
El ensayo o la filosofía del significado vagabundo. La naturaleza interpretativa del ensayo como mediación entre el logocentrismo y la diseminación

The essay or the philosophy of wandering meaning. The interpretative nature of the essay as an artistic mediation between metaphysical logocentrism and nihilistic dissemination

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO

Universidad de Sevilla
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
Facultad de Filosofía
41007 Sevilla (España)
agpozo@us.es
ORCID iD: 0000-0003-4143-1854

Abstract: This article shows that the essay is a literary genre that carries with it a philosophy, a philosophy of finitude that is based on the idea of equivocality and on the affirmation of the fragmentary against the concept of system. The hermeneutic nature of this essayistic philosophy allows for pluralist thought and can be summed up by the concept of wandering meaning; it seeks to overcome the radical difference between Platonic logocentrism and deconstructive dissemination. Moreover, the conceptual thought of the essay requires an artistic/literary dimension in order to approach the life-world.

Keywords: Essay; interpretation; wandering meaning; concept; art; logocentrism; dissemination.

Resumen: Este artículo muestra que el ensayo es un género literario que lleva consigo una filosofía, una filosofía de la finitud que se funda sobre la idea de equivocidad y en la afirmación de lo fragmentario contra el concepto de sistema. Esta filosofía ensayística de naturaleza hermenéutica que permite un pensamiento pluralista se resume en el concepto de significado vagabundo y pretende superar la diferencia radical entre el logocentrismo platónico y la diseminación deconstruccionista. Además, este pensar conceptual del ensayo necesita la dimensión artístico/literaria para poder acercarse al mundo de la vida.

Palabras clave: Ensayo; interpretación; significado vagabundo; concepto; arte; logocentrismo; diseminación.

RECIBIDO: AGOSTO DE 2018 / ACEPTADO: MARZO DE 2019
DOI: 10.15581/009.53.1.003

1. INTRODUCCIÓN: EL ENSAYO, UNA FORMA QUE ES UNA FILOSOFÍA

El ensayo en principio es un género literario¹. Es más, desde Erasmo, Montaigne —el “auténtico descubridor (*Neuntdecker*) del género”²—, F. Bacon, Galileo, Locke o Leibniz, hasta Russell, Ortega y Gasset, Jünger, Adorno, Lyotard y Rorty, el ensayo se muestra sin duda como el “género de la modernidad”³. Pero como tal género literario es además un modo de pensar. Ferrell sostiene incluso que “el género aparece para la filosofía como una cuestión ontológica (*ontological question*)”⁴. Para los ensayistas desde Montaigne hasta Lukács, Bense, Ortega, Adorno o Starobinski, la naturaleza misma del ensayo ha sido uno de sus principales objetos debido a que saben que el ensayo es una forma que lleva consigo toda una filosofía —una ontología—. Así es como nos interesa el ensayo en este trabajo. Defendemos que la forma del ensayo corresponde a una filosofía ensayística, que será objeto de este estudio y que es antiidealista, antitrascendental, antitotalitaria, además de incorporar lo artístico. Martín ha destacado que el ensayo ni es un “camino intermedio entre lo literario y lo filosófico”, ni una “filosofía menor”, sino una “forma textual propia de un modo de pensamiento que se funda en la inseparabilidad de la literatura y de la filosofía”⁵. Esta forma de pensar se halla ya en germen en el pro-

-
1. Además de los grandes géneros literarios (épico, lírico y dramático), Combe parte de la fenomenología de la conciencia del lector (cf. M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique, II* (1953) (PUF, Paris, 1967), en esp. 447-467) para establecer una “pequeña tipología ingenua (*naïve*)” dividida en cuatro categorías: ficción narrativa, poesía, teatro y ensayo. D. COMBE, *Les genres littéraires* (Hachette, Paris, 1992) 13.
 2. Cf. K. G. JUST, *Versuch und Versuchung. Zur Geschichte des europäischen Essays, Übergänge. Probleme und Gestalten der Literatur* (Francke, Bern, 1966), 7-24, 11. Frente a la búsqueda de modelos del ensayo en la antigüedad —sean los diálogos platónicos, las cartas de Séneca o Plinio, o las confesiones agustinianas—, Paquette asegura que “Montaigne crea la palabra (*mot*) y la cosa (*chose*)” *ensayo*. J.-M. PAQUETTE, *Forme et fonction de l'essai dans la littérature espagnole*, “Études littéraires” 5/1 (1972) 75-88.
 3. P. CEREZO, *El espíritu del ensayo*, en J. F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura* (Comares, Granada, 2002) 1-32, 2.
 4. R. FERRELL, *Genres of Philosophy* (2002) (Routledge, London-New York, 2016) 10.
 5. F. J. MARTÍN, *Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la tradición velada*, “Revista de Occidente” 394 (2014) 5-19, 16.

pio término de ‘ensayo’, que proviene del latín *exagium*, que significa balanza y ponderación, acto de pesar, y el término ‘ensayar’ procede de *exagiare*, que es pesar. Por tanto ‘ensayo’ significa una comprobación o tentativa, una pesada o acto de someter a prueba cualquier cosa⁶. Se tratará entonces siempre de un pensar que es aventura, prueba, experiencia, *ensayo* en definitiva, o sea, el intento o búsqueda permanente de saber. El ensayo es experiencia no en el sentido hegeliano, que implica la identidad conciencia/objeto en el saber absoluto y la imposibilidad de que el objeto le diga algo nuevo a la conciencia, sino en el gadameriano, según el cual “la verdad de la experiencia contiene siempre la referencia (*Bezug*) a una nueva experiencia (*neue Erfahrung*)”, de modo que alguien experimentado “no es solo el que se ha hecho mediante experiencias, sino el que está abierto (*offen*) a las experiencias”⁷. Por eso está bajo el signo de la pregunta más que de la respuesta. El doble objetivo de este trabajo es, primero, desarrollar este modo de pensar que desemboca en la noción de *significado vagabundo* y que es, a nuestro juicio, la forma más adecuada de filosofía; y, segundo, mostrar que este pensamiento conceptual no se da en el ensayo sin la participación de la dimensión artístico/literaria. Proponemos la idea de ‘significado vagabundo’ como la que define esencial e interpretativamente al ensayo porque es la que le permite impugnar las tesis logocéntricas de identidad, literalidad, totalidad y fundamentación absoluta, sin que ello implique la disolución íntegra de la razón, el significado y la verdad. El ensayo como filosofía hermenéutica del significado vagabundo deviene mediación entre la deconstrucción nihilista del significado impulsada por la diseminación derridiana y la tradición metafísica logocéntrica que recorre el pensamiento desde Platón hasta Husserl. Salva la racionalidad de su nihiliza-

-
6. Cf. J. STAROBINSKI, *Peut-on définir l'essai?* (1985), en F. DUMONT (ed.), *Approches de l'essai. Anthologie* (Nota Bene, Québec, 2003) 165-182, 165s; M. ALVAR, *Historia de la palabra 'ensayo' en español* (1977), en M. ALVAR (ed.), *Ensayo. Reunión de Málaga de 1977* (Diputación de Málaga, Málaga, 1980) 13-43, 13ss.
 7. H.-G. GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Band 1 (Mohr Siebeck, Tübingen, 1990) 361.

ción interpretativa, pero rechaza el logocentrismo que afirma un significado duro.

2. LA FORMA MENTIS DE LA EQUIVOCIDAD

Hay asuntos cuya dificultad exige mucho tiempo y una ardua labor. Puede que lo que se presentó en un momento como solución se descubra más tarde como un error. Pero lo esencial de estos problemas, por complejos y engorrosos que sean, es que pueden ser definitivamente resolubles por su propia naturaleza. No es la atención a estas materias la razón de la existencia del ensayo filosófico, como tampoco lo es la necesidad de exponer y comunicar ideas ya sabidas, una doctrina preexistente. El ensayo es lo contrario del manual, es pensamiento en acción, pregunta. Hay otras cuestiones en cambio que, en virtud de su propia condición y no a causa de la limitación del entendimiento, no se podrán descifrar nunca *more mathematico*, de modo que no lograremos concebir su respuesta de forma *clara et distincta*. De la conciencia de esta imposibilidad de conocimiento absoluto surge el espíritu filosófico de nuestro tiempo y, conforme a él, su índole ensayística. Ya en 1910 el joven Lukács escribió que “el ensayista rehúye sus propias esperanzas orgullosas que a veces suponen erróneamente haber llegado cerca de lo último (*Letzten*)”⁸. En 1931 Adorno, autor del trabajo más relevante de nuestro tiempo para la comprensión filosófica del ensayo (*Der Essay als Form*), sostenía que la filosofía en su época sólo podía legitimarse si cultivaba el ensayo puesto que “quien hoy elige al trabajo filosófico como profesión (*Beruf*), debe renunciar desde el principio a la ilusión (*Illusion*) con la que empezaban los antiguos proyectos filosóficos: creer que es posible atrapar (*ergreifen*) la totalidad de lo real mediante la fuerza del pensar (*Kraft des Denkens*)”⁹. Esta creencia/ficción de corte idea-

8. G. LUKÁCS, *Über Wesen und Form des Essays* (1910), en L. ROHNER (Hg.), *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden*, Band I: *Essays avant la lettre* (Deutscher Taschenbuch, München, 1972) 27-47, 37.

9. Th. ADORNO, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften* (GS), Band 1 (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973) 325-344, 325.

lista sólo sería viable si se cumpliera el presupuesto racionalista que le da sentido, y que enseña, en palabras de Spinoza, que “el orden y la conexión (*ordo et connexio*) de las cosas es idéntico al orden y la conexión de las cosas”¹⁰, lo que significa en último término, según Hegel, que “la razón (*Vernunft*) gobierna (*beherrsche*) el mundo”, puesto que es la “sustancia (*Substanz*)” de lo real, un “poder infinito (*unendliche Macht*)” que no necesita “condiciones de un material externo (*äu erlichen Materials*)” ya que “se alimenta de sí misma y ella misma es el material que elabora”¹¹. De la quiebra de estos supuestos se sigue, primero, que la filosofía sólo puede ser ‘ensayo’, tentativa, y, segundo, que el ensayo —la filosofía del ensayo, la filosofía que es el ensayo— será un pensar racional, pero antiidealista y antirracionalista. Si no se puede aprehender plenamente la realidad, la filosofía tiene que realizarse ensayísticamente, porque el ensayo no es otra cosa que examen, prueba, pregunta o investigación, y qué puede ser en el fondo la filosofía sino eso mismo, como nos recuerda Dilthey: “El espíritu filosófico está allí donde un pensador (*Denker*), libre de la forma sistemática (*Systemform*) de la filosofía, somete a prueba (*Prüfung unterwirft*) lo que en los seres humanos se presenta diferente (*einzel*), oscuro (*dunkel*), como instinto, autoridad o creencia”¹². Entendemos el ensayo con Starobinski como la auténtica puesta en obra de la filosofía: “La mejor (*meilleure*) filosofía es la que se manifiesta bajo la forma del ensayo”¹³. La filosofía en suma o es ensayística o no es verdaderamente filosófica.

Pero no sólo la incapacidad para penetrar en el todo de lo real justifica la existencia del ensayo filosófico. En principio, nada hay contra la posibilidad de que p. e. una obra como *Ὀδύσσεια* de Homero sea pensada y aclarada hasta hacerla transparente, pero el hecho es que llevamos casi tres mil años interpretándola y, aunque

10. B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1675), *Spinoza Opera*, II. C. GEBHARDT (Hg.) (Carl Winter, Heidelberg, 1972) II, vii, 89.

11. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-1831), *Werke*, Band 12 (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986) 20s.

12. W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie* (1907), *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Gesammelte Schriften*, Band V (B. G. Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1982) 413.

13. J. STAROBINSKI, *op. cit.*, 166.

es evidente que mucho de lo averiguado y establecido sobre ella es verdadero, no se puede —ni se podrá— dar por concluyentemente resuelto el enigma que representa. Sabemos que nunca llegará el momento en que aseguraremos que se ha acabado el debate sobre Ὀδύσσεια porque hayamos encontrado por fin su significado, su verdad. La peculiar dificultad que plantean todos estos asuntos —obras— radica en que, a pesar de que podemos decir verdad acerca de ellos, no tienen *una* verdad ni por tanto *una* solución. Por este motivo sólo ensayísticamente podrán ser tratados como les corresponde. Y no poseen *una* verdad debido a que carecen de ‘en sí’. Por eso resulta inútil intentar concebir la totalidad de lo real y hay que abandonar esta ilusión de impronta idealista y racionalista, porque la realidad es equívoca, dispar respecto de la razón, de manera que no se identifica con lo pensado sobre ella y no se deja aferrar por el concepto. Ya que la identidad dogmática resulta inútil, no hay otro modo de aproximarse filosóficamente a la equivocidad que el ensayo. Realidad equívoca y ensayo son inseparables. El ensayo le declara la guerra a lo unívoco; su alma se entrega a la equivocidad. De ahí que uno de los más grandes filósofos ensayistas del s. XX, Ortega y Gasset, defienda una ontología de la equivocidad:

Yo no creo más que en el equívoco, porque la realidad misma es ella equívoca y toda simplificación y todo lo que pretenda ser inequívoco es adulteración o falsificación de la realidad, es lugar común, aspaviento, postura y frase¹⁴.

El ensayo, que es la filosofía que brota de la conciencia de la equivocidad radical del ser, no puede ser nunca dogmático, unívoco, *pensamiento* de manual. Todo genuino ensayista ha de confrontarse cordialmente con el equívoco porque de hecho existe en él. A fin de cuentas, aquella carencia de entidad o déficit ontológico que ocasiona esta equivocidad que caracteriza a ciertos asuntos, es lo que nos empuja a ensayar, esto es, a interpretar, porque, como veremos,

14. J. ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica (Curso de 1944)*, *Obras Completas (OC)*, t. IX (Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009) 655.

el ensayo ha de ser interpretativo —y la interpretación ensayística—. En resumen, la ‘solución’ de las cuestiones que no tienen ‘una’ solución, y que se va dando —sin fin— en la historia de las interpretaciones, es el ensayo. Mientras haya asuntos tan intrincados y delicados que, por indescifrables, nos condenen a la interpretación histórica permanente, seguiremos ensayando verdades que nunca conseguirán agotarlos. La filosofía hermenéutica del ensayo desembocará en una epistemología plural perspectivista que, como mostraremos, es la que le pertenece exactamente a la finitud del ser humano.

Dado que las materias que son objeto del ensayo filosófico están desprovistas de ‘en sí’ y, por consiguiente, no son determinables en su totalidad, entonces podemos legítimamente preguntarnos si el instrumento con el que se pretende comprenderlas, el ensayo, es realmente aprehensible. El ensayo es tan fiel al contenido sutil que expone, que él mismo se vuelve difícil de apresar y fijar en una tesis. De ahí la pertinencia del título del artículo de Starobinski: “¿Se puede definir el ensayo?”¹⁵. De acuerdo con el paralelismo que hemos establecido entre la materia del ensayo filosófico y su propia inteligibilidad, lo primero que hay que señalar para intentar responder esa interrogación es que el ensayo no es mera forma literaria. Es más: tenemos que librarnos del presupuesto que separa en general lo formal de lo material como si existiesen uno al margen del otro y fueran independientes. No hay forma sin contenido y viceversa. Están forzosamente ligados. La dimensión literaria de la filosofía es irreducible, lo que anticipa el poder que tiene lo artístico en la constitución del ensayo¹⁶. Juan Ramón Jiménez nos enseña que no se da la materia sin su forma: “Un sentimiento o un pensamiento sin representación verbal no existen, y su forma es precisamente su representación”¹⁷. El artista por tanto, el poeta, no es mero creador

15. J. STAROBINSKI, *op. cit.*, 165-182.

16. Cf. J. A. LAVERY, L. GROARKE, *Introduction: Genre as a Tool of Philosophical Interpretation and Analysis*, en J. A. LAVERY, L. GROARKE (eds.), *Literary Form, Philosophical Content: Historical Studies of Philosophical Genres* (Fairleigh Dickinson University Press, Madison, NJ, 2010) 13-38, 13.

17. J. R. JIMÉNEZ, *El olvido no pierde nada, todo lo atesora* (1936-1949), *Ideología* (1897-1957), A. SÁNCHEZ ROMERALO (ed.) (Anthropos, Barcelona, 1990) 499-676, 599.

de forma externa, no es “un fabricante de vasos sino un creador de sustancia”, lo que significa que la obra no es una materia apoyada sobre una exterioridad formal sino una materia que lleva consigo interiormente una formalidad: “El poema no es una sustancia que se sostiene gracias a un molde externo, sino una sustancia que, sin necesidad de molde, se mantiene dentro de su propia forma interior”¹⁸. En una carta de 1852 Flaubert ya había escrito que “la forma (*forme*) sale del fondo (*fond*), como el calor del fuego”¹⁹. Esto significa que la forma empleada para expresar algo no es arbitraria, no puede ser cualquiera, sino que responde al carácter de la materia que pretende declarar. De ahí que Marías subraye que “el género literario consiste en la generación de la obra partiendo de su tema [...] la vía por la cual, desde el ‘fondo’ de un cierto tema preciso, se *engendra* la obra correspondiente”²⁰. Esta vinculación esencial de la forma al fondo equivale a sostener que cada contenido, como advirtió Hegel, exige su forma: “Un contenido preciso determina también la forma adecuada (*angemessene Form*) a él”²¹. La forma no es mera cáscara superficial añadida a un contenido para manifestarlo, sino que surge de él para lograr expresarlo porque de otro modo no puede ser dicho. Revelado de otra manera, dejaría de ser el contenido que es. Por tanto, según afirma Adorno, “la forma, que atraviesa el contenido, es contenido sedimentado (*sedimentierter Inhalt*)”²². La forma nunca es fin en sí sino que siempre concluye en contenido, observa Jiménez: “Nada termina en forma sino en idea”²³. Cada materia inteligible existe en una forma y ésta, a su vez, no vale para cualquier pensamiento o tema sino sólo para uno particular. Cada forma implica un mundo, una idea: “Otra forma poética, otro mundo”²⁴. Aplicada esta tesis general al caso concreto que nos ocupa, la afirmación que

18. *Ibidem*, 599s (respetamos la ortografía original de J. R. Jiménez).

19. G. FLAUBERT, Lettre à Louise Colet (12 juillet 1852), *Correspondance*, t. II, J. Bru-
neau (ed.) (Gallimard, Paris, 1980) 96.

20. J. MARÍAS, Edición anotada (1957) de J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Qui-
jote* (Cátedra, Madrid, 2005) 181 n6.

21. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (1820-1829), *Werke*, Band 13, 29.

22. Th. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1969), *GS*, Band 7, 1984, 217.

23. J. R. JIMÉNEZ, *op. cit.*, 601.

24. *Ibidem*, 600.

defendemos es que el ensayo es la única forma de que puede valerse el pensar filosófico para poner de manifiesto aquel contenido indefinible al que nos referimos. Más que forma literaria o género literario de la filosofía, el ensayo es una auténtica forma de pensar. Más exactamente: la forma literaria del ensayo representa una filosofía, justo aquella que hay que hacer cuando se parte de la convicción de que no se puede alcanzar íntegramente lo real dada su diferencia respecto del pensamiento. Esta *forma mentis* de la equivocidad o *filosofía ensayística* es la filosofía de nuestro tiempo.

3. EL ENSAYO COMO FILOSOFÍA DE LA FINITUD

Debido a que su origen es la renuncia al presupuesto idealista de considerar factible la plena captación de la realidad, el ensayo, como forma adecuada de realización de la filosofía, o sea, la filosofía ensayística, se aleja del empeño de obtener conocimientos absolutos que se imponen con indiscutible evidencia y, con ello, evita el ideal cartesiano/husserliano de la filosofía como ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*), como, en palabras de Husserl, “la más elevada y estricta de todas las ciencias, la que representa la permanente intención de la humanidad de un conocimiento puro y absoluto”²⁵. Dilthey encontraba esta perspectiva antiuniversalista y antiabsolutista característica del ensayo en la fundación del género en la modernidad, en Montaigne, que en *Les Essais* “renuncia a toda exigencia de fundamentación (*Begründung*) y validez universal (*Allgemeingültigkeit*)”²⁶. Desde el subjetivismo cartesiano, Husserl, que ya había vinculado a Platón con Descartes en *Philosophie als strenge Wissenschaft*²⁷, retoma desde el subjetivismo cartesiano el ideal platónico logocéntrico de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta, es decir, como

25. E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, *Husserliana (Hua)* XXV, Th. NENON, H. R. SEPP (Hgs.) (Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987) 4.

26. W. DILTHEY, *op. cit.*, 370.

27. “La voluntad totalmente reflexiva de ciencia estricta dominó tanto el giro (*Umwendung*) socrático/platónico en filosofía como la reacción científica contra la escolástica al principio de la modernidad, en especial el giro cartesiano” (E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* *cit.*, 6).

“ciencia universal sobre el mundo, saber universal y definitivo (*endgültiges*), universo de verdades en sí del mundo, del mundo en sí”²⁸, una ciencia que pretende encontrar verdades últimas, trascendentales e intocables, incondicionalmente válidas. Pero no hay posibilidad de conocimiento absolutamente fundado sin evidencia, esto es, sin identidad entre el asunto pensado y lo pensado sobre él; en suma, sin *significado literal* no hay ciencia estricta. Desde esta perspectiva logocéntrica, la filosofía como *strenge Wissenschaft*, que da por supuesta la univocidad o identidad del *significado literal*, rechaza la diferencia entre la cosa pensada y la idea que tenemos de ella, o sea, el *significado equívoco*, que es el hábitat donde se mueve el ensayo. Una filosofía así, instaurada sobre la literalidad unívoca, no puede ser ensayística. Si el pensar conceptual está condicionado *a priori* por el principio de identificación, de manera que tiende espontáneamente a suponer que lo pensado coincide con su propio modo de pensar, la filosofía ensayística en cambio sólo germina según Adorno a partir de la quiebra de esa “imposición de identidad (*Identitätszwang*)”²⁹. De aquí deduce que el ensayo, liberado ya de cerrarse sobre sí mismo en una identidad fija y permanente, se funda sobre la “conciencia de no-identidad (*Bewußtsein der Nichtidentität*)” entre el concepto y lo conceptualizado, entre lo pensado (conceptualmente) por él y la cosa pensada³⁰. No hay verdadera filosofía ensayística sin conciencia de que lo pensado siempre desborda los límites conceptuales en los que pretendemos aprisionarlo.

-
28. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), *Hua VI*, W. BIEMEL (Hg.) (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976) § 73, 269. Husserl advierte que lo que pretende es restaurar la idea de filosofía como “auténtica ciencia de fundamentación absoluta, la vieja idea platónica” [E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik* (1929), *Hua XVII*, P. JANSSEN (Hg.) 1974, 11]. Con la fenomenología, confiesa, “restituí la idea más originaria (*ursprünglichste*) de filosofía, que desde su primera y firme formulación en Platón es el fundamento de nuestra ciencia y filosofía europeas” [E. HUSSERL, *Nachwort* (1930), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Hua V*, M. BIEMEL (Hg.) 1971, 139].
29. Th. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), *GS*, Band 6, 1977, 159; cf. Th. ADORNO, *Der Essay als Form* (1954), *Noten zur Literatur*, *GS*, Band 11, 1984, 26.
30. Th. ADORNO, *Der Essay als Form* cit., 17.

Ahora bien, de esa oposición a la identidad y de aquella total indeterminación del asunto propia del ensayo filosófico no se deduce ni, primero, que el ensayo se aparte del concepto, ni, segundo, que sólo constituya una aproximación inicial y superficial a la cuestión tratada, ni, tercero, que se convierta en irracionalidad sin significado, como si fuese —según la deplorable acepción del positivismo— mera literatura. Ciertamente, el ensayo no es *streng* *Wissenschaft*, pero esto no significa tampoco que sea ni enemigo del concepto y ausencia de significado, ni, mucho menos, un simple género artístico-literario que, entendido en clave positivista, estaría al margen de la verdad, patrimonio exclusivo ya de la ciencia y del concepto. Lo que el ensayo pretende es superar esta injusta alternativa que planteó el positivismo entre ciencia y arte, y que defendió y expresó sintéticamente el joven Ortega en 1908 en una sola fórmula: “O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno”³¹. Si se aspira a la razón, el significado y la verdad tenemos que hacer ciencia. El resto es literatura o silencio. La filosofía tiene que elegir la ciencia si tiene voluntad de verdad; si se acuesta del lado de la literatura se arriesga al vacío de significado y de racionalidad. El positivismo no ofrece otra salida. Sin embargo, el ensayo representa una tercera vía para la filosofía entre la ciencia y el arte, que parte de la quiebra de la reducción positivista del conocimiento a ciencia estricta, y de la incorporación de lo artístico-literario sin menoscabo de su valor de verdad. El ensayo no reniega de la verdad ni de la razón sino que, en palabras de Lukács, desarrolla “una lucha (*Kampf*) por la verdad [...] aspira (*strebt*) a la verdad”³². Como ya mostró Heidegger al advertir que “una cosa es informar narrativamente (*erzählend zu berichten*) sobre el ente y otra es captar (*zu fassen*) el ente en su ser”, lo ensayístico no está reñido con el conocimiento estricto³³. Recordemos que

31. J. ORTEGA Y GASSET, *Algunas notas* (1908), *OC*, t. I, 2004, 200.

32. G. LUKÁCS, *op. cit.*, 39s.

33. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Band 2 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1977) § 7, 52. El carácter ensayístico de la literatura filosófica de Heidegger ni le condena a *contar cuentos* sobre los entes, ni le impide hacer “ciencia estricta”, o sea, apresar el sentido del ser de los entes. Así es como Heidegger sigue el precepto husserliano de la filosofía como ciencia estricta y no como cuento o narración: “Aquí no se cuentan historias (*es werden hier keine Geschichten*)

Nicol sostenía que “el ensayo se halla a medio camino entre la pura literatura y la pura filosofía”, pues aunque es literatura, su artificio es literario, “el producto no es artificial, no es pura literatura”, sino que es filosofía, de manera que el conocer riguroso de la filosofía no está necesariamente enemistado con lo literario del ensayo³⁴. Contra el dogmatismo y el totalitarismo, lo que el ensayo impugna es la verdad y la razón absolutas, convirtiéndose en camino y aproximación hacia la verdad; nunca en *la* verdad. La filosofía del ensayo revela que nadie tiene ‘la’ verdad, pero todos pueden aportar algo a la constitución hermenéutica de la verdad, una interpretación, una verdad parcial. El sujeto ensayístico no es una conciencia absoluta y trascendental que, desde esta privilegiada posición, accedería a ‘la’ verdad; más bien, es un sujeto circunstancial, una conciencia situada, que desde su localización mundana sólo puede percibir un trozo o interpretación de realidad, una porción de verdad junto a otras igualmente legítimas.

De acuerdo con lo que se debe esperar de esta conciencia realmente ensayística, más interrogación que respuesta, Ortega afirma que expone sus ideas filosóficas “sin pretender adoctrinar a nadie”³⁵. Unos años antes Ortega ya había manifestado de forma ejemplar esta esencia antidogmática del ensayo al confesar que sus propios ensayos “no pretenden ser recibidos por el lector como verdades”, sino más bien como “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas”³⁶. En este sentido, Weinberg añade que el ensayo “enfatisa el factor individual” al reconocer como “decisiva la perspectiva del sujeto de quien parte la interpretación” y autocomprenderse como un “modo de mirar el mundo” del sujeto ensayista³⁷. Darse cuenta de lo que significa el ensayo, es decir, el ensayar o el experimentar, el intentar, la aventura de preguntar e interpretar, sig-

erzählt)” [E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1912), *Hua* III/1, K. SCHUHMAN (Hg.) (Nijhoff, Den Haag, 1976) § 1, 10n].

34. E. NICOL, *Ensayo sobre el ensayo. El problema de la filosofía hispánica* (Tecnos, Madrid, 1961) 206s.

35. J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), *OC*, t. III, 2005, 879.

36. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), *OC*, t. I, 752.

37. L. WEINBERG, *Ensayo y humanismo*, “Revista Co-herencia” 20 (2014) 59-76, 61s.

nifica percatarse de que realmente sólo podemos llegar a aportar una pretensión de verdad incompleta, parcial e inacabada. Y esta toma de conciencia lleva a Ortega a reconocer que no se puede practicar el ensayo sin animar al otro a que intente poner en práctica esas *nuevas maneras* de consideración: “Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas”³⁸. El ensayo por sí mismo ya trae consigo la invitación a pensar, a seguir ensayando, a experimentar. Sólo es verdaderamente ensayística aquella filosofía que estimula e incita el pensamiento, la que enseña a preguntar. No es filosofía de recetas y respuestas sino de preguntas. Contra la doctrina sistemática ya a la mano, el ensayo, apunta Cerezo, “siente más la pasión de la búsqueda que la satisfacción del hallazgo”³⁹. Un ensayo plenamente autoconsciente sólo puede concluir en los ensayos que hacen sus lectores por sí mismos. Este pluralismo que se debe a la idiosincrasia hermenéutica del ensayo es además la única posibilidad de conocimiento que nos está reservada como seres humanos finitos, por lo que el ensayo — “género profundamente humanista” y dialógico⁴⁰— es la filosofía que propiamente le corresponde a la finitud humana. Esta subjetividad interpretativa y circunstancial del ensayo, consciente de que no alcanza la verdad absoluta, sabe también que puede equivocarse y que otros pueden tener razón, lo que no deja de ser otra prueba de la condición hermenéutica del ensayo. De hecho, Gadamer indicó en una entrevista que la conversación (*Gespräch*), que es el alma de la hermenéutica, “presupone (*voraussetzt*) que el otro puede tener razón (*Recht haben könnte*)”, y que “debemos aprender cómo se lleva (*führt*) una conversación”, que este aprendizaje es “una tarea de la máxima responsabilidad (*verantwortungsvolle Aufgabe*) para la filosofía”⁴¹. Es una misión principal de la filosofía en versión hermenéutica enseñar que podemos equivocarnos y que el otro puede tener razón, enseñanza que coincide con el espíritu del ensayo. La

38. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* cit., 752.

39. P. CEREZO, *op. cit.*, 23.

40. L. WEINBERG, *op. cit.*, 62, 68.

41. H.-G. GADAMER, *Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie*, “Der Spiegel” 8 (2000) 305.

filosofía ensayística se muestra pues como pensamiento antitotalitario de la finitud.

4. CONTRA EL SISTEMA, SABER FRAGMENTARIO DE LA VIDA

Por este rechazo al totalitarismo, y también porque no puede abarcar la totalidad de lo pensado, el ensayo, la filosofía del ensayo, aclara Adorno, “pone el énfasis en lo parcial (*Partiellen*) frente a lo total (*Totale*), en lo fragmentario (*Stückhaften*)”⁴². No podía ser de otro modo. Kierkegaard subrayó que la finitud humana resulta extraña a la totalidad y sólo puede conectar con lo parcial: “Lo característico de todo esfuerzo humano en pos de su verdad es ser fragmentario”⁴³. Por ser interpretación y verdad incompleta y saberse no definitivo, el ensayo va unido de forma necesaria al fragmento. Destacar lo particular, como hace el ensayo, equivale a impedir su reducción a un principio radical del que pudiera deducirse perdiendo así su peculiaridad, que es exactamente lo que hace el sistema y lo que explica la contraposición ensayo/sistema. Por eso Adorno agrega que el ensayo “es radical en el no-radicalismo (*radikal im Nichtradikalismus*), en la abstención de toda reducción (*Reduktion*) a un principio (*Prinzip*)”, y esto es lo que le permite acentuar el fragmento e impedir el todo idéntico y homogeneizado, que sólo existe cuando las partes individuales son reducidas a un único principio y compendiadas en él⁴⁴. No puede haber ensayo que no se considere fragmentario, es decir, constitutiva y esencialmente insuficiente, porque —con Blanchot— eso es justo lo que significa: “La palabra del fragmento (*fragment*) ignora la suficiencia”⁴⁵. De ahí que el ensayo nunca termine, por-

42. Th. ADORNO, *Der Essay als Form* cit., 17.

43. S. KIERKEGAARD, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno. Ensayo de aspiración fragmentaria, O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (1843) (Trotta, Madrid, 2006) 157-182, 170.

44. Th. ADORNO, *Der Essay als Form* cit., 17.

45. M. BLANCHOT, *Nietzsche et l'écriture fragmentaire* (1966-1967), *L'entretien infini* (Gallimard, Paris, 1983) 227-255, 229. Blanchot separa el aforismo —verdadero pensar fragmentario, nunca completo ni autosuficiente y del que Nietzsche se considera el maestro por excelencia— de la máxima (*maxime*), que también es “palabra única, solitaria, fragmentada, pero, a título de fragmento, ya completa,

que, consciente de que es perspectiva, fragmento, sabe que ha de ser prolongado en una conversación infinita, que acaba siendo su forma (pluralista) de existencia. Con la antipositivista tesis de Nietzsche que asegura que “no hay hechos (*Thatsachen*), sólo interpretaciones (*Interpretationen*)”⁴⁶, el ensayo, filosóficamente considerado, presupon­e la comprensión del mundo no como hecho sino —recordando el *livre du monde* cartesiano⁴⁷— como texto por leer (interpretar) indefinidamente: “El mundo se nos ha vuelto otra vez infinito: en tanto que no podemos rechazar (*abweisen*) la posibilidad de que incluya infinitas interpretaciones”⁴⁸. La filosofía del ensayo funda una ontología interpretativa, conversacional, pluralista y fragmentaria.

La trascendencia del fragmento en el ensayo no se debe sólo al hecho de que el todo sea inconcebible. La totalidad puede ser incom­prensible y seguir siendo un dios para nosotros. Podemos seguir amándola, deseándola y lamentarnos de no poder alcanzarla. Esta situación de nostalgia de la totalidad no es desde luego la que alumbra la trascendencia ensayística del fragmento. La auténtica relevancia ontológica del fragmento sólo se logró a partir de Nietzsche porque dependía irremediamente de la quiebra de la totalidad metafísica, esto es, de la ‘muerte de dios’. Fue Nietzsche quien impugnó de forma radical la idea del todo:

Me parece importante deshacerse (*los wird*) del todo (*das All*), la unidad (*Einheit*), de una fuerza cualquiera, de un incondicionado (*ein Unbedingtes*) [...] dios. Hay que hacer añicos (*zersplittern*) el todo; desaprender (*verlernen*) el respeto (*Respekt*) por el

entera” (M. BLANCHOT, *op. cit.*, 229). Nietzsche sostiene que “el aforismo (*Apborismus*), la sentencia, en los cuales yo soy el primer maestro (*Erste Meister*) entre los alemanes, son las formas de la ‘eternidad’; mi ambición es decir en diez frases (*Sätzen*) lo que todos los demás dicen en un libro —lo que todos los demás no dicen en un libro”. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* (1888), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*, Band 6, G. COLLI, M. MONTINARI (Hgs.) (Deutscher Taschenbuch-De Gruyter, München-Berlin/New York, 1980) 153.

46. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), *KSA*, Band 12, 7[60] 315.

47. R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), *Œuvres de Descartes*, VI, Ch. ADAM, P. TANNERY (eds.) (Vrin, Paris, 1982) I, 9s.

48. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *KSA*, Band 3, § 374, 627.

todo; devolver a lo más próximo (*Nächste*), a lo nuestro, lo que dimos a lo desconocido (*Unbekannten*) y a la totalidad (*Ganzen*) [...] No hay ningún todo (*All*)⁴⁹.

En efecto, muy lejos de ser dios, Adorno replica que “el todo (*Ganze*) es lo no verdadero (*Unwahre*)”⁵⁰. Sobre esta tesis, que asume la muerte nietzscheana de dios para convertirla en muerte de la totalidad, Adorno fundamenta el valor filosófico del ensayo. El todo no es verdadero porque, desde su totalidad divinizada, es injusto con las partes, con las pequeñas cosas, a las que olvida y relega, y las reduce a accidentes, mientras él se erige en sustancia. Nietzsche nos descubre que es propio de la filosofía fragmentaria del ensayo el amor por el mundo vital que nos rodea, por las pequeñas cosas, por las circunstancias. El distanciamiento del ensayo respecto del idealismo, racionalismo y trascendentalismo se debe a su entrega empírica a las cosas cercanas del mundo vital, que es su punto de partida y el objeto sobre el que reflexiona y del que extrae todo *logos*, en vez de imponérselo desde un espacio trascendental —subjetividad o cultura⁵¹—. Contra el yo legislador y dominante del idealismo, contra el “hedor (*stench*) del ego”⁵², el yo del ensayo es el sujeto experimentador de las circunstancias⁵³. La filosofía del ensayo será *empirista*. En lugar de derivarse *a priori* mediante lógica deductiva a partir de un principio, el ensayo se abandona a las cosas pequeñas ajustándose a sus angulosos perfiles, y justamente por ello no es sistemático sino que se convierte en “una interpretación más libre de la vida (*freieren Interpretation des Lebens*)”⁵⁴. Así, al oponer la forma sistemática de la filosofía a la ensayística, Dilthey advierte que esta última nace del

49. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), KSA, Band 12, 7[62] 317.

50. Th. ADORNO, *Minima Moralia* (1944-1951), GS, Band 4, 1980, 55.

51. Atkins ha matizado que el ensayo, en tanto se vuelca sobre las cosas inmediatas —la superficie del mundo— representa un “materialismo extremo”, pero también supone, en tanto extrae de esa superficie el único sentido posible y trasciende la materialidad, un trascendentalismo. G. D. ATKINS, *Tracing the Essay. Through Experience to Truth* (University of Georgia Press, Athens-Georgia, 2005) 24s.

52. Ph. LOPATE, *The Art of the Personal Essay: An Anthology from the Classical Era to the Present* (Anchor-Doubleday, New York, 1994) xxxii.

53. Cf. G. D. ATKINS, *op. cit.*, 15ss.

54. W. DILTHEY, *op. cit.*, 369.

deseo de “fundar y expresar (*aussprechen*) más libre y humanamente el saber (*Wissen*) sobre la vida”, y agrega que sólo una filosofía así, como la del ensayo, más subjetiva, más libre y menos sometida a la disciplina sistemática, puede afrontar el misterio del existir: “Para resolver el enigma (*Rätsel*) de la vida y del mundo se marchó de la filosofía sistemática (*systematischen Philosophie*) hacia una modalidad subjetiva, sin forma (*subjektiveren, formloseren Art*)”⁵⁵.

Desde su origen en Montaigne el ensayo es reflexión volcada sobre la vida, teoría del mundo vital y no un saber trascendental. Presentarse como saber vital es lo que nos anuncia el acercamiento del ensayo a lo artístico, en concreto a la novela, ya que ésta, según Kundera, “ha descubierto, a su manera, por su propia lógica, los diferentes aspectos de la existencia”, de modo que “los novelistas (*romanciers*) diseñan el mapa de la existencia (*carte de l'existence*)”⁵⁶. No es casualidad que ensayo y novela aparecieran juntos como géneros determinantes de la modernidad, y es que el ensayista, como Kundera asegura del novelista, es un “explorador (*explorateur*) de la existencia”⁵⁷. Precisamente porque su objeto es el mundo de la vida y todas las cosas que lo componen, es por lo que el ensayo es ajeno al significado literal e idéntico, al sistema y al ideal de fundamentación absoluta, porque la vida es equívoca, imposible de llevar a la total claridad y distinción. Así explica Montaigne su oposición al sistematismo, confesando que expone sus ideas “sin regla (*regle*) y a tientas (*à tastons*)”, y que “pronuncie mi sentencia por artículos deshilvanados (*articles descousus*), como asunto que no se puede decir a la vez y en bloque (*bloc*)”⁵⁸. De acuerdo con ello, Adorno escribirá cuatro siglos después que “la discontinuidad (*Diskontinuität*) es esencial al ensayo, su asunto siempre es un sosegado conflicto (*stillgestellter Konflikt*)”⁵⁹. No puede ser de otro modo porque, anota Montaigne, “la vida es un movimiento material y corporal, acción imperfecta de

55. *Ibidem*, 368s.

56. M. KUNDERA, *L'art du roman* (1986) (Gallimard, Paris, 2017) 15, 57.

57. *Ibidem*, 59.

58. M. DE MONTAIGNE, *Les Essais* (1580-1588), P. VILLEY (ed.) (Quadrige/PUF, Paris, 1965) L. III, ch. xiii, 1076.

59. Th. ADORNO, *Der Essay als Form* cit., 25.

su propia esencia, y desreglada (*desreglée*); yo me ocupo (*m'emploié*) en servirla según ella es"⁶⁰. Lo mismo encontramos más tarde en Ortega: "La vida es un fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar"⁶¹. Si pretende abordar cordialmente la vida, la lógica del ensayo tiene que desvincularse del racionalismo, totalitarismo y sistematismo, y solo podrá ser —veremos— *vagabunda*. Su carácter fragmentario y descosido le permite poder comprender la vida, aunque a cambio de ello, como ya percibió Lukács, el ensayo se distancia radicalmente de la *strenge Wissenschaft*: "El ensayo contrapone sus elementos fragmentarios (*Fragmentarisches*) a las pequeñas perfecciones de la exactitud científica (*wissenschaftlicher Exaktheit*)"⁶². Es un saber fragmentario de la vida.

Como pensamiento libre que es, lo que el ensayo nos revela, contra el totalitarismo, es que realmente los fragmentos, las partes, son la sustancia, y no los trozos de un todo (dios) superior. Nos sugiere que sólo hay ya fragmentos y no hay nada fuera de ellos; que no existe ya un todo, ni siquiera la totalidad de los fragmentos, que a fin de cuentas no dejaría de ser una recuperación del antiguo todo⁶³. Lo primero que nos reclama el ensayo es aprender a vivir en un mundo donde sólo hay fragmentos. Por tanto, propone Blanchot, "lo fragmentario (*fragmentaire*) no precede al todo (todo), sino que se dice *fuera* del todo (*en dehors du tout*) y después de él"⁶⁴. Nietzsche vislumbró esta ontología del fragmentarismo propia del

60. M. DE MONTAIGNE, *op. cit.*, L. III, ch. ix, 988.

61. J. ORTEGA Y GASSET, *Para un museo romántico* (1921), *OC*, t. II, 2004, 627.

62. G. LUKÁCS, *op. cit.*, 46.

63. La posición antimetafísica frente al todo/dios que representa la filosofía fragmentaria de Nietzsche no se contradice, aunque lo parezca, con esta afirmación: "No se puede juzgar (*richten*), medir (*messen*), comparar (*vergleichen*) ni negar (*verneinen*) [...] porque no hay nada fuera del todo (*außer dem Ganzen*)" [F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1888), *KSÄ*, Band 13, 15[30] 426]. La aparente contradicción desaparece cuando reparamos en que el 'todo' al que se refiere Nietzsche en este texto no es el todo superior, el dios/*logos* que ejerce de centro o mundo verdadero, sino más bien la totalidad de lo existente. Al decir entonces que no hay nada fuera de ésta, niega la existencia de aquel todo metafísico desde el que se podría enjuiciar y culpabilizar la totalidad viva. En el hecho de que nada hay fuera del mundo vital, confirma Nietzsche, "se funda (*liegt*) la inocencia de todo lo existente (*Unschuld alles Daseins*)" (*Ibidem*).

64. M. BLANCHOT, *op. cit.*, 229.

ensayo: “Mi ojo huye desde el ahora al antes: siempre encuentra lo mismo: fragmentos (*Bruchstücke*) y miembros y horribles azares (*graue Zufälle*)”⁶⁵. Nietzsche ha comprendido que los fragmentos ya no pueden considerarse como intermitencias o trozos respecto de un todo o unidad infinita. Por eso Blanchot ha declarado no sólo que la filosofía nietzscheana es “un pensamiento del ensayo o prueba (*Versuch*)” sino que por ello está ligada “al pensamiento viajero (*pensée voyageuse*) (el de un ser humano que piensa marchando [*pensé en marchant*] y según la verdad de la marcha)”⁶⁶. Recordemos la réplica de Nietzsche a la declaración flaubertiana *sólo se puede pensar y escribir sentado* citada por él mismo: “Sólo tienen valor (*Werth*) los pensamientos caminados (*ergangenen Gedanken*)”⁶⁷. La filosofía ensayística, por ser tentativa, prueba, es lógicamente filosofía del caminar y experimentar, filosofía que surge del fuego de la existencia, no de la *razón pura*. Por ello el ensayo es de forma indisoluble pensar fragmentario y de la experiencia.

Si la totalidad no es verdadera, la filosofía moderna desde Chomfort, Lichtenberg y Novalis, pero especialmente desde Nietzsche, nos enseña que lo verdadero es el fragmento, un nuevo dios que ha matado al anterior y tiránico dios totalitario y logocéntrico del significado literal, que se autoproclamaba verdad absoluta, referencia y criterio de medida. Esto es lo que percibió Blanchot cuando sostuvo que, lejos de que el dios/todo se oculte y se revele en intermitentes fragmentos, “la fragmentación es el dios mismo, aquello que no tiene ninguna relación (*rapport*) con un centro, ni soporta ninguna referencia originaria (*réfèrence originaire*)”⁶⁸. Lo mismo hallamos en Barthes cuando describe su trabajo filosófico como una colec-

65. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), KSA, Band 4, 178s.

66. M. BLANCHOT, *op. cit.*, 228.

67. F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* cit., 264. Las ideas no surgen de la mente abstracta y pura sino de la mente en tanto que vive y está en el mundo, y por eso, contra los que defienden el sufrimiento de los mártires como criterio de verdad, Nietzsche protesta que “si alguien caminase a través del fuego por su doctrina, ¡qué demuestra eso! Mejor sería verdaderamente que de su propio incendio (*Brande*) extrajese su doctrina”. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (1889), KSA, Band 6, 235.

68. M. BLANCHOT, *op. cit.*, 235.

ción de fragmentos-migajas sin centro: “Escribir por fragmentos: los fragmentos son entonces piedras sobre el contorno (*pourtour*) del círculo: me despliego en círculos: todo mi pequeño universo en migajas (*miettes*): en el centro, ¿qué?”⁶⁹. El espíritu antilogocéntrico y antitotalitario del fragmento que nutre y da forma a la filosofía ensayística es también lo que la aleja del sistema. Quien defiende genuinamente el fragmento, como Nietzsche, por lo mismo que rechaza la totalidad metafísica, repudia el sistema: “No soy lo suficientemente estrecho de miras (*bornirt*) para un sistema —ni siquiera para mi sistema”⁷⁰. El ensayo, en tanto adopta el fragmento como su modo de pensar, se opone al todo y al sistema. Quien posee un sistema es dueño de una doctrina y de sus respuestas; quien practica el ensayo en cambio, más que acostumbrado al responder, es filósofo del buscar y el preguntar. Por esto, Nietzsche, filósofo del fragmento, el aforismo y la sentencia, también lo es de la pregunta y el ensayo: “Un ensayar (*Versuchen*) y un preguntar fue todo mi caminar”⁷¹.

5. RACIONALIDAD VAGABUNDA, IDENTIDAD INTERPRETATIVA

Por una parte, el ensayo tiene carácter científico, lo que quiere decir que es conceptual, significativo, racional y con voluntad de verdad. Pero para completar su genuina naturaleza, el ensayo todavía debe eludir la univocidad y el ideal de *strengre Wissenschaft*. El método del ensayo es el concepto, a pesar de que éste no puede captar lo real en su integridad y se le escapa. Usa el concepto pero con conciencia de que no es idéntico al objeto pensado, que, por ser diferente de lo conceptualizado, siempre queda algo más allá. Por eso el ensayo se sabe no definitivo. Ni puede renunciar a ser conceptual, ni dejar de vivir en la equivocidad; el ensayo entonces sólo podrá ser interpretativo. El ensayo no es palabra última y concluyente, sino una interpretación consciente de que sólo es eso, *una* interpreta-

69. R. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes* (Seuil, Paris, 1975) 89.

70. F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1887), *KSA*, Band 12, 10[146] 548.

71. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* cit., 245.

ción. Por este motivo, según Jarauta, forma parte del ensayo “la conciencia de la propia posibilidad y provisionalidad”⁷². Sólo un pensar así —ensayístico— puede ser hoy verdaderamente filosófico. Equivocidad, ensayo e interpretación pluralista forman un trinomio inalterable que da cuerpo a la filosofía ensayística. Esa conciencia es además la causa del pluralismo hermenéutico que define al ensayo. Por ser interpretación provisional, el ensayo es precisamente lo que dice su nombre: *ensayo*, prueba, tentativa. El auténtico interpretar implica asumir que sólo es una prueba, un ensayo, que persigue una verdad hermenéutica, no una verdad definitiva fundamentada absolutamente. El concepto y la racionalidad ensayísticos son interpretativos. Esta forma interpretativa de pensar en que consiste el ensayo es lo que denominamos como ‘filosofía ensayística’. Por ser razón hermenéutica, el ensayo dice verdad, aunque no es —ni lo pretende— la verdad absoluta y última, que se basa en el significado literal, es decir, el significado que se identifica con lo pensado. El ensayo consecuentemente no incluye ni ausencia de significado e irracionalidad, ni significado literal y unívoco, puesto que nunca se cierra y fosiliza en una identidad metafísica o sustancialista, sino que supone, al contrario, un vagabundear del significado. Bloom ya advirtió de “los peligros mortales del significado literal (*literal meaning*)” y entendió los tropos como “errores necesarios del lenguaje para defenderse de ellos”⁷³. Contra ese mortal significado literal, Bloom sostiene que “la gran lección que la Cábala puede enseñar a la interpretación contemporánea es que el significado en sus textos tardíos es siempre un significado vagabundo (*wandering meaning*), igual que los judíos tardíos fueron un pueblo errante (*wandering people*)”, lo que quiere decir que no hay un significado literal e idéntico ya dado sino que “el significado vagabundea (*meaning wanders*) entre los textos”⁷⁴. El significado no preexiste a los textos sino que

72. F. JARAUTA, *Para una filosofía del ensayo*, en M. D. ADSUAR, V. CERVERA, M. B. HERNÁNDEZ (eds.), *El ensayo como género literario* (Universidad de Murcia, Murcia, 2005) 37-41, 39.

73. H. BLOOM, *A Map of Misreading* (1975) (Oxford University Press, New York, 2003) 94.

74. H. BLOOM, *Kabbalah and Criticism* (The Seabury Press, New York, 1975) 82.

siempre —infinitamente— se está constituyendo en ellos. Por ser esencialmente interpretativo, el significado propio del ensayo es abierto, cambiante, vagabundo, errante; su ámbito es la diferencia equívoca imposible de clausurar. La razón ensayística es vagabunda, o sea, hermenéutica. El significado que se despliega en el ensayo es errante, variando al ritmo de la interpretación. El significado vagabundo del ensayo vive y se mueve en la equivocidad como condición de posibilidad de su índole errante y hermenéutica. La filosofía ensayística es una filosofía de errancia. El alma vagabunda ha ido anudada al ensayo desde su origen, aunque todavía en Montaigne afectaba especialmente al sujeto ensayista y no tanto —como planteamos aquí— a la cosa misma, al significado: “Mi estilo y mi espíritu vagabundean (*vont vagabondant*)”⁷⁵.

Nuestra noción del significado vagabundo del ensayo mantiene sin duda cierta vinculación con la tesis derridiana de la diseminación antilogocéntrica del significado, según la cual éste, lejos de ser absoluto, dado e idéntico, *es* —se desperdiga— en los significantes y sus interpretaciones. Cuando decimos algo mediante un signo, pensamos que se trata de un significante y que éste lleva indisolublemente unida la presencia de un significado (idéntico, literal), que es lo verdadero, la cosa misma, el centro del que depende y al que se refiere, y cuya manifestación paradigmática fue el εἶδος platónico. Esta relación se basa en la estructura metafísica significado/significante que ha dominado la cultura occidental: “La diferencia (*différence*) entre significado (*signifié*) y significante (*signifiant*) es sin duda el esquema director a partir del cual el platonismo se instituye”⁷⁶. Según Derrida no hay tal esquema metafísico-logocéntrico. Sólo hay huellas sin un pie cuya marca serían; sólo hay significantes sin significado de referencia. Así, Derrida habla del “puro juego de huellas (*jeu de traces*)” que equivale al “orden del significante puro, que ninguna realidad, ninguna referencia (*référence*) absolutamente exterior, ningún significado trascendente (*signifié transcendant*) llegan a

75. M. DE MONTAIGNE, *op. cit.*, L. III, ch. ix, 994.

76. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* (1968), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972) 127.

rodear (*border*), limitar, controlar”⁷⁷. No existe el εἶδος referente, el *logos*-centro del que los significantes son huellas o rastros, de modo que lo que queda es “un significante liberado (*affranchi*) de *logos*”⁷⁸. En este caso el significado solo es en la escritura, en los significantes donde vagabundeja sin fundamento: “La escritura (*écriture*) será descrita como la errancia (*errance*) misma [...] la escritura no reside en nada”⁷⁹. El significado está diseminado en los significantes y fuera de ellos no hay nada: “No hay fuera de texto (*hors-texte*)”⁸⁰. Decir que no hay fuera de texto equivale a decir que no hay significado literal metafísico fuera de los significantes. Hablar de ‘diseminación’ equivale a afirmar que no se puede lograr un ‘sentido fuerte’, platónico, idéntico, que sólo hay cuasisentido: “El casi ‘sentido’ (*quasi sens*) de la diseminación (*dissémination*) es el imposible regreso a la unidad alcanzada (*unité rejointe*), reunida en un sentido (*sens*)”⁸¹. La radicalidad disolutiva de *logos* de Derrida es tal, que no entiende la diseminación sin más como pérdida de la verdad o negación del acceso a ese significado metafísico, como si existiese remotamente o hubiese existido aquel modelo originario de donde brotasen luego sus huellas; sino que, muy al contrario, “la diseminación, lejos de permitir suponer de este modo que una sustancia virgen (*substance vierge*) le precede o la vigila dispersándose o prohibiéndose, afirma la generación siempre ya dividida (*divisée*) del sentido”⁸².

Nada hay antes y fuera de la diseminación; sólo hay diseminación, o sea, germinación de sentido constitutivamente dividido y esparcido; sólo hay significantes, huellas sin pie. No existe el sentido originario previo: “La diseminación es sin prefacio (*préface*)”⁸³. Nada queda ya salvo el “singular plural (*singulier pluriel*) que ningún origen singular (*origine singulière*) habrá precedido nunca”, de manera que “no hay una primera inseminación (*première insémination*). La

77. *Ibidem*, 101.

78. *Ibidem*, 166.

79. *Ibidem*, 141s.

80. J. DERRIDA, *De la grammatologie* (Minuit, Paris, 1967) 227.

81. J. DERRIDA, *La double séance* (1970), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972) 299.

82. *Ibidem*, 299s.

83. J. DERRIDA, *Hors livre. Préfaces* (1972), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972) 42.

simiente (*semence*) es en primer lugar dispersada (*essaimée*). La inseminación ‘primera’ es diseminación”⁸⁴. La diseminación del sentido quiere decir que éste nunca ha sido un *logos* central sino sólo un germen que existe diseminándose: “Lo seminal se disemina (*dissémine*) sin haber sido nunca él mismo y sin regreso a sí”, y se constituye “en la proliferación viviente (*prolifération vivante*)”⁸⁵. Contra la tradición metafísico-logocéntrica, el significado no está dado, no es una entidad idéntica más allá de los textos significantes, sino que sólo se produce mediante su propio vagabundear entre los significantes. Para Derrida, el errar mismo del significado entre los significantes, esto es, la escritura, es su condición de posibilidad de producción:

La referencia escritural (*réfêrence scripturale*) se vuelve absolutamente indispensable en el momento en que se trata de dar cuenta del principio de la diferencia (*différence*) y de la diacriticidad (*diacriticité*) en general como condición de la significación (*signification*)⁸⁶.

No existe otro significado (literal, metafísico) posible. En la escritura, mediante la diseminación, queda abierta permanentemente la herida del sentido imposible de cicatrizar y cerrar, por lo que tan solo quedan huellas, unas huellas al margen de la metafísica, exentas de cualquier figura presente de la que fuesen vestigios: “La diseminación abre, sin fin, este desgarró (*accroc*) de la escritura que no se deja ya coser (*recoudre*), el lugar (*lieu*) donde ni el sentido, aunque sea plural, ni ninguna forma de presencia (*présence*) sustenta ya la huella (*trace*)”⁸⁷. De la errancia del significado Derrida extrae su liquidación. Parece como si no contemplara la posibilidad de otro significado, hermenéutico y no metafísico, que es el que le corresponde al ensayo.

Contra Derrida y su disolución nihilista del significado sostene-

84. J. DERRIDA, *La dissemination* (1969), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972) 337s.

85. *Ibidem*, 390.

86. J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* cit., 187.

87. J. DERRIDA, *Hors livre. Préfaces* cit., 33.

mos que no hay significante sin significado, pero contra el logocentrismo metafísico afirmamos que no hay significado literal e idéntico; sólo hay vagabundeo del significado que se constituye interpretativamente en los textos, en los significantes. El ensayo que aquí exponemos como modelo de filosofía que se aleja de aquellos dos extremos es el reino del significado vagabundo. A diferencia de lo que se desprende de la diseminación derridiana, el vagabundeo del significado no supone su desaparición, pero tampoco la vuelta nostálgica al *logos* originario platónico, sino más bien una nueva idea de sentido que se constituye en el errar interpretativo, un nuevo modelo ontológico de sentido hermenéutico. Ni identidad metafísica ni ausencia de identidad. En el ensayo vive un significado con identidad interpretativa⁸⁸. Puesto que los significados se construyen —y deconstruyen— en los textos como entidades hermenéuticas, no hay ni puede haber ensayo libre de equívocos, compuesto sólo por significados literales y unívocos. Apartándose de Derrida, que entiende la diseminación como supresión del significado, la filosofía del ensayo concibe la diseminación como su hermenéutico y vagabundo modo de ser. Del ensayo se deriva una ontología interpretativa del significado. En resumen, el ensayo como filosofía crítica y refuta, por una parte, el idealismo y el racionalismo, la voluntad de sistema y el totalitarismo, el logocentrismo dogmático y el trascendentalismo, pero por otra parte también descarta y niega el nihilismo hermenéutico deconstructivista. Por ser siempre el ensayo un preguntar y un buscar, un espíritu constantemente examinador, Bense, en otro de los grandes trabajos dedicados al ensayo en el s. XX, afirmó que es “la forma (*Form*) de la categoría crítica (*kritischen Kategorie*) de nuestro espíritu”⁸⁹. Por esto mismo la filosofía actual sólo puede ser ensayística, porque con Foucault preguntamos “¿qué es hoy la filosofía —la actividad filosófica—

88. Gadamer se ha referido a la “identidad hermenéutica (*hermeneutische Identität*)” [H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*, Band 8 (J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen, 1993) 94-142, 116; *Philosophie und Literatur* (1981), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 240-257, 250].

89. M. BENSE, *Über den Essay und seine Prosa* (1952), en *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden*, Band I, 48-61, 55.

si no es el trabajo crítico (*travail critique*) del pensamiento sobre él mismo?”⁹⁰. Del carácter crítico del pensar filosófico deduce Foucault que “el ensayo es el cuerpo viviente (*corps vivant*) de la filosofía, si al menos ésta es todavía lo que fue antes, o sea, una ascesis (*ascèse*), un ejercicio de sí (*exercice de soi*), en el pensamiento”⁹¹. Nuestra propuesta es que la noción de ‘significado vagabundo’ como síntesis de la razón ensayística compendia este espíritu crítico propiamente moderno del ensayo y de la filosofía.

6. CONSIDERACIÓN FINAL: EL ENSAYO COMO CONVERGENCIA DE LO CONCEPTUAL Y LO ARTÍSTICO

Por otra parte, el ensayo también tiene carácter artístico. Lukács se refiere a él dos veces como “género artístico (*Kunstart*)”⁹². Resumamos: no hay ensayo sin voluntad de verdad, pero esto, contra el positivismo, no comporta su vinculación exclusiva al concepto y la ciencia, porque esa voluntad no puede satisfacerse sin que la dimensión artístico-literaria participe también en la constitución del ensayo. La filosofía ensayística contiene la incorporación de lo literario a lo científico-conceptual. Lo que vamos a mostrar ahora es que la racionalidad vagabunda característica del ensayo sólo se da *more aesthetico*, es decir, que sólo media entre el logocentrismo y la diseminación integrando lo artístico. Del modo de ser del ensayo se desprende indudablemente que la filosofía sólo puede existir conceptualmente. Adorno ha escrito que “el concepto (*Begriff*) es el órgano del pensar (*Organon des Denkens*)”, pero también —añade— el concepto es “el muro (*Mauer*) que hay entre el pensar y lo por pensar (*Denkenden*), lo que niega ese anhelo (*Sehnsucht*)”⁹³. El concepto es el único instrumento válido de que dispone la filosofía para pensar su objeto y, a la vez, lo que lo impide. Por tanto, la filosofía no tiene otra salida que agregar al concepto algún elemento que le

90. M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs* (1984), *Histoire de la sexualité*, t. II (Gallimard, Paris, 1984) 14.

91. *Ibidem*, 15.

92. G. LUKÁCS, *op. cit.*, 28, 47.

93. Th. ADORNO, *Negative Dialektik* cit., 27.

permita llevar a cabo su actividad pensante. Este añadido será lo artístico y la filosofía resultante será la ensayística. El ensayo muestra que para que el concepto pueda alcanzar la verdad necesita además lo artístico. El concepto es, al tiempo que piensa, un muro que le separa de su objeto porque inexorablemente su “pensar es identificar (*identifizieren*)”⁹⁴, esto es, una proyección de su propio sentido conceptual sobre lo pensado, de modo que en el objeto sólo se reconoce a sí mismo —lo que él ha puesto—. Pero “los objetos (*Gegenstände*) no se disuelvan (*aufgehen*) en su concepto”⁹⁵. Precisamente porque los objetos exceden a los conceptos que pretendían pensarlos, creer que se podía atrapar conceptualmente la totalidad de lo real era una vana ilusión idealista. El concepto piensa, desvela, aclara; por ello es el instrumento de la filosofía. En efecto, “lo verdadero (*Wahre*) del conocimiento discursivo (*diskursiven Erkenntnis*) queda descubierto (*unverbüllt*)”, afirma Adorno, pero el problema del concepto, el déficit del conocer discursivo, es que “no tiene eso verdadero”⁹⁶. Si los conceptos sólo se descubren a sí mismos tautológicamente en sus objetos, quiere decir que lo que les falta para poder pensarlos en sentido estricto es la presencia misma de esas cosas, su verdad. Una vez disponible la presencia, el concepto la piensa y la aclara. Sin embargo, y por ser el muro que es, carece de la verdad de la cosa, de lo presente. Pensar la cosa es sólo aludirla, mencionarla, no poseerla, no tenerla presente. Esta deficiencia la suple el arte según Adorno porque “el conocimiento que es el arte tiene lo verdadero”⁹⁷. Aquello de lo que está falto el concepto, la presencia del objeto, la carne de la cosa, es justamente lo que aporta el arte, y es que ya Hegel observó que las obras de arte representan una “alienación (*Entfremdung*) en lo sensible (*Sinnlichen*)”⁹⁸. En el arte, el espíritu sale de sí, se extraña para introducirse en lo sensible, en las cosas, y ofrecérnoslas. Ni menciona, ni alude: presenta, da, pone delante. Ahora bien, el arte a su vez, aunque tiene lo verdadero, la presencia del objeto, frente al

94. *Ibidem*, 17.

95. *Ibidem*.

96. Th. ADORNO, *Ästhetische Theorie* cit., 191.

97. *Ibidem*.

98. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* cit., 28.

concepto científico, la posee “como algo que le es inconmensurable (*Inkommensurables*)”⁹⁹, o sea, como algo encubierto, indeterminable, porque le falta el instrumento para lograrlo, el concepto. Ante una gran obra arte nos parece que tenemos delante la verdad en presencia, pero no somos capaces de explicitarla, se nos escapa, como si se ocultase y se nos hiciese impensable. De ahí que Adorno sostuviese que “el arte espera (*erwartet*) la propia explicación (*Explikation*)”¹⁰⁰.

No solo el arte entonces cubre la insuficiencia del concepto; también éste compensa la penuria de aquél. El arte da, da presencia, nos la pone delante; el concepto la piensa. El arte tiene naturaleza presentativa; el concepto reflexiva. Lo que *dice* el arte lo presenta, está ahí, lo pone en obra, mientras que lo que dice el concepto está referido, aludido o mencionado. Son distintos, pero dado que cada uno por sí mismo es insuficiente y necesita al otro, están destinados a entenderse y colaborar. Presenta la cosa el arte, pero no la aclara, y el concepto la piensa, pero le falta la materia presente sobre la que reflexionar. La relación que les permite cumplir su función es la complementariedad, y a esta convergencia responde el espíritu del ensayo, el cual, por consiguiente, es a la vez artístico y científico, presentativo y reflexivo, dador y conceptual. Esta posición de mediación entre el arte y la ciencia, en la que se equilibran mutuamente estos dos miembros proporcionando uno lo que le falta al otro, esta posición, es el *topos* exacto del ensayo y por tanto de la filosofía¹⁰¹. Dilthey ya formuló que el ensayo se mueve en “una capa intermedia (*Zwischenschicht*) que conecta (*verbindet*) a la filosofía con la literatura”¹⁰². Gracias a la dimensión artística que lo atraviesa, el ensayo, además de pensar, arraiga en la carne de la circunstancia vital, y precisamente por ello se pone al margen de todo trascendentalismo. La filosofía ensayística, además de oponerse al idealismo y

99. Th. ADORNO, *Ästhetische Theorie* cit., 191.

100. *Ibidem*, 524.

101. No tenemos espacio para responder a la crítica que plantea Zima a este proyecto de mediación entre racionalidad y arte. Cf. P. V. ZIMA, *Essay/Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne* (Konigshausen und Neumann, Würzburg, 2012) 148-162.

102. W. DILTHEY, *op. cit.*, 369.

racionalismo, se presenta como pensamiento antitrascendental. De hecho, Lukács señala que la aspiración hacia la lucidez de la verdad que se despliega en el ensayo no es una mera actividad intelectual abstracta, sino que en él es inseparable de “una lucha por la encarnación (*Verkörperung*) de la vida”, por la presencia de la carne del mundo, de manera que el ensayo —sin intención— no separa la verdad de la materialidad viviente: “El ensayista, que es capaz realmente de buscar la verdad, alcanza al final de su camino la meta (*Ziel*) no buscada, la vida”¹⁰³. El ideal del ensayo no es otro que proporcionarnos el calor de la cosa —que obedece a su vertiente artística— y al tiempo su iluminación —correspondiente a su lado conceptual—. Como resultado de la fusión de las dos dimensiones, el ensayo es el concepto trabajado en el territorio del arte. Debido a todo esto, el ensayista piensa no sólo con la frialdad conceptual sino con el calor que le proporcionan la cercanía y el contacto material con las cosas del mundo de la vida. Por ello pudo escribir Ortega que:

[...] le es lícito [al ensayista] borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados¹⁰⁴.

Esta tesis es la condición de posibilidad de su conocida definición: “El ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita”¹⁰⁵.

REFERENCIAS

- Th. ADORNO, *Die Aktualität der Philosophie* (1931), *Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften* (GS), Band 1 (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973) 325-344.
- Th. ADORNO, *Minima Moralia* (1944-1951), GS, Band 4, 1980.

103. G. LUKÁCS, *op. cit.*, 39s.

104. J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, *op. cit.*, 753.

105. *Ibidem*.

- Th. ADORNO, *Der Essay als Form* (1954), *Noten zur Literatur*, GS, Band 11, 1984.
- Th. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), GS, Band 6, 1977.
- Th. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1969), GS, Band 7, 1984.
- M. ALVAR, *Historia de la palabra 'ensayo' en español* (1977), en M. ALVAR (ed.), *Ensayo. Reunión de Málaga de 1977* (Diputación de Málaga, Málaga, 1980) 13-43.
- G. D. ATKINS, *Tracing the Essay. Through Experience to Truth* (University of Georgia Press, Athens-Georgia, 2005).
- R. BARTHES, *Roland Barthes par Roland Barthes* (Seuil, Paris, 1975).
- M. BENSE, *Über den Essay und seine Prosa* (1952), en L. ROHNER (Hg.), *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten in 6 Bänden*, Band I: *Essays avant la lettre* (Deutscher Taschenbuch, München, 1972) 48-61.
- M. BLANCHOT, *Nietzsche et l'écriture fragmentaire* (1966-1967), *L'entretien infini* (Gallimard, Paris, 1983) 227-255.
- H. BLOOM, *A Map of Misreading* (1975) (Oxford University Press, New York, 2003).
- H. BLOOM, *Kabbalah and Criticism* (The Seabury Press, New York, 1975).
- P. CEREZO, *El espíritu del ensayo*, en J. F. GARCÍA CASANOVA (ed.), *El ensayo, entre la filosofía y la literatura* (Comares, Granada, 2002) 1-32.
- D. COMBE, *Les genres littéraires* (Hachette, Paris, 1992).
- J. DERRIDA, *De la grammatologie* (Minuit, Paris, 1967).
- J. DERRIDA, *La pharmacie de Platon* (1968), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972).
- J. DERRIDA, *La dissemination* (1969), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972).
- J. DERRIDA, *La double séance* (1970), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972).
- J. DERRIDA, *Hors livre. Préfaces* (1972), *La dissémination* (Seuil, Paris, 1972).
- R. DESCARTES, *Discours de la méthode* (1637), *Œuvres de Descartes*, VI, Ch. ADAM, P. TANNERY (eds.) (Vrin, Paris, 1982).
- W. DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie* (1907), *Die geistige Welt*.

- Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte, Gesammelte Schriften*, Band V (B. G. Teubner-Vandenhoeck-Ruprecht, Stuttgart-Göttingen, 1982).
- M. DUFRENNE, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, II (1953) (PUF, Paris, 1967).
- R. FERRELL, *Genres of Philosophy* (2002) (Routledge, London-New York, 2016).
- G. FLAUBERT, Lettre à Louise Colet (12 juillet 1852), *Correspondance*, t. II, J. BRUNEAU (ed.) (Gallimard, Paris, 1980).
- M. FOUCAULT, *L'usage des plaisirs* (1984), *Histoire de la sexualité*, t. II (Gallimard, Paris, 1984).
- H.-G. GADAMER, *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), *Gesammelte Werke*, Band 1 (Mohr Siebeck, Tübingen, 1990).
- H.-G. GADAMER, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage, Gesammelte Werke*, Band 8 (J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, Tübingen, 1993) 94-142.
- H.-G. GADAMER, *Philosophie und Literatur* (1981), *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage*, 240-257.
- H.-G. GADAMER, *Hans-Georg Gadamer über Chancen und Grenzen der Philosophie*, "Der Spiegel" 8 (2000) 305.
- G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik I* (1820-1829), *Werke*, Band 13 (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986).
- G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1822-1831), *Werke*, Band 12.
- M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), *Gesamtausgabe*, Band 2 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1977).
- E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911), *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana* (Hua) XXV, Th. NENON, H. R. SEPP (Hgs.) (Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987).
- E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch* (1912), Hua III/1, K. Schuhmann (Hg.) 1976.
- E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik* (1929), Hua XVII, P. JANSSEN (Hg.) 1974.

- E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), Hua VI, W. Biemel (Hg.) 1976.
- F. JARAUTA, *Para una filosofía del ensayo*, en M. D. ADSUAR, V. CERVERA, M. B. HERNÁNDEZ (eds.), *El ensayo como género literario* (Universidad de Murcia, Murcia, 2005) 37-41.
- J. R. JIMÉNEZ, *El olvido no pierde nada, todo lo atesora* (1936-1949), *Ideología* (1897-1957), A. SÁNCHEZ ROMERALO (ed.) (Anthropos, Barcelona, 1990) 499-676.
- K. G. JUST, *Versuch und Versuchung. Zur Geschichte des europäischen Essays, Übergänge. Probleme und Gestalten der Literatur* (Francke, Bern, 1966).
- S. KIERKEGAARD, *El reflejo de lo trágico antiguo en lo trágico moderno. Ensayo de aspiración fragmentaria, O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I* (1843) (Trotta, Madrid, 2006) 157-182.
- M. KUNDERA, *L'art du roman* (1986) (Gallimard, Paris, 2017).
- J. A. LAVERY, L. GROARKE, *Introduction: Genre as a Tool of Philosophical Interpretation and analysis*, en J. A. LAVERY, L. GROARKE (eds.), *Literary Form, Philosophical Content: Historical Studies of Philosophical Genres* (Fairleigh Dickinson University Press, Madison, NJ, 2010) 13-38.
- Ph. LOPATE, *The Art of the Personal Essay: An Anthology from the Classical Era to the Present* (Anchor-Doubleday, New York, 1994).
- G. LUKÁCS, *Über Wesen und Form des Essays* (1910), en *Deutsche Essays. Prosa aus zwei Jahrhunderten* in 6 Bänden, Band I: *Essays avant la lettre*, 27-47.
- J. MARÍAS, Edición anotada (1957) de J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (Cátedra, Madrid, 2005).
- F. J. MARTÍN, *Pensar desde la lengua. A propósito del paradigma de la tradición velada*, "Revista de Occidente" 394 (2014) 5-19.
- M. DE MONTAIGNE, *Les Essais* (1580-1588), P. VILLEY (ed.) (Quadrige/PUF, Paris, 1965) L. III.
- E. NICOL, *Ensayo sobre el ensayo. El problema de la filosofía hispánica* (Tecnos, Madrid, 1961).
- F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), *Sämtliche Werke*.

- Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden (KSA), Band 3, G. COLLI, M. MONTINARI (Hgs.) (Deutscher Taschenbuch-De Gruyter, München-Berlin-New York, 1980).
- F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (1883-1885), KSA, Band 4.
- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), KSA, Band 12.
- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1886-1887), KSA, Band 12.
- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1887), KSA, Band 12.
- F. NIETZSCHE, *Götzen-Dämmerung* (1888), KSA, Band 6.
- F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente* (1888), KSA, Band 13.
- F. NIETZSCHE, *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum* (1889), KSA, Band 6.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Algunas notas* (1908), *Obras Completas (OC)*, t. I (Taurus-Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2004).
- J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), *OC*, t. I.
- J. ORTEGA Y GASSET, *Para un museo romántico* (1921), *OC*, t. II, 2004.
- J. ORTEGA Y GASSET, *La deshumanización del arte* (1925), *OC*, t. III, 2005.
- J. ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica* (Curso de 1944, *OC*), t. IX, 2009.
- J.-M. PAQUETTE, *Forme et fonction de l'essai dans la littérature espagnole*, "Études littéraires" 5/1 (1972) 75-88.
- B. SPINOZA, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1661-1675), *Spinoza Opera*, II. C. Gebhardt (Hg.) (Carl Winter, Heidelberg, 1972).
- J. STAROBINSKI, *Peut-on définir l'essai?* (1985), en F. DUMONT (ed.), *Approches de l'essai. Anthologie* (Nota Bene, Québec, 2003) 165-182.
- L. WEINBERG, *Ensayo y humanismo*, "Revista Co-herencia" 20 (2014) 59-76.
- P. V. ZIMA, *Essay/Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne* (Konigshausen und Neumann, Würzburg, 2012).