

Estudios americanos

Cruces transatlánticos

El intelecto aborigen en el extranjero

Jennifer Ratner-Rosenhagen

*A decir verdad, no es instrucción, sino provocación,
lo que puedo recibir de otra alma.*

RALPH WALDO EMERSON

‘Discurso a la Facultad de Teología’ (1838)

*La relevancia que tiene un filósofo para mí está en función
directa de su capacidad para ofrecerme un ejemplo.*

FRIEDRICH NIETZSCHE,

‘Schopenhauer como educador’ (1874)

Si la cantidad de ventas de un libro es una medida del éxito literario, en 1881 Friedrich Wilhelm Nietzsche fracasó. Su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* (1872), causó un pequeño revuelo entre un reducido círculo de filólogos y wagnerianos, pero fracasó a la hora de captar la atención de la prensa literaria y del público de lectores. Pese a ello fue la obra que más se vendió a lo largo de su vida; después todo fue cuesta abajo. Al año siguiente, ‘David Strauss, el confesor y el escritor’ (1873), la primera de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, recibió alguna atención al principio, pero luego fue desapareciendo poco a poco. Las obras que siguieron, *Humano, demasiado humano* (1878) y *Aurora* (1881), pasaron virtualmente inadvertidas. Nietzsche nunca se cansó de contemplar los esfuerzos del genio intempestivo. En una carta a un amigo en agosto de 1881, se quejaba acerca del público lector indiferente, que lo abandonaba al silencio:

Si fuese incapaz de sostenerme a mí mismo, si tuviese que esperar aplausos, apoyo, consolación, ¿dónde estaría yo? ¿Qué sería de mí? Ha habido momentos concretos y periodos enteros de mi vida... en que una buena palabra de apoyo, una palmada de ánimo habrían sido el alivio de los alivios —y fue justo entonces cuando todo el mundo me dejó en la estacada.¹

Pero unos meses después, cuando el largo abandono exacerbaba la frustración de Nietzsche, tres admiradores de Baltimore (Maryland), Elise Fincke, su marido y un amigo le mandaron un salvavidas epistolar:

Estimado Herr Doctor, quizá sea de algún interés para usted saber que aquí en América tres personas [...] a menudo se sientan juntas y comentan escritos de Nietzsche para edificarse en su más profunda intimidad [*auf's Innigste erbauen*], de modo que no veo por qué no debíamos escribirle alguna vez. Nos damos cuenta del hecho de que debido a la profundidad de sus pensamientos y su sublime dicción [...] no somos capaces de leer otra cosa ni queremos hacerlo.²

La respuesta de Nietzsche a Fincke, reservada y arrogante, hace difícil apreciar la alegría de Nietzsche al recibir su elogio. Le dice que se encontraba escribiendo trabajos más ambiciosos y que ella y sus colegas serían debidamente informados: “¿Quién sabe? ¿quién sabe? — [tal vez] también usted no pueda más y diga aquello que ya más de uno ha dicho: que vaya donde le guste y se rompa la nuca, si es lo que quiere”.³

Despreocupado, de todos modos, esa indiferencia ocultaba una profunda gratitud. Su manuscrito —escrito en el

reverso de la carta de Fincke— cuenta una historia distinta. Claramente complacido, Nietzsche señaló la ocasión: “*Ers-ter amerikanischer Brief. Initium gloriae mundi.*”⁴ Al fin, eso parecía, el mundo se despertaba a su genio.

En los meses siguientes volvió a instalarse el silencio. Sin embargo, Nietzsche encontró motivación para llevar adelante su siguiente libro. Como disfrutó de un periodo de exuberante productividad, llegó una segunda carta de América, esta vez de un violinista profesional llamado Gustav Dannreuther, que vivía en Boston. Le escribía para expresar, como decía, “mi más humilde agradecimiento por el beneficio que he extraído de sus obras y el deseo, que he cultivado mucho tiempo, de gozar de alguna similitud, siempre muy pequeña, con el hombre que he aprendido a adorar por la gracia de su espíritu y la sinceridad de su voz”. Dannreuther también aprovechó la oportunidad para comunicarle a Nietzsche su admiración por sus *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Consideraciones intempestivas) y para informarle de que había traducido su ensayo sobre Schopenhauer

no menos de tres veces, no tanto con vistas a publicar su humilde reproducción, como para contraer mayor intimidad con su trabajo [...]. Pero, a pesar de mis esfuerzos, mi versión está tan lejos de ser una traducción adecuada del original que solo estoy muy orgulloso, por el bien de la reputación de usted, de haber guardado el manuscrito en mi escritorio. Desde entonces lo he destruido completamente, pero queda la memoria de momentos de exaltación y estoy seguro de que mi trabajo no ha sido en balde.⁵

No tenemos noticia de la respuesta de Nietzsche. Pero sospechamos que debió de figurarse que, a pesar de que los filisteos culturales de Alemania fuesen reticentes o incapaces de reconocer el genio, en América, al menos, había gente con oído para su mensaje intempestivo. Dos cartas desde América no eran mucho, pero resultaban una minúscula respuesta a sus escritos en casa y eso, seguramente, le pareció el auspicio de un comienzo. ¿Podría ser que el albor de su filosofía despuntase en el oeste?

Nietzsche sabía poco de América. Hizo relativamente pocos comentarios al respecto en sus escritos y los que hay simplemente hacen eco del entusiasmo y la aversión de su época. Aunque la “América” de Nietzsche le proporcionaba un campo simbólico en que imaginar las formas curiosas —la “nueva flora y fauna humanas”, como dijo— que una cultura moderna debía producir, sus caracterizaciones eran estereotipos románticos convencionales.⁶ Describió la cultura americana como juvenil e inocente, descargada de las tradiciones endurecidas. “Me hace bien el humor americano”, escribió después de leer *Die Abenteuer Tom Sawyers* (Las aventuras de Tom Sawyer), “especialmente esa suerte de fornido hombre que es Mark Twain. He sido incapaz de reír tanto con cualquier cosa alemana”. Nietzsche prefería “las sandeces americanas a la sensatez alemana” y encontraba el espíritu bromista americano de “ingenuidad y dejarse llevar” regenerativo física y psíquicamente: “Incluso los actos malvados adquieren una forma de completud y cercanía con la naturaleza, y los disparos y marinas conllevan buena

salud”.⁷ Aunque apreciaba cómo los americanos parecían libres del peso de las memorias sepultadas, le dolía que su libertad con el pasado daba paso a una búsqueda apresurada del aquí y el ahora. En su “codicia de oro y la velocidad sin respiro con la que trabajan” estaban infectados “del distintivo vicio del nuevo mundo”,⁸ “la inquietud moderna”.⁹ Si estos tropos románticos fuesen los únicos términos con los que Nietzsche pensaba en América, sería difícil imaginar que las cartas de sus seguidores le hubiesen sugerido que América podría ser un futuro hogar para su filosofía.

Pero esto no es todo lo que Nietzsche imaginaba en su consideración del Nuevo Mundo. De hecho, cuando reflexionaba acerca del pensamiento americano, lo hacía acerca de un *Man Thinking* americano en particular. Cuando llegaron las cartas, Nietzsche había estado durante los últimos treinta años enzarzado en un diálogo imaginario con un americano al que llamaba su “alma hermana”.¹⁰ No fue en casa, sino cruzando el Atlántico donde descubrió un ejemplar de intelecto aborígen, un hombre que rechazaba pensar de segunda mano, inclinarse ante los dioses muertos o negar la punzada interna de su conciencia. Fue América la que proveyó a Nietzsche de un mentor que lo consolara a través de los tiempos oscuros, un pensador con el que pensar y un filósofo que le enseñó de lo que era capaz la filosofía. Justamente la cultura al otro lado del Atlántico que produjo al filósofo al que volvería repetidamente en busca de compañía y guía podía proveer a Nietzsche de lectores que volverían a él por el mismo motivo. De hecho, la carta de Dannreuther de mayo de 1882 llegó justo cuando Nietzsche decidió que el título del libro en el que estaba trabajando sería *Die Fröhliche Wissenschaft* (La ciencia jovial) —un guiño a la forma en que su mentor se autodenominaba “profesor de ciencia jovial”¹¹— y decidió también usar una de las citas de este autor como epígrafe del libro: “Para el poeta y el sabio, todas las cosas son sacras y amables, todas las experiencias provechosas, todos los días sagrados, todos los hombres divinos.”¹² ¿Fue pura coincidencia que la carta de Dannreuther llegara desde Massachusetts, la tierra nativa del Sabio de Concord? Probablemente las cartas tuvieron un perfecto sentido para Nietzsche: venían de la tierra de Ralph Waldo Emerson.

Para Nietzsche, Emerson representaba una nueva flora y fauna del pensamiento. Descubrió en este poeta y ensayista americano un nuevo tipo de pensador que creía que la ontología y la epistemología eran útiles solo en el caso de que se dirigiesen a la cuestión fundamental de la filosofía. No ¿*Cuál es la naturaleza del ser?* O ¿*Qué sé?*, sino más bien “¿Cómo he de vivir?”¹³. Nietzsche admiraba la facilidad con que Emerson hacía de la filosofía una aliada, más que un retrato o un correctivo, de las experiencias y los anhelos de uno mismo. Se refirió a él como “el excelente [*treffliche*] Emerson”, principalmente porque le enseñó cómo puede uno hacer de la filosofía “una amiga de la vida”.¹⁴ “Nietzsche amaba a Emerson,” observa Harold Bloom, quien considera la caracterización nietzscheana de Emerson “el mejor comentario, que yo conozca, sobre el sabio americano.”¹⁵ Nietzsche señaló en *El crepúsculo de los ídolos* (1889) que “Emerson posee aquella jovialidad benigna e ingeniosa que quita los ánimos a toda seriedad; no sabe en modo alguno qué viejo es ya y qué joven será aún.”¹⁶ Consideraba a Emer-

son no solo uno de los “maestros de la prosa” del siglo XIX, sino también su mentor: “El autor más fértil de este siglo ha sido de lejos un americano”. De hecho, una de las extrañas notas descorazonadoras de Nietzsche sobre Emerson fue que hubiese querido ser tal vez un poco más americano o al menos estar menos oscurecido por el ofuscante “vidrio opalino” de la “filosofía alemana”.¹⁷ Una cosa era clara para Nietzsche: este nuevo *Man Thinking* —este ambicioso, liberado y relevante intelecto— era (de lejos, como poco) imposible en Alemania.

Los estudiosos de Nietzsche tienden a dividir su obra en tres fases: una primera, crítica/polémica (1872-76); una media positiva/aforística (1876-82) y una fase tardía diti-rámica/rapsódica (1882-88).¹⁸ Una consideración de los encuentros regulares de Nietzsche con Emerson a lo largo de veintiséis años sugiere que su obra entera puede ser considerada plausiblemente como perteneciente a su periodo “emersoniano”.¹⁹ A excepción de los cuatro años que hay entre el nombramiento de su cátedra en Basilea y la calma después de la recepción crítica de *El nacimiento de la tragedia* en 1872-73, Nietzsche lee a Emerson, cada año con más frecuencia, a lo largo de toda su vida intelectualmente productiva. Los cuatro volúmenes que Nietzsche poseía de los *Ensayos* de Emerson (junto a un artículo publicado en *Atlantic Monthly*) traducidos al alemán —raídos por el constante uso, con sus subrayados, y sus cubiertas y márgenes y guardas abarrotados de notas— dan testimonio de la historia de su fascinación por el filósofo americano.²⁰

Los volúmenes de Emerson son los libros con más notas de la biblioteca personal de Nietzsche.²¹ Sus notas al margen son casi exclusivamente erupciones de aprobación: “Bravo!” “Ja!” “Sehr Gut!” “Herrlich!” “Das ist wahr!”. A veces llevaba consigo durante las vacaciones sus volúmenes de Emerson, como hizo en 1862 para escribir “un resumen del libro para sus amigos” de “sus sabias reflexiones americanas.”²² A veces no volvían con él, como fue el caso del verano de 1874 cuando, a la vuelta de un viaje del pueblo montañoso de Bergün, Suiza, le robaron en un andén la maleta que contenía su copia de los *Ensayos* de Emerson.²³ Reticente o incapaz de irse sin ella, Nietzsche compró rápidamente otra copia y continuó el diálogo con su interlocutor americano, como testimonia el desgastado, extensamente anotado, volumen de repuesto.

Tal vez porque los márgenes de sus textos de Emerson quedaran repletos de notas, en algún momento a finales de 1881 o principios de 1882 Nietzsche compró una libreta negra, en la que se dedicó exclusivamente a citar cuarenta pasajes de los *Ensayos* de Emerson. Algunos de los pasajes están transcritos palabra por palabra, mientras que otros presentan pequeñas modificaciones. Es en esos pasajes donde Nietzsche cambia la tercera persona del original por la primera persona que revela su profundo enfrascamiento en, e identificación con, Emerson.²⁴ Tal vez no sea sorprendente que tuviera algunos lapsus. Después de todo, Nietzsche leía mucho a Emerson. Pero de acuerdo con George Kateb, podemos decir algo más que esto. “En aspectos importantes —dice Kateb—, Nietzsche fue el mejor lector de Emerson.”²⁵ De hecho, como Herwig Friedl ha señalado, Nietzsche leyó a Emerson en un sentido emersoniano.²⁶ Siguiendo el conse-

jo de Emerson en ‘Usos de los grandes hombres’ (*Hombres representativos* [1850]): “Los demás son lentes con las que nos leemos.”²⁷ Nietzsche leyó a su modo a través de Emerson sus propias ideas acerca del espíritu libre intelectual que debía romper las cadenas de la historia, de la tradición y de la convención. Con el paso del tiempo, empezó a verse a sí mismo como un soberano que se negaba a exaltar ideales heredados. Pero como su lectura de Emerson también muestra, incluso los sí-mismos soberanos, de vez en cuando, necesitan tomar su inspiración de otros.

Nietzsche descubrió la filosofía de Emerson cuando era un estudiante de diecisiete años del *Gymnasium* en el prestigioso internado de Schulpforta. Su primer encuentro con Emerson ocurrió durante una crisis en sus estudios. Cuatro años antes, Nietzsche había cruzado las puertas de Schulpforta como estudiante becado y, aunque era un dócil y obediente pupilo que se distinguía en sus estudios, tuvo dificultades para adaptarse al duro reglamento y a la austera disciplina del colegio. El aislado y rutinario programa minaba en vez de acrecentar su confianza en la vida intelectual institucionalizada. Nietzsche describiría más tarde “la uniformada disciplina de una ordenada” educación en Schulpforta como “esa compulsión casi militar que, puesto que apunta a influir en la masa, trata a la individualidad de forma fría y superficial.”²⁸ El joven Nietzsche se enfurecía bajo el régimen, preguntándose si al mismo tiempo que Schulpforta introducía a presión los conocimientos académicos no hundía la exploración intelectual autónoma.²⁹

Mientras la disciplina y la impersonalidad de Schulpforta le llevaron a poner en cuestión sus estudios, sus estudios le llevaron a poner en cuestión sus creencias religiosas. Nietzsche ingresó en el *Gymnasium* a los catorce años con una ferviente fe luterana como auténtica compañera. Descendía de un linaje de clérigos luteranos: sus abuelos por parte de padre y de madre habían sido ministros, como lo fue su querido padre, Ludwig. Nietzsche pasó su niñez en la casa parroquial de la iglesia de su padre en Röcken, y después de su muerte cuando Nietzsche tenía cuatro años, su madre lo crió a él y a su hermana pequeña, Elisabeth, en un entorno imbuido de su convicción de la piedad cristiana. En Schulpforta se formó en la crítica histórica para trabajar textos latinos y griegos, pero se dio cuenta de que era valiosa para las humanidades en general. Pese a que seguía pensando que la religión era “el fundamento sólido de todo conocimiento [*Grundveste alles Wissens*]”, la ciencia histórica empezó a remover ese fundamento.³⁰ La fe le dio auxilio cuando sentía añoranza. Sin embargo, los estudios teológicos de Nietzsche y el trabajo diario en Schulpforta no ayudaron en nada cuando empezaba a perder la fe.³¹ Un poema de Nietzsche de 1862 da cuenta de su creciente sentimiento de rebeldía intelectual y crisis espiritual:

No sé qué amo
No tengo paz ni descanso
No sé qué creer
¿Qué vida vivo? ¿Por qué?³²

La creciente insatisfacción de Nietzsche con el régimen de masas de Schulpforta y sus sentimientos de extrañamiento

espiritual que, como él dijo, “me devuelven hacia mí mismo”, le llevaron a buscar estimulación intelectual y alivio espiritual fuera de sus estudios académicos. Junto a sus amigos Wilhelm Pinder y Gustav Krug, buscó una salida en la figura de una hermandad literaria, *Germania*, fundada por los tres estudiantes en 1860 con el objetivo de perseguir sus curiosidades intelectuales y fomentar su autoexpresión creativa. Los chicos fijaron las reglas de afiliación: cada uno debía llevar a cabo una obra crítica, poética, una composición musical o una obra de investigación original para su análisis crítico durante sus “sínodos” cuatrimestrales. Durante los siguientes tres años, aprendieron a revisar las contribuciones de los otros, a redactar refutaciones críticas, a beber vino y a contemplar el universo. Como el más ferviente germaniano de los tres, Nietzsche se deleitó en sus descubrimientos extracurriculares, produciendo en masa composiciones musicales, poemas y ensayos sobre Cicerón, Byron y Napoleón. Como ha observado Carl Pletsch, solía considerar sus experiencias germanianas —este aprendizaje fuera del aprendizaje, este estudio autodidacta— su verdadera educación: “He salvado mis inclinaciones y anhelos privados de la ley uniforme, he vivido un culto oculto a artes ciertas, me he ocupado en una hiper-sensitiva adicción al conocimiento universal y un gusto por romper la rigidez de la legalidad del horario”.³³ Mientras la dedicación a *Germania* satisfizo estos esfuerzos, también cultivó la convicción de que el verdadero conocimiento no podía encontrarse en un marco institucional, sino más bien a través de las aspiraciones creativas en los propios términos de uno.

Fue en este periodo de agitación personal cuando Nietzsche, con diecisiete años, tuvo por primera vez en sus manos una traducción de *La conducta de la vida* (1860) de Emerson y se hizo por primera vez una idea de lo que la filosofía podía hacer. Fue durante una de sus “ocultas” incursiones extracurriculares en *Germania* en abril de 1862 cuando empezó a leer a Emerson. Esa fue su verdadera educación. Ese fue también el primer contacto de Nietzsche con la filosofía; hasta el año siguiente Nietzsche no mostró interés por Platón y pasaron dos años más antes de que descubriera a Schopenhauer.³⁴ Fue Emerson quien instruyó por primera vez a Nietzsche “acerca de la filosofía en la vida.”³⁵ Animado por su descubrimiento, Nietzsche redactó sus primeros textos auténticamente filosóficos como germaniano en respuesta a su lectura de Emerson. Durante sus vacaciones escolares de Pascua, cuando a su alrededor su familia y amigos celebraban la resurrección de Cristo, aprovechó la ocasión para poner en cuestión la relevancia y veracidad del cristianismo. Cambiando el título emersoniano ‘Hado’ por el de ‘Hado e historia’ (1862), Nietzsche mostró cómo podía verse el mundo leído a través de los ojos de “grandes filósofos profetas” como Emerson.³⁶ Si, como dijo Emerson, “no hay originalidad pura. Todas las almas citan” y “solo un inventor sabe cómo tomar prestado”, entonces Nietzsche demostró su fuerte inventiva en su apropiación de las ideas e imágenes de Emerson para luchar con sus dudas acerca de la religión.³⁷

‘*Fatum* e Historia’ y su siguiente ensayo, ‘Libertad de la voluntad y *fatum*’, aun siendo piezas de juventud de Nietzsche, bosquejan de forma embrionaria muchos de los mayores *leitmotive* de su filosofía madura y auguran su uso de Emer-



son en las décadas por venir.³⁸ En estos ensayos, Nietzsche pone argumentos de trabajo e imaginación de Emerson en juego para responder a cuestiones emersonianas acerca de la relación entre la organización humana y las fuerzas externas que trabajan para constreñirla. La fe cristiana encabezaba su lista. ¿Qué tomaría, la meditación de Nietzsche, para librarse del “yugo de la costumbre y el prejuicio” y lograr un “punto de vista más libre” desde el que considerar el equilibrio entre hado y libertad? Reconocía que “es en toda medida un atrevimiento querer resolver problemas filosóficos sobre los que, desde hace varios milenios. Existe un conflicto de opiniones”. Además, lo que encuentra más inquietante es “la pregunta de si la humanidad no ha sido engañada durante dos mil años por un fantasma”. A Nietzsche le preocupaba que la búsqueda de un punto de vista más libre desde el que considerar la realidad humana pudiera causar “grandes convulsiones cuando la masa haya comprendido que el cristianismo entero se funda en supuestos; la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración y demás no dejarán de ser nunca problemas” (FH, 202).

Pero el ensayo de Emerson recordó al joven Nietzsche que la fe religiosa no era la única fuerza que limitaba una voluntad y un intelecto individuales. Emerson le convenció de que hay todo tipo de influencias —históricas, fisiológicas, también familiares— que condicionan las experiencias individuales y limitan sus perspectivas. El hecho llano, del que Nietzsche empezaba a darse cuenta es que, como seres humanos, heredamos tanto de quienes somos que la distinción entre aborigen y adoptado, entre libertad y necesidad, podía ser en sí misma un fantasma. En ‘Hado’, Emerson se pregunta acerca de las influencias que tiranizan el temperamento de uno: “Preguntad a los doctores, preguntad a Quetelet si los temperamentos no deciden nada” (H, 42). En ‘*Fatum e Historia*’, Nietzsche igualmente se pregunta qué papel desempeña el temperamento en la libertad individual para aprehender y afectar a su mundo, reformulando la pregunta de Emerson: “¿No es nuestro temperamento el que matiza todos los acontecimientos? ¿No tropezamos con todas las cosas en el espejo de nuestra propia personalidad? Pregunta a médicos inteligentes, dice Emerson, cuántas son las cosas que el temperamento decide y qué es lo que, en general, decide” (FH, 203). El individuo debe buscar liberarse de lo que lo ha formado, pero Emerson expresó su duda acerca de que fuera completamente posible: “La casa de fieras o las formas y poderes de la espina dorsal son un libro del hado; el pico del ave y la cabeza de la serpiente determinan tiránicamente sus límites [...] ¿Cómo podrá un hombre escapar de sus ancestros o extraer de sus venas la gota negra que proviene de la vida de su padre o de su madre?” (H, 42). Dialogando directamente con Emerson sobre esta cuestión, Nietzsche preguntaba: “¿Qué es lo que arrastra con tanta fuerza el alma de tantos hombres a lo trivial y les hace tan difícil elevarse a ideas superiores? Una constitución, determinada por el *fatum*, del cráneo y de la columna vertebral, el estamento y la naturaleza de sus padres, las circunstancias ordinarias de cada día, la banalidad del mundo que los rodea, incluso la monotonía de su tierra natal”. Para Nietzsche era inquietante considerar la escarpada gama de fuerzas externas “que ha aplastado las facultades del alma con la fuerza de la

costumbre”. Lo que le preocupaba no era simplemente que “hemos sido influidos”, sino que estamos tan cegados ante las influencias que no podemos diferenciar entre nosotros y el mundo, entre nuestra independencia y nuestra herencia (FH, 203-204).

Aunque animado por el desafío de Emerson a las fuerzas externas que constriñen la autonomía individual, Nietzsche estaba, sin embargo, escarmentado por la descripción que hace Emerson de las consecuencias de un mundo sin límites en la voluntad y el intelecto. Como Emerson formulara el problema: “Si creyéramos que los hombres son libres en el sentido de que, excepcionalmente, una voluntad fantástica podría prevalecer por encima de la naturaleza de las cosas [sería] como si la mano de un niño pudiera atrapar el sol. Si, en lo más menudo, pudiéramos derogar el orden de la naturaleza, ¿quién aceptaría el regalo de la vida?” (H, 68). Esto era para el joven Nietzsche motivo de preocupación, como vemos en su reformulación del problema: “Tan pronto como fuera posible derribar mediante una voluntad fuerte todo el pasado universal, ingresaríamos al instante en la lista de los dioses independientes y la historia universal no sería para nosotros otra cosa que un autoensimismamiento ensoñador; el telón cae y el ser humano vuelve a encontrarse a sí mismo jugando como un niño con mundos, como un niño que se despierta al brillo del amanecer y que riendo se borra de la frente los sueños terribles” (FH, 204). Con las precauciones de Emerson, Nietzsche reulaba ante la imagen de una autonomía completa y sin dificultades en un exagerado sí mismo. Emerson insistía en que estamos “seguros, aunque no sabemos cómo, de que la necesidad es compatible con la libertad, el individuo con el mundo, mi polaridad con el espíritu del tiempo” (H, 38). Pero cómo hacerlo es precisamente el problema al que se enfrenta el filósofo. Nietzsche estaba de acuerdo: “Aquí está indicado aquel problema infinitamente importante, la cuestión de la legitimidad que el individuo tiene frente al pueblo, el pueblo frente a la humanidad, la humanidad frente al mundo; aquí, también, la relación fundamental entre *fatum* e historia” (FH, 203). En ‘*Fatum e Historia*’ podemos ver al joven Nietzsche pensando con Emerson acerca de cómo reconciliar a uno mismo con el mundo, la organización humana con lo que Emerson llamó “la hermosa necesidad” (H, 68).

Aunque Emerson proporcionó a Nietzsche más preguntas que respuestas, creó en él, sin embargo, la impresión de que la acción de cuestionar es al mismo tiempo la actividad del filósofo y un ejemplo de libre voluntad en el obrar. Emerson argumentaba que el intelecto activo podría lograr una “doble conciencia” con la que negociar los deseos conflictivos para la libertad y para las limitaciones de esa libertad. De acuerdo con él, el hado no es otra cosa que “el nombre que reciben los hechos que no han pasado por el fuego del pensamiento, las causas que aún no se han penetrado. Cuando surge el caos que amenaza con exterminarnos, la inteligencia puede convertirlo en una fuerza saludable.” Para comparar el hado con “causas que aún no se han penetrado” y el trabajo del intelecto para dominarlas, Emerson enseñó a Nietzsche a pensar acerca de lo que el intelecto hace posible (H, 56-57).

En un segundo acercamiento a la escritura filosófica un mes después de componer ‘*Fatum e Historia*’, Nietzsche, en

‘Libertad de la voluntad y *fatum*’, hizo explícita su deuda con el filósofo americano. Argumentaba que la “libertad de la voluntad, que no es en sí misma otra cosa que libertad de pensamiento” y que “la libre voluntad es solo una abstracción y significa la capacidad de actuar conscientemente, mientras que por *fatum* entendemos el principio que nos guía cuando actuamos inconscientemente”. Fue Emerson quien le sugirió que “el pensamiento está unido a la cosa que aparece como su expresión” (FH, 205).³⁹ Cuando Emerson concluía su ensayo con la exclamación “Levantemos altares a la hermosa necesidad”, Nietzsche lo entendió simplemente como una afirmación del intelecto activo sometiendo los hechos pasajeros bajo el fuego del pensamiento (H, 68). Imaginándose a sí mismo como autor de esas experiencias, el joven Nietzsche imaginaba el poder del pensador para negociar libertad y hado, uno mismo e historia, voluntad creadora y hermosa necesidad.

El descubrimiento de Emerson por parte de Nietzsche en 1862 parece haber sido el punto de inflexión en el que decidió que podría intentar ir adelante solo, sin su fe religiosa. Sus primeros escritos filosóficos sugieren que ya desde adolescente sabía que no sería fácil. Más reticente que entusiasta, Nietzsche confesaba:

¿Cómo podría uno destruir la autoridad de dos milenios y la seguridad de los hombres más perceptivos a través de una reflexión juvenil? ¿Cómo podría uno desestimar todas las penas y bendiciones de un desarrollo religioso muy influyente en la historia del mundo a través de fantasías e ideas inmaduras? He intentado negarlo todo; ¡Oh, derribar es fácil; pero reconstruir! Y derribar es más difícil de lo que parece.

Fue Emerson quien enseñó a Nietzsche una forma de seguir adelante, una forma de empezar la vida imaginativa como un proceso del pensamiento, el pensamiento como posibilidad y la posibilidad como una concepción del ser como “eterno retorno” (anticipando su posterior descubrimiento de la noción emersoniana de que “el alma llega a ser”).⁴⁰ Emerson empapó a Nietzsche de imágenes de la vida intelectual como vida en el mar abierto, como círculos de olas emanando hacia afuera desde el intelecto activo. Como Nietzsche describía la imagen que Emerson grabó a fuego en su imaginación: “Una problemática ondulación de las más diversas corrientes, fluyendo y refluyendo, todas hacia el eterno océano. Todo revolviéndose entre sí en monstruosos, siempre expansivos, círculos”. Emerson también le advirtió de que, mientras esta vida en aguas abiertas sin verdades heredadas promete siempre el retorno, también le amenaza a uno con hundirlo. Siguiendo una vida de indagación y exploración en el “mar de la duda sin brújula ni guía [...]”; los más naufragan en las tormentas y solo muy pocos descubren nuevos países. Desde el centro del inmenso océano de las ideas uno anhela entonces con frecuencia volver a tierra firme” (FH, 201-202). Fue Emerson quien instruyó por primera vez a Nietzsche acerca del júbilo y los terrores de la vida intelectual sin tierra firme bajo los pies, de una vida en el mar abierto de la indeterminación sin brújula ni guía.

De este modo, en 1862 Nietzsche descubrió en Emerson a un pensador con el que pensar. El autor americano suscitó en su joven pupilo alemán la idea de que la vida de un filósofo es una vida a mar abierto, al tiempo que le enseñó que ningún otro pensador puede decirle hacia dónde dirigirse o dónde encontrar tierra firme. El filósofo simplemente trabaja por “provocación” a lo largo del camino.

Emerson, ciertamente, provocó a Nietzsche. El pensador alemán continuó leyendo a Emerson intensivamente durante el año 1863. Más tarde observó que entre todos los libros que más había leído, el de Emerson se encontraba el primero de la lista.⁴¹ Era solo el comienzo. Desde los diecisiete años hasta que finalmente su enfermedad mental se apoderara de él con cuarenta y cuatro; desde sus días como estudiante en el *Gymnasium* de Naumburgo hasta que terminara los estudios de grado, los años en que ejerció como profesor universitario y, después, el periodo como escritor itinerante, y desde el puerto seguro de la fe cristiana hasta los tumultuosos mares de la indeterminación, Nietzsche volvió repetidamente a Emerson, que le proporcionó siempre aliento. Con el tiempo, muchos otros impulsaron su pensamiento —Platón, Kant, Goethe, Lange, Schopenhauer y Wagner—, pero ninguno sobrevivió a su propensión a aniquilar sus propios dioses intelectuales. Nunca trató, sin embargo, de aniquilar a Emerson; el entusiasmo que expresó por él cuando era adolescente reaparece en sus ensayos, diarios y cartas; reaparece sobre el curso de la totalidad de su trayectoria intelectual. No hay duda de que la influencia de Emerson en Nietzsche no fue solo intelectual; fue también personal. Cuando pensó en sí mismo mientras escribía un borrador previo a su autobiografía, no podía dejar de recordar a Emerson. Más aún, en aquel momento se encontraba releendo el escrito del filósofo norteamericano ‘Leyes espirituales’ (1841), que le sugirió “*Ecce Homo*” como título para su propia autobiografía.⁴² No podía dejar de reflexionar intensamente sobre la compañía que supuso Emerson durante la totalidad de su recorrido. Podemos comprobarlo si reparamos en las palabras que dedica a su camino intelectual: “Emerson, con sus *Ensayos*, ha sido un buen amigo y alguien que me animó incluso en tiempos oscuros: tenía muchas *skepsis*, muchas ‘posibilidades’, tantas que con él incluso la virtud se tornó espiritual”.⁴³

Pero las ideas de Nietzsche no son copias de carbón de las de Emerson. Si lo fueran, el uso que el pensador alemán hizo de Emerson sería mucho menos interesante de lo que realmente es. El hecho de que lo leyera en la traducción alemana nos recuerda que Nietzsche tuvo una relación de por vida con un Emerson hondamente afectado por las mediaciones. Se ha dicho que, aunque debemos tener presentes las variaciones lingüísticas, las similitudes son lo suficientemente llamativas como para hacernos pensar que Nietzsche “amó a Emerson de principio a fin”, en palabras de Walter Kaufmann. Pero es necesario reiterar —como ha hecho el propio Kaufmann— que, a pesar de la constatación de tales similitudes, “nunca podríamos confundir una página entera de Emerson con otra de Nietzsche”.⁴⁴

Quizá. Podemos tomar en serio el reto que nos lanza Kaufmann y colocar una cita, imagen o asunto de interés nietzscheano junto a su contraparte emersoniana y com-

probar cuán fácil o difícil es abrir una brecha entre ambos. Podemos yuxtaponer su crítica al estéril escolasticismo: la preocupación por la excesiva reverencia al pasado nos hace “fatalistas”, como Emerson creía, y hace del pasado nuestro “enterrador”, como pensaba Nietzsche. O su ansiedad por lo tardío, la cual fomentó en Emerson el anhelo de “volver a nacer” y en Nietzsche el miedo de haber “nacido tarde” (H, 52, 55).⁴⁵ Podemos examinar ahora cómo ambos autores expresaron un continuo interés por el poder. Mientras que Emerson afirmaba que la “vida es una búsqueda de poder”, Nietzsche llegó a creer que la “vida simplemente es voluntad de poder”.⁴⁶ Ambos manifestaron una concepción del poder como esfuerzo, como presión creciente. Según Emerson, “solo debemos hacer uso de la vida, no de haber vivido. El poder cesa en el instante del reposo; reside en el momento de transición desde el pasado hasta un nuevo estado”.⁴⁷ Nietzsche celebró el “poder plástico”, que describió como “la capacidad de desarrollarnos a nosotros mismos a nuestro propio modo, de transformar e incorporar en nosotros mismos lo que pertenece al pasado y al exterior, de curar las heridas, de reemplazar lo que se ha perdido, de recrear los moldes rotos”.⁴⁸ Es posible que no tenga mayor trascendencia el hecho de que Nietzsche relevara a Emerson entre 1881 y 1882, mientras preparaba *La ciencia jovial y Así habló Zaratustra* (1883-1885). Lo que sí resulta digno de mención es, por un lado, la compartida aversión de ambos filósofos a una concepción de la revelación como algo histórico —y no como algo en curso— y, por otro, la común ausencia de fe en una divinidad a excepción de sí mismos. A Emerson esto le creó una quiebra espiritual, “como si Dios hubiera muerto”, a la que la excéntrica declaración de Nietzsche contestaba afirmativamente que “Dios ha muerto”.⁴⁹ Alguien que conozca bien a Emerson y a Nietzsche no confundirá la afirmación de Emerson en ‘Compensación’: “En general, el mal al que no sucumbimos es benefactor”, con la de Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*: “Lo que no me mata me hace más fuerte”.⁵⁰ Vale la pena notar, aunque sea obvio, que la copia personal de Nietzsche de la afirmación de Emerson es más exagerada.⁵¹

Si buscamos afinidades o influencias, los paralelismos entre Emerson y Nietzsche se incrementan, sin duda. Pero no podemos percibir lo que Emerson significó para Nietzsche si no consideramos adecuadamente cómo el segundo no hizo uso del primero para acercarse a él sino para acercarse más a *sí mismo*. Emerson le proporcionó a Nietzsche una imagen del filósofo que quiere permanecer solo, alejado de una fe heredada, sin afiliación institucional, sin un fundamento o un refugio para sus pretensiones de verdad. En la medida en que Nietzsche hizo su propio camino desde que era un adolescente espiritualmente a la deriva hasta que se convirtió en profesor de filología y después en filósofo libre, la imagen emersoniana del filósofo, junto a su propio acercamiento a la filosofía como forma de vida, resultaron esenciales para su propia autodefinition. Emerson le brindó a Nietzsche un camino en el que autodescribirse a sí mismo, como vemos en la carta de 1866 a su viejo amigo Carl von Gersdorff. En ella, Nietzsche se imaginaba a sí mismo “como tan maravillosamente describe Emerson... puro, contemplativo, libre de todo interés”.⁵² Fue Emerson quien transmitió a Nietzsche la

imagen de la filosofía como un espíritu de juego, risa y baile. El pensador alemán empleó repetidamente esta imagen frívola y jocosa cuando consideró su propio pensamiento. En el aforismo ‘Aprendiendo a pensar’, Nietzsche se quejaba de que “nuestras escuelas no tienen ya idea alguna de lo que esto significa [...]. Hay que aprender a pensar [...] como se aprende a bailar [...] ¿Quién entre los alemanes sabe todavía por experiencia propia ese estremecimiento sutil [...] que los pies ligeros en lo espiritual transfunden a todos los músculos?”⁵³ Fue la caracterización de Emerson del pensador libre como “intelectual nómada” lo que ayudó a Nietzsche a imaginarse a sí mismo como un “espíritu libre” en busca de verdades creadas por él mismo.⁵⁴ Fue también Emerson quien suscitó en Nietzsche el poder del intelecto oposicional para rehacer el mundo. “Dejen que un americano les diga qué significa un gran pensador que llega a esta tierra como nuevo centro de fuerzas inmensas”, afirma Nietzsche en ‘Schopenhauer como Educador’ (1874). Citando el ensayo emersoniano titulado ‘Círculos’ (1841), Nietzsche afirma: “Tened buen cuidado —dice Emerson— y tomad todas vuestras precauciones cuando el gran Dios permita que un pensador venga a nuestro planeta. Todo estará en peligro. Es como si una conflagración estalla en una gran ciudad y nadie sabe qué lugar es seguro o cuándo terminará la hostilidad.”⁵⁵

Pero de todo lo que Nietzsche tomó de Emerson destaca su noción de que un filósofo sin fundamentos trabaja por provocación, no por instrucción, como “ejemplo” y no como guía, lo cual le sugirió vívidamente a Nietzsche las posibilidades de su propia filosofía. El filósofo es útil en la medida en que pueda contribuir a que uno se sostenga por sí mismo. “Nadie puede construir para ti el puente por el que precisamente tú debes cruzar el río de la vida, nadie a excepción de ti mismo”, insistía Nietzsche. “En el mundo solo hay un camino por el que nadie puede transitar salvo tú: ¿Hacia dónde conduce? No preguntes, camina.” Nietzsche encontró la confirmación en otra cita procedente de ‘Círculos’ de Emerson: “Un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe hacia adónde puede llevarle su camino”.⁵⁶ Emerson envió a Nietzsche al camino de la filosofía sin absolutos, al camino en el que se convertiría en el que era, pero también le recordó que no estaría esperándole a su llegada.

Durante la década de 1880, Nietzsche envió manuscrito tras manuscrito a su editor y este, a su vez, los arrojó como libros a los lectores alemanes hasta entonces indiferentes a sus ideas. Nietzsche no perdonó a sus contemporáneos alemanes que lo dejasen en la estacada. Impasible, durante gran parte del último año de su productiva vida intelectual, ya afectado por su terrible enfermedad, se dejó llevar por un eufórico estado de ánimo. Una tercera carta de un fan de América llegó mientras se encontraba en lo que más tarde sería el *sprint* final de su producción, esta vez a nombre de Karl Knortz, un escritor libre de origen prusiano que vivía en Nueva York. Knortz le envió la carta para expresarle su admiración por *Así habló Zaratustra*. Nietzsche tenía ahora razones para creer que la alabanza contenía una verdadera señal de que su día por fin iba a amanecer, apenas unos meses antes de que el prominente crítico literario danés Georg Brandes impartiera una importante serie de conferencias sobre él en Copenhague, atrayendo así la atención hacia su

genio. En la carta mencionada, Knortz, traductor alemán de autores americanos y promotor de la literatura germana en lectores americanos, también le transmitió a Nietzsche su deseo de promoverlo en audiencias americanas.⁵⁷

Pero, para ello, Knortz necesitaba la ayuda del propio Nietzsche. Por ello, le pidió al filósofo alemán una descripción de sí mismo y una caracterización de su obra, a lo cual accedió gustosamente. En una carta en que le respondía, fechada el 21 de junio de 1888, bosquejó un retrato de sus trabajos y de sí mismo para su futura audiencia americana:

La idea de hacer propaganda en su favor está totalmente lejos de mí mismo; con esa finalidad todavía no he movido un dedo [...]. De mi *Zarathustra* creo, en cierto modo, que es la obra más profunda que existe en lengua alemana, incluso que es la más perfecta lingüísticamente. Pero para comprenderlo se necesitan generaciones enteras que primero recuperen las vivencias íntimas sobre las cuales pudo surgir esa obra.⁵⁸

Nietzsche pudo pensar que a su filosofía esperaba una audiencia de lectores todavía por nacer, pero dado el entusiasmo de Knortz, tenía razones justificadas para sospechar que podría encontrar su primera audiencia en América. En una carta a su editor en la que le pedía ayuda para facilitar la propaganda de Knortz, pensó en el valor de asegurar un número determinado de lectores al otro lado del Atlántico. “En principio, todas mis experiencias apuntan a que mi incidencia comienza de manera periférica, y solo desde allí revierte sobre la *patria*”. Ese verano, Nietzsche envió con frenesí un gran número de cartas a sus amigos, a quienes decía que tenía “admiradores en Norteamérica”. Pronto los americanos aprenderían, afirmaba entusiasmado, que “soy el espíritu más independiente de Europa y el único alemán. —¡Es algo admirable!”.⁵⁹

A pesar de que a Nietzsche le gustaba la imagen de sí mismo como un intelectual nómada y de que hacía mucho tiempo que había decidido que el pensador sin fundamentos debe carecer no solo de compás o guía sino también de un objetivo definitivo, su deseo de libertad nunca atenuó su anhelo de un hogar intelectual. Sabía por experiencia propia que el sentimiento de refugio es necesario incluso para un espíritu libre, aunque su duración sea muy breve. Sabía también —gracias a la lectura de Emerson— que en ocasiones es en el extranjero donde el intelecto aborígen encuentra un hogar.

¿Un hogar en América para la filosofía de Nietzsche? Después de casi tres décadas con los escritos de Emerson, parecía realmente posible que así fuera. Después de todo, fue América la que había creado al pensador con quien pensó mientras se ponía de acuerdo consigo mismo y con su mundo. Fue el americano Emerson quien mostró a Nietzsche las posibilidades de pensar más allá del bien y del mal de la piedad cristiana. Fue el americano Emerson quien criticó las ideas estériles e hizo de la filosofía una amiga junto a la que vivir. Fue el americano Emerson quien entendió que la investigación filosófica en un mundo sin absolutos funciona solo con ejemplos y provocación. Y gracias al americano Emerson Nietzsche pudo advertir que jamás habría podido desarrollar una obra como la suya sometido al sofocante fi-

listeísmo de la cultura alemana. Nietzsche no sabía mucho de América, pero sí sabía —o eso creía, al menos, él— que, a excepción de sí mismo, Alemania no podría haber dado a luz a un pensador tan dinámico. Resumió sus sentimientos hacia Emerson del siguiente modo: “*Emerson*. Nunca me he sentido tanto como en casa como en un libro, como en *mi* casa —no debería alabarlo, está demasiado cerca de mí”.⁶⁰

Nietzsche entendió lo que significaba viajar imaginativamente a través del tiempo y el espacio para encontrar a un pensador con el que pensar. Precisamente porque tenía que viajar al mundo psicológico y moral de un filósofo americano de mediados del siglo XIX en dirección a sí mismo, los lectores americanos del siglo XX volverían ahora a él para hacer lo mismo. Lo mirarían a través del Atlántico como un ejemplo de los peligros y posibilidades del intelecto aborígen. Mirarían a un pensador alemán del siglo XIX para sentirse como en casa.

Traducción de Víctor Páramo Valero
y Fernando Vidagañ Murgui

NOTAS

1 Citado en R. J. HOLLINGDALE, *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Cambridge UP, 1999, p. 132.

2 Elise Fincke a Friedrich Nietzsche, 1881, en *Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe* III.2, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1975-2004, p. 204. (En adelante KGB.)

3 Friedrich Nietzsche a Elise Fincke, 24 de Marzo de 1882, en *Correspondencia IV*, trad. de M. Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2012, p. 200.

4 Nota en el reverso de la carta de Elise Fincke dirigida a Nietzsche (1881), *Klassik Stiftung Weimar, Goethe- und Schiller- Archiv*, Weimar, Alemania (GSA en adelante), 71/BW 48.

5 Gustav Dannreuther a Friedrich Nietzsche, 29 de mayo de 1882 (KGB III.i, 181).

6 FRIEDRICH NIETZSCHE, *The Gay Science* (1882), Vintage Books, New York, 1974, p. 303 (*La ciencia jovial*, ed. de G. Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001). Sobre las perspectivas de América en el pensamiento europeo, ver JAMES W. CEASER, *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought*, Yale UP, New Haven, 1997, y MELVIN LASKY, ‘America and Europe: Transatlantic Images’, y MARCUS CUNLIFFE, ‘European Images of America’, en *Paths of American Thought*, ed. de A. M. Schlesinger Jr. y M. White, Houghton Mifflin, Nueva York, 1963, pp. 465-514. Las concepciones alemanas de América se han discutido en DAN DINER, *America in the Eyes of the Germans: An Essay on Anti-Americanism*, Markus Wiener, Princeton, 1996, y PAUL C. WEBER, *America in Imaginative German Literature in the First Half of the Nineteenth Century*, Columbia UP, Nueva York, 1926.

7 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1999, 9, 7 [229], 365 (citado en adelante como KSA); Nietzsche a Paul Ree, junio de 1877, en KGB II.5, 246; Nietzsche, KSA 9, 7 [100], 338.

8 *The Gay Science* (1882), pp. 258-59.

9 FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Tres Cantos, 2007³, vol. I, p. 223.

10 Nietzsche a Franz Overbeck, 24 de diciembre de 1883, en *Correspondencia IV*, p. 425.

- 11 *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, ed. W. Gilman y J. E. Pearsons, Harvard UP, Cambridge, 1970, p. 368. Véase también R. W. EMERSON, 'Prospects', en *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, vol. 3, ed. R. E. Spiller y W. E. Williams, Harvard UP, Cambridge, 1970, p. 368.
- 12 Nietzsche cambió ligeramente el texto en su cita. En el original del ensayo de Emerson 'History' (1841) podemos leer: "Para el poeta, para el filósofo, para el santo, todas las cosas son sagradas y amables, todos los acontecimientos beneficiosos, todos los días [santificados], todos los hombres divinos." La idea de tratar todo el júbilo, el dolor y el sufrimiento como si fueran pertinaz y personalmente beneficiosos formaría posteriormente las bases del *Amor fati* de Nietzsche y se convirtió en un modo de entener la tarea del filósofo. En las navidades de 1882, Nietzsche escribió a Franz Overbeck: "Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en oro, estoy perdido — ¡¡¡Aquí tengo la oportunidad más bella para demostrarte que, para mí, toda vivencia es útil, todo día sagrado y todo ser humano divino!!!" (*Correspondencia IV*, p. 306).
- 13 R. W. EMERSON, 'Hado', en *La conducta de la vida*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Pre-Textos, Valencia, 2004, p. 37 (en adelante, H y número de página).
- 14 Nietzsche a Carl von Gersdorff, 24 de septiembre, 1874, en *Correspondencia II*, trad. de J. M. Romero Cuevas y M. Parmeggiani, Trotta, Madrid, 2012, p. 491.
- 15 HAROLD BLOOM, *Genius: a Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds*, Warner Books, Nueva York, 2002, p. 195.
- 16 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los ídolos*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 94.
- 17 NIETZSCHE, *Gay Science*, 146; Nietzsche, KSA, 9, 12 [151], 602.
- 18 Sobre la periodización de las obras de Nietzsche, véase KEITH ANSELL PEARSON, 'Friedrich Nietzsche: An Introduction to His Life, Thought and Work', en *A Companion to Nietzsche*, ed. de K. A. Pearson, Blackwell, Malden, 2006, pp. 1-21; LINDA L. WILLIAMS, *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*, Rowman y Littlefield, Lanham, 2001, p. 3, y RUTH ABBEY, *Nietzsche's Middle Period*, Oxford UP, Nueva York 2000, pp. XI-XVII. Abbey pone de relieve que fue Lou Andreas-Salomé quien primero popularizó el esquema tripartito en *Friedrich Nietzsche in Seinen Werken* (1894; Black Swan Books, Redding Ridge, 1988).
- 19 El estudio más completo sobre la influencia de Emerson en Nietzsche es GEORGE J. STACK, *Nietzsche and Emerson: An Elective Affinity*, Ohio UP, Athens 1992. El estudio sistemático del interés de Nietzsche por Emerson empezó con la investigación de EDUARD BAUMGARTEN en el Archivo Nietzsche en la década de 1930, que publicó posteriormente con el título 'Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emerson auf Nietzsche', en *Jahrbuch für Amerikastudien*, I (1956), 93-152. Otra contribución importante a la erudición sobre el uso de Emerson por parte de Nietzsche incluye HERWIG FRIEDL, 'Emerson and Nietzsche: 1862-1874', en *Religion and Philosophy in the United States of America*, ed. de P. Freese, Die Blaue Eule Verlag, Essen, 1987, I, pp. 267-87; STANLEY HUBBARD, *Nietzsche und Emerson*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1958; HERMANN HUMMEL, 'Emerson and Nietzsche', *New England Quarterly*, 19 (1946), pp. 63-84; RUDOLF SCHOTTLAENDER, 'Two Dionysians: Emerson and Nietzsche', *South Atlantic Quarterly*, 39 (1940), pp. 330-43; THOMAS H. BROBJER, *Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*, Humanity Books, Amherst, 2008, pp. 155-56; VIVETTA VIVARELLI, 'Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustra metaphorischer Landschaft', *Nietzsche Studien*, 16 (1987), pp. 227-63 y el ensayo en la publicación especial "'Emerson/Nietzsche'", editado por Michael Lopez, de *ESQ: A Journal of the American Renaissance*, 43 (1997). Sobre la influencia de Emerson en el pensamiento alemán, véase JULIUS SIMON, *Über Emersons Einfluss in Deutschland* (1851-1932), Junker & Dünhaupt, Berlín, 1937, y LUTHER S. LUEDTKE, 'German Criticism and Reception of Ralph Waldo Emerson', Tesis doctoral, Brown University, 1971.
- 20 Nietzsche tenía los siguientes textos de Emerson: *Die Führung des Lebens* [La conducta de la vida]: *Gedanken und Studien*, trad. de E. S. v. Mühlenberg, Steinacker, Leipzig, 1862; "Historic Notes of Life and Letters in Massachusetts", *Atlantic Monthly*, October 1883, pp. 529-43; *Neue Essays [Letters and Social Aims]*, trad. de J. Schmidt, Abenheim, Stuttgart, 1876; *Über Goethe und Shakespeare: Aus dem Englischen nebst einer Kritik der Schriften Emersons von Hermann Grimm*, Rümpler, Hannover, 1857, y *Versuche [Ensayos]*, ed. de G. Fabricius, C. Meyer, Hannover, 1858. Véase BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, pp. 159-60, 282-83.
- 21 BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, pp. 162, 293-325.
- 22 F. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, vol. 3, ed. de K. Schlechta, Carl Hanser Verlag, Múnich, 1954-56, pp. 196-7.
- 23 Nietzsche a Gersdorff, en *Correspondencia II*, p. 491.
- 24 BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', pp. 110, 112.
- 25 GEORGE KATEB, *Emerson and Self-Reliance*, Sage, Thousand Oaks, 1995, p. xxix.
- 26 FRIEDL, 'Emerson and Nietzsche', pp. 267-68, 283.
- 27 R. W. EMERSON, *Hombres Representativos*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Cátedra, Madrid, 2008, p. 50.
- 28 Fragmento autobiográfico de 1868/69, en *Werke in drei Bänden*, vol. 3, p. 151.
- 29 Sobre las experiencias de Nietzsche en Schulpforta, véase CARL PLETSCHE, *Young Nietzsche: Becoming a Genius*, Free Press, Nueva York, 1991, pp. 46-62; CURTIS CATE, *Friedrich Nietzsche*, Overlook Press, Woodstock, 2005, pp. 17-39, y Hollingdale, *Nietzsche*, pp. 18-27.
- 30 *Werke in Drei Bänden*, vol. 3, p. 75.
- 31 Sobre el cambio en la relación de Nietzsche con —y con las ideas sobre— el cristianismo de sus años en Schulpforta en adelante, véase JÖRG SALAQUARDA, 'Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition', en *The Cambridge Companion to Nietzsche*, ed. de B. Magnus y K. M. Higgins, Cambridge UP, 1996, pp. 90-118, y THOMAS BROBJER, 'Nietzsche's Changing Relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist and Antichrist', en *Nietzsche and the Gods*, ed. de W. Santaniello, SUNY Press, Albany, 2001, pp. 137-58.
- 32 *Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe; Historisch-Kritische Gesamtausgabe*, ed. de H. J. Mette, Beck, Múnich, 1993, vol. 2, p. 68. (En adelante, HKG.)
- 33 *Werke in Drei Bänden*, vol. 3, p. 151. Sobre la crisis adolescente de Nietzsche y su repliegue en *Germania*, véase PLETSCHE, *Young Nietzsche*, pp. 51-58.
- 34 BROBJER, *Nietzsche and the "English"*, p. 155.
- 35 NIETZSCHE, *HKG*, vol. 2, p. 221.
- 36 FRIEDRICH NIETZSCHE, "Fate and History: Thoughts," en *The Nietzsche Reader*, ed. de K. A. Pearson y D. Large, Blackwell, Malden, 2006, p. 14 ('*Fatum* e Historia' y 'Libertad de la voluntad y *fatum*'), en *Obras completas*, vol. 1, Escritos de juventud, ed. de D. Sánchez Meca, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 201-206; en adelante FH y número de página).
- 37 R. W. EMERSON, 'Quotation and Originality', en *Letters and Social Aims* (1875), en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. 8, ed. de J. Myerson, Harvard UP, Cambridge, 2010, pp. 94, 107.
- 38 Friedl no solo señala esto, sino que muestra la importancia de Emerson para Nietzsche cuando empieza a tratar sus asuntos y conceptos filosóficos.
- 39 Nietzsche citó esta línea del poema de apertura de 'Hado' de su copia en la traducción alemana de E. S. von Mühlenberg: "Immer ist der Gedanke vereint / Mit dem Ding, das als sein Ausdruck erscheint". En el original de Emerson leemos: "For the prevision is allied / Unto the thing so signified".
- 40 "Este hecho odia el mundo, que el alma llega a ser" ('Self-Reliance', en *Essays: First Series*, en *Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, vol. 2, p. 40).

41 *HKG*, vol. 2, p. 334.

42 Eduard Baumgarten hizo este descubrimiento. En su ejemplar de 'Leyes espirituales', Nietzsche escribió "Ecce Homo" al lado de la página 16 del prólogo, junto a lo cual también podemos leer: "Se aceptará sin duda tu propia medida de tu acción y tu ser, si vas a hurtadillas y rechazas tu propio nombre o si comprendes tu obra producida a la luz de la esfera cóncava de los cielos, una esfera con la revolución de las estrellas. [La misma realidad impregna toda enseñanza]. El hombre debe enseñar mediante la acción y no de otra manera" (BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', Tabla III, p. 142).

43 *KSA*, vol. 14, pp. 476-477.

44 WALTER KAUFMANN, Introducción del traductor a *Gay Science*, pp. 10-11.

45 Cf. F. NIETZSCHE, 'De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida' (1874), en *Obras completas*, vol. 1, pp. 695-748.

46 R. W. EMERSON, 'Poder', en *La conducta de la vida*, p. 69; cf. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2011.

47 'Self-Reliance', p. 40.

48 'De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida', p. 705.

49 R. W. EMERSON, 'Discurso a la Facultad de Teología', en *Naturaleza y otros escritos de juventud*, edición de J. Alcoriza y A. Lastra, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 122.

50 'Compensation', en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, The Modern Library, 1950, p. 184; FRIEDRICH NIETZSCHE, *El crepúsculo de los idolos*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2013, p. 30.

51 BAUMGARTEN, 'Mitteilungen und Bemerkungen', p. 105.

52 Nietzsche a Carl von Gerdtsdorf, 7 de abril de 1866, *HKG*, vol. 2, p. 960.

53 F. NIETZSCHE, *El crepúsculo de los idolos*, p. 84.

54 'History', en *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*, p. 134 (en el original, Emerson se refiere a un "nomadismo intelectual"); F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. 1, p. 36.

55 F. NIETZSCHE, *Schopenhauer como educador*, ed. de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 121.

56 *Schopenhauer como educador*, p. 21.

57 A modo de introducción, Knortz envió a Nietzsche dos de sus propios libros que esperaba que le interesaran: uno sobre Walt Whitman y otro sobre la poesía americana contemporánea. KARL KNORTZ, *Amerikanische Gedichte der Neuzeit*, Wartig, Leipzig, 1883, y *Walt Whitman: Vortrag* (Vorträge des Gesellig Wissenschaftlichen Vereins, nº 14, Nueva York, 1886).

58 Nietzsche a Karl Knortz, 21 de junio de 1888, en *Correspondencia IV*, p. 184. Para la carta en el original alemán, véase *KGB*, III.5, pp. 339-341.

59 Nietzsche a Ernst Wilhelm Fritzsche, 14 de abril de 1888, en *Correspondencia IV*, p. 150; Nietzsche a Reinhart von Seydlitz, 13 de mayo de 1888, p. 165, y Nietzsche a Malwida von Meysenbug, julio de 1888, p. 214. Destacan además otras cartas como Nietzsche a Heinrich Köselitz, 17 de mayo de 1888, p. 164; Nietzsche a Carl Fuchs, 29 de julio de 1888, p. 211, y Nietzsche a Emily Fynn, 2 de agosto de 1888, p. 387.

60 NIETZSCHE, *KSA*, 9, 12 [68], p. 588.



