

LA CONSTITUCIÓN AMERICANA
Y EL ARTE DE ESCRIBIR

ANTONIO LASTRA MELIÁ



Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans
Universitat de València
2002

Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans

Directora
Carme Manuel

LA CONSTITUCIÓN AMERICANA
Y EL ARTE DE ESCRIBIR

Antonio Lastra

Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans

Departament de Filologia Anglesa i Alemanya
Universitat de València

Este libro cuenta con una ayuda de la Direcció General del Llibre,
Arxius i Biblioteques de la Conselleria de Cultura i Educació
de la Generalitat Valenciana

©Antonio Lastra, 2002

La Constitución americana y el arte de escribir

1ª edición de 2002

Reservados los derechos de autor

Prohibida su reproducción total o parcial sin consentimiento escrito del autor

ISBN: 978-84-370-8539-5

Diseño portada: MINIM disseny - minimdisseny@ono.com

Maquetación: Vicente Andreu

Edita: Departament de Filologia Anglesa i Alemanya
Universitat de València

A Pilar Ciórraga

Índice

Retractaciones	9
Nota sobre los textos y agradecimientos	15
1. El carácter literario de las obras de Shakespeare.....	17
2. El carácter literario del puritanismo inglés.....	31
3. Literatura inglesa y crítica anglicana.....	43
4. Utopía, república, imperio.....	55
5. Thomas Paine y la idea de autoridad.....	67
6. James Madison y la idea de libertad.....	77
7. Los <i>Ensayos</i> de Emerson.....	87
8. Emerson y Thoreau	97
9. Introducción a la lectura de <i>La educación de Henry Adams</i>	109
10. La filosofía militante de George Santayana	119

Retracciones

Cui narro haec?

1. En 1941, recién llegado de Europa a América, Leo Strauss publicó ‘Persecución y arte de escribir’, el segundo de sus escritos dirigido a lectores no europeos y uno de los textos principales de su obra, si no el ensayo central de un proyecto filosófico de mayor alcance en cuyos extremos se situarían la filosofía y la ley o, en sentidos diversos, la ciudad y el hombre, la antigüedad y la modernidad e incluso Jerusalén y Atenas, aunque no resultaría sencillo, en este último caso, decidir qué lugar ocuparía cada una de esas ciudades ni mostrar cuál sería la preferencia de Strauss (ni de los lectores de Strauss) por una cualquiera de ellas en detrimento de la otra. Entre las condiciones de este ensayo central de la escritura filosófica straussiana tendríamos que destacar, sin embargo, que se trataba de una obra de exilio, en cuya composición el autor había tenido que recurrir a un idioma distinto —y tal vez a un lenguaje distinto— del que hasta entonces había empleado para escribir filosofía, con un carácter judicial o de prueba respecto a la propia escritura straussiana, atendida hasta entonces a la crítica del liberalismo en el seno del totalitarismo, y un valor de lectura preparatorio respecto al público futuro para el que Strauss tendría que seguir escribiendo. Podríamos intuir entonces, con la debida distancia temporal, que, en el corazón del conflicto entre la filosofía y la ley, la ciudad y el hombre, la modernidad y la antigüedad o Jerusalén y Atenas latía el conflicto entre el viejo y el nuevo mundo —entre Europa y América—, y tampoco resultaría sencillo en este caso decidir cuál es la manera acertada de comparar mundos o de mostrar la preferencia de Strauss (y de los lectores de Strauss) por uno cualquiera de ellos en detrimento del otro. Cuando el ensayo fue publicado en forma de un libro al que daría título, en 1952, junto a otros ensayos, Strauss advirtió que los estudios que había emprendido se correspondían con una disciplina a la que llamó, irónicamente, “sociología de la filosofía”, una disciplina que tal vez sea —aunque la denominación no haya tenido éxito— la contribución más importante de este pensador a la filosofía política contemporánea y que podría resumirse en la siguiente frase: “Lo que une a todos los filósofos genuinos entre sí es más importante que lo que une a un filósofo con un grupo particular de no filósofos”, es decir, la fidelidad del filósofo a la filosofía o la entrega a la búsqueda intransigente de la verdad es más importante que la obediencia a las leyes de la ciudad, las opiniones, las costumbres, los prejuicios o las ideologías, lo que exigiría, para compensar esa devoción por algo más elevado, la moderación del filósofo en la conducta pública de su vida.

La sociología de la filosofía debía la ironía de sus criterios de clasificación de los filósofos y los no filósofos a la naturaleza intermedia de la propia filosofía política, situada —según Strauss la entendería y practicaría en América— entre la enseñanza exotérica de la

filosofía y la literatura socrática, una situación que afectaría a la representación de la filosofía en público y a la escritura misma de la filosofía por contraposición a las leyes escritas o no escritas de la ciudad. Las reflexiones de Strauss sobre el arte de escribir “trascendían necesariamente los límites de la estética moderna y de la poética tradicional” y contrarrestaban la amenaza del escepticismo, suscitado por la falta de acuerdo respecto a la lectura de los textos antiguos, con la atención prestada al fenómeno de la persecución, que obligaba a volver a leer entre líneas, con más cuidado y menos ingenuidad, los libros de aquellos escritores que, “dotados de una inteligencia preclara y con un perfecto conocimiento del punto de vista ortodoxo y de todas sus ramificaciones, contradijeran subrepticamente y, por así decirlo, de paso, alguno de los supuestos o consecuencias de la ortodoxia que, de una manera explícita, defendieran en general”, y a concluir que tales escritores se oponían al sistema ortodoxo en sí mismo.¹

Esta oposición tendría lugar, sobre todo, en privado: el filósofo viviría de un modo perfecto en el seno de una sociedad imperfecta a la que, en la medida de lo posible, trataría de humanizar. El carácter privado de la filosofía sería, según Strauss, “transpolítico”: la autoridad de los filósofos no trascendería nunca las limitaciones de la escritura (o de la comunicación en general) para convertirse en poder (o en mentira), una situación que sería cómica si se produjera, como había puesto de manifiesto el destino de Sócrates en la comedia. El acercamiento de la filosofía al poder sería, en efecto, ridículo, mientras que el acercamiento del poder a la filosofía —como en el caso de la tiranía— sería trágico. La deuda de Strauss con la literatura socrática y la enseñanza exotérica sólo podría cancelarse, entonces, si la propia tragedia dejara de ser considerada filosóficamente superior a la comedia o si pudiera evitarse el destino supuestamente trágico de Sócrates y se convirtiera en algo mucho más cercano a la filosofía. El “problema de Sócrates” consistiría en tener que dilucidar si Sócrates había sido de verdad un griego, en reproducir el encuentro del filósofo con el no filósofo (o con la ciudad en general), en esclarecer la naturaleza dramática e irónica de la representación socrática de la filosofía y en proporcionar un método de lectura adecuado al arte de escribir característico de la filosofía clásica. Cada una de estas tareas estaría reservada a lectores “jóvenes”, expuestos a la “constante repetición” de las perspectivas del gobierno, y trataría de impedir la “supresión del pensamiento independiente”, pero ninguna de ellas podría ser entendida como un canon de lectura (o una serie de pautas públicas de lectura e interpretación de los textos clásicos), precisamente por su carácter esotérico. El esoterismo sería “una necesidad comprensible en cualquier época y un principio orientador de la actividad literaria” de la filosofía en la ciudad, debido a que todas las sociedades son “necesariamente imperfectas”. Al vincular el olvidado modo de escribir característico de la literatura socrática a la necesidad del esoterismo y de la enseñanza exotérica, Strauss describiría su experiencia de lo que significaba la filosofía y del sacrificio y la moderación que la filosofía requería. La experiencia de la filosofía enseñaría a distinguir al filósofo de quien no lo fuera y, en consecuencia, a representar la verdad de modos diversos con la escritura filosófica y a enfrentarse a la contradicción que Lessing había resumido en términos inequívocos cuando escribió que incluso la mejor de las constituciones sería necesariamente imperfecta.² El

¹ LEO STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing* (1952), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, pp. 7-8, 32 (*Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 57-8, 86).

² Javier Alcoriza me ha recordado el importante *Discurso a la Convención* de Filadelfia que Benjamin Franklin —el “Lessing americano”— envió el 17 de septiembre de 1787 al término de las deliberaciones sobre la Constitución: “Apruebo esta constitución porque no espero otra mejor y porque no estoy seguro de que no sea la mejor”. La escritura de Franklin, en la que Thomas Paine ya había advertido suficientes elementos de comparación

filósofo trataría de encontrar un orden social que fuera intrínsecamente justo en una ciudad cuya separación de la naturaleza no supusiera un deterioro de las condiciones de vida del hombre, pero sería consciente —y cualquiera de las formas de comunicación que escogiera, por indirecta que fuese, sería la expresión de esta conciencia— de que la historia no proporciona ningún ejemplo de una ciudad semejante y de que, en realidad, la ciudad perfecta sólo es posible en los límites, escrupulosamente precisos, de las formas literarias de comunicación o en el seno de una comunidad de educación liberal.

La vinculación de la escritura filosófica a la reforma o humanización del orden social o a la enmienda de un texto constitucional consentiría, entonces, una lectura de ‘Persecución y arte de escribir’ diversa con la oposición a los sistemas ortodoxos y totalitarios, o con la mera crítica del liberalismo, y atenta a la función que la filosofía podría desempeñar en una sociedad liberal, republicana o democrática en el sentido contemporáneo de estas palabras. El concepto de liberalismo, que había sido crucial en la obra de Strauss para determinar el concepto de la política, y cuyo origen había constituido el motivo de los estudios sobre Hobbes y Spinoza anteriores a su exilio, sería, sin embargo, inadecuado e insuficiente para entender o definir la sociedad constitucional que compondría el público de Strauss en América. En el seno de la obra de Strauss, la ambivalencia —no sólo epistemológica, teológica o política, sino también retórica o literaria— del significado de la noción de liberalismo escondería una profunda desaprobación de la legitimidad de la modernidad, pero el contraste entre lo que podríamos considerar el modelo totalitario de la persecución y el modelo liberal de la constitución —al menos la Constitución de los Estados Unidos, si no la mejor de las constituciones— cobraría mayor relieve si lo convirtiéramos en una comparación entre el arte de escribir suscitado por la persecución y el arte de escribir suscitado por la constitución, entre los intentos de suprimir el pensamiento independiente y el derecho a la libertad de expresión. Los resultados de esta comparación no servirían sólo a los propósitos de la literatura comparada o de la hermenéutica: la constitución requiere un mundo de lectores que es (o debe ser) universal, a diferencia de la índole histórica de la comprensión de las peculiaridades tradicionales, y que tiene que estar formado, precisamente, por la universalización del mundo de “lectores dignos de confianza e inteligentes” al que la literatura escrita entre líneas se había dirigido en tiempos de la censura. La escritura constitucional americana, desde la Declaración de Independencia hasta *La educación de Henry Adams*, pasando por la redacción de la propia Constitución y las Enmiendas, habría generado, en consecuencia, una literatura e incluso una persuasión —un arte de escribir y un arte de leer— diversas con la antigua retórica desarrollada por Strauss en América a propósito del republicanismo clásico y atenuadas a los términos de un “lenguaje de la filosofía” en lugar de un “lenguaje del poder”.³

La práctica literaria de un lenguaje de la filosofía en América obligaría al lector a prestar atención al cambio de significado que podrían haber experimentado los motivos de estudio straussianos, en la medida en que la Constitución americana se convirtiera en la “obra supererogatoria” que Lessing atribuía a la verdadera comunicación filosófica y derogara los términos de la comparación con las constituciones clásicas o la vida activa de la ciudad antigua: la literatura socrática o la enseñanza exotérica no tendrían razón de ser para un público formado por los “esquemas de la representación” o la libertad de

con la profecía bíblica, es un precedente de la escritura constitucional a la que me refiero en las páginas que siguen y es significativo que lograra mantenerse ajena a la división entre facciones que ensombrecería el legado de Washington.

³ Uso los términos del excelente estudio de CARLO ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, introduzione di Remo Bodei, Il Mulino, Bologna, 2000.

conciencia, y para el cual la Constitución sería una especie de “casa textual” que aseguraría la estructura política y garantizaría los derechos del hombre en la ciudad.⁴ Este estímulo privado, económico o doméstico sería el “secreto de la vitalidad” de la escritura constitucional americana por su mismo carácter literario y “transpolítico”.

Resulta extraño y desorientador que Strauss no haya atendido al lenguaje constitucional de la filosofía en América —a la relación de la filosofía con la ciudad—, que le habría obligado a alterar el planteamiento de los problemas del derecho natural y la historia, o de la propia cuestión judía, y que le habría proporcionado un precedente moderno del concepto de “heterogeneidad noética”, con el que terminaría resolviendo el problema del ser, en el propio “pluralismo noético” del pragmatismo. Si pragmatismo fuera el nombre que la filosofía tuviera que recibir en América, su significado habría sido olvidado por Strauss deliberada o inconscientemente, y la omisión de la filosofía en América habría sido, entonces, el único criterio que hubiéramos podido seguir para entender la paradójica inclusión de la “filosofía política” americana (*El federalista*, Paine y Dewey) en su *Historia de la filosofía política* e, indirectamente, para comprender la lucha straussiana contra la tiranía y el maquiavelismo o su defensa del racionalismo clásico y la educación liberal. Sin embargo, la inclusión de *El federalista*, Paine y Dewey en la historia de la filosofía política nos lleva a considerar el principal problema político que está ausente de la obra de Strauss: el problema de la representación, un problema que había encontrado en la obra de James Madison la solución en un lenguaje eficiente para distinguir la constitución del republicanismo americano de la constitución del republicanismo clásico. *El federalista* señalaría el último paso en la adquisición de un lenguaje político propio —o representativo— con la ratificación de la Constitución americana como un texto escrito cuyas referencias, sin embargo, se encontraban en el terreno de leyes superiores y derechos naturales imprescriptibles, para cuya expresión sería imprescindible el conocimiento y el uso eminentemente literario de un lenguaje filosófico. La libertad de expresión sancionada por la Primera Enmienda habría sido, entonces, la expresión formal de una necesidad mucho menos política que filosófica, en la medida en que el significado de los conceptos políticos proviniera de una serie de principios de acción que el lenguaje constitucional tendría que aplicar en la práctica de la vida social. El propio significado de “república” en *El federalista* exigiría, más que un cambio conceptual, la constitución de un mundo.⁵

La ausencia de interés por la filosofía en América obligaría a dirigir la atención hacia el interés depositado en el futuro de la política americana por Strauss y que podría resumirse tácitamente, por contraposición a Madison, en la figura o en la influencia de Alexander Hamilton, en la medida en que, como escribió lord Acton, Hamilton habría sido más bien un filósofo político que un partidario de la constitución americana o un partidario de la constitución inglesa más bien que un escritor constitucional. El supuesto conservadurismo straussiano sería entonces un reflejo de la actitud defensiva de Hamilton hacia la democracia o el crecimiento de la república, o un escrúpulo de la conciencia de que el peor enemigo de la filosofía, “el mayor de los sofistas”, sería la multitud, la fuerza arbitraria de

⁴ Sobre la Constitución entendida como “textual home”, véase RONALD DWORKIN, *Freedom's Law. The Moral Reading of the American Constitution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1996, p. 110: “La estructura general de la Declaración de Derechos [*Bill of Rights*] es tal que cualquier derecho moral fundamental será acogido [*is very likely to have a save home*] por el texto constitucional”, y p. 116: “Los ciudadanos americanos tienen derecho a seguir sus propias convicciones y a tomar sus decisiones en materia de religión de la manera más personal y consciente”.

⁵ Véase *Conceptual Change and Constitution*, ed. by T. Ball and J. G. A. Pocock, University Press of Kansas, Lawrence, 1988, p. 160: “Al revisar el significado de república, Publio no sólo había cambiado el significado de una palabra: había constituido un mundo”.

la voluntad popular. La preferencia por Hamilton sería una señal de la preferencia por Europa, o por la antigüedad, y una manifestación del temor a la tiranía moderna, de la necesidad de apartarse de las opiniones de la mayoría y establecer un principio o una voluntad de gobierno capaces de resistir el impulso democrático. Cada una de estas cuestiones iría en detrimento de la filosofía si traspasara los límites asignados a la política por el propio Strauss, aunque ayudaría a entender que el legado straussiano haya sido predominantemente político en lugar de filosófico y haya reducido el alcance de la escritura constitucional al haber corroborado la historia, en parte, las previsiones de Hamilton sobre la república americana.⁶

2. No podría afirmar que los ensayos reunidos en este libro tengan una sola intención. Su lectura sugiere una idea de orden que sólo ha ido revelándose con el tiempo como propia también de la escritura, al modo en que san Agustín concibió sus “retractaciones”: *Hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur*. Querría poder decir que el efecto de la escritura se corresponde con el efecto de la lectura, pero esto desplazaría innecesariamente la atención hacia los motivos autobiográficos por los cuales me ha resultado imposible mantener la fidelidad a una disciplina como la filosofía política y he preferido cultivar el estudio de lo que, en numerosas ocasiones a lo largo del libro, he llamado la ética de la literatura. En el sentido corriente del término, tendría que hablar entonces de retractación y, en cierto modo, los estudios que siguen a continuación lo son, en la medida en que tratan de corregir el fenómeno de la persecución y su influencia en el arte de escribir con la práctica de la escritura constitucional americana. Sin embargo, la lectura de este tipo de escritura me ha parecido más el ejercicio de un derecho que la confesión de un error; podría añadir que se trata, incluso, de la libertad ejercida, como escribió Emerson en ‘Experiencia’, por una víctima de la expresión.

Los errores de apreciación son frecuentes y convencionales cuando las pautas que seguimos para interpretar los hechos no son inequívocas; no es preciso repetir aquí lo que quiere decir una crítica del juicio ni lo lejos que estamos de reconocer el sentido común en las producciones humanas. Los errores de expresión, por el contrario, son inevitables y, sin embargo, este libro está dedicado a combatirlos, por encima de las cuestiones de estilo o formales, en cada una de las manifestaciones de la más extraña de las facultades humanas que han tenido lugar en una tradición concreta: la tradición que empieza con Shakespeare. Combatir los errores propios de expresión mediante el estudio de una tradición literaria me ha obligado a fijar la atención en una serie de motivos —la ausencia de religión, la importancia de la lectura, el significado de una constitución política, la domesticación de la idea de cultura— que le han devuelto a las retractaciones su sentido original: una tradición o una fuente de consulta brota donde el efecto de la lectura es el efecto de la escritura. Que los errores que este libro contenga sean errores de apreciación o errores de expresión es, por tanto, algo menos importante, por censurables que sean, que los aciertos que, al leer y escribir, haya logrado incluir, por modestos que sean. Necesariamente habrán de ser modestos, porque tales aciertos tienen que ver con una ética literaria, imprescindible para ejercer el arte de leer y escribir. Que la expresión sea acertada depende, en cualquier caso, del uso de una libertad constitucionalmente sancionada y no excluye que, en ocasiones, el deber nos imponga el silencio.

⁶ Véanse ALEXANDER HAMILTON, *Writings*, ed. by J. B. Freeman, The Library of America, New York, 2001, y Leo Strauss, *the Straussians, and the American regime*, ed. by K. L. Deutsch & J. A. Murley, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999.