

La tradición occidental y su expresión agónica. Un replanteamiento de los orígenes del ensayo

Ferran Sáez Mateu

I

Aunque en nuestros días el ensayo se haya acabado identificando, o confundiendo, con la especulación filosófica, la casi totalidad de las obras que fundaron la tradición occidental no están escritas —ni inscritas— en ese género. Ese dato tan obvio y anodino no debe perderse de vista. Los griegos no despejaron las confusas tinieblas del mito con ensayos, sino con teatrales diálogos, rítmicos hexámetros o sentencias oraculares. Sin embargo, una cierta tradición historiográfica —que parte ya del mismo Schleiermacher (1808)— obsesionada en preservar al logos de un origen bastardo o simplemente dudoso pasó de puntillas por ese aspecto, o bien lo consideró baladí. Sólo en épocas muy recientes algunos historiadores como Konrad Gaiser (1975) o Hans Krämer (1980) han remarcado el incalculable error hermenéutico que encierra esa actitud: Platón no escribió por casualidad en forma de diálogos, ni tampoco lo hizo en aras de una supuesta “voluntad de estilo” —un lugar común tan repetido como anacrónico—; procedió así porque para él ese tipo de recurso expresivo era el único que permitía una aproximación, aunque pálida, a la verdadera forma de transmisión del conocimiento: la oralidad. Es esa idea, tan extraña para nosotros, la que puede hacernos comprender un hecho bien conocido pero en apariencia desconcertante: que un personaje como Sócrates no escribiera jamás una sola línea y, además, animara a sus discípulos a quemar todo lo que había redactado hasta entonces (así lo hizo Platón con sus poemas). En Platón la aletheia, el des-cubrimiento, se mueve en los etéreos espacios de lo dicho, no de lo escrito. La escritura es a la palabra viva lo que la llama de una vela es al sol: un reflejo mortecino e insuficiente, un sucedáneo de poco —o nulo— valor. En Fedro y sobre todo en la Carta VII —una de las pocas que los

estudiosos coinciden en excluir de los márgenes de lo apócrifo— Platón expresa esa idea con una contundencia fuera de toda duda: la escritura no refleja, ni transmite, ni concreta idea alguna, sino que más bien la distorsiona, la extravía y la momifica. En el breve, dudoso pero —según la acreditada opinión de Karl Jöel o incluso de Leon Robin— decisivo Clitofonte, se llega aún más lejos: el escrito se muestra como un sordomudo condenado a repetir eterna y obsesivamente lo mismo, indefenso ante los razonamientos contrarios, los malentendidos, las mixtificaciones, sin poder hacerse eco de las réplicas. Por eso el texto es siempre autista (en el sentido literal que ese término posee en griego) y por eso es insuficiente. He aquí el pecado original de la escritura, su estigma, que el propio Platón ilustra magistralmente en su versión del mito egipcio de Theuth (Fedro, 274c-275a). Aristóteles tampoco redactó ningún ensayo, aunque la mayoría de sus textos conocidos por nosotros a través de inciertas transmisiones doxográficas, poseen falsas resonancias del género. Y para qué hablar de las délficas sentencias heraclitianas o de los aporéticos metros parmenídeos. No existe, por tanto, ningún indicio en la tradición griega que permita explicar o simplemente intuir por qué el ensayo —como forma expresiva— y la filosofía habían de acabar indisolublemente unidos, hasta el extremo de confundirse: ¿por qué la filosofía nace y se consolida absolutamente al margen del ensayo —o de algo parecido al ensayo— y, en cambio, acaba deviniendo sólo ensayo?

Entre Platón (o Aristóteles, o los presocráticos) y nuestro "ahora" han pasado muchas cosas y, a la vez, no ha pasado nada. No se trata de un juego de palabras, de una boutade: no ha pasado nada porque los textos son exactamente los mismos, y han pasado muchas cosas que hacen que esos textos ya no sepan decir lo que antaño decían. Quizás sólo estemos dando un rodeo manierista para expresar que la filosofía y la hermenéutica son en este fin de siglo —¿desgraciadamente?— una misma cosa, o quizás nos estemos aproximando a algo menos prosaico y denotativo, a una manera diferente de contemplar lo que nos une y lo que nos separa de nuestros orígenes —que unas líneas más arriba no hemos dudado en calificar de bastardos. Nietzsche —que, no lo olvidemos, renunció muy conscientemente al ensayo como forma expresiva— fue de los primeros en remarcar lo que de dionisiaco había en la cultura griega. Giorgio Colli va aún más lejos: el logos nace de la exacerbación, de un exceso del espíritu apolíneo; el logos no es un acta fundacional, sino un epígono espúreo

de ciertas formas de irracionalidad extrema, como el oráculo de Delfos¹. Los oscuros sonidos que nacen de las convulsiones de la Pitia deben ser desentrañados, ordenados, articulados, dichos. El verbo λέγω todavía significa en Homero algo así como “juntar con un orden” (por ejemplo, para construir una muralla a partir de piedras irregulares que deben encajar). Esa dimensión del logos se ha perdido —según Heidegger, ya en el mismo Platón. Ya no se trata de des-entrañar nada, ni de des-cubrir nada sino de adecuar un segmento lingüístico a un hecho (ese es, según Heidegger, el famoso “olvido del ser”, el paso de la aletheia a la adequatio/Warheit). Nuestra extrañeza de los orígenes no proviene, pues, de un alejamiento —o, más eufóricamente, de un supuesto progreso con respecto a éstos— sino de una distorsión: empeñados en trazar una línea nítida y rutilante entre los balbuceos presocráticos y la era atómica, obsesionados en construir una coherencia histórica llamada “Occidente”, hemos borrado con extrema cautela las pinturas chillonas y abigarradas que cubrían el Partenón, exagerando a la vez la rectitud y la simetría de sus formas ad nauseam. Esa actitud no debe achacarse sólo a las fantasías helénicas del romanticismo alemán o a la visión hegeliana de la Historia; se trata de algo más profundo y complejo, que sostiene y en cierto modo justifica la idea misma de Occidente en sus múltiples y pseudocoincidentes acepciones (“cristiandad”, “civilización”, “Europa”, etc.), especialmente cuando éstas son enarboladas en un momento de crisis. De modo que la opción por un determinado género discursivo afecta a algo más que a la mera expresión de la filosofía o de la ciencia, o incluso de su contenido: esa opción legitima históricamente la cultura occidental moderna, así como la supuesta progresión y coherencia de su trayectoria.

El ensayo nace como género literario más o menos definido en la obra de Michel Montaigne (1533-1592), de la que incluso toma su nombre. Esa obra, por su parte, es el producto más significativo de la crisis de la conciencia europea —en expresión de Paul Hazard— del siglo XVI, que desembocará en el advenimiento de la Modernidad. En este breve estudio intentaremos mostrar hasta qué punto el papel actual del ensayo en todos los ámbitos resulta inseparable de la consumación de esa crisis, tan aparentemente remota y desprovista de continuidad con nuestro aquí-ahora.

¹ “Así pues no hubo un desarrollo continuo, homogéneo, entre sabiduría y filosofía. Lo que hizo surgir a esta última fue una reforma expresiva, fue la intervención de una nueva forma literaria, de un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior”, Colli, G., *La nascita della filosofia*, Adelphi Edizioni, Milán, 1975, p. 12.

II

Unas líneas más arriba hemos subrayado la expresión crisis de la conciencia europea, aunque probablemente en vano: el término “crisis”, sometido desde hace años a un abusivo desgaste semántico por parte de historiadores, sociólogos y economistas, ha acabado convirtiéndose en una especie de giro inocuo y vacío de contenido, en una coletilla usada en los contextos más inverosímiles; si nos hacemos eco de ciertas descripciones esquemáticas o de manual —especialmente de la escolástica marxista de los años sesenta y setenta— Europa no conoce otra cosa que “crisis” desde, por lo menos, el Paleolítico (cosa que indica que, o bien el concepto de “crisis” carece de un referente definido, o bien que esas conceptualizaciones de la realidad histórica y social son del todo inoperantes). Aquí no usaremos ese término en un sentido tan engañosamente vago y polivalente, sino desde una perspectiva radical: la crisis de la conciencia europea que se consuma entre finales del siglo XV y principios del siglo XVII supone, ni más ni menos, la fractura, descomposición y desaparición de la cosmovisión clásica, del mundo antiguo. Resumir exhaustivamente en unas pocas páginas ese proceso —sin duda traumático— es poco menos que imposible. Apuntaremos, sin embargo, algunas claves que pueden facilitar su intelección.

A lo largo de muchos siglos el universo se entendió en clave aristotélica, careciendo esa explicación de alternativas convincentes. No se trataba sólo de la realidad física sino de toda realidad: ética, antropológica, política, etc. Aristóteles y sus intérpretes —cristianos y árabes— ofrecieron una cosmovisión acorde con el sentido común y con cualquier tipo de referente empírico. Todo funcionaba. No había contradicciones. El historiador francés Alexandre Koyré resume con ironía esa situación: la cosmología aristotélica es perfecta; sólo posee un pequeño problema: es absolutamente falsa. Durante el siglo XVI esa ironía adquirirá un aire dramático, crepuscular: se está derrumbando un mundo —o mejor dicho, se está derrumbando el mundo. En el agónico, desesperado y conflictivo final convergen dos factores: la revolución copernicana y el descubrimiento de América. La primera, aunque lentamente, destroza en mil pedazos el cosmos del Estagirita: primero el propio Copérnico, luego Thomas Digges, más tarde Brahe, Kepler, Galileo y finalmente Newton acaban con el universo geocéntrico, finito, teológico y dual (mundo sublunar y mundo supralunar) de la física aristotélica. No hay “trayectorias naturales”. No hay “cuatro causas”. No hay “centros absolutos”. Y Dios, además, no se expresa con retorcidos silogismos ni oscuros conceptos, sino con claras

fórmulas matemáticas, con números precisos. Las crónicas del Nuevo Mundo, por su parte, permiten inferir sin ningún género de dudas que lo que Aristóteles consideraba inhabitable y carente de vida, la Zona Tórrida, los Trópicos, bullen de personas, animales y plantas; las antípodas tampoco caen al vacío; la ley natural no es nada natural; tampoco lo es el estado, la religión, o ciertas costumbres aparentemente incardinadas en la naturaleza humana *in cordibus hominum*; hay hombres que van desnudos y no sienten ningún sentimiento de vergüenza ante su desnudez; hay hombres que comen a otros hombres, y orinan sentados mientras sus mujeres lo hacen de pie, y desconocen el pan, y... La lista sería interminable. Un mundo, el mundo, se rompe. Pero eso no implica que una nueva cosmovisión haya sido construida: existe un vacío, una pérdida —un estupor. El ensayo nace justamente en ese contexto, en pleno siglo XVI y en una Francia que se está desangrando lentamente en el siniestro contexto de las Guerras de religión. No se trata, pues, de ningún capricho esteticista, ni de ninguna premeditada voluntad de estilo, ni de ninguna sutil innovación literaria: el ensayo nace porque la summa, el tractatus, el compendium, la historia o la relectio ya no permiten reflejar esa realidad en descomposición, cambiante y vertiginosa. Una realidad a la que se ha añadido, además, un ente molesto, sin lugar concreto, que jamás había perturbado los scriptoria monacales: el yo, el sujeto. En la Edad Media “yo” significa “yo en tanto que noble”, o “yo en tanto que clérigo”, o “yo en tanto que miembro del gremio de zapateros”. Los albores de la Modernidad configuran ese otro “yo” sin atributos, problemático, abismal. Ni ese “yo”, ni sus indefinidos contrarios, esos hombres desnudos que comen serpientes y arañas, y a veces incluso a otros hombres, que no tienen rey, ni ley, ni religión, no resultan integrables en los rígidos márgenes conceptuales de un tractatus escolástico. Santo Tomás no da cuenta de ellos, y lo que es más importante: no ofrece las claves para comprenderlos. Ni esos seres —ni mi incipiente “yo”— caben dentro de un silogismo, ni de un millón de silogismos, porque los axiomas que los sostenían se han hundido aparatosamente. No se trata pues de un problema filosófico, científico o ideológico, sino de algo más inmediato: es un problema expresivo. No puedo, sin más, inventar otros axiomas desde las cenizas de los anteriores; estamos a mediados del siglo XVI, ya sin Aristóteles, pero también sin Descartes, ni Galileo, ni Newton. Ese desamparo conduce al prudente andar a tientas, al discurrir indeciso y vacilante, a la prueba, al humilde tanteo: ese desamparo conduce al ensayo, en el sentido más primigenio de ese término. Porque, ¿cómo hablar de una realidad que ya no es la realidad, cómo entender unos hombres que ya no son el Hombre, cómo referirnos, en definitiva, a un mundo sin referentes?

III

El término ensayo sugiere hoy en día tres ámbitos bien diferenciados: 1) Un determinado género discursivo asociado a la filosofía y otros saberes humanísticos como la historia o la sociología (Ensayo sobre la política agraria bajo el reinado de x, por ejemplo); 2) Ciertas actividades inherentes a las ciencias empíricas o a su aplicación técnica (“tubo de ensayo”, “ensayo nuclear”, etc.); 3) Las pruebas regladas y repititivas previas a la realización de alguna manifestación artística, o de otra índole (“ensayo teatral”, “ensayo de orquesta”, etc.). Esos son, básicamente, los ecos que propaga el término, al margen de lo que pueda quedar estipulado o normalizado por el diccionario. La paradoja nace en este punto: ni una sola de esas acepciones se corresponde al término montaigniano de “*essayer*”, ni a la idea misma de “*essay*”. En primer lugar, Montaigne desconoce un género llamado “*essay*” por la sencilla razón que todavía está siendo creado, por él mismo. En segundo lugar, la noción genuinamente moderna de “experimento” está aún por venir: la *nuova scienza* de Galileo no existe. Y la tercera acepción no está asociada en el siglo XVI tanto al “*essay*” como al aristotélico “*habitus*”.

El ensayo fundacional de Montaigne no tiene límites, ni partes, ni orden deductivo, ni pretensión sistemática alguna: es una totalidad orgánica, elástica, un magma vivo que admite —e incluso requiere— posteriores remodelaciones. No es un mecanismo que reproduce un pensamiento, sino el proceso mismo que ha conducido a ese pensamiento. No está confeccionado pues por el sujeto, sino más bien desde el sujeto, al que no esconde públicamente tras los rígidos confines del silogismo como si de un ente molesto se tratara; al contrario: lo muestra, lo proclama, lo expande y mezcla con su propia producción intelectual². Un poco crípticamente podríamos afirmar que el primitivo ensayo consistió en añadir tiempo al discurso: el tractatus (o la summa, o la relectio) responden a la pregunta qué es; el ensayo responde a la pregunta qué pasa. Tras ese cambio de actitud hay un cambio de mundo, como ya lo hemos apuntado;

² “Je sçay bien, quand j’oy quelqu’un qui s’arreste au language des Essais, que j’aimeoye mieux qu’il s’en teust. Ce n’est pas tant d’eslever les mots comme c’est deprimer le sens, d’autant plus picquamment que plus obliquement (...) Que j’y attache leur suite, je multiplieray plusieurs fois ce volume. Et combien y ay-je espandu histoires qui en disent mot, lesquelles qui vouldra esplucher un peu ingenieusement mes allegations en servent pas tousjours simplement d’exemple, d’authorité ou d’ornement. Je en les regarde pas seulement par l’usage que j’en tire. Elles portent souvent, hors de mon propos, la semence d’une matiere plus riche et plus hardie...”, (*Ess.*, I, XI., 251). Edición canónica de Pierre Villey en tres volúmenes, Quadrige-P.U.F., París, 1988.

en el siglo XVI la cosmovisión clásica se va derrumbando día tras día: las noticias del Nuevo Mundo que van llegando a Europa en forma de crónicas corren lentamente, pero sin tregua, la visión aristotélica de la naturaleza. No es, por tanto, el momento adecuado para establecer verdades definitivas, pues éstas pueden quedar en entredicho con inusitada rapidez. La tierra es... “un momento, el Padre Acosta explica que...”; es imposible que exista una forma de gobierno que ...”bien, la crónica de Francisco López de Gomara dice que...”; el sol se mueve alrededor de...”hemos de tener en cuenta que...”. No, en el siglo XVI ya no se puede responder con tanta tranquilidad a la rotunda pregunta qué es; un observador atento —y por encima de todo, honrado— ha de atenerse a un precario y humilde qué pasa. Montaigne añadirá un pronombre desconcertante: qué (me) pasa. Porque la única y declarada intención del filósofo de Burdeos es “pintarse”, algo que puede sugerir una frivolidad inverosímil (Pascal calificará ese proyecto de estúpido —”sot”—, aunque en muchas de sus páginas acabe mimetizándolo de una manera casi servil). Montaigne no quiere paralizar el tiempo en un libro, porque para eso ya existen las consabidas mémoires, tan frecuentadas en su tiempo: quiere añadirlo al discurso. Pero a mediados del siglo XVI la expresión formal de la especulación filosófica es refractaria a esa inclusión; las lentas y grises hileras de silogismos de los neoescolásticos (principalmente españoles: Vitoria, Soto, Cano, etc.) o las opacas y crípticas elucubraciones neoplatónicas, cabalísticas o herméticas (Charles de Bovelles es un ejemplo paradigmático) no permiten aprehender lo que pasa, es decir, una realidad cambiante, móvil, dinámica. Sólo algunos se darán cuenta a tiempo de esas transformaciones y, por encima de todo, de sus inquietantes consecuencias: Giordano Bruno se atrevirá a pensar la ausencia de límites impuesta por el copernicanismo; Montaigne invertirá la noción misma de hombre civilizado encarándose a las desconcertantes noticias que llegan del otro lado del Atlántico. Serán la excepción —sin olvidar otros personajes como José de Acosta.

Pero incluso a finales del siglo XVI el aristotelismo más burdo y esquemático continúa factualmente campando por sus respetos. La superchería se eleva a la categoría de ciencia; del insigne historiador Jean Bodin (1530-1596) la posteridad ha rescatado su monumental *Les six livres de la République*, aunque la obra que interesó realmente a sus contemporáneos fue *Démonomanie des sorciers*, un delirante manual para detectar y combatir brujas y maleficios (paralelo al célebre *Malleus maleficarum*). Hay una pereza —comprensible, por otra parte— en abandonar las ruínas del viejo cosmos geocéntrico, cerrado, dual, estático y seguro. Hay también un impedimento más

sutil, casi imperceptible: el propio discurso desde el que se resiste —o se intenta resistir. Recorriendo los ortodoxos argumentos de Francisco de Vitoria, el puntal más significativo de la Escuela de Salamanca, o las erráticas ideas históricas de Louis Le Roy, basadas en el llamado paradigma mágico—astrológico, podemos constatar hasta qué extremo resultaba casi imposible superar ese punto muerto por culpa de una barrera expresiva y formal que sólo será abierta con el advenimiento del ensayo montaigniano. En un discurso fundamentado y legitimado en la estricta deducción axiomática y en la Autoridad, la inclusión de elementos no previstos que se oponen al punto de partida —y por tanto anulan a éste y a las proposiciones derivadas de éste— resulta impensable. Es un gran edificio que se derrumba con el movimiento de un simple ladrillo. Los *Essais* de Montaigne inauguran un nuevo modo de incorporar el cambio, el movimiento, el tiempo, en definitiva —pero a costa, naturalmente, de renunciar a certezas apodícticas y a dogmas intocables; podríamos decir a costa de demoler una cosmovisión milenaria y vagamente funcional sin afianzarnos en otra que la sustituya. La superación positiva de ese escepticismo descarnado no llegará hasta Descartes, cuando la duda adquiriera una dirección y un límite, impuesto por la radicalidad de la propia duda. Montaigne, en el siglo XVI, y Descartes, en el XVII, representan, sin embargo, dos momentos molestos, incómodos: implican un repensar constante y crítico, una tensión intelectual que no admite en modo alguno la presencia de axiomas nítidos e imperturbables. Es por eso que entre los post-cartesianos y el propio Descartes se percibe en algunos momentos un verdadero abismo: de las ondulaciones de las *Méditations* se pasa a la fría rigidez de la *Ethica* espinosiana, en la que hay de todo menos dudas. Hay, pues, algo así como una recaída: del pensar-en-el-tiempo montaigniano o cartesiano (no olvidemos que la principal obra de Descartes está articulada en jornadas) se pasa de nuevo a la impenetrable atemporalidad de la deducción silogística. Esta recaída supone, por su parte, un retroceso o anulación del ensayo como soporte de la especulación filosófica (aunque, a partir de Montaigne, el tractatus de siempre se denomina, impropriamente, “ensayo”). Parece, pues, como si el ensayo fuera un género agónico, propio de momentos de cambio y de crisis, que desaparece —o se trasmuta hábilmente sin perder su nombre— al menor atisbo de seguridad en la solidez de nuestros valores e ideas, es decir, de su intemporalidad, o más adelante, de su ahistoricidad.

IV

Llegados a este punto se imponen dos conclusiones; en primer lugar, la continuidad entre la expresividad platónica y la del ensayo moderno: en ambas se manifiesta de manera inmediata, directa, y muchas veces dramática el pensar (y sólo subsidiariamente también el resultado de ese pensar —y no siempre: muchos diálogos platónicos y muchos capítulos de Montaigne carecen por completo de conclusión; se nos muestra un proceso, un movimiento intelectual que rehuye empobrecerse en los estrechos márgenes de una especie de moraleja filosófica). En segundo lugar, el ensayo —en su sentido primigenio— aun sin ser inherente a la ausencia de un sistema, sí es del todo incompatible con el aparatoso despliegue conceptual y expresivo de aquél. Esta afirmación puede parecer muy arriesgada pero en realidad es casi redundante: un verdadero sistema, como el tomista por ejemplo, es una construcción racional que como tal no expresa primordialmente el pensar, sino lo pensado (es decir, los elementos que otros utilizarán como premisas de valor axiomático para completar o reforzar esa construcción primitiva).

Sin embargo, la tentación de comprimir y momificar el proceso que conduce a una idea en una simple idea es tan antiguo como el ensayo; se trata de una actitud peregrina: edificar una casa encima de un plano —y no desde sus indicaciones. La fragilidad de ese tipo de proyectos es evidente, pero también resulta evidente, y hasta cierto punto incomprensible, la insistencia en la realización de los mismos; como botón de muestra invitamos al lector a acercarse a algunos de los numerosísimos ensayos “nietzscheanos”(!) que durante los años sesenta fueron moneda común. Se trataba de mimetizar vagamente un estilo y de permutar escolásticamente un par de docenas de conceptos a veces no muy bien asimilados. Con ello sólo se consiguió una cosa: transformar las obras de uno de los autores más complejos y profundos de la Historia de la Filosofía en un marasmo de breviaros incoherentes y banales destinados a un público adolescente, ávido de todo tipo de espasmos intelectuales. Esos despropósitos, sin embargo, no son nuevos; pueden remontarse en una larga cadena hasta el mismo siglo XVI. Aquí nos detendremos brevemente en el primero de la estirpe, Pierre Charron (1541-1603)³, cuya obra es un cuidado —e infructuoso— ejercicio escolástico de montaignismo radical. Embelesado por las sutilezas de los *Essais*, Charron

³ Charron, P., *De la Sagesse*, ed. de Barbara Negroni, Fayard, París, 1986 (Corpus des Ouvres de Philosophie en langue française).

acometió la tarea de sistematizarlas, ordenarlas, estructurarlas y jerarquizarlas con una perseverancia de entomólogo. Las pinceladas con que Montaigne se acerca a la condición humana se transforman en Charron en un torpe y obsesionante croquis de naturaleza contradictoria, pues su punto de partida, siguiendo al pie de la letra a Montaigne, consiste en afirmar que el hombre es un ser ondulante y cambiante que no puede ser aprehendido a través de juicios que hagan abstracción del tiempo y del espacio⁴. Desde una perspectiva estrictamente teórica la obra de Charron constituye un episodio menor, a duras penas remarcable, de la Historia de la Filosofía. Atendiendo sin embargo a la involución expresiva que supone, no puede dejarse de lado: es la clave que nos permite comprender hasta qué punto el ensayo no es el género literario inherente a la tradición filosófica occidental, sino más bien su excepción. La apariencia de despropósito que puede albergar esta afirmación se basa en dos considerables malentendidos; en primer lugar, nos hemos acostumbrado a situar dentro de los márgenes expresivos del ensayo a cualquier opúsculo que vaya encabezado con ese nombre —ya sea un árido tratado o un periodístico despliegue de opiniones personales. En este sentido, todo lo que no es narración o poesía parece estar incluido en ese espacio difuso y demasiado polivalente ¿Hace falta pues definir o acotar un supuesto “canon ensayístico” que corrija esa inexplicable vaguedad? Eso sería contradictorio: el ensayo moderno se define justamente por el desapego a los múltiples géneros canónicos que lo precedieron (en especial, el tractatus escolástico y similares). Se trata más bien de una actitud epistemológica, no de un formalismo estilístico. Esto nos conduce al segundo equívoco: “la expresividad del ensayo ha evolucionado tanto que no tiene ya porqué remitirse al original o fundacional (el de Montaigne); el Ulises de Joyce es una novela a pesar de que sus recursos no

⁴ Compárese la casi literal coincidencia de ambos puntos de partida. Texto de Montaigne: “Certes, c’est un subject merueilleusement divers et ondoyant que l’homme. Il est malaisé d’y fonder jugement constant et uniforme” (*Ess.*, I, I, 9). Texto de Charron: “L’Home est un subject merueilleusement divers et ondoyant, sur lequel est tres malaisé d’y asseoir jugement assureé, jugement, dis-je, universel et entier; à cause de la grande contrarieté et dissonance des pieces de nostre vie” (*De la Sagesse*, p. 251). Obsérvese ahora, sin embargo, la incongruencia de la exégesis charroniana con respecto a su propio punto de partida, manifiesto en la misma división de la obra: 1) *De la formation de l’homme*; 2) *Distinction premiere et generale de l’homme*; 3) *Du corpus et premierement de toutes ses parties, assiette d’icelles*; 4) *Des propirietez singulieres su corps humain*; 5) *Des biens du corps, Santé, Beauté, et autres*; 6) *Des vestements du corps*; 7) *De l’ame en general*; 8) *De l’ame en particulier, et prierement de la faculté vengative*; 9) *De la faculté sensitive*; 10) *Des sens de nature*; 11) *Du veoir, ouïr, et parler*; 12) *Des autres facultez, imaginative, memorative, appetitive*; 13) *De la faculté intellective et vrayement humaine*.

sean precisamente idénticos a los de Cervantes o a los de Dumas”. El anterior argumento, aunque cierto, no puede proyectarse sin más al ensayo: la tradición novelística europea no posee un paralelo llamado “tradición ensayística europea”; ésta constituye un simple agregado de períodos erráticos separados a veces por generaciones enteras, no un “progreso ascendente” en términos hegelianos. Los *Essais* de Montaigne se diluyen expresivamente en Charron; las *Méditations* de Descartes acaban constreñidas —durante muchos decenios— en Malebranche, Espinosa o Leibniz. Y así sucesivamente ¿Por qué, entonces, seguimos empeñados en llamar ensayo a casi todo? ¿Por qué sentimos una aversión visceral a términos como “tratado” o “disertación”? Se trata de un problema de orígenes, de genealogías: hemos optado, nos hemos inscrito, arbitrariamente, en una determinada tradición que muchas veces no se corresponde con la moderna, pero que debe ser moderna, o al menos aparentarlo nominalmente para poder así merecer —ahora— un cierto crédito. O contemplándolo desde otra perspectiva: ¿por qué los declarados continuadores de la obra de Montaigne, aquellos autores que han asumido una herencia tan problemática y difusa sin transformarla ni remitirla discretamente a géneros anteriores —sin desnaturalizarla, en definitiva— están excluidos de los márgenes del “ensayo”? Josep Pla o Azorín, por ejemplo, pertenecen con todo derecho a esa extraña saga que la inercia exegética ha confinado en un limbo sin nombre: nadie en su sano juicio se atrevería a negar no ya su afinidad, sino incluso su pertenencia al universo expresivo que inauguraron los *Essais* de Montaigne; pero tampoco nadie osaría afirmar que sus obras son “ensayos” en el sentido más primigenio y puro que pueda llegar a contener esa expresión. Se percibe aquí algo más que una mera paradoja: se percibe una contradicción que pone en entredicho una larga genealogía —la nuestra, ni más ni menos. Y aunque queramos pasar de puntillas por encima de esa cuestión, la contradicción insiste; por ejemplo, la diferencia entre un supuesto Ensayo de política agraria y un Tratado de política agraria es, hoy por hoy, inexistente aunque no cabe duda que nadie los leería con los mismos ojos: el segundo título sugiere, de forma inevitable, un abstruso y dogmático despliegue de verdades apodócticas y el primero, en cambio, una prudente, crítica y comedida aproximación al tema. ¿Hasta qué punto tras esa aparentemente fútil distinción terminológica subyace ahora un verdadero problema?

V

Orientarse y situarse en ese huidizo "ahora" no es tan simple. Desde ciertas perspectivas auto-denominadas "progresistas" el término post-modernidad está asociado, por motivos difíciles de determinar, al conformismo, la banalidad, e incluso al auge del diseño industrial (!?). En cualquier caso es el ámbito del ensayo post-moderno donde se hace más evidente el ocaso de una cierta forma de expresión que, por abuso, acabó autorreducida al absurdo. Desde finales de los años setenta algunas disciplinas con pretensiones científicas como la economía, la sociología y muy especialmente la antropología cultural empezaron a adentrarse en una honda crisis que se materializó en forma de intrincada disyuntiva: o se renunciaba a los rotundos axiomas decimonónicos que hacían ininteligibles los hechos, o se renunciaba a éstos para poder preservar la solidez de aquéllos. El antropólogo marxista M. Godelier (1977), por ejemplo, explicaba la cultura aborígen australiana a través del siguiente principio: las relaciones de parentesco coinciden con las relaciones de producción. Esa interpretación ortodoxamente economicista e incardinada en un imponente sistema omniexplicativo como el marxista, otorgaba a la teoría etnológica en cuestión una innegable e indiscutible pátina de científicidad. Sólo había un problema, un pequeño problema: en la cultura aborígen tradicional no hay relaciones de producción por la sencilla razón de que no hay producción. Equiparar a los obreros europeos del siglo XIX con personas que, a mediados del siglo XX, vivían aún en plena Edad de Piedra es simplemente ridículo. Sin embargo la única posibilidad de mantener un discurso de esa índole pasaba indefectiblemente por la ficción que acabamos de comentar (u otras parecidas: la economía socialista era netamente científica, mientras que el decadente capitalismo se sostenía de forma precaria gracias a la opresión y la manipulación, tal como podía observarse claramente en Albania o Rumanía). La lista de despropósitos sería demasiado larga como para desglosarla en este contexto. Algunos antropólogos como C. Geertz optaron por dejar de lado aquellos prístinos axiomas científicos, recuperando el discurso ensayístico clásico. Ello implicaba renunciar no a éste o a aquél sistema, sino a la pretensión misma de científicidad. A Geertz se le estigmatizó de inmediato: era un profeta del conformismo, el conservadurismo, la banalidad, la superficialidad e incluso, cómo no, del auge del diseño industrial (tampoco fue muy bien recibido que el mismo Claude Lévi-Strauss, en 1991, reivindicara la perspectiva de Montaigne en su *Histoire de Lynx*). La antropología cultural retornó, pues, a la expresividad ensayística en un momento agónico, de crisis

profunda. Unos años antes, entre confusos marasmos de dogmas indudables, aquello resultaba impensable. La cautela, la prudencia, el andar a tientas, la prueba, no tenía entonces sentido: una límpida Verdad iluminaba mentes y corazones.

Las anteriores consideraciones son extensibles a otras disciplinas humanísticas que, en fechas muy recientes, también se han visto obligadas a renunciar a la noción misma de sistema, y por tanto a adecuar su nuevo estatuto epistemológico a una expresividad distinta, cuando no opuesta a la anterior. En este preciso punto es necesario retomar la cuestión que hemos dejado abierta al final del anterior apartado, a propósito de las inciertas genealogías que nos retrotraen al núcleo del proyecto occidental moderno y a su expresión: ¿se trata sólo de vagas trasmutaciones formales, de cíclicos caprichos literarios, o de algo mucho más grave y profundo?

Quizás la respuesta se halle en la misma insistencia por la pregunta que, formulada de mil maneras diferentes y en todo tipo de ámbitos intelectuales, se repite obsesivamente desde principios de los años ochenta. No dejaría de ser arriesgado —e incluso pretencioso— pensar que un tema tan supuestamente baladí acaparara durante tanto tiempo la atención no sólo de la filosofía, sino de la totalidad de las ciencias sociales⁵.

⁵ Un tema, por otra parte, ubicado mucho más allá de las consideraciones lógico metodológicas habituales (refutación o convalidación del inductismo, alcance del método hipotético-deductivo en ciertas disciplinas humanísticas, etc.) pero que debido a su vulgarización posee ahora una apariencia equívoca de pseudoproblema. El llamado “*fin de la Historia*”, por ejemplo, conceptualizado por autores como Lyotard, Vattimo o Fukuyama, ha padecido esa banalización periodística hasta extremos grotescos; y lo mismo podrá decirse de nociones como la de “*pensiero debole*”, blanco preferido de los juegos de palabras fáciles.