

La transición permanente. El ensayo como instrumento de reforma política en Latinoamérica.

Resumen: Este trabajo estudia el papel del género ensayo en la historia política de Latinoamérica. Para ello, nos remontaremos a la Europa del siglo XVI, donde el género del ensayo apareció como un tipo de ejercitación literaria mediante la cual el humanismo pretendía incorporar la voz de los clásicos. A continuación compararemos esa voz clásica, tal y como la imaginaron los humanistas, con la voz democrática, con la que comparte rasgos esenciales, como el escepticismo, el pluralismo, el realismo, el eudaimonismo o la ironía. Finalmente, veremos de qué modo, tras haber sufrido un cierto déficit ensayístico y democrático, debido a la desconexión con la tradición humanista, en general, y erasmista, en particular, una serie de escritores latinoamericanos, como Paul Groussac, José Enrique Rodó, Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges, aclimataron el género del ensayo a la literatura escrita en español, propiciando nuevos usos literarios y lingüísticos favorecedores de una forma de pensamiento y de habla más democrática.

Palabras clave: Ensayo. –Michel de Montaigne. – Jorge Luis Borges. – Alfonso Reyes. – Transiciones políticas.

Abstract: This work studies the role of the genre of the essay in the political history of Latin America. To do this, we will go back to 16th century, where the genre of the essay appeared as a type of literary exercise through which humanism sought to incorporate the voice of the classics. Next, we will compare that voice of the classics (as the humanists imagined it) with the democratic voice, with which it shares essential features, such as skepticism, pluralism, realism, eudaimonism or irony. Finally, we will see how, after having suffered a certain disconnection with the humanist tradition, in general, and with Erasmus and Montaigne, in particular, a group of Latin American writers, such as Paul Groussac, José Enrique Rodó, Alfonso Reyes or Jorge Luis Borges acclimatized the genre of the essay to the literature written in Spanish, promoting new literary and linguistic uses that favor a more democratic way of thinking and speaking.

Keywords: Essai. – Michel de Montaigne. – Jorge Luis Borges. – Alfonso Reyes. – Political transitions.

El nazismo se introducía en la carne y en la sangre de las masas a través de palabras aisladas, de expresiones, de formas sintácticas que imponía repitiéndolas millones de veces y que eran adoptadas de forma mecánica e inconsciente.

Victor Klemperer, *La lengua del Tercer Reich*.

A lo clásico voy a llamarlo lo sano y a lo romántico lo enfermo. La mayor parte de las nuevas creaciones no son románticas por nuevas, sino por débiles, endebles y enfermas, mientras que lo antiguo no es clásico por antiguo, sino por fuerte, fresco y sano.

Johann Wolfgang von Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 2 de abril de 1829.

1.- Introducción.

En “Montaigne, Walt Whitman”, Borges evoca lo que fue, según él, “la más tranquila de las revoluciones francesas”: Montaigne se encuentra en su torre relejendo las obras menores de Plutarco, cuando descubre que, si bien las cosas que éste le cuenta no le interesan, desea seguir leyéndolas, “porque las pronuncia la voz llamada Plutarco”. (2003: 38) En ese instante comprende que, para él, el autor griego no es tanto “un maestro y una doctrina”, como “una entonación individual a la que se había acostumbrado”, y que “entre alguien y un libro puede existir una relación de amistad”; descubrimiento que había de convertirlo en “el autor de la obra entrañable.” (39) Para Borges, en ese instante no sólo nació el género del ensayo, en particular, sino también toda la literatura moderna, en general, pues seguir “la multiplicación de su linaje por toda Europa, sería reescribir la historia de la literatura.” (39) El cuadro es hermoso, es efectivo, y es, en buena medida, cierto, pero conviene hacer, al menos, tres matices.

En primer lugar, no debemos reducir esa “revolución tranquila” a una cuestión meramente literaria. Ciertamente, el proyecto de Montaigne, como el de todo humanista, era, tal y como Borges captó magistralmente, emular esa particular entonación literaria de los autores grecolatinos, que nos hemos resignado a llamar “la voz de los clásicos”. Ahora bien, el deseo de captar esa voz no respondía exclusivamente a factores estéticos, exotizantes o nostálgicos, sino también (si no sobre todo) a un interés, más o menos consciente, y más o menos radical, por la democracia griega, la república romana, la concepción civil de la religión grecorromana, el eudaimonismo o el materialismo. Desde este punto de vista, el *ad fontes* de los humanistas trasciende la mera restauración cultural o religiosa, para revelárenos como un proyecto filosófico y político.

En segundo lugar, “la voz de los clásicos” no representa esta o aquella tendencia filosófico-política, en particular, sino la democracia misma, entendida como el marco en el que las diversas propuestas políticas se contrastan mediante un debate público razonado.¹ La voz de los clásicos coincidiría, pues, con la voz de la democracia, porque la mayor parte de sus rasgos específicos, como son el escepticismo, el pluralismo, el dialogismo, la inteligibilidad, la bonhomía o el humorismo (irónico y autoirónico), se identifican con las condiciones de posibilidad de la democracia.

En tercer lugar, ese proyecto, que incluye elementos literarios, filosóficos y políticos, no empezaría con Montaigne (tal y como sugiere Borges, por las exigencias de su relato), sino que puede retrotraerse a Erasmo (que estableció un programa de asimilación de la voz

¹ Pienso en la distinción que establece Raymond Aron, al principio de *Democracia y totalitarismo*, entre los programas de acción política y el marco político que permite la discusión pública razonada mediante la cual escoger alguno de los programas propuestos, una distinción que el idioma inglés tematiza mediante los términos “policy” y “politics” (1965: 23-25).

clásica en sus *Adagios* (1500) y en su *De copia verborm ac rerum* (1512), una de las principales fuentes del ensayo moderno) o a Petrarca (quien quiso hacer suya la voz, también entrañable, del Cicerón de las *Ad familiares*); si es que no podemos remontarnos hasta Luciano de Samósata, quien, ocho siglos después del siglo de Pericles, se convirtió (también por un acto de voluntad, pues su idioma era el sirio) en el último clásico; o al mismo Sócrates, cuya vida y muerte nos muestran que “la voz de los clásicos”, como la de la democracia, no era ni natural, ni general, en el mundo griego, sino un proyecto permanentemente amenazado. Por otra parte, dicho proyecto tampoco acabó con Montaigne, sino que continúa hasta nuestros días, bajo innumerables avatares, como, por ejemplo, la figura de Cervantes, ese “tolerante en un siglo de intolerantes” (Borges, 1999: IV, 46), que trató de enseñar a conversar a sus contemporáneos; de Goethe, que intentó predicar el clasicismo en una época de exaltaciones románticas, y en un país “tan fácilmente fanático” (1999: IV, 168); o Whitman, que concibió su poesía como unas ejercitaciones democráticas, tal y como puede comprobarse en *Días ejemplares de América*.

No es extraño que este proyecto se remonte a la misma época grecolatina y perdure más allá de la nuestra, puesto que esa voz clásica, que es también voz democrática, no puede ser alcanzada plenamente, ni de una vez por todas, sino sólo parcial y provisionalmente. Ningún individuo, ni ninguna sociedad, poseen la voz democrática, sino que todos se hallan en un inacabable proceso de conquista y conservación. Por esta razón, podemos decir, jugando con la célebre expresión de Trotsky, que toda sociedad se halla siempre en una *transición permanente*. Transición en la que, como vamos a ver, la literatura, en general, y el género del ensayo, en particular, cumplen una función fundamental.

2.- “La voz de los clásicos” y “la voz democrática”.

Soy consciente de que el término “clásico”, y, por extensión, el de “voz de los clásicos”, es problemático. Ciertamente, se trata de un concepto amplio, cambiante y lleno de asunciones no siempre fáciles de tematizar o de aceptar. Al corpus de los clásicos grecolatinos, que ya es lo suficientemente diverso como para incluir una gran diversidad de voces, se le añade un corpus de clásicos modernos, en cuya conformación participan factores culturales, nacionales y políticos que añaden capas de significado muy diferentes a las que el humanismo renacentista, verdadero autor de dicho concepto, les atribuyó.

No hablamos, pues, del clásico de los románticos, presentado como el vocero de las esencias nacionales, ni del clásico de los posmodernos, concebido como obra abierta que acepta infinitas lecturas, ni del clásico de los estudios culturales, que extrae su preponderancia de su participación en los discursos hegemónicos, sino del clásico grecolatino, tal y como lo idealizaron los humanistas. Si decimos que se trata de una idealización es porque, tal y como prueban, por ejemplo, la muerte de Sócrates, o el destierro de Ovidio, la sensibilidad clásica fue, en verdad, minoritaria en las sociedades grecorromanas; y porque no todos los escritores clásicos presentan las mismas características, ni en el mismo grado, sin contar que algunos pueden presentar alguna manifiestamente divergente.² El humor de Luciano, por ejemplo, es demasiado cáustico;

² Más aún, un escritor clásico no siempre escribirá como un clásico. Coincido con Jordi Gracia, en que Cervantes, después de alcanzar la voz clásica, con su *Quijote*, parece haber sufrido “una recaída dogmática e idealista”, en el *Persiles y Segismunda*, una obra que sería “la otra cara de esta luminosa prefiguración del mundo moderno”, que actuaría “al revés, anclado en el orden inmutable e intangible de un mundo bien hecho, donde la salvación existe, las verdades estables también y la fe y el esfuerzo redimen en una suerte de teleología que da sentido a todo y sin reservas.” (Gracia, 2016: 424)

Lucrecio no se abre al diálogo; Dante es demasiado dogmático; a Shakespeare, quizás, le falta ternura.

Realizadas estas salvedades, podemos afirmar que esas actitudes, a la vez estéticas, éticas y políticas, que le atribuimos, con los humanistas, a “la voz de los clásicos”, como son el dialogismo, el relativismo, el pluralismo, la bonhomía o el humor tierno y autoirónico,³ presentan una especial afinidad con lo que llamamos “la voz de la democracia”, esto es, con los modos de pensamiento, habla y diálogo más propicios para que se dé un debate público razonado. El escepticismo, por ejemplo, parece un requisito fundamental de toda conversación democrática, ya que la persona dogmática, convencida de poseer la única verdad existente, no se avendrá a dialogar, a conceder o a pactar, cayendo siempre en la prédica o la discusión; el pluralismo también nos acostumbra a convivir con la diversidad, viéndola más como una oportunidad o un misterio, que como una amenaza o un problema; finalmente, quien no posea un humor tierno y autoirónico, que le permita rebajar la seriedad de las pulsiones dogmáticas, propias o ajenas, tampoco podrá acceder al paraíso abierto de la conversación entre iguales.

Pero, en lugar de mostrar de forma desordenada las virtualidades democráticas de la lista de características que se suele asociar a los clásicos, voy a tratar (en un giro muy poco ensayístico) de sistematizar mi exposición, mostrando las analogías entre la voz de los clásicos y la voz de la democracia. Para ello, seguiré los cuatro momentos básicos en los que la filosofía suele estructurarse: la cognoscitiva o canónica, que estudia los límites y formas del conocimiento; la física, que estudia la composición de la realidad, y el lugar que el ser humano ocupa en su seno; la ética, que estudia los modos de alcanzar una *buena vida buena*, esto es, una vida feliz (ética) y virtuosa (moral); y la política, que reflexiona acerca del mejor modo de organización sociopolítica.

En lo que respecta a la cognoscitiva o canónica, podemos decir que la voz democrática es a la vez escéptica y dogmática. Es escéptica, porque, como dijimos, el dogmático, que considera tener un acceso privilegiado a la verdad, cuando no a la voluntad de dios, del pueblo o de la historia, no está dispuesto a construir una verdad común y provisional mediante el diálogo, el razonamiento o el voto. Pero la democracia también debe ser dogmática, con el objetivo de conjurar el peligro de que el escepticismo, que consideramos, con Norberto Bobbio, uno de los valores fríos de la democracia, enfríe demasiado el pensamiento, propiciando, de un lado, el cinismo o el nihilismo, y facilitando, del otro, el avance reactivo del dogmatismo y el fanatismo.

La democracia necesita, pues, un difícil equilibrio entre la frialdad del escepticismo y el calor del dogmatismo. Nietzsche dijo, en *Humano, demasiado humano*, que toda cultura o sociedad es como un sistema bicameral, en el que “la ciencia” enfría, evitando las consecuencias malignas de un recalentamiento, y “el arte” calienta, “con ilusiones, acentos unilaterales y pasiones” (II, 209, véase también Safranski, 2002: 212-213). Se trata, pues, de mantener una postura escéptica y relativista, que posibilite el diálogo, sin que ello suponga, a su vez, renunciar al amor por la verdad y al deseo de acción. La maquinaria democrática funcionaría mediante la corriente alterna del escepticismo y el dogmatismo. Desde este punto de vista, el *eiron* no sería el representante de la democracia, frente al *alathon*, o fanfarrón, que simbolizaría la pendiente fanática, sino que ambos operan una regulación termostática entre el escepticismo y el dogmatismo, entre la ironía y el entusiasmo.⁴

³ Véase al respecto Frank Kermode, *The Classic*. Harvard University Press, Harvard, 1983.

⁴ Por esta razón, me distancio tanto del *Ironía on* (2019) de Gerchunoff, que hace una defensa unilateral de la ironía, como de David Foster Wallace, quien acabó rechazando la ironía, en textos como “*E unibus pluram*”, “El Dostoievski de Joseph Frank” o “El humor de Kafka”, incluidos *Entrevistas breves con hombres repulsivos*.

Pasando a la voz de los clásicos, nos encontramos con que ésta también suele buscar un equilibrio –normalmente trágico- entre ambas tendencias cognoscitivas. De un lado, tal y como estudié en *Que nada se sabe. El escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges* (2014), el escepticismo –en sus múltiples formas- es un rasgo común a la mayor parte de los clásicos. Baste citar por el momento a Sócrates, a Cervantes, a Montaigne, a Erasmo, a Shakespeare o a Borges. Al mismo tiempo, no cabe duda de que en dichas obras existe una cierta pulsión dogmática, ya sea porque no renuncian al placer de observar el mundo y buscar la verdad, por inalcanzable que sea, ya sea porque encierran algún tipo de convicción a la que no están dispuestos a renunciar. En todos ellos se da una curiosa mezcla de ironía y entusiasmo que permite que la máquina democrática no se gripe. Pensemos, por ejemplo, en esa mezcla de escéptica ironía y entusiasmada convicción que caracteriza la figura de Sócrates; en el pirronismo curioso y moral de Montaigne; o en esa “corriente alterna entre desvarío y lucidez” que domina en el *Quijote* de Cervantes (Gracia, 2016: 248).

En lo que respecta a la física, podemos decir que la voz democrática tiende hacia el *realismo*, no en un sentido literario, claro está, sino en un sentido filosófico, que entendemos aquí como la tendencia a negar la existencia de cualquier tras mundo o sobremundo ideal, teológico, político o existencial. En primer lugar, porque aceptar su existencia supondría asumir que alguien ha tenido noticia de ella, lo cual lo convertiría en un intermediario o intérprete privilegiado, que no se avendría a debatir. El idealismo estaría, pues, en estrecha consonancia con el dogmatismo. Por otra parte, este realismo, que se identifica de algún modo con el materialismo, libera a los hombres del miedo a los castigos divinos y ultraterrenos, haciéndolos más lúcidos, libres y racionales, lo cual parece ser un elemento fundamental para el buen funcionamiento de la democracia, tal y como supieron ver los humanistas y los ilustrados.

En segundo lugar, porque la aceptación de la existencia de un tras mundo ideal tiende a afantasmarse o a anonadar el mundo real, lo cual es incompatible con la sensibilidad inmanentista de la democracia. Frente a Lutero, que le espetó a Erasmo, en su *De servo arbitrio*: “lo que le das a los hombres, se lo quitas a Dios”, Nietzsche sostendrá, en *Ecce homo*, que “el concepto de “más allá”, y de “mundo verdadero”, fue inventado con el fin de desvalorizar el único mundo que existe, para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ningún quehacer.” (“Por qué soy un destino”, § 8)⁵ Del mismo modo, el idealismo deja sin meta a la sociedad real, que pasa a ser vista como un obstáculo para el advenimiento de la sociedad ideal. Es “la ciudad de dios” de Agustín de Hipona (o la isla voladora de Laputa, de Jonathan Swift) aterrizando sobre “la ciudad de los hombres”. El realismo supondría una aceptación gozosa de una realidad proliferante y caótica, bella aunque injusta, soberanamente inmanente, que, haciendo suyo el principio humanista de que el ser humano es esencialmente el mismo en todas las épocas y en todos los lugares,⁶ se resiste tanto a las tentaciones del nihilismo apocalíptico, como a las del optimismo revolucionario.

⁵ Este es un tema fundamental para Nietzsche, quien se preguntará, en *El crepúsculo de los ídolos*: “para qué queremos un más allá, si no es como un medio de ensuciar nuestro más acá”, y afirmará, en *El anticristo* (1888) que: “Si se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el “más allá” –en la nada-, se le quita a la vida en general el centro de gravedad”. (§43) Ya a finales del XVIII, Anacharsis Cloots saludaba una era en la que los hombres “se ocuparán más de los asuntos de aquí abajo que de los de allá arriba, si es que hay un arriba y un abajo” (*La república universal* [1792], 2018: 21), y exhortaba a liberarse de todo pensamiento trascendente: “No seáis esclavos del cielo si queréis ser libres en la tierra.” (*Bases constitucionales de la República del género humano* [1793], 2018: 149)

⁶ Parte del clasicismo de Borges se basa, precisamente, en ese principio, que él mismo formulará, con felicidad, en su “Prólogo” a *La invención de Morel* (1940): “Me creo libre de toda superstición de modernidad, de cualquier ilusión de que ayer difiere íntimamente de hoy o diferirá de mañana” (1991: 90).

Como sucedía en la cognoscitiva, no todo es tan sencillo, y este realismo no puede derivar en un fatalismo de corte materialista (vía que exploraron sin gran éxito los spinozistas, los libertinos, algunos ilustrados y los positivistas). El fatalismo sería incompatible con la democracia, porque presentaría como algo inútil el debate, e instituiría un monismo ontológico y un inmovilismo político, al hacer coincidir estrictamente lo posible con lo real. Es en este sentido que resulta necesario un cierto contrapeso idealista, que imagine un afuera de lo real. Así, del mismo modo que en la cognoscitiva la *epokhé* permitía esa sistemática “oposición” intelectual, necesaria para todo pensamiento democrático, en la física también resulta necesaria una oposición ontológica, que afirme, no la existencia de un trasmundo ideal, mas sí la posibilidad de una alternativa, o serie de alternativas, que nos liberen de lo que Marina Garcés llamó “las prisiones de lo posible” (2002).

Pasando a la voz de los clásicos, nos encontramos con que ésta también es realista, en el sentido de que desconfía de los trasmundos o sobremundos ideales. Los clásicos no suelen aceptar la cesura ontológica que separa el ámbito supralunar, divino, armónico, puro e inmutable, y el ámbito sublunar, material, caótico, impuro y cambiante. Todo el universo se rige por las mismas leyes, y no cabe suspirar por un más allá, sino aceptar exultantemente el mundo, sin dejar de jugar con sus reglas. No se trata sólo de que el escepticismo de autores como Luciano, Montaigne, Shakespeare, Molière o Cervantes les lleve a desconfiar del carácter dogmático y especulativo de las imaginaciones idealistas, sino también de que existe en ellos un amor por la realidad, por muy trágico, por muy “a pesar de los pesares” que sea. No se trata, claro está, de un realismo romo, sino de una celebración del borboteo imparable del ser de las cosas. Ese asentimiento exultante puede traducirse tanto en una observación minuciosa de la realidad humana, al modo de Cervantes o Shakespeare, como en una celebración cósmica, al modo de Lucrecio o de Whitman.

Precisamente la literatura es un modo de ejercitar ese asentimiento, introduciendo sublimidad poética en un universo que podría resultar indigesto o aplastante para sensibilidades no ejercitadas en este tipo de mirada (tal y como se propondrá Lucrecio en su *De rerum natura*, y llevará a su máxima expresión Shakespeare) o humorismo autoirónico, con la intención de atemperar y humanizar el caos de lo real (como harán Luciano, Erasmo o Cervantes). Esos ejercicios de asentimiento, tanto del mundo natural, como del humano, permiten una mayor sensibilidad democrática, puesto que enseñan a escuchar y a amar todas las formas de vivir, de pensar y de hablar. Ciertamente, un Montaigne, amante de lo diverso, y de lo extraño, o un Cervantes, “con el oído pegado a la calle, a las tabernas, a los modismos y fórmulas coloquiales, a los giros de cada jerga y cada gremio” (Gracia, 2016: 180), serán siempre más propensos a la escucha y al diálogo que otro escritor al que la promiscuidad de voces le resulte incómoda o asquerosa.⁷

En lo que respecta a la ética, nos encontramos con que la democracia tiene una fuerte impronta eudaimonista. Para empezar, el hecho de que su pulsión escéptica y materialista le lleve a resistirse a las sirenas de los trasmundos ideales, suele salvarla de la tentación de sacrificar la búsqueda de la felicidad, modesta pero real, en el reino de este mundo, en aras de esas beatitudes, ideales pero irreales, que la teología o la ideología le prometen en el más allá. Cuando hablamos, pues, de eudaimonismo, no nos referimos a la búsqueda de cualquier tipo de felicidad, sino a una felicidad realista e inmanente, que, si bien es cierto que puede definirse de muchas formas (como prevalencia del placer sobre el displacer, como goce de

⁷ Pensemos, por ejemplo, en el asco que sentirá Adolf Hitler (1925), en *Mi lucha*, hacia el carácter multicultural de Viena: “Riqueza fastuosa y repugnante miseria caracterizaban el conjunto de la vida de Viena. En los barrios centrales se sentía manifiestamente el pulsar de un pueblo de 52 millones de habitantes con toda la dudosa fascinación de un Estado de nacionalidades diversas. (...) A tal estado de cosas se sumaba la fuerte centralización de la monarquía de los Habsburgo y en ello radicaba la única posibilidad de mantener compacta esa promiscuidad de pueblos”. (1937: 35)

la libertad, como alegre ejercicio de las propias potencias o virtudes, o como disfrute de la contemplación), tiene como universo de discurso fundamental la felicidad de los hombres aquí y ahora. Este eudaimonismo corresponde, pues, al antropocentrismo del pensamiento humanista, que no está dispuesto a dejarse tentar por las sirenas del más allá. Esto se traduce, claro está, en una desconfianza hacia todo aquello que exige una postergación o sacrificio de la felicidad real y concreta. Es el “cuán largo me lo fiáis” de *El burlador de Sevilla* de Tirso o del *Don Juan Tenorio* de Zorrilla.

Como siempre, nada es tan sencillo como parece en un principio. La oposición nunca descansa, ni debe hacerlo, en el hemicycleo del pensamiento. De un lado, esa búsqueda asintótica de la felicidad no puede limitarse a un mero presentismo, ya que sin un mínimo de densidad histórica (conocimiento del pasado, proyección en el futuro), no sólo no podremos dirigir y administrar nuestros esfuerzos, sino que tampoco podremos narrarnos, lo cual debilitaría el mismo sujeto depositario de la felicidad. A la vez, esa profundidad histórica, esa identidad, no debe eclipsar el aquí y ahora. Del otro lado, la búsqueda de la felicidad tampoco puede ser exclusivamente individual, puesto que, sin los demás, no podemos ser felices, tanto porque socorrerlos es una fuente de placer, ya que ejercita nuestras potencias, atempera nuestra conciencia, establece nuevos lazos y aumenta nuestro sentimiento de libertad, como porque no socorrerlos acabaría afectando a nuestro sentimiento de dignidad, de reconocimiento, de inocencia, de potencia o de seguridad.

Los objetivos están más o menos claros, no así los medios, ya que es necesario conocer el propio ser, siempre cambiante, la sociedad, extremadamente compleja, y el mundo, infinitamente inabarcable, para hallar las formas de vida que mejor nos permitan alcanzarlo. Ante tamaño reto no puede haber fórmulas definitivas, sino sólo una probatura constante, que tenga, a su vez, en cuenta cada circunstancia particular y carácter particulares. Por esta razón, la ética democrática, no sólo es eudaimonista y realista, sino también empírica. Toda propuesta es una probatura, un ensayo, siempre susceptible de ser desechado o redireccionado. Ensayo y error. Ése es, precisamente, uno de los significados del título de la obra de Montaigne, que no deja de estudiarse y estudiar el mundo con el objetivo de probar las formas de encaje más adecuadas.

Nuevamente, no sólo la voz de la democracia es antiespeculativa, inmanente, eudaimonista y empírica (¿a qué otra cosa se refiere la “Declaración de independencia de los Estados Unidos” cuando afirma como derecho inalienable “la búsqueda de la felicidad?”), sino también la voz de los clásicos. También los clásicos se ven protegidos, gracias a su escepticismo y su materialismo, frente a las éticas especulativas y trascendentes, que instan a sacrificar el aquí y ahora en aras de un más allá ideal, que parece alimentarse de la vida real. Hallamos en Ovidio, en Horacio, en Montaigne o en Cervantes un deseo de buscar, mediante probaturas y ejercitaciones, un modo de ser felices, no sólo en el momento presente, sino también en su propio ser particular, lo cual exige unas actitudes o búsquedas determinadas. En resumen, la ética de los clásicos es mayoritariamente eudaimonista, lo cual no significa, como dijimos, que todos tengan la misma idea de felicidad, sino, solamente, que ésta es el objetivo principal del hombre y la sociedad, y que es parcialmente alcanzable mediante un esfuerzo racional de autoconocimiento, autocontrol y acción.

En lo que respecta al ámbito de la política, recordemos, con Amartya Sen, que la democracia no debe ser considerada únicamente en términos de escrutinio y elecciones, sino en términos de ejercicio de la razón pública (2005: 12). Dicho ejercicio no sólo es posibilitado por los tres momentos anteriores, sino que los posibilita, a su vez, de forma retroactiva. De un lado, (1) el escepticismo posibilita la crítica, y la autocrítica, respecto de las tendencias dogmáticas y especulativas que tienden a bloquear todo diálogo, a la vez que el amor por la verdad impide que la conversación, o debate, se detenga; (2) el realismo renuncia a los trasmundos ideales, que despertarían el desprecio, o el asco, por el carácter

múltiple, entremezclado e inestable de toda realidad social, favoreciendo, de este modo, el placer de escuchar y aumentar la polifonía de voces que necesita la democracia, sin que ello implique, a su vez, un asentimiento resignado e inmóvil que nos impida hablar o criticar de forma razonada; y (3) la búsqueda irrenunciable de la felicidad en el reino de este mundo, y en la difícil compañía de nuestros semejantes, permite la existencia de ese diálogo, en tanto que fuente de placer, de reconocimiento y de búsqueda común. Del otro lado, (4) la democracia permite el escepticismo, la búsqueda conjunta de significados comunes, la resistencia frente a las tentaciones idealistas, la persecución de políticas realistas y el fomento de las libertades, los lazos, los placeres y las potencias en las que se basa toda felicidad real. En cambio, en las sociedades autoritarias, en las que el espíritu democrático se halla ausente, se impone el dogmatismo, el idealismo, el ascetismo, la tristeza, la debilidad y la ausencia de libertad.

Cabe señalar que el lazo político básico de toda democracia es la amistad. Quizás sería mejor utilizar el término griego “*philia*”, o el término latino “*amicitia*”, ya que hacemos referencia a un concepto mucho más complejo que aquél que designamos hoy en día con el término “amistad”. No podemos exponer aquí lo que dijeron al respecto Platón en el *Lisis*, o en la carta VII, Aristóteles en los libros VIII y IX de la *Ética a Nicómaco*, Cicerón en el *De amicitia*, Plutarco en el *Cómo distinguir al adulator del amigo*, Etienne de La Boétie en *De la servidumbre voluntaria* o Montaigne en “De la amistad”. Baste decir que, para los griegos, la amistad era el lazo político democrático básico, como apunta el hecho de que el mito fundador de la democracia ateniense tuviese como protagonistas a la pareja de amigos (y amantes) tiranicidas Harmodio y Aristogitón. Lo cierto es que, de un lado, la amistad, que implica tanto un pacto parresiasta de decir la verdad, como una búsqueda común de la libertad, el placer y la potencia, supone el modelo perfecto para todas las demás relaciones sociales. Ese ejercicio de la razón pública que es la democracia se nos aparece, entonces, como el desarrollo social de la conversación amistosa.

Nuevamente, la voz de los clásicos se nos aparece cargada de armonías con la voz de la democracia. Su escepticismo irónico tapa nuestros oídos cuando las sirenas del ideal nos llaman, especialmente en tiempos de crisis; su amor *de loin* por la verdad es un antídoto contra el loto del cinismo nihilista; su celebración de las manifestaciones inmanentes de la vida, desde la diversidad de culturas y costumbres, hasta la locura de los hombres, pasando por los fenómenos naturales o los infinitos matices del alma humana, nos lleva a aceptar la tantas veces incómoda pluralidad que exige la vida en común. A la vez, la convicción humanista de que el ser humano es esencialmente igual de maravilloso y desgraciado en todas las épocas y lugares, permite un sentimiento de fraternidad sin el cual el lazo político no podría darse; finalmente, ese placer de estar juntos viendo cómo el mundo (y nosotros en él) se expresa en una inmensa polifonía de voces y de vidas, sin que sintamos la necesidad imperiosa de juzgarlas o de homogeneizarlas, no es meramente un acto cognoscitivo, físico o ético, sino también político, porque, como no se cansa de afirmar Whitman, en *Hojas de hierba*, la democracia es la capacidad de establecer una conversación con el cosmos, en general, y con los hombres, en particular. Así, cuando Borges afirme que Cervantes escribió el *Quijote* para enseñar a sus contemporáneos a conversar, y que la literatura moderna nació, o renació, cuando Montaigne comprendió que todo libro debe ser una amistad, no está apuntando sólo a una virtud emocional o ética, sino también política, porque esa conversación entre amigos, dilatada, aporética e irónica, a la vez que parresiasta y benevolente, es el modelo de toda conversación democrática.

Una vez realizada esta breve comparativa entre “la voz de la democracia” y “la voz de los clásicos”, entendemos mejor que el proyecto humanístico, en virtud del cual autores como Petrarca, Erasmo, Montaigne o Cervantes buscaron incorporar la voz de los clásicos, no era solamente un proyecto literario, de corte erudito o esteticista, sino también, o sobre

todo, un proyecto político, una propuesta de transición permanente a una forma escéptica, realista, eudaimonista y democrática de conocer (canónica), de ser (fícticia), de vivir (ética) y de convivir (política).

3.- El ensayo como medio de reforma política.

En la época moderna, la literatura ha sido identificada con funciones como el ocio, el placer, la confesión, el testimonio, el prestigio, la promoción política o la visibilización social, a la vez que era desapropiada de sus funciones formativas. Ciertamente, el término “pedagógico” es poco favorecedor (a pesar de responder perfectamente a la imagen de la ilustración en tanto que proyecto de superación de la minoría de edad autoculpable), ya que nos hace pensar en un lector infantil y en un texto dogmático, simplista y maniqueo. Pero si utilizamos otros términos, como “psicagógico” o “formativo”, y atendemos a las funciones filosóficas que la literatura cumplía en el mundo grecolatino, la cuestión se nos aparecerá bajo una luz diferente.

Lo cierto es que, en la época grecolatina, la literatura, que en muchos aspectos se solapaba con la retórica, era considerada una actividad tanto curativa o terapéutica, como formativa o psicagógica. En lo que respecta a la función terapéutica de la literatura, que ha sido estudiada por autores como Laín Entralgo, en *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* o Martha Nussbaum, en *Las terapias del deseo*, baste decir que ésta fue vista por Gorgias, quien fue maestro de Hipócrates, como un medicamento (*pharmakon*) que posee la potencia (*dynamis*) de introducir orden en el alma (*psykhes taxis*) (*Encomio de Helena*, § 14, p. 209). También Platón considerará que el alma “es curada” con “bellos discursos” (*tous logous einai tous kalous*) gracias a los cuales “nace en las almas templanza (*sophrosyne*), y, una vez engendrada y presente ésta, es fácil ya procurar la salud a la cabeza y al resto del cuerpo” (157 a). Finalmente, para Aristóteles, el “lenguaje sazonado” de la tragedia, “por obra de la compasión y el temor, lleva a término la purgación (*kátharsis*) de tales pasiones” (*Poética*, 6, 1449, b 24-31).

En lo que respecta a la función propiamente formativa de la literatura, baste recordar que Gorgias, nuevamente, concibió la retórica y la literatura como *psykhagogía*, esto es, como formación o conducción de las almas mediante el encanto persuasivo del “bello discurso” o del “mito”. Platón también consideró que su finalidad era “implantar la justicia en las almas de los ciudadanos, y eliminar en ellas la injusticia, implantar la templanza y eliminar el desenfreno, implantar todas las virtudes y eliminar los vicios” (Platón, *Gorgias* 504 d-e). Por otra parte, para Aristóteles, la retórica será una ramificación de la ética (*Retórica*, 1356a 25), y no sólo porque la vida en comunidad la exige para que el hombre se realice en toda plenitud, sino también porque reconduce y amansa las pasiones.

Por todo ello no podemos reducir el proyecto humanista de incorporación de “la voz de los clásicos” a una cuestión meramente estética (a menos que definamos estética como la ejercitación de una determinada sensibilidad que, a su vez, implica unos modos de conocimiento y acción específicos), sino como una cuestión a la vez terapéutica y psicagógica. ¿No es esto mismo lo que propone Cervantes cuando afirma que escribe para que el espectador salga del teatro, o de la novela: “alegre con las burlas, enseñado con las veras, admirado de los sucesos, discreto con las razones, advertido con los embustes, sagaz con los ejemplos, airado contra el vicio y enamorado de la virtud” (*Quijote*, I, 48)?

Dicho esto, ¿por qué el ensayo es especialmente importante en lo que respecta a la captación de esa voz clásico-democrática? De un lado, porque, tal y como apuntamos más arriba, el proyecto humanístico de incorporación de la voz de los clásicos utilizó, a partir de Erasmo, ejercicios retóricos, como la *copia verborum*, que “consistía en tomar una frase

digna de imitación e ir variándola con sinónimos, metáforas, figuras de dicción” (Rico, 1993: 109), y la *copia rerum*, que consistía en analizar un asunto cotejándolo con los testimonios de la historia y la literatura, para enriquecerlo con una multiplicidad de perspectivas. (109)⁸

Esta práctica, que Erasmo frecuentó en los *Adagios* puede ser considerada la génesis misma del ensayo, ya que de ella surgirá una amplia variedad de obras ensayísticas o protoensayísticas, como las misceláneas, los coloquios o los diálogos, de los cuales surgirán, a su vez, en un ejercicio de imitación y diferenciación, los *Ensayos* de Montaigne. Por otra parte, esas obras protoensayísticas, en general, y los *Ensayos* de Montaigne, en particular, influirán, a su vez, en multitud de obras literarias, que las utilizarán como una fuente esencial de anécdotas, de ideas y de prácticas literarias, ya sean obras teatrales (Shakespeare y Molière bebieron directamente de Montaigne), ya sean narrativas (Cervantes leyó y utilizó todo tipo de misceláneas humanísticas).

Pero la conexión es anterior al siglo XVI y más profunda que la mera *imitatio* literaria. No se trata solamente de que los antiguos ya practicasen métodos semejantes a la *copia rerum* y la *copia verborum*, en tanto que ejercicios retóricos, y frecuentasen géneros como la adoxografía –que fueron rescatadas por el género de las *paradossi*, que tanto interesó a Montaigne–, los comentarios, las meditaciones, los diarios, las epístolas, las máximas o los diálogos. Lo cierto es que, en el mundo grecolatino, algunos de los géneros filosófico-literarios que eran utilizados como ejercicios espirituales se nos aparecen como precursores del género del ensayo.

Para comprender mejor esta relación entre el ensayo, o entre las formas paraensayísticas o protoensayísticas, y la incorporación de la voz clásico-democrática, necesitamos ahondar en la tradición grecolatina de los ejercicios espirituales o prácticas filosóficas.⁹ A pesar de que estos ejercicios eran muy variados, pues cada escuela y cada discípulo inventaban sus propios modos de ejercitación, adaptando a sus objetivos un acervo común de prácticas filosóficas, es posible reconocer una estructura básica que tiende a repetirse. En general, la ejercitación filosófica suponía la condensación de una regla o norma de vida (*kanon*) en máximas y argumentos de carácter persuasivo (*epilogismoi*) que el discípulo debía aprender de memoria (*mneme*), meditar (*melete*) y ejercitar (*askesis*) con el objetivo de tenerlas siempre “a mano”, transformadas en reflejos psicológicos o existenciales a los que recurrir de forma rápida e instintiva, en cualquier ocasión que pudiese presentarse (*procheiron*) (Hadot, 2006: 28).

Aunque muchos de estos ejercicios no han llegado hasta nosotros, conservamos numerosos testimonios indirectos, todos ellos de tono ensayístico, como, por ejemplo, muchas de las anécdotas que Diógenes Laercio recoge en sus *Vidas de los filósofos más ilustres*. También conservamos huellas de estos ejercicios en los tratados de Plutarco (*Del control de la cólera*, *De la tranquilidad del alma*, *De la envidia y el odio...*), en el *De rerum natura* de Lucrecio, en los poemas de Ovidio (el “carpe diem” epicúreo en sus *Odas*, I, 11), en las obras de Cicerón (“El sueño de Escipión”, en *De república*, VI §9-29), los tratados o cartas de Séneca (*De la cólera*, *De las buenas acciones*, *De la tranquilidad del alma*, *De la ociosidad*) o en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, que pertenecerían al género de las *hypomnemata*, que suponía una escritura cotidiana, meditativa y repetitiva, en la cual se

⁸ Véase al respecto el prólogo de Eustaquio Sánchez Salor a su edición de los *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso (Copia rerum ac verborum)*, 1512, de Erasmo (2011: 9-49).

⁹ Sobre el concepto de “ejercicio espiritual” en las filosofías grecolatinas, véanse libros como *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), *La filosofía como forma de vida* (2009) y *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales* (2010), de Pierre Hadot, *Las terapias del deseo* (2003) de Martha Nussbaum o *Las sabidurías de la antigüedad* (2008: 131-142) de Michel Onfray. Por mi parte, he estudiado la relación entre la literatura y los ejercicios espirituales en artículos como “La literatura y la tradición de los ejercicios espirituales” (2017: 261-274) y “Las funciones filosóficas de la literatura” (2016: 203-216).

trataba de memorizar, comentar, meditar y practicar las ideas principales (*dogmata*) del modo de vida filosófico escogido.

Si nos centramos en la obra que supuso el nacimiento, o renacimiento, del género en la época moderna, nos encontramos con que los *Ensayos* de Montaigne se inician tras una conversión filosófica (*metanoia* o *epistrophe* que aparece cifrada en la célebre inscripción de la pared de su biblioteca), y buscan (1) la memorización (*mneme*) de las ideas esenciales (*dogmata*) de una regla de vida (“clásica”, con muchos ingredientes escépticos y epicúreos, y algunas trazas de estoicismo), mediante su condensación en poemas, anécdotas o máximas y argumentos de carácter persuasivo (*epilogismo*), como, por ejemplo, “¿Qué sé yo?” (*Que sais-je?*), “no pasa nada” (“*Il n’en est rien*”), “me presto pero no me doy” o los diez tropos escépticos de Enesidemo, y los cinco de Agripa, que cifró en su “Apología de Raimundo Sabunde” (II, 12); (2) su meditación (*melete*), mediante comentarios, glosas, reflexiones, diálogos imaginados o refutaciones; (3) y su ejercitación o práctica (*askesis*), mediante ejercicios imaginarios o reales, que transcribiría en un tipo de escritura memorística, que hiciese las veces de rememoración y examen de conciencia, como, por ejemplo, la célebre evocación de su accidente de caballo, en “De la ejercitación” (II, 6). Todo ello con el objetivo de transformar esas ideas filosóficas en reflejos *psicológicos* o existenciales a los que recurrir de forma rápida e instintiva en cualquier ocasión que pudiese presentársele (*prokheiron*). Sólo a la luz de estas consideraciones entenderemos realmente lo que Montaigne quiso decir cuando afirmó: “No he hecho yo mi libro más que mi libro me ha hecho a mí, consustancial a su autor, de una ocupación propia, miembro de mi vida; no de una ocupación extranjera como todos los demás libros.” (“Del desmentir”, II, 18)¹⁰

Un aspecto que nos interesa especialmente de la conexión de la escritura ensayística y la tradición de los ejercicios espirituales es el hecho de que muchos de esos ejercicios filosófico-literarios tenían como objetivo la reforma de la *hypolepsis*, o discurso interior o mental. La filosofía grecolatina consideraba que la *hypolepsis* mantenía unas relaciones consustanciales y bidireccionales con el alma. De un lado, un alma sabia, libre de pasiones excesivas, produciría una *hypolepsis* igualmente sana, en la que dominarían el orden, la razón y la alegría; mientras que un alma ignorante, poseída por el descontrol de las pasiones, produciría una *hypolepsis* enferma, dominada por la obsesión, la irracionalidad y la tristeza. Del otro lado, la reforma filosófica del propio discurso mental ejercería sobre el alma un efecto balsámico o terapéutico, mientras que su desordenamiento, ya sea por dejación, ya sea por influencia de las personas que nos rodean o gobiernan, le infligiría un efecto desestabilizador e irritante.¹¹ De algún modo, cada una de las diferentes corrientes de la filosofía clásica propusieron una reforma del estilo mental acorde a sus principios y objetivos.¹² Así, “por medio del diálogo con uno mismo o con otros, o también recurriendo a la escritura, quien desee progresar tiene que esforzarse por ‘dirigir ordenadamente sus pensamientos’, alcanzando así una transformación completa de su representación del mundo,

¹⁰ Resulta interesante ver el proceso de evolución de aquellos autores que lograron incorporar la voz de los clásicos. Miguel de Cervantes, por ejemplo, se liberó del “Cervantes idealista, dogmático y unívoco de la juventud”, al lograr “desatarse de los dogmas” (Gracia, 2016: 13) y “socavar las convicciones dogmáticas y apodícticas de la tradición idealista donde las cosas son lo que son y no pueden ser otra cosa.” (247)

¹¹ Resulta especialmente interesante la figura del sofista Antifonte de Atenas, quien llegó a proponer una auténtica logoterapia. Hoy en día dicho enfoque ha sido adoptado por las terapias cognitivo-conductuales, uno de cuyos máximos representantes es Aaron Beck.

¹² Podríamos decir que cada pasión genera su propia retórica, si bien todas aquellas que nos poseen se combinan entre sí. El airado piensa a gritos o evoca diálogos imaginarios en los que insulta o agrede a la persona odiada (piénsese en las mayúsculas de *Mi lucha*); el celoso se habla de forma insidiosa, obsesiva, desconfiada y especulativa (Yago no deja de ser un desdoblamiento de Othello); y el melancólico tiende a utilizar formas negativas y adversativas (“lo pasamos bien, pero...”), así como imperfectos que indican que sus deseos ya no serán cumplidos (“yo quería viajar...”).

de su paisaje interior, pero, al mismo tiempo, de su comportamiento exterior.” (Hadot, 2006: 29)

Pensemos, por ejemplo, en la escuela escéptica, tan conectada con el nacimiento del ensayo, que, para curarnos de las excesivas pretensiones de conocimiento, causantes de la ansiedad, a nivel individual, y del fanatismo, a nivel colectivo, no sólo nos recomienda utilizar una fraseología que exprese indefinición y duda, como sucede con las expresiones “nada afirmo”, “quizás”, “es posible”, “puede ser”, “suspendo el juicio” o “todo es inaprehensible” (Sexto Empírico, 1993: I, xvii), sino también pensar o escribir con un tono humorístico, autoirónico y dialogante, que se acerque, de forma asintótica, a la ausencia de toda afirmación, cuya forma más extrema sería la mera interrogación, como sucede, por ejemplo, con el “*ti mallon;*”, “¿qué es esto?”, de los pirrónicos antiguos, (1993: I, xix), que se proyectará, a su vez, en el célebre “*Que sais-je?*” de la “Apología de Raimundo Sabunde” (II, 12), de Montaigne.

Aunque el término *hypolepsis* se refiera sobre todo al discurso mental o privado, es evidente que se traduce en un discurso oral o público. Desde este punto de vista, la modificación de la *hypolepsis* no debe ser vista como una mera iniciativa individual, sino también política. No es extraño, pues, que no sólo la tradición grecolatina, humanística e ilustrada haya tratado de reformarla, pensando en las consecuencias políticas que tendría una voz más escéptica, dialogante y humorística, sino también otras tradiciones, como, por ejemplo, la cristiana, que, mediante ejercicios espirituales, oraciones y todo tipo de automatismos mentales trata de acceder a la *hypolepsis* de los creyentes, o la propaganda nacionalsocialista, que, tal y como analizó ejemplarmente Viktor Klemperer, en *La lengua del Tercer Reich* (1946), impregnó los niveles de habla y de pensamiento más íntimos de los alemanes. Lo cierto es que Klemperer convertirá en un *leit motiv* de su obra un verso de Schiller que habla sobre “la lengua culta que crea y piensa por ti” (2001: 31). Todo su libro tiene como objetivo mostrar de qué modo “el lenguaje no sólo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tanto más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él” (31),

Podríamos decir que la voz del nacionalsocialismo, tal y como se encarna en *Mi lucha* de Adolf Hitler, en *El mito del siglo XX* de Rosenberg o en los discursos de Goebbels, así como en sus impregnaciones periodísticas y populares, es el arquetipo de una *hypolepsis*, pública y privada, totalitaria. Sus rasgos fundamentales son el idealismo, el dogmatismo, la obsesión, el reduccionismo, la solemnidad y la agresividad. Frente a ella, nos hallamos, nuevamente con la voz de los clásicos, en general, y la voz ensayística, en particular, cuya intención no sería solamente estética, sino también ética y política. Eso es, precisamente, lo que intenta hacer Klemperer, en *La lengua del Tercer Reich*: ofrecer, mediante una escritura de tono ensayístico, dialógica y autoirónica, una alternativa de escritura y de habla, que sea, a la vez, una alternativa de pensamiento y de acción. Vale la pena tener en cuenta que Klemperer fue un especialista en literatura francesa del siglo XVIII, y que rechazaba profundamente el romanticismo alemán, por considerarlo el origen ideológico del nazismo (2001: 193-216). Sólo así comprenderemos que su modelo ensayístico para una reforma política miraba a autores con una clara voz clásico-democrática, como Montaigne, Diderot o Voltaire.

Por todo ello, las ejercitaciones de una voz realista, escéptica, hedonista y democrática que componen los *Ensayos* de Montaigne, y sus continuaciones, tanto en el género del ensayo, como en otros muchos géneros, tienen un significado político insoslayable, y deben ser consideradas parte de la transición permanente hacia la democracia.

4.- El ensayo hispanoamericano como “transición permanente”.

Veamos, a continuación, de qué modo el género del ensayo ha participado de esa transición permanente en el ámbito hispanoamericano.¹³ Empecemos señalando que, tras unos inicios en los que el pragmatismo político, económico y religioso impusieron un tono utilitario en la mayor parte del corpus de las crónicas de Indias, las colonias americanas heredarán de su metrópolis la desconfianza respecto del erasmismo (Erasmus entrará a formar parte, como autor de primera clase, del *Index Librorum Prohibitorum* en 1559, y los *Ensayos* de Montaigne, poco después, y, además, no se traducirán al español en su totalidad hasta finales del siglo XIX), al que asociarán directamente con el protestantismo. Ciertamente, el “cordón sanitario” que la Contrarreforma estableció en los Pirineos, no sólo aisló a la Península de la tradición humanística, sino también a todo el subcontinente americano.

Todo lo dicho en los dos apartados anteriores nos hace sospechar que el vacío que dejarán autores como Erasmo y Montaigne, así como tantas otras obras que no llegaron a traducirse o, lo que es peor, que no llegaron siquiera a escribirse, no es sólo literario, sino también político. En el aspecto literario, coincido con Adolfo Castañón en que “la ausencia ubicua de Montaigne” supuso una “hipoteca inicial” que hará que la cultura hispánica considere, desde un principio, al ensayo “como un híbrido situado entre el pensamiento heterodoxo y una literatura autobiográfica y confesional gratuita”. (Castañón, 1998: 86)

En el ámbito hispánico, lo cual incluye también el hispanoamericano, el carácter escéptico, digresivo, dialogante, lúdico, humorístico y hedonista del ensayo será visto como una actitud frívola, cínica, exhibicionista, deshonrosa y egoísta. Las dudas, las anécdotas, el humor, las digresiones, las paradojas o las confesiones serán rechazadas, no sólo por ser consideradas peligrosas desde el punto de vista de la religión o de la moral, sino también por ser consideradas perjudiciales para la honorabilidad del autor.

Lo cierto es que el efecto neomedievalizante de la Contrarreforma, la reacción señorial y la conquista de América (y su sistema de encomiendas) supuso un refuerzo de la cultura nobiliaria, que le atribuía a los nobles, además de las virtudes cardinales (justicia, fortaleza, moderación y sabiduría práctica), que los legitimaban para el gobierno, otras virtudes como el honor o la seriedad, mientras que le atribuía a los plebeyos todos los vicios, como la cobardía, el descontrol, la ignorancia, la indignidad o la comicidad, lo cual los presentaba como una masa incapaz de autogobierno, siempre necesitada de un cuidado, un control y una autoridad externos.¹⁴

Esta actitud nobiliaria sería incompatible con muchos de los tonos que el humanismo, en general, y el ensayo, en particular, buscaba recuperar, y contribuyó a que se malograra la enseñanza escéptica, lúdica, inmanente, subjetivista, tolerante, dialogante, humorística y hedonista con la que el humanismo erasmista había vivificado el pensamiento europeo, en general, e hispánico, en particular, impidiendo, a su vez, que los *Ensayos* de Montaigne, y los desarrollos de sus seguidores, desde los libertinos eruditos, como Charron, Naudé, Gassendi o Cyrano de Bergerac, hasta los Ilustrados, más o menos radicales, pasando por Pierre Bayle, enseñaran a la sociedad a utilizar formas de pensamiento y de habla democráticas.

Por esta razón, en el ámbito hispánico, el ensayo será más dogmático, en el sentido de que busca exponer o establecer verdades, cosa que lo acercará, a pesar de sus disfraces, al tratado o a la suma. Ese dogmatismo, a su vez, dará lugar a toda una serie de rasgos formales, como el uso de un estilo apodíctico, el abuso de las citas de autoridad, la adopción o

¹³ He tratado esta cuestión en mi artículo “Los *Ensayos* como proyecto político en *La muerte de Montaigne*, de Jorge Edwards” (2012: 75-94).

¹⁴ El mismo Cervantes parece haber temido ser considerado un autor meramente cómico, cosa que habría querido compensar con una mayor profundidad filosófica en la segunda parte del *Quijote*. Véanse al respecto las consideraciones de Jordi Gracia, en *Miguel de Cervantes. La conquista de la ironía* (2016: 358).

invención de tecnicismos o la preeminencia de la definición sobre la imagen y de la afirmación general sobre la evocación particular. El ensayo también tenderá a ser menos intimista, ya sea porque el relativismo subjetivista es sentido como algo incompatible con sus pretensiones cognoscitivas dogmáticas, ya sea porque el confesionalismo será considerado frívolo, exhibicionista o vergonzoso.

Por otra parte, la hegemonía del enfoque idealista, que tiende a despreciar la realidad, por parecerle impura, absurda, inestable, impredecible e, incluso, absurda, en comparación con los trasmundos, primero religiosos, luego filosóficos, nacionales o políticos, que concebirá como puros, permanentes y racionales, bloqueará el pluralismo del ensayo, que busca dar cuenta de la variedad de realidades, experiencias y perspectivas. Esto dará lugar a un tipo de escritura sistemática y monocorde, que, en vez de celebrar la realidad, al modo de Emerson o Whitman, se reducirá a lamentar que ésta no se parezca a su ideal.

El dogmatismo y el idealismo bloquearán, a su vez, el hedonismo de los ensayos, que entienden que la escritura y la lectura son un modo de buscar o experimentar la felicidad. Para el ensayo humanístico, el placer no es un barniz, no es un excipiente, no es un modo de dorar la píldora, sino su objetivo fundamental. Lo cierto es que, una vez liberado, en virtud de su escepticismo y de su realismo, de la excesiva tarea de alcanzar la verdad, y de la desafortunada empresa de negar la realidad, no le queda más que gozar sin pretensiones de la contemplación y participación de un mundo plural e inasible. En el ámbito hispánico, donde el dogmatismo y el idealismo habrían salido reforzados tras la derrota humanística durante la segunda mitad del siglo XVI, la búsqueda o exposición de la verdad, y la voluntad de someter la realidad a ideales trascendentes, habrían supuesto una cierta anhedonia literaria, al reducir las listas heteróclitas, las ironías, las autoironías, las paradojas, la contemplación exultante del mundo y tantos otros placeres, que sólo se experimentan cuando se es consciente de las limitaciones de nuestras capacidades cognoscitivas y, a la vez, se arroja una mirada gozosa y respetuosa sobre la realidad que nos envuelve.

Por todas estas razones, en el ámbito hispánico, el género del ensayo fue entendido como la exposición de una determinada doctrina filosófica, sociológica o política; en definitiva, como “una radiografía conceptual más preocupada por los esqueletos proféticos que por la existencia y la expresión literarias.” (Castañón, 1998: 88) Por esta razón, aunque los llamemos “ensayos”, el *Facundo* de Sarmiento, el *Ariel* de Rodó, *La raza cósmica* de Vasconcelos o el *Calibán* de Fernández Retamar, no lo son en el sentido en que se propusieron Erasmo y Montaigne.

Sería, sin embargo, un error insistir demasiado en el aspecto cultural o territorial de esta cuestión. Si bien es cierto que la coyuntura político-religiosa que dominó en el ámbito hispánico pudo suponer un refuerzo del dogmatismo, del idealismo, del ascetismo y del absolutismo (término que me resigno a utilizar aquí como antónimo de “democratismo”), eso no significa que la cultura hispánica, si es que tal cosa existe, presente esos rasgos de forma natural.¹⁵ Por otro lado, el espíritu humanista, en general, y el ensayístico, en particular, no sólo tuvieron como enemigos la reacción antihumanística, católica o protestante, sino también, de un lado, las ideologías teológico-políticas modernas, como el nacionalismo o el fascismo, que reinstauraron, en todo occidente, y no sólo en el ámbito hispánico, pulsiones dogmáticas, idealistas y autoritarias, y, del otro lado, la modernidad, racionalista, científicista y, finalmente, economicista, que habría desechado muchas de las

¹⁵ Coincido con Eugène Lanti, padre del anacionalismo, en que existen dinámicas culturales, sociales y políticas, que “han sido, de algún modo, amasadas por la Historia”, voluntaria o involuntariamente, si bien eso no implica afirmar que son “una cosa natural, sagrada y digna de una existencia eterna.” (2015 [1931]: 173-204)

características fundamentales del humanismo.¹⁶ En efecto, la pulsión dogmática, sistemática, universalista e idealista (ya que el idealismo también puede adoptar formas seculares) de la modernidad resulta incompatible con el talante clásico y democrático del ensayo.

Por esta razón, no debemos considerar sólo el espíritu contrarreformista y la reacción señorial como la causa del abandono del proyecto clasicista del humanismo, y de la subsiguiente esclerotización del género del ensayo en el ámbito hispanico, sino también su voluntarista modernidad, en general, y su fascinación por el positivismo, en particular. Ciertamente, el hechizo que ejerció el cientificismo positivista en las sociedades latinoamericanas llevó a filósofos y a ensayistas a adoptar formas pseudo-científicas, que impedirían que el género del ensayo, y, lo que es peor, la sensibilidad ética y política que hemos visto que buscaba fomentar, floreciesen.

Sin embargo, a finales del XIX y principios del XX, el “ensayo” español e hispanoamericano depuso progresivamente su dogmatismo, su idealismo, su seriedad y su sistematismo, para hacerse más escéptico, más lúdico y más subjetivo, reencontrándose, de nuevo, con Erasmo, y descubriendo, por fin, a Montaigne.

Las razones de este reencuentro son diversas. Para comprender dicho proceso quizás pueda resultar útil recordar cómo, según afirma Carlos Fuentes, en *La nueva novela hispanoamericana*, la calidad de las novelas del boom sólo puede explicarse en virtud de una “revolución de la ambigüedad”, provocada por la decepción que supuso el fracaso de la revolución mexicana, y que supuso la sustitución del carácter dogmático, documental y panfletario de la literatura realista dominante hasta ese momento, por el escepticismo y la ambigüedad expositiva de la novela de la Revolución Mexicana (de Mariano Azuela a Carlos Fuentes), en la que “la certeza heroica se convierte en ambigüedad crítica, la fatalidad natural en acción contradictoria, el idealismo romántico en dialéctica irónica” (1969: 15). Del mismo modo, la decepción respecto del positivismo, que había sido secuestrado por numerosas dictaduras latinoamericanas, entre las que destaca precisamente la de Porfirio Díaz, en México, junto con las diversas reacciones antimodernas (romántica, schopenhaueriana, nietzscheana o pragmática), dibujó un contexto propicio para que se produjese una revolución de la ambigüedad en el ensayo latinoamericano.¹⁷

Algunas de las obras fundamentales en esta recuperación del ensayo humanístico fueron *La Biblioteca* (1896) de Paul Groussac, *Motivos de Proteo* (1909), de José Enrique Rodó, *Historia de mis libros* (1919), de Rubén Darío, y *Retratos reales e imaginarios* (1920) o *El cazador. Ensayos y divagaciones* (1921) de Alfonso Reyes. Señalemos que tanto José Enrique Rodó como Alfonso Reyes fueron grandes helenistas y a la vez admiradores de Montaigne.¹⁸ De un lado, en *Motivos de Proteo*, Rodó practica la tradición de los ejercicios espirituales grecolatinos.¹⁹ Del otro, Reyes no sólo fue un actualizador de Montaigne, sino que, tal y como se hace evidente en un ensayo como *Trayectoria de Goethe*, que fue escrito en los años 20, si bien no se publicó hasta 1956, apuesta por un proceso de des-romantización de la literatura, con el objetivo de alcanzar una voz más clásica, que él mismo definirá en

¹⁶ Véase al respecto, Bernat Castany Prado, “Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la ‘modernidad’ a la luz de *Cosmópolis y Regreso a la razón* de Stephen Toulmin” (2018: 11-35).

¹⁷ La decepción parece ser un proceso formativo esencial. Recordemos, por ejemplo, la decepción que Alonso de Ercilla va a sentir respecto de la conquista, y que, en conjunción con su humanismo, le va a llevar a adoptar una visión crítica hacia la conquista, así como a llenar su obra de microensayos sobre el azar o el irenismo, y de referencias corte autobiográfico.

¹⁸ Sobre la impronta humanística de estos ensayistas, y sobre la influencia que ejercerán en Jorge Luis Borges, véase Vicente Cervera Salinas, “Tres humanistas del siglo XX: Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Jorge Luis Borges” (2014: 237-270).

¹⁹ Véase al respecto Bernat Castany Prado, “*Reformarse es vivir*. Los *Motivos de Proteo* de José Enrique Rodó y la tradición clásica de los ejercicios filosófico-literarios” (2019: 201-215).

términos de escepticismo, ironía, pluralismo y dialogismo. Según Reyes, gracias a un esfuerzo consciente, Goethe “superó el subjetivismo enfermizo de la adolescencia, y se fue aliviando y serenando gradualmente en una concepción mucho más objetiva y generosa del mundo”, lo cual incluía “una aceptación panteísta”, tanto del mundo natural, como del humano (Reyes, 1954: 9). Como un nuevo Erasmo, Alfonso Reyes nos ofrece, en *Trayectoria de Goethe*, una especie de *Plan de estudios* (que fue, precisamente, el manual pedagógico que el padre de Montaigne siguió a la hora de educar a su hijo), que nos permite reconstruir los esfuerzos intelectuales y literarios que llevó a cabo Jorge Luis Borges para deshacerse de esos “pecados de juventud” (así los llama)²⁰ que fueron su vanguardismo, su nacionalismo y su barroquismo.²¹

Si bien este intento de aclimatar el espíritu ensayístico al ámbito hispánico, con la intención de recuperar, de este modo, un tiempo perdido, fue un trabajo colectivo, no es exagerado considerar a Jorge Luis Borges como el principal forjador de un estilo verdaderamente montaigneano. Ciertamente, la figura de Montaigne y de “su libro admirable” (1999: IV, 14) es omnipresente en la obra de Borges, quien presenta a su padre como “devoto de Montaigne” (2003: 164), afirma que su admirado Alfonso Reyes fue “amigo de Montaigne” (2001: 334), hace a Shakespeare “lector frecuente de Montaigne” (1999: IV, 134) y considera que Cervantes fue “el hombre comprensivo, indulgente, irónico y sin hiel, que Groussac, que no lo quería, pudo equiparar a Montaigne”. (1999: IV, 45) Tanto es así que a la hora de criticar a un autor como Quevedo, Borges le echará en cara no haber sabido asimilar la lección de Montaigne: “leyó a Montaigne, a quien llama el señor de Montaña, pero éste nada pudo enseñarle. Ignoró la sonrisa y la ironía y le complacía la cólera.” (1999: IV, 488)

No se trata, claro está, de que el desencuentro con los *Ensayos* de Montaigne sea la única causa de las insuficiencias democráticas (caudillismos, dictaduras, populismos, nacionalismos, redentorismos, mesianismos, crispación) del mundo hispánico, pero sí representa el desencuentro con toda una corriente de pensamiento humanístico, ilustrado y liberal que halla una de sus expresiones más elaboradas en la obra del antiguo alcalde de Burdeos. Desde este punto de vista, la recuperación del género del ensayo también debe ser considerada como un hito fundamental en la transición democrática de Latinoamérica, en general, y en la de todos y cada uno de los países latinoamericanos, en particular.

Puede parecer discutible, si no irónico, que le atribuyamos a Borges una función política tan importante. Entiendo, y comparto en parte, la duda. En todo caso, ya dijimos que, cuando hablamos de democracia, lo importante no es tanto la opción política, en particular, como el marco político, en general, y que los modos de pensamiento y de habla que permiten que ese marco sea realmente democrático son precisamente aquellos que Borges, junto a otros, ayudó a aclimatar en la literatura escrita en español.

5.- Conclusión.

Resumamos, a modo de conclusión, que, a principios del siglo XX, un conjunto de autores hispanoamericanos, como Groussac, Rodó o Reyes, realizó un esfuerzo de

²⁰ Así los llama Borges en el “ensayo autobiográfico” que le dictó, en 1970, a N. J. Di Giovanni para el *New Yorker*: “*These sins were fine writing, local color, a quest for the unexpected, and a seventeenth-century style.*” (Borges, 1970: 82)

²¹ El mismo Borges afirma haber aprendido de Alfonso Reyes el difícil arte de la simplicidad y la inteligibilidad: “*in my writing I learned a great deal about simplicity and directness from him*” (1970: 237). Sobre la importancia de Goethe en la ensayística de Alfonso Reyes, y su utilización como modelo para la instauración de una mentalidad clásica que supere el romanticismo, véase Vicente Cervera Salinas, “Alfonso Reyes “rumbo a” Goethe: luces y sombras del hombre universal” (2010: 403-434), así como, la correspondencia entre Borges y Reyes recogida en *Discreta efusión* (2010).

recuperación del género del ensayo humanístico que va a culminar en la obra de Borges, quien, a su vez, influirá tanto en el ensayo hispanoamericano, desde Octavio Paz a Alejandro Rossi, pasando por Augusto Monterroso, como en el occidental, entre cuyos discípulos podemos contar a autores como Pierre Caillois, Italo Calvino, Umberto Eco, George Steiner, Enrique Vila-Matas, Harold Bloom, Pierre Bayard o Julian Barnes. Pero la recuperación del ensayo en Hispanoamérica no debe ser considerado sólo un proyecto literario, sino también ético y político, como apunta el hecho de que dicho género naciese, en el siglo XVI, de la mano de Erasmo y Montaigne, como un método de ejercitación e incorporación de la voz de los clásicos, a la que los humanistas atribuyeron unas características (como el escepticismo, el pluralismo, el dialogismo, la ironía, el materialismo o el eudaimonismo), que nos parecen especialmente afines con la voz de la democracia. Señalemos, para acabar, que no debemos tomar el término “voz” en un sentido puramente metafórico, ya que, como hemos intentado mostrar en estas páginas, uno de los objetivos fundamentales del ensayo, que debe ser comprendido dentro de la tradición de los ejercicios espirituales grecolatinos, es reformar la *hypolepsis*, o voz interior, lo cual ha de resultar en una reforma del discurso público, que posibilite la democracia. Esa voz, personal y política, está siempre en peligro, y, con ella, la democracia. Por eso podemos hablar de una transición (o resistencia) permanente en la que la forma del ensayo siempre tendrá un papel esencial.

BIBLIOGRAFÍA

- ARON, Raymond: *Démocratie et totalitarisme*. París: Gallimard, 1965.
- BORGES, Jorge Luis: *The Aleph and Other Stories 1933-1969. Together with Commentaries and an Autobiographical Essay*. Nueva York: N. P. Dutton, 1970.
- : “Prólogo”, en Adolfo Bioy Casares, *La invención de Morel*, Cátedra, Madrid, 1991, pp. 89-91.
- : *Obras completas*, 4 vols. Buenos Aires: Emecé, 1999.
- : *Textos recobrados (1931-1955)*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- : *Textos recobrados (1931-1955)*. Buenos Aires: Emecé, 2003.
- : “Montaigne, Walt Whitman”, *Textos recobrados. 1956-1986*. Buenos Aires: Emecé, 2003, pág. 37-40.
- BORGES, Jorge Luis y REYES, Alfonso: *Discreta efusión: Alfonso Reyes y Jorge Luis Borges, 1923-1959: correspondencia y crónica de una amistad*, Iberoamericana-Vervuert, Frankfurt am Main, 2010.
- CASTANY PRADO, Bernat: *Que nada se sabe. El escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*. Alicante: América sin nombre, 2012.
- : “Los Ensayos como proyecto político en *La muerte de Montaigne*, de Jorge Edwards”, *Revista Chilena de Literatura*, 82 (2012), pp. 75-94.
- : “Las funciones filosóficas de la literatura”, en *Necrosis de la posmodernidad*. Madrid: Academia del Hispanismo, 2016, pp. 203-216.
- : “La literatura y la tradición de los ejercicios espirituales”, *Revista de filosofía*, 42.2 (2017), pp. 261-274.
- : “Humanismo, modernidad y posmodernidad. Una reflexión sobre el doble origen de la ‘modernidad’ a la luz de *Cosmópolis* y *Regreso a la razón* de Stephen Toulmin”, *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 16 (2018), pp. 11-35.
- : “Reformarse es vivir. Los Motivos de Proteo de José Enrique Rodó y la tradición clásica de los ejercicios filosófico-literarios”, *Monteagudo. Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 24 (2019), pp. 201-215.

- CASTAÑÓN, Adolfo: “La ausencia ubicua de Montaigne”, *Vuelta*. 261 (1998): 86-88.
 -----: *Por el país de Montaigne*. México D.F.: El Colegio de México, 2015.
- CERVERA SALINAS, Vicente: “Alfonso Reyes “rumbo a” Goethe: luces y sombras del hombre universal”, en Pedro Aullón de Haro (ed.), *Teoría del humanismo*. Madrid: Verbum, 2010, pp. 403-434.
 -----: “Tres humanistas del siglo XX: Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y Jorge Luis Borges”, en *Borges en la ciudad de los inmortales*. Sevilla: Renacimiento, 2014, pp. 237-270.
- CLOOTS, Anarcharsis: *La república universal y otros escritos*. Pamplona: Laetoli, 2018.
- ERASMO: *Recursos de forma y de contenido para enriquecer el discurso o De copia verborum ac rerum* (1512). Madrid: Cátedra, 2011.
- FUENTES, Carlos: *La nueva novela hispanoamericana*. México D.F.: Cuadernos de Joaquín Moritz, 1969.
- GARCÉS, Marina: *En las prisiones de lo posible*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- GERCHUNOFF, Santiago: *Ironía On*. Barcelona: Anagrama, 2019.
- GRACIA, Jordi: *Miguel de Cervantes. La conquista de la ironía*. Barcelona: Taurus, 2016.
- HADOT, Pierre: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
 -----: *La filosofía como forma de vida*. Salamanca: Alpha Decay. 2009.
 -----: *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela, 2010.
- HITLER, Adolf: *Mi lucha*. Ávila: Epidauro, 1937.
- KERMODE, Frank: *The Classic*. Harvard: Harvard University Press, 1983.
- KLEMPERER, Victor: *LTI. La lengua del Tercer Reich*. Barcelona: Minúscula, 2001.
- LANTI, Lanti: *Manifiesto de los anacionalistas* (1931), en Bernat Castany Prado (trad.), “Anacionalismo y anarquismo en el siglo XX. Seguimiento de una traducción del *Manifiesto de los anacionalistas* (1931), de Eugène Lanti”, *Cartaphilus. Revista de investigación y crítica estética*, 13 (2015), pp. 173-204.
- NUSSBAUM, Martha: *Las terapias del deseo*. Barcelona: Paidós, 2003.
- ONFRAY, Michel: *Las sabidurías de la antigüedad. Contrahistoria de la filosofía I*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- REYES, Alfonso: *Trayectoria de Goethe*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- RICO, Francisco: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Universidad, 1993.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Nietzsche*. Barcelona: Tusquets, 2002.
- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio: “Introducción”, en Erasmo, *Recursos de forma y de contenido para enriquecer un discurso*. Madrid: Cátedra, 2011, pp. 9-49.
- SEN, Amartya: *Les racines globales de la démocratie. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*. París: Payot & Rivages, 2005.