



# EMERSON FILÓSOFO: EL MÉTODO DE NATURALEZA Y PLATÓN

EMERSON PHILOSOPHER: THE METHOD OF NATURE AND PLATO

FERNANDO VIDAGAÑ MURGUI

fernandovidagany@latorredelvirrey.es

Artículo revisado por pares

Fecha de recepción: 1-9-2025

Fecha de aceptación: 29-12-2025

---

#### PALABRAS CLAVE:

Emerson  
Método  
Filósofo  
Trascendentalismo  
Escepticismo  
Poesía

#### RESUMEN

Desde que publicó su obra, se ha discutido si Ralph Waldo Emerson es un filósofo. El principal alegato en contra ha sido su supuesta falta de sistema, su incoherencia. En este artículo mostraré que Emerson es un filósofo en sus propios términos y que, desde *Naturaleza*, podemos encontrar en sus escritos un método consistente que tomó de su lectura de Platón.

---

#### KEY WORDS:

Emerson  
Method  
Philosopher  
Trascendentalism  
Skepticism  
Poetry

---

#### ABSTRACT:

*Ever since he published his work, it has been discussed whether Ralph Waldo Emerson is a philosopher. The main claim against it has been his alleged lack of system, his incoherence. In this paper I will show that Emerson is a philosopher on his own terms and that, from Nature, we can find in his writings a consistent method which he took from his reading of Plato.*



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 desciende 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.<sup>1</sup>

**INTRODUCCIÓN.** Desde que empezó a pensar seriamente en abandonar el oficio de predicador, Ralph Waldo Emerson trató de disfrutar de una relación original con el universo. El propósito de este ensayo es mostrar en qué sentido lo logró, que esto lo convierte en filósofo, cuál fue su método y por qué su lectura de Platón fue importante a este respecto.

Mi deuda con quienes han investigado y escrito antes que yo es enorme y me parece necesario reconocer algunas influencias. Si bien en la actualidad disponemos de diversos estudios que evidencian la repercusión de Emerson en figuras de la fama de Nietzsche o William James, y trabajos canónicos como *American Renaissance* de Francis O. Matthiessen lo consideran el precursor de la literatura americana más destacable, fue sin embargo Stephen Whicher quien abrió en el siglo XX, con *Freedom and Fate* (1971), el camino hacia la valoración de Emerson como un autor de primer orden. En ese libro, Whicher señaló cuál fue la evolución de la relación de Emerson con el universo y cuál podía ser la envergadura de su obra. Dicha evolución consistió para Whicher en el paso de un entusiasmo original con la divinidad interior del ser humano y sus capacidades a una posición escéptica y desencantada; de la afirmación de la libertad humana casi omnipotente a la contemplación de un hado insalvable. Aunque mi investigación se distancia de la suya en la medida en que no creo ver un cambio sustancial a lo largo de la obra de Emerson posterior a la publicación de *Naturaleza* en 1836, coincidimos en que la relación original con el universo de la que Emerson disfrutó lo convierte en un pensador valioso; más concretamente, en un filósofo en los términos que Emerson mismo estipuló.

Barbara Packer sostuvo en *Emerson's Fall* (1982) que la figura central de los ensayos más representativos de Emerson es la caída del ser humano, una reinterpretación de la expulsión del paraíso como condición original humana que Emerson mantendría y perfilaría a lo largo de su obra desde la publicación de *Naturaleza*. En términos generales, Packer coincide con Whicher en los elementos clave de la escritura de Emerson a partir del 36: el Romanticismo, por un lado, y el escepticismo, por el otro. Sin embargo, sus

<sup>1</sup> RALPH WALDO EMERSON, 'La superalma', en *Ensayos*, ed. de Javier Alcoriza, Cátedra, 2014, pp. 223-224. Es discutible la pertinencia de traducir 'The Over-Soul' por 'La superalma' si lo que se busca es identificar el término de Emerson con el *Übermensch* nietzscheano. Aunque para el *Übermensch* la sublimación sea capital, afirmar definitivamente el sentido de la tierra implica negar supersticiosamente el cielo y obviar que la vida nos trasciende.

perspectivas difieren en que Packer sostiene que, desde *Naturaleza*, Emerson adoptó una posición neutral entre esos dos elementos que no abandonaría en adelante, cultivando una tensión que le permitió ponerlos a ambos en juego en cada uno de sus textos sin decantarse definitivamente por ninguno de los dos. Por la defensa de esta neutralidad, porque su estudio se ciñe a los ensayos más representativos de Emerson y por el equilibrio entre claridad y profundidad en su exposición, el texto de Packer es la guía más recurrente de mi propuesta. La mía difiere de la suya en que creo que lo más importante del planteamiento de Emerson no es la imagen de la expulsión del paraíso, sino su fruto, que es la condición de lector o espectador filosófico.

En tercer lugar, *Emerson's Trascendental Etudes* (2003) de Stanley Cavell supone otra influencia destacable en mi investigación, en tanto que ha puesto explícitamente de relieve la posibilidad de que Emerson sea, por encima de cualquier otra cosa, un filósofo. Cavell es de gran ayuda para cualquier estudioso de Emerson por lo sugerente de sus análisis y por sus apuntes en ocasiones iluminadores. Mi posición se aleja de la suya en la medida en que creo que *Naturaleza* presenta ya completa la voz filosófica de Emerson.<sup>2</sup>

La biografía que compuso Robert D. Richardson Jr. es también una guía importante. Según ella, lo más significativo de su vida fue lo que vivió a través de sus lecturas y su escritura, pese a viajar a Europa tres veces y recorrer Estados Unidos como conferenciante. Aunque esta perspectiva despuete en Whicher, su exhaustivo trabajo en esta dirección es muy meritorio.

Una de las principales críticas al problema de la originalidad en Emerson se encuentra en los escritos de Harold Bloom en general y en 'Emerson and Influence' en particular, donde dice que "la guerra de los poetas americanos contra la influencia es parte de nuestra herencia emersoniana... Este mal gusto es una característica propia de todos los poetas modernos (entiéndase los post-ilustrados o románticos), pero especialmente de los poetas americanos posteriores a nuestro profeta (aunque ahora sin honores) Emerson".<sup>3</sup>

Sobre la relevancia de la lectura de Platón, de los platónicos o de los neoplatónicos, *The Teachers of Emerson* (1910) de John S. Harrison es una referencia antigua pero destacada. Defiende que, más que Platón, el neoplatonismo y la perspectiva neoplatónica de Thomas Taylor, caracterizada por el misticismo, son su fuente de inspiración, puesto que Emerson recibió a Platón a través de la edición de Taylor y leyó continuamente sus ediciones de los neoplatónicos y de otros autores de la Antigüedad. Mi perspectiva se separa de la suya. Aunque seguiré su texto para dar cuenta de la impronta que los platónicos y el neoplatonismo dejaron en Emerson, indicaré de qué modo Emerson vio en Platón a alguien radicalmente ajeno al misticismo y, por ello, lo consideró una referencia insoslayable (sin perder de vista que esclarecer lo que Platón es en sí mismo

<sup>2</sup> "Me resulta sospechosamente conveniente que me encuentre entre los que consideran que *Naturaleza*, con los maravillosos pasajes que contiene, no constituye todavía la voz filosófica del autor, sino que es el lugar del que, en los años siguientes, partirá esa voz en 'El escolar americano', el 'Discurso a la Facultad de Teología' y 'Confianza en sí mismo'. Yo marcaría la diferencia diciendo que en *Naturaleza* Emerson toma la cuestión del escepticismo como soluble o controlable, mientras que a partir de entonces toma su insolubilidad como el centro de su pensamiento", STANLEY CAVELL, 'Hallar es fundar: adentrándome en 'Experiencia' de Emerson', en *Estudios trascendentales de Emerson*, trad. de Ricardo Bonet, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2024, p. 153.

<sup>3</sup> HAROLD BLOOM, *A Map of Misreading*, Oxford University Press, Nueva York, 1975, p. 162.

excede los límites de este texto). En una línea parecida, Frederick Ives Carpenter dedica algunos capítulos de *Emerson and Asia* (1930) a señalar esa presencia del neoplatonismo. Allí sostiene que, durante una etapa, cuyos emblemas son para él *Naturaleza* y ‘Sobre-Alma’, Emerson comulgó con el misticismo de los neoplatónicos, constituido a partir de la fusión entre Platón y el misticismo alejandrino de los primeros siglos d. C., y que se desembarazó de él a partir de la segunda serie de *Ensayos* para abrazar progresivamente otros elementos de las religiones y la literatura orientales. Discrepo de Carpenter en lo siguiente: ya en *Naturaleza* Emerson presentó un enfoque que lo libraba del misticismo y que no cambió hasta su muerte.

La última de las menciones necesarias es para Antonio Lastra, cuya colaboración con Javier Alcoriza ha puesto a disposición de los lectores en español las ediciones de Emerson más fiables hasta el momento, y cuyos estudios introductorios y ensayos despertaron en mí una curiosidad que ha desembocado en este escrito. Para Lastra, Emerson queda inscrito en la tradición de lo que llamó “escritura constitucional”. Llegar a entender lo que la escritura constitucional implica supone un reto y una esperanza para la educación de nuestro tiempo. Trataré de subrayarlo a lo largo de mi investigación.

La gran mayoría de los intérpretes señalados estuvo de acuerdo en que las influencias de mayor peso en Emerson fueron el Romanticismo y el escepticismo: la fe en la libertad y la capacidad creativa del ser humano, por un lado, y la contemplación de su impotencia, por otro, que, en diálogo pero enfrentadas, conformarían la “polaridad” emersoniana. Creo que la relación original que mantuvo Emerson con el universo no excluye que recibiera una influencia, sino que consistió en adoptar el método que vislumbró en Platón. Para Emerson, el método de Platón consistió en incorporar a la vida y a la escritura la polaridad entre la capacidad poética y el escepticismo, que, al dialogar entre sí, configuran la imagen de la escala de la educación por la que descubrimos que, en el fondo, no somos tanto autores como espectadores. Para Emerson, ser un filósofo estriba en esto, tal como él mismo lo reconoció. Creo que esta es la clave de su obra desde 1836 y que no cambió en adelante. Las variaciones en los humores o estados de ánimo de sus escritos que hayan podido apreciarse como evoluciones o transformaciones están contempladas coherentemente desde el principio en ese eje, que se presentó por primera vez completo con la publicación de *Naturaleza*.

Generalmente, citaré las obras de Emerson por las traducciones al español de Antonio Lastra y de Javier Alcoriza, hechas conjunta o separadamente. Son literales en el mejor sentido y basadas en las ediciones canónicas: la que preparó el hijo de Emerson en el centenario de su nacimiento a partir de la de Riverside (*The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. de Edward Waldo Emerson, Centenary Edition, 12 vols., Houghton Mifflin, Boston, 1903-1904) y la edición crítica de Harvard (*The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. de Joseph Slater et al., 10 vols., Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971-2013). Cuando, al cotejarlas con las ediciones canónicas, juzgue pertinente modificar la traducción, citaré también el original.

**I. ESCRITURA, AVERSIÓN, POLARIDAD E IRONÍA.** Emerson tuvo una vida larga y convulsa. Se asentó en Concord en 1835 y permaneció allí hasta su muerte con la excepción de algunos viajes a Europa y aquellos que le exigió su labor de conferenciante. Perdió a muchos seres queridos por el camino. En la década de 1830 aconteció en su pensamiento una revolución que afectó a su perspectiva de un modo particular y que se mantuvo en adelante.

El día de Navidad de 1832<sup>4</sup> Emerson emprendió un viaje a Europa tras albergar serias dudas sobre su vocación para ejercer el oficio de predicador (que abandonaría finalmente en 1839). Su fe en la religión se había tambaleado en varias ocasiones en años anteriores por diversos motivos entre los que figuran la lectura de la obra de Hume, sus reflexiones acerca de la existencia del mal o la debilidad de su salud, tanto física como mental; pero el hecho determinante fue la muerte en 1831 de su esposa, Ellen Tucker, con tan solo 20 años de edad. Como dice Richardson:

La muerte de Ellen socavó a la vez el mundo personal de Emerson y el mundo institucional público que había abrazado mientras estuvo casado. A la separación de Ellen reaccionó con la separación de la Iglesia, de Boston, del pensamiento de la época (el Sentido Común escocés), de la solemnidad ahora vacía de la comunidad escolar de Boston y de la capellanía del senado de Massachusetts y del acalabante formato del sermón. La perdida que oscureció su vida también le liberó. La muerte de Ellen lo desinhibió. Al ser excluido de la felicidad convencional, abandonó la vida convencional. Redobló sus esfuerzos, con una pizca de pánico, para vivir su propia vida y pensar sus propios pensamientos.<sup>5</sup>

Para entender en qué sentido trató de vivir su propia vida y pensar sus propios pensamientos hemos de tener en cuenta algunos aspectos. En primer lugar, aunque ejercer de pastor unitarista conllevaría que su texto de referencia fuese la Biblia, Emerson empezó a escribir a los diecisésis años una serie de diarios que terminarían abarcando 182 volúmenes. De ellos extraía el material para sus sermones. Sin embargo, la influencia de Thomas Carlyle, a quien conoció personalmente durante el mencionado viaje a Europa, dotó a estos diarios de una importancia renovada. Emerson tomó en cierta medida de Carlyle la idea (que a su vez Carlyle había recogido del Romanticismo alemán) de que el ser humano no es solo criatura, sino “creador y productor”.<sup>6</sup>

La concepción del ser humano como creador, representada por el poeta romántico, tiene una historia larga. Ernst H. Kantorowicz mostró cómo los tratados de derecho medieval elaborados a partir de los comentarios al derecho romano, que en un principio otorgaban al Papa la capacidad de alterar y recrear la naturaleza de las cosas a imagen y semejanza de Dios, llevarían por equiparación a concederle los mismos poderes al emperador y después a los poetas, dando lugar así a la figura del poeta soberano. Dante juzgando a la humanidad en su *Comedia* o Petrarca coronado afirmando que no podía ser juzgado por nadie serían dos paradigmas claros de dicha figura.<sup>7</sup> Estas derivas confluirían en las teorías del arte renacentistas que representan el precedente del poeta soberano creador propia del Romanticismo (encarnada por el Yo absoluto de Fichte), que Emerson recibió en parte a través de la obra de Carlyle, y lo convencería de que, ante la pérdida de

<sup>4</sup> Una fecha tan representativa como el 4 de julio de Thoreau en *Walden*.

<sup>5</sup> ROBERT D. RICHARDSON, *Emerson. The Mind on Fire*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1995, p. 118.

<sup>6</sup> THOMAS CARLYLE, ‘Signs of the Times’, en *Critical and Miscellaneous Essays*, D. Appleton & Co., Nueva York, 1870, p. 192.

<sup>7</sup> ERNST H. KANTOROWICZ, ‘The Sovereignty of the Artist. A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art’, en *De Artibus Opuscula XL: Essays in Honor of Erwin Panofsky*, New York University Press, Nueva York, 1961.

su fe cristiana, “la poesía es inestimable como fe solitaria. Una protesta solitaria ante el clamor del ateísmo”.<sup>8</sup>

Esta idea engranó en Emerson porque ya había empezado a aquilatar las implicaciones del protestantismo, en lo que se ha dado en llamar la teoría del dios interior. El fundamento de la religiosidad habría que buscarlo en el sentimiento moral propio de cada uno hasta el punto de entender que acercarse a Dios a través de las Sagradas Escrituras o de las instituciones religiosas no tendría sentido, puesto que Dios se encuentra en el seno de cada cual: “El alma del hombre no contiene simplemente una chispa o una gota o un aliento o una voz de Dios: *es* Dios.”<sup>9</sup> La nueva forma que fue tomando la determinación de Emerson desde que decidió vivir su propia vida y pensar sus propios pensamientos sería convertirse en *escritor* y *lector* o *espectador* de sus propias escrituras, usando la figura del poeta romántico con ciertas reticencias, como indicaré más adelante.

En segundo lugar, la herencia de su esposa le proporcionó una suma suficiente como para que el sueldo de pastor no fuese una necesidad y pudiera aventurarse hacia nuevas posibilidades. A su vez, el movimiento del Liceo de Boston, tras su fundación en 1829, estaba necesitado de conferenciantes y Emerson vio ahí una gran oportunidad.<sup>10</sup> Menos de un mes después de volver de su primer viaje por Europa, pronunció su primera conferencia sobre ‘The Uses of Natural History’. Las conferencias fueron sustituyendo progresivamente a los sermones, hasta que, en 1839, tras su ‘Discurso a la Facultad de Teología’ y su último sermón, abandonase definitivamente el oficio de pastor. Así, la escritura de diario fue ganando un protagonismo cada vez mayor en su vida, y constituyó la fuente de la que procedían sus conferencias, que a su vez proporcionaban el material para la elaboración de sus ensayos y libros entendidos como sus nuevas y propias escrituras.<sup>11</sup>

Distanciado de las escrituras institucionalizadas para el cristianismo, tras la lectura del comentario de Anquetil-Duperron sobre zoroastrismo, anotó en su diario: “¿No sentimos que estas alegorías primitivas son globos o diagramas en los que se explican las leyes de la naturaleza viviente? ¿No parecemos estar más cerca de la verdad divina en estas ficciones que en prosa menos ficticia?”.<sup>12</sup> La sensación de que podía expresar la verdad a través de fábulas mejor que a través de géneros supuestamente más prosaicos o menos ficticios puede ser el lema que lo guiaría del sermón al libro, que, al modo de las ambivalencias de Shakespeare, identificó con un *globe*. Pero, aunque a los nueve años empezó a escribir poesía y a coquetear con la idea de ser poeta,<sup>13</sup> la composición de sus propias escrituras no puede equipararse a la pretensión del poeta soberano de sustituir al Hacedor divino por el hacedor humano y suplantar a Dios. Para Emerson, que la gente

<sup>8</sup> RALPH WALDO EMERSON, ‘Poesía e imaginación’, en ‘*El poeta*’ y otros ensayos, trad. de Fernando Vidagañ, Buenos Aires Poetry, Buenos Aires, 2016, p. 132.

<sup>9</sup> STEPHEN WICHER, *Freedom and Fate*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1971, p. 21.

<sup>10</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 153.

<sup>11</sup> Barbara Packer dice que “las obras de Emerson son antologías, que Emerson el ensayista trabaja como editor o compilador del material producido por Emerson el escritor de diario” (PACKER, *Emerson's Fall*, p. 26).

<sup>12</sup> *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, Harvard University Press, Cambridge, 1960-1982, vol. 4, pp. 11-12.

<sup>13</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 146.

actuase “como si Dios hubiera muerto”<sup>14</sup> implicaba una superstición. Por ello, incorporó a su escritura no solo la idea del poeta soberano como creador, sino también su “aversión”.<sup>15</sup> Resulta esclarecedor que el representante del poeta en *Hombres representativos* sea Shakespeare (a quien consideró más un filósofo que un poeta).

En este sentido, Emerson abdicó de la concepción del poeta soberano en la medida en que, como dice Cavell, su “prosa es la batalla, usando un comentario de Nietzsche, por no convertirse en poesía, una batalla específicamente para permanecer en conversación consigo misma, respondiendo a sí misma. (Así que escribe diálogos y no monólogos, después de todo)”.<sup>16</sup> Si la poesía es (o *cree ser*) un monólogo creador, la batalla en la que consiste la prosa de Emerson es la expresión que constantemente se interroga y se responde a sí misma hasta las últimas consecuencias. En nombre de la poesía se responde y en nombre de la filosofía se pregunta, y el hecho de que su coexistencia sea una batalla pone de manifiesto que la tendencia de cada una de ellas es acabar con la otra. El propósito de Emerson, sin embargo, sería mantener indefinidamente activa esta batalla en su vida y en su escritura.

Para él, incorporar dicha batalla o diálogo a nuestra vida da pie a que nuestras perspectivas se vayan ampliando o superando progresivamente a medida que aprendemos, formando la imagen de una escala que emula la línea dividida de Platón. El fin de este aprendizaje es el descubrimiento de nuestra condición “aversiva”, de que en el fondo no somos los autores de nuestros pensamientos y nuestras acciones (como pretenderían los defensores o emuladores del poeta soberano) sino sus lectores o espectadores, de la aversión de nuestros actos y palabras. Nuestros pensamientos pueden ser erróneos en la medida en que no sabemos de dónde provienen, ya que podemos dudar razonablemente de ellos y suelen cambiar con el tiempo: parecen determinados por nuestros humores o estados de ánimo (*moods*). Sin embargo, nuestra condición de espectadores permanece siempre igual y, por ello, es lo que somos en el fondo.

Uno de los recursos predilectos de la escritura de Emerson desde *Naturaleza* es la ironía: clara y manifiestamente “juega con la duda y le saca todo el provecho; pinta y resulta elusivo”,<sup>17</sup> como él mismo diría de Platón. Esto no es una cuestión menor y aduciré cuatro motivos para defenderlo. El primero ya lo he mencionado: al abandonar la lectura fiel de la Biblia por la composición y la lectura de sus propias escrituras, Emerson cambió las parábolas propias de la expresión religiosa por la ironía, que “se parece a la parábola, pero toma prestadas sus referencias de reinos terrenales”.<sup>18</sup> El segundo tiene que ver con la desconfianza de Emerson respecto al lenguaje, con su “profundo escepticismo acerca de la capacidad del lenguaje de encarnar la verdad”.<sup>19</sup> En sus diarios anotó:

<sup>14</sup> EMERSON, ‘Discurso a la Facultad de Teología’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, ed. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 122.

<sup>15</sup> Sobre la aversión como elemento central de la escritura emersoniana, véase CAVELL, ‘Pensamiento aversivo: Representaciones emersonianas en Heidegger y Nietzsche’, en *Estudios trascendentales de Emerson*.

<sup>16</sup> CAVELL, ‘Pensar en Emerson’, en *Estudios trascendentales de Emerson*, p. 38.

<sup>17</sup> RALPH WALDO EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, en *Hombres representativos*, ed. y trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, p. 80.

<sup>18</sup> PACKER, *Emerson’s Fall*, pp. 9-10.

<sup>19</sup> PACKER, *Emerson’s Fall*, p. 1.

El estado más verdadero de la mente, parado, resulta falso. El pensamiento es el maná que no puede almacenarse. Se agriará si se conserva y mañana habrá de recolectarse de nuevo. Perpetuamente debemos orientarnos o caeremos en un error irrecuperable, empezando desde la verdad más llana y manteniendo mientras pensamos el más estricto camino de la lógica. Por el Dios magnífico los hombres se convierten en panteístas; al personificarlo piadosamente se convierten en idólatras.<sup>20</sup>

Para entender el peligro del que nos alerta, hemos de tener en cuenta que uno de los riesgos estriba en lo que llamó “conformidad”, que consiste en la tendencia humana a la osificación, a acomodarse e instalarse en las tradiciones, abandonando la disposición atenta que debe acompañar a toda acción para que merezca la pena. Una de las virtudes de la polaridad en su obra sería precisamente que evita esta conformidad, que, al incorporar a la vez la fe en la capacidad compositiva humana y su aversión escéptica, constituye una expresión y una forma de vida que se examinan y se superan constantemente a sí mismas hasta las últimas consecuencias, evitando de este modo la osificación. Habríamos de entender la ironía emersoniana como el recurso que permite decir a la vez una cosa y su contraria, afirmar algo y a la vez examinarlo, es decir, que incorpora las dos voces de la polaridad al mismo tiempo.

El tercer motivo del uso de la ironía por parte de Emerson se deriva del segundo. Como haría explícito en ‘El escolar americano’, una de las principales fuentes de la tradición para él son los libros. En este sentido, representan una potente amenaza de conformidad. Hay en los seres humanos una tendencia a sacralizar las lecturas y rendirles un culto paralizador: “El genio es siempre el enemigo del genio por un exceso de influencia”.<sup>21</sup> Por ello, Emerson juega y resulta elusivo: pone las cosas difíciles al lector para que su lectura dependa de una disposición activa, de que piense por sí mismo. Poniendo trabas a una lectura fácil, protege al lector contra el hecho de que lo convierta en su nueva Biblia. De este modo, la ironía coadyuvaría a que la expresión de Emerson dejase de ser profética para ser “afirmativa”. En 1846 anotó en su diario: “Afirmativo. Pon por escrito solo aquello que ayude a alguien”.<sup>22</sup> En una de sus últimas entradas puntualizó: “toda escritura debe ser afirmativa”.<sup>23</sup> La ironía también nos protege, como lectores, del exceso de su influencia:

No hay en mí deseo alguno de atraer a los demás hacia mí en lugar de llevarlos hacia mí mismos. Me enorgullezco de no tener escuela ni seguidores. Creo que sería impura cualquier intuición que no creara independencia.<sup>24</sup>

El último motivo del uso de la ironía es que, con la incorporación de la polaridad, encarna a los dos sujetos que fue Emerson a la vez en su escritura: el sujeto superficial, autor de los escritos a partir de abrazar el polo poético de la polaridad, y el verdadero sujeto, que es Emerson como lector o espectador de su propia obra. Como escolar, usaría

<sup>20</sup> RALPH WALDO EMERSON, *Diarios*, ed. y trad. de Antonio Lastra y Fernando Vidagañ, Ápeiron, Madrid, 2015, p. 89.

<sup>21</sup> EMERSON, ‘El escolar americano’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 97.

<sup>22</sup> EMERSON, *Diarios*, p. 207.

<sup>23</sup> EMERSON, *Diarios*, p. 271.

<sup>24</sup> EMERSON, *Diarios*, p. 249.

los dos polos. Identificarse finalmente como espectador convertiría a Emerson en un filósofo en sus propios términos.

II. EL LIBRO DE LA NATURALEZA Y LA ORIGINALIDAD DE PLATÓN. El esbozo más temprano de lo que acabó siendo su libro *Naturaleza* data de 1831, aunque la palabra misma, “naturaleza”, no figura en él destacadamente y el protagonismo lo ostenta el concepto de “mind”.<sup>25</sup> Valorar la primera como título se debió a la lectura de obras de ciencia natural durante los años dedicados a su composición, entre las que sobresale el *Discurso preliminar sobre el estudio de la filosofía natural* de John F. W Herschel. La obra de Herschel influyó en Emerson en dos aspectos. Por un lado, le atrajo por su insistencia en la importancia del sistema y del papel activo del científico en su investigación: “El hombre está constituido como un ser especulativo; contempla el mundo y los objetos a su alrededor, no con ojos pasivos e indiferentes, sino como un sistema dispuesto con orden y diseño”.<sup>26</sup> Por otro, le gustó que para Herschel la ciencia no debilitase el asombro del estudiante, sino que lo acrecentase. Del científico diría Herschel que “anda en medio de asombros”.<sup>27</sup> El entusiasmo de Herschel por la ciencia “rivaliza y se sobrepone al lenguaje del entusiasmo religioso”<sup>28</sup> de Emerson, que cada vez tendría en mayor consideración la noción de “naturaleza” y su relación con el sistema desde el que se estudia en busca de conexiones, es decir, el nexo entre la naturaleza y el estudiante humano. Tras visitar en julio de 1833, durante su primer viaje a Europa, el Jardin des Plantes de París, que le causó una impresión profunda, registró en su diario: “Seré un naturalista”.<sup>29</sup>

Sin embargo, lo primero que llama la atención de *Naturaleza* es que no parece en absoluto un libro de ciencia natural y nos invita a pensar que usó aquellos libros meramente como fuentes de tropos (como diría él mismo de todos los libros). Esto se explica por la impronta que dejó en él la doctrina de la correspondencia de Swedenborg, tomada de la tradición platónica, la cual sostiene que los axiomas de la física se corresponden con máximas de la moral: “No solo las leyes naturales, sino también los objetos individuales se corresponden con verdades espirituales”.<sup>30</sup> Existe una correspondencia entre la naturaleza y el ser humano, el lenguaje de ambos coincide. Por ello, como más tarde en ‘El escolar americano’, “a ese muchacho bajo la bóveda del día, se le sugiere que él y la naturaleza proceden de una raíz; una es la hoja, el otro la flor; la relación, la simpatía, recorren cada vena. ¿Qué es esa raíz? ¿No es el alma de su alma?”.<sup>31</sup> Por este camino, su propósito fue adquiriendo la forma de escribir un libro que descifre y represente el lenguaje en el que están cifrados la naturaleza y el ser humano, que exponga la “teoría de la naturaleza” capaz de explicar “todos los fenómenos”.<sup>32</sup> Trataría de componer un libro donde plasmar el libro de la naturaleza:

<sup>25</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 118.

<sup>26</sup> JOHN F. W. HERSCHEL, *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, Longman, Londres, 1831, pp. 3 y 4.

<sup>27</sup> HERSCHEL, *Preliminary Discourse on the Study of Natural Philosophy*, pp. 8, 14 y 15.

<sup>28</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 123.

<sup>29</sup> *The Journals* ..., vol. 4, p. 200.

<sup>30</sup> *The Journals* ..., vol. 4, p. 39.

<sup>31</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 94.

<sup>32</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 42.

La Naturaleza es un lenguaje y cada hecho nuevo que aprendemos es una nueva palabra; pero visto adecuadamente, tomado en conjunto no es simplemente un lenguaje, sino el lenguaje conectado en un libro universal más significativo. Quiero aprender ese lenguaje, no para poder conocer un puñado de palabras y verbos nuevos, sino para poder leer el gran libro que está escrito en esa lengua.<sup>33</sup>

Sin embargo, un nuevo golpe sacudió la vida de Emerson y determinó en parte el resultado final de su libro de la naturaleza. En mayo de 1836, su hermano Charles murió inesperadamente, lo que para él supuso un revés importante.<sup>34</sup> En sus diarios lo recogería del siguiente modo:

Ahora comienza una nueva y sombría época de mi vida. He usado su compañía muy cariñosa y sólidamente. Era agradable desplegar mi pensamiento para tan sabio oyente. Se abría genialmente a su cálida y brillante luz y yo tomaba prestado color y a veces forma de él. Además de mi deuda directa en muchos pensamientos valiosos, a través de cuántas órbitas de especulación no habremos viajado juntos; no sería posible para ninguno de los dos decir: "Este pensamiento es mío, ese es tuyo".<sup>35</sup>

Tanto como su muerte, le apenó descubrir en el diario de Charles que, quien en público mostraba siempre una alegría, una salud y un carácter admirables, en la intimidad acusaba lo contrario:

Leo con cierta sorpresa las páginas de su diario. Muestran un lado nocturno que su aspecto diurno no sugería: son melancólicas, penitenciales, acusadoras de sí mismo. Las leo sin placer: son fases de un temperamento que eclipsaba la luz permanente de su carácter.<sup>36</sup>

Pese a que las situaciones adversas acrecentaban su vitalidad y su actividad intelectual, perder a quien fue a la vez un hermano y un amigo de cuyos pensamientos no podía distinguir los suyos, marcaría una cesura considerable en el curso de su vida y, a partir del libro que tenía ahora entre manos, de su obra. En junio de ese año anotó en su diario: "Se ha cerrado el ojo [eye] que iba a ver la naturaleza para mí".<sup>37</sup>

Joel Porte subrayó un aspecto importante para entender las implicaciones de esta afirmación. Una metáfora de la obra de Emerson que debe tenerse en cuenta es que "the 'eye' is the 'I'".<sup>38</sup> Si es así, Emerson estaría señalando que el "yo" que iba a ver la naturaleza para él se había cerrado. Sin embargo, su vida y su obra representan un enfrentamiento considerable con la tragedia (cuyo principal defecto es su irreabilidad). En un pasaje de *La conducta de la vida* hallamos una declaración muy gráfica: "Considero los más alegres castillos en el aire que se han edificado más confortables y útiles que las mazmorras en el

<sup>33</sup> *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, ed. de Stephen Wicher, Robert E. Spiller y Wallace E. Williams, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1959, vol. 1, p. 26.

<sup>34</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, p. 48.

<sup>35</sup> EMERSON, *Diarios*, p. 99.

<sup>36</sup> EMERSON, *Diarios*, p. 99.

<sup>37</sup> *The Journals* ..., vol. 5, p. 152.

<sup>38</sup> JOEL PORTE, *Representative Man. Ralph Waldo Emerson in His Time*, Oxford University Press, Nueva York, 1979, p. ix.

aire que a diario excavan y habitan personas gruñonas y descontentas.”<sup>39</sup> Que las mazmorras, como los castillos, estuviesen en el aire supondría la principal ventaja para combatirlas, de modo que, si su “yo” capaz de ver la naturaleza se había cerrado, Emerson se mostraría inmediatamente, como en ‘Experiencia’, “listo para morir en la naturaleza y nacer de nuevo en esta nueva, pero inalcanzable América que he descubierto en el Oeste”.<sup>40</sup> Tal fortaleza, sin embargo, estaría compensada por una nueva forma de comprenderse a sí mismo, que ya había empezado tras la muerte de Ellen y la sustitución de las escrituras religiosas por la escritura y la lectura de sí mismo: Emerson quedaría dividido en una polaridad integrada por dos “yoies”, por dos *eyes*. Físicamente se correspondería con el episodio de uveítis que en 1825 lo dejó invidente durante un tiempo. Richardson propone que esta dolencia se debió al estrés que sufrió Emerson durante la composición de un ensayo titulado ‘La Unidad de Dios’.<sup>41</sup> Allí, enfrentándose al escepticismo de Hume para abordar el problema de la existencia del mal, quedó temporalmente invidente tras escribir “que el mal puede surgir de la fuente de todo bien”.<sup>42</sup> En aquella ocasión, se retiró a la granja de un tío suyo en Newton para curarse trabajando duro con los jornaleros. Uno de ellos le dijo que los seres humanos rezan siempre y que las plegarias siempre son atendidas. Aquello impresionó al joven Emerson de un modo que no habían logrado hacer sus años de estudio en la Facultad de Teología y le instó a escribir su primer sermón.<sup>43</sup> En esa ocasión recuperó su fe.

Sin embargo, tras el giro que había dado su vida a partir de la muerte de Ellen y Charles, nunca volvería a recuperar la fe completa que desembocó en un primer momento en aceptar el oficio de predicador. Uno de sus ojos (*eye, I*) mantendría su visión fiel, pero el otro se habría cerrado para siempre. Por ello, una parte de sí mismo tomaría partido por la fe poética y confiaría en que se pueden conocer las cosas, recomponer la realidad y renovar el mundo, pero la otra parte consistiría en ser el espectador escéptico de su vida, lo que le permitía reconocer constantemente la irrealidad de las cosas, para bien y para mal. Este planteamiento lo distanció de la inocencia de la fe perfecta, pero lo mantuvo a la *misma* distancia de las penas de la vida, por lo que, paradójicamente, lo llevó a mantenerse siempre *el mismo*: “Creyente en la Unidad, vidente de la Unidad, sin embargo *contemplo dos*”.<sup>44</sup> *Naturaleza* fue la primera consecuencia escrita de esta nueva perspectiva.

Packer expone adecuadamente cuál es la cuestión inicial que abordó Emerson, teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, para la redacción de su libro, cuyo propósito era ofrecer una teoría de la relación entre la naturaleza y el ser humano:

Lo que sobre todo necesita ser explicado es la paradoja de la relación entre el hombre y la naturaleza, su curiosa mezcla de familiaridad y extrañamiento [...] Necesitamos una teoría de los orígenes que pueda explicar a la vez cómo la naturaleza se parece a nosotros y

<sup>39</sup> RALPH WALDO EMERSON, *La conducta de la vida*, trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 207.

<sup>40</sup> RALPH WALDO EMERSON, ‘Experiencia’, en *Ensayos*, p. 342.

<sup>41</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 63.

<sup>42</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 64.

<sup>43</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 64.

<sup>44</sup> *The Journals* ..., vol. 5, p. 337.

---

por qué se nos resiste, por qué está permeada de significado humano pero no está, sin embargo, sujeta a la voluntad humana.<sup>45</sup>

La teoría de la naturaleza que buscaba Emerson habría de ser aquella que explicase por qué la naturaleza se muestra y a la vez no se muestra accesible al ser humano, por qué es a la par hospitalaria y hostil.

Otra metáfora relevante para entender qué ocurre de *Naturaleza* en adelante es la del enigma de la esfinge. Como señala Packer, en uno de sus primeros diarios Emerson copiaría el siguiente aforismo de Madame de Staël: “El enigma de nosotros mismos engulle como la esfinge los miles de sistemas que pretenden ostentar la gloria de haber adivinado su significado”, que su hermano Charles modificaría:

Más tarde, su hermano Charles dio al emblema un referente distinto. “Hablé con él un día sobre el acuerdo de tantos pensadores a la hora de representar la Naturaleza como el símbolo de la mente. Él dijo ‘Sí, ahí está la Esfinge sentada en el arcén, y cada genio que pasa choca con ella’”.<sup>46</sup>

Si el enigma de la esfinge quedaba de este modo identificado, primero con uno mismo y después con la naturaleza, *Naturaleza* sería el intento emersoniano de resolverlo. Como señala Packer, Emerson lo hizo incorporando sus dos perspectivas en tensión, que constituyen la polaridad central de su obra, y que en *Naturaleza* toman la forma del idealismo a partir de la capacidad poética humana, por un lado, y el escepticismo representado por la reescritura de la fábula de la expulsión del paraíso, por el otro. Para ello recuriría a la ironía.

En el caso de *Naturaleza*, una de las ironías que encontramos consiste en que, si el libro ha de presentar el enigma de uno mismo y de la naturaleza, no podrá hacerlo de otro modo que siendo a su vez un enigma, un puzzle.<sup>47</sup> Una de las piezas del puzzle más importantes para el propósito de este trabajo es la siguiente. La edición original, publicada anónimamente en 1836, empezaba con la siguiente cita de Plotino procedente de *The True Intellectual System of the Universe* de Ralph Cudworth: “La naturaleza es una imagen o imitación de la sabiduría, la última instancia del alma; la naturaleza es un ser que solo hace, sin saber.”<sup>48</sup> En la edición que Emerson publicó con su nombre en 1849, sustituyó esta cita por un poema cuyo primer verso hace referencia a una “sutil cadena de incontables anillos”. En ambas ediciones las palabras inmediatamente posteriores son las mismas:

Nuestra época es retrospectiva. Erige los sepulcros de los padres. Escribe biografías, historias y crítica. Las generaciones precedentes contemplaban cara a cara a Dios y la naturaleza; nosotros a través de su mirada. ¿Por qué no habríamos de disfrutar también nosotros de una relación original con el universo? ¿Por qué no habríamos de tener una

---

<sup>45</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, p. 43.

<sup>46</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, p. 22.

<sup>47</sup> En la misma entrada en que se mostraría determinado a ser un naturalista tras la visita al Jardin des Plantes, afirmaría que “el Universo, ahora más que nunca, es un puzzle asombroso” (en *The Journals ...*, vol. 4, p. 199).

<sup>48</sup> Cudworth fue uno de los platónicos de Cambridge y el principal rival del pensamiento político de Hobbes.

poesía y una filosofía de la intuición y no de la tradición, y una religión que fuera una revelación para nosotros y no la historia de esas generaciones?<sup>49</sup>

En las dos ediciones, el libro termina con la intervención de dos supuestos poetas órficos. En ambos casos podemos encontrar ciertas contradicciones a tener en cuenta. En la primera, las palabras de quien busca disfrutar de una relación original con el universo, ver con sus propios ojos y expresarse por sí mismo están adscritas a la tradición platónica. No son siquiera una cita de Platón, sino de alguien que se consideró heredero de las enseñanzas del maestro. Si consideramos que en sus *Diálogos* Platón habla mediante otros personajes, la ironía resulta todavía mayor. Es extraño que, buscando la originalidad, Emerson haga este uso de las citas y las adscripciones.

En el segundo caso, el poema es propio, pero está inspirado en una obra de Swedenborg publicada, como *Naturaleza*, inicialmente de forma anónima y solo más tarde con su nombre.<sup>50</sup> Además, la mencionada cadena puede identificarse con la *golden chain* a la que aludía la tradición platónica para referirse a la transmisión de las enseñanzas de los *Diálogos* (que a su vez eran considerados herederos de enseñanzas previas) a lo largo de la historia.<sup>51</sup> La ironía es la misma: ¿a qué originalidad se refiere haciendo este uso de las citas y las adscripciones? En el mismo sentido, podemos preguntarnos por qué el primer libro de quien quiere disfrutar de una relación original con el universo y expresarse por sí mismo, ser él mismo, se publicó *anónimamente*.

Una posible respuesta a la pregunta por el anonimato de la edición de *Naturaleza* del 36 es que el mensaje que transmitía no era compatible con el oficio de predicador que Emerson siguió ejerciendo hasta el 39, pero esto no responde a las demás preguntas ligadas a la originalidad y las adscripciones. Por ello, propongo que podemos encontrar una respuesta más precisa a estas preguntas en *Hombres representativos*, publicado un año después de la segunda edición de *Naturaleza*. Allí, en el ensayo ‘Platón, o el filósofo’, Emerson dice que Platón “causa estragos entre nuestras originalidades”,<sup>52</sup> lo que pone de manifiesto que la originalidad que Emerson anhelaba no consiste en ser el primero que vea las cosas de un modo nuevo sino en verlas de un modo particular: el que proporcionaba para él la obra de Platón.

**III. PLATONISMO, NATURALEZA Y ‘PLATÓN O EL FILÓSOFO’: EL ENIGMA ORIGINAL DE LA ESFINGE.** Richardson dice de las influencias de Emerson que “la más profunda de todas, la central, la que nunca abandonaría, fue Platón”,<sup>53</sup> y brinda un registro de las ediciones que

<sup>49</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 41. He modificado ligeramente la traducción en aras de una mayor literalidad. En el original dice: “Our age is retrospective. It builds the sepulchres of the fathers. It writes biographies, histories, and criticism. The foregoing generations beheld God and nature face to face; we, through their eyes. Why should not we also enjoy an original relation to the universe? Why should not we have a poetry and philosophy of insight and not of tradition, and a religion by revelation to us, and not the history of theirs?”, *The Complete Works*, vol. 1, p. 3.

<sup>50</sup> “Un continuo esfuerzo por lograr la forma humana, que a su vez asume gradualmente”, en EMANUEL SWEDENBORG, *Divine Love and Wisdom*, trad. al inglés de John C. Ager, Swedenborg Foundation, West Chester, 2009, p. 432.

<sup>51</sup> Véase por ejemplo la introducción de Thomas Taylor a su edición de *The Mystical Hymns of Orpheus*, Charles Whittingham, Londres, 1824, p. ix.

<sup>52</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, en *Hombres representativos*, p. 69.

<sup>53</sup> RICHARDSON, *Emerson*, p. 184.

Emerson manejó, dividiéndolas en siete etapas. La primera fue la del “Platón del siglo XVIII temprano de André Dacier y Nicholas Souverain, que tratan a Platón como protocristiano”; la segunda la “de Ralph Cudworth, Henry More y los platónicos de Cambridge, quienes trataron de reconciliar la fe y la razón”; “el tercer Platón de Emerson fue el de Mendelssohn”, sigue Richardson, “cuyo *Fedón* era una reescritura del *Fedón* de Platón a la luz del pensamiento moderno, leibniziano”; el cuarto fue “el de Thomas Taylor y Floyer Sydenham, que proporcionaron la primera edición completa de sus obras en inglés, pero cuyo Platón es esencialmente el de Proclo y los demás neoplatónicos”; la “quinta versión de Platón que Emerson leyó fue la de Victor Cousin, cuyo Platón era un gran ecléctico; la sexta fue el Platón de Schleiermacher, que fue el primero de los traductores modernos en pos de la filosofía del propio Platón. Schleiermacher trabajó a partir de un examen estricto y disciplinado de los propios textos de Platón, y solamente de sus textos”; por último, el “séptimo Platón es el de la edición de la Bohn Library de 1848-1854, una traducción inglesa del texto de Stallbaum que llevó a Emerson a escribir un suplemento a su ensayo sobre Platón en *Hombres Representativos*”.<sup>54</sup>

El estudio más exhaustivo sobre la presencia del platonismo en Emerson es el mencionado *The Teachers of Emerson* de John S. Harrison. Al igual que Richardson, Harrison incide en la importancia que tiene el modo como Emerson recibió a Platón:

El platonismo ascendente del pensamiento de Emerson no puede identificarse con el cuerpo de doctrina filosófica que los estudios actuales atribuyen a Platón, que se presentó a los lectores de habla inglesa en los volúmenes de la traducción de Jowett (1871). Estos volúmenes llegaron a sus estantes, pero tan tarde en su vida como para encontrarle con todo el trabajo hecho. Emerson gozó de los frutos de otra época de estudios platónicos. En la traducción de la obra completa de Platón que hizo Thomas Taylor (1804) y en su traducción anterior del *Crátilo*, *Fedón*, *Parménides* y *Timeo* (1793), Emerson encontró una presentación de Platón y una interpretación de su doctrina que identificaba el platonismo con la última etapa de especulación helenística que hoy recibe el nombre de neoplatonismo. El centro de esa nueva filosofía era Plotino y el gran comentarista y expositor de sus doctrinas era Proclo. Taylor consideraba el pensamiento de estos hombres, especialmente de Proclo, muy importante para la correcta interpretación de Platón [...]

Después llegó a las manos de Emerson la traducción de Bohn (1848), pero a pesar de su intención de presentar a Platón sin “el absurdo misticismo y las fanáticas extravagancias que los neoplatónicos introdujeron en sus interpretaciones”, no fue capaz de contrarrestar las anteriores lecturas de la edición de Taylor: Emerson siguió guardando en el fondo simpatía por las maneras de la escuela platónica tardía.

Sus lecturas de otras traducciones de Taylor son prueba de la atracción que sentía por los escritos de los platónicos. Las *Obras selectas* de Plotino, *Sobre la teología de Platón* y *Comentarios al Timeo de Platón* de Proclo, los *Misterios de los egipcios, caldeos y asirios* y la *Vida de Pitágoras* de Jámlico, a los que hay que añadir una *Colección de frases pitagóricas*, el tratado *Sobre la naturaleza* de Ocelo Lucano, eran todos traducciones de Thomas Taylor con las que Emerson estaba familiarizado. Todas salvo las dos últimas estaban en su biblioteca personal en Concord [...]

En estas traducciones de Taylor en general, y especialmente en los escritos de Proclo, encontró Emerson frecuentes menciones a los Oráculos Caldeos.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> RICHARDSON, *Emerson*, pp. 65-66.

<sup>55</sup> JOHN. S. HARRISON, *The Teachers of Emerson*, Sturgis & Walton Company, Nueva York, 1910, pp. 3-6.

Esta es solo una muestra de la importancia que otorga Harrison a Taylor y su perspectiva neoplatónica como medio a través del cual recibió Emerson a Platón. El propio Emerson haría explícita la estima que sentía por Taylor hasta sus últimos escritos. En ‘Poesía e imaginación’ (1875) dijo que “Thomas Taylor, el platónico, por ejemplo, es un hombre de imaginación mejor, un mejor poeta, o quizá debería decir un mejor alimento para un poeta, que cualquier otro entre Milton y Wordsworth”.<sup>56</sup> El reconocimiento que le rinde Harrison es justo y tiene razón cuando dice:

El efecto de estas lecturas de los neoplatónicos se percibe en la adopción por parte de Emerson de su modo de interpretar a Platón. Ellos consideraban que la idea fundamental de la trama metafísica de Platón era la idea de lo Uno como se presenta en el *Parménides*. Identifican esta idea con la del Bien que en la *República* explica Platón que es la realidad superior. Así, Thomas Taylor, al considerar su crítica, escribe: “De todos los dogmas de Platón, el que señala el primer principio de las cosas trasciende en sublimidad la doctrina de los filósofos de otras sectas, en la medida en que esta causa suprema trasciende a las demás. Puesto que, de acuerdo con Platón, el Dios supremo, al que en la *República* llama el bien y en el *Parménides* lo uno, no es solamente superior al alma y al intelecto, sino incluso superior a la existencia misma. Por ello, como todo lo que puede conocerse en cualquier sentido, o de lo que puede decirse algo, debe estar conectado con la universalidad de las cosas, pero la causa primera es superior a todas las cosas, está muy bien dicho por parte de Platón que es perfectamente inefable”.<sup>57</sup>

Que la unidad suprema de todas las cosas sea inefable y superior a todo lo demás es una consideración importante para entender la concepción emersoniana de que la naturaleza es el símbolo de algo superior (en una escala que remite al espíritu, y este a su vez al alma, y esta a su vez a lo que en la primera serie de ensayos llamó “sobre-alma” —*over-soul*— insistiendo en que, al tiempo, esta referencia es solamente un símbolo porque aquello a lo que los símbolos remiten es inefable), y su inspiración puede considerarse neoplatónica. Por otra parte, Harrison también acierta al señalar que la forma emersoniana de interpretar a Platón no estuvo solo influida por los neoplatónicos sino también por corrientes de pensamiento anteriores a Platón, a las que accedió a través de Plutarco, de *The True Intellectual System of the Universe* de Ralph Cudworth o de la *Histoire Comparée des Systèmes de Philosophie* de Gerando: “Estas tres fuentes, Plutarco, Cudworth y de Gerando estaban en la biblioteca de Emerson”.<sup>58</sup> Es más: “Plutarco y Cudworth fueron de los favoritos de Emerson y valoraba a Plutarco no solo como un conservador de fragmentos de pensamiento antiguo. Su interpretación de ciertas fases del platonismo le parecía a Emerson muy aceptable. Sin embargo, fue el carácter misceláneo de Plutarco lo que Emerson asociaba a su propia obra”.<sup>59</sup> Donde más claramente podemos ver la influencia de Plutarco es en *Hombres representativos*, que es una versión emersoniana de las *Vidas paralelas*.

Otra de las influencias que menciona Harrison adecuadamente es la visión de Samuel T. Coleridge en *Friend* a la hora de conciliar el pensamiento platónico con la filosofía natural de Francis Bacon:

<sup>56</sup> EMERSON, ‘Poesía e imaginación’, en ‘*El poeta*’ y otros ensayos, p. 116.

<sup>57</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 8-9.

<sup>58</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, p. 16.

<sup>59</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, p. 16.

Coleridge examinó muchos sistemas de pensamiento y acabó relacionando la filosofía de Bacon con la de Platón. “De este modo, la diferencia o, más bien, la distinción entre Platón y lord Bacon”, nos dice Coleridge, “es simplemente esta: al ser la filosofía necesariamente bipolar, Platón trata principalmente la verdad tal como se manifiesta en el polo ideal, como ciencia del intelecto (*De mundo intelligibili*), mientras que Bacon se limita a tratar la misma verdad tal como se manifiesta en el otro polo, el material, como ciencia de la naturaleza (*De mundo sensibili*) [...] Debido a que aceptó esta reconciliación de Platón y Bacon, Emerson adoptó como idea fija en toda investigación filosófica la correlación entre materia y mente.<sup>60</sup>

También señala Harrison que caló en Emerson la idea pitagórica del antagonismo de los opuestos que dan forma a la dialéctica a través de su lectura de Victor Cousin: “En contraste con esta idea de una unidad inefable de las cosas, Emerson sitúa la dialéctica, cuyo propósito es ofrecer conocimiento científico, y defiende que Platón la elaboró”.<sup>61</sup> Las traducciones de los pensadores antiguos a los que Emerson tuvo acceso, sin embargo, fueron en su mayor parte las de Taylor, y la concepción de que Platón fue el heredero lógico de otras corrientes de pensamiento antiguo también la defendieron los neoplatónicos. No obstante, la idea de los opuestos que dan lugar a la dialéctica es importante para entender la interpretación de Platón por parte de Emerson, cuya principal consecuencia es alejarlo del misticismo y, por tanto, del rasgo fundamental del neoplatonismo, según Harrison. Considerar que esta dialéctica o polaridad desplaza definitivamente el misticismo de la obra de Emerson es lo que más aleja mi posición de la de Harrison. Él dice:

Platón parece no haber deslumbrado a Emerson al modo como sus brillantes amigos los neoplatónicos lo hicieron [...] Dice de Platón: “Nunca escribe en éxtasis ni nos arrastra a raptos poéticos”. Y, sin embargo, la lectura de Platón fue en ocasiones un acto muy solemne en la vida de Emerson [...] Platón, pues, pese a no ejercer un poder tan deslumbrante sobre su mente y su imaginación como los neoplatónicos, supuso una gran fuente de inspiración. El lenguaje calificativo que usa para hablar de él se debe al hecho de que, comparado con los platónicos, Platón carece del éxtasis con que el neoplatonismo como sistema vive, se mueve y existe.<sup>62</sup>

El error de Harrison consiste en creer que Emerson discrepa de Platón en este punto, cuando en realidad lo elogia. Al parecer de Emerson, que, tras abandonar el oficio de predicador e incorporar a su perspectiva el escepticismo, asumiría que todas las cosas son *infinitamente* simbólicas, Platón no aspira a la posición del místico o del profeta *para bien*, porque siempre puede dudar razonablemente de la solidez de cualquier pensamiento.

<sup>60</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 22-23.

<sup>61</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, p. 11. Emerson prácticamente copiaría una afirmación de Cousin al respecto: “Cousin explica las categorías de la razón y muestra cómo todas las proposiciones se reducen a una proposición: ‘Esto es, a la oposición entre unidad y pluralidad, sustancia y fenómeno, ser y apariencia, identidad y diferencia, etc.’ Esta es la relación entre la unidad y la multiplicidad que acepta en cierto modo. Él explica que estas dos ideas fundamentales son ‘contemporáneas en la razón; dos ideas sin las cuales la razón no puede existir, y que además llegan al mismo tiempo’. Una no puede concebirse, añade, sin la otra”, HARRISON, *The Teachers of Emerson*, p. 21.

<sup>62</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 29-30.

Pese a esto, el ejercicio de literatura comparada que llevó a cabo Harrison es muy fecundo para entender las figuras y los tropos que Emerson usó como inspiración de conceptos importantes a lo largo de su obra. En relación con *Naturaleza*, el libro que nos ocupa en este capítulo, Harrison muestra cómo el neoplatonismo de Plotino y Proclo, junto con el nexo que estableció Coleridge entre Platón y Bacon, es en gran parte el hilo que estructura la obra. Empieza su capítulo sobre *Naturaleza* diciendo:

El dualismo en que culmina la especulación de los platónicos subyace a la concepción de Emerson de la constitución de las cosas. “Aquello en lo que termina el mundo”, escribe Plotino, “es en materia y razón, pero aquello de lo que emerge, y por lo que está gobernado, es el alma”. En consonancia con ello, Emerson abre su exposición de la naturaleza del universo con la afirmación de que, “considerado filosóficamente, el universo está compuesto de la Naturaleza y el Alma”. Estos dos elementos, naturaleza y alma, son los polos del pensamiento de Emerson como filósofo preocupado por los postulados últimos del pensamiento. La naturaleza fue el primer tema que llamó su atención, aunque no pronunció su última palabra al respecto hasta que elaboró su concepción del alma.

En sus fuentes platónicas había especulación rica sobre la naturaleza. Platón mismo dejó en su *Timeo* un registro de filosofía natural cuya sección acerca de la concepción de la materia, o el espacio, fue de suma importancia para Plotino. En la tercera selección de la *Enéadas* de Plotino presente en la traducción de Taylor de *Obras selectas*, Emerson encontró un esquema completo de la posición de Plotino sobre ese gran tema. También lo había analizado Proclo tal como lo manejaron los principales pensadores griegos y el pasaje donde lo registraba lo había indexado Emerson como “Naturaleza” en su propia copia de los *Comentarios de Proclo al Timeo de Platón*.... Y, finalmente, en Cudworth encontró una *Digresión acerca de la vida plástica de la naturaleza, o una naturaleza artificial, ordenada y metódica*.

De dicha *Digresión* extrajo Emerson una cita que usó como lema de la primera edición de *Naturaleza*: “La Naturaleza es solo una imagen o imitación de la sabiduría, la última cosa del alma, siendo la Naturaleza una cosa que solo hace, sin saber”. El fragmento original de Cudworth del que tomó Emerson su frase dice: “¿En qué difiere la sabiduría de eso que llamamos naturaleza? Ciertamente en esto, en que la sabiduría es lo primero, mientras que la naturaleza es lo último y más bajo; puesto que la naturaleza es solo una imagen o imitación de la sabiduría, la ultimidad del alma, que tiene la impresión más débil de la razón brillando en ella; igual que cuando un trozo de cera está completamente impreso por un sello, esa impresión, que es clara y distinta en las superficies superiores, en la parte más baja será débil y oscura; así es la estampa y la firma de la naturaleza, comparada con la de la sabiduría y el entendimiento, siendo la naturaleza una cosa que solamente hace, sin saber.” Ediciones posteriores de *Naturaleza* aparecieron ya sin este lema, pero los primeros brotes de la mente de Emerson ponen de manifiesto su deuda con el platonismo.

En la cita de Plotino se encuentra la concepción que caracteriza una fase del tratamiento de la Naturaleza por parte de Emerson. Esta fase se da en su teoría del simbolismo. Brevemente, la teoría puede plantearse en tres proposiciones: 1. “Las palabras son signos de hechos naturales”. 2. “Los hechos naturales particulares son símbolos de hechos espirituales particulares”. 3. “La naturaleza es el símbolo del Espíritu” [...] El simbolismo de las cosas es un rasgo conocido de los platónicos.<sup>63</sup>

La forma que tiene la empresa de Emerson, sigue Harrison, está caracterizada por la relación que señaló Coleridge entre Platón y Bacon, por la que ambos autores confluirían en la teoría de que “las leyes de la naturaleza son correlativas de las ideas de la mente”:

<sup>63</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 31-35.

En dicha teoría la doctrina de las ideas planteada por Platón es evidente, pero la forma que toma la teoría en Emerson se debe a su reelaboración por parte de Coleridge. Emerson mismo dejó un pasaje que prueba esta conexión con Platón a través de Coleridge: “Pero el filósofo pospone, no menos que el poeta”, explica en *Naturaleza*, “el aparente orden y las relaciones de las cosas ante el imperio del pensamiento. ‘El problema de la filosofía —según Platón— es hallar una causa incondicional y absoluta de todo cuanto existe de manera condicional’. Procede según la fe en que una ley determina todos los fenómenos, los cuales, una vez conocida, pueden predecirse. Esa ley, en la mente, es una idea.”

La fuente de esta cita se encuentra en el *Friend* de Coleridge, donde Emerson encontraría completa la teoría de la correlación.<sup>64</sup>

Este es el modo como Emerson entendió la naturaleza al parecer de Harrison. Aduce también como prueba de ello un fragmento de ‘El escolar americano’ que entrelaza la mente del escolar y la constitución de la naturaleza y propone que su educación culmina en el momento en que el escolar se da cuenta de que él mismo y la naturaleza proceden de una misma raíz y por ello “el antiguo precepto, ‘Conócete a ti mismo’ y el precepto moderno, ‘Estudia la naturaleza’, se convierten en una misma máxima”.<sup>65</sup> Harrison propone que Emerson consideró esa raíz común trascendente a partir de la doctrina de la emanación de los neoplatónicos, según la cual consideró el simbolismo de la naturaleza. Harrison acierta en esto, pero yerra al extraer sus consecuencias últimas.

La doctrina de la emanación de Plotino y los neoplatónicos consiste, en resumen, en que todas las cosas provienen por emanación de una misma causa que es lo Uno supremo. De lo Uno procede la inteligencia, de la que surge el alma del mundo, y de esta, a su vez, la naturaleza. Como se ha puesto de manifiesto en un fragmento anterior, a medida que las emanaciones están más alejadas de lo Uno supremo, su estatuto de realidad se deteriora. La inteligencia sería más imperfecta, en tanto que más irreal, que lo Uno, y la naturaleza, al ser la última emanación, sería ya una metáfora notoriamente deteriorada, con un estatuto de realidad muy cuestionable. El continuo flujo que la caracteriza constituiría una prueba de lo anterior, porque, cuanto más real es algo, menos cambia. La naturaleza sería el símbolo de algo superior a ella, en este caso la mente y, a su vez, la mente el símbolo de algo superior. Harrison afirma que, al “describir con más detalle esta idea del flujo, Emerson recurre a la doctrina de la emanación como la explicó Plotino. El flujo de las cosas naturales resulta una emanación de una fuente divina”. Cita para demostrarlo el siguiente fragmento de ‘El método de la naturaleza’:

El método de la naturaleza: ¿quién podría analizarlo? Esa vertiginosa corriente no se detendrá a que la observemos. No podemos sorprender a la naturaleza en un rincón, ni descubrir el extremo de un hilo, ni decir dónde poner la primera piedra. El pájaro se apresura a poner el huevo: el huevo, a eclosionar. El conjunto que admiramos en el orden del mundo es el resultado de una distribución infinita. Su suavidad es la suavidad de la caída de la catarata. Su permanencia es una perpetua incoación. Todo hecho natural es una emanación y de toda emanación surge otra. Si algo pudiera permanecer quieto, sería embestido y disipado por el torrente al que se resistiera, y, si se trata de un espíritu, se vuelve loco, como los dementes se aferran a un pensamiento y no fluyen con el curso de la naturaleza. No como la causa, sino como un efecto siempre novel, la naturaleza desciende

<sup>64</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 42-43.

<sup>65</sup> EMERSON, ‘El escolar americano’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 95.

siempre desde arriba. Es una obediencia inconsútil. La belleza de los objetos hermosos ha sido importada en ellos desde una primavera metafísica y eterna. En todas las formas animales y vegetales, el fisiólogo concede que ni la química ni la mecánica pueden explicar los hechos, sino que debe asumirse un misterioso principio de vida, que no solo habita el órgano, sino que lo constituye.<sup>66</sup>

Es evidente que Emerson usó la doctrina de la emanación de Plotino tal como se presenta en el siguiente fragmento de la edición de Taylor que manejó:

¿Qué diremos entonces que es [este principio]? El poder de todas las cosas, sin cuya subsistencia la universalidad de las cosas nunca habría existido; ni habría existido el intelecto, que es la vida primera y universal; puesto que aquello que subsiste sobre la vida es la causa de la vida, puesto que la energía vital que son todas las cosas no es lo primero, sino que emana de esa fuente como su fuente inefable. Concibe pues una fuente que no posee otro principio que impartirse a sí misma a todos los ríos, sin agotarse y tranquila, pero las corrientes que emanan de esa fuente permanecen juntas antes de fluir en distintas direcciones y, por así decir, saben qué riachuelos producirán sus desviaciones.<sup>67</sup>

Harrison también tiene razón en que la idea del antagonismo que da lugar a la polaridad procede de la tradición platónica:

El antagonismo universal es otra idea mediante la que Emerson ve la vida o el método de la naturaleza. A veces considera el mundo un hecho de dos partes construido a partir de “antagonistas metafísicos” y llama al dualismo Ondulación o Polaridad. “Encontramos polaridad, o acción y reacción, por todas partes en la naturaleza... Un dualismo inevitable biseca la naturaleza, de modo que todas las cosas son una mitad, y sugieren otra mitad para estar completas...”

Esto es un desarrollo de la noción pitagórica que da forma a una fase del platonismo de Emerson.<sup>68</sup>

Resulta evidente que Emerson usó figuras y tropos de platónicos y neoplatónicos. Sin embargo, se apartó de la mística. Quedando fuera de los límites de esta investigación elucidar lo que los neoplatónicos fueron en sí mismos,<sup>69</sup> mostraré a continuación que Emerson no abrazó el misticismo, sino que usó la poesía para escribir y vivir, pero se declaró finalmente escéptico. Según sus propios términos, esta es la perspectiva del filósofo, que, al reconocer que sus palabras y acciones son cuestionables y que en el fondo

<sup>66</sup> EMERSON, ‘El método de la naturaleza’, en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, p. 162.

<sup>67</sup> *Five Books of Plotinus*, ed. y trad. de Thomas Taylor, Pall Mall, Londres, 1794, pp. 236-237.

<sup>68</sup> HARRISON, *The Teachers of Emerson*, pp. 69-70.

<sup>69</sup> Aunque resulte sugerente y pueda servirnos de guía el estudio de Androniki Kalogiratou que propone que los neoplatónicos, o los platónicos paganos, elaboraron su sistema con un propósito claro: ofrecer una resistencia al dogmatismo en que estaba derivando el auge del cristianismo en los primeros siglos d. C. Afirnar la inefabilidad de lo Uno supremo, desde Plotino hasta Damascio, serviría para hacer frente al intento cristiano de instituir definitivamente a su Dios como causa suprema y acabar con la posibilidad de cuestionar el orden establecido, representado por el cierre de las escuelas de filosofía decretado por Justiniano en el 529 después de que Teodosio I declarase el cristianismo la religión oficial del Imperio. En este sentido, sería cuestionable considerar finalmente a los neoplatónicos como místicos en lugar de como poetas y/o escépticos, teniendo en cuenta la importancia que otorgaban al arte o la poesía (véase ANDRONIKI KALOGIRATOU, ‘The Portrayal of Socrates by Damascius’, en *Phronimon*, 7 2006(1), pp. 45-54, disponible en: <https://ssrn.com/abstract=2123328>).

solo permanece su condición de lector o espectador, es siempre solamente un experimentador:

Es triste superar a nuestros predicadores, a nuestros amigos y nuestros libros, y encontrarlos impotentes. Proclo y Platón todavía me sirven, pero no los leo para honrar al escritor, sino más bien como leería un diccionario por diversión y como una ayuda mecánica para la fantasía y la imaginación. Leo por el lustre como usaría una imagen en un experimento cromático solamente por sus colores ricos. No es a Proclo sino una pieza de la Naturaleza y el Hado lo que yo exploró.<sup>70</sup>

Para apuntalar mi posición, recurriré al ensayo ‘Platón o el filósofo’ guiado por las indicaciones de Cavell y del propio Emerson. Cavell defiende que un ensayo es emersoniano en la medida en que proporciona sus propias condiciones y contradicciones de escritura y de lectura.<sup>71</sup> Según Emerson:

Los grandes genios tienen las biografías más breves. Sus parientes no podrán decirnos nada de ellos. Viven en sus escritos y, por ello, su vida doméstica y callejera resulta trivial y tópica. Si queremos conocer sus gustos y rasgos, el más devoto de sus lectores será el que más se les parezca. Platón, en particular, carece de biografía externa.<sup>72</sup>

‘Platón, o el filósofo’ empieza señalando que el valor de todas las bibliotecas reside en la obra de Platón. Es difícil pensar en un lector más devoto que Emerson, y si el lector más devoto es quien más se parece al autor, lo que Emerson diga de Platón será aplicable a sí mismo. Por tanto, conviene centrarnos en su escrito, aunque no perdamos de vista otros datos biográficos o bibliográficos externos.

En ese ensayo, poco después de declarar que Platón causa estragos entre nuestras originalidades, dice que “Platón es la filosofía y la filosofía es Platón”.<sup>73</sup> La relación original con el universo no implica buscar la novedad en el ámbito de la autoría humana, sino ver las cosas guiado por la filosofía. Ahora, en palabras de Emerson, “cómo Platón llegó a ser Europa, y la filosofía, y casi la literatura, es el problema que tenemos que resolver”.<sup>74</sup>

Tras esto, Emerson dice que ser un filósofo consiste en dividir y definir correctamente y que la “filosofía es la explicación que el hombre se da a sí mismo de la constitución del mundo”:

Dos hechos cardinales estarán siempre en la base: el uno y el dos. 1. La unidad o identidad y 2. La variedad. Unimos todas las cosas al percibir la ley que las rige, al percibir las diferencias superficiales y las semejanzas profundas. Pero todo acto mental —la percepción misma de la identidad o unidad— reconoce la diferencia de las cosas. Lo uno y lo otro. Es imposible hablar o pensar sin abrazar ambos [...] El problema del pensamiento consiste en separar, y reconciliar, estos elementos estrechamente mezclados. Su existencia es mutuamente contradictoria y exclusiva, y cada uno se desliza tan rápidamente hacia el

<sup>70</sup> *The Journals ...*, vol. 8, p. 186.

<sup>71</sup> CAVELL, ‘Finding as Founding’, en *Emerson’s Trascendental Etudes*, p. 129.

<sup>72</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 71.

<sup>73</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 69.

<sup>74</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 72.

otro que nunca podemos decir cuál es uno y cuál no lo es. Proteo es tan ligero en lo alto y en lo profundo como en las superficies y extremidades de la materia.<sup>75</sup>

La filosofía divide y define a partir de dos hechos cardinales (la unidad o identidad y la variedad) para explicar el mundo.<sup>76</sup> Estos dos hechos cardinales representan los dos polos de la polaridad que está en la base de la filosofía. Sin embargo, nos encontramos con contradicciones en el pasaje citado. Resulta irónico que a la unidad se refiera con dos nombres distintos, pero surge además otro problema destacable: para ofrecer una explicación adecuada de la constitución del mundo hemos de abrazar los dos hechos cardinales, pero la existencia de estos dos polos es contradictoria y exclusiva, de forma que, para ser adecuada, nuestra explicación ha de hacerse cargo de una contradicción. Contamos también con una condición añadida: tanto en lo alto y en lo profundo como en las superficies no podemos decir cuál es un polo y cuál no lo es.

Si no podemos abordar los dos polos de la polaridad por separado, habremos de hacerlo cuando se muestren juntos en su relación por excelencia: la contradicción. Además, si nos tomamos las palabras de Emerson al pie de la letra, las superficies serán tan significativas como el fondo. La superficie, en este caso, es su texto, de modo que las contradicciones que encontramos en él pueden darnos la clave para resolver los problemas *profundos* de su obra. Una de las contradicciones más importantes del texto es la siguiente:

Un filósofo ha de ser más que un filósofo. Platón está revestido de los poderes de un poeta, ocupa el lugar supremo del poeta y (aunque dudo de que quisiera el don decisivo de la expresión lírica), sin embargo, no es un poeta, porque escogió usar el don poético con otro propósito.<sup>77</sup>

Un filósofo usa los poderes del poeta sin ser finalmente poeta, nos dice Emerson, y se preocupa de *definir negativamente* cuáles son tales poderes: no son “la expresión lírica”. Un poco más adelante define positivamente la poesía:

Los grandes artistas lo son por síntesis. Nuestra fuerza es transitoria, alternante, diría que un hilo de dos hebras. La orilla del mar, el mar visto desde la orilla, la orilla vista desde el mar, la prueba de dos metales en contacto, y nuestros poderes aumentados al acercarse o marcharse un amigo, la experiencia de la creatividad poética, que no se encuentra quedándose en casa ni viajando, sino en las transiciones entre una cosa y la otra, lo cual ha

<sup>75</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 74.

<sup>76</sup> Emerson dice poco después que algunos individuos o naciones tienden a pensar solamente desde uno de los dos hechos cardinales. Quienes se inclinan hacia la contemplación de la unidad disuelven su individualidad en el todo de la existencia, en el ser, tratando de “liberarse de la naturaleza” (p. 75). Emerson identifica esta forma de proceder con la tradición oriental, o Asia. En el otro extremo están quienes se centran en la variedad de la acción renunciando a la consideración de la unidad, lo que lleva a la “siniestra economía política [...] a la despiadada división de clases” (p. 76), y Emerson identifica esta otra perspectiva con Occidente o Europa. La parcialidad en ambos casos resulta imperfecta para ofrecer adecuadamente la explicación que el ser humano se da a sí mismo de la constitución del mundo. Y continúa Emerson: “Mientras tanto [...] Platón llegó a unir y, por contacto, aumentar la energía de cada una, la unidad de Asia y el detalle de Europa; la infinitud del alma asiática y la definidora Europa, amante del resultado, fabricante de máquinas, superficial, aficionada a la ópera... No podía perdonarse una parcialidad, decidido a que los dos polos del pensamiento aparecieran en sus enunciados” (pp. 77-78).

<sup>77</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 71.

de ser dispuesto como es debido para presentar tanta superficie transicional como sea posible. Este manejo de los dos elementos debe explicar el poder y el encanto de Platón. El arte expresa lo uno, o lo mismo por lo diferente. El pensamiento trata de conocer la unidad en la unidad; la poesía mostrarlo por la variedad, es decir, siempre por un objeto o símbolo.<sup>78</sup>

El “poder y el encanto de Platón”, por tanto, se explican por su manejo de los dos elementos, presentando “tanta superficie transicional como sea posible”. Por un lado, tenemos el pensamiento y, por el otro, la poesía. Pero de nuevo surgen contradicciones: si antes nos había dicho Emerson que no podemos siquiera *pensar* sin abrazar los dos polos, ¿se reproduce de nuevo la polaridad en cada uno de los polos de forma fractal e indefinidamente?<sup>79</sup> Y, además, si la batalla o la transición entre los dos polos se juega en una *superficie* transicional, ¿no se está jugando enteramente en el terreno de la poesía, en el terreno de los símbolos?

La imagen que usa Emerson para resolver el problema en la superficie de su texto es una escala. Dice que el individuo y las naciones se educan filosóficamente si recorren la escala de la cultura:

El primer periodo de una nación, como en el individuo, es el periodo de la fuerza inconsciente [...] Hay un momento, en la historia de cada nación, en que [mediante la cultura], viniendo de su juventud bruta, los poderes perceptivos alcanzan su madurez sin volverse microscópicos, de modo que el hombre, en ese instante, recorre toda la escala y, con los pies firmemente plantados en las inmensas fuerzas de la noche, conversa, con sus ojos y su cerebro, con la creación solar y estelar. Es el momento de la salud adulta, la culminación del poder.<sup>80</sup>

La educación, consistente en la incorporación de la polaridad a la propia vida, da forma a la imagen de una escala. Teniendo en cuenta esto, que las superficies de su texto representan lo profundo y que entender a Platón implica entender también a su lector más devoto, el pasaje más importante de ‘Platón, o el filósofo’ es el siguiente:

Platón, amante de los límites, amaba lo ilimitado, vio la ampliación y nobleza que provienen de la verdad y el bien y trató, en nombre de la inteligencia humana, de una vez por todas, de rendirle el homenaje debido, un homenaje apropiado para que el alma lo recibiera y un homenaje digno de que la inteligencia lo rindiera. Dijo entonces: “Nuestras facultades llegan al infinito y vuelven hasta nosotros desde allí. Podemos definir una pequeña parte, pero hay un hecho que no podemos pasar por alto y respecto al cual sería suicida cerrar los ojos. Todas las cosas están en una escala y, empecemos por donde queramos, ascienden y ascienden. Todas las cosas son simbólicas y lo que llamamos resultados son inicios.”

Una clave para el método y la perfección de Platón es su línea doblemente dividida. Una vez ilustrada la relación entre el bien y lo verdadero absolutos y las formas del mundo inteligible, dice: “Imaginemos una línea dividida en dos partes desiguales. Cortemos cada una de esas dos partes —una que representa el mundo visible, la otra el inteligible— y en esas dos nuevas secciones, que representan la parte brillante y la oscura de esos mundos, tendrás, en una de las secciones del mundo visible, imágenes, es decir, sombras y reflejos,

<sup>78</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 78.

<sup>79</sup> En este sentido, Emerson estaría usando la doctrina neoplatónica del microcosmos, poéticamente, con otro propósito que el misticismo.

<sup>80</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 73.

y en la otra sección los objetos de esas imágenes, es decir, plantas, animales y obras de arte y de la naturaleza. Luego, dividid el mundo inteligible de la misma manera; en una sección estarán las opiniones e hipótesis, y en la otra las verdades.” A esas cuatro secciones corresponden las cuatro operaciones del alma: conjectura, fe, entendimiento, razón. Igual que cada tanque refleja la imagen del sol, cada pensamiento y cada cosa nos devuelven una imagen y criatura del bien supremo. El universo está perforado por un millón de canales de esa actividad. Todas las cosas ascienden una y otra vez.

Todo su pensamiento tendía a esa ascensión: en *Fedro* enseña que la belleza es la más amable de todas las cosas y suscita la hilaridad y difunde el deseo y la confianza por el universo, por donde quiera que penetre, y penetra, hasta cierto punto, en todas las cosas, y que hay otra cosa mucho más hermosa que la belleza, como la belleza es mucho más hermosa que el caos, es decir, la sabiduría, que nuestro maravilloso órgano de la vista no puede alcanzar y que, si pudiera ser vista, nos arrebataría con su perfecta realidad. Platón la considera la fuente de la excelencia de las obras de arte. “Cuando un artesano, al fabricar cualquier obra, mira lo que siempre subsiste según lo mismo y, empleando un modelo de ese tipo, expresa su idea y poder en su obra, se sigue que su producción sea hermosa. Pero cuando contempla lo que nace y muere, estará lejos de ser hermoso”.<sup>81</sup>

La imagen de la escala, la clave del método de Platón, es también la clave del método de Emerson, e ilustra nuestra condición en el mundo: todas las cosas son simbólicas y lo que llamamos resultados son inicios. Son inicios porque una cosa es *lo que decimos* de la naturaleza y otra lo que la naturaleza misma es. Emerson la identificaría con la esfinge precisamente porque trasciende nuestros intentos de explicación. Paradójicamente, dar cuenta de esta trascendencia nos hace conocer la naturaleza de forma negativa. La escala de este pasaje nos remite a uno de los ensayos más importantes de Emerson, ‘Experiencia’, que tematiza la pérdida de quien *nació y murió* siendo todavía un niño: su hijo Waldo. Su lema es que “las almas nunca tocan sus objetos. Un mar innavegable lava con olas silenciosas entre nosotros y las cosas a las que nos dirigimos y con las que conversamos”.<sup>82</sup> Representa aquello que *subsiste siempre según lo mismo*. Tomando como referencia la figura de ‘Círculos’, según la cual la vida y la escritura consisten en la sucesiva emanación de círculos o ensayos concéntricos, el centro de la vida y de la producción de Emerson sería *siempre el mismo* desde su conversión: al incorporar el escepticismo había conseguido un “yo” sólido al precio de quedar dividido, de incorporar dos “yo”es” (eyes), convirtiéndose para siempre en el (en menor medida) poeta o escritor y (en mayor medida) lector o espectador escéptico de su vida y su obra. Ahora sería definitivamente “yo” a condición de que *yo fuese otro*. Que solamente ese yo aversivo se salvase de la irreabilidad de la vida, paradójicamente, lo mantenía a flote ante la muerte de su hijo. La pena solo le enseñaba lo superficial que es ella misma, para mal y para bien, y “me dejará como me encontró, ni mejor ni peor”.<sup>83</sup>

Lo más importante para el propósito de mi ensayo es señalar que Emerson está identificando aquí la clave de su método y su perfección con la clave del método y la perfección de Platón: la escalera del principio de ‘Experiencia’ es su versión de la línea dividida de Platón, la *superficie transicional* en la que opera la polaridad de su vida y su obra a partir de *Naturaleza* por la que descubrimos nuestra condición aversiva permanente en medio del cambio de nuestras determinaciones positivas. Esta condición

<sup>81</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, pp. 85-86.

<sup>82</sup> EMERSON, ‘Experiencia’, p. 327.

<sup>83</sup> EMERSON, ‘Experiencia’, p. 327.

garantiza que “todos los libros son una cita”<sup>84</sup> y que el propósito de disfrutar de una relación original con el universo al principio de *Naturaleza* se satisfaga con ver las cosas de primera mano dando forma a aquello que es siempre igual, que es lo mismo que encontramos, según Emerson, en Platón: “El hombre es un centro para la naturaleza”.<sup>85</sup> La escala se forma gracias a la polaridad, y su fruto es la educación humana: el reconocimiento de nuestra condición de lectores o espectadores, de que nuestras explicaciones positivas son siempre simbólicas. Esta es la última palabra del filósofo vehiculada por la imagen de la escala.<sup>86</sup>

Pero el filósofo solo puede *hacer filosofía, pensar filosóficamente*, en medio de la batalla entre la filosofía y la poesía, incorporándola él mismo, ya que solo podemos pensar si abrazamos los dos polos opuestos, porque un filósofo ha de ser más que un filósofo para existir. Sin embargo, aunque el principio sea poético, el final no lo es. Por ello, Platón “creía que la poesía, la profecía y una elevada intuición provienen de una sabiduría de la que el hombre no es dueño; que los dioses no filosofan”.<sup>87</sup> Si lo esencial del poeta soberano es la supuesta sustitución del Hacedor divino por el hacedor humano y del poder creador del primero por la imaginación poética suprema del segundo, para Emerson Platón no dio ese paso: no negó la trascendencia y defendió que el poeta no es finalmente *autor*. Al distinguir entre los dioses sabios y los humanos filósofos, Emerson estaría llevando a cabo un gesto de división y definición filosófica considerable. Postular a los dioses como los poseedores de un conocimiento *perfecto* y compararlo con el nuestro nos hace comprender nuestra condición en un sentido crítico o negativo. Si sabemos que no sabemos como los dioses, paradójicamente, sabemos algo: ese es nuestro anclaje para distanciarnos del mercadeo de las apariencias. Así, la filosofía modera o convierte a la poesía permitiéndonos ser nosotros mismos, ofreciéndonos finalmente lo que es siempre igual, aunque sea paradójico. Así *conversamos con lo real*:

“La esencia o peculiaridad del hombre es comprender el todo o aquello que, en medio de la diversidad de sensaciones, puede comprenderse en una unidad racional”. “El alma que no ha percibido la verdad no puede adquirir forma humana”. Anuncio a los hombres la inteligencia. Anuncio el bien de ser penetrado por quien hizo la naturaleza; el beneficio de entender la naturaleza que hizo y hace. La naturaleza es buena, pero la inteligencia es mejor, igual que el legislador es anterior a quien recibe la ley. ¡Os doy la alegría, hijos de los hombres! La verdad es saludable, tengamos la esperanza de averiguar qué es cada cosa. La miseria del hombre consiste en no poder ver la esencia y estar envuelto de conjeturas, pero el bien supremo es la realidad, la suprema belleza es la realidad, y toda la virtud y la felicidad dependen de esta ciencia de lo real, pues el valor no es otra cosa que conocimiento. La fortuna más hermosa que puede tener el hombre es la de ser guiado por su daimon a lo que verdaderamente es suyo. Ésa es la esencia de la justicia: dar a cada uno lo suyo, es decir, no se puede llegar a la noción de virtud sino mediante la contemplación directa de la esencia divina. ¡Valor, entonces! “La persuasión de que debemos buscar lo que no sabemos nos hará, sin comparación, mejores, más valientes y capaces que si considerásemos que es imposible descubrir lo que no sabemos e inútil buscarlo.” Platón se asegura una posición

<sup>84</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 71.

<sup>85</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 53.

<sup>86</sup> Blair y Faust han mostrado que Emerson identificó su método con el método de Platón, pero no han extraído las consecuencias filosóficas de ello. Véase WALTER BLAIR y CLARENCE FAUST, ‘Emerson’s Literary Method’, en *Modern Philology* 42, 2 (Nov. 1944), pp. 79-95.

<sup>87</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 79.

imbatible gracias a su pasión por la realidad y al valorar la filosofía como el placer de conversar con lo real.<sup>88</sup>

Es importante considerar que aquello que pone en marcha al filósofo es la *esperanza* o la *persuasión* de que buscar lo que no sabemos nos hará mejores. La esperanza y la persuasión son para Emerson elementos extrafilosóficos, inscritos dentro de la poesía como fe solitaria, que necesita el filósofo para *estar y seguir estando representado*, para poder vivir, pensar y expresarse. Son poéticos en la medida en que no podemos explicar por qué estamos dispuestos a abrazarlos, y la poesía proviene de una sabiduría de la que el ser humano no es dueño.<sup>89</sup>

Pero si la filosofía modera a la poesía y nos ofrece la ventaja de conversar con lo real para ser siempre nosotros mismos, la poesía ofrece a su vez un “freno a los truenos” para que podamos vivir con cierta conducta:

[Platón] ha dado al cortesano y al ciudadano todo cuanto puede decirse contra las escuelas: “La filosofía es algo elegante si la mezclamos con modestia, pero si conversamos con ella más de lo conveniente, corrompe al hombre.” Podía permitirse ser generoso, pues desde la centralidad solar y en el alcance de su visión, tenía una fe sin nubes. Su discurso era como su percepción; juega con la duda y le saca todo el provecho; pinta y resulta elusivo, y de repente salta una frase que mueve mar y tierra. Su admirable seriedad no admite intervalos, en el sí y el no del diálogo, sino que estalla luminosamente. “Estas explicaciones, Calicles, me convencen, y medito cómo exhibiré mi alma ante el juez en perfecto estado de salud. Despreciando los honores que la mayoría valora, y fijándome en la verdad, trataré de vivir tan virtuosamente como pueda, y cuando muera, de morir del mismo modo. Invito a todos los hombres, con toda mi fuerza, y a ti también, a esta discusión, que supera todas las discusiones.”<sup>90</sup>

Platón ofrece a todo aquel que quiera vivir con otras personas (a la antigua usanza, como el cortesano, o a la nueva, como el ciudadano) un buen argumento contra la filosofía: que pueda derivar en relativismo.<sup>91</sup> En este aspecto, es ilustrativo que el interlocutor del discurso de Emerson en boca de Sócrates o Platón sea Calicles, discípulo del relativista Gorgias, que, al negar la trascendencia y tratar de dotar de poder absoluto al ser humano, sucumbiría al relativismo del mercadeo de las apariencias. Frente a esto, Sócrates, Platón y Emerson estarían de acuerdo en que a la pregunta filosófica por el *qué* de todo debe acompañarla la preocupación por *cómo* vivir de la mejor forma posible. La superficie transicional formada por la polaridad ha de permitirnos que, sin perder de vista la verdad, procuremos vivir una buena vida fijándonos en un ideal. Por ello, Platón “tiene razón, como toda la clase filosófica y poética, pero también lo que esa clase no tiene: la

<sup>88</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, pp. 82-83.

<sup>89</sup> Es posible que por ello Sócrates, en el momento en que dice en su *Apología* que él es lo mejor que le ha pasado a Atenas, pide un sueldo en el Pritaneo, casi como un sofista. Conservar la filosofía para evitar que la ciudad se osifique parece lo mejor que puede hacer la *ciudad*. No sabemos qué es lo mejor para la filosofía.

<sup>90</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, pp. 80-81.

<sup>91</sup> Por este motivo y por el señalado en la nota 89 diría Cavell, con cierta jocosidad, que podía aceptar la afirmación de que Emerson fuese un pensador más que un filósofo: “En algún sentido, ciertamente, creo que es cierto; pero es cierto solamente si el pensamiento en cuestión es visto como una crítica a la filosofía” (en CAVELL, ‘Introduction’, en *Emerson’s Trascendental Etudes*, p. 2). Por otra parte, podría considerarse que si la filosofía no es crítica consigo misma deja de ser filosofía para ser poesía en términos emersonianos.

firme resolución de reconciliar su poesía con las apariencias del mundo y levantar un puente desde las calles de las ciudades a la Atlántida.”<sup>92</sup>

En su búsqueda de cómo vivir no rindiéndose ante el relativismo ni ante la conformidad, Emerson (y su Platón) se afanó en presentar tanta superficie transicional como fuese posible y, captando “los hechos cardinales”,<sup>93</sup> incorporó en su pensamiento y en su vida el diálogo ininterrumpido entre los dos polos opuestos y entreverados: la filosofía y la poesía, la razón y la fe.<sup>94</sup> Vivió fijándose en el ideal del cielo sin perder de vista la verdad. Pero precisamente por contemplar siempre la verdad, frente a un sistema de conocimiento finalmente resuelto y cerrado, reprodujo lo mismo que vio en Platón:

Nuestras facultades llegan al infinito y vuelven hasta nosotros desde allí. Podemos definir una parte, pero hay un hecho que no podemos pasar por alto y respecto del cual sería suicida cerrar los ojos. Todas las cosas están en una escala y, empecemos por donde queramos, ascienden y ascienden. Todas las cosas son simbólicas y lo que llamamos resultados son inicios.<sup>95</sup>

No alcanzamos la sabiduría (más allá del escepticismo socrático) sino su imagen,<sup>96</sup> pero usar los símbolos de la sabiduría y del bien parece una buena forma de vivir sin sucumbir al relativismo, por un lado, ni a la conformidad, por el otro. En casi cualquier caso, puede constituir nuestra esperanza o podemos persuadirnos de ello: “Tratemos bien a hombres y mujeres, tratémoslos como si fueran reales, tal vez lo sean”.<sup>97</sup>

Al final de ‘Platón, o el filósofo’ señala lo que se ha dado en llamar “el problema de Sócrates”: “Sócrates y Platón son la estrella doble que los instrumentos más poderosos no separarán del todo”.<sup>98</sup> Cualquiera que sea la distinción que podamos hacer entre Sócrates y Platón, “Sócrates, de nuevo, en sus rasgos y genio, es el mejor ejemplo de la síntesis que constituye el poder de Platón”. Emerson describe a Sócrates como ese “disputador implacable, que no sabe nada, aunque nadie ha alcanzado los límites de su inteligencia conquistadora”, por un lado, y como “un entusiasta de su religión”, que consistía en afirmar que “nada es preferible a la justicia”, por el otro.<sup>99</sup> El escepticismo y el culto a la

<sup>92</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 81. La Atlántida de Platón será la América de Emerson. “Este ciudadano de una ciudad de Grecia no es habitante de la ciudad ni patriota... Su amplia humanidad trasciende todas las líneas de sección” (p. 70). En esta dirección, la publicación de la edición de las obras de Platón que preparó H. G. Bohn en Londres le ofreció a Emerson un motivo para ampliar ‘Platón, o el filósofo’ con un apéndice en el que refrendaría su deuda con la imagen de la escala platónica (“representa el privilegio de la inteligencia, el poder de elevar cada hecho a plataformas sucesivas y desvelar de este modo, en cada hecho, una expansión en ciernes” (p. 92)) y propondría su enmienda constitucional: “Siento ver, después de superioridades tan nobles, que permite mentir a los gobernantes. Platón juega un poco a la providencia con la clase inferior, como la gente con sus perros y gatos” (p. 97). Esta crítica y el hecho mismo de la edición de bolsillo de Bohn representaría la concepción de la democracia de Emerson: para evitar la tiranía, un gobierno democrático debe estar compensado por la buena educación de todos y cada uno de los miembros del pueblo.

<sup>93</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 81.

<sup>94</sup> “En los bosques regresamos a la razón y la fe”, EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 44.

<sup>95</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 85.

<sup>96</sup> Con toda la ironía que ello conlleva, como en el ejemplo platónico de la línea, ya que es ella misma una *imagen*.

<sup>97</sup> EMERSON, ‘Experiencia’, p. 335.

<sup>98</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 86.

<sup>99</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 86.

justicia constituyen, para Emerson, los dos polos de la síntesis que es Sócrates, los dos hechos cardinales de la superficie transicional que fue su vida en sus diálogos. Pero hay algo más a tener en cuenta que nos ayuda a entender cómo de entreveradas se presentan la filosofía y la poesía. Dice Emerson: “La extraña síntesis, en el carácter de Sócrates, completaba la síntesis mental de Platón”.<sup>100</sup> Si tenemos en cuenta que “character” en inglés significa “carácter” pero también “personaje” y el uso recurrente que hace Emerson de la ironía y las ambivalencias, el personaje de Sócrates sería la *representación* de aquello que Platón *quería representar*. Es decir, Sócrates sería la encarnación poética de la filosofía. Pero si Sócrates fuese la imagen del pensamiento de Platón, Platón sería a la vez el poder poético que expone el pensamiento socrático, ya que gracias a su escritura, a su expresión, contamos con la filosofía socrática. A su vez, si supusiéramos que Sócrates es la filosofía pura y Platón la expresión poética pura, Sócrates no podría haber *pensado y mostrado* su filosofía sin usar los dos polos. Tanto uno como el otro deben adoptar los dos polos para ser filósofos y, al tiempo, estar representados. La polaridad parece la estructura fractal de la naturaleza de las cosas. La filosofía y la poesía son los dos polos necesarios de la síntesis porque la filosofía, para estar representada, necesita la poesía de la expresión. La poesía sin la filosofía es parcial en la medida en que no da cuenta de lo que ella misma es y falla a la hora de ofrecer una explicación adecuada de la constitución del mundo; ofrece respuestas antes de preguntar y esto conlleva un peligro:

Queda por decir que el defecto de poder en Platón es el que resulta inevitablemente de su calidad. Su aspiración es intelectual y, en consecuencia, su expresión es literaria. Ascienda al cielo, descienda al abismo, exponga las leyes de Estado, la pasión del amor, el remordimiento del crimen, las esperanzas del alma difunta, es literario y de ningún otro modo. Casi lo único que podemos deducir de su mérito es que sus escritos no tengan —lo que, sin duda, es inherente al reinado de la inteligencia en su obra— la autoridad vital que el clamor de los profetas y los sermones de los iletrados árabes y judíos tienen [...]. No sé qué podríamos decir para responder a esta crítica salvo que hemos llegado a un hecho en la naturaleza de las cosas: un roble no es una naranja.<sup>101</sup>

El defecto de poder en Platón evita el abuso de poder: su expresión es conscientemente literaria en la medida en que la inteligencia le impide entenderse a sí mismo como un “profeta” mientras quepa la posibilidad de dudar, y lo declara. Sabemos que no sabemos. Esa es nuestra revelación negativa. Por ello Platón “no tiene sistema”: “la ola más grande se pierde rápidamente en el mar. Platón habría querido tener un platonismo, una expresión clara y precisa del mundo, y que fuera exacta [...]. Pero el bocado es demasiado grande”.<sup>102</sup> Dicho de otro modo: “Ningún genio ha logrado tener el menor éxito al explicar la existencia. El perfecto enigma perdura. Pero es injusto atribuir esta ambición a Platón. No quisiera que pareciera que trato con ligereza su venerable nombre. Los hombres, en proporción a su inteligencia, han aceptado sus exigencias

<sup>100</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 89.

<sup>101</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 89. Si Platón es un roble y los profetas e iletrados árabes judíos naranjas es porque un roble es un árbol y una naranja un fruto, y los árboles dan frutos y *otras cosas*. Por otra parte, una naranja puede considerarse el fruto espurio de un roble.

<sup>102</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, pp. 89-90. Es muy posible que el bocado sea una referencia a la expulsión del paraíso.

trascendentales.”<sup>103</sup> En resumen: “no podemos instituir nada sin el peligro del charlatanismo”.<sup>104</sup>

Que para Emerson (y a su parecer para Platón), el perfecto enigma perdure a la postre es lo que llevó a Packer a decir de *Naturaleza* que “muchos de sus lectores han llegado a la conclusión de que las respuestas que ofrece son más parte del problema que de la solución”: “Ante ese acertijo final, Emerson —igual que otro descifrador de acertijos parricida antes que él— guarda silencio”.<sup>105</sup> El enigma perdura porque, tras confiar en el idealismo que desembocaría en el capítulo ‘Espíritu’, propondrá dos fábulas de la expulsión del paraíso en ‘Perspectivas’. Por una parte, sería el poeta propietario del horizonte,<sup>106</sup> por la otra, el lector o espectador escéptico. A causa de esto “la naturaleza es un escenario que se adapta por igual a una pieza cómica y a una luctuosa”.<sup>107</sup>

En el fondo somos la aversión de nuestro discurso y, por ello, Packer dice que “al cabo es difícil de decir si la esperanza que se nos ofrece en ‘Perspectivas’ pertenece a las visiones de Patmos o a las perspectivas de Pisgah: si se nos está mostrando la Jerusalén en el que viviremos un día o la Tierra Prometida en la que nunca se nos permitirá entrar”.<sup>108</sup> Al final de *Naturaleza* hablan dos poetas órficos, más que por lo que expresa Yoder,<sup>109</sup> porque Orfeo representa la ambivalencia emersoniana: Orfeo animaba la naturaleza con su música, pero fue incapaz de rescatar del inframundo a Eurídice.

La teoría de la naturaleza que se ofrece en *Naturaleza*, que explica todos los fenómenos, es que hay una dislocación entre el eje de nuestra visión y el eje de las cosas, y la coincidencia final, la relación original con el universo, consiste en darse cuenta, en ser testigo de ello:

Con una brevedad poco original, Emerson ofrece la teoría que explica todos los fenómenos: “La ruina o el vacío que vemos cuando miramos a la naturaleza está en nuestro propio ojo (*eye, I*). El eje de la visión no coincide con el eje de las cosas y, por ello, se muestran, no transparentes, sino opacas”.<sup>110</sup>

Al percibir la dislocación, el yo (*eye*) lector escéptico del libro de la naturaleza se vuelve transparente, ha logrado una relación original con el universo y supone un asidero de realidad, al precio de ser siempre otro, de ser pura aversión, de ser espectador sin emitir juicio alguno y no ser nada más. Como dice Emerson:

En los bosques regresamos a la razón y la fe. Allí siento que nada puede pasarme en la vida, ninguna desgracia o calamidad (si conservo los ojos [*eyes*]) que la naturaleza no pueda reparar. Sobre la tierra desnuda, con la cabeza bañada por un aire bendito y erguida en el espacio infinito, se desvanece todo egoísmo mezquino. Me convierto en una pupila [*eyeball*] transparente; no soy nada, lo veo todo; las corrientes del ser universal circulan a

<sup>103</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 90.

<sup>104</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 96.

<sup>105</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, pp. 23 y 84.

<sup>106</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 44.

<sup>107</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 44.

<sup>108</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, p. 84. “Soy Dios en la naturaleza; soy un hierbajo junto al muro”, EMERSON, ‘Círculos’, en *Ensayos*, p. 249.

<sup>109</sup> R. A. YODER, *Emerson and the Orphic Poet in America*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1978.

<sup>110</sup> PACKER, *Emerson's Fall*, p. 78.

través de mí; soy una parte o partícula de Dios. El nombre del amigo más íntimo suena entonces extraño y accidental; ser hermanos, ser conocidos, amo o criado, es entonces una trivialidad y una molestia. Soy el amante de la belleza incontenible e inmortal. En lo agreste encuentro algo más querido y congénito que en las calles o ciudades. En el tranquilo horizonte y, en especial, en la lejanía del horizonte, el hombre contempla algo tan bello como su propia naturaleza.<sup>111</sup>

En *Naturaleza*, igual que en toda su obra posterior, Emerson se troca en una pupila transparente que es testigo de sus propias palabras y acciones, que no es nada y lo ve todo. En su defensa cabe decir que esto no implica una negación ni un atentado contra la naturaleza. No implica una perspectiva mística o trágica de la vida humana. Quien afirma que la humanidad está definitivamente desamparada o que la naturaleza conspira contra ella asume que sabe *más* de lo que sabe: esgrime una superstición. La neutralidad escéptica de Emerson mantiene su aversión indefinidamente, sin aferrarse a conclusiones positivas, proponiendo poéticamente, por otra parte, aquello que parecemos necesitar para buscar una buena vida:

No albergo hostilidad alguna hacia la naturaleza, sino un amor infantil por ella. Respiro y vivo en el día cálido, como el maíz y los melones. Hagámosle justicia. No deseo arrojar piedras a mi hermosa madre ni ensuciar mi gentil nido. Sólo deseo indicar la verdadera posición de la naturaleza respecto al ser humano, a cuyo establecimiento tiende la educación; alcanzar ese vínculo es el objetivo de la vida humana.<sup>112</sup>

Hasta aquí hemos visto cómo el método de Platón es para Emerson su propio método y de qué forma reconoce su deuda. Que la primera edición de *Naturaleza* fuese anónima y solo llevase su nombre justo antes de publicar *Hombres representativos*, puede entenderse como un reconocimiento en la *superficie*. No podemos concluir que Emerson tuviese ese plan desde un principio. Quizá se diera cuenta de los estragos que causa Platón entre nuestras originalidades solamente después de haber publicado *Naturaleza* por primera vez. Pero si inicialmente pensó que su principal influencia había sido otra (algo que tampoco podríamos afirmar), después descubrió que *aquello* que había visto en otros ya estaba en Platón, y en la primera página de ‘Platón, o el filósofo’ subsanaría su posible error:

Incluso los hombres de mayor alcance resultan menoscabados por la mala fortuna (¿lo diré así?) de haber llegado después de este generalizador exhaustivo. San Agustín, Copérnico, Newton, Behmen, Swedenborg, Goethe son sus deudores por igual, y deben hablar después que él. Es justo acreditar al generalizador más amplio los particulares deducibles de su tesis.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, pp. 44-45.

<sup>112</sup> EMERSON, ‘Naturaleza’, p. 76. Volverse espectador o pupila transparente significa para Emerson no ser nada y verlo todo, ser pura aversión. Esto le distanciaría de la poesía taoísta o budista, que mantiene que, al contemplar mucho una cosa, uno se convierte en la cosa, a diferencia de lo que defiende Tony Barnstone en ‘Han Shan’s Transparent Eyeball: The Asian Roots of American Eco-Poetry’, en *Mānoa* 31, nº 1 (2019), p. xvii, <https://www.jstor.org/stable/26747122>.

<sup>113</sup> EMERSON, ‘Platón o el filósofo’, p. 69.

---

La obra de Platón, con su método, fue una imagen que le permitió a Emerson disfrutar de una relación original con el universo y buscar a la vez una vida buena. Quizá haya sido la primera buena imagen dentro de la historia humana, pero lo decisivo para un filósofo es leer el libro de la naturaleza y contemplar la verdad:

Tomamos posición contra nuestros amos más rudos, pero contra los mejores hay un remedio más suave. El poder que comunican no es suyo. Cuando las ideas nos enaltecen no se lo debemos a Platón, sino a la idea, de la que también Platón es deudor.

No olvido que tenemos una deuda especial con una clase. La vida es una *escala* graduada. Entre categoría y categoría de nuestros grandes hombres hay amplios intervalos. La humanidad, en todas las épocas, se ha adherido a unas pocas personas que, por la cualidad de la idea que encarnaban o por la amplitud de su recepción, tenían derecho a la posición de guías y legisladores. Nos enseñan las cualidades de la naturaleza primordial, nos introducen en la constitución de las cosas. Todos los días nadamos en un río de engaños y nos entretenemos con casas y castillos en el aire, que embauca a los que están a su alrededor. Pero la vida es sinceridad. En los intervalos de lucidez decimos: "Que haya una puerta abierta para mí a las realidades, ya he llevado demasiado tiempo el gorro de bufón." Queremos saber el significado de nuestra economía y política. Dadnos la clave y, si las personas y las cosas son las notas de una música celestial, leeremos la melodía. La razón nos ha defraudado, pero ha habido hombres cuerdos que han disfrutado de una existencia rica y relacionada. Lo que sabían, lo sabían para nosotros.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> EMERSON, 'Usos de los grandes hombres', en *Hombres representativos*, pp. 58-59.