a la ciencia como la auténtica fuente del progreso humano.

Por el momento, considero que es interesante acabar este punto recapitulando dos de las primeras razones por las que defiendo que debemos alejarnos de la definición de Emerson como el filósofo de la democracia. En este sentido, podemos afirmar ciertas faltas de coherencia. Primero, de la misma forma que hay una justificación histórica para tal definición, también existe la misma justificación para definirlo como el filósofo del movimiento. Segundo, el pensamiento emersoniano no se sustenta sobre las características de la democracia norteamericana, sin embargo, como adelantamos y profundizaremos a partir del siguiente punto, conceptos en los que hay implícito cierto movimiento, como son transformación, progreso, crecimiento, evolución, construcción, desarrollo, etc., sí están presentes en la filosofía de Emerson.

Pero también podemos añadir y resaltar una tercera y última razón, esta vez mi desacuerdo se centra en el artículo «Maeterlinck's Philosophy of Life» (1911), donde Dewey afirma que en Emerson «la democracia no es una forma de gobierno ni una conveniencia social, sino una metafísica de la relación del hombre y su experiencia con la naturaleza» (MW, 1911: 135)⁷.

Como se puede comprobar, es una comparación bastante forzada entre cuestiones políticas y metafísicas. Desde la perspectiva que estoy defendiendo, considero que Dewey podría haber escogido un concepto diferente a «democracia», por ejemplo, Rorty se inclina por mencionar a Emerson como el filósofo «de la auto-creación privada» (1993: 7), o haber optado, incluso, por afirmar que la filosofía de Emerson consiste sólo en «una metafísica». En cambio, continuó conservando un concepto que ya no se correspondía con su definición. Sin embargo, también hay una curiosidad histórica que podemos recordar. Otto escribió «preocupado» a Dewey en los años cuarenta para preguntarle por la definición que había realizado de Emerson en 1903, su respuesta fue que no recordaba que hubiera defendido alguna vez tal definición (Rivero Rodríguez, 1993: 62). En este artículo no vamos a analizar la postura de Dewey a lo largo de su vida, sino que nos centraremos, sobre todo, en desarrollar la filosofía de Emerson para mostrar que sí sería más factible definirlo como el filósofo del movimiento.

⁷ A menos que se indique una edición castellana de la obra citada, las traducciones de los textos originales serán del autor.

3. El pasado es un prólogo⁸

En Emerson, la construcción histórica de un país, así como la construcción personal de los individuos que lo conforman, no se puede producir desde el pasado, desde el «allí o entonces», sino que deben realizarse desde el presente, desde «el aquí y el ahora» (PW, I: 223). Una acción que, además, es considerada como «causal» (PW, I: 224), es decir, es un acto «prospectivo», pues se proyecta hacia adelante, hacia el futuro (PW, I: 384, 515).

Por esta razón, se podría afirmar que los Estados Unidos, después de declarar su independencia, ya no son Inglaterra; de la misma manera que el hombre, después de alcanzar su mayoría de edad, ya no es el hombre en su inmadurez. Estos hechos ocurren, fundamentalmente, porque el hombre aprende de sus acciones, crece por sus acciones y se transforma en un «hombre nuevo», cuyo objetivo será renovar, primero, su vida y, a continuación, revisar toda la estructura social (PW, I: 87, 135, II: 58, III: 404, entre otras). Una vez suceda esto, las acciones que han sido realizadas en el pasado ya no pertenecerán al hombre nuevo, serán acciones muertas que nada le aportarán (PW, I: 91, 252); por tanto, los hombres no deberían ser valorados en el presente por aquellos actos que realizaron en el pasado.

Por otro lado, la vida que se construye en el aquí y el ahora mira de frente hacia el futuro, que en Emerson no será un futuro de compensación divina en el más allá (PW, I: 364-365), sino que posee tres características concretas: será realidad en este mundo y en esta vida, está ya potencialmente en los hombres, y se está edificando en base a los actos justos y virtuosos que estos están realizando en el presente. Estamos, por tanto, ante un perfeccionismo moral que no puede ser considerado pasivo y acumulativo hasta hoy, sino que es práctico y constructivo desde hoy (PW, I: 189, 389, 393-394, III: 281; JMN, II: 219). En la filosofía emersoniana, no es suficiente lo que el hombre hizo ayer, sino que tiene que poner en acción la virtud cada día, una cuestión sobre la que incidiremos más adelante al tratar el concepto de Dios. Por ello, el hombre no debe malgastar su vida en el presente; así como tampoco es suficiente con el hecho de haber vivido en el pasado; ni siquiera con el de posponer su vida para el futuro (PW, I: 253, 256, entre otras). En definitiva, lo realmente importante es vivir de tal manera que sea considerado como un estar viviendo, que en Emerson es, además, un estar actuando, un estar creando.

⁸ Shakespeare, *The Tempest* (1611).

Este planteamiento nos permite reforzar la idea de que es en este movimiento con el que Emerson caracteriza la vida, y al que podemos definir como *heracliteano* por sus semejanzas con las características que el filósofo griego otorgaba a éste, donde podemos encontrar la clave que nos permita comenzar a estructurar su pensamiento. Sin embargo, y recuperando la analogía utilizada por Heráclito, lo importante no es sólo que el río o el hombre ya no sean los mismos que ayer, sino que mañana no serán los mismos que hoy (PW, I: 116, 384). En este sentido, Emerson reconoce que hay en la naturaleza y en el hombre una capacidad innata que permite esta evolución (JMN, IV: 87), una capacidad que también pretenderá aplicar en la filosofía, como veremos más adelante, para conseguir una transformación del filósofo teórico en filósofo práctico.

Este poder es denominado en su obra como «fuerza vital» (PW, I: 449, II: 353, III: 404), un concepto protocientífico que Emerson toma de Berzelius, y que debemos entender como la viga maestra sobre la que se sustenta el pensamiento emersoniano. Por el momento, podemos precisar que la fuerza vital de cada uno tiene que ser entendida como una energía connatural *para* la acción, que alimenta ese estar viviendo, estar actuando, estar creando, y que se refleja en el *hacer* de toda acción práctica.

Retomando de nuevo la idea inicial en relación al pasado y al presente de este punto, habría que resaltar que frente a frente con un pasado que ya no da ningún fruto y con un presente que el hombre está sembrando, la acción práctica se descubre en Emerson como una acción revolucionaria. En este sentido, reconoce en «The American Scholar» (1837):

Si hay algún período en el que uno desearía nacer, ¿no es la época de la Revolución; cuando lo viejo y lo nuevo están frente a frente, y admiten ser comparados; cuando las energías de todos los hombres son buscadas por el miedo y la esperanza; cuando las glorias históricas de antaño, pueden ser compensadas por las ricas posibilidades de la nueva era? Esta época, como todas las demás, es muy buena, si supiéramos qué hacer con ella (PW, I: 59).

Pero Emerson sí sabe qué hacer con esta época: no permanecer quieto, no estar «muerto» (PW, I: 106, 109, II: 428). Es por esta razón por la que el hombre tiene que ser un «inconformista» (PW, I: 243, II: 92). Tiene que luchar constantemente contra «esos monstruos que miran hacia atrás» (PW, I: 281), es decir, esos hombres que viven para el pasado, que pretenden arrastrar a los demás hacia él y que no permiten avanzar a los demás. Pero para realizar el acto revolucionario

de abandonar el pasado hay que actuar para reivindicar el valor del presente, y eso requiere soltar lastre para continuar hacia adelante. No hay otra opción posible.

Ya lo hemos mencionado, es la era de la Revolución, y eso fue precisamente lo que Emerson reclamaba a los jóvenes americanos, a los «escolares» americanos, los maestros del porvenir (JMN, IV: 93), sacudirse la herencia imperial británica y deshacerse de la idolatría de una Europa que no era más que «una vieja y desgastada ropa de muertos» (PW, I: 328). Porque, bajo la lente emersoniana, de la misma forma que al mantener una iglesia muerta se contribuye a una sociedad bíblica muerta (PW, I: 245); querer mantener en la joven América las ruinosas y esclavizadas instituciones democráticas, las pervertidas y ridículas religiones o las decadentes, viejas y necias iglesias de las naciones europeas que han sido un estorbo durante miles de años (PW, I: 77, 174, 376, entre otras), será contribuir no sólo a una sociedad democrática muerta, sino incluso a toda una generación de hombres muertos.

Por otro lado, y centrando ahora el desarrollo de este punto en la relación entre la construcción nacional y la construcción personal, Emerson reconoce en «History» (1841) que toda la historia universal se encontraba y podía ser explicada por cada experiencia individual (PW, I: 219, 222). Considero, por tanto, que la independencia de los Estados Unidos como nación estaría presente y podría ser interpretada desde la propia emancipación intelectual realizada por Emerson, es decir, cuando los Estados Unidos alzaban la voz contra la religión o la filosofía de la vieja Europa, era realmente el eco de cada una de las voces de quienes conformaban, al igual que Emerson, ese país.

Así, al igual que los Estados Unidos tienen su fecha de independencia, Emerson tiene en 1832, cuando abandonó su ministerio y viajó a Europa, su fecha de emancipación. Durante ese viaje, Emerson visitó el *Jardin des Plantes* en París (Richardson, 1995: 139-143), donde conoció el sistema natural de clasificación desarrollado por Jussieu, el cual no se basaba en la simple distribución de las plantas en la naturaleza, sino que para su clasificación requería de la existencia de una conexión entre ellas. Una interconexión en la que Emerson se sintió partícipe y que, en un acto de *intensidad visionaria*, le llevó a alejarse definitivamente de la teología y a acercarse a la ciencia, ya que esta experiencia despertó en él un interés especial por encontrar una relación entre la naturaleza y el hombre, así como por los métodos y los materiales que utilizaba la ciencia. Fruto de aquella experiencia surge *Nature*, su primera obra.

Para acabar este punto, quiero resaltar que la mayor declaración de emancipación personal la encontraremos en «Self-reliance» (1841), donde Emerson rompía definitivamente con todos los lazos que le ataban a su pasado, e incitaba a cada uno de los hombres a realizar también esta acción:

Oh, padre, madre, esposa, hermano, amigo, hasta ahora he vivido con vosotros según las apariencias. En adelante pertenezco a la verdad. [...] Debo ser yo mismo. [...] Confiaré tanto en que lo profundo es sagrado que haré firmemente ante el sol y la luna lo que interiormente me regocija y el corazón designa. [...] Si sois sinceros, pero no mostráis conmigo la misma verdad, quedaos con vuestros compañeros; yo buscaré a los míos. No hago esto egoísta, sino humilde y sinceramente. Vivir en la verdad os interesa por igual a vosotros, a mí y a todos los hombres, por mucho que hayamos habitado en mentiras. ¿Suena esto desabrido hoy? Pronto amaréis lo que dicta vuestra naturaleza tanto como la mía y, si seguimos la verdad, estaremos seguros al fin. Así podríais molestar a estos amigos. Sí, pero no puedo vender mi libertad y poder salvar su sensibilidad. Además, todas las personas tienen sus momentos de razón cuando miran en la región de la verdad absoluta; entonces me justificarán y harán lo propio (2015b: 90-91).

En definitiva, tras el acto revolucionario que supone enfrentarse al pasado, los Estados Unidos como país independiente, y Emerson como hombre emancipado, ya podían empezar a caminar libres de ataduras paternalistas. Estaban más que preparados para demostrar sus capacidades, sus fuerzas vitales, para evolucionar, construir un presente y ser dueños de su propio progreso. Así que a partir de ahora dejaremos atrás estas analogías, separaremos los caminos de ambos y nos centraremos, sobre todo, en los conceptos que enumeramos en la Introducción: el hombre, la naturaleza y la filosofía.

4. Nadie puede construir el puente por ti⁹

Hasta el momento, para que el hombre pueda desarrollar su fuerza vital y construirse sin ningún tipo de compromiso que se lo impida, ha tenido que deshacerse de su pasado. Emerson sostiene que para aquellos hombres que viven en sociedad, este enfrentamiento personal es en sí una acción revolucionaria,

⁹ Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* (1874).

pues supone romper con leyes, normas, tradiciones, costumbres, convenciones, etc., que son consideradas como anacrónicas, anticuadas y obsoletas. Esta transformación es apremiante para Emerson (Porte, 1982: 157), no sólo porque ese conjunto normativo político y social esté muerto, sino porque de él sólo se puede esperar que produzca una sociedad de hombres muertos, es decir, de hombres mediocres, conformistas y acomodados (PW, I: 52, 179, II: 355) que se niegan a sí mismos la posibilidad de emanciparse, de evolucionar, de pensar, de alcanzar la verdad, incluso, de ser libres.

Hay otra cuestión interesante en este planteamiento y es el hecho de que, en la filosofía emersoniana, para que la emancipación alcance su plenitud las nuevas leyes, normas, tradiciones, costumbres, convenciones, etc., deberán crearse desde dentro de cada hombre (PW, I: 208). No pueden venir impuestas desde fuera, ni ser algo ajeno a ellos, de la misma forma que también lo es la democracia para Emerson. Por tanto, la acción más acertada ya no es sólo la que se construye desde el presente y hacia el futuro, sino incluso la que comienza desde el propio interior del hombre (JMN, V: 38). Ésta es, además, la única posibilidad que tiene de llegar a ser algo más de lo que cada uno es en cada preciso momento, por ello es importante el papel de la educación en esta transformación. En *The Conduct of Life*, afirma:

Hagamos que nuestra educación sea valiente y preventiva. La política es un trabajo posterior, un pobre remiendo. [...] Un día aprenderemos a sustituir la política por la educación. Lo que llamamos nuestras reformas de raíz de la esclavitud, la guerra, el juego, la inactividad, es sólo una medicina para los síntomas. Debemos comenzar más arriba, concretamente, en la Educación (PW, II: 389-390).

Esta educación tenía que permitir a los hombres llegar a ser conscientes de sus propias capacidades (PW, II: 389). Es más, en «The American Scholar», Emerson afirma que hay millones de hombres esperando ser alimentados con esta nueva educación (PW, I: 45). Y el resultado será un hombre nuevo, un «hombre que piensa» (PW, I: 46). Porque si «pensar es actuar» (PW, I: 301; JMN, V: 4, XII: 37;), el «acto de pensamiento» que se realiza desde dentro de cada hombre es también un «acto de creación» (PW, I: 49), el cual le permitirá alcanzar tal grado de conocimiento que le proporcionará la suficiente independencia individual e intelectual en la sociedad, es decir, le concederá la capacidad de ser libre. Por ello, toda acción que el hombre realice debe ser oportuna, valiente, sin miedo (PW, I: 510), y construirse, fundamentalmente, sobre la auto-realización, la

autosuficiencia y la confianza en sí mismo. Cada oportunidad para actuar que el hombre deja atrás, Emerson afirma que es una pérdida de su propio poder (PW, I: 52).

Por otro lado, el hombre que piensa no debe buscar apoyos fuera de sí mismo, ya no los necesita (PW, I: 45, 87, 89). No debe ser discípulo de nada ni de nadie (PW, I: 328), sino que debe seguir un camino que le lleve siempre desde y hacia sí mismo (PW, I: 71). De esta forma podrá alimentar su confianza al apreciar su propia capacidad, al trabajar con sus propias manos y, sobre todo, al ser lo que cada uno es por naturaleza, es decir, al respetar la ley de su propia naturaleza (PW, I: 273). De hecho, Emerson insiste¹⁰ en que el hombre no puede llegar a ser alguien distinto al que es por naturaleza, y aquello que, constantemente, le pone trabas en su camino serán las viejas leyes, normas, tradiciones, costumbres, convenciones, etc., que le son impuestas por la sociedad.

Sin embargo, considero que todo lo que hemos explicado hasta el momento carecería de sentido si las acciones que realizan los hombres no poseen un movimiento que haga que cada acción de pensamiento que hemos mencionado, y que cada uno realiza desde dentro, se demuestre hacia afuera en la acción creadora. De hecho, la ausencia de este movimiento provocaría que la acción de pensamiento permaneciese quieta, encerrada en la mente y, por tanto, fuese una acción muerta. Por tanto, no es suficiente con una transformación hacia adentro, la emancipación individual requiere de una acción hacia afuera, una demostración pública que revele el «poder práctico» (PW, I: 457, II: 82, III: 145-146) de toda acción realizada por el hombre. Sin embargo, todo el optimismo que Emerson muestra en el hombre se transforma en pesimismo cuando habla de la sociedad (PW, I: 260).

Llegados a este punto es cuando podemos empezar a entender a Emerson como una *musa* para el pragmatismo (Cavell, 2003: 7), o a incluir su filosofía en la *prehistoria* del pragmatismo norteamericano (West, 1989: 40), sobre todo porque, en mi opinión, en la filosofía emersoniana encontraremos ciertas ideas sobre las que, posteriormente, Peirce construye el pragmatismo. En este sentido, considero que hay cierta analogía entre las acciones del hombre que distingue

¹⁰ V. gr.: «Do not [...] solicit me to be somewhat else than I by nature am» (JMN, V: 452); «I suppose no man can violate his nature. All the sallies of his will are rounded in by the law of his being» (PW, I: 247); «I must be myself» (PW, I: 254); «Use what language we will, we can never say anything but what we are» (PW, I: 454, II: 435).

Emerson, el acto de pensamiento, la acción creadora y el carácter prospectivo de la acción presente, con las categorías peirceanas de «primeridad», el pensamiento de una sensación antes incluso de ser sentida; de «segundidad», la reacción, la acción, el hecho que sucede tras el pensamiento; y de «terceridad», el efecto, la predicción, lo futuro (Houser & Kloesel, 1998: 132-330).

No obstante, no es ésta la única relación que podemos encontrar entre ambos filósofos. Hay una serie de coincidencias históricas que demuestran que Peirce sí conocía los planteamientos emersonianos. Una de ellas fue su asistencia a la conferencia «Natural History of the Intellect» que pronunció Emerson en la Universidad de Harvard en 1871, y donde le escuchó reconocer que «por encima del pensamiento está la verdad más elevada, la verdad aún no domesticada y por lo tanto no formulada» (NHI: 16), o animar a los jóvenes a ir al «club científico» a prestar atención a los admirables discursos de los científicos (NHI: 7).

Desde mi perspectiva, esta coincidencia nos permite destacar en la filosofía de Emerson dos planteamientos que le situarán en la prehistoria del pragmatismo, ya que, posteriormente, estas serán tratadas por Peirce en sus propios escritos. Por un lado, en la filosofía emersoniana encontramos una búsqueda y una necesidad de un cierto sentido absoluto de conceptos como verdad o bondad. En relación a esta idea escribe Peirce en «*Fraser's* The Works of George Berkeley» (1871):

La opinión humana tiende universalmente a una forma definida, que es la verdad. [...] Hay, pues, para cada cuestión una respuesta verdadera, una conclusión final hacia la que gravita constantemente la opinión de cada hombre. Puede sustraerse a la misma por un tiempo, pero démosle más experiencia y más tiempo de reflexión y finalmente se aproximará a ella. Puede que el individuo no viva lo suficiente para alcanzar la verdad; en todas las opiniones individuales hay un residuo de error. No importa, lo cierto es que hay una opinión definida, hacia la que tiende, en conjunto y a la larga, la mente del hombre (2019, párr. 6).

Y, por otro lado, encontramos también la constante intención por defender el hecho de que la filosofía tenga en consideración los métodos y los conocimientos de la ciencia, ya que el propio Emerson comprende que es el único estudio que permite el conocimiento a través de leyes universales y absolutas. En este sentido, afirma Peirce en «*Philosophy and the Conduct of Life*» (1898):

Es mucho mejor dejar que la filosofía continúe sin la menor traba un método científico, predeterminado de antemano antes de saber a dónde lleva. Si este proceder se lleva a cabo honesta y escrupulosamente, los resultados alcanzados, aun cuando no sean del todo verdaderos, y aun cuando sean burdamente erróneos, no pueden ser más que enormemente favorables al descubrimiento último de la verdad. [...] Sin duda una gran proporción de los que ahora se ocupan activamente de la filosofía perderán todo interés en ella tan pronto como se les prohíba considerarla como susceptible de aplicaciones prácticas. [...] Aunque lamentemos la pérdida de su compañía, es infinitamente mejor que los hombres que carecen de genuina curiosidad científica no interrumpen con libros vacíos y supuestos embarazosos el camino de la ciencia (2019: párr. 72).

Antes de continuar desarrollando estas dos ideas de Emerson, respectivamente, en los dos siguientes puntos, quiero añadir algo más en torno al concepto de poder práctico que mencionamos anteriormente.

Para Emerson, cuando el hombre muestra este poder, ha de enfrentarse a una serie de problemas inevitables, sobre todo, por estar inmerso en el conjunto de la sociedad. Es aquí donde debe demostrar todo su potencial, sobre todo, porque la sociedad sólo requiere de hombres que pasten dóciles y se mantengan en el redil de la conformidad (PW, I: 57). Este interés se opone por completo a la fuerza vital y, por tanto, desmorona todas las características de la naturaleza humana. Por esta razón no podemos esperar que la sociedad solucione desde fuera de los hombres la falta de auto-realización y de confianza en sí mismo de estos, sino que debe ser cada uno de ellos mismos quienes realicen el esfuerzo de alcanzarlas. En este enfrentamiento contra las leyes, normas, tradiciones, costumbres, convenciones, etc., que mencionamos al principio de este punto y que son reforzados por la sociedad, los hombres tendrán que hacer frente a la coherencia que se le exige a cada uno de ellos, es decir, al hecho de que la sociedad juzgue sus actos o sus pensamientos pasados en el presente, a las apariencias, al descontento que puedan provocar sus acciones, o a cuestiones inertes como la propiedad (PW, I: 129, 138, 246-262).

Así, Emerson apremiaba al hombre a no inclinarse, a no claudicar, a no disculparse por sus acciones realizadas (PW, I: 248). Bajo la lente emersoniana, el hombre requiere de coraje para enfrentarse a estos problemas, y de constancia para no desfallecer en sus propósitos (PW, I: 114, 139). Estas serán las únicas formas posibles para alcanzar a mostrar la verdad (PW, I: 49), y lo que le llevará

a mantener su fuerza vital, su energía para la acción, alimentar su confianza en sí mismo, alcanzar la «perfección moral» (JMN, III: 175, IV: 87, X: 207, entre otras) y, finalmente, ser un «Dios en potencia» (JMN, IV: 335).

Para llegar hasta ese estado tendrá que hacer frente también a lo que Emerson considera como el único pecado del hombre, es decir, tendrá que enfrentarse a la «limitación» (PW, I: 378) entendida como una restricción de su poder (*v. gr.*, la ejercida por las instituciones democráticas o las religiones). Sin embargo, el hombre tiene plena capacidad para superar esta limitación y, como sostiene West (1989: 17), es de sumo interés su existencia para que el hombre demuestre su poder de superación.

5. La inmensa naturaleza nos hizo hombres¹¹

Cuando nos hemos referido anteriormente a la historia, hemos resaltado tanto la distinción como la relación entre una historia universal y una historia individual. En Emerson, esta diferenciación está presente también en su metafísica (JMN, VIII: 322). Así, distingue entre el alma individual que es el hombre y el alma universal que es Dios y la naturaleza (PW, I: 289), una distinción donde encontramos, además, una relación entre lo individual y lo universal.

En este sentido, podemos encontrar en Emerson dos relaciones diferentes. La primera es en cuanto al movimiento, donde el escolar, el «joven gigante» partícipe de la acción revolucionaria (JMN, V: 293), es quien tiene la capacidad de caminar de lo individual a lo universal (JMN, XII: 203), el único sentido que permite llegar al perfeccionismo moral; mientras que el ignorante es quien realiza el camino contrario, es aquel que idolatra (JMN, II: 276, XII: 65) la personificación de lo universal, ya sea Dios o la naturaleza, como si pudiese manejarlo a su antojo. En mi opinión, hay una diferencia en Emerson entre «ser naturaleza», que es la consecuencia de la fuerza vital característica del hombre y la naturaleza, o «ser Dios», la consecuencia del poder práctico característico del hombre y de Dios; y el hecho de «jugar con la naturaleza» (PW, I: 7) o de «jugar a ser Dios», porque de esta forma se pierde de vista el sentido y el carácter prospectivo de una acción presente errónea.

¹¹ Lowell, *On the Capture of Certain Fugitive Slaves Near Washington* (1845).

Esta idea es la que nos permite enlazar esta primera relación en cuanto al movimiento, con una segunda en cuanto a una cierta simbiosis entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y Dios. Así, como también ocurre con la historia, para Emerson lo individual está en lo universal de la misma forma que lo universal está en lo individual (PW, I: 17), es decir, la fuerza vital de la naturaleza que permite el crecimiento de los árboles es la misma fuerza vital del hombre que le permite crecer en su perfeccionismo moral. Por tanto, bajo la lente emersoniana, podemos encontrar al hombre en la naturaleza, y al hombre en Dios, en la misma medida que descubrimos a la naturaleza en el hombre, y a Dios en el hombre.

Aquí encontramos la conexión que Emerson reconoció en el *Jardin des Plantes*, y aunque hemos afirmado que esto le alejó definitivamente de la teología para acercarse a la ciencia, no estamos cometiendo un error al hablar de Dios. Este es un concepto quizás más confuso de lo deseado en Emerson, sobre todo por las numerosas acepciones que le otorga. Sin embargo, a partir de su emancipación personal, Dios aparecerá en su obra, sobre todo como un posible sinónimo de Virtud (PW, I: 65-67). Considero que esto es, además, un ejemplo interesante del proceso de desmitificación de la religión que pretendía iniciar Emerson. En cuanto al concepto de naturaleza, pronuncia en «The American Scholar»:

La naturaleza es lo opuesto del alma y se corresponde a ella parte a parte. Una es el sello y la otra la impresión. La belleza de la naturaleza es su propia belleza. Sus leyes son sus propias leyes. La naturaleza se convierte en la medida de sus logros. Lo que no sepa de la naturaleza equivale a lo que no posea de sí mismo. Al cabo, el antiguo precepto, «Conócete a ti mismo», y el precepto moderno, «Estudia la naturaleza», se convierten en una sola máxima (Emerson, 2008b: 93).

Sin embargo, reconoce nada más comenzar *Nature* que vive en una era «retrospectiva» (PW, I: 5), aunque considero que no se refiere sólo al hecho de que los hombres miran al pasado, sino que alude a una cierta introspección, es decir, miran también hacia adentro. Por eso, cuando se refiere en ese mismo párrafo inicial a que los hombres de generaciones anteriores miraban cara a cara a Dios y a la naturaleza, podemos entender que es la forma en que ellos mostraban su poder y su fuerza sin ningún tipo de limitación. Sin embargo, el hombre ahora vive escondido en sí mismo, sin ninguna capacidad de enfrentamiento a nada ni a nadie, y mira a ambos a través de la interpretación que tiene la religión de los conceptos de Dios y de naturaleza. Es más, Emerson se refiere, habitualmente,

al cristianismo, y lo considera una religión perdida, abandonada, desaparecida, muerta (PW, I: 77-78, 174; JMN, XIV: 352).

Sin embargo, Emerson no defiende que la naturaleza haya sido creada para el hombre, es una realidad que ya estaba aquí cuando éste llegó y que seguirá estando aquí cuando éste se vaya. De hecho, sostiene que nunca ha habido un comienzo, de la misma manera que nunca habrá un final (PW, I: 47, 375). Dios no es, por tanto, el Creador que encontramos en la Biblia. Por lo tanto, ese «mirar cara a cara» debe ser entendido también como una observación de la naturaleza y de la virtud para que el hombre pueda tener un conocimiento directo sobre lo que está tratando, y no una mera interpretación. A través de este conocimiento, el científico descubrirá en la naturaleza las leyes naturales, en la misma medida que el filósofo práctico encontrará en Dios las leyes morales. Para Emerson hay una relación incluso entre ambos tipos de leyes (PW, I: 53, II: 381, III: 201, 228), pero esta cuestión la trataremos en el siguiente punto, por el momento continuaremos con la relación entre poder práctico y Dios, por un lado, y fuerza vital y naturaleza, por otro.

Podemos concretar que Emerson encuentra en Dios realmente el reflejo de lo correcto de cada acción creadora que realiza el hombre a través de su poder práctico (PW, I: 66-67), y es en la naturaleza donde se refleja la auténtica fuerza vital de cada hombre para realizar sus propias acciones (PW, I: 9, 13, entre otras). Hablamos, por tanto, de una fuerza inagotable tanto en el hombre como en la naturaleza. Por eso, como decíamos, si el hombre no mira a la naturaleza cara a cara, pierde la capacidad de conocer la verdadera extensión de su fuerza. El hombre tiene que mirar de frente a la naturaleza, como si de un espejo se tratara (JMN, XII: 51-52), para reconocerse en ella.

Por otro lado, si en Emerson la capacidad del hombre no conoce límites, Dios no puede ser considerado por tanto como un limitador de su poder (PW, I: 35). En mi opinión, dentro de la filosofía emersoniana Dios aparece más bien como un decálogo universal de normas morales, como un modelo histórico con el que llegar a comparar o medir los actos virtuosos o justos frutos del poder práctico de cada hombre. De esta forma, se comprende mejor la idea de que cada uno de ellos realice ese camino de lo individual a lo universal y pueda alcanzar a ser deificado, divinizado, en definitiva, pueda llegar a ser Dios (PW, I: 289). Por esta razón no pueden existir excusas del tipo *out of sight*, *out of mind*, porque cada hombre tiene que ser consciente de sus propios actos (JMN, V: 204-205).

Los hombres no pueden ser ciegos para ellos mismos, porque cada uno es su propio Dios.

Desde mi perspectiva, y a pesar de lo explicado, Emerson no rompe definitivamente con el concepto de Dios para hablar sólo de Virtud porque, en última instancia, precisa de conceptos éticos absolutos y universales que se puedan utilizar de referencia para cada uno de los actos individuales que realizan los hombres. Sin embargo, aunque Emerson acepte estas características más propias de un Dios bajo la óptica religiosa, es cierto que su rechazo hacia lo improductivo del pasado le lleva a plantear la necesidad de un Dios que debe ser en el aquí y el ahora, y eso no lo encuentra en la religión, donde sólo tropieza con un Dios que ha sido en el pasado, pero que es como si estuviese muerto en el presente (PW, I: 72; JMN, V: 318). Una vez más, encontramos aquí el característico movimiento de la filosofía emersoniana, pues lo que fue considerado justo o virtuoso ayer no tiene que serlo hoy (PW, I: 164-165).

Por tanto, para Emerson, la religión tiene que cambiar su discurso para comenzar también a edificarse desde el aquí y el ahora; necesita un Dios vivo en el presente como lo está la naturaleza. Sin embargo, no es ésta una construcción que tenga que realizarse desde la filosofía. La apuesta de Emerson es la de una filosofía, una ética en concreto, donde se mantenga una desmitificación de las religiones que pretendan enaltecer a un Dios que esté por encima y alejado de los hombres (PW, I: 71), pues esto supondría una degeneración moral para estos al carecer de una referencia absoluta o universal; la apuesta por una filosofía en la que persista también una oposición a la alienación del hombre presente en las religiones, ya que esto supone una limitación para su capacidad de emancipación.

Lo realmente necesario para Emerson será un Dios que se presente al hombre como una guía que ayude al alma individual a crecer en todo momento, es decir, un Dios que enseñe a los hombres a que sean su propio Dios (PW, I: 66). Estamos, en definitiva, ante un Dios que Emerson entiende más como un cierto *daimon* socrático, como una voz de la conciencia humana (PW, I: 112, 426, II: 338, 339, 470). A este respecto escribe en su diario:

Sócrates [...] enseñó a sus compatriotas que siempre le ayudaba un Genio invisible que gobernaba sus acciones. Ese *daimon*, como él decía, nunca lo instó a desempeñar acción alguna, pero, si alguna vez se proponía hacer algo malo, le enviaba una señal para se abstuviera. Dijo que estaba acostumbrado a obedecer esas señales como si fuesen la voz de Dios. [...] Supongo que, con

ese *daimon*, Sócrates quería describir con una animada imagen el mismo juicio al que nosotros llamamos conciencia. A todos nos ayuda ese *daimon*. Estamos familiarizados con esa señal que es como la voz de Dios (Emerson, 2015a: 61).

De esta forma, lo primordial ya no es sólo tener de por sí una perfecta salud moral. En la filosofía emersoniana no es suficiente con esto. El hombre no realiza una acción virtuosa en un momento dado y ese acto computa para el resto de su vida. No emprende una acción justa en el presente y se transforma en Dios de forma espontánea. La acción moral del hombre no es una cuestión que pueda considerarse concluida (JMN, II: 19), sino que debe mantenerse a lo largo del tiempo, proyectarse hacia el futuro, estar en movimiento, construirse constantemente.

Sin embargo, Emerson considera que el hombre puede enfermar, es decir, puede equivocarse en algún momento de su vida. Pero no es este un hecho que reste, porque más allá de un acto en sí, que es lo que todos ven en el hombre, debajo de su piel sigue fluyendo una voluntad inquebrantable que le permite continuar en su perfeccionismo moral aunque tropiece en un momento dado (JMN, III: 200); una voluntad que Emerson considera «omnipotente» (JMN, IV: 257); una voluntad, en definitiva, para hacer, construir, mantener día a día una moral que demuestre a través de cada acción la fuerza vital y el poder práctico de los hombres para actuar y transformar la vida de cada uno de ellos.

6. La filosofía debe ir a la escuela con la poesía¹²

Anteriormente hemos realizado una comparación entre las categorías peirceanas de primeridad, segundidad y terceridad con las tres acciones que distingue Emerson; recordemos que son el acto de pensamiento que se sitúa en la mente, el acto de creación que se sitúa en el mundo material, y, finalmente, la acción presente con su carácter prospectivo. Respectivamente, y bajo la lente emersoniana, cada una de estas acciones están relacionadas con la filosofía, la poesía y la ciencia (PW, I: 420-421).

¹² West, *Prophetic Religion and the Future of Capitalist Civilization* (2011).

Podríamos afirmar, en este sentido, que la filosofía es filosofía; la poesía es filosofía y poesía; la ciencia es filosofía, poesía y ciencia. Sin embargo, Emerson reconoce que «un filósofo ha de ser más que un filósofo» (Emerson, 2008a: 71), es decir, un filósofo práctico debe ser más que un filósofo teórico. Para eso requiere que la filosofía sea ciencia, poesía y filosofía, o, en otras palabras, podemos concretar que para Emerson la filosofía práctica tiene que estar compuesta de metafísica, ética y ciencia. Sólo de esta forma podría abarcar todas las acciones del hombre y ser partícipe, por tanto, de una conexión entre éste y la naturaleza que, primero, vaya más allá de la imagen mental que pueda tener de esta relación y, segundo, sea una conexión veraz en un mundo material y exterior que es, además, real e independiente al hombre (PW, I: 235).

En mi opinión, cuando Emerson trata de evitar que esta conexión entre el hombre y la naturaleza se quede encerrada en la mente humana y, por tanto, se convierta en una mera hipótesis, lo que realmente pretende es alejarse del idealismo. Porque esta relación no existe sólo dentro del hombre, sino que va más allá, el hombre está en la naturaleza en la misma medida que la naturaleza está en el hombre (PW, I: 34-35), es decir, reconoce una vez más la existencia de una cierta simbiosis entre ambos.

En cambio, considero que la filosofía emersoniana se aproximaría más a un realismo metafísico, pues reconoce un mundo exterior al hombre que, como hemos explicado, es real e independiente a la existencia de éste. Pero, desde mi perspectiva, aún podemos dar un paso más, ya que se acercaría, incluso, a un positivismo al defender una posible naturalización de la filosofía, y a un realismo científico al describir los tipos de relación que existen entre el hombre y la naturaleza (PW, I: 11-15). De las tres formas que Emerson enumera, dejaremos a un lado la primera de ellas al carecer de mayor importancia, pues sólo se centra en el disfrute de una manifiesta belleza irreal fruto de una simple percepción de la naturaleza (PW, I: 11-13), y nos centraremos en las dos siguientes.

Así, en primer lugar, el filósofo contemplativo, encerrado en la mente del hombre, ajeno al mundo exterior, debe ser poeta, que es aquel que conoce la conexión con la naturaleza a través de las palabras (PW, I: 428, 430). En este sentido, el poeta es un inventor y un creador capaz de nombrar con palabras la fuerza vital presente en la naturaleza; un hecho que es considerado también como una acción creadora (PW, I: 418) por su poder práctico para dar vida y forma a lo que acontece en ella. De esta forma, una vez el poeta ha creado las palabras descubre la conexión que existe entre la voluntad inagotable del hombre para

alcanzar la perfección moral, con la voluntad también presente en la naturaleza (PW, I: 13-14). A la vez, descubre también que no es en el Estado, la historia, la familia o la religión donde está aquello que necesita, sino que todo estará en la propia naturaleza (Richardson, 2011: 41). Por eso, la importancia de la existencia de acciones, palabras, lecturas y escrituras «creativas» (PW, I: 50-51), que permitan dar a conocer lo que se nombra; no obstante, el poeta sólo alcanza a nombrarlo. Por esta razón, en «The Poet» (1844) Emerson reconoce:

La señal y credenciales del poeta son que anuncia lo que ningún hombre ha predicho. Es el verdadero y único doctor; conoce y dice. Es el único narrador de novedades, porque ha estado presente en la aparición que describe. Contempla las ideas y pronuncia lo necesario y causal, porque no hablamos de hombres con talento poético o con industria y destreza en el metro, sino del verdadero poeta (2008a: 300-301).

Será necesario, por tanto, que el filósofo poeta y creador que ya ha dejado atrás al filósofo contemplativo, sea aún algo más, sea un *verdadero* poeta, es decir, sea un filósofo práctico como lo fueron Copérnico, Galileo o Newton, quienes incluso fueron malinterpretados como Sócrates (PW, I: 247). Pero estos *poetas* ya no crean palabras, sino que son creadores de leyes naturales que nos ayudan a comprender lo nombrado, es decir, lo que está ocurriendo en el momento presente, y lo que va a ocurrir en adelante, en la naturaleza (PW, I: 235, 261, entre otras). A este respecto, pronuncia Emerson en «El método de la naturaleza» (1841):

Cada estrella del cielo es desgraciada e insaciable. La gravitación y la química no pueden contentarla. Busca y corteja la mirada de todo contemplador. Quiere poseer y fascinar a cada hombre que viene al mundo, pasar a su espíritu, porque aspira a reeditarse en un mundo más delicado, que el que ocupa. No le basta con ser Júpiter, Marte, Orión y la Estrella Polar en el firmamento gravitatorio; quiere tener a poetas como Newton, Herschel y Laplace para volver a existir y reaparecer en el mundo más hermoso de las almas racionales que pregonen su fama (2008b: 170).

Aquí encontramos el tercer tipo de relación, ya que la ciencia es la que permite realmente conocer aquello que la filosofía sólo había ideado y la poesía sólo había nombrado, es decir, la ciencia permite mostrar la conexión entre el hombre y la naturaleza a través del conocimiento (PW, I: 14-15), descubriendo una relación entre las leyes naturales y las leyes morales (PW, I: 53, II: 381, III:

201, 228). Por tanto, en la misma medida que el objetivo de toda ciencia empírica es encontrar una teoría de la naturaleza que le permita comprender sus leyes fundamentales, el objetivo de la filosofía debe consistir en la identificación de una teoría de la naturaleza humana que posibilite el conocimiento de las leyes morales (PW, I: 20, 269, 361, III: 32, entre otras). De esta forma, Emerson busca la perfección moral en el hombre, en la misma medida en la que busca la perfección científica en la filosofía.

7. Conclusión

Este artículo ha sido fruto de una intención fundamental, sostener que Emerson debería ser considerado un filósofo y que, por lo tanto, debería tener un capítulo propio en la historia de la filosofía. Reconozco que es cierto que su pensamiento se caracteriza por una falta de método filosófico y un exceso de imaginación poética, y que, incluso, esta cuestión dificulta una lectura comprensiva de sus obras. No obstante, esto no debería convertirse en una excusa, sino en una razón más para despoetizar su filosofía.

Hasta el momento, cuando este propósito se ha llevado a cabo, el pensamiento emersoniano se ha encorsetado a la democracia norteamericana, al puritanismo inglés y al idealismo alemán. Sin embargo, en estas páginas he pretendido alejarme de esta clásica tradición interpretativa para presentar la filosofía de Emerson como un posible capítulo dentro de la *prehistoria* de la filosofía de la ciencia, y más cercano, por tanto, a corrientes filosóficas y científicas como el pragmatismo, el positivismo o el realismo.

Entiendo que ante esta perspectiva podrían aparecer determinadas objeciones potenciales. Sin embargo, si he utilizado el concepto de prehistoria, y no el de historia propiamente dicho, ha sido para acentuar el hecho de que no vamos a encontrar en las obras de Emerson una serie de respuestas concretas a los temas fundamentales de la filosofía de la ciencia, sino un cierto punto de inflexión más en el debate entre mantener una filosofía teórica o acometer una naturalización de la filosofía.

En mi opinión, la importancia de Emerson reside en su interés por orientar el foco de atención filosófico hacia la ciencia. Él había leído sobre la revolución científica que tuvo lugar en el siglo XVII, y estaba viviendo la revolución científica

que estaba teniendo lugar durante el siglo XIX. Por ello, si pretendía defender una filosofía que fuera algo más que una filosofía, si pretendía iniciar una revolución filosófica, ésta tenía que realizarse con los mismos métodos y los mismos materiales que había utilizado la ciencia. Sin embargo, Emerson se mantuvo siempre en la retaguardia, tan sólo marcó el camino hacia esta posible revolución, y esto lo hizo, sobre todo, a través del reconocimiento de la necesidad de una naturalización de la filosofía que permitiese, primero, transformar la naturaleza en un objeto de conocimiento científico y, a continuación, explicar, desde el conocimiento, la relación que existe entre el hombre y la naturaleza.

Pero si Emerson supone un tibio paso intermedio más entre el pensamiento filosófico y el pensamiento científico es, por un lado, porque no continúa desarrollando esta idea hasta darle forma, un objetivo que dejará en manos de los próximos filósofos, de la nueva filosofía que debía surgir en los Estados Unidos; y, por otro lado, porque no rompe definitivamente con la filosofía teórica. De hecho, la naturalización de la filosofía que pretende definir está construida desde cuestiones metafísicas, aunque para ello utilice conceptos protocientíficos o científicos como el de fuerza vital o el de movimiento para construir su *corpus* filosófico. Por tanto, ante la pregunta de qué es la naturaleza, en su respuesta se mezclarán la metafísica, la poesía y la ciencia.

La pretensión de Emerson no consiguió tener una gran repercusión en su época, después de Thoreau o de Whitman su nombre se va diluyendo poco a poco con el tiempo, sobre todo, por estar ceñido a la etiqueta de «filósofo de la democracia» que impidió un verdadero reconocimiento de su filosofía más allá de esta definición. En cambio, las ideas de Emerson sí se mantuvieron vivas en el tiempo de una manera quizás más soterrada, sin ningún reconocimiento, permitiendo ayudar a preparar el terreno para el desarrollo de la filosofía de la ciencia en los Estados Unidos.

Bibliografía

Obras originales de Emerson

- EMERSON, R. W. (1870). *The Prose Works. Volume I*. Boston: Fields, Osgood & Co.
- (1875). *The Prose Works. Volume II*. James R. Boston: Osgood & Company.
- (1880). *The Prose Works. Volume III*. Houghton, Boston: Osgood & Company.
- (1893). *Natural History of Intellect, and Other Papers*. Cambridge: Riverside Press.
- GILMAN, W. H., FERGUSON, A. R., CLARK, G. P., DAVIS, M. R., SEALTS, M. M., ORTH, R. H., PLUMSTEAD, A. W., HAYFORD, H., PARSONS, J. E., BENNETT, R. H., ALLARDT, L., SUTTON SMITH, S., HILL, D. W., BOSCO, R. A. & JOHNSON, G. M. (Eds.) (1960-1982). *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- PORTE, J. (Ed.) (1982). *Emerson in His Journals*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- RUSK, R. L. (Ed.) (1966). *The Letters of Ralph Waldo Emerson*. Nueva York: Columbia University Press.

Traducciones al castellano

- EMERSON, R. W. (2008a). *Hombres representativos*. Madrid: Cátedra.
- (2008b). *Naturaleza y otros escritos de juventud*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2015a). *Diarios. Selección*. Madrid: Ápeiron.
- (2015b). *Ensayos*. Madrid: Cátedra.

Obras complementarias

- BLOOM, H. (Ed.) (2007). *Ralph Waldo Emerson*. Nueva York: Chelsea House.
- CAVELL, S. (2003). *Emerson's Transcendental Etudes*. Stanford: Stanford University Press.
- DELEDALLE, G. (2003). *La filosofía de los Estados Unidos*. Madrid: Tecnos.
- DEWEY, J. (1903). Emerson—The Philosopher of Democracy. *International Journal of Ethics*, 13(4), 405-413. [Ed. cast.: (2013). Emerson, filósofo de la democracia. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, (14), 5-7]
- (1911). Maeterlinck's Philosophy of Life. *Hibbert Journal*, (9), pp. 765-778. En J. A. Boydston (Ed.) (2008). *John Dewey. The Middle Works, 1899-1924*.

Volume 6: 1910-1911. Journal Articles, Book Reviews, Miscellany in the 1910-11 Period, and «How We Think». Southern Illinois University Press.

- ELLIOT, E. (Ed.) (1991). *Historia de la literatura norteamericana*. Madrid: Cátedra.
- HOUSER, N. & KLOESEL, C. (Eds.) (1992-1998). *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*. Indiana University Press. [Ed. cast.: (2019). *C. S. Peirce en español*. Navarra: Grupo de estudios peirceanos de la Universidad de Navarra. Recuperado de <https://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>]
- JOHANNSEN, R. W. (2000). Young America and the War with Mexico. En R. V. Francaviglia y D. W. Richmond (Eds.), *Dueling Eagles: Reinterpreting the U.S.-Mexican War, 1846-1848* (pp. 155-175). Fort Worth: Texas Christian University Press.
- MARTÍNEZ CARRERAS, J. U. (1996). *Introducción a la historia contemporánea*. Madrid: Istmo.
- MIGUEL ALFONSO, R. (2018). *La idea romántica de la literatura en los Estados Unidos (de Poe a Santayana)*. Madrid: Verbum.
- POPPER, K. R. (1947). *The Open Society and Its Enemies*. Londres: Routledge. [Ed. cast.: (2006). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Paidós]
- RICHARDSON, R. D. (1995). *Emerson. The Mind on Fire. A Biography*. Berkeley: University of California Press.
- (2011). *Primero leemos, después escribimos. El proceso creativo según Emerson*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERO RODRÍGUEZ, A. (1993). Liberalismo, democracia y pragmatismo. La teoría política de Cornel West. *Isegoría* (8), 49-64.
- RORTY, R. (1993). Norteamericanismo y pragmatismo. *Isegoría* (8), 5-25.
- SACKS, K. S. (2003). *Understanding Emerson: «The American Scholar» and his Struggle for Self-Reliance*. Princeton: Princeton University Press.
- WEST, C. (1989). *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: University of Wisconsin Press. [Ed. cast.: (2008). *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. Madrid: Editorial Complutense]

Recibido: 11/12/2020

Aceptado: 29/05/2021

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

