

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201202100053945>

101-119

## CON TODAS LAS RESERVAS: ESTÉTICA Y ÉTICA DEL ENSAYO

*With all reservations: essays's aesthetics and ethics*

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO

*Universidad de Sevilla (España)*

*agpozo@us.es*

### Resumen

Este artículo presenta la idea de que el ensayo tiene una estética, un estilo literario, pero al tiempo esta estética es un estilo mental que presupone una ética como base. Por tanto, pensamos el ensayo como filosofía. Es más: en la modernidad, la filosofía es ensayística. Esta filosofía del ensayo tiene cinco características principales que son inseparables entre sí. El ensayo se basa en el mundo de la vida y en consecuencia es una filosofía experimental opuesta al sistema racionalista. Esta filosofía es una filosofía de la finitud, antiabsolutista, que defiende la relevancia filosófica del sujeto concreto y real. Finalmente, el ensayo entiende la reflexión crítica como un método de libertad. La filosofía ensayística contiene una ética con todas las reservas que evita tanto el totalitarismo racionalista como el nihilismo esteticista, y que concluye en un pluralismo dialógico.

Palabras clave: Ensayo; Filosofía; Estética; Ética; antiabsolutismo; pluralismo.

### Abstract

This paper introduces the idea that essay has a aesthetics, a literary style, but at the same time this aesthetics is a mental style that presupposes a ethics as ground. Therefore, we think the essay as philosophy. More precisely: in modernity, philosophy is essayistic. This essay's philosophy has five main characteristics that are inseparable from each other. Essay is based on life-world and in consequence is a experimental philosophy opposed to the rationalist system. This philosophy is a philosophy of finitude, anti-absolutist, that defends the philosophical relevance of the concrete and real subject. Finally, the essay understands critical reflection as a method of freedom. Essayistic philosophy contains a ethics that avoids both rationalist totalitarianism and aestheticist nihilism, and that concludes in a dialogical pluralism

Keywords: Essay; Philosophy; Aesthetics; Ethics; anti-absolutism; pluralism.

### INTRODUCCIÓN: LA FILOSOFÍA COMO ENSAYO

Hasta no hace mucho todavía se consideraba un reproche llamar “ensayista” a un filósofo porque se suponía que un pensar que solo es ensayo no es verdadero pensamiento. Tal era el rechazo cientificista del ensayo, que en Alemania, según informa Adorno, bastaba con calificar a alguien de *écrivain* para desacreditarlo en el mundo académico (Adorno, 1954, pp. 9s). Un ensayista solo podía ser un *literato*, un verdadero demérito para quien pretenda presentarse como filósofo. Bajo este ideal de la filosofía como ciencia estricta (*strengge Wissenschaft*) de impronta husserliana, escribió Heidegger, antes de su *Kehre* intelectual y formal, su *Sein und Zeit*, y solo desde esta perspectiva

Recibido: 5 mayo, 2020

Aceptado: 16 enero, 2021

puede entenderse que, tras exponer el método científico con el que pretende acometer su tarea, la fenomenología, afirme que “una cosa es hablar de los entes narrativamente (*erzählend zu berichten*) y otra es captarlos (*zu fassen*) en su ser” (Heidegger, 1927, § 7, p. 52). Heidegger pretende hacer ciencia filosófica sobre el ser, fenomenología, y no contar cuentos, que es a lo que lamentablemente nos condenaría el ensayo. Como si la filosofía –desde una perspectiva positivista– solo pudiera ser *strenge Wissenschaft* en la que no cabe el ensayo y mantuviera con la literatura una relación de total enfrentamiento, una antigua y perenne discordia, decir de alguien que solo es un ensayista equivaldría a desautorizar e invalidar su pensamiento (Cerdeña, 1982, p. 29). Incluso hoy sobreviven los rescoldos de ese larvado positivismo. El paisaje en el que se inscribe este trabajo es bien distinto. Si examinamos la esencia del ensayo es porque creemos que es un problema que posee un profundo alcance filosófico, y ello no solo porque reconozcamos que el ensayo puede ser un vehículo expresivo de la más alta filosofía, sino sobre todo porque estimamos que el ensayo mismo, lejos de apartarnos de la auténtica filosofía, anuncia y encierra una filosofía. Es evidente que existen ensayos que no son científicos ni filosóficos –ni artísticos– que tratan los más diversos y pintorescos asuntos, pero lo que aquí nos interesa es desvelar el núcleo (filosófico) originario de lo que surgió en la modernidad como ensayo y pervive en la actualidad como modo de pensar a la altura de los tiempos. Esto ensayístico que nos proponemos tratar es algo filosófico. Pensamos el ensayo como filosofía<sup>1</sup>. Es más. Ni siquiera alcanza con decir que el ensayo es *una* filosofía, ya que en la modernidad *la* filosofía misma se ha vuelto ensayística. En el mundo vital y cultural moderno, con la crisis de la filosofía sistemática, debida primero a la ruina de la metafísica teológica medieval y luego a la quiebra del idealismo alemán, indica Cerezo, “el ensayo se ha convertido en el estilo mental de la filosofía” (Cerezo, 1991, p. 35), y, en consecuencia, en “el gran prototipo moderno, la gran creación literaria de la modernidad con todas las genealogías y antecedentes que se quiera (...) el único género, en sentido fuerte, propiamente de invención moderna” junto con el poema en prosa y el fragmento (Aullón, 2005, p. 15; 2016, p. 209). Analizar el ensayo para desentrañar su meollo filosófico es hoy una urgente tarea del pensamiento.

#### ESTÉTICA DEL ENSAYO: LA FORMA ES PENSAMIENTO

El ensayo, como género o forma literaria que es, posee una indiscutible dimensión estética, pero a la vez, y en tal sentido, es una *forma mentis*, un modo de pensar que lleva consigo una filosofía, una comprensión radical de lo existente. La estética del ensayo

---

<sup>1</sup> No hay espacio en este trabajo para adentrarnos en el intrincado problema de la diversidad y plasticidad del ensayo como género literario, “una de las formas más proteicas de la literatura” (Skirius, 1981, p. 9), un género tan abierto e indeterminado que se ha podido escribir es que “el ensayo es indefinible (*indéfinissable*)” (Sarocchi, 2002, p. 26; Aullón, 2016, p. 208; Weinberg, 2007, p. 10).

consiste, al tiempo, en un estilo tanto literario como filosófico. De manera indisoluble, el ensayo es literatura y pensamiento. No solo en el caso del ensayo, la filosofía en general no existe en abstracto, en el cielo, sino siempre realizada literariamente en un género. En las obras filosóficas, “su contenido filosófico solo es comprensible como inextricablemente vinculado a su forma literaria” (Lavery, Groarke, 2010, p. 21). Marías ha escrito que “la filosofía se expresa y por tanto se realiza de manera plena en un cierto género literario” (Marías, 1953, p. 9). No ha habido un género literario del que pueda decirse que es el género propiamente filosófico. La filosofía se dice de muchas maneras. Y el ensayo en particular es el modo en que se declina la filosofía en nuestro tiempo. Pero insistimos en que la *forma de decirse* es al tiempo *forma de pensar*. Recordemos que Unamuno ya sostuvo que “toda lengua culta lleva implícita una filosofía. Una lengua es una filosofía potencial” (Unamuno, 1912, pp. 517, 519). Contra el idealismo semántico de corte platónico, que concibe las ideas como entes en sí, independientes de su expresión, Derrida ya advirtió que “la cuestión del género literario no es una cuestión formal” (Derrida, 1980, pp. 264, 277). En efecto, la forma literaria, lejos de ser un mero elemento externo, un simple adorno que se agrega sin más al contenido inteligible, tiene poder constitutivo de pensamiento. Tanto es así que el pensamiento filosófico, antes de manifestarse en una determinada forma literaria, solo existe como un proyecto, de manera que no es posible sostener que, como si preexistiese en abstracto, use el género, reducido ya a recipiente exterior, sino que ese pensar solo *es* en realidad materializado en esa forma. De ahí que, precisa Marías, “la filosofía está intrínsecamente ligada al género literario, no en que se vierte, sino –diríamos mejor– se encarna” (1953, p. 9).

Esta relación esencial que mantienen entre sí forma y contenido no es ni de identidad ni de separación tajante. Para Ortega lo justo sería decir que “la forma es el órgano, y el fondo la función que lo va creando” (Ortega, 1914, p. 796), lo que significa que cada género o forma literaria no es sino la expansión o desarrollo de un tema, idea o contenido, de manera que “hay, pues, en la forma lo mismo que había en el fondo; pero en aquella está manifiesto, articulado, desenvuelto, lo que en este se hallaba con el carácter de tendencia o pura intención. De aquí proviene la inseparabilidad entre ambos; como que son dos momentos distintos de una misma cosa” (Ortega, 1914, p. 796). La forma “ensayo” es la expresión y despliegue del tema de lo ensayístico que estaba en potencia, como conato, y la tragedia de lo trágico, etc. En realidad, subraya Adorno, “la forma, que atraviesa el contenido, es contenido sedimentado (*sedimentierter Inhalt*)” (Adorno, 1969, p. 217). Por tanto, la forma expresa el contenido de tal modo que solo *esa* forma manifiesta *ese* contenido, el que solo podía ser expuesto por *esa* forma, pues según considera Hegel “un contenido preciso determina también la forma adecuada (*angemessene Form*) a él” (Hegel, 1820-1829, p. 29). No se da una sin otro, se coimplican. Gadamer confirma que “existen diversas maneras de decir (*Sagens*) y escribir (*Schreibens*), adecuadas cada una a su objetivo (*Zweck*) y contenido (*Inhalt*)”

(Gadamer, 1960, p. 375). En definitiva y en palabras de Nicol, esto significa que “no se puede decir cualquier cosa de cualquier manera, ni alojar cualquier pensamiento en cualquier forma. La forma y la idea se gestan y producen conjuntamente” (Nicol, 1961, p. 248). Queda establecido entonces que al estilo mental, idea o filosofía ensayística solo puede convenirle el estilo literario o estética del ensayo, que en absoluto consiste en mera envoltura superficial que se añade a la *forma mentis* “ensayo” ya configurada antes. La idea ensayística solo puede ser dicha mediante el ensayo. La estética del ensayo es un modo de pensar, la filosofía ensayística. Ahora bien, Musil ya comprendió que esta estética ensayística es en esencia inseparable de una ética propia del ensayo: “Para mí en la palabra ‘ensayo’ (*Essay*) se anudan ética y estética” (Musil, 1911-1912, p. 1334). En suma, el ensayo supone ante todo una ética que –incluida una estética– representa el núcleo filosófico ensayístico que perseguimos en este estudio.

A pesar de la casi imposibilidad de hallar una descripción que dé cuenta de la diversidad y complejidad del ensayo, la definición que de él presentan Glaudes y Louette está muy cerca de expresar su *mínimum esencial* y nos va a ser muy útil como hilo conductor: “Prosa no ficcional, subjetiva, con intención argumentativa (*a visée argumentative*), pero con composición antimetódica, en la que el estilo es ya en sí mismo práctica de pensamiento” (Glaudes, Louette, 1999, p. 10). En ella encontramos cuatro notas fundamentales del ensayo. La última ha sido el asunto examinado en el anterior apartado y además apunta en la dirección de la tesis que proponemos. Advierte no solo que el estilo es pensamiento, sino que esa estética del ensayo es en sí práctica de pensamiento, o sea, una ética. Según la primera nota el ensayo no es ficción, ya que está determinado esencialmente por su relevancia cognoscitiva y porque su objeto es la verdad. Se subraya, en segundo lugar, que la prosa ensayística es subjetiva y argumentativa, es decir, que consiste en una forma que es ya pensamiento que parte de la experiencia vivida del propio autor y está elaborada por tanto desde su perspectiva con un fin reflexivo-discursivo. La tercera nota nos indica que ese pensar ensayístico es antimetódico, esto es, antisistemático, algo que enlaza con el anterior atributo subjetivista y pone de manifiesto el carácter sobre todo humanista del ensayo como actividad propia del ente finito y circunstancial que es el ser humano. Una actividad intelectual subjetivista como el ensayo, fundada sobre un sujeto concreto y real y no abstracto, no puede someterse a los dictados sistemáticos del método cartesiano. El desarrollo de esta oposición al sistema que en principio caracteriza al ensayo nos va a permitir llegar a la medula ética de la filosofía ensayística.

## MODERNIDAD RACIONALISTA Y MODERNIDAD HUMANISTA

### a) La violencia del sistema racionalista

Con la intención de o bien establecer cómo son las cosas y conocerlas desde una perspectiva teórica o bien disponer cómo debemos actuar y determinar nuestro comportamiento, emitimos tres clases distintas de juicios que presuponen tres tipos de sujetos enunciadore: el opinador, el ensayista y el científico/sistemático. El filósofo solo puede ser uno de estos dos últimos y nunca un mero opinador, porque la filosofía no es ocurrencia<sup>2</sup>. En el mundo moderno la filosofía se ha presentado bajo aquellas dos formas, como ensayo y como sistema científico, de manera que ambas han convivido en la modernidad bajo el título de “filosofía”. No obstante, en nuestro complejo, equívoco y confuso mundo, donde la realidad no se deja identificar con el pensar conceptual ni, por tanto, convertirse en materia inteligible manteniendo siempre un fondo oscuro, *en reserva*, cada vez resulta más evidente que la filosofía tiene muy difícil presentarse bajo el modo sistemático-científico.

Ciertamente el ensayo nace en la modernidad porque se quiebra la fe en la metafísica medieval basada en la teología (ver Cerezo, 1991, pp. 35, 41), que entonces, salvando las diferencias con el sistematismo racionalista moderno, ejercía el papel de sistema totalitario garante de verdad. La crisis del sistema teológico medieval es la causa de la inseguridad radical tanto existencial como intelectual que define originariamente a la modernidad en su comienzo y que despierta en ella una reacción doble. Esto nos permite hablar de dos actitudes propiamente modernas ante aquella incertidumbre, que conviven en el tiempo pero que no se complementan sino que discrepan y se oponen: la racionalista/sistemática y la humanista/ensayística. La primera, la *modernidad racionalista*, consiste en la búsqueda de seguridad mediante la constitución de una ciencia de fundamentación absoluta que establezca conocimientos últimos e incondicionalmente válidos, evidentes, que es lo que pretenden Descartes, Hegel y, más tarde, Husserl con su ideal de la filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*), un “saber universal y definitivo (*endgültiges*), universo de verdades en sí del mundo en sí” (Husserl, 1936, § 73, p. 269). Heidegger precisa que “esta composición aseguradora (*sichernde Zusammenstellung*) es el sistema (*System*). El

---

<sup>2</sup> Partiendo de la comprensión hegeliana de la filosofía como “decisión (*Entschluß*) que ejecuta (*vollbracht*) mediante la libertad de querer pensar puramente (*rein denken zu wollen*), y que abstrae (*abstrahiert*) de todo” (Hegel, 1830, § 78, p. 168), Gadamer considera que “en filosofía no hay buenas ocurrencias (*guten Einfälle*)” (Gadamer, 1961, p. 16). Y no puede haberlas porque las ocurrencias –que siempre vienen desde fuera– desvían la autodeterminación de los conceptos en que consiste aquel puro pensar libre sin interferencias y causa de sí mismo que es la filosofía. Si para Hegel la filosofía es un “movimiento especulativo (*spekulative Bewegung*)” que “se configura (*fortbildet*) a sí mismo desde sí mismo”, entonces “su contrario es la ocurrencia (*Einfall*), o sea, lo añadido (*Dazubringen*) por representaciones que no están dadas en una determinación, sino que más bien se nos ocurren (*einfallen*) con ella y por ello perturban el camino inmanente (*immanenten Gang*) de esta autoconfiguración de los conceptos (*Selbstfortbildung der Begriffe*)” (Gadamer, 1961, p. 16).

representar sistemático y configurador de sistema (*systematische und systembildende Vorstellen*) llega al dominio (*Herrschaft*) mediante conceptos” (Heidegger, 1951-1952, p. 216). Ahora bien, en la modernidad, apunta Cerezo, “el sistema aparece cuando el lugar de la fundamentación se traslada de la trascendencia metafísica a la immanencia de la autoconciencia. El mundo deviene entonces un conjunto de posiciones y relaciones instituidas por la acción pro-positiva y constituyente del sujeto” (Cerezo, 1991, p. 35). El sistema moderno racionalista solo se funda sobre la certeza de la autoconciencia del *cogito*, que descubre en sí mismo metódicamente la posibilidad de obtener conocimientos absolutos y de soslayar así la inseguridad de la que partía. Esto significa, insiste Cerezo, que “hay sistema allí donde la representación objetiva de lo real acontece por mor de un proyecto apriórico de constitución del ámbito objetivo y de un método de determinación” (1991, p. 35). Hay sistema donde el sujeto –sea el *cogito* cartesiano o sea posteriormente el *Geist* hegeliano– determina la objetividad desde su subjetividad. La necesidad moderna de fundamentación del saber se cimienta bien en el *cogito* bien en el espíritu de Hegel, verdadero fundamento del sistema y, por tanto, del saber.

Una vez expuesta su dimensión de *sistema*, el siguiente paso para fundamentar y consolidar este ideal sistemático moderno es el que lo caracteriza como propiamente *racionalista*: el gesto imperialista de establecer *a priori* la identidad entre lo pensado por el sujeto, lo conceptual, y la realidad pensada, el mundo. El pensar conceptual del sujeto se identifica con el mundo, porque se presupone *a priori* que lo real es como los conceptos. Este presuponer, un acto que pertenece al orden de la voluntad, es la esencia del racionalismo<sup>3</sup>. Recordemos el *dictum* spinoziano que enseña que “el orden y la conexión (*ordo et connexio*) de las cosas es idéntico al orden y la conexión de las cosas” (Spinoza, 1661-1675, II, vii, 89). El *cogito* descubre un sistema de conocimientos absolutos, inconcusos, y legisla de modo imperialista que este sistema es también la verdad del mundo. Así supera la inseguridad que presenta la realidad, imponiendo la seguridad que se desprende de determinar *a priori* que lo real va a ser como el concepto. El sistema racionalista se apoya sobre el poder del *cogito* de identificarse el ser. Ese poder es un acto de la voluntad, un querer; el fundamento del *cogito* es un *volo*, un *yo quiero*. Solo entonces, cuando el centro de gravedad ha girado desde el ser, desde la trascendencia metafísica, hasta la interioridad subjetiva dominante, y se ha perpetrado esta verdadera violencia de la razón, puede hablarse de sistema moderno. No hay sistema sin imposición violenta. Heidegger reconoce que solo puede haber sistema cuando el centro de gravedad se traslada de fuera –las cosas o fenómenos– al dentro del sujeto que estructura los

---

<sup>3</sup> Heidegger considera que “el ser del ente en la metafísica moderna aparece (*erscheint*) como voluntad (*Wille*)”, y que esta comprensión del querer (*Wollen*) como ser originario (*Urseyn*), aunque se hace explícita en Schelling, alienta ya las filosofías de Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche, de modo que la razón no es en verdad sino razón/voluntad (*Vernunftwille*) (Heidegger, 1951-1952, pp. 95s).

objetos: “Sistema no significa la simplificación y reunión artificial y externa de lo dado (*künstliche, äußere Einfächerung und Zusammenstellung des Gegebenen*), sino la unidad de la estructura en lo representado (*Einheit des Gefüges im Vor-gestellten*) que se despliega a partir del proyecto (*Entwurf*) de objetividad de lo ente (*Gegenständlichkeit des Seienden*)” (Heidegger, 1938, p. 100). Presupone, pues, un pensar que se cierra sobre sí mismo, tautológico, y que desde su cerrazón sistemática dispone del ser, imponiéndole *a priori* sus propias categorías lógicas, sin tener con él siquiera la mínima consideración de pararse a escucharlo. Con una violenta falta de respeto por los fenómenos, ha proyectado ya su verdad. De entrada lo sabe todo del ser. Realmente, el sistema racionalista ni ha reparado en el ser, no sabe nada de él, solo sabe lo que él mismo ha puesto *a priori* en el ser. De ahí la insistencia de Heidegger en que el verdadero pensar, que es meditación (*Besinnung*) y no construcción sistemática, “es más. Es el abandonarse (*Gelassenheit*) a lo cuestionable, a lo digno de ser preguntado (*zum Fragwürdigen*)”, en lugar de creer que lo sabe ya todo radicalmente al reducir el ser al *ens certum* dado en la autoconciencia (Heidegger, 1953, p. 63)<sup>4</sup>.

En suma, ante la crisis de la teología medieval, la modernidad respondió, de modo racionalista, con un sistema de la razón basado en el *cogito* como fuente de certeza y seguridad. Así, en la modernidad son inseparables racionalismo, sistema y autoconciencia. Aunque todavía en la Ilustración (Diderot, p. e. como veremos más abajo) halló precauciones en contra, este sistematismo moderno alcanzó su máxima expresión cuando el cogito subjetivo se convirtió en el idealismo alemán en espíritu absoluto. Solo entonces pudo escribir Hegel que “la verdadera figura (*wahre Gestalt*) en que existe la verdad solo puede ser el sistema científico (*wissenschaftliche System*) de ella”, de manera que “el saber (*Wissen*) solo es real (*wirklich*) y solo puede ser expuesto (*dargestellt*) como ciencia o como sistema” (Hegel, 1807, pp. 14, 27). Solo puede haber verdad para Hegel bajo la forma de sistema. Hay que añadir que esta conversión (idealista) de la filosofía en sistema racionalista solo es posible cuando se parte, como hace Hegel, de la afirmación de la totalidad, es decir, cuando lo verdaderamente real es un todo homogeneizado, de manera que lo particular en tanto que tal es comprendido como mero residuo, remanente, irracionalidad ajena al sistema: “Lo verdadero (*Wahre*) es el todo (*Ganze*)” (Hegel, 1807, p. 24). Sin esta ratificación hegeliana del todo como texto que sacrifica lo individual en favor de lo comunitario totalizador se disolvería este concepto idealista de sistema. En él, la verdad del particular, previa *desparticularización*,

---

<sup>4</sup> Naturalmente, eso que “permanece como lo más digno de ser preguntado (*Fragwürdigste*) en la meditación (*Besinnen*) es el ser”, algo que excede al *ens certum* (Heidegger, 1938, p. 96). Por eso los griegos, libres del concepto y del sistema, sí pudieron todavía pensar (meditar). Heidegger escribe que “el concepto (*Begriff*) y el sistema (*System*) son extraños al pensamiento griego”, de modo que lo que impide que seamos “interpelados (*angesprochen*) por lo que merecía ser preguntado del pensar griego” es “el moderno pensar conceptual (*neuzeitlichen Begriffsdenken*)” (1951-1952, p. 216).

se reduce a lo que tiene de idéntico con el todo, y solo esta anulación de lo individual permite la afirmación de este *todo totalitario*. Pero justamente por postergar lo particular, el ámbito de lo subjetivo/relativo que define esencialmente al mundo vital, es por lo que Adorno, el gran filósofo del ensayo en el siglo XX, considera que “el todo es lo no verdadero (*Unwahre*)” (Adorno, 1944-1951, p. 55)<sup>5</sup>. En consecuencia, esa singularidad residual constituyente del mundo de la vida despreciada por el sistema racionalista es lo que va a interesar al ensayo y donde encontrará su espacio de legitimación.

b) El carácter mundano-vital del ensayo

Esa atención con calado cognoscitivo al mundo vital de los individuos y la consecuente naturaleza experimental es el primero de los cinco rasgos totalmente solidarios entre sí que definen al ensayo y que caracterizan a la segunda actitud propiamente moderna ante la incertidumbre metafísica, la *modernidad humanista*, que es precisamente aquella única en la que pudo germinar el espíritu ensayístico. Los otros cuatro que perfilan la condición filosófica del ensayo son: su antiabsolutismo finitista fragmentario y contingente, la relevancia pluralista del sujeto concreto y real, su oposición al sistematismo racionalista y su método, y finalmente su carácter de libertad crítico/reflexiva. Ahora bien, debido a que todos estos rasgos no hacen sino dar cuerpo y desarrollar aquella sustancia ética de la filosofía ensayística, objeto de este trabajo, su estudio nos va a permitir esclarecerla. La solidaridad que presentan todas estas cualidades que, además de desplegar la esencia de lo ensayístico, describen el alma de la modernidad humanista, hace aconsejable el análisis conjunto de las mismas.

El ensayo en tanto pone en crisis el sistema racionalista totalitario, es una clave primordial del surgimiento del nuevo espíritu moderno basado en la libertad de la reflexión crítica que trae consigo un nuevo orden del pensar, crítico y humanista, que tiene su fundamento en el hilo antisistemático que une a Montaigne con Nietzsche. Ya no es el racionalismo la respuesta a la crisis del sistema medieval sino el humanismo (*cfr.* Desan, 1991, pp. 11-34). El carácter de finitud del humanismo, desvinculado de los sueños absolutistas del sistema, es la fuente que alimenta al ensayo. No es por tanto casual que el ensayo haya crecido a la sombra de las quiebras de las formas metafísicas totalitarias, primero de la medieval-teológica y luego de la hegeliano-racionalista. Ha representado realmente su alternativa y respuesta desde una perspectiva humanista. Por eso ya F. Schlegel, ante la naturaleza imperialista, violenta y belicista del sistema, recomendaba a los filósofos “desvestirse del atuendo guerrero del sistema (*kriegerischen Schmuck des Systems*)” para que la filosofía pudiera “compartir vivienda (*Wohnung*) con Homero y Dante en el templo (*Tempel*) de la nueva poesía (*Poesie*)” (Schlegel, 1800, p.

---

<sup>5</sup> Aullón escribe que Adorno, con su *Ästhetische Theorie*, dio la “gran poética” del género ensayo (2016, p. 207).



203). El clima agresivo, militarista y combatiente del sistema no le parece a Schlegel lo más adecuado para el desarrollo de la filosofía; presenta la paz religiosa del templo artístico como el hogar idóneo para su florecimiento. Frente al racionalismo, esta actitud ensayística niega de entrada la posibilidad de la violenta identificación entre el pensar del sujeto y lo pensado, fundamento de la certeza y del sistema. Adorno advierte que “el ensayo tiene en cuenta (*trägt Rechnung*) sin expresarla (*auszusprechen*) siquiera la conciencia de no identidad (*Bewußtsein der Nichtidentität*)” entre el concepto y lo conceptualizado, entre lo pensado (conceptualmente) por él y la cosa pensada (Adorno, 1954, p. 17). No hay ensayo si no se parte ya del presupuesto de que lo pensado conceptualmente y la cosa pensada no se identifican. En lenguaje heideggeriano, diríamos que el ensayo, lejos de creer que puede dominar el ser mediante su identificación con el concepto, se presenta como un camino hacia lo cuestionable (*Fragwürdigkeit*), hacia lo que merece ser constantemente preguntado y nunca resuelto en una tesis (*cfr.* Heidegger, 1951-1952, p. 216).

Por tanto, el ensayo, fiel a la finitud humana, no cree en la posibilidad del conocimiento absoluto y considera que solo se pueden establecer verdades parciales a partir de las oscuridades y equívocos que forman parte del mundo y de la existencia humana. Si el sistema desafía la incertidumbre del mundo y se lo identifica imponiendo su lógica conceptual, el ensayo se funda sobre la conciencia de la no identidad, lo que supone el rechazo del sistema racionalista. La actitud propia del ensayo entonces se basa en no evitar la inseguridad transformándola en una seguridad artificial, idealista, establecida de modo imperialista por el sujeto del *cogito*, que es lo que hace el sistematismo racionalista mediante la imposición de identidad: el sujeto puede estar confiado y seguro porque sabe –por decreto- que el mundo es idéntico al concepto. En vez de ello, el ensayo se asienta en el mundo vital y consiste en asumir la inseguridad de lo real y, desde ella, consciente de la indocilidad del mundo y partiendo de las experiencias vitales del yo concreto y circunstancial, en buscar la verdad posible, libre ya del imperialismo de la razón y el concepto. Este espíritu ensayístico está representado especialmente ya por Montaigne, que con sus *Essais* (1580-1588) es considerado no casualmente padre del ensayo moderno (*cfr.* Desan, 2014, pp. 251ss)<sup>6</sup>.

Musil ya enseña que el ensayo “declara (*aussagt*) e investiga (*untersucht*)” el “territorio de la vida (*Gebiet des Lebens*)” (Musil, 1911-1912, p. 1335). Debido a que su objeto es el individualizado, indócil y volátil mundo de la vida, el ensayo no puede ajustarse a la disciplina del método cartesiano. Esto es lo que anticipó Adorno cuando escribió que “el ensayo desafía (*herausfordert*) el ideal de la percepción clara y distinta (*clara et distincta perceptio*) y la certeza indudable (*zweifelsfreien Gewißheit*). Podría interpretarse en general

---

<sup>6</sup> No obstante, ya F. Bacon cuestionó la originalidad de Montaigne en la creación del ensayo invocando las epístolas a Lucilio de Séneca como ejemplos de ensayo *avant la lettre* (Bacon, 1612, p. 340). Contra esta tesis, Paquette ha escrito que “Montaigne crea la palabra (*mot*) y la cosa (*chose*)” (Paquette, 1972, p. 77).

como protesta (*Einspruch*) contra las cuatro reglas que el *Discours de la méthode* de Descartes erige (*aufrichtet*) al principio de la nueva ciencia occidental y de su teoría” (Adorno, 1954, p. 22). La oposición al sistematismo racionalista supone también lógicamente su impugnación del método cartesiano. De aquí no se debe deducir la arbitrariedad del ensayo, sino que lógicamente posee, advierte Musil, una coherencia y rigor acordes con la fluidez de su objeto, de modo que es “lo más estricto posible (*das Strengste des Erreichbaren*) en un ámbito donde no se puede trabajar con exactitud” (Musil, 1911-1912, p. 1334). Por eso el ensayo es tan alérgico a las verdades absolutas, porque su propio objeto, la existencia, lo es: “No hay una solución total (*Totallösung*), sino solo una serie de soluciones particulares (*Reihe von partikularen*)” (p. 1335). En consecuencia, el ensayo es –solo podía ser– precisamente eso, *ensayo*, o sea, atrevimiento (*Wagen*) e intento (*Versuch*): “El ensayo significa sencillamente un tema para intentar (*zu versuchen*)” (Schärf, 1999, p. 11; Musil, 1911-1912, p. 1334). Esta naturaleza probatoria del ensayo condensa en cierto modo el resto de notas que lo caracterizan y que Nübel encuentra ejemplarmente realizadas en los textos de Simmel, uno de los grandes ensayistas modernos: por ser prueba, el ensayo es asistemático, experimental, fragmentario, región contingente del “acaso” o “tal vez”, pluralista y relativista (Nübel, 2006, p. 88). De ahí también la apariencia de superficialidad del ensayo. No hay que confundir un discurso plural, abierto siempre a la posibilidad y la innovación, que rehúye la palabra última y definitiva, como es el caso del ensayo, con un discurso superficial, que cree poder obtener la verdad sin esfuerzo reflexivo y con el que lamentablemente se confunde a veces el auténtico ensayismo.

#### EL ENSAYO COMO ESCRITURA DEL YO Y COQUETEO CON LAS COSAS

El interés que experimenta el ensayo por lo singular mundano-vital, injustamente olvidado por el sistema racionalista, se da la mano con el hecho de que el propio ensayo ya no es elaborado por un sujeto trascendental sino por un sujeto concreto existente en el mismo mundo de la vida. El ensayo se define por este doble giro copernicano surgido del mismo espíritu: la vuelta desde lo trascendental hacia lo individual y concreto. Si en la modernidad racionalista el sistema del saber absoluto se basa en una subjetividad abstracta, la autoconciencia del *cogito*, en la modernidad humanista el ensayo se funda exclusivamente en el ser humano real, el yo de carne y hueso del propio autor, con todas sus impotencias y limitaciones. Surge entonces como un decir –y un pensar– natural, elaborado tan solo con la fuerza de la finitud humana, sin intervenciones divinas, un *dire humain* (Gontier, 2008, p. 166). El fundamento de prueba de las tesis del ensayista reside en sus propias vivencias y experiencias, y en las de otros individuos conocidas por él, y todo ello interpretado y valorado por él mismo (Arenas, 2005, p. 45). Frente al ideal objetivista característico de la *ciencia estricta*, que cree que la intromisión del sujeto personal es un contaminante que impide la objetividad del conocer, el ensayo enseña que

no hay otra objetividad posible para el ser humano que la que se logre alcanzar por medio de la subjetividad mundana. El individuo concreto, lejos de ser enemigo de la objetividad, es el único camino para obtenerla. La clave del ensayo, muestra de su finitud, es no cometer el error de presentar lo que es esforzado logro de la subjetividad, *con todas sus reservas* y limitaciones, como una verdad trascendental, absolutamente objetiva. El criterio del ensayo ha de ser siempre la autoconciencia de su condicionamiento y de las posibilidades que de él se desprenden. La conciencia de su propia finitud es la marca del ensayo. La remisión a la propia experiencia individual se produce cuando se hundan los grandes discursos, cuando desaparecen las certezas y seguridades que ofrecen los sistemas metafísicos racionalistas. En esa situación, lo único que le queda como guía al pensamiento ensayístico, que se mueve entre inseguridades, es el universo de las vivencias subjetivas individuales, y a ellas se limita. Esto significa que el ensayo florece en épocas de crisis como una *reducción existencial* al ámbito de la experiencia vivida del yo/autor: “Ahora el ensayista tiene que meditar sobre sí mismo, encontrarse y construir algo propio con lo propio” (Lukács, 1910, p. 44).

En consecuencia, el ensayo ni es obra de un sujeto trascendental, abstracto y descarnado, ni por tanto es escritura abstracta, sino que es *escritura del yo (écriture du je)*, autobiográfica y, al tiempo, objetiva, pues reflexiona respecto de lo que experimenta (Vigneault, 1994, p. 22; Paquette, 1972, p. 87; Pozuelo, 2005, p. 182). Por fundarse en las vivencias del sujeto de carne y hueso del yo/autor, el ensayo es escritura experiencial. Pero el ensayo, desde su origen con Montaigne, no solo se presenta como expresión de la subjetividad del autor, sino que además esta misma se ofrece como tema u objeto del ensayo. Montaigne confiesa que “lo que pinto (*peins*) es a mí mismo” y que “así, lector, yo mismo soy la materia, tema o contenido (*matiere*) de mi libro” (Montaigne, 1580-1588, I, p. 3; Casals, 2018, pp. 245-253). En 1580, tras decirle el rey Enrique III que su libro le había gustado mucho, Montaigne le respondió que “no contiene más que un discurso (*discours*) de mi vida y de mis acciones” (Montaigne, 1580-1588, cit. por Villey, p. 3). Al pintarse a sí mismo, el sujeto ensayístico describe y piensa su mundo vital, ya que este es inseparable de las vivencias de cada uno de los existentes. El ensayo queda definido esencialmente por este nexo indisoluble que se da en él entre el meditar y la experiencia vivida del autor, convertida ya en campo fundamental en el que se vuelca la reflexión ensayística. Esta peculiaridad es clave en la constitución del ensayo como género literario. Por eso Weinberg ha destacado con acierto que para comprender el ensayo hay que “enfaticar el factor individual y reconocer que es decisiva la perspectiva del sujeto” (Weinberg, 2014, p. 61). La síntesis entre lo autobiográfico y el rendimiento filosófico que representa el ensayo es además una marca de la filosofía moderna. Solo tenemos que reparar en que el *Discurso del método* cartesiano, texto inaugural de la modernidad, es una autobiografía.

Ahora bien, es necesario advertir que el ensayo no destierra totalmente la existencia de lo sistemático. Hay que distinguir entre el sistema en sentido fuerte, impuesto *a priori* desde la pura lógica conceptual elevada a reflexión primera y sustancial, y característico del *sistematismo racionalista*, y el sistema en sentido mínimo, debido a la natural coherencia lógica del pensar atendido a las realidades, un sistema que es consecuencia derivada de la reflexión ajustada a los perfiles de las cosas del mundo vital, y sin el que no habría filosofía, que se reduciría en ese caso a mera ocurrencia. Esta mínima naturaleza sistemática de la filosofía que persigue el ensayo es lo que denominamos *sistematismo empirista*, y a ella sin duda se refería Schlegel cuando sostuvo que “es igualmente mortal (*tödlich*) para el espíritu tener un sistema que no tenerlo” (Schlegel, 1798, n 53, p. 109). Tan fatal es para la filosofía tener sistema cuando se trata del sistema racionalista, como no tenerlo si ello significa abandonar la conexión ordenada de las ideas que resulta del pensar coherente. Afirmar que el ensayo es un sistema empirista significa decir que el ensayo siempre presupone algo ya dado, con su propio *logos*, ante lo que se vuelca lúcidamente con la intención de desplegarlo, convirtiéndose por tanto en reflexión segunda, una reflexión de las cosas preformadas en el mundo de la vida, lo que incluye todos los objetos culturales. La clave diferencial entre estos dos modos de entender noción de sistema reside en si las proposiciones de la verdad de las cosas se extraen desde la intuición empírica de las mismas o desde el apriorismo conceptual constructorista<sup>7</sup>. O se va del mundo vital al sistema, práctica propia del sistema empirista, o se va del sistema al mundo vital imponiéndole la verdad. En el primer caso la verdad está fuera, localizada en el mundo, de modo que la verdad del sistema está referida a las cosas, mientras que en el sistematismo racionalista el sistema es autorreferencial y su verdad está referida a él mismo<sup>8</sup>. Ya Lukács sostuvo que “el ensayo habla (*spricht*) siempre de algo ya formado (*Geformtem*)” (1910, p. 38). Nübel afirma que así entendía Simmel el ensayo, como un “coquetear (*Kokettieren*) con las cosas (*Dinge*)” (Nübel, 2006, pp. 86ss), que es justamente lo que le permite atender a tantos y variados temas, algo fácilmente comprobable en la obra de los ensayistas. El hecho de tratar las diferentes realidades abriéndose a ellas, a

---

<sup>7</sup> Los dos modos están expuestos ya en cierto modo por Diderot. Al primero, a su interpretación racionalista y fuerte, violenta e impositiva, lo llama “espíritu sistemático” y lo considera enemigo de la verdad, mientras que al segundo lo identifica con el “espíritu filosófico”: “El espíritu sistemático (*esprit systématique*) es perjudicial (*nuit*) para el progreso de la verdad. Por espíritu sistemático, no entiendo aquel que conecta las verdades entre ellas para elaborar demostraciones, lo que no es sino el verdadero espíritu filosófico, sino que designo aquel que construye (*bâtit*) planes y forma sistemas del universo a los que quiere luego ajustar los fenómenos (*phénomènes*) de buen grado o por la fuerza” (Diderot, 1765, p. 515). No puede sorprendernos que la oposición de esta otra actitud moderna al sistema racionalista violento e irrespetuoso con los fenómenos fuese ya patente en un gran ensayista como Diderot.

<sup>8</sup> Habermas ha sostenido que “la autorreferencialidad (*Selbstbezüglichkeit*) del sistema es copia (*nachgebildet*) de la del sujeto. Los sistemas no pueden referirse (*beziehen*) a otra cosa sin referirse a sí mismos y sin asegurarse reflexivamente (*reflexiv zu versichern*)”, de manera que entonces “todo elemento usado en un sistema tiene que ser producido (*erzeugt*) por el propio sistema” (Habermas, 1985, pp. 427, 429).

sus particulares cualidades, en vez de imponerles su verdad mediante conceptos, es la causa de que el ensayo se aparte del ideal de la certeza indudable, propio de la *streng*e *Wissenschaft*, para adoptar el “tal vez”, la contingencia o el *poder ser* como esquema mental: “El juego (*Spiel*) de la coquetería con la realidad (*Wirklichkeit*) y la posibilidad (*Möglichkeit*) describe el método de conocimiento del ensayo” (Nübel, 2006, p. 95). Abandonar el ideal de la ciencia estricta no quiere decir abandonar la racionalidad. Más bien, el sistematismo empirista del ensayo adopta una metodología científica que incorpora el poder ser como modo de pensar de un tipo peculiar de razón, la *racionalidad ensayística* o *probatoria*, que evita tanto la verdad definitiva, intocable y eterna, como la arbitrariedad y el caos irracional. Una razón que, como ensayística que es, incluye aquellas propiedades que definen al ensayo y que ya expusimos. Recordemos: la atención experimental al mundo concreto, el rechazo del absolutismo y racionalismo, el pluralismo subjetivista y la libre reflexión crítica.

#### ÉTICA ENSAYÍSTICA: CON TODAS LAS RESERVAS, NI TOTALITARISMO, NI NIHILISMO

Pero estas tesis no solo ni principalmente tienen un calado epistemológico, sino que más bien poseen sobre todo una relevancia ética y existencial. De ellas se desprende una verdadera *ética ensayística*. Es más, su epistemología, que incluye su estilo literario, en suma, la estética del ensayo, no es realmente sino consecuencia de la ética ensayística. La forma literaria y mental del ensayo, su estética, es la expresión intelectual de un modo de existir o ética que, en palabras de Musil, parte de una comprensión “de la vida en la que cada paso (*Schritt*) es un riesgo (*Wagnis*) sin experiencia (*Erfahrung*)”, de manera que “se entra titubeante (*zögernd*) en la vida”, “sin decir sí a nada sin reservas” (Musil, 1930-1942, pp. 249s). Por esto, explica Musil en el capítulo 62 dedicado a la “utopía del ensayismo (*Utopie des Essayismus*)” del libro primero de *Der Mann ohne Eigenschaften*, que el ensayo surge en un determinado clima existencial y espiritual, el de “vivir hipotéticamente (*hypothetisch Leben*)” (1930-1942, p. 249). Esta ética existencial hipotética que nutre al ensayo y que él mismo representa literaria y reflexivamente, implica la conciencia de existir en la posibilidad, en la contingencia, sin poder nunca afirmar nada incondicional y definitivamente, sin poder abrazar nada sin reservas. Por ello el ensayo ni “expone un pensamiento acabado o estructurado en doctrina”, ni pretende –no puede– agotar el tema tratado en cada caso (Vassevière, 2002, p. 6. *Cfr.* Roy, 1972, p. 27). El ensayo encarna, pues, una ética y una estética antitotalitarias, ajenas a lo categórico, porque sabe que siempre hay dudas, posibilidades. Este rechazo del totalitarismo fue lo que condujo al ensayo a enfrentarse radicalmente al sistematismo racionalista, una forma refinada del culto a la totalidad. Por eso el ensayo es y no puede ser otra cosa que prueba, porque siempre tiene reservas. No tiene sentido pensar ni actuar categóricamente cuando tenemos conciencia de vivir sobre posibilidades y lo único seguro es la incertidumbre. El *sin reservas* no cabe en el estilo y la ética ensayística.

Cuando lo único cierto es lo incierto solo nos queda el ensayo. El ensayo representa un clima existencial que consiste en acostumbrarse a vivir en lo incierto, porque la realidad misma lo es y se nos escapa, y nuestra finitud nos condena a esa existencia insegura e imprecisa. Un pensador esencialmente ensayístico como Ortega solo podía concluir: “Yo no creo más que en el equívoco” (Ortega, 1944, p. 655).

Una realidad que siempre se mantiene *en reserva*, negándose a ser objeto transparente de una conciencia y a ser reducida a sentido plenamente captado por una intuición, solo puede ser comprendida a su vez por un pensar realizado éticamente *con todas las reservas*, como el que representa el ensayo. Del discurso ensayístico se deduce una ética –y una estética– *con todas las reservas*, crítico/reflexiva, con conciencia de no ser nunca la última palabra –ni la primera–. Este antidogmatismo del ensayo no significa en absoluto renunciar a la verdad, sino, más bien, apartarla del totalitarismo. Una cosa es precaverse *con todas las reservas* contra la verdad absoluta, y otra es negar la posibilidad de la verdad. La ética del ensayo es la de un compromiso con la verdad, una verdad abierta y en permanente búsqueda, lo que implica no poder encontrarla nunca definitivamente, pero no cesar de intentarlo. Sísifo es el modelo (humanista) de esta filosofía (ética y estética) ensayística porque tal vez no haya un símbolo más profundo de la finitud del ser humano que él. No es casual entonces que Adorno, quizá el filósofo/ensayista más relevante del siglo XX, haya escrito que “el trabajo de Sísifo (*Sisyphusarbeit*) no sería la peor definición de la filosofía”, lo que convierte al esfuerzo sisifiano en símbolo de la filosofía, la que para Adorno solo puede ser ensayística (Adorno, 1966, pp. 114s; 1944-1951, p. 121; 1969, p. 382). El ensayo, entonces, es símbolo y consecuencia de la finitud esencial de la naturaleza humana. La ética y estética del ensayo solo podían simpatizar con una verdad que consiste en permanente y esencial posibilidad. El ensayo en suma es una obra, sugiere Roy, donde “el espíritu intenta darse un saber a partir de lo posible” (Roy, 1972, p. 28).

El ensayo contiene, pues, gotas de escepticismo, lo que le empuja a impugnar la posibilidad del saber absoluto, pero, al tiempo, contra esa tendencia escéptica, también rechaza la imposibilidad del conocimiento de la verdad. En efecto, la ética ensayística supone no entregarse a nada sin reservas, incondicionalmente, evitando el totalitarismo, pero también apartarse del esteticismo descrito por Kierkegaard, o sea, de la absoluta falta de compromiso propia del sujeto estético que existe en la pura contemplación. Del alejamiento de estos dos extremos, el totalitarismo dogmático y el nihilismo esteticista, surgirá la actitud –la metodología– adecuada de esta ética ensayística, la libre reflexión crítica. No fue casual entonces que el espíritu ensayístico, antiabsolutista y antinihilista pero con voluntad de verdad, naciera en la modernidad con Montaigne, al lado del racionalismo cartesiano y del escepticismo, y llegara hasta Nietzsche, Benjamin, Ortega o Adorno, como expresión de una voluntad de saber más modesta y limitada, y de una libertad crítico/reflexiva enfrentada al totalitarismo (Pozuelo, 2005, p. 180). Lejos de su fácil e injusta comprensión como escritura ligera y superficial, prácticamente carente de

compromiso, casi irresponsable, y sin rigor ni disciplina, el ensayo supone una ética que –como mínimo– lo compromete con la búsqueda crítica de la verdad. Lo que caracteriza esencialmente al ensayo es su carácter de reflexión crítica con voluntad de verdad y su proyecto de libertad, notas que definen a la modernidad y que explican que solo en el contexto histórico-cultural moderno pudiera originarse algo así como el ensayo. En este sentido, escribe Aullón, el ensayo representa no solo “el modo más característico de la reflexión moderna”, sino además “el privilegiado género medular e irrenunciable de la reflexión moderna” (Aullón, 2005, p. 17; 1992, p. 19; 2016, p. 209). Bien sabemos que la reflexión crítica implica la libertad. No puede haber verdadera crítica reflexiva si no es libre y por eso el ensayo surge alentado por la auténtica libertad reflexiva propia del mundo moderno (Aullón, 1992, p. 19; 2016, pp. 210 s). Sin libre reflexión no hay ensayo. Lo que la modernidad además agrega es una idea de libertad que presupone la reflexión, de modo que la crítica reflexiva es la condición de posibilidad de la libertad, su método. Esto es *ilustración* y a ella responde el ensayo, cuyo método de pensamiento es la reflexión crítica, y cuya ética antitotalitaria se asienta sobre la idea de la reflexión como método de la libertad. El ensayo mismo es experiencia de libertad reflexiva, crítica abierta, que libremente y con todas las reservas, reflexiona sin fin. La expresión más depurada de la síntesis de reflexión crítica y libertad en que consiste la modernidad es el propio ensayo. La permanencia del espíritu ensayístico en nuestro tiempo es una prueba de buena salud, ya que evidencia nuestra discrepancia con los dos grandes peligros que amenazan al mundo moderno, el dogmatismo intolerante y totalitario y el esteticismo escéptico, amoral y disolvente. Esta actitud crítica, antidogmática y antiescéptica, representa el hilo rojo que une la tradición humanista del ensayo, su esencia primordial. Concluimos que la ética/estética ensayística se funda sobre este proyecto de libre reflexión crítica, con carácter abierto y opuesto a todo sistematismo totalitario, un proyecto elaborado *con todas las reservas* que representa el núcleo filosófico esencial del ensayo que buscábamos.

#### CONCLUSIÓN: EL PLURALISMO DIALÓGICO COMO CULMINACIÓN DE LA ÉTICA ENSAYÍSTICA

Precisamente porque el ensayo auténtico solo existe bajo el lema del “con todas las reservas” y, por tanto, presenta un marcado carácter liberal y pluralista, antidogmático y antitotalitario, su afirmación del ensayista de carne y hueso no puede implicar la reclusión en él ni, mucho menos, su endiosamiento, sino que más bien esta retirada hacia el yo del autor solo puede significar, primero, la esencial apertura al lector, y, segundo, una invitación a que el propio lector piense también críticamente y exponga sus verdades, por supuesto, *con todas las reservas*. Una invitación pues a que él mismo *ensaye*. No podía ser de otro modo. Precisamente porque se reconoce la finitud y, por tanto, que la experiencia de uno mismo a la que se apela es parcial, la retracción hacia el yo es al tiempo una exigencia de pluralidad, una llamada a las experiencias también parciales de los otros para componer

entre todos un mosaico que nos acerque más a la verdad. El verdadero pluralismo, por lo mismo que se funda sobre la subjetividad individual, no puede detenerse en la defensa del yo-autor, sino que solo tiene sentido cuando afirma a los otros sujetos individuales, los lectores, que entonces devienen también creadores con los mismos derechos que el ensayista. Ortega representa ejemplarmente este espíritu pluralista del ensayo cuando, tras escribir que sus propios ensayos, que no son sino “posibles maneras nuevas de mirar el mundo”, “no pretenden ser recibidos por el lector como verdades”, confiesa: “Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas” (Ortega, 1914, p. 752). Por estar elaborado por un autor consciente de su finitud y, por tanto, abierto a la pluralidad, el ensayo no puede esperar ser acogido por el lector como *la* verdad, sino que solo puede destinarse a este para que, con su finitud, complete dialógicamente la de aquel. El yo-ensayístico es un *yo descentrado*, verdaderamente plural, que incorpora en él mismo al tú al que se dirige como constituyente esencial de su propia subjetividad. Pensar con auténtica reflexión crítica, pensar *con todas las reservas* como hace el ensayo, supone pues abrazar verdaderamente el pluralismo, es decir, introducir en el propio yo al tú. Esta alma dialógica del ensayo fue poetizada por Machado al asegurar en *Retrato*: “Converso con el hombre que siempre va conmigo”, hombre que es para cada yo “tu complementario, / que siempre marcha contigo” (Machado, 1912, p. 136; 1923, p. 270). El ‘tú’ y el ‘yo’ no se oponen ni están tajantemente separados, sino que dialogan de tal modo que llegan a identificarse: “Con el tú de mi canción / no te aludo, compañero; / ese tú soy yo” (Machado, 1923, p. 275). Asentada en el reino de la libertad, la filosofía ensayística no puede consistir sino en un diálogo infinito de finitudes, una ética pluralista-dialógica. El ensayo es la materialización filosófica de un ser humano consciente de que solo es fiel a la finitud y libertad que esencialmente le caracterizan como humano cuando piensa y existe crítico-reflexivamente, esto es, *con todas las reservas*. Dialógicamente, en definitiva.

#### OBRAS CITADAS

- Adorno, Theodor (1969/1984). *Ästhetische Theorie*. GS, Band 7.  
—— (1966/1977). *Negative Dialektik*. GS, Band 6.  
—— (1954/1984). Der Essay als Form. *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften* (GS), Band 11: 9-33.  
—— (1944-1951/1980). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. *Gesammelte Schriften* (GS), Band 4. Suhrkamp.  
Arenas Cruz, Elena (2005). “El ensayo como clase de textos del género argumentativo: un ejemplo de Ortega y Gasset”. En M. D. Adsuar, V. Cervera y M. B. Hernández (Eds.), *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia.



- Aullón de Haro, Pedro (2016). *Idea de la literatura y teoría de los géneros literarios*. Universidad de Salamanca.
- (2005). ‘El género ensayo, los géneros ensayísticos y el sistema de géneros’. En M. D. Adsuar *et al.* (Eds.), *El ensayo como género literario*. Universidad de Murcia
- (1992). *Teoría del ensayo*. Verbum.
- Bacon, Francis (1612). To the Most High and Excellent Prince, Henry, Prince of Wales. *The Works of Francis Bacon*, Elfter Band. Frommann-Holzboog.
- Casals, Jaume (2018). *¿Qué sé yo? La filosofía de Michel de Montaigne*. Arpa.
- Cerda, Martín (1982/2008). *La palabra quebrada: ensayo sobre el ensayo*. Veintisietelettras.
- Cerezo, Pedro (1991). El ensayo en la crisis de la modernidad. En AA. VV., *Pensar en Occidente. El ensayo español hoy* (pp. 34-59). Ministerio de Cultura-Dirección General del Libro y Bibliotecas.
- De Montaigne, Michel (1580-1588/1988). *Les Essais*, P. Villey (Ed.). Paris: Quadrige/PUF.
- Derrida, Jacques (1980/1986). La loi du genre. *Parages* (pp. 249-287). Galilée.
- Desan, Philippe (2014). *Montaigne: une biographie politique*. Odile Jacob.
- (1991). The Worm in the Apple: The Crisis of Humanism. In Ph. Desan (Ed.), *Humanism in Crisis: The Decline of the French Renaissance*. University of Michigan Press.
- De Unamuno, Miguel (1912/2009). *Del sentimiento trágico de la vida Obras completas*, v. X. Fundación José Antonio de Castro.
- Diderot, Denis (1765/1966-1967). Art. Philosophie. *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 12 (facs. de la 1ère éd. de 1751-1780). Friedrich Frommann (Günther Holzboog).
- Gadamer, Hans-George (1961/1987). Hegel und die antike Dialektik. *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger. GW*, Band 3: 3-28.
- (1960/1993). Exkurse I-VI, Anhänge. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Gesammelte Werke (GW)*, Band 2. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Glaudes, Pierre & Louette, Jean-François (1999/2011). *L'essai*. Armand Colin.
- Gontier, Th. (2008). La notion de ‘doctrine’, de la traduction du prologue de la *Théologie naturelle* de Sebond aux *Essais*. En Ph. Desan (Dir.), *Dieu à nostre commerce et société. Montaigne et la théologie* (pp. 157-174). Librairie Droz.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830/1986). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Erster Teil. *Werke*, Band 8.
- (1820-1829/1986). *Vorlesungen über die Ästhetik I. Werke*, Band 13.
- (1807/1986). *Phänomenologie des Geistes. Werke*, Band 3. Suhrkamp.

- Heidegger, Martin (1953/2000). *Wissenschaft und Besinnung. Vorträge und Aufsätze. Ga*, Band 7.
- (1951-1952/2002). *Was heisst Denken?. Ga*, Band 8.
- (1938/1977). *Die Zeit des Weltbildes. Holzwege. Ga*, Band 5.
- (1927/1977). *Sein und Zeit. Gesamtausgabe (Ga)*, Band 2. Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund (1936/1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*. Martinus Nijhoff.
- Lavery Jonathan Allen and Groarke, Louis (2010). "Introduction: Genre as a Tool of Philosophical Interpretation and analysis". In Lavery J. A. and Groarke, L. (Eds.) *Literary Form, Philosophical Content: Historical Studies of Philosophical Genres*. Fairleigh Dickinson University Press.
- Lukács, Georg von (1910/1972). Über Wesen und Form des Essays. In L. Rohner (Hg.), *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden*, Band I: *Essays avant la lettre (27-47)*. Deutscher Taschenbuch.
- Machado, Antonio (1923/1979). *Proverbios y cantares. Nuevas canciones, Poesías completas*. Espasa-Calpe.
- (1912/1979). *Retrato. Campos de Castilla, Poesías completas*. Espasa-Calpe.
- Marías, Julián (1953/1954). Los géneros literarios en filosofía. *Ensayos de teoría (7-42)*. Barna.
- Musil, Robert (1930-1942/1990). *Der Mann ohne Eigenschaften (1930-1942)*. Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- (1911-1912/1978). Über den Essay. *Gesammelte Werke*, Band II: *Prosa und Stücke, Kleine Prosa, Aphorismen, Autobiographisches, Essays und Reden*. Rowohlt.
- Nicol, Eduardo (1961). Ensayo sobre el ensayo. *El problema de la filosofía hispánica*. Tecnos.
- Nübel, Birgit (2006). *Robert Musil - Essayismus als Selbstreflexion der Moderne*. Berlin-Walter de Gruyter.
- Ortega y Gasset, José (1944/2009). *La razón histórica (Curso de 1944). OC*, t. IX.
- (1914/2004). *Meditaciones del Quijote. Obras Completas (OC)*, t. I. Taurus-Fundación José Ortega y Gasset.
- Paquette, Jean-Marcel (1972). Forme et fonction de l'essai dans la littérature espagnole. *Études littéraires*, v. 5, 1: 75-88.
- Pozuelo Yvancos, José María (2005). El género literario 'ensayo'. En M. D. Adsuar *et al.* (Eds.), *El ensayo como género literario* (pp. 179-191). Universidad de Murcia
- Roy, Fernand (1972). Un tombeau littéraire pour l'essai? *Études littéraires*, v. 5, 1: 23-36.
- Sarocchi, Jean (2002). Un drôle de genre. En P. Glaudes (Ed.), *L'essai. Métamorphoses d'un genre* (pp. 17-28). Presses Universitaires du Mirail.
- Schärf, Christian (1999). *Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno*. Vandenhoeck & Ruprecht.

- Schlegel, Friedmann (1800/1988). Gespräch über die Poesie. *Kritische Schriften und Fragmente* (1798-1801), Band 2.
- (1798/1988). Athenäums-Fragmente. *Kritische Schriften und Fragmente* (1798-1801), Band 2. Ferdinand Schöningh.
- Skirius, John (1981). Este centauro de los géneros. En J. Skirius (Comp.), *El ensayo hispanoamericano del s. XX*. (pp. 9-38). FCE.
- Spinoza, Baruch (1661-1675/1972). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Spinoza Opera, II. Carl Winter.
- Vassevière, Jacques (2002). 'Essais', *Montaigne: dossier pédagogique*. Larousse.
- Vigneault, Robert (1994). *L'écriture de l'essai*. L'Hexagone.
- Weinberg, Liliana (2014). "Ensayo y humanismo". *Co-herencia*, 20: 59-76.
- (2007). *Pensar el ensayo*. Siglo XXI.