



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
PROGRAMA DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**El rol y el valor de los estudios históricos para la constitución del individuo  
en Emerson y Nietzsche**

**Tesis para aspirar al grado de magíster por  
Arturo Álvaro Ruiz Ortega**

**Profesor Patrocinante  
Raúl Villarroel Soto**

Santiago de Chile 2016

## Resumen

El rol y el valor de los estudios históricos para la constitución del individuo en Emerson y Nietzsche

Autor

Arturo Álvaro Ruiz Ortega  
[arturo@arturorui.net](mailto:arturo@arturorui.net)

Profesor Patrocinante  
Raúl Villarroel Soto

Tesis para optar al grado de magíster

El presente trabajo contempla el análisis comparado del rol de los estudios históricos en la conformación del individuo en ambos autores. Tanto Emerson como Nietzsche están en contra de una construcción del pasado que disminuya el valor del presente, sin embargo, en Nietzsche la historia no solo forma parte de la constitución del individuo, sino además una carga condicionante que no puede ser dejada de lado. La tesis es que ha sido esta preocupación por la historia la que hace que el pensamiento de Nietzsche pierda el carácter democrático y progresista que caracteriza al pensamiento de Emerson. Así, mientras el norteamericano dice que todos los seres humanos son la expresión de un alma común u *oversoul*, que puede ser entendida de manera casi panteísta, Nietzsche reserva las posibilidades de *Self Reliance*, es decir, de autoconfianza y autorrealización –usando un lenguaje más moderno– solo a los *hombres superiores*, de entre quienes deberá surgir el *superhombre*. La tesis sostiene que es la profundidad con la que Nietzsche considera la historia y la cultura lo que hace que entre estos autores surja esta diferencia fundamental

Dedicada a mi hijo Agustín Ruiz Bravo, con la esperanza de que alcance la  
autosuficiencia en su tiempo.

Agradecimientos:  
A mi madre, Mercedes Ortega,  
A Varinia Villarroel  
A mis amigos Jessica Parada y Pablo Vásquez  
A Emilia Almarza Nazar  
A Carlos Ruiz  
A Raúl Villarroel Soto

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO 1: LA AFINIDAD ENTRE EMERSON Y NIETZSCHE</b>	<b>6</b>
1.1 El superhombre	11
1.2 La moral de los señores y la moral de los esclavos.	15
1.3 El Eterno retorno y los “Circles”	23
<b>CAPÍTULO 2: EL ROL DE LA HISTORIA EN LA FORMACIÓN DEL INDIVIDUO, “FATE” &amp; “HISTORY”</b>	<b>29</b>
2.1 La visión de la historia en Emerson.	29
2.2 La Historia en Nietzsche	40
<b>CAPÍTULO 3 LAS IDEAS POLÍTICAS: EL LIBERALISMO DE EMERSON Y EL FIN DE LA DEMOCRACIA EN NIETZSCHE</b>	<b>62</b>
3.1 Las concepciones políticas de Emerson	62
3.2 Nietzsche o el fin de la democracia	76
3.2.1 De Germania al “aristócrata polaco”	78
3.3 El origen de la diferencia	84
<b>CAPÍTULO 4: CONCLUSIONES</b>	<b>89</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>100</b>

## Introducción

El presente trabajo presenta las diferencias en las concepciones políticas de Ralph Waldo Emerson y Friedrich Nietzsche, y fundamenta que ellas a su vez se basan en sus diferencias acerca de cómo entendían la historia. Se justifica este trabajo dado que Emerson ha sido una de las principales influencias recibidas por el filósofo alemán, como ha sido establecido por numerosos autores, sobre todo, en el último tiempo, por George Stack (1992) y David Mikics (2003). El libro de este segundo se titula “*The Romance of Individualism*” ya que ambos autores han sido considerados como individualistas.

Sucedee, sin embargo, que ‘individualismo’ es una mala palabra. En efecto, el concepto fue acuñado por primera vez por Alexis de Tocqueville y se define como:

“un sentimiento de reflexivo y reposado que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de los que son como él y a hacerse a un lado con su familia y sus amigos, por lo que después de haber creado así una pequeña sociedad para su propio uso, de buena gana abandona a la sociedad en general a sí misma” (Levine et al 2001).

En este sentido, podemos afirmar firmemente que ni Emerson ni Nietzsche son individualistas. El norteamericano propone en diversos momentos de su obra salir de la moral del rebaño (*herd*) y enfrentar el mundo con el firme propósito de entenderlo por uno mismo. Si bien su pensamiento fue poco político, incluso en el ensayo llamado “*Politics*”, su acción como hombre estuvo fuertemente ligada a los procesos políticos de su época, como la abolición de la esclavitud, aunque en fuerte contradicción con su ánimo de buscar la soledad reflexiva (*Emerson: The Ideal in America 2007*).

El plan de este trabajo se divide en cuatro partes, a saber:

Un primer capítulo destinado a establecer las semejanzas y afinidades de entre Emerson y Nietzsche, pues, aunque comentada por autores norteamericanos y europeos, su similitud no es del todo evidente, ya que mientras que el primero es un ilustrado progresista, el segundo ha sido calificado de romántico pesimista. Sin embargo, su acento en el individuo, el hecho de que sea él el centro de pensamiento y el objetivo de la historia o del mero devenir es una de las cosas que los unen. Así, uno de los puntos importantes de esta afinidad será el superhombre. Si bien Emerson no usa esta nomenclatura, sí habla de “*Central Men*” en el ensayo del mismo nombre. En el inicio de su pensamiento y como aspecto central del mismo está la “*self reliance*” o autosuficiencia (2013) y que da título a uno de sus primeros ensayos, contenido en la primera serie. Esta autosuficiencia consiste en el deber que tienen los hombres superiores de formarse un juicio personal de las cosas y de no dejarse llevar por la opinión del rebaño (*herd*). Si bien la posibilidad de llegar a ser hombres superiores está abierta para todos, esta posibilidad solo será llevada a cabo por algunos, que se convertirán en los líderes de la sociedad. En el caso de Nietzsche, los hombres superiores deben aislarse de la sociedad, pues son superados en número por los hombres inferiores, sin embargo, veremos, finalmente que, una vez superado o completado el nihilismo existirá una posibilidad para ellos.

Otra afinidad que encontramos en ambos es la existencia de dos morales. En el caso de Nietzsche se trata de la moral de los señores y de la moral de los esclavos. Correspondiendo la primera a todo lo noble y superior y la segunda a todo lo bajo, inferior y enfermo, en otras palabras, a la moral del cristianismo o de Platón. En el caso de Emerson estas dos morales reciben el nombre de la moral de la autosuficiencia y la moral del conformismo (*conformity*). Correspondiendo la primera a la moral de aquellos que han sido capaces de examinarse a sí mismos y al mundo de acuerdo a su propio potencial, mientras que la segunda no es más que la acomodación a las pautas sociales vigentes de manera negligente y perezosa. Pocas veces Emerson usa la expresión ‘moral de

esclavos', dado que en su tiempo sí existía una verdadera esclavitud a la que él se oponía y de la que no culpaba a los esclavos, sino a los esclavistas del sur. Emerson se opuso a esta práctica con todas sus fuerzas, aunque algunos autores juzgan que su ímpetu no fue suficiente (James 2009). En el caso de Nietzsche, su oposición a la esclavitud es nula, pues sospecha que ese orden es necesario para la producción de la obra de arte y del tipo superior de hombre.

Otra coincidencia que mencionamos en el primer capítulo es una visión circular de la naturaleza. Emerson es un progresista y su fe en el progreso es capaz de soportar los embates tanto de los argumentos como de su propia vida: perdió a su primera esposa por la tuberculosis a los ocho meses de casado y más tarde perderá a uno de sus hijos. Sin embargo, sin perder su visión progresista distingue ciclos en la naturaleza y en la historia, viendo como ciertas cosas y prácticas se repiten y vuelven a aparecer, revelándose como regularidades de las que el intelecto puede sacar provecho tanto práctico como teórico. Nietzsche lleva las cosas mucho más lejos, pero parte del germen de su idea del eterno retorno está ya prefigurada en Emerson, según afirma Mikics.

Los autores que han tratado el tema y que citamos en su momento han encontrado muchas concordancias más, nosotros hemos elegido aquellas que nos han parecido centrales, principalmente para entender a Emerson dentro del pensamiento de Nietzsche. El objetivo de este capítulo es establecer el paralelo entre ambos autores y fundamentar la atingencia de su estudio comparado.

El segundo capítulo trata acerca de su noción de la historia y de los estudios históricos, conceptos no diferenciados del todo en ninguno de los dos autores. Ambos atribuyen importancia al conocimiento histórico, siempre y cuando éste no paralice a los estudiosos ya sea por el exceso de veneración de las épocas pasadas o por el exceso de crítica, aunque en Nietzsche la historia crítica es la más "verdadera" de todas. Entrecorramos "verdadera" por dos razones: la primera es por el concepto de verdad que maneja Nietzsche en "Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral", en donde califica a la verdad

de mera metáfora, y, en segundo lugar, atendiendo a la “Segunda Intempestiva” porque lo más exacto sería trascender la dimensión histórica y llegar a una dimensión supra histórica, cosa que, sin embargo, no está al alcance de todos ni mucho menos de estudiantes en proceso de formación. Si bien los autores coinciden en fomentar el estudio de la historia con fines formativos, ambos tienen concepciones muy diversas de la misma. Para Emerson la historia es progreso y, como veremos, entre los ensayos “*History*” y “*Fate*”, esta idea no disminuye al constatar la fuerza del destino, sino que crece en poderío, ya que, como también veremos, es el propio destino quien ha creado la libertad como una fuerza digna de oponérsele. La principal diferencia, sin embargo, no está en la función de los estudios históricos, sino en la concepción que ambos autores tienen de la historia. Mientras que para Emerson la historia es progreso de todas maneras y siempre, para Nietzsche la historia es eterno retorno y para él su época está en un momento de decadencia, de nihilismo. Esto nos lleva al capítulo tercero, en donde este optimismo y pesimismo toman dimensiones políticas. Mientras Emerson defiende la democracia, el liberalismo y hasta el socialismo (fundamentaremos esta paradójica afirmación en el capítulo correspondiente), Nietzsche ataca las mismas formas de gobierno acusándolas de ser todas formas disfrazadas de cristianismo. Para Emerson los sistemas políticos son secundarios, pues lo que importa es la virtud de los ciudadanos, por mucho que la democracia sea lo que mejor se adapta a su tiempo y sea la forma más evolucionada de gobierno. Para Nietzsche todos los sistemas en boga llevan necesariamente al nihilismo, al aturdimiento de los hombres y al fin de todo lo grande. Solo la completitud del nihilismo podrá dar origen al superhombre, quien inaugurará una nueva etapa cuando termine el proceso de completitud del nihilismo y, una vez liberados de la necesidad de sentido trascendental, podamos apreciar el mundo por el valor que tiene en sí mismo. En este capítulo, expondremos la más abismal diferencia entre ambos autores que, para muchos, han llegado a

sonar sumamente parecidos. Incluyendo en esta opinión al propio Nietzsche, quien se refirió a Emerson como su “alma gemela”.

En las conclusiones analizamos cómo las formas contemporáneas de dominación bio o psicopolíticas, se ejercen sobre los individuos, resultando en una efectiva forma de control social basada en un conformismo consumista o un rebaño mediatizado. Ante formas de control social basadas en el control del individuo, creemos que en la revisión de estos “individualismos” podremos encontrar, en el futuro, mecanismos de toma de conciencia para evitar tales controles, aunque claro, no vamos tan lejos como para construir una prédica mesiánica o un metarrelato.

Los textos de Emerson consultados para la elaboración de este trabajo corresponden a los originales en inglés y todas las traducciones son nuestras. Los textos han sido extraídos de Project Gutenberg, la Ralph Waldo Emerson Foundation y la Emerson Central, estas últimas instituciones tienen por misión dar a conocer el pensamiento de Emerson. La obra de Nietzsche fue tomada principalmente de las editoriales Tecnos y Alianza, conocidas por tener las mejores traducciones del filósofo al castellano. Algunos libros han debido tomarse de Edaf y Akal, por no estar disponibles los ejemplares de las editoriales mencionadas. El detalle se encuentra en la bibliografía.

## Capítulo 1: La afinidad entre Emerson y Nietzsche

El presente capítulo tiene por objeto establecer la afinidad entre el pensamiento de ambos autores y la profundidad de dicha afinidad. En este sentido, seguiremos principalmente a George J. Stack (1992), puesto que es el autor al que los demás autores aquí citados remiten como al principal estudioso de la relación entre ambos. Dado que este trabajo pretende centrarse en un aspecto específico de la relación entre ambos autores, en este capítulo expondremos algunas coincidencias generales que nos iluminen en el entendimiento de dicha relación, aunque no agotaremos todos los aspectos de la misma. Apuntando a iluminar el vínculo de los dos autores en la comprensión de la historia, hemos considerado que aspectos tales como el superhombre, la moral de los señores y la moral de los esclavos, para terminar con el eterno retorno de lo mismo, son los más importantes de resaltar, ya que ellos nos permitirán pasar al análisis de sus respectivas visiones sobre la importancia que atribuyen a la historia en la formación del individuo.

Si bien Emerson es cronológicamente anterior a Nietzsche, en este capítulo utilizaremos preferentemente la nomenclatura nietzscheana ya que ha sido más conocida en nuestras latitudes y es más bien a Emerson a quien debemos presentar en su valor propiamente filosófico. Ciertamente Nietzsche es un autor bastante estudiado en nuestra facultades, pero Emerson lo es bastante menos; creemos que esto se debe, en parte, a que el carácter revolucionario de Ralph Waldo Emerson parece corresponder más bien a una época mucho más llena de dogmas y prejuicios que la nuestra, y se asume, incluso y sobre todo en los Estados Unidos, que los principios de su pensamiento forman parte ya de los valores esenciales la sociedad de su país, que era sobre la que más interés tenía en influir y, por ende, dado el carácter dominante de esta cultura, de los valores del mundo: Emerson es el pensador estadounidense por excelencia, y es citado tanto por izquierdas y derechas en su país, que quieren ver en él un antecedente de sus propias concepciones, sobre todo políticas y económicas.

En este capítulo develaremos el hecho de que, según muchos estudiosos del tema, y en esto todos a quienes hemos seguido coinciden, el mejor lector que pudo tener Emerson fue Nietzsche, lo cual abre un nuevo campo de interpretación sobre su trabajo. En este sentido, pretendemos aquí llamar la atención sobre la profundidad de la influencia que el norteamericano ejerció sobre el alemán. Si bien es imposible que en un trabajo de estas dimensiones demos cuenta de todo el peso de dicha influencia, sí es posible, sin embargo, que hagamos una visión panorámica, resaltando los hitos ya enunciados más arriba. Creemos que estos hitos serán suficientes para dar cuenta de profundidad del vínculo entre nuestros autores y justificar la comparación entre ellos en lo que a historia e ideas políticas se refiere.

El canon hasta hace poco, que todos los autores que seguimos pretenden subvertir, es que Emerson habría sido un hombre bueno y apacible y Nietzsche habría de alguna manera subvertido su pensamiento, es decir “Nietzsche habría puesto de cabeza a Emerson” (Levine 2009). Esto, según las investigaciones que seguimos, parece no haber ocurrido de tal modo. Antes bien Nietzsche habría interpretado correctamente al “sabio de Concord” y lo habría tomado como base para el desarrollo de sus propias ideas, sin ser un continuador de su obra, sino más bien usándola como uno de sus puntos de partida y rescatando, principalmente, el papel del individuo en el entendimiento del mundo.

En este sentido, pensamiento de Ralph Waldo Emerson y de Friedrich Nietzsche han sido objeto de recientes revisiones y comparaciones en los Estados Unidos y Europa. La influencia del norteamericano en el alemán fue descrita como un caso único –“alma gemela” – por el propio Nietzsche en 1888 (Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, citado por Zavatta 2013). Zavatta agrega que el caso es único por la profundidad de su influencia así como por la duración de la misma. Nietzsche descubrió a Emerson en 1860 en Schulpforta, cuando su amigo Carl Von Gesdorff le mostró su obra (Mikics 2003, página 1). Nietzsche no dejaría de leer a Emerson durante toda su vida, como lo demuestran las

traducciones al alemán profusamente anotadas que Nietzsche conservó y leyó siempre, así como también las menciones que haría del americano en las cartas a sus amigos y en sus anotaciones personales. Curiosamente lo citó poco, en *La Gaya Ciencia* se refirió a Emerson como el autor más rico de su siglo y en *Kritische Studienausgabe* admitió nunca haberse sentido tan en casa y en su propia casa en un libro, así como también dijo no poder alabarlo por estar demasiado próximo a él mismo (Zavatta 2013). Lo que más llamó la atención del joven Nietzsche fue la posibilidad de anteponer los poderes individuales en contra de lo que Emerson llamó conformismo (*conformity*), es decir el conjunto de creencias y opiniones que nos rodean. Al respecto, dice Emerson en *Self Reliance*:

“En todo el mundo la sociedad está en una conspiración contra la humanidad propia de cada uno de sus miembros. Toda sociedad es como una sociedad anónima; en ella los miembros deben estar de acuerdo para fijar mejor el plan a cada accionista, para entregar la libertad y la cultura [a la medida] del comensal. La virtud que más se requiere es el conformismo. La confianza en uno mismo (*self reliance*) es su aversión [y enemiga]. Estas sociedades no aman precisamente ni lo real ni a los creadores, sino que prefiere [apegarse a] los nombres y las costumbres.” (2013 *First Series*)

Este sería el ambiente común general en el que ambos pensadores querrían habitar. Según los autores americanos (Mikics, Stack, Ratner-Rosenhagen), junto con la posibilidad del individualismo, Nietzsche se vio fascinado por una filosofía que no se preguntaba ni por la naturaleza del Ser, ni por las condiciones del conocimiento, sino por las condiciones para la vida (Ratner-Rosenhagen 2012, página 5). En *El Crepúsculo de los Ídolos* Nietzsche escribe:

Emerson: es mucho más ilustrado, más vagabundo, más pluriforme y refinado que Carlyle, pero sobre todo más feliz. Se trata de un individuo que instintivamente se alimenta sólo de ambrosía, que

deja a un lado lo que las cosas tienen de indigerible. En relación con Carlyle, es un hombre de gusto. Carlyle, que le tenía mucho afecto, dijo, sin embargo, de él: «No nos da bastante que morder»; tal vez lleve razón en esto, pero no va en menoscabo de Emerson. Emerson posee esa jovialidad benévola e ingeniosa que desarma toda seriedad; no sabe en modo alguno lo viejo que es ya y lo joven que le queda que ser aún. Con una frase de Lope de Vega podría decir de sí mismo: «Yo me sucedo a mí mismo». Su espíritu encuentra siempre motivos para estar contento e incluso agradecido; y a veces goza la trascendencia jovial de aquel buen hombre que volvía de una cita amorosa como quien ha hecho algo bien, y decía agradecido: «aunque faltan energías, el placer es digno de alabanza» (2003).

Nietzsche, sin embargo, parece ser la antítesis del optimista Emerson y así había sido interpretado hasta hace poco (Stack, 1992, página 2). Adelantándonos a lo que sigue, nuestra tesis es que esa diferencia se encuentra en el rol que ambos asignan a la historia en la conformación del individuo. Antes de ello, sin embargo, debemos revisar con cierto detalle sus afinidades.

Un aspecto que sorprende, es que ambos tuvieron una infancia parecida. Los dos fueron hijos de la viuda de un pastor protestante muerto demasiado joven y ambos estudiaron gracias a becas otorgadas en un caso por la Universidad de Harvard y en el otro en diferentes instituciones financiadas por el gobierno alemán. Sus vidas adultas fueron, sin embargo, muy diferentes: Emerson se casó primero con Ellen Tucker, una adolescente de dieciocho años que murió de tuberculosis ocho meses después y luego con Lidia Jackson, con quien estuvo casado hasta su muerte y tuvo con ella cuatro hijos (*Emerson: The Ideal in America* 2007). La vida adulta de Nietzsche estuvo marcada por la soledad y el conflicto. Nunca se casó, se distanció de la mayoría de sus amigos

y amigas y terminó llevando la vida de filósofo errante que lo hizo demasiado parecido a su propio *Zarathustra* (Safranski 2002).

Emerson es considerado el intelectual fundador del pensamiento estadounidense. Sus lecturas son recomendadas a jóvenes de enseñanza media y muchas escuelas llevan su nombre en su país de origen. Nietzsche, por el contrario, es un pensador al que se mira con recelo. Sus libros estuvieron hasta hace poco prohibidos, por ejemplo, en la Universidad de los Andes. Durante mucho tiempo se le relacionó –injustamente– con el nazismo y, en general, su nombre está rodeado de un aura oscura. Se ha visto también en Emerson una justificación de la avaricia de los *rober barons*, cosa que el mismo se ocupó de romper (*Emerson: The Ideal in America* 2007) y también se le ha relacionado con el afán expansionista de los Estados Unidos, aunque en general es un pensador leído sin mayores reparos. Paradojalmente, Nietzsche ha sido tomado mucho más en serio que su predecesor: el problemático Nietzsche ha sido considerado un importante punto de inflexión en la filosofía llamada continental, incluido en la llamada Escuela de la Sospecha por Paul Ricoeur (Picardo, 2011) y considerado como un pensador que estaba en el camino de la filosofía y que sabía lo que era la filosofía, por Heidegger (2013).

Emerson, por su parte, al estar ligado a las masas y a la identidad popular estadounidense, no ha sido considerado como una parte central de la filosofía mundial, aunque ello, luego del trabajo principalmente de Stack (1991) parece estar cambiando: hoy se acepta que a través de Nietzsche las ideas del norteamericano penetraron en el viejo continente mucho antes de su nombre. En este sentido, se le ha comparado con Kierkegaard, aunque el ejercicio ha sido relativamente reciente.

David Mikics, junto con Stack, uno de los principales estudiosos de la relación entre ambos autores, afirma que, mientras Emerson es un ilustrado, Nietzsche es un romántico, aunque reconoce momentos románticos en Emerson y momentos ilustrados en Nietzsche (*Emerson, Nietzsche, and the Romantic*

*World; Franke Lectures in the Humanities 2013*). Emerson era un ferviente abolicionista, mientras que Nietzsche denunciaba la conspiración de los esclavos en moral y no estaba seguro de que fuera posible ni bueno acabar con la servidumbre humana. Estas diferencias son tan radicales, que, por ello cabe legítimamente preguntarse si es que algo realmente significativo los une.

Como dijimos más arriba, el consenso es que principalmente los une la afirmación de la posibilidades del hombre como individuo. Sin embargo, esto no sería más que un estado de ánimo, una especie de pathos individualista, siendo que la relación entre ambos es mucho más cercana que una simple cuestión de que Stack llama “de ambiente”. En esta materia es Stack (1991) quien más ha profundizado y es por ello que en este punto nos guiaremos principal, aunque no exclusivamente, por su obra. Si bien Stack relaciona prácticamente toda la obra de los dos autores, creemos que los conceptos que siguen, a saber, el superhombre, la moral de los esclavos y la moral de los señores y el eterno retorno, dan cuenta suficiente de una relación significativa que justifica un análisis comparado de sus formas de entender la historia y la política.

### 1.1 El superhombre

Ambos pensadores convergen y acaso comienzan desde un concepto de hombre soberano, que en Nietzsche será conocido como “superhombre” y que en Emerson llevará diferentes nombres tales como “*Central Man*” o “*exception*”. Según Stack (1991, página 8), incluso el tono “olímpico y aristocrático” de Nietzsche estaría presente ya en el democrático y “gentil” Emerson. La denominación de “gentil” obedece a que en los Estados Unidos Emerson “el sabio de Concord” es considerado amigable (1991, diversos lugares). De allí que su influencia en Nietzsche llame tanto la atención. Stack hace la sorprendente declaración de que incluso la dureza de Nietzsche es tributaria de Emerson, aunque en Nietzsche dicha dureza se haya dramatizado y encendido (1991, paginas 2, 7, 8 y muchas otras) o “hiperbolizado” (1991, página 79) . El súper

hombre forma parte, según Stack (1991, página 8) de este tono aristocrático y olímpico tomado de Emerson.

Así, por ejemplo, en *“Uses of Great Men”* de Emerson leemos primero:

**“La naturaleza parece existir para quien es excelente.** El mundo es confirmado por la **veracidad** de los hombres buenos; ellos sanan la tierra. Quien vive entre ellos se encuentra con una vida alegre y nutritiva. La vida es dulce y tolerable sólo en nuestra creencia en la posibilidad de dicha asociación; así, ya sea de hecho o, idealmente, logramos vivir con los superiores.” (2014, página 772, negritas nuestras)

Y luego en el mismo texto “ellos son las excepciones que buscamos, en quienes todo crece por igual. Una grandeza extranjera es el antídoto para el tradicionalismo” (2014, página 787).

Llama la atención la mención de la “veracidad” como atributo de los hombres buenos. Dice Nietzsche, en *“La Genealogía de la Moral”* refiriéndose a los nobles:

“Se llaman, por ejemplo, “los veraces”: por delante de toda la nobleza griega, cuyo portavoz es el poeta megárico Teognis. La palabra para ello acuñada ‘ $\alpha\lambda\epsilon\theta\epsilon\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ’ significa por su raíz alguien que es, que tiene realidad, que es real, que es verdadero; después, con un giro subjetivo, pasa a designar al verdadero en tanto que veraz: en esta fase de la transformación del concepto se convierte en lema y divisa de la nobleza y se funde por entero con el sentido de <noble>, para delimitarlo respecto del mendaz hombre vulgar...” (2002)

Es ante este tipo de paralelismos que Stack ha llamado a Nietzsche un “emersoniano radical”. Así, cuando en la *“Segunda Intempestiva”* Nietzsche afirma que el objetivo de la historia no pueden ser sino los más grandes especímenes humanos (1991, página 274), parece ser una directa alusión a

Emerson quien en "*Nature*" indica que la sociedad necesita de hombres que sean "cronómetros superiores" como guías en la tempestad histórica (2014, página 248).

Pero el superhombre no es un hecho todavía en Nietzsche, sino más bien una profecía, un mediodía anunciado por Nietzsche-Zaratustra. Preparan su advenimiento en soledad los hombres superiores. Al respecto Emerson afirma que:

"...la tendencia a respetar las intuiciones y dar a ellas [...] toda la autoridad sobre nuestra experiencia, ha coloreado profundamente la conversación y la poesía de nuestros días; y la historia del genio y de la religión en estos tiempos, aunque de forma impura, [sin embargo], hasta ahora [esta tendencia] no se encarna completamente en algún individuo poderoso, el futuro será la historia de esta tendencia" (2014, página 236).

Como vemos, también Emerson espera el advenimiento de un nuevo tipo de hombre, identificado con el acrecentamiento de los poderes individuales.

En Nietzsche la soledad es necesaria tanto para la preparación del advenimiento del superhombre como para el perfeccionamiento propio. *Zaratustra* es un ermitaño errante, así como también lo fue el propio Nietzsche. En el "Zaratustra" leemos: "Cuando Zaratustra tenía treinta años, abandonó su patria y el lago de su patria y marchó a las montañas. Allí gozó de su espíritu y de su soledad y durante diez años no se cansó de hacerlo." (2003, página 33). En su propia vida Nietzsche se aleja primero de las juergas de juventud, luego de la academia para terminar reconociendo a muy pocos amigos. La actitud solitaria es una constante en Nietzsche, de la que en "Ecce Homo" llegará incluso a jactarse: "El hielo está cerca, la soledad es inmensa -¡más que tranquilas yacen todas las cosas en la luz!" (2005, página 18) Stack (1991, página 277 y ss.) también logra encontrar antecedentes de esta actitud en los escritos de Emerson, ya que según él, quien haya logrado una acumulación de

poder en sí mismo será muchas veces mal entendido y de hecho, el ser malentendido será casi su destino: “Estas son las voces que oímos en la soledad, pero se hacen débiles e inaudibles cuando entramos al mundo. Todas las sociedades conspiran contra la humanidad de cada uno de sus miembros” (*Self Reliance First Series 2013*)

Aunque en vida Emerson fue mucho más sociable que su lector alemán, en sus textos resalta la necesidad de los momentos de soledad, especialmente como una forma de alejarse de la “*conformity*” propia del “rebaño”; en “*Self Reliance*” puede leerse: “...gran hombre es aquel que en medio de la multitud mantiene con perfecta dulzura la independencia de la soledad” (2013). Stack afirma, apoyándose en Henry Smith (1991, página 304) que en el temperamento de ambos hombres había una desagrado visceral ante cualquier tipo de asociación. David Mikics describe los momentos solitarios de Emerson como una forma de apoteosis individual y acaso solipsista (2003, pagina 47), lo que se parece muchísimo al estado de ánimo de Nietzsche-Zaratustra. De nuevo en “*Self Reliance*”:

Cuando converso con una mente profunda, o si, en cualquier momento, **estando a solas**, tengo buenos pensamientos, mi satisfacción no se compara a cuando tengo sed y bebo agua, o a acercarme al fuego cuando tengo frío. ¡No! Sino que siento que estoy en la proximidad de una nueva y excelente región de la vida (2013) (negritas nuestras).

Más tarde en “*Experience*”, en la segunda serie de ensayos, nuevamente encontramos la pista de la necesaria soledad: “Vemos a los jóvenes anunciarnos un nuevo mundo, con tanta facilidad y ricamente lo prometen, sin embargo, rara vez saldan esa deuda: o mueren jóvenes y dejan la cuenta impaga, **o si sobreviven, se pierden en la muchedumbre** (2013) (negritas nuestras).

La distancia aristocrática del rebaño (el término ‘*herd*’ es usado repetidamente por Emerson) es una condición necesaria para alcanzar cualquier

elevación y casi pareciera que es Emerson quien cita a Nietzsche cuando se queja del “instinto de rebaño”. En este sentido, podemos observar, entre muchos otros ejemplos, el siguiente pasaje de “*Nature*”:

“Creo que el hombre ha sido dañado y que el daño se lo ha hecho a sí mismo: casi ha perdido la luz que lo puede llevar de nuevo a sus prerrogativas originarias. El hombre se ha vuelto sin importancia. Los hombres en la historia, los hombres en el mundo de hoy, son errores, son como esporas y se les llama "la masa" y "el rebaño" [*herd*] (2013).

Parece ser que el democrático y gentil Emerson a veces, y muchas veces, –no citamos más fragmentos de este tipo pues sería redundante–, perdía la paciencia con la muchedumbre de su propio país y tiempo, en una actitud muy parecida, aunque algo menos dramática que la de Nietzsche.

## **1.2 La moral de los señores y la moral de los esclavos.**

Principalmente en la “Genealogía de la Moral” (2002), “Humano, demasiado humano”, “Más allá del bien y del mal” y también en “El Anticristo” (2011), Nietzsche distingue entre dos tipos de moral: una moral de los señores y una moral de los de los esclavos. Como ya hemos citado más arriba, los señores se hacen llamar a sí mismos, entre otros nombres, “los veraces”. Ellos pueden actuar frontalmente y decir la verdad. La moral de los esclavos es caracterizada como el cristianismo y el platonismo, siendo el primero simplemente “platonismo para el pueblo”. Esta moral de los esclavos privilegia la compasión, siente simpatía por el que sufre y hace de la caridad su virtud. El ardid de los esclavos en moral, comandados por la “casta sacerdotal” consiste en la creación de la “conciencia de culpa” entre los señores hasta entonces dominantes. Esto es lo que se ha llamado “la rebelión de los esclavos en moral” Al respecto, dice Nietzsche en “Genealogía de la Moral”:

“La rebelión de los esclavos en la moral empieza cuando el *resentimiento* se torna él mismo creador y da a luz valores: el resentimiento de los seres a los que les está negada la auténtica reacción, la de las obras, y que solamente pueden compensar ese déficit con una venganza imaginaria” (2002).

Esta rebelión habría resultado triunfante con el cristianismo, aunque en “El Anticristo” Nietzsche culpa a Pablo y no a Jesús de este enfoque moral. Nietzsche se rebela contra esta rebelión, pues, para él, en ella se ha condenado todo lo reamente bueno, lo fuerte, lo vital, para reemplazarlo por lo débil, lo enfermo, lo que según la valoración de los señores era lo malo. En el mismo texto agrega:

...los judíos, ese pueblo sacerdotal que, al cabo, solo supo obtener satisfacción de sus enemigos y debeladores mediante una radical transvaloración de los valores de estos últimos, es decir, mediante un acto de la más espiritual de las venganzas. Y es que solo esto era propio de un pueblo sacerdotal, del pueblo de la más escondida sed de venganza sacerdotal. Son los judíos quienes, de un modo tan consecuente que inspira temor, se atrevieron a invertir la ecuación de valor aristocrática (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y se aferraron a esa inversión con los dientes del más abismal odio (el odio de la impotencia): ¡solo los desgraciados son buenos; solo los pobres, impotentes y bajos son buenos; los que sufren, los indigentes, los enfermos, los feos son los únicos píos, los únicos bienaventurados a los ojos de Dios, solo para ellos hay bienaventuranza, mientras que vosotros, los nobles y potentes, vosotros sois para toda la eternidad los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, y vosotros seréis también eternamente los desdichados, los malditos y condenados!”...” (2002)

Cuando Nietzsche habla aquí de los judíos se refiere al cristianismo y no a las creencias del antiguo testamento, a las que juzga nobles, como aclara en “Más allá del Bien y del Mal”: “En el «Antiguo Testamento» judío, que es el libro de la justicia divina, hombres, cosas y discursos poseen un estilo tan grandioso que las escrituras griegas e indias no tienen nada que poner a su lado.” (2005, pagina 84). Más adelante, en el mismo libro se lee: “Nosotros los artistas entre los espectadores y filósofos sentimos por ello, frente a los judíos, gratitud” (2005, página 217).

El intento de destruir esta rebelión de los esclavos en moral y devolver a su lugar los verdaderos valores de la vida es la misión que se da a sí mismo el propio Nietzsche y la llama “la transvaloración de todos los valores”:

“No quitemos valor al hecho de que nosotros mismos, espíritus libres, somos ya una transmutación de todos los valores, una declaración viva de guerra y de victoria a todas las viejas ideas de verdadero y no verdadero. Las perspectivas más excelentes son las que se han encontrado más tarde; pero las perspectivas más excelentes son los métodos (“El Anticristo” 2011 página 42)”.

Es este punto y no tanto la muerte de Dios lo que, en un mundo secularizado, causa más polémica de la filosofía de Nietzsche. Una cosa es vivir sin un dios, quien, en la práctica y salvo por algunos prelados que vociferan, se ha retirado a la vida privada y ha muerto para la gran mayoría de las sociedades, y una muy diferente es vivir sin la moral cristiana. Incluso el ateo Richard Dawkins, en un pequeño manifiesto llamado “Ateos por Jesús” (2006) ha rescatado las virtudes de la moral cristiana si se la separa de la creencia en un dios. Además se ha mal usado esta postura ética para justificar prácticas eugenésicas, como fue en el caso de la Alemania Nazi. Por otro lado, siguiendo lo que en un principio era “una metafísica de artista”, esta afirmación de la vida ha inspirado y acaso justificado –si es que aceptamos que el arte requiere una justificación más allá del arte mismo, tema que no es el que se debate aquí– numerosas posturas

artísticas que buscan un ideal estético por medio de la expresión libre de los deseos como expresiones vitales, hablamos de movimientos como el Beat y en general, todas las formas de arte rupturistas del siglo XX que remitieron, de una u otra manera, ya fuera por parte de los propios artistas o por sus críticos, a la filosofía de Nietzsche. Las consecuencias del pensamiento de Nietzsche no se han detenido hasta hoy, sirviendo de punto de partida para escuelas de pensamiento que han llegado a ser completamente disímiles, tanto como pueden serlo Foucault o Ayn Rand. En la nueva transvaloración de los valores, Nietzsche busca liberar y, al parecer, es sobre esta libertad resultante sobre la que ha radicado la controversia: liberarse de la moral para amar, para exterminar a los débiles, etc. Aparentemente la liberación de los instintos saludables que propuso Nietzsche generó la liberación de instintos también no saludables.

¿Existe acaso algún antecedente de esta forma de entender la moral o las morales en Ralph Waldo Emerson? ¿Puede ser que el gentil sabio de Concord hubiera arribado, acaso sin el dramatismo de su “discípulo” alemán, a conclusiones o siquiera premisas semejantes? La gran mayoría de los estudiosos contemporáneos afirman que este punto sería la diferencia más sustancial entre ambos pensadores. Se basan para decir esto en la lucha de Emerson en contra de la esclavitud bien concreta de su país. Stack, sin embargo, afirma que también hay antecedentes de esta valoración en Emerson (1992, páginas 243, 319), aunque, agregamos, usando palabras diferentes y menos dramáticas. Cuando Nietzsche se refiere al cristianismo como rebelión de los esclavos en moral, se refiere en gran medida al hecho histórico de que la doctrina de Jesús –o de quién sea, ya que no podemos estar seguros de que lo que hoy entendemos por cristianismo sea la doctrina de Jesús– penetró, efectivamente, a través de las capas más bajas del Imperio Romano. En un primer momento, incluso las mujeres dirigieron el culto hasta que Pablo –o nuevamente, quién sea, ya que no podemos estar seguros de la autoría de las cartas– lo prohibió expresamente: “vuestras mujeres callen en las

congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén sujetas, como también la ley lo dice” (1 Corintios-34). En otras partes Pablo (Romanos 16, 5-15 y Romanos 16 3-4) alaba el ministerio femenino, por lo que es posible que la prohibición sea posterior y apócrifa. Es en este sentido que Nietzsche habla de “rebelión de los esclavos en moral” al mismo tiempo que critica la moral reinante en su época como debilitante. Por ello, al decir “moral de los esclavos” podemos entender que Nietzsche habla en un sentido histórico y simbólico, ya que no hay esclavos que detenten esa moral en su tiempo.

Entendiendo ‘esclavitud’ en este sentido, sí podemos hallar en Emerson una distinción similar. Lo primero que habría que buscar, para ilustrar esto, es alguna resonancia, o en rigor, algún antecedente a esta moral de los esclavos y moral de los señores en Emerson.

En diversos lugares de la obra de Emerson nos encontramos con que la grandeza de los “grandes hombres”, “los hombres sintéticos” (en el sentido de que son la síntesis de todas las virtudes), “los hombres centrales” tienen dicha grandeza justificada en su propia naturaleza, esto, necesariamente debe distinguirlos o bien de hombres de otra naturaleza o de hombres que no se han desarrollado en plenitud, es decir, y aquí podemos usar una palabra que ambos autores sí usan, del rebaño. Era casi imposible para Emerson usar la esclavitud de manera simbólica o metafórica: Emerson fue contemporáneo de la esclavitud norteamericana y escribió numerosas páginas en contra de tan infame práctica (Read 2009). Su tiempo no podía permitirse el lujo de dejar una cuestión tal dicha de manera ambigua. De hecho, uno de sus “*representative men*” no era otro que John Brown, un mártir blanco de la lucha contra la esclavitud (Read 2009).

Sin embargo, si bien no podía hacer una distinción tan dramática como la que hizo su lector en Alemania, Emerson sí distinguió a dos tipos de hombre y uno era claramente mejor que el otro. Muchos autores americanos aseguran que esta distinción, si bien pudo tener eco en Nietzsche, no lleva a pensar que un

grupo de hombres superiores tengan el derecho de someter al resto. Se ha dicho que en este punto, Nietzsche habría “puesto de cabeza a Emerson” (Levine 2009), parafraseando el proceso de Marx con Hegel. Con todo, no está tan claro que el tipo superior de hombre deba dominar al resto en Nietzsche, antes bien parece que los hombres superiores, inferiores en número, estarían más bien dominados por el rebaño, a través de la “rebelión de los esclavos en moral” y lo que se quiere es más bien liberarlos a ellos. Lo que sí está claro en Nietzsche, es que los “hombres superiores” deben liberarse del cristianismo y de su consciencia de culpa.

Es cierto que Emerson no distingue una moral de los esclavos de una de señores, sin embargo, sí afirma que solo es moral aquella de quienes han llegado a un estado de *self reliance*, dado que la moral del rebaño no sería más que una mera seguidilla de tradiciones y costumbres, es decir, no sería propiamente una moral, sino el mero conformismo (*conformity*). Quien pudiera elevarse sobre aquella moral de la masa, sería según Emerson, una persona superior. Así en “*Self Reliance*, Emerson parece profetizar a Nietzsche:

“Quien ha podido evitar así todas las promesas y que, habiendo observado, observe de nuevo [el mundo] de la una manera no afectada, no sesgada, insobornable y con una inocencia imperturbable, sería un ser siempre formidable. Él pronunciaría dictámenes sobre todo lo que sucede [...] sus opiniones se hundirían como dardos en el oído de los hombres y les llenaría de espanto” (2013)

Así, si bien Emerson no distingue entre una moral de esclavos y una señores, sí separa la moral de la autosuficiencia de la del conformismo, entendiendo solamente como verdadera moral aquella surgida del libre examen del espíritu igual de libre, siendo las meras costumbres no meditadas la moral de la “*conformity*” del conformismo, es decir una no moral, una mera repetición de opiniones comunes que no tiene ningún valor y que por tanto, si no es inmoral,

es amoral en el sentido de que no tiene ningún valor axiológico, real ni auténtico. Ciertamente, la posibilidad de llegar a un estado de autonomía (*self reliance*) es, para Emerson, una posibilidad abierta todos los hombres. En el caso de los esclavos que se escapan de sus amos a territorio libre, esa posibilidad se ha realizado, para Emerson, de modo formidable.

Cuando Nietzsche está hablando de “moral de esclavos” al hacerlo en la Alemania de fines del siglo XIX y no en los Estados Unidos de mediados del mismo siglo, debemos entenderlo, al comparar su entorno con el de su mentor norteamericano, como una metáfora. La moral de los esclavos de la que habla Nietzsche existe en una nación en la que, si bien no hay una democracia, tampoco hay una verdadera esclavitud. En los Estados Unidos, en cambio, la democracia coexiste con la tiranía de una institución que ya repudiaba todo el mundo civilizado (Read 2009). Nietzsche trata de esclavos a sus propios contemporáneos “libres”; denuncia ataduras internas, autónomas, impuestas por la moral cristiana. Puede usar esa metáfora porque no tiene que vérselas con una tiranía heterónoma real.

Explicado este matiz de contexto, las doctrinas de Emerson y Nietzsche se emparentan una vez más. Pero ¿no es Emerson además el adalid de la moral cristiana? Hoy se lo entiende vulgarmente de ese modo en los Estados Unidos, por ello su lectura se recomienda a la juventud y escuelas llevan su nombre. Y sí es cierto que Emerson ensalza la figura de Cristo, aunque de una manera muy personal, tan personal que ello valió la prohibición por diez años de exponer en el Divinity School de Harvard. Antes, sin embargo, de extendernos sobre este punto, nos gustaría recordar que el propio Nietzsche, también de manera muy personal, alaba la figura de Jesús de Nazaret: “podríamos decir de **Jesús** que era un espíritu libre, rechazaba todo lo dogmático: la letra mata, todo lo que es dogmático mata. El concepto, la experiencia, la vida, como sólo él la conoce, se opone para él a toda especie de palabra, de fórmula, de ley, de fe, de dogma” (“El Anticristo” 2011, página 69). Continúa Nietzsche diciendo que el Jesús de

los evangelios no puede ser el Jesús histórico, ya que en él hay una rebeldía y una autonomía –Emerson diría una *self reliance*– que no se condicen con la doctrina de pasividad que los evangelios (o “disangelios”, como los llama en repetidas ocasiones en “El Anticristo”) y las iglesias enseñan.

Dijimos más arriba que a Emerson se le prohibió por diez años volver a hablar en el Divinity School, luego de una exposición que allí dio en 1835. En este discurso, Emerson afirmó que Jesús habría mostrado la divinidad presente en todo ser humano, antes que establecerse él mismo como deidad, en palabras de Emerson: “Si un hombre es en su corazón justo, entonces, en la misma medida, es Dios; la seguridad de Dios, la inmortalidad de Dios, la grandeza de Dios participan en tal hombre con justicia” (2009).

Llegando hasta el escándalo con su interpretación del cristianismo, Emerson continuó, parafraseando en interpretando a Jesús:

“Soy divino. A través de mí, Dios actúa; a través de mí, Dios habla. Si ves a Dios, me ves a mí; o a ti, cuando tú piensas como yo pienso ahora.” !Pero qué distorsión hicieron de su doctrina y su memoria su propia, y las siguientes edades! No hubo pues ninguna doctrina de la razón que nos llevará a ser enseñados por el entendimiento. El malentendido escuchó este elevado canto de los labios del poeta [Jesús], y dijo, en la próxima era, “Él era Jehová descendido del cielo. Voy a mataros, si decís que era un hombre.” Las expresiones de su lengua, y las figuras de esa retórica, han usurpado el lugar de su verdad; las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino en sus meros lugares comunes. El cristianismo se convirtió en un mito, como la enseñanza poética de Grecia, de Egipto y cualquier otra anterior (2009).”

En este sentido, vemos que Emerson también acusa a los Evangelios y a la tradición eclesiástica de haber distorsionado el mensaje de Jesús, el que, para él, originalmente, era un mensaje que consagraba la divinidad de todos los

hombres de manera ejemplar: con el Jesús de Emerson, todos los hombres debían aprender que eran dioses si se contactaban con una verdad absoluta que el llamaría “*Oversoul*” o “supra alma” –traducción nuestra – y esta misma “supra alma” estaría presente también en la naturaleza. Luego de este discurso en una escuela de teología, no es sorprendente que se le haya “excomulgado” de su alma mater. En este punto de su vida, Emerson no era ya un pastor de la Iglesia Unitaria, pues había renunciado ya luego de la muerte de su primera esposa, razón por la que no pudieron despedirlo de tal cargo. Habría sido esta misma distorsión, algo muy parecido a lo que Nietzsche llamaría más tarde “la rebelión de los esclavos en moral” lo que habría dado pie a la moral del conformismo, la moral del rebaño, la moral del hombre común quien no ha sido capaz de despertar a la autonomía del pensamiento y de la voluntad, a la “*self reliance*”. Es así como encontramos en el gentil Emerson un valioso antecedente de lo que en Nietzsche será la “moral de los esclavos” así como de aquella “Maldición sobre el Cristianismo” que es el subtítulo de “El Anticristo”. Tanto Emerson como Nietzsche rescatan a la figura de Jesús; lo que es cristianismo para Emerson no se desprende de las escrituras, sino de su propia intuición acerca de la figura de Jesús y ése es el cristianismo que defiende, no el cristianismo de la tradición y de los dogmas, que da pie a la “moral del rebaño”. Nietzsche y Emerson atacan la tradición del cristianismo y defienden el ejemplo de Jesús.

### 1.3 El Eterno retorno y los “Circles”

Si bien estuvo influido por visiones antiguas de la historia, el Eterno Retorno de lo Mismo es un aporte completamente original de Nietzsche y más lo es aún el hecho de que este Eterno Retorno sea el fundamento de la moral que ha de ser el reemplazo del Cristianismo en la transvaloración de todos los valores. De todas formas encontramos un antecedente de esta noción en Emerson. Para iniciar esta comparación, primero expondremos la doctrina del eterno retorno según el propio Nietzsche y algunos de sus más famosos

comentadores. Dolores Castillo Mirat, resumió, en el prólogo a la antigua edición de EDAF de “La Voluntad de Poder”, la fundamentación del eterno retorno de la siguiente manera: “en un tiempo infinito presente, que no está más allá del tiempo, sino en la infinitud del tiempo mismo, todo debe retornar, puesto que en un tiempo infinito ningún fin puede ser realmente alcanzado, pues una vez alcanzada cualquier plenitud, esta deberá desmoronarse y todo deberá comenzar de nuevo para garantizar la ocurrencia del devenir”. Este necesario devenir es a su vez expresión de la voluntad de poder, así Nietzsche termina esta obra diciendo:

“Este mundo mío dionisiaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi «más allá del bien y del mal», sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, «hombres de medianoche?»».

¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!...  
(Fragmentos Póstumos IV, 2008).

La voluntad de poder quiere eternizarse a sí misma y es por ello que abraza el eterno retorno, como “Zaratustra” ha mostrado antes, cuando nos expuso su pensamiento más abismal:

“Mira continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado Instante corre **hacia atrás** una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que **pueden** correr, ¿no tendrá ya que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas

que **pueden** ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que haber existido ya?” (2003, páginas 230-231)

En este portal “Zaratustra” ve a un pastor de cuya boca sale una serpiente, en ese momento él le ordena al pastor morder la serpiente y entonces:

“...el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente: y se puso de pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, ¡un transfigurado, iluminado, que **reía!** ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca” (2003, páginas 232-233)

El pastor ya no es hombre porque es el superhombre, al abrazar o “morder” el eterno retorno, es decir, al aceptarlo como fuente de su moral, una moral que afirma la eternidad de la vida por medio de la repetición: el hombre se transforma en superhombre. Ahora tomará cada decisión y vivirá cada momento sabiendo que ha de repetirse eternamente y de nuevo. Así la voluntad de poder afirma su eternidad.

Martin Heidegger, en su libro “Nietzsche” indica que el eterno retorno de lo mismo es la voluntad de poder y que es el Ente mismo, identificando de esta forma voluntad de poder, eterno retorno y Ente. Para la voluntad de poder, las metas –los valores– vendrían siendo algo así como una finalidad intermedia, puesto que la finalidad de la voluntad de poder es la “sobrepotenciación” (2013, página 746). Nos atrevemos a decir que, en este sentido, Heidegger va un poco más lejos que el propio Nietzsche, pero no es nuestro objetivo pronunciarnos sobre esta cuestión. Eso sí, decimos que siendo la voluntad de poder, el eterno retorno y el Ente una misma cosa: el intento de negación de la metafísica de

Nietzsche se transforma en el acabamiento, en el sentido de dejar terminada, acabada, la propia metafísica.

Deleuze, por su parte, y resumiendo mucho su pensamiento a este respecto, afirma que el eterno retorno es la cumbre de la voluntad de poder, “afirmación de la afirmación” contra la “negación de la negación” de la dialéctica marxista-hegeliana e identifica también el eterno retorno con el Ser, aunque el Ser se identificaría aquí con el Devenir, un Devenir querido por la voluntad de poder y que sería la condición de su propia afirmación.

¿Es posible encontrar antecedentes de esta concepción en Emerson? El eterno retorno de Nietzsche ciertamente recoge en gran medida las concepciones circulares de la historia que tenían tanto griegos como el pensamiento oriental del que Nietzsche, a través de Schopenhauer y del mismo Emerson, es a su vez en gran medida tributario. Con todo, el eterno retorno como fundamento –metafísico o no, no nos pronunciaremos sobre esta controversia– de una moral, es ciertamente una contribución original de Nietzsche. No por ello dejaremos de detenernos en ciertas “coincidencias”. Dice Emerson en “*Circles*”:

“El ojo es el primer círculo; el horizonte que forma es el segundo; en toda la naturaleza, esta figura primaria se repite sin fin. Es el más alto emblema cifrado del mundo... .. Nuestra vida es un aprendizaje de la verdad de que a la vuelta de cada círculo otro círculo se puede alcanzar; que no hay fin en la naturaleza, sino que cada final es un comienzo” (*First Series 2013*).

La ausencia de finalidad como base del eterno retorno la encontramos también prefigurada en Emerson: igual que en Nietzsche, no hay un fin último en la naturaleza. Este pensamiento también se presenta como “abismal” y peligroso en el optimista Emerson, ya que en estos circuitos, ciclos o círculos las certezas de una determinada época también son hechas pedazos por la época siguiente, esto siempre a manos de un pensador: “Cuidado cuando el gran Dios suelta un

pensador en este planeta, pues todas las cosas están en riesgo. Es como cuando una conflagración ha estallado en una gran ciudad, y nadie sabe qué es seguro, o dónde podría terminar” (*Circles, First Series* 2013). También hay en el reconocimiento de estos círculos un valor moral, siendo la medida del valor la capacidad de recobrase cuando todo aquello tenido por cierto es destruido (*Circles, First Series* 2013), al mismo tiempo que también este flujo cambia la perspectiva moral, ya que lo que es vicio para una sociedad, puede ser virtud para un hombre, en la medida de que se ha dado cuenta de que nada en realidad permanece.

Claramente, si bien no tenemos aquí el fundamento de una nueva moral particular ni de un nuevo tipo de hombre, tenemos una resonancia más que significativa con el pensamiento de Nietzsche y, claramente, el flujo circular del mundo también tiene una consecuencia moral en el predecesor americano de Nietzsche. Así, en el mismo ensayo termina execrando una virtud que consiste solo en pagar las deudas, es decir una virtud netamente burguesa, como diríamos hoy en día:

“No hay virtud definitiva; todas son iniciales. Las virtudes de la sociedad son los vicios del santo. El terror de todo reformista es el descubrimiento de que hay que desechar nuestras virtudes, o lo que siempre hemos apreciado, en el mismo pozo que ha consumido nuestros vicios más groseros” (*Circles, First Series* 2013).

Llegados a este punto, casi pareciera que Nietzsche simplemente continua las ideas de Emerson y la relación que parecía extraña al inicio del capítulo se nos ha vuelto lo suficientemente manifiesta como para poder abordar a ambos pensadores en conjunto. Sin embargo, pese a que la sensación luego de leer a los autores norteamericanos hace sentir que Nietzsche le debe todo o casi todo a Emerson, conviene recordar que se trata de dos autores distintos y de momentos distintos. Emerson es el pensador fundacional de una nueva nación,

mientras que Nietzsche casi parece profetizar el futuro de Alemania en el siglo XX. Sin duda Nietzsche hubiera preferido ser norteamericano, poder formar parte de un mundo que nacía y no de una Europa pronta a caer en el nihilismo. “La forma americana de reír me hace bien” (Ratner-Rosenhagen 2012) escribió luego de leer “Tom Sawyer”, agregando que ningún alemán le había hecho reír de esa forma jamás, además dijo preferir las “tonterías americanas a las ocurrencias ingeniosas alemanas”, pese a que criticaba la ambición americana y su hiperactividad (restlessness) como un vicio más de su modernidad (Ratner-Rosenhagen 2012). ¿Es posible que esta consciencia propia de una nación más vieja, de un continente más viejo, haya oscurecido su pensamiento pese a la vivificante influencia del luminoso Emerson? Nosotros creemos que fue el peso de la historia, un peso del que el pensador del nuevo mundo debía deshacerse, mientras que el del viejo debía asumir, uno de los factores que hace la tremenda diferencia de tono entre ambos pensadores del individuo libre. Es por ello que en capítulo siguiente nos dedicaremos de lleno a sus visiones de la historia.

## Capítulo 2: El rol de la historia en la formación del individuo, “Fate” & “History”

En el capítulo anterior establecimos en términos generales la afinidad entre Emerson y Nietzsche, y nos detuvimos sobre nociones fundamentales del pensamiento nietzscheano para ver como se prefiguraban en Emerson. En ningún caso acotamos el análisis, puesto que ello sería una obra de una envergadura mucho mayor que ésta. Una vez completado ese ejercicio, podemos detenernos en la cuestión que ocupa fundamentalmente este trabajo: la concepción de la historia por una parte común y por otra parte diversa que tienen ambos autores. Anteriormente, partimos desde Nietzsche a Emerson, dado que establecimos que el pensador alemán nos es más cercano que el norteamericano. En este capítulo partiremos en el sentido inverso por dos razones, a saber: que Emerson precede cronológicamente a Nietzsche y que, como veremos en este mismo capítulo, Nietzsche parece proceder desde las nociones de Emerson hacia el establecimiento de su propia visión de la historia, que si bien tiene mucho de emersoniana, llega a cuestiones completamente nuevas y originales y sí acabarán dando el giro fundamental que contrapondrá el espíritu aristocrático de Nietzsche al “democrático” –muy entre comillas, como vimos más arriba, pero democrático al fin– de Emerson.

Los textos fundamentales en los que Emerson se refiere a la historia son principalmente dos “*History*” y “*Fate*”, siendo el primero parte de la primera serie de ensayos de 1841 y el segundo de la serie “*The Conduct of Life*” de 1860, es decir, tienen casi veinte años de diferencia. Nietzsche, por su parte en 1862, titulará un ensayo de juventud como “*Fatum e Historia*”, uniendo los títulos de los ensayos de su predecesor.

### 2.1 La visión de la historia en Emerson.

“*History*”, como dijimos, forma parte de “*Ensayos, Primera Serie*” (2013) y, según David Mikics (2003), está escrito en un ánimo profundamente anti-

histórico. En efecto, en un arranque irónico, Emerson escribe “¿A quién le importa cuál fuera el hecho, cuando ya hemos hecho de él una constelación que cuelga del cielo como un signo inmortal?[...] ‘¿Qué es la historia’, dijo Napoleón, ‘salvo una fábula en la que estamos de acuerdo?’” (2013). La razón de la historia, en “*History*”, es primero una forma de autoconocimiento y, segundo, una forma de ilustrar sobre aquellas posibilidades no alcanzadas pero alcanzables del individuo, la historia es una herramienta para que el hombre se conozca a sí mismo, para que se desafíe y con ello mejore:

“Fue la mente humana quien escribió la historia, y ella debe leerla. La Esfinge debe resolver su propio enigma. Si toda la historia está en un solo hombre, entonces todo puede y debe explicarse a partir de la experiencia individual. Existe una relación entre las horas de nuestra vida y los siglos de tiempo. A medida que el aire que respiro se extrae de los grandes repositorios de la naturaleza, como la luz en mi libro es cedida por una estrella de cien millones de millas de distancia, como el porte de mi cuerpo depende del equilibrio de fuerzas centrífugas y centrípetas, así las horas deben ser instruidas por las edades y las edades explicadas por las horas. Cada hombre es una encarnación más de la mente universal. Todas las propiedades de esta mente universal están en él. Cada nuevo hecho en su experiencia privada arroja una luz sobre lo que los grandes actos de los hombres, y las crisis de su vida se refieren a las crisis nacionales. Toda revolución fue primero un pensamiento en la mente de un hombre, y cuando se produce el mismo pensamiento en otro hombre, es la clave para entender un cambio de época. Cada reforma fue una vez una opinión privada, y cuando sea una opinión privada de nuevo, resolverá el problema de su era. El hecho narrado debe corresponder a algo en mí que sea creíble e inteligible. Nosotros, mientras leemos la historia,

debemos llegar a ser griegos, romanos, turcos, sacerdotes y reyes, mártires y verdugos; debemos fijar estas imágenes a alguna realidad en nuestra experiencia secreta, o no vamos a aprender nada correctamente” (2013).

El tamaño de la cita se justifica porque en ella Emerson está indicando con suprema claridad el rol de la historia en la vida humana y que el valor de la historia existe en la medida que cumpla este rol vital. Al mismo tiempo, se ha dicho que en este párrafo Emerson destruye la brecha entre la vida pública y la privada (Mikics 2003, página 108) ya que la historia no puede ser entendida si no corresponde a algo en la experiencia personal y, por este mismo proceso, destruye también la brecha entre el presente y el pasado: la historia está presente en cada ser humano, en cada ‘yo’ que la lee y la revive en su fuero interno. Mikics llama esto una “hermenéutica elemental” (2003, página 108), dado que pretende destruir las distinciones entre lo privado y lo público: “Nosotros, mientras leemos la historia, debemos llegar a ser griegos, romanos, turcos, sacerdotes y reyes, mártires y verdugos; debemos fijar estas imágenes a alguna realidad en nuestra experiencia secreta, o no vamos a aprender nada correctamente” (2013) y, al mismo tiempo, las distinciones entre el presente y el pasado, ya que revivimos los hechos históricos en nuestra experiencia personal: “El hecho narrado debe corresponder a algo en mí que sea creíble e inteligible” (2013). Con todo, para el estudioso, dirá Emerson en “*History*”, “la vida debe ser el texto primario y el libro de historia [cualquiera] un mero comentario, pues la musa de la historia no entregará sus oráculos a quien no se respete a sí mismo” (2013), es decir, la historia se interpreta en función de quién la hace suya.

El rol de la historia no se agota, sin embargo, como mera herramienta de autoconocimiento. La historia es también, en esta etapa del pensamiento de Emerson, una herramienta para desafiarnos a nosotros mismos. El ideal de Jesús ocupará en este sentido también un rol primario, pero el Jesús de Emerson es un ideal heroico que no tiene mucho de cristiano en el sentido

tradicional. Jesús es una muestra de una superioridad no alcanzada, pero alcanzable, es decir es una figura ejemplar –esta personal perspectiva sobre la figura de Jesús fue la razón por la que se le prohibió volver a hablar en el Divinity School en 1838–. En la historia nos encontramos a nosotros mismos, pero también y sobre todo debemos hallar aquel heroísmo que no siempre “se domestica fácilmente” ni mucho menos se adapta a nuestra cómoda situación actual. En este caso, Emerson cita la frase evangélica en la que Jesús afirma que no ha venido a traer paz, sino espada (“*History*” 2013). Mikics llama a este modelo de estudiar la historia “arqueológico” (2003, página 110), dado, que, según este autor, por una parte Emerson nos llama a escarbar en la historia para afirmarnos a nosotros mismos, pero por otra, para que encontremos también instancias para desafiarnos (2003, página 111). Pero la historia debe ser hecha presente en cada individuo: “un pensamiento de Platón se vuelve mi propio pensamiento” dice Emerson en “*History*” (2013), pero, siguiendo los principios de “*Self Reliance*” (2013), “el pasado no debe atrapar ni volverse una cárcel para el individuo” (2013).

Veinte años después esta visión de la historia será puesta a prueba para el propio Emerson. El voluntarismo de “*Self Reliance*”, publicado en la misma serie de ensayos y que según la gran mayoría de los hermeneutas es el que mejor muestra el pensamiento de Emerson, se enfrentará al problema del destino. En “*Fate*”, publicado en la serie “*The Conduct of Life*” de 1860, Emerson describe la historia como un irreversible dar vuelta de páginas” (Mikics 2003, página 111) La legibilidad de la historia ahora sirve a una especie de “escribiente cósmico” (2003, página 11) y no al individuo que la lee. La naturaleza-destino parece tener ahora las riendas del acontecer:

“El libro de la naturaleza es el libro de destino Ella pasa las páginas gigantes, hoja tras hoja, sin retroceder jamás. Una hoja se cae y yace como un piso de granito; así, de mil años de edad, se vuelve un lecho de pizarra; un millar de edades es solo una medida de

carbón; otro millar de edades, y una capa de marga y el barro: formas vegetales aparecen; su primer animales deformes, zoófitos, trilobites, peces; luego saurios, –formas groseras, en la que sólo se ha bloqueado su futura estatua, ocultando bajo estos monstruos indomables el tipo amable de su futuro rey. La superficie del planeta se enfría y se seca, las razas y las especies mejoran, el hombre nace. Pero cuando una raza ha vivido su término, no reaparecerá jamás” (2012).

Parece ser que por fin el hombre ha tomado su lugar entre las diferentes especies del planeta. Mikics (2003, página 112) ve en este pasaje además un adelanto a lo que en “Acerca de la Verdad y la Mentira en Sentido Extramoral” se dirá respecto del hombre:

“En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la “historia universal”, pero, a fin de cuentas, fue solo un minuto (Nietzsche, 2011, página 609).

Sin embargo, adelantándonos a lo que sigue en “*Fate*”, el hombre no será parte de este orden natural, sino su antípoda y un “estupendo antagonista de este orden” (2009), aunque solo en apariencia, ya que veremos que este orden tiene por objeto el mejoramiento del hombre mismo. En cualquier caso, la tensión entre la voluntad y el destino está ya asumida y, aunque el optimismo ilustrado de Emerson no haya sido abandonado, se percibe una visión mucho menos ingenua, si se quiere, que la del autor de “*History*”, pero Ralph Waldo Emerson sigue siendo el paladín del individualismo y de la confianza en uno mismo (*self-reliance*): “Si hay que aceptar el [poder del] destino, no por ello estamos menos obligados a afirmar la libertad, la importancia del individuo, la grandeza del deber, el poder del carácter. Esto es cierto, y aquello es cierto también” (2012).

Emerson ve en esta relación dialéctica destino-libertad el gran problema de su tiempo y aventura una solución:

“Para enfrentar la contradicción, hay que decir que la libertad es también producto de la necesidad. Si deseas estar del lado del Destino, y, en consecuencia, afirmar que el destino lo es todo; entonces hemos de afirmar que también es una parte importante del destino la libertad del hombre. Siempre brota el impulso de elegir y actuar en el alma y así el intelecto anula el Destino. De esta forma, en tanto que un hombre piensa, es libre (2012).

La libertad del hombre también es resultado de la acción del destino, sin embargo esta libertad es nuevamente individual: cada quien verá como enfrentar y superar su propio destino. El propio Emerson, pensador estadounidense por excelencia, agrega que no ha de confundirse algo como “La Declaración de Independencia” con la libertad y, en este punto, es uno de los pocos lugares en donde usa la palabra “esclavos” para referirse a la mayoría de los hombres, muy a la usanza nietzscheana.

Emerson llama a su estrategia “destino contra destino”: si la naturaleza es una serie de accidentes crueles, también nosotros tenemos la fuerza de ser ese accidente cruel. Pero con todo, ello no basta: “...el destino contra el destino sólo consiste en esquivadas y defensas: también existen las fuerzas creativas nobles. La revelación del pensamiento lleva al hombre de la servidumbre a la libertad. Con razón decimos de nosotros mismos, hemos nacido y después nacemos de nuevo muchas veces” (2012). Aunque en este momento simplemente estamos exponiendo la visión de la historia de Emerson, debemos decir que el paralelismo que ve Mikics (2003, página 112) con “Acerca de la Verdad...” (Nietzsche, 2011, página 609) es apenas estilístico. Si bien Emerson ha salido de su “hermenéutica elemental” y ha descubierto un juego dialéctico de fuerzas en la historia, no por ello ha dejado de ser el optimista que es. El conocimiento no es una mera invención del hombre, como en el Nietzsche de “Acerca de la

Verdad...”, sino que es también la forma en la que el destino se expresa en el hombre revelando sus reglas. En este momento, entonces ocurre en “*Fate*” algo así como una experiencia mística: el pensamiento devela los secretos de la naturaleza:

El día de los días, el gran día de la fiesta de la vida, es aquel en que el ojo interior se abre a la unidad en las cosas, a la omnipresencia de la ley; - Ve que es lo que ha de ser y debe ser, y que aquello es lo mejor. Esta bienaventuranza se sumerge de arriba abajo en nosotros, y entonces vemos. No está en nosotros tanto como nosotros en ella. Si el aire nos llega a nuestros pulmones, estaremos respirando y viviremos; si no, habremos de morir. Si la luz nos llega a nuestros ojos, podremos ver; si no, ya no más. De esta forma, si la verdad viene a la mente, de repente nos expandimos a todas sus dimensiones, como si creciéramos a otros mundos. Somos los legisladores; hablamos por la naturaleza; nosotros somos profecía y divinos (2012).

—decimos ‘algo así como una experiencia mística’, pues de otra manera deberíamos saber en qué consiste dicha experiencia, por otro lado, el ensayo “*Fate*”, si bien tiene un tono de profecía, es claramente un muy bien meditado discurso escrito en el espíritu de la razón, no de la mera inspiración—.

La vieja razón ilustrada de “*History*” sale nuevamente triunfante del drama en que la ha puesto el destino. Las fuerzas de la historia, esto es el destino en las sociedades humanas, han triunfado nuevamente: la idea de progreso ha salido victoriosa de este enfrentamiento dialéctico de una manera casi hegeliana, y decimos casi porque en Emerson sí es el hombre el protagonista de la historia, aunque se adivina algo así como el espíritu en su concepto de “*oversoul*”, o supra alma. Con todo sí hay mucho de hegeliano en Emerson, ya que esta misma reflexión nos pone de parte del universo, como miembros de su unidad y el lugar en donde se revela su ley, la similitud con el espíritu hegeliano

nuevamente nos mira de frente. Sin ser esta una tesis sobre Hegel y Emerson, acometer las similitudes entre ambos pensadores aquí solo puede de hacerse de manera enciclopédica: en Hegel, la razón que se ha perdido a sí misma en el mundo, en las cosas, necesita encontrarse consigo misma, para esto se sirve del hombre quien no es más que el instrumento de esta razón o espíritu para encontrarse consigo mismo y, además, quien paga la cuenta de sufrimiento que cuesta este proceso. Cuando esto ocurre en los individuos hablamos de Espíritu Subjetivo, cuando ocurre en las sociedades de Espíritu Objetivo y cuando esto llega a las grandes alturas del conocimiento, de Espíritu Absoluto (Redding 2015). La principal diferencia estaría en que, para Emerson, todas estas formas de conocimiento se darían en individuos y, pese a su adscripción a la democracia, solo en algunos individuos capaces y especiales, capaces de abandonar la moral del conformismo (*conformity*) y del rebaño (*herd*). En este sentido, nada parece haber cambiado hasta aquí. La democracia es simplemente, según algunos autores (Stack, Mikics), una condición que facilitaría el surgimiento de estos “hombres centrales” o ejemplares y la historia se justificaría, en ellos. Estos personajes, sin embargo, no son el fin de la historia, ya que si alguno de ellos lo fuera, la historia no tendría ninguna necesidad de seguir ocurriendo y habría llegado a su fin como en el caso de Hegel, con el Estado prusiano de su época, o como más recientemente lo declaró Fukuyama, luego del fin de la guerra fría. Nada más lejos de esto, pues para Emerson lo mejor siempre está en el porvenir, en una idea de progreso ilimitado también perfectamente ilustrada.

En este tomar partido a favor de la libertad, el sentimiento moral (*moral sentiment*) también libera. En un giro que podríamos llamar kantiano, aunque Kant no aparece citado en “*Fate*”, la moral también es un fin en sí mismo. La referencia a Kant sí aparece en “*Lectures and Biographical Sketches*”:

“La moral es la dirección de la voluntad en los extremos universales. Es inmoral quien está actuando para cualquier fin

privado. Es moral –nos dicen Marco Aurelio y Kant–. quien tiene como objetivo o motivo algo que puede convertirse en una regla universal, vinculante para todos los seres inteligentes” (2014).

Volviendo al ensayo que ahora nos ocupa, el sentimiento moral es lo que fortalece la voluntad en Emerson y es de esta manera que nuestra posibilidad de ser libres también se fortalece: un Napoleón o un Alarico (ejemplos de Emerson) debieron estar convencidos, según nuestro autor, de estar del lado de la verdad, pues si no su voluntad hubiera sido fácilmente comprada o vendida (2012). En el mismo texto, un poco más adelante, Emerson nos dice “¿[Acaso]La lectura de la historia nos hace fatalistas? ¡Qué valor no muestra la opinión opuesta! Un pequeño capricho de la voluntad de ser libre galantemente combatiendo con el universo de la química” (2012). Es la conjunción entre intelecto y la certeza de estar en aquello que es moralmente bueno lo que finalmente hará a la voluntad lo suficientemente fuerte como para “vencer” al destino (2012). Las comillas no son una cita, sino que la palabra vencer debe ser tomada de manera especial, puesto que es el propio destino quien da lugar a la libertad y permite su victoria en un universo que para Emerson todavía estaba repleto de sentido, en un drama histórico que tiene como propósito el progreso del Universo en el Hombre, en aquellos hombres que pueden llegar a ser “hombres centrales”. Sin duda estamos ante algo así como un plan divino, aunque sea de un dios inmanente a la naturaleza: el progreso sigue siendo una ley natural y se manifiesta en la voluntad individual de los héroes:

“La única cosa seria y formidable en la naturaleza es la voluntad. La sociedad es servil por deseo de voluntad, así el mundo quiere salvadores y religiones. Una forma es correcta a seguir: el héroe la ve y se mueve en pos de ese objetivo, teniendo al mundo bajo él como raíz y apoyo. Él es para los demás como el mundo. Su aprobación es un honor; su desdén, la infamia. La mirada de sus ojos tiene la fuerza de los rayos de sol. Es una única influencia

personal que se eleva en la memoria y que es lo único digno, ante ello con gusto nos olvidamos de los números, el dinero, el clima, la gravitación, y del resto del Destino” (2012).

Como hemos leído, esta voluntad de los héroes es un producto de la naturaleza. No están ni el hombre ni el héroe, en cuanto que es también hombre, separados de ella. Todo forma parte del mismo orden natural-moral. La sociedad –¿el rebaño?– tiene por objeto servir al héroe de “raíz y apoyo” para que sea él quien realice la voluntad de la naturaleza –casi podríamos decir ‘Espíritu’ en términos hegelianos–. El destino da la impresión de existir para oponer resistencia y, de esta manera, permitir el surgimiento de estos grandes hombres. Habiendo tomado en cuenta las fuerzas adversas del destino, el proyecto original de “*History*” aparece intacto luego del drama que plantea el destino, como una suerte de sparring del ser humano. “El Destino consiste en los hechos no pasados aún por el fuego del intelecto”, agregará el pensador más adelante “revelando” de esta forma su verdadera naturaleza como mejorador de la humanidad, en un optimismo que hasta aquí se queda intacto pues, con todo lo odiosas que puedan ser sus lecciones “El destino implica el mejoramiento” (2012).

Con todo, en “*Fate*” Emerson ha salido de aquella “hermenéutica elemental” (Mikics 2013, página 108) y ha presentado la historia como una lucha entre la voluntad y el destino, por muy optimista y parte de una naturaleza progresista que sea esta lucha.

Según Stack (1992, páginas 114 y 115), la visión de la historia en Emerson es anti-histórica en el sentido de traer la historia al presente y transformarla en una forma de proyectarse hacia el futuro y no caer en la adoración de los grandes personajes como ideales inalcanzables, sino que entenderlos, como sugiere Emerson en el caso de Jesús, como un ideal no alcanzado, pero alcanzable. Así “la sobreestimación de las figuras históricas mina la confianza en uno mismo” (1992, página 114).

Si bien al final de “*Fate*” podemos ver el triunfo del progresismo ilustrado, Mikics ve en este ensayo la aparición de elementos que nosotros llamaríamos trágicos, en cuanto que abren la puerta a la acción odiosa del destino. En este sentido. Para afirmar esto, Mikics cita los pasajes en los que Emerson se refiere al destino biológico de las razas y los individuos:

“A veces vemos un cambio de expresión en nuestro compañero y en consecuencia afirmar que a su padre o su madre se acercan a las ventanas de sus ojos, otras veces lo hace un pariente remoto. A distintas horas, un hombre representa a cada uno de sus antepasados, como si hubiera siete u ocho de nosotros envuelto en la piel de cada hombre, -siete u ocho antepasados, al menos; Ellos constituyen la variedad de notas para la nueva pieza de música, que es la vida de cada individuo. En la esquina de la calle se lee la posibilidad de cada pasajero en sus ángulos faciales, en el tono de la tez, en la profundidad de los ojos. La filiación determina; los hombres son lo que sus madres han hechos de ellos... no podemos esperar poesía de un ingeniero ni un descubrimiento químico de un obrero (*jobber*) (2012).

Así también, como en el más arriba ya citado párrafo en el que habla de la extinción de las diferentes razas y especies; Emerson se refiere al destino de los irlandeses, alemanes y africanos (2012). Este sentimiento trágico, si bien está presente como sentimiento, ha sido combatido, en el mismo ensayo, como ya hemos visto, por el propio Emerson.

Contextualizando biográficamente, Emerson, entre “*History*” y “*Fate*” el pensador sufrió la pérdida de su hijo Waldo. Claramente fue golpeado por el destino y es de suponer que la confianza en sí mismo sufrió, si no un revés, al menos una prueba muy dura, cosa que sin duda llevó al pensador a reconocer su fuerza de primera mano. Como se desprende de “*Fate*” encontró en él una oposición formidable, pero, sin duda, encontró la fuerza para sobreponerse a

través del conocimiento y de la certeza moral de la que el mismo ensayo habla. En su diario, Emerson registra con pesar y ternura la muerte de Waldo:

“Ayer por la noche, más o menos quince minutos después de las ocho, acabó la vida de mi pequeño Waldo. Aquello que a él le gustaba parece para mí lo mejor; lo que a él no le importaba es ahora insignificante. La mañana del viernes, me desperté a las tres, y cada pollo en el corral cacareaba con el más innecesario ruido. El sol subió al cielo de la mañana con toda su luz, pero el paisaje estaba deshonrado por esta pérdida...” (2006)

El autor de “*Self-Reliance*” no parece reconocible en estas anotaciones, sin embargo, a poco andar en el diario, las notas de dolor irán dando paso a nuevas investigaciones y pensamientos. Aquello relatado de manera abstracta en “*Fate*”, aquel drama de lucha entre la voluntad y el destino se retrata de manera mucho más concreta en su diario. Emerson se repuso y, así mismo, se repuso también su pensamiento.

## 2.2 La Historia en Nietzsche

La sensación que deja la lectura del libro de George Stack es que Nietzsche sería casi un mero exégeta de Emerson, y al leer su libro casi es posible olvidarse de que se trata no solo de dos pensadores diferentes, sino que además de pensadores que arribaron a destinos muy distintos: optimismo a ultranza por un lado, pesimismo de la fuerza por el otro, así como eterno retorno de lo mismo versus una idea de progreso intransable, aún después de la más dura tragedia personal, por mucho que el concepto de destino hiciera tambalear un poco, aquella idea de progreso. Como bien dijo Benedetta Zavatta, “podrán haber sido almas gemelas, pero en ningún caso son pensadores gemelos” (2013). Mikics, por su parte, parece querer ver en “*Fate*” los elementos trágicos que usará Nietzsche tanto en sus intempestivas como en “El Nacimiento de la Tragedia”. Ciertamente, algunos de ellos están presentes en la obra de

Emerson, pero siempre derrotados por el progreso o más bien, en último término, sirviendo al progreso del mundo que no es otro que el progreso de los “hombres centrales” o ejemplares de Emerson. Ha habido una sacudida, pero nada se ha perdido, sino que, por el contrario mucho se ha ganado: el destino, finalmente queda al descubierto como el mejorador de la naturaleza y del hombre, algo así como el Satán del libro de Job, que finalmente estaba también al servicio del Dios del Israel. En su clase de Yale (2013), Mikics se hará cargo de la impresión que deja su libro y se encargará de volver a separar a los autores y poner a Nietzsche entre los románticos y Emerson entre los ilustrados, sin dejar de hacer notar las semejanzas y las influencias emersonianas.

Si bien Emerson y Nietzsche moran en el mismo ambiente, –“millieu” dirían los americanos– al confiar ambos en el potencial del individuo, de algunos individuos, para alcanzar algún grado elevación ya sea siendo el héroe, el líder o el superhombre que anuncia Zaratustra, la evidente luminosidad democrática de Emerson comienza a desaparecer tempranamente en Nietzsche.

En 1862, dos años después de la publicación de “*Fate*” un muy joven Nietzsche escribe el ensayo escolar “*Fatum e historia*”. En este ensayo, el jovencísimo Nietzsche recoge la problemática voluntad-destino de su entonces maestro norteamericano.

“*Fatum e Historia*” es un texto preparado por Nietzsche a los diecisiete años como contribución para la Germania, asociación que el propio Nietzsche fundara con sus amigos Wilhelm Pinder y Gustav Krug (2011, página 12), en las vacaciones de Pascua. En esta época aún estudiaba en Shulpforta, es decir para la escuela secundaria y es un texto que podríamos llamar incluso prematuro. Sin embargo, revisaremos este texto dado que da cuenta de la relación entre ambos pensadores, de hecho Stack afirma que el título de este ensayo es una combinación de los títulos de “*Fate*” y “*History*”(1992 página 12). En este ensayo aparece la que sería, según los anotadores de las “*Obras Completas*” en español (2011, página 2013), la primera referencia que Nietzsche

hace a Emerson: “Pregunta a médicos inteligentes, dice Emerson, cuántas son las cosas que el temperamento no decide, y que es lo que, en general, no decide” (2011, página 203). Como respuesta, Nietzsche dice que es precisamente el destino lo que forma el temperamento y lo que “arrastra con tanta fuerza el alma de los hombres a lo trivial” (2011, página 203) y aquí recoge lo dicho por Emerson en “*Fate*” acerca de nuestra constitución heredada (vide supra), luego de lo cual se queja –“es un sentimiento doloroso” (2011, página 204)– de cómo uno mismo renuncia a su propia independencia, y casi se lee en inglés *self reliance*, por someterse a la costumbre o, como Emerson lo diría, a la *conformity*. Ya pocas líneas más tarde se rompe, sin embargo, la concordancia con Emerson; a diferencia del campeón de la democracia y el abolicionismo, Nietzsche ya desconfía de que las instituciones sociales o alguna forma particular del Estado puedan hacer algo para ayudar a todos los hombres. Ciertamente, como ya hemos visto, Emerson también distingue en diversos lugares entre diversos tipos de hombres: los “hombres centrales” y la “masa” o “rebaño”, sin embargo, pese a muchas críticas que hace a los excesos de la democracia de su tiempo, siempre finalmente reconoce esta institución como la mejor como, por ejemplo en “*Historical Discourse*”:

“Es consecuencia de esta institución que ninguna escuela, ni banca pública, ni puente, ni libra, ni molino de presa sea construido, echado abajo, alterado, comprado o vendido, sin que toda la población de esta ciudad tenga una voz en el asunto. La satisfacción general es el resultado. De esta forma, las personas realmente sienten que son señores de su tierra” (2014, páginas 2605 y 2606).

Es cierto que en otros lugares ha dicho que la aristocracia siempre existirá y que los hombres siempre serán unos mejores que otros, también ha criticado el peligro de la democracia y su posibilidad de llegar a la anarquía, pero en ningún momento ha renegado de ella. Ya muy temprano en Nietzsche, este punto no es

compartido con el sabio de Concord. Luego de esta diferencia, sin embargo, Nietzsche coincidirá en este “Fatum e Historia” con todos los demás puntos de “Fate”, sobre todo en el hecho de la voluntad libre también es producto del destino (2011, página 204 y 205). Pero antes de volver a encontrarse con Emerson, Nietzsche recorrerá un camino singular, con muchas otras influencias. En Pforta, Nietzsche será educado en la *Bildung*. Diego Sánchez Meca, explica en el prólogo al Volumen 1 de “Las Obras completas” que esta *Bildung* – educación, formación, creación– consistía en una búsqueda de una identidad alemana fuerte inspirada en el modelo griego clásico, y estaba basada en el neohumanismo de Goethe, Schiller, Wickelmann, Lessing y otros (2011, página 14). En el contexto de esta *Bildung* se esperaba también una formación individual y la autorrealización, sin embargo, más que la libertad de espíritu propia de un Emerson, se esperaba más bien una formación canónica que Nietzsche acabaría por resistir y ante la que finalmente habría de rebelarse. El joven Nietzsche estaba todavía, en un primer momento, entusiastamente sintonizado con formarse de acuerdo con esta *Bildung*. Más tarde, escribe notables ensayos filológicos sobre Hermanarico, Demócrito y Teognis, todos ellos estrictamente apegados al canon filológico de la época. Sería su estudio sobre Teognis lo que le haría ser admitido por su maestro Ritschl en Bonn y luego en Leipzig. La filosofía de Schopenhauer también comenzaría a jugar un papel en la concepción de la historia de Nietzsche. Si bien seguiría estimando el rigor académico de su formación, comenzaría a preocuparse de que toda esta pretensión de objetividad imposible fuera en detrimento del estudioso e inclusive de la cultura (Jensen N.D.). Al mismo tiempo comienza a creer que es imposible hacer historia sin un marco filosófico adecuado, en este caso, como muchos en su generación se refiere a Schopenhauer. En “El Nacimiento de la Tragedia” Nietzsche se rebelará por fin contra todo el marco teórico y el rigor de la *Bildung*. Sus maestros renegarán de él casi con lástima y su detractor Wilamovitz-Möllendorff tendrá ocasión de hacer escarnio de él. En este libro, Nietzsche

preferirá un acercamiento que hoy llamaríamos hermenéutico al acontecer histórico y aparecerán bien dibujados los conceptos de lo apolíneo y lo dionisiaco, este último como sustrato de la vida. Según Jensen (N.D) de lo que se trata en este libro es de aproximarse a la historia en una actitud estética schopenhaueriana. Ha quedado atrás la llamada escuela de Berlín al mismo tiempo que se ha ido más allá de la teleología hegeliana: la historiografía debe servir para la vivificación de la cultura, no para lograr una imposible objetividad. Suena a Emerson, pero estamos muy lejos del optimismo emersoniano. Rudiger Safranski destaca como Nietzsche está en contra de la democracia y de los movimientos sociales, tales como la Comuna de París: teme por el destino de los hombres superiores, quienes inferiores en número, necesariamente han de verse superados por lo que hoy en día llamaríamos el resentimiento de la masa. Safranski (2002, página 86) recoge de diversos escritos el temor nietzscheano de que el progreso social fuera una amenaza para el arte. Sucede que en el fondo del arte se halla lo dionisiaco y esto dionisiaco es, para el Nietzsche de “El Nacimiento de la Tragedia” “la cosa en sí” de Kant, la “realidad absoluta” (Safranski, 2002 páginas 81 y 82). Pero esta realidad absoluta solo puede ser aprehendida, cita Safranski de “El Nacimiento...”. “en aquella medida exacta en que puede ser superada por la transfiguradora fuerza apolínea” (2002, página 85). Toda cultura será para Nietzsche una mezcla de los ingredientes dionisiacos y apolíneos y, según las cantidades de esta mezcla, habrá una cultura artística, como la de la Grecia heroica, una religiosa, como el medioevo cristiano o el mundo budista y una cultura socrática del conocimiento y de las ciencias, como aquella en la que el propio Nietzsche lamenta vivir. En “Sócrates y la Tragedia” leemos que “El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría” (2011, página 456). Más adelante, refiriéndose a Platón como discípulo y víctima de Sócrates, continúa:

“En su opinión, a un temperamento reflexivo le repugna un arte tan diverso y abigarrado, para otro excitable o perverso es una

espoleta peligrosa: razón suficiente para expulsar a los poetas de un Estado ideal. [...] La condena intencionadamente severa y desconsiderada al arte tiene en Platón algo patológico: [...] la furia contra su propia carne, en que, a favor del socratismo, había pisoteado su naturaleza profundamente artística” (2011, página 456).

El arte no tiene ya el mérito de ser una inspección consciente y se compara con el oficio de magos y adivinos. El artista verdadero, para Platón, será el artista filosófico, que Nietzsche afirma que es el propio Platón (2011, página 457). De este socratismo surgirá, para Nietzsche, necesariamente el impulso de justicia e igualdad al que él tanto teme. “La naturaleza, que procede tan injustamente [...] ha de ser corregida o al menos compensada” (Safranski 2002, página 84), lo cual, para nuestro aún filólogo, no es otra cosa que decadencia, ya que ello elimina la visión trágica del mundo, que es lo único que establece verdaderos rangos y jerarquías de fuerza.

En este sentido Safranski cita a otros autores como a Tolstoi, quien al final de su vida habría dejado de escribir como gesto ante el sufrimiento social (2002, página 79) y a Heinrich Heine quien habría predicho en 1855 algo similar sobre los comunistas diciendo que “con sus rudos puños trituran todas las imágenes marmóreas de mi querido mundo del arte” (2002, página 79). Heine simpatizaba con los comunistas. Safranski también afirma que “en las revoluciones sociales del siglo XX ha tenido lugar en gran medida una traición al arte por solidaridad con la miseria” (2002, página 79), sin extenderse más sobre este punto y solo citando a los autores que de quienes ya hablamos más arriba.

A modo de discusión, conviene ya llamar la atención sobre una cuestión que surge precisamente aquí: nuestra experiencia americana ha visto más degradación del arte a manos del mercado que de las revoluciones sociales. La gran mayoría de los artistas tanto de nuestra llamada Latinoamérica, así como incluso muchos artistas norteamericanos, como el conocido Bob Dylan o el

menos conocido Frederick Douglass –quien fuera un poeta negro que escribió durante los últimos años de la esclavitud–, han hecho imperecederas contribuciones al arte, mientras que los “artistas” comerciales crean solo productos masivos desechables. En nuestras latitudes la reforma social ha servido al arte, así como la resistencia produjo, mencionando solo el caso de Chile, un movimiento musical y literario que aún hoy traspasa las fronteras. Otro tanto podemos decir de México y la pintura de Diego de Rivera y Frida Kahlo, por citar solo a algunos. Si el arte nace de un “fondo terrible” (Safranski 2002, página 77) y de injusticia, el arte que produjo Chile como forma de resistencia y que no se produjo precisamente en las capas acomodadas, sino, por el contrario, en aquellos que tenían que resistir. El “fondo terrible” (2002, página 77) floreció precisamente allí en donde Nietzsche no se lo hubiera esperado. Dejamos simplemente esbozada esta objeción al pensamiento de Nietzsche, dado que no es ese el camino de esta obra.

Como ya hemos dicho, esta visión lo aparta por igual de las dos visiones dominantes de la historia de su época. ¿Qué puede ser ahora la historia y cuál es el valor de la historiografía?

En su “Segunda Intempestiva”, Nietzsche retorna a su primer maestro Emerson, en tanto que el estudio de la historia se justifica o se condena en cuanto “sus usos y desventajas para la vida” como reza el título de la “Consideración”. Distingue en este sentido tres tipos de historia o de formas de escribir y entender la historia: la historia monumental, la historia anticuaria y la historia crítica.

Antes de pasar a cada una de ellas debemos recoger de la introducción el hecho de que tanto “*lo ahistórico y lo histórico son por igual necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y de las culturas*” (2011, página 699) (cursivas de Nietzsche). Ésta es para él la tesis de todo su escrito. Lo ahistórico ocupa luego un lugar preponderante “por cuanto constituye el fundamento indispensable para que crezca algo justo, sano y grande” (2011, página 699).

Luego agrega que el ser humano sólo llega a ser humano “en la medida que pensando, meditando, separando, comparando y uniendo, restringe este elemento ahistórico” (2011, página 699) primordial, agregamos. Solo es humano “en virtud de la fuerza de usar lo pasado para la vida y hacer nueva Historia sobre la base de lo acontecido: pero cuando se da un exceso el ser humano deja de serlo” (2011, página 700). Nietzsche compara el estado ahistórico a estar enamorado y dice que este estado “es la matriz no ya de una acción injusta, sino de todas las acciones justas” (2011, página 700). Continúa diciendo que todo anhelo artístico, militar de victoria o popular de independencia nace en un estado ahistórico semejante. Podemos concluir, recurriendo a las categorías del Nietzsche de este momento, que tal estado ahistórico se identifica con lo dionisiaco. Lo ahistórico, en efecto, aunque Nietzsche no lo dice aquí, comparte todas y cada una de las características de lo dionisiaco: es animal, es inmediato, y es la fuente de la fuerza y de los anhelos más profundos. Siendo lo histórico aquello que permite usar el pasado para crear nueva vida, forma parte de aquello apolíneo, también en el Nietzsche de esta época. Una mirada lúcida sobre lo ahistórico, continúa Nietzsche, podría arrojar luz sobre ello llevando a quien así se ha asomado a lo dionisiaco-ahistórico a otro lugar y esto resultaría en un punto de vista supra-histórico y quien así hubiera obrado “se hubiera curado muy bien de tomar en serio la historia: pues habría podido extraer de cada ser humano de cada vivencia, así se refiera a griegos o a turcos, de una hora del siglo I o del siglo XIX, la respuesta de cómo y para qué se vive”. Claramente hay aquí un guiño al Emerson de “*History*”, quien dijo prácticamente lo mismo, como ya citamos más arriba, agregando que el verdadero libro de historia debía ser la vida y los textos históricos meras glosas (2013). Sin embargo, este ser humano supra-histórico destruirá la idea de progreso, con lo que la semejanza con su alma gemela termina, ya que el ilustrado Emerson nunca renunció a tal idea. Como dice Zavatta “bien pueden ser almas gemelas, pero en ningún caso son pensadores gemelos” (2013). La idea de progreso es

desbancada en este punto como una mera esperanza “los próximos veinte [años] serán mejores”. Siguiendo y citando a Hume dice:

“Y de las heces de la vida esperan recibir

lo que su chispeante primera corriente no pudo darles” (2011) <sup>1</sup>

Es la mirada hacia el pasado lo que enciende la esperanza de que lo mejor está por venir. Quienes así piensan, dice Nietzsche, son los seres humanos históricos (2011, página 701). Los supra-históricos se han dado cuenta ya de que nada realmente cambia y hay aquí una primera aproximación de lo que será el eterno retorno: “lo pasado y lo presente son una misma cosa, esto es, dentro de cualquier diversidad son típicamente idénticos [...] y representan una figura fija de valor invariable significación eternamente idéntica” (2011, página 701). Quien comprenda las necesidades humanas, continúa, no puede aprender nada nuevo. Esto lleva a la “sobresaturación y a la náusea” (2011, página 701) y cita aquí un poema de Leopardi:

“Nada vive que sea digno

de tus impulsos, y la tierra no merece suspiro alguno.

Dolor y hastío es nuestra existencia,

e inmundicia el mundo – nada más,

Sociégate” (2011, página 701)

Con el mismo espíritu, bien pudo haber citado también el “Eclesiastés”: “¿Qué es lo que fue? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo debajo del sol” (Eclesiastés 1:9). La historia es finalmente ilusión. Si no cita la Biblia, ha de ser porque en este momento Nietzsche todavía está cerca de su maestro Schopenhauer y atribuye a la historia solo un carácter particularista, incapaz de abstraer lo idéntico, cosa que solo puede lograr el hombre supra-histórico. El hombre supra-histórico es en

---

<sup>1</sup> La traducción es nuestra y levemente diferente de la contenida en la edición de las “Obras Completas” Volumen 1.

primer lugar, Schopenhauer, y luego, tal vez, él mismo. Schopenhauer también ha negado a la historia su carácter científico y la transforma en mero saber concreto que tiene por objeto ayudar a la reflexión de una humanidad que debe ser entendida, sobre todo como un eterno presente idéntico (Hurtado, 2011).

“La verdadera filosofía de la historia consiste, en efecto, en entender que, en medio de todas esas infinitas transformaciones y su barullo, siempre tenemos delante el mismo, igual e inmutable ser, que hoy actúa igual que ayer y siempre: debe, pues, reconocer lo que es idéntico en todo los acontecimientos, antiguos como modernos, de Oriente como de Occidente y, pese a toda la diversidad de las circunstancias particulares, de las ropas y las costumbres, ver en todas partes la misma humanidad” (Schopenhauer, 2009, página 495)

Los supra históricos son un eco de la sabiduría de Schopenhauer. Para él la poesía es un saber mucho más auténtico que la historia y, siguiendo este camino, Nietzsche termina su presentación del hombre suprahistórico citando a un poeta y no a un historiador o pensador. El concepto de progreso no es más que un prejuicio occidental, sin embargo, en un giro sorprendente, Nietzsche decide acoger ese proceso con tal de que dentro de él “progresems y no nos detengamos” (2011, página 702). Este progreso coincide para él con los “fines de la *vida*” (Ibid. cursivas del autor). “admitimos de buen grado que los supra-históricos poseen más sabiduría que nosotros; con tal que debamos estar seguros de poseer más vida que ellos” (Ibid.) explica nuestro autor.

Surge la oposición entre sabiduría y vida y, a este respecto, Nietzsche enuncia tres tesis: la primera es que un hecho “histórico puramente conocido y resuelto” (Ibid) es un fenómeno muerto, es decir, carece del poder inspirador a la acción puesto se habrá conocido todo lo oscuro que hay en tal fenómeno. Pongamos a modo de ejemplo una revolución como la francesa o la Bolchevique: una vez conocido el terror francés o la represión estalinista, el

fenómeno pierde lo que podríamos llamar su carácter mágico, puesto que conocidos los costos en sangre de tales victorias, pierde su poder ejemplificador.

Luego dice que la historia “concebida como ciencia pura y convertida en soberana, sería para la humanidad una especie de cierre y balance de la vida” (2011, página 702). La alusión a Hegel, quien en su filosofía dio precisamente por terminada la historia en el Estado prusiano de su época, es clara. La historia solo tiene valor para Nietzsche en la medida que es promesa de futuro, “es decir, únicamente si ella misma es dominada y guiada por una fuerza superior”. Ya ha dicho cuál es esa fuerza superior: la vida. La historia debe estar al servicio de la vida. Ahora bien, la cuestión es, para él, hasta qué punto la vida tiene necesidad del servicio de la historia; su exceso degenera y desintegra la vida y es la historia la raíz de dicha degeneración.

Es aquí cuando Nietzsche despliega su primer concepto de historia: “la historia monumental”. Esta forma de historia se fija solo en los grandes hombres y las grandes gestas, pasando por alto todo aquello que no calza con merecer el monumento. En este sentido, puede resultar inspiradora para los hombres de acción, sin embargo, en su carácter de parcial y en el hecho de omitir aquello que no puede formar parte del patrón monumental, termina generando un canon ante el cual todo lo actual y presente termina palideciendo, dado que nada podrá calzar con la grandeza del “monumento entendido a medias”(2011, página 706). “La historia monumental engaña mediante analogías: con seductoras similitudes tienta al valiente a la temeridad y al entusiasta al fanatismo” (2011, página 706). Sin embargo, estos efectos son mejores que aquello que provoca en “los impotentes y los pasivos” (2011, página 706). Estos efectos consisten en erigir al monumento además en canon. Armados de este canon, que no es otra cosa que el monumento histórico ya sea de la política, la filosofía, pero, sobre todo y es lo que a Nietzsche más le preocupa aquí, del arte, estas personas dirigirán sus fuerzas precisamente en contra de los artistas e innovadores del presente, quienes son en realidad los únicos capaces de aprender algo de la historia “esto

es, de aprender para la vida y de traducir lo aprendido en una práctica más elevada” (2011, página 706). La utilidad de la historia es aquí la misma que Emerson proclama en “*History*”, como ya hemos visto. Sin embargo, el elemento nuevo es que el rebaño –aunque aquí Nietzsche aún no utiliza la palabra– se ha transformado en un grupo de jueces estéticos que ya ha proclamado el canon, y que condenará lo presente precisamente por ser presente y no haberse canonizado por la misma historia. Así el arte monumental y la historia monumental se transforma en el disfraz del odio, del resentimiento, precisamente contra aquellos capaces de crear los nuevos monumentos “actúan como si su lema fuese: “ Haced que los muertos entierren a los vivos””. En la “Primera Intempestiva”, Nietzsche ya ha llamado a quienes profesan esta actitud “filisteos de la formación” (2011, página 645):

“el filisteo de la formación se hace la ilusión de que él es hijo de las Musas y hombre de cultura, una ilusión incomprensible, de la que se deduce que no sabe en absoluto qué sea filisteo y qué lo contrario; por eso no hay que extrañarse que no sepa en absoluto que es un filisteo” (2011, página 645).

Claramente, las armas de estos filisteos son la historia monumental y el arte monumental, con las que se encargan de condenar todo arte y cultura vivientes.

La siguiente forma de historia es la historia anticuaria, que es una historia que pertenece al hombre que venera el lugar de donde proviene y lo cuida con “gratitud por su existencia” (2011, página 707). Estas personas son “poseídas” (2011, página 707) por su acervo cultural y, diríamos en términos contemporáneos, que toman de él su identidad. El historiador anticuario se apropia de la historia de su ciudad, de su linaje, y de esta forma se funde en un nosotros que le permite mirar “por encima de la efímera y curiosa vida individual” (2011, página 707). Al igual que la forma anterior, esta forma de historia tiene sus ventajas, pues proporciona arraigo y contento. Nosotros creemos que esta forma de historia revela la pertenencia de Nietzsche a una cultura antigua, a

diferencia de Emerson quien es un representante de una cultura a la sazón novísima y tiene el honor, junto con un Whitman y un Thoreau, por ejemplo, de ser el fundador intelectual de esa misma cultura. Emerson es solo presente y futuro y ve el pasado en función de su vida y de la historia por construir. De ahí que su optimismo de “*History*” no se altere por las oscuras meditaciones de la primera mitad de “*Fate*”, de donde sale, finalmente, como hemos visto, dialécticamente favorecido. Emerson no caerá en el limitado horizonte en que subsiste la historia anticuaria. En este limitado horizonte, la historia anticuaria atribuye a cada detalle una importancia excesiva. Se nos ocurre que en nuestro país la esencia de la historia anticuaria está en instituciones como el Instituto O’Higginiano o el Instituto Carrerino, que preservan el legado de quien cada uno de ellos piensan que es el padre de la patria y hasta mantienen viejas disputas entre ellos por dicha paternidad. La historia anticuaria, sin embargo, tiene la capacidad de preservar la vida, pero no de generarla. Venera todo aquello que es antiguo, pero repudia a todo aquello que no siente esa misma veneración, es decir, a lo nuevo y a lo que está en pleno devenir (2011, página 709). En cuanto esto sucede, la historia anticuaria degenera en un mero coleccionismo, en un afán meramente de juntar todo lo que ha existido. Es por ello que Nietzsche propone la necesidad de un tercer tipo de historia, la historia crítica: cualquier acción puede devaluar las devociones anticuarias, de hecho, tiene que hacerlo con algunas de ellas. La historia crítica juzga el pasado y generalmente lo juzga malo, “pero todo pasado merece ser condenado” (2011, página 710) ya que todas las cosas humanas llevan en sí siempre todos los vicios humanos. Sin embargo, este no sería un juicio hecho por la justicia, sino simplemente por la vida. Por ende, si el veredicto no proviene de la justicia, sino del fondo de la vida misma, proviene entonces, en último término, de su raíz dionisiaca. Ésta es la forma más peligrosa de historia, pues socava todos los fundamentos de una cultura. Además, este tipo de historiador o de historia olvida que somos el producto de aquello mismo que se está destruyendo: el pasado. Dado que cada

forma de historia anterior, al sobrepasar su servicio a la vida se vuelve pernicioso, la forma crítica de la historia se vuelve necesaria, siempre y cuando sirva, a su vez, a la vida. La historia no debe servir solo al conocimiento, pues de ser así, se cumpliría el lema: “*fiat veritas, pereat vita*” (2011, página 711).

Este es justamente el problema que Nietzsche ve en su tiempo: la *Bildung* es entendida como formación histórica y esta formación como la única formación posible. Esto deja a sus contemporáneos sin nada que les sea propio, transformándolos en “enciclopedias andantes” (2011, página 712), precisamente porque se ha entendido a la historia como ciencia, lo que le ha dado un peso excesivo en la vida de los individuos, así “los modernos no tenemos absolutamente nada propio” (2011, página 712) por lo que solo llenándose de filosofías, culturas, costumbres y “conocimientos ajenos” pueden llegar a ser “algo digno de atención” (2011, página 712). Esto produce una disociación entre lo interior, que sería esta educación histórica, y un exterior que no toma en cuenta el mundo de alrededor y que, por ende, lo pierde. Lo histórico no se internaliza, no sirve a la vida ni del individuo ni de la cultura. Nuevamente resuena un Emerson aquí; el mandato de entender la historia como glosa de la vida propia no se habría cumplido. Más adelante en “La Gaya Ciencia” de nuevo hablará del sentido histórico como enfermedad, pero, esta vez pondrá condiciones al mandato de Emerson de sentir la historia como propia. Esto en una primera instancia sería un peso para el individuo:

“quien sabe sentir la totalidad de la historia del hombre como la *propia historia*, siente en medio de una terrible generalización toda aquella pesadumbre del enfermo que piensa en la salud, [...] la del héroe hacia la tarde luego de la batalla que no decidió nada y que sin embargo le trajo heridas y la pérdida del amigo” (1990, página 195).

Para que el sentido de la historia sea útil al individuo se requiere fuerza, esto es, la capacidad de soportar. El sentido histórico solo sería útil para este individuo

fuerte que, según este mismo párrafo, todavía no existe: “Nosotros, los hombres de hoy, comenzamos precisamente a formar la cadena de un sentimiento futuro muy poderoso, eslabón por eslabón — escasamente sabemos lo que hacemos” (1990, página 195). Este sentimiento futuro se llamará por fin “humanidad”, sin embargo, con lo que ya sabemos de Nietzsche, podríamos perfectamente llamarlo súper-humanidad.

Avanzando en la obra de Nietzsche, si seguimos su “Zaratustra”, podemos reducir la historia a un solo concepto: eterno retorno, con lo que la visión supra-histórica de la segunda intempestiva se corona por fin como triunfante. En efecto, en el célebre pasaje de “La Visión y el Enigma” (2003, página 227) queda casi absolutamente claro que el superhombre, el pastor transfigurado, ha trascendido el modo de ser histórico al morder la serpiente, es decir, al aceptar el eterno retorno como destino y en esto la gran mayoría de los exégetas han coincidido. Sin embargo, Martín Heidegger, en la inacabada “Voluntad de Poder” entiende otra visión de la historia que vendría a complementar la visión supra-histórica de Zaratustra; en esta visión, la historia de occidente es la historia del nihilismo: “Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*” (Fragmentos Póstumos 2008, cursivas del autor). El nihilismo consiste, guiándonos por Heidegger, en la oposición de un mundo verdadero y un mundo aparente y, al mismo tiempo, en la caída de los valores que sostenían tal visión. Aunque no es solo la caída de dichos valores, sino también la implantación de los mismos, la caída de los valores del nihilismo señalarían el término del mismo pero también su acabamiento y consumación. Los valores del nihilismo, los valores ascéticos, estaban desde un comienzo destinados a caer. No se trata de explicar del todo algo así como el nihilismo en Nietzsche, ya que ello requeriría de un trabajo de mucha mayor magnitud que este, sin embargo, sí debemos tener una idea de lo que es para entender como la historia es, ha sido y ha de ser, todavía por un tiempo, la historia del nihilismo:

Nietzsche define el nihilismo como “*Que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»*” (2008). A esta concepción agrega la idea del nihilismo radical, que consiste en

“...el convencimiento de la insostenibilidad de la existencia, cuando se trata de los valores más altos que se reconocen, añadiendo a esto la comprensión de que no tenemos el menor derecho a plantear un más allá o un en-sí de las cosas que sea «divino», que sea moral viva.

Esta comprensión es una consecuencia de la «veracidad» altamente desarrollada, y por ello, incluso, una consecuencia de la creencia en la moral” (2008).

En otras palabras, parte de haber llegado a una comprensión supra-histórica de la vida, de la voluntad de verdad, es llegar al nihilismo. Esto es porque fue precisamente de los valores que ahora se descubren como falsos que surgió la voluntad de verdad. Esto sería, según Heidegger, la historia como historia del nihilismo. Antes de entrar al planteamiento Heideggeriano, examinaremos la sección 12 A de “La Voluntad de Poder” que es el lugar de donde Heidegger toma esta definición de la historia.

El nihilismo es ante todo un estado psicológico que surge de haber “buscado un «sentido» a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del «en vano»” (Fragmentos Póstumos IV, 2008). En otras palabras, es una tremenda decepción.

En segundo lugar el nihilismo, también como estado psicológico, surge

“cuando se ha aplicado una totalidad, una sistematización, incluso una organización en todo suceder y bajo todo suceder, de manera que en una representación total de una norma suprema de dominio y gobierno se deleite el alma sedienta de admiración y gloria [...] como consecuencia de esta fe del hombre en un sentimiento

profundo de conexión y dependencia de un «todo» infinitamente superior a él, un *modus* de la divinidad... [...] ¡Pero hay que darse cuenta de que no existe tal totalidad! En el fondo, el hombre ha perdido la creencia en su valor, cuando a través de él no actúa un todo infinitamente precioso: es decir, ha concebido un todo semejante para poder creer en su propio valor (2008).

Lo que ha sucedido, es que este todo aparece como no existente, este todo podría identificarse con la supra-alma (*Oversoul*) de Emerson. Lo único que Nietzsche ha encontrado como fundamento de la totalidad es lo dionisiaco, concepto que en su autobiografía final, el “Ecce Homo” rescata junto como una de las más importantes innovaciones de su primer libro “El Nacimiento de la Tragedia” (2005, página 76), pero resulta que lo dionisiaco es caos, es abismo, es terrible y no se parece en nada a un dios del cristianismo, a un Espíritu de Hegel, a una cosa en sí de Kant. Solo lo terrible de la existencia ha enfrentado al hombre con voluntad de verdad, con voluntad de sistema.

En su tercera y última forma, el nihilismo, siempre como estado psicológico aparece, cuando se ha condenado a este mundo por carecer de orden y sentido, pero se ha inventado un mundo verdadero, un más allá,

“Pero tan pronto como el hombre llega a darse cuenta de que 'la construcción de tal mundo se debe tan solo a necesidades psicológicas y no tiene, por tanto, derecho a la existencia, surge la última forma del nihilismo, una forma que comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico, y que se prohíbe, igualmente, la creencia en un verdadero mundo” (2008).

Podrá observarse que aquí la referencia a Platón y al socratismo es clara. Podemos decir que esta es la concepción de la historia de occidente como historia del nihilismo porque estas formas no se han dado en un solo individuo, sino que han sido el resultado del platonismo, que fue quien puso los valores ascéticos y la negación del mundo como supremo bien. Este proceso, que para

un hombre moderno –también posmoderno, si se quiere– puede describir simplemente el paso de la adolescencia a la adultez, que nunca fue posible sino para los modernos. No podía un griego de la época de Sócrates o de la época de Ulises, entender que un rayo, por ejemplo, no se origina en la ira de un dios, sino tan solo en el accidental choque de nubes cargadas eléctricamente. Por mucho que un Lucrecio o un Demócrito hayan expresado interesantes introspecciones materialistas, solo el hombre de la modernidad pudo hacer el experimento, explicarlo con ecuaciones y reproducir el fenómeno. Sin embargo, con ello, los conceptos de “fin”, “valor” o “unidad” ya no permiten explicar fenómenos del mundo aparente, tampoco el concepto de “verdad”, al menos el concepto vigente hasta la época, al que un Nietzsche mucho más joven, en “Acerca de la Verdad y la Mentira en sentido Extramoral” ya lo había transformado en mera metáfora: el estímulo nervioso transformado en imagen y la imagen luego transformada en palabra (2011, página 611). Aparecerá, en los pensadores venideros, una nueva forma de entender la verdad más adelante, pero no se trata de ello aquí. Hasta donde estamos en este punto, la verdad ha caído, la unidad ha caído, el sentido ha caído producto de la propia búsqueda del hombre europeo –pedir más multiculturalismo sería demasiado para el siglo XIX– este es el nihilismo. El pastor de la visión de Zaratustra (2003, página 227), es una visión, un anuncio, algo que no ha acontecido, algo que ha de acontecer; ¿un fin de la historia? El propio Nietzsche a renunciado a la posibilidad de algo como ello: la historia no tiene una finalidad: esa fue una mentira del nihilismo.

Todos estos fines incondicionados no han sido jamás alcanzados en la historia humana, dice Heidegger (“Nietzsche” 2013, página 576). Estas tres formas de nihilismo constituyen, también para Heidegger una historia (2013, página 579). Los hombres que han puesto los valores y los hombres que los han retirado no son los mismos, son (“somos”, dice Heidegger) los hombres de la historia occidental (2013, página 587). Este retirar los valores no surge de una mera manía sino de la necesidad de poner valores que no degraden el mundo

como mero tránsito a otro verdadero (2013, página 587), es por ello que Heidegger ve en el nihilismo un estado de transición a un nuevo sistema de valores en el que el mundo del devenir esta vez sí se valide (2013, página 587).

Continúa Heidegger:

“El nihilismo, pensado desde Nietzsche, es la historia de la desvalorización de los valores supremos válidos hasta el momento como transición a la transvalorización de todos los valores válidos hasta el momento, la cual consiste en descubrir el principio de una nueva posición de valores, principio que Nietzsche reconoce en la voluntad de poder” (2013, página 595).

Es decir la historia es la historia del nihilismo y el nihilismo viene siendo lo mismo que la historia: “El nihilismo es una historia. Con esto no queremos decir simplemente que lo que llamamos nihilismo “tiene” una historia en la medida que se lo puede seguir en su decurso temporal. El nihilismo es historia” (2013, página 595, cursivas del autor). La esencia de la historia no sería otra cosa que el nihilismo. Así, ya sea la historia anticuarial, la monumental o la crítica, en último término lo que subyace tras ellas es el nihilismo, ya que los valores que se fundan como incondicionados no tienen más remedio que caer por la propia lógica de esta historia.

Lo sombrío del panorama, el pesimismo, viene siendo, sin embargo, solo el primer estadio del nihilismo. Como anticipa “Zaratustra”, en “La Visión y el Enigma” el nihilismo completo, la aceptación del nihilismo en cuanto tal será el sello del superhombre que profetiza. Los estados psicológicos resultantes de la caída de los valores ascéticos darán paso a una nueva escala de valores que se funden en la voluntad de querer este mundo, el *amor fati*. Este estadio se anuncia en la obra de Nietzsche, puesto que el estado que él ve en su sociedad es el pesimismo schopenhaueriano. Nietzsche afirma que ya no se busca en un más allá cristiano y se llega al ateísmo, pero todavía se habla de “cosa en sí”, de

“ideal verdadero” (Fragmentos Póstumos, 2008). Esta es una forma de teísmo encubierto que no puede llevar sino al pesimismo:

Schopenhauer, que deseaba que fuese de otra forma, **tuvo que pensar** en esa razón metafísica como antítesis del ideal, como «voluntad mala y ciega»; de suerte que pudo ser entonces «lo aparente», lo que se manifiesta en el mundo de las apariencias. Pero, incluso con esto, no renunció al ideal absoluto, y, claro: metió la pata... (2008, negritas nuestras)

La clave, para nosotros, está en el “**tuvo que pensar**” ya que de esta forma se muestra como esta primera etapa del nihilismo es inevitable cuando no se ha renunciado a los ideales absolutos, que no son otra cosa que los valores ascéticos del mundo verdadero y de los valores incondicionados. Más adelante, sin embargo, anuncia, y repetimos que anuncia, ya que no es algo que el vea en su época una completitud del nihilismo, es decir, un nihilismo que ya no vea como necesario ese ideal absoluto.

Giles Deleuze afirma, en “Nietzsche y la Filosofía” que en la historia hay una pluralidad de sentidos, una “constelación” (1998, página 11). El nihilismo sería el “motor de la historia [...] el sentido histórico” que se expresa de la mejor manera en el Cristianismo (1998, página 11). El motor de la historia habría sido pues el resentimiento y, agrega Deleuze, “ignoramos lo que sería un hombre desprovisto de resentimiento. Un hombre que no acusara y no depreciara la existencia, ¿seguiría siendo un hombre?, ¿pensaría aún como un hombre?, ¿no sería ya algo distinto del hombre, casi el superhombre?” (1998, página 54). Para Deleuze, el hecho de que Nietzsche quiera liberar al hombre del nihilismo implica también un fin de la historia y, por motivos similares, Heidegger, en “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”” llega a decir que Nietzsche no ha superado la metafísica:

“El propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue

del nihilismo. Volver a pensar la metafísica de Nietzsche se convierte en una meditación sobre la situación y el lugar del hombre actual, cuyo destino, en lo tocante a la verdad, ha sido escasamente entendido todavía” (1996).

Sin embargo, la cuestión que nos interesa aquí es cómo Nietzsche ha entendido la historia como decadencia ya que los valores ascéticos debían desembocar en la fase pesimista del nihilismo, dado que, a través de la voluntad de verdad, ellos debían desembocar en el estado psicológico de quien ha buscado y no ha encontrado que ya citamos más arriba. El final –el final, no el objetivo– de esta historia en Nietzsche llevará a un pesimismo de la fuerza, que estará muy lejos del pesimismo decadente que él mismo denuncia. Al respecto, citando notas de Nietzsche, dice Heidegger, en “Nietzsche”:

“Este nihilismo se sale de la “vida” anterior, crea los caminos “para un orden nuevo” y a lo que quiere perecer le da el “ansia de final”. De este modo, el nihilismo hace lugar y al mismo tiempo da lugar a nuevas posibilidades. Por ello, en relación a este nihilismo de una posición de valores totalmente nueva, a este nihilismo que crea un espacio al aire libre a todo ente, Nietzsche habla de “nihilismo extático” (n. 1055). En la medida que el supremo poderío del nihilismo clásico extático, extremo activo, no conoce ni reconoce como medida nada fuera y por encima de él, el nihilismo clásico extático podría “*ser un modo de pensar divino*” (n. 15)” (2013, página 599).

En otras palabras, este pesimismo del “nihilismo pasivo” deberá dar paso a la fuerza del “nihilismo activo”, para entender de lo que hablamos dejemos que lo aclare el propio Nietzsche:

“El nihilismo *tiene doble sentido*:

A) El nihilismo como signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo.

B) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo” (“Fragmentos Póstumos IV”, 2008).

Necesariamente, el camino ha de recorrerse de B a A, que es lo que “Zaratustra” en “La Visión y el Enigma” nos ha querido mostrar de manera más artística.

Más allá de “Fatum e Historia”, podemos ver que en este sentido Nietzsche se ha distanciado ya de su maestro norteamericano y ha transitado un nuevo camino mucho más profundo y abismal. La hermandad al parecer se ha roto. Corresponde en el siguiente capítulo analizar cómo esta diferencia en la concepción de la historia hace que ambos pensadores se distancien en cuestiones sociales y políticas.

### Capítulo 3 Las ideas políticas: el liberalismo de Emerson y el fin de la democracia en Nietzsche

Hemos visto cómo es que Emerson en ningún momento, pese las críticas que hizo de la política de su tiempo, se distanció de una concepción igualitaria y democrática de la sociedad, por mucho que dejara ver que había diferencias entre los hombres que seguían la moral del conformismo (*conformity*) y aquellos que seguían los principios de la confianza en uno mismo (*self-reliance*). Sin embargo, es para él una sociedad igualitaria y democrática la mejor condición para que esta autosuficiencia y la aparición de “hombres centrales”, hasta aquí cercanos al superhombre de Nietzsche, surjan.

En los capítulos anteriores hemos aludido a estas diferencias; en el presente capítulo ahondaremos en las concepciones políticas de ambos e intentaremos dilucidar cómo es que tales diferencias se produjeron.

#### 3.1 Las concepciones políticas de Emerson

A diferencia de Nietzsche, Emerson sí tuvo una gran participación en la discusión política de los Estados Unidos. Su opinión tras la muerte del presidente Lincoln fue una de las más esperadas (*Emerson: The Ideal in America* 2007) así como también fue un fuerte partidario de la abolición de la esclavitud. Aunque se ha aludido al hecho de que su activismo en ese sentido fue demasiado moderado para las circunstancias (Levine 2009) (Read 2009), su oposición a la Ley del Esclavo Fugitivo de 1850, que forzaba a las personas a devolver a los esclavos fugitivos a sus amos aún en territorios libres, fue definitiva:

“¿Están ustedes por el hombre y por el bien del hombre o por dañar y por herir al hombre? ¿Debe ser el hombre tratado como el cuero? ¿Acaso los negros serán, como los indios en la América española, una suma de dinero? ¿No es este sistema una forma de molino o fábrica que transforma a los hombres en monos? ¿Ha de

ser mantenido y ampliado? Y el Sr. Webster y el país optaron por la aplicación de esta ley a estos pobres hombres. Esta, la ley cuadrúpeda” (2016).

Así como criticó ácidamente esta ley, también criticó muchos aspectos de la política de su tiempo, sin embargo, en ningún momento se pronunció en contra de la democracia; antes bien calificó su democracia de incompleta precisamente, entre otra razones, por la existencia de la institución de la esclavitud.

En su ensayo “*Politics*” de “*Essays, Second Series*”, Emerson afirma que cualquier ordenamiento de la sociedad es posterior a los individuos, independientemente de que los individuos nazcan en un ordenamiento dado, puesto que: “cada institución fue una vez el acto de un solo hombre” (2013). La estabilidad es así una ilusión para los jóvenes, pero los viejos hombres de Estado tienen una clara conciencia de que esta organización es “fluida”, es decir, susceptible de cambios y reformas (2013). En este sentido, las leyes y las políticas deben apuntar al “progreso” (2013) de la sociedad y los ciudadanos. Esta idea de progreso aparece en este ensayo cual si fuera una petición de principios, sin embargo, hemos visto cómo en otros lugares la idea de progreso aparece debidamente fundamentada, al menos a sus ojos; así en el capítulo anterior vimos como en “*Fate*” la libertad aparece como un resultado del destino, con lo cual, de manera dialéctica, al ser la libertad producto del propio destino, posee en su fondo las mismas fuerzas que este, en una especie de conspiración natural hacia el mismo progreso. En “*Nature*” nuestro autor llega a afirmar que “La naturaleza, en su **ministerio para el hombre**, no consiste solo en la materia, sino que es también **proceso** y **resultado**. Todas las partes trabajan incesantemente en manos de cada uno para el beneficio del hombre” (2009, negritas nuestras). Es decir, existe la idea de un progreso que forma parte como ley de la naturaleza, que además está centrado en el hombre, quien es además su fin: “resultado”. Esta idea de progreso se encuentra en diversos lugares de la obra de Emerson, siendo en “*Fate*” en donde sufre la más dura prueba, esto es,

el momento en que la voluntad sufre las pruebas del destino, tanto como condiciones impuestas por él como del destino como argumento en contra del progreso mismo. La idea de progreso es puesta a prueba allí por el propio Emerson y, dialécticamente, la libertad aparece como negación del destino y el resultado dialéctico de ambas fuerzas es una vez más el progreso. Las pruebas del destino no tienen más fin que mejorar al hombre. La naturaleza tiene un propósito, el destino tiene un propósito y todo el drama histórico no tiene más fin que el progreso de la humanidad. Este progreso, se expresa en los grandes hombres y no necesariamente en el “rebaño” (“*herd*”, como hemos dicho en diversos lugares), pero este rebaño sigue a los hombres centrales y ellos a su vez se apoyan en el rebaño para avanzar. La semejanza con Nietzsche está dada en protagonismo de los hombres superiores (“*Representative Men*”):

“La naturaleza parece existir para el excelente. El mundo se sostiene por la veracidad de los buenos hombres; ellos llevan la tierra a su plenitud. Los que vivían con ellos encontraron la vida alegre y provechosa. La vida es dulce y tolerable sólo en nuestra creencia en dicha sociedad; y, de hecho o idealmente, logramos vivir con los superiores. Llamamos a nuestros hijos y nuestras tierras por sus nombres. Sus nombres se transforman verbos de la lengua, sus obras y efigies están en nuestras casas y cada circunstancia del día nos recuerda una anécdota de ellos” (2009).

No hay aquí una pugna, sino un proceso dialéctico: la naturaleza es la que conduce por sí misma a la excelencia de algunos. En este sentido, la política debe seguir este orden natural, ya expresado antes en diversos trabajos. Este orden natural se expresa necesariamente en una democracia:

“La teoría política que ha poseído la mente de los hombres, y que ellos han expresado lo mejor que pudieron en sus leyes y revoluciones, considera las personas y bienes como los dos objetos para cuya protección existe gobierno. En cuanto que

personas, todos tienen los mismos derechos, en virtud de ser idénticos en naturaleza. Este interés, por supuesto, con todo su poder, exige una democracia” (*Politics*, 2009).

Esta democracia, como podemos ver, está arraigada en una profunda concepción metafísica del progreso en la naturaleza y en la historia, que no es sino la continuación de la propia naturaleza. Para Emerson, sin embargo, esta avanzada forma de gobierno no es todavía susceptible de ser adoptada por todos, sino que solo por naciones igual de avanzadas que han llegado a una madurez suficiente. Se trata, como es de suponer, de una democracia liberal clásica en la que el derecho de propiedad se establece inmediatamente después de la protección de los individuos:

“Mientras que los derechos de todos en cuanto que personas son iguales, en virtud de su acceso a la razón, sus derechos de propiedad son muy desiguales. Un hombre es dueño de su ropa y otro es propietario de un condado. Este accidente, en función, principalmente, de la habilidad y la virtud de los partidos, de los cuales hay cada grado, y, en segundo lugar, el patrimonio, cae de manera desigual, y sus derechos, por supuesto, son desiguales. Los derechos personales, universalmente los mismos, exigen un gobierno enmarcado en la relación del censo: la propiedad exige un gobierno enmarcado en la relación de propietarios y de poseer” (2009).

Respecto de la democracia, el autor dice que es la forma correcta de gobierno para su sociedad, que es sobre la que está hablando, pero no es una forma universal de mejor gobierno, como consideramos hoy.

“Somos prudentes en hacer valer las ventajas en los tiempos modernos de la forma democrática. Sin embargo en sociedades en otros estados, en las que la religión consagró la monárquica, ella y no la democracia es conveniente. La democracia es mejor para

nosotros, porque el sentimiento religioso de la actualidad concuerda mejor con ella: Hemos nacido demócratas, pero no estamos de ninguna manera calificados para juzgar la monarquía, en la cual, a nuestros padres, que vivieron bajo la idea monárquica, también les fue relativamente bien. Pero nuestras instituciones, **aunque en coincidencia con el espíritu de la época**, no tienen ninguna exención de los defectos prácticos que han desacreditado las otras formas” (2009, negrillas nuestras).

En este sentido, Emerson no parece distante de Montesquieu, quien atribuía diversas formas de gobierno para diversos estados. Sin embargo, en su visión progresista y progresiva, la sociedad debiera avanzar a una superación del Estado, no mediante una revolución, sino mediante el progreso del carácter de los individuos:

“Las tendencias de los tiempos apuntan a la idea de la autonomía, y dejan al individuo, para todo el código, a los premios y castigos de su propia constitución. Estos trabajan con más energía de lo que creemos, mientras, dependemos de restricciones artificiales. El movimiento en esta dirección ha sido muy marcado en la historia moderna” (2009).

Es por ello que Emerson piensa que su democracia no es lo más elevado, sino lo más bajo de una historia que recién comienza a escribirse. Aquellas “restricciones artificiales” –las leyes, con sus premios y castigos– deberán dejarse de lado un día simplemente por superfluas. Al respecto continúa:

“No hay, entre los hombres más religiosos e instruidos de las naciones más religiosas y civilizadas, una verdadera confianza sentimiento moral, ni una creencia suficiente en la unidad de las cosas que les persuade de que la sociedad se puede mantener sin restricciones artificiales, así como el sistema solar; o que el

ciudadano privado podría ser razonable y un buen vecino, sin la amenaza de una cárcel o una confiscación” (2009).

Es esta falta de confianza lo que hace que su época no sea la mejor, sino el comienzo más bajo de una historia futura. En este sentido el optimismo de Emerson es inquebrantable. Llama la atención, sin embargo, que su adscripción democrática no esté en contradicción con su afirmación en la superioridad de una aristocracia y del bien que esta aristocracia hizo a la sociedad toda. En “*Aristocracy*”, parte de “*English Traits*” de 1856 (2001), Emerson reconoce este mérito y celebra incluso su rol en esos días. Se muestra deslumbrado por el encanto de la nobleza inglesa, aunque al mismo tiempo reconoce su decadencia. Esta nobleza estaría siendo reemplazada por una nueva clase de emprendedores que estarían formando una nueva clase de aristocracia producto del conocimiento y el emprendimiento (2001) y que, así como la antigua nobleza se elevó de rango mediante su pericia militar, esta nueva nobleza prontamente disputa y comparte el lugar de la antigua nobleza –de aquellos nobles que no han decaído– en la conducción de los destinos del Inglaterra. Incluso en la más democrática de las sociedades, siempre habrá individuos sobresalientes que terminarán gobernando la sociedad. Así, en la más estable de las monarquías, también estos personajes superiores, sean de la antigua aristocracia o sean de una nueva clase emergente, terminarán imponiéndose. Al final del ensayo, concluye: “Ellos no pueden cerrar los ojos ante el hecho de que una nobleza sin título posee todo el poder sin los inconvenientes que pertenecen al rango, ni a que el inglés rico pasa por el mundo en la actualidad, atrayendo a más de todas las ventajas que el más fuerte de sus reyes podía comandar” (2001). La democracia no se opone al brillo de los mejores. Lo que llama la atención en Emerson es que todo conflicto es atribuido a la falta de virtud de los involucrados y rara vez a los distintos sistemas de gobierno u organización. Esto debido a que el progresista autor ve una intencionalidad en la marcha de los tiempos, como puede leerse en sus distintos ensayos y, sobre todo, en aquellos que hemos

citado para dar a entender su noción de la historia. Emerson está más interesado en preparar al individuo para adaptarse a estos cambios, en nutrir la autosuficiencia que, finalmente lo conquistará todo, sea cuales sean las condiciones, aunque, para él, en su tiempo, la democracia es lo que más acorde está con el espíritu de la época.

En cuanto a los bienes, Emerson reconoce los posibles excesos e injusticias que pueden resultar del derecho de propiedad, especialmente porque muchas veces aquellos que lograron la riqueza no son quienes la ganaron, sino sus herederos. De todas formas, espera y confía nuevamente en que el equilibrio se logre por sí mismo, obedeciendo leyes naturales, aunque tiene una muy clara consciencia de que ese momento no ha llegado todavía y de que muchos de esos excesos, tanto los de las instituciones como los de los privados, deben aún corregirse.

En el ensayo "*Wealth*", también de la serie "*English Traits*" de 1856, Emerson advierte de los peligros del capital industrial: "La repetición incesante del mismo trabajo manual empequeñece al hombre, le priva de su fuerza, ingenio y versatilidad..." (2009). Acusa que no se trata solo de la máquina de la industria, sino también de la máquina en que se ha vuelto la economía. Ha sido difícil y peligroso dominar el vapor y las fuerzas de la naturaleza, pero más difícil aún dominar al "Dragón Dinero" (2009). Esto, sin embargo, no debe llevarnos a equívocos. Estos peligros de la riqueza surgen porque muchas veces la riqueza está en manos de quienes no deberían tenerla, no porque la riqueza sea maligna en sí, ya que el dinero, como veremos, no solo tiene su valor de cambio, sino también un valor moral. En el otro ensayo también llamado "*Wealth*", pero de la serie "*The Conduct of Life*" de 1860, el autor reconoce que la riqueza es una necesidad y un bien, ya que gracias a ella pueden florecer las artes y el pensamiento:

"La riqueza requiere, además del pan y el techo, la libertad de la ciudad, la libertad de la tierra, el viaje, la maquinaria, los beneficios

de la ciencia, la música y las bellas artes, la mejor cultura, y la mejor compañía. Es un hombre rico quien puede disponer de las facultades de todos los hombres. Es el hombre más rico quien sabe sacar beneficio de las labores del mayor número de hombres, de los hombres en países lejanos, y de los de tiempos pasados” (2009).

La riqueza es el resultado del trabajo del hombre, en una visión muy protestante, y esta riqueza debe ir unida a la moral; la pobreza disminuye la moral de los hombres y un hombre endeudado es poco más que un esclavo. Sin embargo, inmediatamente después, Emerson critica la ostentación que se muestra en Wall Street, en donde además existen demasiadas formas de lujo que hacen que el hombre se pierda y se transforme en una suerte de dandy (*fop*) (2009). Según esta tendencia, aparece más digno gastarse aquello que no se ha ganado, lo cual sería una suerte de perversión. Una especulación virtuosa, según él, es aquella que lleva a descubrir, a construir y a crear. En este sentido, compara a quienes financiaron a Colón para que él pudiera circunnavegar la Tierra y, aunque él no lo lograra, “heredó la tarea y sus mapas inconclusos a sus sucesores” (2009). La riqueza debe tener como objetivo incrementar el poder y este incremento del poder de los ricos finalmente se transforma en el incremento del poder de todos: “Este genio especulativo es la locura de unos pocos en beneficio del mundo” escribe más adelante. Es por esto que no todos los hombres nacen para ser ricos. Solo debieran ser ricos aquellos a quienes la riqueza les hace trabajar más duro para seguir generando una ganancia que no es solo personal, sino también social. Aquellas economías rentistas que no generan progreso son una distorsión, Emerson no lo dice en este ensayo, pero, ciertamente, la riqueza que él alaba es aquella producto de la industria del norte y la crítica se dirige a aquella riqueza pasiva del sur: Algunos hombres nacen para ser propietarios y pueden animar todas sus posesiones, pero

“Otros no pueden: su propiedad no es graciosa y se ve como un impedimento de su carácter: parecen robar sus propios dividendos. Debe poseer quién puede administrar, no quienes acumulan y que ocultan; ellos, aunque los mayores propietarios, son sólo los mayores mendigos...” (2009).

Durante esta época, la riqueza del sur consistía principalmente en plantaciones de algodón en las que trabajaban esclavos para propietarios ociosos que no emprendían nuevos negocios, sino que se limitaban a mantener y custodiar su propiedad y su medio de producción.

En este punto, Emerson hace un giro inconcebible desde esta clásica ética protestante hasta considerar el socialismo, como democratización de la riqueza, un paso adelante en la civilización de los pueblos:

“El socialismo de nuestros días ha hecho un buen servicio estableciendo la idea en los hombres de cómo ciertos beneficios de la civilización, de los que ahora solo goza la opulencia, pueden ser disfrutados por todos. Por ejemplo, el proporcionar a cada uno los medios y aparatos de la ciencia y de las artes. Hay muchos artículos buenos para un uso ocasional, que pocos hombres son capaces de poseer” (2009).

Este giro es extraño para nosotros, pues nuestros tiempos estuvieron y están marcados por la oposición de la ética del trabajo protestante, que lleva al capitalismo, a la concepción socialista de propiedad de los medios de producción. Sin embargo, Emerson no parece ver ningún conflicto, ni mucho menos una lucha de clases. La riqueza es una forma de acrecentamiento de poder de la humanidad, en este proceso algunos hombres han llevado la delantera y el hecho de que los medios de acrecentamiento del poder estén disponibles para todos, y esto es algo deseable. Su ejemplo es sumamente ilustrativo: “Cada hombre desea ver el anillo de Saturno, los satélites y cinturones de Júpiter y Marte o las montañas y cráteres en la luna. Sin embargo,

¡cuán pocos pueden comprar un telescopio!” (2009). A esto agrega además que, si bien el talento para las artes o las ciencias es escaso entre los hombres, el talento para admirar las obras de arte y los prodigios de la ciencia es igual en todos y afirma que la democratización de estos privilegios también sería algo deseable (2009). En una curiosa apología socialista, Emerson afirma que si “las propiedades de este tipo [galerías, museos, centros educativos] pertenecieran a los Estados, ciudades y liceos, ellas estrecharían los lazos de la comunidad: una ciudad existiría para un propósito intelectual” (2009). Poco después, sin embargo, en el mismo texto, afirma que no se debe interferir legalmente con la economía, afirmando las más conservadoras tesis liberales:

“La riqueza trae consigo sus propios controles y equilibrios. La base de la economía política es la no interferencia. La única regla segura se encuentra en el medidor de ajuste automático de la demanda y la oferta. No se debe legislar. Interferir es apresar los tendones con leyes suntuarias. No se han de dar botines. Si se hacen leyes igualitarias y se aseguran la vida y la propiedad, no será necesario dar limosnas. Se han de abrir las puertas de la oportunidad al talento y a la virtud, pues se van a hacer justicia a sí mismos; así la propiedad no estará en malas manos. En una comunidad libre y justa, la propiedad se precipita desde el perezoso e imbécil, al trabajador, valiente, y perseverante” (2009).

Esto podría formar parte de un manifiesto neoliberal contemporáneo, mientras que más arriba el propio autor, en el mismo texto, ha ensalzado las virtudes del socialismo. No parece haber una proposición de una economía mixta, sino más bien se confía en que, mediante el inexorable progreso natural, las cosas lleguen a donde deben llegar. Hay valores morales que juegan a través de la economía, para Emerson es imposible que alguien se haga rico si no ha actuado de manera laboriosa, sagaz e inteligente y por eso para él el dólar es también una medida de valor moral.

De la misma forma en que para él democracia y aristocracia coexisten sin mayor interferencia, una siendo el soporte de la otra, así también la riqueza pareciera tender al progreso social por la propia moral implícita en el juego económico. No se conoce aún la especulación contemporánea y, al parecer, la economía extractivista y rentista del sur en aquellos años no forma parte de la visión de Emerson más que como una desviación que el libre juego de la oferta y la demanda habrá de corregir. Este juego de oferta y demanda no es solamente, como en Smith y Ricardo, una cuestión de orden económico o de bienestar de una sociedad, sino que además, es la expresión de un orden moral que podríamos llamar trascendente: “El hombre nació para ser rico o, inevitablemente, se enriquece mediante el uso de sus facultades; por la unión del pensamiento con la naturaleza. La propiedad es una producción intelectual. El juego requiere sangre fría, el razonamiento correcto, prontitud, y la paciencia de los jugadores” (2009), dice Emerson refiriéndose al comercio, un juego para el que no todos los hombres están hechos. El ensayo “*Wealth*” de “*The Conduct of Life*” finaliza con cinco medidas para asegurar la prosperidad:

La primera de ellas es que cada hombre debiera hacer aquello que hace mejor. Si no es así, el destino de hombres y Estados es la banca rota (2009). Esto parece duro especialmente para filósofos y artistas, pero Emerson insiste no solo en la posibilidad de ganarse la vida de esta forma, sino en la necesidad, tanto para el individuo como para el bien común, de que esto ocurra:

“El arte es una amante celosa y si un hombre tiene un genio de la pintura, la poesía, la música, la arquitectura o la filosofía, hace un mal marido y un mal proveedor; por ello debe ser prudente en la temporada, y no encadenarse a sí mismo con los deberes que amargarán sus días y le malograrán su trabajo adecuado” (2009).

No hay aquí una receta para la supervivencia para estos terribles casos. Emerson mismo terminó viviendo como un conferencista itinerante y sus libros tuvieron éxito, sin embargo, los muchos casos de pensadores y artistas

empobrecidos no aparecen aquí. El optimismo de Emerson parece citar la frase bíblica “mirad los lirios del campo”.

La segunda de estas reglas o medidas se refiere simplemente a gastar en proporción al ingreso en una justa relación, lo cual constituye un “sistema” (2009) que imita las leyes de la naturaleza en su propia economía. Esto no tendría tanta relación con el ingreso, sino con la relación ingreso y gasto. Si bien la economía no es naturaleza, es sana cuando sigue su ejemplo.

La tercera de estas reglas es precisamente seguir las reglas de la naturaleza, ya sea la naturaleza física o la naturaleza de las costumbres de una comunidad. Al respecto dice Emerson:

“La ayuda viene en la costumbre del país, y la regla de *Impera parendo* [gobierna obedeciendo]. La regla no es dictar, ni insistir en la realización de cada uno de los esquemas con una obstinación ignorante, sino para aprender prácticamente el secreto hablado de toda la naturaleza, pues las cosas mismas se niegan a ser mal administradas, y se mostrarán a la mirada de su propia ley. Nadie necesita la mano o el pie de la agitación” (2009).

A este respecto, cita los ejemplos reales de dos ingenieros que construyeron ferrocarriles, uno de ellos, avanzando en línea recta a todo trance y el otro siguiendo los accidentes naturales y la ruta del cauce de un río. La ferrovía del segundo ingeniero resultó ser la mejor y la más segura.

La cuarta de estas reglas es que se cosecha lo que se siembra y no otra cosa. Esta reflexión tiene en el texto la forma que sigue:

“Otro punto de la economía es esperar de la semilla de la misma clase que se siembra, y no esperar para comprar un tipo con otro tipo. Amistad compra amistad; la justicia, la justicia; mérito militar, el éxito militar. El buen esposo halla esposa, hijos y hogar. El buen mercader grandes ganancias, barcos, acciones y dinero. El buen poeta logra fama y prestigio literario; pero esto no lo logra el

mercader. Sin embargo, hay comúnmente una confusión de las expectativas sobre estos puntos (2009).

Nos parece a nosotros complejo como el poeta, que en Emerson es equiparado con el artista y lo que hoy llamamos “intelectual”, puede vivir sin dinero. Este párrafo también lleva implícita una división social de funciones y de recompensas que ha llevado a lo que el mismo Emerson denunció en el otro “*Wealth*” de “*English Traits*”, con el agravante de una acumulación de los recursos en otras manos sin precedentes. Por supuesto que no es posible pedirle a Emerson que profetizara el conflicto a mediados del siglo XIX, sin embargo, llama la atención su ceguera a los conflictos sociales y su idea de que al final la justicia prevalecerá tanto en la política como en la economía, cuestiones que en estos tiempos ya no podemos separar. La virtud puede resolverlo todo, así como también cierta dosis de sabiduría, propia de cada hombre, adaptado para cada oficio. Los abusos que Emerson denunció y que citamos más arriba –como la esclavitud–, son atribuidos a debilidades del carácter de las personas y no propiamente a los sistemas. De hecho, pese a que defiende la democracia como el mejor sistema hasta el momento, subyace en todos los textos la idea de que el hombre sabio y virtuoso podrá triunfar en todos los sistemas. Es por ello que no ve una oposición radical entre capitalismo y socialismo, por ejemplo.

La quinta regla, que es más bien una afirmación, equipara la economía a ley natural:

“Ahora bien, estas cosas son así en la Naturaleza. Todas las cosas ascienden, y el estado real de la economía es que debería ascender también, o [dicho de otra manera] en todo lo que hacemos debe haber siempre un objetivo superior. Por lo tanto, es una máxima, que el dinero es otro tipo de sangre. Pecunia altera sanguis: o, el patrimonio de un hombre no es más que una especie más grande de cuerpo, y admite un régimen análogo a sus

circulaciones corporales. Así que no hay ninguna máxima del comerciante, por ejemplo, "mejor uso del dinero es para pagar las deudas;" "cada negocio por sí mismo;" "el mejor tiempo es el tiempo presente;" "la mejor inversión es en las herramientas del oficio;" o similares, que no admitan un sentido extendido. Las máximas contables expuestas son también las leyes del Universo. La economía del comerciante es un símbolo grueso de la economía del alma. Es, para invertir en acrecentar el poder y no para el mero placer. Se trata de reinvertir los ingresos; es decir, yendo de lo particular a lo general; transformar los días en épocas integrales" (2009).

La ciencia económica se equipara de esta forma con una ciencia natural, cosa que ya sabemos que no es así en nuestros días. La economía es, para Emerson otra forma de expresión de la naturaleza en el hombre y va aparejada de un sentimiento de moralidad y, por ello es que el dólar viene siendo también una medida de valor moral. No la nombra en este ensayo, pero en la vida económica también se expresa aquella supra-alma (*oversoul*) que lo abarca todo y que es compartida por todos los hombres. Se ha querido ver por ello en Emerson a un neoliberal (*libertarian*), clásico. Sin embargo, Levine y Malachuk (2011) afirman más bien que Emerson lo que busca es una comunidad de individuos autosuficientes (*self-reliants*) que se unen para el beneficio de esa comunidad y por último para el bien de la humanidad toda. Es por ello que, para Emerson, el Estado llegaría finalmente a ser superfluo: dado que el Estado tiene por fin hacer sabios a los hombres, cuando todos lo sean, se volverá innecesario (2011). A nosotros nos parece curioso cómo, para los autores citados, esta idea es menos utópica que la de Marx. Para ellos, Marx es más utópico porque afirma que para llegar a su sociedad comunista es necesaria la propiedad pública de los medios de producción, mientras que, para nosotros es mucho más utópica la idea de

que todos los seres humanos se vuelvan sabios. En ello nos parecemos más Nietzsche, de quien hablaremos más abajo.

Sean cuales sean las visiones de progreso de los Estados Unidos, ya sean la neoliberal de Hayek y Friedman o la más socialdemócrata keynesiana, lo cierto es que ambas escuelas reivindican a Emerson como uno de los suyos. No lo citaremos más que para nombrarlo, pero un abogado neoliberal (*libertarian*), Allen Mendenhall, describe a Emerson como un liberal clásico en uno de sus post de blog, orientado a promocionar dicha ideología (2015). Nuestra posición al respecto es que el liberalismo de Emerson es bastante sui generis, puesto que está mucho más interesado en perfeccionamiento del hombre como individuo que en cómo se organice una sociedad, puesto que, si todos los individuos llegan a la autosuficiencia (*self-reliance*), dicha organización llegará a ser perfecta, por lo que la fuerza será superflua. Es por ello que, en medio de su defensa de un *laissez faire* clásico, aparece diciendo que un socialismo podría no ser una mala idea tampoco. Creemos también que la razón por la que las dos ideologías dominantes de los Estados Unidos pueden reivindicar a Emerson es porque ambas están convencidas de ser la ruta para el progreso, y de ello sí es Emerson un firme partidario, incluso podríamos decir un creyente, en el progreso como ley universal. Este progreso, para él, está dado desde el progreso individual de las personas. Más que recetas para el ordenamiento de la política o para la distribución de la riqueza, sus ensayos quieren poner a disposición del individuo una guía para comportarse en la vida política y económica.

### 3.2 Nietzsche o el fin de la democracia

Emerson sospecha de las instituciones y de los gobiernos de su época, ya que para él las virtudes que estos promueven son las virtudes del conformismo (*conformity*) en lugar de aquellas de la autosuficiencia (*self-reliance*). Nietzsche va mucho más lejos en sus sospechas: la moral dominante, aún en su más elevada expresión, es moral de esclavos, Dios ha muerto y,

sobre todo, la historia no es progreso, sino eterno retorno de lo mismo. Así, como vimos en el capítulo anterior, la historia no tiene como fin el progreso de la naturaleza ni mucho menos del hombre. Dentro de esta visión pesimista, claramente las ideas políticas de Nietzsche serán muy diferentes a aquellas de su interlocutor y “alma gemela” norteamericana.

Ahora bien, el pensamiento político de Nietzsche debe ser descifrado, o más bien extraído de su obra. Solo en las notas que se publicaron con el nombre de “La Voluntad de Poder” se destila algo de un escepticismo radical: negándose tanto al socialismo como al liberalismo. Examinaremos esto más adelante con más detalle. Sí adelantaremos que, así como Emerson no se muestra escéptico al socialismo en tanto genere la riqueza para el crecimiento del hombre, la actitud de Nietzsche, al final, es exactamente la contraria: él abandona a las masas de su tiempo a su suerte y se preocupa de preparar el advenimiento del superhombre. Aunque expondremos estas ideas, ahora más nos interesa saber cómo es que se gesta este escepticismo.

Las alusiones a la política se encuentran dispersas en general por toda su obra y son siempre en contra de ella. No habla de sistemas políticos sino para criticarlos, se refiere al Estado de forma peyorativa y desconfía de toda organización política, incluso y sobre todo de las más anarquistas y comunitarias. En todo ello Nietzsche no ve más que decadencia y expresión de debilidad. Hay acaso una valoración de las formas de organización arcaicas, como la griega o incluso la hebrea antigua, sin embargo, no se postula un retorno a ellas como una forma de solución. En Nietzsche no hay soluciones políticas ni ningún proyecto social. Un Nietzsche joven cree que el fin del Estado es producir grandes hombres, pero el Nietzsche maduro ya no cree que el Estado sea apto para ese fin; es por ello más que nada importa el hombre, ante sí mismo, como antesala del superhombre, pero éste no es un proyecto comunitario, ni tal camino será financiado por ninguna política estatal. Después de los escritos del primer Nietzsche, tales como “Schopenhauer Educador” o “El

Porvenir de Nuestras Instituciones Educativas”, ya no se propone más, como en Emerson, que el Estado sirva a la cultura. Salvo por algunas críticas, el tema del Estado y del gobierno deja casi de ser un tema. El camino de Zarathustra es solitario, abandonando incluso a sus discípulos, llamándolos a abandonarlo. No nos referiremos en este capítulo a la falaz utilización que se hizo de la obra de Nietzsche por parte del Tercer Reich, porque lo consideramos un tema agotado y ninguna de las fuentes secundarias que hemos consultado defiende ninguna filiación al nazismo en Nietzsche; bástenos para ello lo que dijo sobre los alemanes en “Ecce Homo” que citaremos más abajo; Nietzsche es un pensador anti político.

### 3.2.1 De Germania al “aristócrata polaco”

George Stack (1992) nota en su libro que tanto para Emerson como para Nietzsche la política existe para el servicio de la cultura. Esta idea se ve ya en el Nietzsche adolescente en la fundación de Germania, una sociedad en la que además participaban sus amigos Wilhelm y Gustav Krug (“Obras Completas” Introducción al Volumen 1, 2011, páginas 14 y ss.). Los trabajos de Nietzsche durante este período, como aquellos escritos sobre el rey godo Hermanarico (2011), demuestran una profunda preocupación por la identidad germánica, de la que renegará más tarde en “Ecce Homo”: “Yo soy un aristócrata polaco *pur sang* [pura sangre], al que ni una sola gota de sangre mala se le ha mezclado, y menos que ninguna, sangre alemana” (2005). Es conocida la rivalidad entre las dos naciones y Sánchez Pascual comenta en la nota (2005) que no hay ninguna evidencia de la ascendencia polaca de Nietzsche, por lo que podemos entender dicha afirmación como una mera provocación y una forma de renegar de su condición de alemán. Más que apolítico, Stack (1992) afirma que Nietzsche es más bien anti político. A esto agregamos el comentario de Bataille, que afirma que a él nunca le gustó que lo interpretaran políticamente y que su alejamiento definitivo de la política se produjo tras la ruptura con Wagner a quien consideró

demasiado tosco, socialista, antisemita y galófobo (1979). Antes de ello, su preocupación por la política es exclusivamente para ponerla al servicio de la cultura.

Sin embargo, creemos que es imposible no tener una postura política, ya que el no tenerla es ya una postura política; antes de este alejamiento definitivo, la preocupación de Nietzsche por la política se “limitaba” –como si ello fuera un límite y no, más bien una inquietante ampliación– a que estuviera al servicio de la cultura. En la primera conferencia de “Sobre el Futuro de Nuestras Instituciones Educativas”, hace una especie de diálogo entre un filósofo y su discípulo; en ella su ficticio filósofo revela que todo el aparato educativo debe existir para que existan muy pocas personas verdaderamente cultas y que esto es una especie de ley natural (2011, páginas 495, 496). Por ello el filósofo reconviene al discípulo, dado que no se ha entregado a la pedagogía y ha querido retirarse a la soledad sin servir a la cultura. El discípulo se disculpa diciendo que la educación moderna ya no persigue ese fin, sino que, si bien se ha ampliado en su cobertura, se ha restringido en profundidad, lo que hace que ya no sea posible que forme a esa minoría selecta, cosa que el maestro comprende (2011, páginas 496-499). La crítica denuncia que la educación de su tiempo sirve al Estado y no el Estado a la Educación, lo que para Nietzsche es una perversión y una forma de destruir la cultura alemana. En esta época -1872- Nietzsche todavía se interesa en la cultura alemana de la que más tarde, como hemos visto, renegará en su autobiografía final, al afirmarse noble polaco, lo que es, finalmente, una decepción acerca del futuro de la cultura alemana. Ante ello, como si predijera una hecatombe nuclear, llama a sus lectores a apartarse. Una de las fuentes de esta decepción podemos encontrarla ya en la “Primera Intempestiva”. Su descripción del filisteo de la formación viene siendo la descripción de un tipo humano que se vuelve mayoritario en la esfera cultural, por tanto, se hace con el poder. Este filisteo, burgués y educado, solo puede ver valor en el arte pretérito y condena todo lo que surge de nuevo. Además, para

este filisteo, el arte y la cultura en general tienen por objeto servir a la patria, al *Reich* y no son, como pretende Nietzsche, el fin último de la humanidad. Si este filisteo de la cultura es un burgués, mal podría Nietzsche apoyar una democracia liberal o incluso una monarquía constitucional comandada por esta clase de seres. Al mismo tiempo, Nietzsche no cree que los trabajadores puedan llegar a apreciar un arte o una cultura, ni mucho menos generar un nuevo tipo de cultura libre, que no esté al servicio de los intereses de algo así como una organización comunitaria, que devaluaría, al igual que como hacen los filisteos burgueses, al arte al servicio de intereses populares y no lo dejarían ser libre. En toda forma de gobierno, Nietzsche ve el peligro de la degradación de la cultura, incluso en la mismísima anarquía comunitaria, como fue el caso, a su entender (Safranski 2002), de la Comuna de París. Sin embargo, el filisteo de la formación bien podría ser un hombre de la cultura del conformismo de Emerson y, si bien Emerson no se refiere a la experiencia de la Comuna, su opinión sobre el socialismo es mucho menos escéptica y postula una sociedad sin Estado, hacia la que la democracia es solo un paso más. Como ya mencionamos más arriba, según Bataille (1979), su decepción de la política se hace definitiva luego de la ruptura con Wagner. En la “Cuarta Intempestiva: Richard Wagner en Bayeruth”, Nietzsche ve al genio descender de “dramaturgo ditirámico”, alguien que “albergaba un poderoso demon que le hacía oponerse y resistir” (2011, página 834), para finalmente caer al mundo, para pasar a una etapa intermedia de “*revolucionario de la sociedad*” (2011, página 835, cursivas del autor). Entonces “comprendió toda la ignominiosa posición en la que el arte y los artistas se encuentran, en el seno de una sociedad que carece de alma o que es desalmada, que se llama buena, pero propiamente es mala, y que entre su séquito de esclavos tiene al arte y a los artistas, para la satisfacción de sus *exigencias de apariencias*” (2011, página 836, cursivas del autor). Así Wagner habría ido creando un arte cada vez más servil, que finalmente terminó sirviendo al lujo del que materialmente dependía. Sin embargo, la condena tanto en la “IV

Intempestiva” como en “Ecce Homo”, más que a Wagner, se refiere al pueblo alemán mismo. En el primer caso, la intempestiva termina diciendo: “*lo que Wagner será para este pueblo*: –algo que no puede ser para todos nosotros, quienes quizá se nos podrá aparecer como visionario del futuro, sino que será el intérprete y el transfigurador de un pasado” (2011, página 857) y en “Ecce Homo”, de la disputa con Wagner se sigue que ha terminado nuevamente odiando a los alemanes ¿acaso los responsabiliza por “la caída” de lo wagneriano? Así parece: en la “IV Intempestiva” termina diciendo: “¿Dónde están entre vosotros aquellos humanos que sean capaces de interpretar según su propia vida la imagen divina de Wotan y que, cómo él, cuanto más retrocedan se vayan haciendo ellos mismos cada vez más grandes?” (2011, página 857).

Como indicamos más arriba, las reflexiones políticas de Nietzsche no irán mucho más lejos hasta las notas que componen “La Voluntad de Poder”, en donde su escepticismo político aparece ya completamente constituido. El Estado no será el vehículo para una cultura superior en los pocos hombres que puedan lograrla. No, al menos, hasta que no se complete el nihilismo. Los valores que se han comprendido hasta ese momento como valores de progreso son valores de decadencia y la consecuencia de ello es el nihilismo, como lo explicamos en el capítulo anterior, en resumen, el estado de ánimo resultante de la mentira que son los valores ascéticos. Estos valores ascéticos, originalmente cristianos, se han transformado en el optimismo de la ciencia, del liberalismo y del socialismo por igual. Optimismos, que según Nietzsche, solo llevarán a la misma decepción. En “La Gaya Ciencia” observa como es a partir de Lutero que este optimismo se hace más independiente y de allí que se crea en el derecho natural a la libertad. La independencia en la interpretación de las escrituras prepara la independencia del juicio necesaria para la ciencia moderna, esto mismo lleva también al Estado moderno. Dice Nietzsche, refiriéndose al rol de Lutero:

“Si en último término se le quiere conceder el valor de haber preparado y favorecido lo que en la actualidad reverenciamos

como la «ciencia moderna», sin duda se ha de agregar que también es corresponsable de la corrupción del docto moderno, de su carencia de respeto, vergüenza y profundidad, de la completa ingenuidad de su candor y rectitud en asuntos del conocimiento; en una palabra, de aquel *plebeyismo del espíritu*, que es propio de los dos últimos siglos y del cual de ninguna manera nos ha liberado tampoco el actual pesimismo —también las «ideas modernas» pertenecen aún a esta rebelión campesina del norte en contra del espíritu más frío, más ambiguo, más desconfiado del sur, que se había construido su monumento más grande con la Iglesia cristiana. Por último, no olvidemos lo que es una Iglesia y, en verdad, en contraposición a todo «Estado»: una Iglesia es ante todo una configuración de dominio que asegura el rango superior a los hombres más espirituales, y cree hasta tal punto en el poder de la espiritualidad como para prohibirse el uso de todos los burdos medios del poderío —solo por esto, bajo todas las circunstancias, la Iglesia es una institución más *distinguida* que el Estado” (1990, página 339).

Incluso la propia Iglesia de Pablo, tan vilipendiada en “El Anticristo” es “más distinguida” que el Estado. La modernidad es puro “plebeyismo” todo lo noble se pierde. El igualitarismo socialista es “desenmascarado” en las notas que constituyen “La Voluntad de Poder”: “Se busca una especie de solución terrena, pero en el mismo sentido que el *triunfo definitivo* de la verdad, del amor, de la justicia (el socialismo: «igualdad de la persona»)” (2008). Lo mismo vale, sin hacer demasiadas distinciones, para la democracia: “La equivocación de la masa en este aspecto, por ejemplo, en cualquier democracia, es extraordinariamente valiosa: ¡se entiende como progreso al empequeñecimiento y domesticación del hombre!” (2008). Más adelante, en la misma obra:

“La democracia es el cristianismo naturalizado: una especie de «vuelta a la Naturaleza», después de que la antinaturalidad extrema pudo ser superada por una valoración contraria. Consecuencia: el ideal aristocrático empieza entonces a desnaturalizarse («el hombre superior», «el noble», el «artista», «la pasión», «el reconocimiento», el romanticismo como culto de la excepción, el genio, etc.)” (2008).

Vemos que el principal peligro que acecha al ser humano ya sea en el socialismo, o en la democracia liberal, o en una sociedad utilitarista –Nietzsche ni siquiera se cuida de diferenciarlas demasiado– es el triunfo de un igualitarismo homogenizante que consagraría a la mediocridad como norma, lo que Emerson llamaría conformismo. Más adelante, en las notas que iban a ser “La Voluntad de Poder”, hay una larga descripción de un nuevo tipo de hombre que deberá hacerse o bien dirigente o bien deberá retirarse del comercio con los hombres. Es un hombre que se vaticina, que al momento de escribir no existe todavía y que debe estar ligado necesariamente a una casta dominante (2008). Esto, sin embargo, no constituye un proyecto político, sino más bien una profecía de carácter más bien moral. Nietzsche se manifiesta “esperanzado” y juzga que se están dando las condiciones para que ese tipo nuevo de hombre surja, aunque la transvaloración de todos los valores no esté aún completa para que aparezca el nuevo tipo de filósofo como “legislador” (2008). Esta “esperanza”, que entrecorramos nosotros, nada tiene que ver con el progreso de la humanidad de toda ni con un nuevo estadio de desarrollo de la misma, sino con el surgimiento de una nueva clase rectora, es decir no es lo que llamamos una idea progresista ni se inscribe dentro del ideario ilustrado tradicional de progreso humano y general sin límites. No es tampoco un pueblo, como se quiso decir en épocas oscuras de la humanidad, de hecho es todo menos pueblo, menos rebaño: es un nuevo tipo de individuo. Este nuevo tipo de individuo no es un guía de otros, pero su existencia justifica la existencia de los demás: “Los

espíritus pequeños deben obedecer; por consiguiente, no pueden tener entre sus virtudes la de la grandeza” (2008). La grandeza es una virtud concedida a pocos, césares con alma de cristos (2008), la humanidad tiene la cualidad de permitir el surgimiento de estos hombres, no de transformarse en ellos. Es como si una colonia de abejas tuviera su justificación solo en la aparición de su reina. Esto de por sí es la negación de un proyecto político moderno, en el sentido que niega un proyecto de sociedad que beneficie a todos sus miembros. Incluso en las monarquías absolutas, el derecho divino del rey era garantía del bien común. Los ciudadanos de la antigua Grecia tenían también como fin el bien de toda su sociedad, por mucho que existieran personas que no fueran considerados miembros de dicha sociedad, como los esclavos o los ilotas. Estos sirvientes provenían normalmente de pueblos conquistados y estaban destinados a servir al pueblo vencedor, que contaba con una identidad colectiva propia. Los individuos de los que habla Nietzsche son el producto de una sociedad, pero no tienen por objeto generar una nueva clase de sociedad. No conducen a la comunidad por beneficio de todos, sino por beneficio de ellos mismos, quienes son la encarnación de una forma de vida superior.

### **3.3 El origen de la diferencia**

Tenemos a dos hombres con un pensamiento similar que llegan en este punto, a concepciones completamente distintas. La diferencia radica en el concepto que tienen de la historia, a la que Emerson ve necesariamente como progreso y Nietzsche como historia del nihilismo. Tanto democracia, como liberalismo y socialismo son una expresión más de los valores ascéticos que Nietzsche denuncia como falsos.

No hay esperanzas, al menos no en la política. En Emerson por otro lado, hay esperanzas incluso en las monarquías absolutas, por mucho que la democracia sea un sistema más avanzado, que se acerca más al ideal de una sociedad de hombres libres en la que el Estado se hace superfluo. No hay

tampoco en Emerson un proyecto revolucionario que diga cómo esto ha de llevarse a cabo; no es necesario, ya que la historia avanza inexorablemente en esa dirección. Como vimos en “*Fate*”, los obstáculos que pone el destino, sus dolorosas lecciones, no son más que eso, lecciones. La naturaleza ha conspirado de manera dialéctica para producir al hombre libre, que es la negación del destino inexorable que lo ha producido. Es por ello que su síntesis debe necesariamente llevar al hombre a la libertad total, ya que también existe por “voluntad” del destino.

Para Nietzsche, en cambio, la democracia o incluso una monarquía constitucional como la de la Alemania de su época, han producido un monstruo: el filisteo de la formación. Este filisteo es alguien que se cree tocado por las musas pero no lo está. Es producto de la educación clásica, de la propia *Bildung* en la que se ha formado el propio Nietzsche. El autor lo describe en su Primera Intempestiva:

“el filisteo de la formación [...] se diferencia de la idea general de la clase “filisteo” por una particular creencia errónea: el filisteo de la formación se hace la ilusión de que él es hijo de las Musas y hombre de cultura; una ilusión incomprensible, de la que se deduce que no sabe en absoluto qué sea filisteo y qué lo contrario” (2011, página 645).

Estos personajes, dice Nietzsche, se han enseñoreado de las instituciones culturales y se creen los más dignos representantes de la cultura alemana (2011, página 645). En la Cuarta Intempestiva, cuando describe el concepto de la historia monumental y su exceso, nos damos cuenta de que estos filisteos son precisamente el mayor impedimento para el desarrollo de los verdaderos artistas, ya que, convertidos en guardianes del canon, los filisteos de la cultura solo tolerarán al genio muerto.

En la Segunda Intempestiva, antes de pasar a los tres tipos de historia ya mencionados en el capítulo anterior, Nietzsche se refiere al hombre supra-

histórico, quien ya ha entendido que la historia no es otra cosa que una ficción, pues “lo pasado y lo presente son una y la misma cosa, esto es, dentro de cualquier diversidad son típicamente idénticos y como omnipresencia de tipos indelebles representan una figura fija de valor variable y significación eternamente idéntica” (2011, página 701). Esto es ya un avance de lo que será el Eterno Retorno de lo Mismo. En este sentido, la historia y las formas de concebirla que enumera más adelante son solo ficciones que no tienen más fin que la salud de los individuos y de los pueblos, al mismo tiempo que subsiste lo ahistórico (2011, página 699). De esta forma, la historia no es ya la expresión de una “supra-alma” o de un “Espíritu”, si queremos ser más alemanes, por tanto la idea de progreso no sería más que una noción saludable, pero no necesariamente una verdadera y vemos que más adelante, en toda la obra del autor, la idea de progreso es reemplazada por la de decadencia. Las ideas expuestas en las notas de “La Voluntad de Poder” no constituyen un proyecto político: execrar por igual de liberalismo, utilitarismo y socialismo no constituye un ideario en ese sentido. El superhombre, ese hombre que ha de venir en el futuro y que ha de erigirse en forjador de valores y destino, surgirá cuando se den las condiciones, no será el resultado de una revolución. La única preparación que Nietzsche propone es completar el nihilismo, es decir, terminar con los últimos restos de los valores ascéticos e implementar los valores nuevos, sin embargo, esto es más bien un proyecto teórico, estético si se quiere, pero no propiamente político: no hay revoluciones, movimientos sociales, ni siquiera consejos acerca de cómo vivir virtuosamente en una comunidad dada, como sí los hay en el caso de Emerson.

Si bien en Emerson tampoco hay propiamente un proyecto de esta índole, hay al menos una idea de a dónde ha de dirigirse la política: a una sociedad en la que el Estado sea superfluo, pues los hombres vivirán de acuerdo a todas las virtudes. Con todo, comparte con Nietzsche la preferencia por el carácter contemplativo sobre el que tiene de la vida pública. Emerson busca la soledad.

Lo mejor que se puede hacer para acelerar los cambios es cultivar a los individuos para hacerlos mejores, para que salgan de la moral del conformismo y se transformen en autosuficientes, pero ésta también es una lucha teórica por una parte, y por otra es ética en su culminación, pero tampoco constituye un movimiento político. Para ambos autores, el campo de lucha es al interior de los individuos, de algunos individuos, de los mejores de entre los individuos, de élites, en el sentido más originario de la palabra y no en el sentido actual que se refiere netamente a quienes detentan alguna clase de poder.

En este sentido, la gran innovación nietzscheana es trascender el concepto ilustrado de historia y revelar los valores de la ilustración y del progreso como una continuación de los valores ascéticos, es decir, de la moral de los esclavos. El así llamado progreso es, para Nietzsche, decadencia, dado que lo que hace es precisamente contribuir a la reproducción de lo débil y de lo enfermo, o en un caso todavía más preocupante para el autor, crea tipos odiosos como filisteos de la formación o simples alemanes lectores de periódicos. Como se observa en “Richard Wagner en Bayeruth” esta masa puede llegar incluso a tener el poder de someter a alguien a quien, incluso mucho tiempo después de la ruptura entre ambos, Nietzsche todavía considera un hombre superior y digno de la mayor estima.

Tenemos que ambos autores se refieren poco a la política, pese a tener ideas diversas. Emerson, por una parte, espera que el progreso ocurra de acuerdo con las leyes naturales y cree que la mejor forma de ayudar en ese sentido es el cultivo de los mejores de entre los hombres. Nietzsche quiere acelerar el nihilismo mediante la destrucción de los valores ascéticos para que, de este modo, pueda surgir un nihilismo que devuelva el valor a la vida terrena del aquí y del ahora, lo que permitirá el surgimiento del superhombre. El rol de estos seres de élite es distinto en ambos casos: para el norteamericano ellos han de ser los guías de los demás hombres, arrastrándolos a un camino de progreso sin límites. Para Nietzsche, los grandes hombres no son los

conductores de la humanidad, sino el lugar de realización de la misma. La humanidad se justifica en lo que estos hombres puedan hacer, pero ellos no tienen más obligación que acrecentarse a sí mismos. Esto solo podrá ocurrir luego de la caída de los valores ascéticos, entre ellos, precisamente de los valores tan caros para Emerson, como son los valores de la ilustración.

Salvo y solo en parte por Schopenhauer, la época de Nietzsche todavía cree en gran medida en los valores de la ilustración. La muerte de Dios no es una declaración demasiado escandalosa, ya Marx está diciendo que la religión es el opio del pueblo. La idea de progreso, sin embargo, todavía se mantiene incólume. Ya sea que el progreso se entienda como la creación de riqueza liberal o el camino hacia la sociedad sin Estado comunista, nadie pone en duda esta idea tan fuertemente como Nietzsche, quien ve en ambas tendencias la continuación de los valores del cristianismo, por mucho que su dios haya muerto. Ambas tendencias apuntan en direcciones diferentes, pero ambas llaman 'progreso' a su respectiva dirección. Emerson llama 'progreso' a ambas, Nietzsche no acepta que ninguna sea un verdadero progreso y ve decadencia en todo.

## Capítulo 4: Conclusiones

Cuando se habla de individualismo en la tradición norteamericana, se hace normalmente citando una crítica que hizo Tocqueville a la sociedad norteamericana, según este concepto, el individualismo es

“un sentimiento de reflexivo y reposado que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de los que son como él y a hacerse a un lado con su familia y sus amigos, por lo que después de haber creado así una pequeña sociedad para su propio uso, de buena gana abandona a la sociedad en general a sí misma” (Levine et al 2001).

De esta forma, la actitud individualista es claramente una actitud cómoda, que podríamos llamar pequeño burguesa, según una tradición diferente. En este sentido, Ralph Waldo Emerson no puede ser llamado individualista, ya que, lejos de aconsejar dicho ánimo burgués, exhorta a sus lectores al continuo perfeccionamiento e incluso a la acción política concreta, aunque no especifica qué ha de ser esta acción política y pese a que a aquellos que han de ser pensadores recomienda más la soledad reflexiva, la acción queda para quienes son políticos. Sin embargo, el propio Emerson terminó apoyando la causa abolicionista y su discurso tras la muerte de Lincoln fue uno de los más esperados por el público (*Emerson; The Ideal in America* 2007). En este panegírico, Emerson resalta las virtudes políticas y heroicas de Lincoln: “Allí, por su valor, su justicia, incluso por su temperamento, por su consejo fértil, por su humanidad, se puso de pie una figura heroica en el centro de una época heroica. Él es la verdadera historia del pueblo estadounidense en su tiempo” (2010). Al decir que Lincoln encarnó a su pueblo y al resaltar sus contribuciones a su época y su historia, vemos que el pensamiento de Emerson está bastante lejos del individualismo descrito y criticado por Tocqueville.

En el caso de Nietzsche, su así llamado individualismo tampoco puede ser inscrito en la definición de Tocqueville. Nietzsche no se aísla por comodidad,

sino como una forma de disciplina intelectual para producir su trabajo y, como el mismo diría, como una forma de “higiene” para no irritarse por sus contemporáneos alemanes, a quienes sí podemos describir como individualistas al estilo Tocqueville.

En ambos casos, de todas formas, sí hay un abandono de lo político y lo social. En el caso de Emerson puede ser más difícil verlo, ya que él como hombre sí tuvo una participación en los asuntos de su sociedad y, pese a que su pensamiento no fuera propiamente político, sí tuvo una influencia política fuerte en la sociedad norteamericana hasta hoy. Sin embargo, sus escritos están dirigidos más bien a personas individuales. No hay en él ni un proyecto claro de sociedad ni un proyecto económico ni uno político. Como hemos visto más arriba, luego de sus ideas en “*History*”, “*Fate*” y los dos ensayos titulados “*Wealth*”, queda claro que su optimismo progresista le hace pensar que es innecesario llevar a cabo una reflexión para mejorar o cambiar su sistema político, sino que piensa más bien que, si cada una de las personas o al menos aquellos hombres centrales son capaces de conectarse con la “*Oversoul*” y son capaces de entender el mundo y comportarse de acuerdo a lo que esta supra alma les dicta, el mundo acelerará su mejoramiento. Decimos que acelerará y no que llevará a cabo, pues para él este mejoramiento siempre ocurre aunque no podamos verlo y esto es, en Emerson, una fe, una fe ilustrada, dialéctica y “racional”, pero una fe al fin y al cabo. Su ejercicio dialéctico en que hace nacer la libertad del destino es una prueba casi teológica de esta fe metafísica en el progreso.

Por su parte, Nietzsche no comparte esta fe. Para él todo aquello llamado progreso no es más que decadencia, sin embargo, esta decadencia llevará al nihilismo y este nihilismo, al completarse, creará las condiciones posibles para el surgimiento del superhombre, es por ello que Nietzsche dispara contra la moral, para acelerar también el proceso de su caída y la transvaloración de todos los valores.

Es nuestra opinión que este acento en el individuo, más que considerarse propiamente individualismo, debiera ser nuevamente un tema de reflexión en el campo del pensamiento político y social. Los discursos políticos y sociales contemporáneos a nosotros coinciden en un diagnóstico desalentador: las democracias liberales están en crisis. Desde Byung Chul Han, a Slavoj Zizek, pasando por Chomsky, Hardt y Negri, todos aquellos que han pensado el presente coinciden en una pérdida de la libertad a través de diferentes formas de dominación, muchas de ellas más o menos inconscientes. En general, ninguno de los pensadores han podido establecer una suerte de solución propia de un metarrelato al estilo de Marx o de los pensadores de la ilustración. Así como se vio la caída de los llamados socialismos reales, según muchos también asistimos a la caída de la democracia liberal, sin que haya ningún proyecto de reemplazo. El hombre aparece subyugado, muchas veces sin siquiera saberlo. La política se ha llamado biopolítica, en el sentido de que la dominación se ejerce ya no sobre las acciones, sino directamente sobre los cuerpos, llevando la dominación a nivel inconsciente usando criterios de normalidad y anormalidad (Kelly N.D.). A partir de este concepto, Hardt y Negri en su libro “Declaración” (2012) han mostrado las últimas formas de dominación capitalista que ellos han llamado, en su libro previo “Imperio”, “imperiales” (2002) en las que a través de diversos mecanismos comunicacionales, monetarios y políticos se mantiene al hombre del presente en un estado de subyugación e inmovilizado políticamente. Estos mecanismos son cuatro, a saber:

La mediatización conecta a los individuos unos a otros y los llena de información. Ya no hay secretos, pero tampoco hay intimidad. Así una persona bien puede estar viendo su Facebook en su lugar de trabajo, pero al mismo tiempo está conectado a su trabajo durante sus momentos de ocio (2012). En esta jungla de información, no es capaz de discernir entre lo verdadero y lo falso, ni entre lo importante y lo accesorio de la información que recibe. Esto lo inmoviliza social y políticamente, o bien lo moviliza en direcciones erróneas

como las teorías de conspiración o causas pseudocientíficas, como los antivacunas.

El endeudamiento es otra de las formas de control. La deuda “disciplina” (2012) a la persona, inmovilizándola nuevamente para la acción política o para ejercer una verdadera resistencia: debe pagar sus deudas, no está para cuestiones que se hacen parecer superfluas.

La securitización hace que el individuo ceda prerrogativas ciudadanas en pos de tener más seguridad en contra de una amenaza exagerada o simplemente imaginaria. En el caso de los Estados Unidos, esta amenaza es el terrorismo, la que permitió la instauración de la *Patriot Act*, que suprime algunos derechos ciudadanos en pos de la seguridad. Este mecanismo permite un mayor control social al estilo de la sociedad disciplinaria, pero la novedad consiste en que son los propios controlados quienes consienten en aceptar este control en pos de una mayor seguridad para sí mismos.

Por último está la representación. El gobierno continúa teniendo la apariencia de una democracia liberal, sin embargo, como ya se había explicado en “Imperio” los Estados no son más que una parte del dispositivo imperial, un dispositivo que está constituido por transnacionales, organizaciones internacionales, además de los Estados. Por otra parte, dados los costos de cualquier campaña electoral, aquellos candidatos que no son ricos deben solicitar dinero al capital, lo que les obliga a corromperse (2012).

Byung Chul Han, en su libro “Psicopolítica” cambia el acento del cuerpo a la psique: “El Big Data es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo” (2014). Este cambio, sin embargo, lleva a los mismos efectos: la subyugación del individuo y, por ello de la sociedad en su conjunto. Algo similar es lo que afirma Žižek en diversos lugares de su obra, sobre todo en “*First as Farse then as Tragedy*” comparando

al capitalismo con una religión que lleva implícita la propia redención en el mismo acto de consumo, con lo cual crea una buena conciencia en los individuos por el solo hecho de consumir (2009, página 53 y ss.). En vez de recurrir a los ejemplos norteamericanos de Zizek, podemos mostrar esto en nuestra muy criolla Teletón, cuya campaña hace que las personas compren determinadas marcas porque con ello colaboran con la rehabilitación de los niños discapacitados. Esto hace que las personas no cuestionen el sistema y que más bien vean en él una fuerza bienhechora que el sistema en rigor no tiene, ya que si este tipo de políticas fueran, por ejemplo, financiadas de modo constante a través de impuestos y fueran administradas por el Estado, algo como la Teletón no solo no sería necesario, sino que revelaría su escaso alcance comparada con una eficiente política pública.

Todos estos diagnósticos son coincidentes en la medida que señalan una pérdida de libertad en los individuos que lleva necesariamente a una paralización política de la sociedad.

Ninguno de estos diagnósticos es, sin embargo, capaz de dar con una auténtica solución teórica o política de este problema. Es la ausencia de verdaderas soluciones a los problemas coincidentemente mostrados lo que nos ha llevado a autores tan alejados de la problemática social como lo son Nietzsche y Emerson. Más claramente en el caso de Emerson que en el de Nietzsche, todo problema social pasa por un problema ético. El norteamericano, si bien afirma que la democracia de su país es el sistema más acorde con sus tiempos, no niega la utilidad que puedan tener otros sistemas en otras culturas. Luego, como hemos visto, pese a la importancia que le asigna a la creación de riqueza y luego de defender tesis abiertamente liberales, cosa que ha llevado a que muchos neoliberales hayan querido hacer suyo su pensamiento, afirma que quizá el naciente socialismo no sea malo, en el sentido de poner la riqueza en manos de todos: la función de la riqueza es hacer crecer al hombre. Es el hombre en cuanto individuo, en cuanto cada uno de nosotros, el fin de la historia

y solo él tiene los medios para hacerse con ella. Ciertamente es que Emerson defiende fervientemente una idea de progreso que, en este tiempo de decadencia de las libertades y los bienestar, nos parece ingenua. Pensamos, sin embargo, que un nuevo acento en el individuo puede ser una respuesta a la subyugación bio o psicopolítica: haciendo consciente los instrumentos de dominación y tomando conciencia de las cosas realmente valiosas, es posible que los individuos logren organizarse de nuevo. Se han pensado revoluciones y cambios sociales, pero, cuando los mecanismos de control operan dentro del propio individuo, quizá sea necesario dar la lucha en ese mismo campo de batalla. No pretendemos saber cómo ha de ser esa nueva lucha, sino tan solo llamar la atención a un proceso de dominación que ha logrado integrarse al cuerpo o a la psique –consciente e inconsciente– de cada uno de los individuos; han usado la moral del rebaño y el instinto de rebaño. Así, por ejemplo, el miedo de la securitización de Hardt y Negri que ya citamos más arriba (2012) busca suspender el juicio para que las personas acepten medidas que sin ese miedo no serían aceptables. En esa suspensión del juicio, el individuo simplemente se conforma con las circunstancias, es decir cae en el criticado estado del conformismo de Emerson que ya describimos más arriba. Se adapta por miedo a una amenaza muchas veces ficticia o tremendamente exagerada.

La sola filosofía de Emerson, optimista y progresista, no parece demasiado útil cuando la fe en el progreso inexorable ha caído en el olvido y la idea de progreso subsiste acaso como una mera posibilidad que tal vez pueda alcanzarse como no. En este sentido nos aterriza Nietzsche: la mayoría de los individuos educados se transforman en “filisteos de la formación”. No se trata simplemente de crear conciencia, pues muchos individuos no lograrán generar una y, peor aún, creerán que sí la tienen, transformándose en seres canónicos que no harán más que aplicar reglas creyendo que con ellos son “tocados por las musas”. Para Nietzsche se hace necesaria la superación de los valores ascéticos, que promueven el instinto de rebaño, el mismo que llevó a los

alemanes a los que terminó despreciando a transformarse en burgueses. Nietzsche, producto de aquella *Bildung* que le ha permitido precisamente ser el Nietzsche que conocemos, ha llegado a renegar de ella.

Con la experiencia dada por nuestra época, hemos visto hacerse realidad las “profecías” de Nietzsche, en el sentido de que el nihilismo como estado psicológico sí tiene lugar en las mentes de los hombres, pero no vemos todavía el nihilismo completado y creador. Al mismo tiempo, sin embargo, hemos visto reacciones al actual estado de cosas en diferentes partes del mundo, pero, al parecer estas reacciones, que se han manifestado como grandes movimientos sociales –tales como la Primavera Árabe, el Movimiento Occupy, las marchas estudiantiles chilenas y, recientemente, el movimiento ciudadano en contra de las AFP–. Estos grandes movimientos no ha podido, sin embargo, pese a algunos logros, llegar a promover un cambio de sistema. Uno de los casos más dramáticos en este sentido, es el de la Primavera Árabe, en donde la revolución en contra del dictador egipcio Hosni Mubarak ha llevado al poder a Abdelfatah Al Sisi, quien dirige una dictadura muy similar a la del depuesto dictador (2016). Con menos dramatismo, los movimientos Occupy de Estados Unidos se disolvieron sin mayor pena ni gloria y sin generar cambios que tampoco supieron exigir con claridad. En Chile la gratuidad en la educación se topó con dificultades técnicas –por decirlo de alguna manera, sin entrar en los detalles propios de una actualidad que no es el objetivo de este trabajo– que lo han dejado estancado. Parece ser que, salvo por pequeñas conquistas, los movimientos sociales han quedado en la nada.

Sucede que la dominación biopolítica, o psicopolítica, según el autor que sigamos, se ejerce sobre individuos. “Al nuevo tipo de hombre, indefenso y desprotegido frente al exceso de positividad, le falta toda soberanía. El hombre depresivo es aquel que se explota a sí mismo, a saber voluntariamente, sin coacción externa” nos dice Byung Chul Han en “La Sociedad del Cansancio” (2012, página 19). “Él mismo es verdugo y víctima” concluye. Este proceso es

voluntario solo en la medida en que es producto de una manipulación del “poder inteligente” como se explica en el libro “Psicopolítica” –expresado en inglés por el autor: *smartpower*, para asimilarlo a *smartphone* (2014)–.

En “La Sociedad del Cansancio” se expone una sociedad compuesta por personas deprimidas que Han equipara al último hombre (2012, página 19) de Nietzsche. No sería este último hombre ningún superhombre soberano, sino uno que solo trabaja (2012, página 19). El texto de Nietzsche de “Así Hablaba Zaratustra” citado por Han: “La gente continúa trabajando, pues el trabajo es entretenimiento. Mas procura que el entretenimiento no canse. [...] Ningún pastor y un solo rebaño! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio.” (2003, páginas 40 y 41). La diferencia es que, en vez de manicomio hay simple terapia y drogas para mantener al trabajador-explotador funcionando. El estado psicológico resultante es muy semejante a la descripción que ya vimos que hace Nietzsche en “La Voluntad de Poder”, ese estado que surge de haber “buscado un «sentido» a cualquier suceso que no lo tenga, de manera que el que busca acaba perdiendo el ánimo. El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del «en vano»” (2008). En “La Sociedad del Cansancio” este estado depresivo surgiría de la comprobación de que las propias fuerzas no bastaron, cuando se descubre que el “*yes, we can*” de Obama era en realidad un no poder (2012, página 17).

Mediante diversos mecanismos –lo mismo da que detallemos aquellos descritos por Han o por Hardt y Negri – al individuo se le hace aparentemente responsable de su propio estado de ánimo. Estamos en presencia de un aparato psicopolítico o biopolítico que ha sabido ejercer la dominación mediante el control de cada individuo en particular.

Los medios de control social operan ahora sobre el individuo. No nos interesa aquí si tal dominación es biopolítica, como afirman Hardt y Negri, siguiendo a Foucault (2002), o psicopolítica (2014) como afirma Han en el libro

homónimo. Lo que queremos constatar, citando a estos autores de última moda, es que la dominación contemporánea se ejerce sobre individuos y de esa forma provee un efectivo medio de control social, que ya no debe preocuparse tanto de controlar a las masas y que abandona, según Han, paulatinamente los dispositivos de la sociedad disciplinaria, volviendo a cada persona su propio esclavo y su propio explotador, bajo la figura del empresario de sí mismo (2012).

Hemos visto como Nietzsche y Emerson dieron un lugar a la historia como formadora de individuos. Ellos no hacen mayor diferencia entre escritos históricos o historia, aunque en Nietzsche las diferencias entre historia monumental, anticuaria o crítica pueden homologarse a lo que se llama filosofías de la historia. Nietzsche no aprobaba ni el liberalismo ni el socialismo, mientras que Emerson apoyaba todos los sistemas en la medida que fueran manejados por individuos virtuosos que, a su vez, gobernarán sobre una sociedad de individuos igualmente virtuosos que hicieran, finalmente, superflua cualquier forma de Estado. En ambos casos, el agente de cambio, de progreso, en el caso de Emerson o de superación de la primera fase de nihilismo, en el caso de Nietzsche, son individuos. En una época en que la dominación social se ejerce, ya sea mediante los mecanismos descritos por Hardt y Negri o aquellos descritos por Han, hacia los individuos, no parece descabellado pensar que las personas debieran volverse de nuevo hacia sí mismas, para entender cuáles son sus verdaderas necesidades y aprender, de los hechos del pasado, formas de liberarse primero de las cadenas que el nuevo "*smart power*" utiliza para controlarlos. Estas cadenas, como afirma Žižek, se parecen muchísimo a las cadenas que, en otros tiempos, ejerció la religión bajo las formas de culpa y redención. En el ejemplo de Starbucks, Žižek afirma que

“el excedente "cultural" es aquí explicado: el precio es más alto que en otros lugares ya que lo que realmente está comprando es la "ética de café", que incluye el cuidado por el medio ambiente, la responsabilidad social hacia los productores, además de un lugar

en el que usted mismo puede participar en la vida en común (desde el principio, Starbucks presentó sus tiendas de café como un sucedáneo de la comunidad). Y si esto no es suficiente, si sus necesidades éticas están todavía insatisfechas y usted continúa preocupado por la miseria tercer mundo, entonces hay productos adicionales se pueden comprar.

El proceso se parece demasiado a la venta de indulgencias que alguna vez perpetró la iglesia y que llevó a la reforma protestante que es, según muchos, el antecedente directo del movimiento ilustrado, ya que fue el primer movimiento masivo de pensamiento crítico de la historia de occidente. La ilustración ha caído en un capitalismo que copia de alguna manera la estrategia de la religión, pero esta vez coadyuvada de los mecanismos propios de la era digital y de una mayor sofisticación en la comunicación. Emerson representa el último brote del optimismo ilustrado que fue capaz de desenmascarar a la religión y Nietzsche, por otro lado, representa como aquellos mecanismos propios de la dominación medieval –cristianismo– siguen presentes al tiempo que la ilustración defiende una misma moral, aunque ya sin un dios, reemplazándola, finalmente, por un ideario liberal o socialista, que para Nietzsche son lo mismo en cuanto que ambos son decadencia. Sabemos ahora que, tanto el ideal de la democracia liberal como aquel de la utopía socialista, han sido reemplazados por un individualismo que sí calza perfectamente con la definición de Tocqueville, con el agravante de haber sido llevado, por medio de nuevas técnicas de manipulación de la información, a una distopía consumista. En esta distopía incluso el reposado ánimo individualista descrito por Tocqueville no alcanza siquiera su confortable reposo, puesto que es un individualismo que no se satisface ni con productos, ni con una sensación de seguridad ni aparentemente con nada más que con consumo y con los tratamientos para paliar la depresión con fármacos. Nietzsche y Emerson, pese a sus diferencias en la concepción de la historia y sus consecuentes diferencias políticas, nos recuerdan cómo es que la soledad

reflexiva y el ánimo de autenticidad permiten a los individuos, o al menos a algunos individuos, liberarse de este tipo cadenas y tener una experiencia real del mundo. Uno es un optimista ilustrado y el otro es un sombrío pesimista, un romántico, según dice Mikics en su conferencia de Yale (2013). Para uno, los individuos libres serán constructores del futuro y el progreso, para el otro un nuevo orden surgirá solo cuando el nihilismo se complete. Ambos autores, sin embargo, coinciden en que el camino está dentro de nosotros mismos. Mesiano sería hacer profecías y ya no están los tiempo para nuevas recetas de liberación. Tal vez sea tiempo de invertir las Tesis 11 de Marx y dejar de intentar cambiar el mundo, por un momento, para contemplarlo y, sobre todo, contemplar qué sucede en nosotros al hacerlo. Ello sin perjuicio de una lucha social que quienes no estamos en el poder estamos obligados a dar de una u otra manera, más que por una necesidad ética, por un asunto de supervivencia.

Revisitar a pensadores como Emerson y Nietzsche quizá pueda ayudar a que, de momento, al menos como individuos, seamos capaces de no ceder ante las embestidas psico o biopolíticas del presente y, en este sentido, podamos contemplarnos a nosotros mismos y al mundo con independencia y valor. Más allá de sus similitudes y diferencias, tal vez sean este valor y esta independencia de juicio lo que debemos rescatar tanto de Emerson como de Nietzsche.

## Bibliografía

Bataille, George. Nietzsche, *Voluntad de Suerte*. Taurus, 1979 Madrid.

Dawkins, Richard. "Atheists for Jesus". *The rational response squad*. Diciembre 2011. Accesado Junio 2016. [https://www.rationalresponders.com/atheists\\_for\\_jesus\\_a\\_richard\\_dawkins\\_essay](https://www.rationalresponders.com/atheists_for_jesus_a_richard_dawkins_essay)

Carrión, Francisco. "Cinco años de la primavera egipcia: "Estamos mucho peor que antes"". Diario *El Mundo* 25/01/2016. Madrid Accesado en agosto de 2016 <http://www.elmundo.es/papel/historias/2016/01/25/56a5f7cb22601d2b568b460f.html>

Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la Filosofía*. Anagrama, 1998, Barcelona.

Emerson, Ralph Waldo. *Essays, First Series* Produced by Tony Adam, and David Widger Last update Jan 2013 <http://www.gutenberg.org/ebooks/author/1071>

*Essays, Second Series*. Produced by Tony Adam, and David Widger. Last update Jan 2013 <http://www.gutenberg.org/ebooks/author/1071>

*The Conduct of Life*. Produced by Al Haines. Released May 2012 <http://www.gutenberg.org/files/39827/39827-h/39827-h.html>

*The Complete Works of Ralph Waldo Emerson* YOGeBooks by Roger L. Cole, Hollister, (2014)

*The Divinity School Address*. Emerson Central. Last update 2009, accesado en junio de 2016. <http://emersoncentral.com/divaddr.htm>

*The Ralph Waldo Emerson Journals Digital Archive*, V.6 Ralph Waldo Emerson Institute 2006 [http://www.perfectidius.com/Volume\\_6\\_1842-1844.pdf](http://www.perfectidius.com/Volume_6_1842-1844.pdf)

"The Fugitive Slave Law". Accessed July 18, 2016. <https://www.milestonedocuments.com/documents/view/ralph-waldo-emerson-fugitive-slave-law/text>

*Nature*. Emerson Central, 2009  
<http://www.emersoncentral.com/nature.htm>

*Representative Men*. Emerson Central, 2009,  
<http://www.emersoncentral.com/repmen.htm>

“Wealth”, *English Traits*. Emerson Central, 2009  
[http://www.emersoncentral.com/wealth\\_english.htm](http://www.emersoncentral.com/wealth_english.htm)

“Wealth”, *The Conduct of Life*. Emerson Central, 2009.  
<http://www.emersoncentral.com/wealth.htm>

“Aristocracy”, *Essays and English Traits*. Vol. V. *The Harvard Classics*. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; *Bartleby.com*, 2001. [www.bartleby.com/5/](http://www.bartleby.com/5/).

“Abraham Lincoln (15 April 1865) Eulogy By Ralph Waldo Emerson”, rwe.org, 2010, <http://www.rwe.org/abraham-lincoln-15-april-1865-eulogy-by-ralph-waldo-emerson/>

*Emerson: The Ideal in America*. Director: David A. Beardsley. Producer: The Ralph Waldo Emerson Institute 2007.

Han, Byung Chul. *Psicopolítica*. Herder (2014), Barcelona. Kindle Edition.

Han Byung Chul. *La Sociedad del Cansancio*. Herder, 2012, Barcelona.

Hard, Michael y Negri, Antonio. *Empire*. Harvard University Press 2002 Kindle Edition.

*Declaration*. Argo Navis Author Services (2012) Kindle Edition.

Heidegger, Maritn. *Nietzsche*. Editorial Planeta 2013, Barcelona.

“La Frase de Nietzsche “Dios ha Muerto” *Caminos de Bosque*, 1996 Madrid. Versión electrónica  
<http://www.geocities.ws/nayit8k/biblioteca/fras.pdf>

Hummel, Hermann, “Emerson and Nietzsche”, *The New England Quarterly*. Vol. 19, No. 1 (Mar., 1946), pp. 63-84  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/361207?sid=21106180795463&uid=3737784&uid=2&uid=4>

Hurtado Simó, Ricardo, "El problema de la historia en la filosofía de Arthur Schopenhauer", *A Parte Rei, Revista de Filosofía*, N°73, 2011. <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/hurtado73.pdf>

Jensen, Anthony K. "Friedrich Nietzsche: Philosophy of History". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. N.D. Accesado en Julio de 2016. <http://www.iep.utm.edu/niet-his/>

Kelly, Mark. "Michel Foucault" *Internet Encyclopedia of Philosophy* (ND) Acesado en agosto 2016 <http://www.iep.utm.edu/foucault/>

Levine, Alan. "Emerson's Skeptical Morality Compared to Montaigne's and Nietzsche's" (2009). APSA 2009 Toronto Meeting Paper. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1451489>

Levine, Alan & Daniel S. Malachuk. *A Political Companion to Ralph Waldo Emerson*. University Press, 2001. Kindle Edition.

Louden, Robert B. "Nietzsche as Kant's True Heir?" *The Journal of Nietzsche Studies* Volume 45, Issue 1, Spring 2014 pp. 22-30  
[http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v045/45.1.louden.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_nietzsche_studies/v045/45.1.louden.html)

Mason, Golden "Emerson-Exemplar: Friedrich Nietzsche's Emerson Marginalia: Introduction" *The Journal of Nietzsche Studies*, Volume 44, Issue 3, Autumn 2013 pp. 398-408  
[http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal\\_of\\_nietzsche\\_studies/v044/44.3.golden.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/journal_of_nietzsche_studies/v044/44.3.golden.html)

Mendenhall, Allen. "The Classical Liberalism of Ralph Waldo Emerson", *The Literary Lawyer: A Forum for the Legal and Literary Communities* .  
<https://allenmendenhallblog.com/2015/01/07/the-classical-liberalism-of-ralph-waldo-emerson/>

Mikics, David, *The Romance of Individualism in Emerson and Nietzsche*, Ohio University Press, 2003.

*Emerson, Nietzsche, and the Romantic World; Franke Lectures in the Humanities*. Conferencia impartida por David Mikics en Yale University el 26 de septiembre de 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=8wbcszgoDPs>

- Nietzsche, Friederich *Obras Completas, Vol. 1* Tecnos 2011, Madrid
- Obras Completas, Vol 2* Tecnos 2014, Madrid
- Obras Completas, Vol. 3* Tecnos 2014, Madrid
- Fragmentos Póstumos, Vol 1* Tecnos, Madrid
- Fragmentos Póstumo,s Vol 2* Tecnos, Madrid
- Fragmentos Póstumos, Vol 3* Tecnos, Madrid
- Fragmentos Póstumos, Vol 4* Tecnos, Madrid
- Así Habló Zaratustra*, Alianza Editorial 2003, Madrid
- Más allá del Bien y del Mal*, Alianza Editorial, 2005, Madrid
- La Genealogía de la Moral*, Alianza Editorial, 2002, Madrid.
- El Anticristo*, Alianza Editorial, 2011, Madrid.
- La Ciencia Jovial*, Monte Ávila, 1990, Caracas.
- El Crpúsculo de los Ídolos*, Alianza Editorial 2003, Madrid.
- Humano, Demasiado Humano. Akal 2007, Madrid.
- Redding, Paul, "Georg Wilhelm Friedrich Hegel", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/hegel/> .
- Read, James H., *The Limits of Self-Reliance: Emerson, Slavery, and Abolition* (2009). APSA 2009 Toronto Meeting Paper. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1451487>
- Ratner-Rosenhagen, Jennifer, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas* University of Chicago Press 2012.

Safranski, Rüdiger. Nietzsche. Biografía de su pensamiento Tus Quets 2002, España.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009

Stack, George J. *Nietzsche and Emerson, an elective affinity*. Ohio University Press, 1992.

Zavatta, Benedetta "Historical Sense as Vice and Virtue in Nietzsche's Reading of Emerson" *Journal of Nietzsche Studies* Vol. 44, No. 3 (Autumn 2013), pp.

Zizek, Slavoj. *First as Tragedy then as Farse*. Verso (2009) New York.

