

Constitución y arte de escribir

Antonio Lastra

If philosophy is esoteric, that is not because a few men guard its knowledge, but because most men guard themselves against it

STANLEY CAVELL

1. CUI NARRO HAEC?

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 habían situado o 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 (o Esparta), 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 las otras¹. Entre las condiciones de este ensayo central de la escritura filosófica straussiana tendríamos que destacar, sin embargo, que se trataba de una obra de desplazamiento (o de exilio y de guerra), cuyo autor había tenido que recurrir para su composición a un idioma distinto —y tal vez a un lenguaje distinto— del que hasta entonces había empleado para escribir filosofía, y habría que subrayar también que, en cierto modo, el ensayo tenía un carácter judicial o de prueba respecto al pasado inmediato de la propia escritura straussiana, atendida a la crítica del liberalismo en el seno del totalitarismo, y un valor de lectura preparatorio respecto al

1 El primer escrito de Strauss en América fue ‘The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon’, publicado en *Social Research*, 6/4 (1939), pp. 502-536. De este temprano ejemplo de la ética de la literatura socrática, Strauss sólo pudo extraer la enseñanza que Jenofonte había impartido a sus compañeros para no olvidar «el camino de regreso a casa» y «recordar el pasado». Resulta revelador que Strauss no incluyera este ensayo en ninguno de sus libros posteriores.

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 (o Esparta) 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 sobre la filosofía medieval judía y árabe y un método de estudio del *Tratado teológico-político* de Spinoza, 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 investigación filosófica —la *zetesis*— tenía que mostrarse prudente.

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 (donde Strauss incluiría las comedias de Aristófanes, las obras de Jenofonte, los diálogos de Platón e incluso, como un eco, los libros de Nietzsche, a quien dedicó el último de sus estudios), 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 al resultado de 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 subrep-

ticiamente 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 opondrían al sistema ortodoxo en sí mismo².

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» —como Strauss, siguiendo a Nietzsche, transformaría la expresión de ese destino— 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» 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

2 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).

que Lessing —una de las dos fuentes del pensamiento straussiano— había resumido en términos inequívocos cuando escribió que incluso la mejor de las constituciones sería necesariamente imperfecta³. El 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 liberal⁴.

La vinculación de la escritura filosófica a la reforma (o humanización) del orden (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 del concepto de liberalismo escondería una profunda desaprobación de la legitimidad de la modernidad, pero el contraste entre lo que podríamos considerar el modelo

3 Javier Alcoriza me ha recordado el importante *Discurso a la Convención* 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 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.

4 LEO STRAUSS, 'On a Forgotten Kind of Writing' (1954), en *What Is Political Philosophy? and Other Studies* (1959), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1988, p. 223; 'Exoteric Teaching' (1939) y 'The Problem of Socrates' (1958), en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. by T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 64, 69-71, 105-6, 147-8, 157. Los ensayos que he mencionado —previos a la escritura parafrástica que caracterizaría sus últimos libros— constituyen una muestra del arte de leer de Strauss: compárese, por ejemplo, el uso del término «joven» en esos textos y en la *Carta séptima* de Platón.

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 de 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»⁵.

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, del judaísmo al derecho natural, 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 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 ciudad⁶. Este estímulo privado, económico o doméstico sería el «secreto de la vitalidad» de la escritura constitucional americana por su mismo carácter literario y «transpolítico».

5 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.

6 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., 19962, 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».

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 judía⁷, 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 pragmatismo⁸. 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 la *Historia de la filosofía política* de Strauss y Cropsey 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 —como Altini señala acertadamente— está ausente de la obra de Strauss: el problema de la representación, que había encontrado en la obra de James Madison 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 provendría 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 mundo⁹.

7 Es significativo que Louis Brandeis, el primer judío que formó parte del Tribunal Constitucional americano, juzgara que América había respondido definitivamente a la cuestión judía.

8 Compárese LEO STRAUSS, *The City and the Man* (1964), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1978, pp. 19-20, con WILLIAM JAMES, *Pragmatism* (1907), en *Writings 1902-1910*, ed. by B. Kuklick, The Library of America, New York, 1987, p. 558. En general, habría de compararse la noción de «sentido común» de Strauss con el capítulo quinto del libro de James, 'Pragmatismo y sentido común'.

9 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 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 había 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 la voluntad popular. La preferencia por Hamilton sería, entonces, 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 empuje de la plebe. 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 república¹⁰.

En las páginas que siguen trataré de exponer brevemente el proceso de constitución de la república en la obra de Madison y la necesidad de crear un arte de escribir propio de una *res privata* —una escritura que devolviera el uso cotidiano al lenguaje de la filosofía, que había quedado obsoleto en la política— en la obra de Henry David Thoreau como el resultado inmediato de la superación de la persecución. Al decir de Madison y Thoreau que son representantes de diferentes estilos de la escritura constitucional estaría insinuando también que son representantes de la filosofía en América y no sólo de una filosofía política en particular: la filosofía en América habría surgido de la pregunta por la esencia o el significado de América entendida como un mundo nuevo, del mismo modo que la filosofía había surgido de la pregunta por la esencia o el significado de un mundo específicamente humano, y en ambos casos la escritura constitucional tendría que saber representarlos. Esta repre-

10 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. Habría que destacar, sin embargo, la excepción de la obra de los dos straussianos más dotados, George Anastaplo y Harry V. Jaffa, así como las aportaciones de Stanley Rosen a la discusión de la «retórica de la franqueza» en su *Hermenéutica como política*.

sentación no se agotaría con la participación y la delegación cuando permitiera apreciar la importancia que tendría declarar la independencia respecto a lo que Emerson llamaría las «condiciones desfavorables» de la ciudad, la época o el cuerpo del hombre para vivir en un nuevo mundo humano. Madison y Thoreau escribieron para ese mundo.

2. LA CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA

En una carta escrita «como filósofo», y no como político, a su amigo William Bradford en 1774, el joven Madison se lamentaba del «principio de la persecución» que la ortodoxia clerical trataba de aplicar en Virginia y mostraba su confianza de que se reinstaurase en su Estado la libertad de conciencia. Bradford, que llegaría a ser el primer fiscal general de los Estados Unidos —y que llevaba el mismo nombre que su antepasado el gobernador de la plantación de Plymouth, fundador de la literatura y la política americanas con su interpretación separatista de la Reforma en Inglaterra—, vivía entonces en Pensilvania, donde la libertad de conciencia era una tradición y «el público disfrutaba de privilegios inestimables y percibía los saludables efectos de una libertad civil y religiosa»¹¹. La correspondencia entre los dos futuros estadistas aún era una correspondencia entre disidentes que experimentaban la necesidad de «poblar el mundo» (una metáfora de la representación política, que Thoreau modificaría después en *Walden* al experimentar la necesidad de «repoblar los bosques»). Poblar el mundo o constituir la república significaría, entonces, garantizar el derecho a la libertad de conciencia o poner fin a la persecución: la eliminación de la persecución sería la condición de posibilidad de la libertad de expresión de un lenguaje constitucional. Uno de los primeros documentos de trabajo de Madison —redactado poco antes de la Declaración de Independencia de Thomas Jefferson— fue una serie de enmiendas a la Declaración de Derechos de Virginia escrita con el fin de anular la «violencia y la compulsión» en materia de teología: el gobierno no podría «castigar ni impedir» el ejercicio de ninguna religión que se practicara conforme a los dictados de la conciencia. Entre esta serie de enmiendas y la Primera Enmienda a la Constitución americana —que recogería en una misma cláusula el derecho a la libertad de conciencia y el derecho a la libertad de expresión—, Madison se convertiría en el principal artífice, junto a Hamilton, de la ratificación de la Constitución con la escritura de *El federalista* y, como secretario de Estado de Jefferson, primero, y durante sus propias administraciones como presidente después, en el demiurgo de la constitución republicana.

11 JAMES MADISON, *Writings*, ed. by J. N. Rakove, The Library of America, New York, 1999, pp. 8-9. Todas las citas de Madison provienen de esta edición.

La escritura de Madison sería fiel, desde el principio, al espíritu que inspiraría la Declaración de Independencia: «Carecemos —como escribió a Edmund Randolph en 1783— de la inteligencia europea». La independencia «natural» de América tendría que apoyarse, según Madison, en la «filosofía» (y el libre comercio) para resistir la tendencia de la tiranía y la intolerancia. La filosofía de Madison fijaría como objeto de pensamiento las «leyes bajo las cuales los Estados Unidos han logrado, y conservan, su existencia nacional», y trataría de sustraerse a «las guerras y la política de Europa». La lucha contra la tiranía o la intolerancia —contra la política de Europa— sería la lucha contra la persecución en nombre de la constitución: la constitución se levantaría como un asilo contra la persecución. En su *Memorial y protesta contra las tasas religiosas* dirigido en 1785 al Estado de Virginia, el motivo de la persecución se convertiría en la verdadera causa de litigio: las «libertades, la prosperidad y la felicidad de la república» dependerían de su desaparición. Sin embargo, una constitución sólo podría prevenir el peligro recurrente de la persecución mediante la posibilidad de «revisar el primer establecimiento» de una sociedad, una posibilidad en sí misma arriesgada: «Defectuosa como es nuestra constitución —escribió Madison a Caleb Wallace en 1785, a propósito de la constitución de Virginia, mientras se debatían las reformas propuestas por Jefferson—, tanto en lo que respecta a la autoridad que la forma como al modo en que se ha formado, su carácter experimental nos ha enseñado la dificultad de enmendarla, y aunque ese carácter sea intempestivo, podríamos preguntarnos si, en el futuro, la profundidad a la que ha hundido sus raíces no impedirá que otras circunstancias más propicias la corrijan». Las constituciones defectuosas no tendrían otra suerte que la mejor de las constituciones.

Poblar el mundo o, como Madison modificaría esta expresión cuando empezara a dominar el lenguaje constitucional que estaba creando, «agrandar la esfera», sería el procedimiento adecuado para impedir la persecución o la tiranía de la mayoría: «El único remedio —escribió Madison en su *Discurso a la Convención Federal sobre las facciones* de 1787— reside en agrandar la esfera y dividir la comunidad en tantos intereses y partidos que no sea posible que una mayoría tenga un interés común distinto del conjunto o de la minoría, o que, si lo fuera, que no pueda unirse en su contra». La constitución del sistema republicano dependería del éxito de esa nueva y ampliada esfera de acción. Madison insistió en este argumento en la larga carta que envió a Jefferson en octubre de 1787 y que constituye una extraordinaria guía de lectura de *El federalista*. El carácter literario de *El federalista* se basaría, precisamente, en el público de la «gran sociedad» al que Madison, Hamilton y Jay tendrían que dirigirse y cuya extensión garantizaría «los derechos civiles y religiosos de los individuos». Es significativo

que Madison señalara que el crecimiento de la república sería, a su vez, la única garantía contra la máxima de la tiranía, *Divide et impera*: «El gran desiderátum del gobierno —le escribe a Jefferson— consiste en modificar la soberanía de modo que sea suficientemente neutral entre las distintas partes de la sociedad y evite que una de ellas conculque los derechos de otra y, al mismo tiempo, que no establezca por sí misma un interés distinto al de la sociedad en su conjunto». Esta modificación de la soberanía por medio de la multiplicación de los elementos constituyentes de la república sería uno de los propósitos —si no el único propósito— de la escritura constitucional de Madison, tanto en la etapa previa de la ratificación como en la etapa posterior de las enmiendas, y el criterio de distinción entre la república y la democracia, tal y como aparece en el célebre pasaje de la décima entrega de *El federalista*: «Los dos grandes motivos de diferencia entre una democracia y una república son, primero, la delegación del gobierno en la república en un pequeño número de ciudadanos escogido por el resto y, segundo, el mayor número de ciudadanos y la esfera mayor de tierra sobre la que puede extenderse una república». La representación y el federalismo serían los expedientes previstos por la Constitución americana para evitar la centralización y el poder absoluto en la república. Madison añadiría que la propagación de la injusticia sería más difícil en una gran república a causa de la desconfianza que generaría la necesidad misma de ampliar la comunicación: el escritor constitucional no podría dirigirse sólo, como los propagadores de las facciones, a un sector del mundo de lectores, sino que tendría que dominar la técnica de escribir, como en *El federalista*, para todos los lectores. «La desconfianza —concluía Madison— reduce la comunicación en proporción al número [de lectores] cuya concurrencia sea necesaria».

La idea de la representación se oponía a la creación misma de facciones. Al plantear el problema de las facciones en su primera contribución a *El federalista*, Madison estaría insistiendo en la obra de persuasión que significaba la constitución. La facción equivalía a la opinión, y la posibilidad de cambiar de opinión —o la sustitución de la opinión por el conocimiento— mostraría que el terreno de discusión era la propia naturaleza humana, que Hamilton había descrito sombríamente en las primeras entregas de la serie: «Las causas latentes de la facción se esconden en la naturaleza del hombre». La filosofía de Madison se basaría, entonces, en el convencimiento de la persistencia de los problemas y en la confianza en la novedad de soluciones que sólo servirían a su vez para resolver los problemas antiguos y plantear problemas nuevos, a los que habría que enfrentarse con el carácter experimental de los «remedios republicanos» y la capacidad de evitar el «solapamiento de los límites constitucionales». Ninguno de estos procedimientos podría mos-

trarse más eficaz, pese a la lentitud de su desarrollo, que la posibilidad de corregir periódicamente el texto constitucional. Es significativo que la única mención de la filosofía —y de Platón— en *El federalista* aparezca en el capítulo que Madison dedicó a examinar la propuesta de Jefferson sobre la «alteración de la constitución» y la apelación al pueblo, la «única fuente legítima del poder». Madison aduce la objeción de que la apelación al pueblo sería, en realidad, una consulta sobre las opiniones y que todas las opiniones se fortalecen cuando se fundan en la antigüedad y en el número de quienes las comparten. «En una nación de filósofos —escribiría Madison al hacer frente a esa objeción— esta consideración no sería tenida en cuenta. La voz de una razón ilustrada sería suficiente para inculcar la reverencia por la ley. Pero una nación de filósofos es tan poco probable como la raza filosófica de reyes que Platón anhelaba y, en cualquier otra nación, el gobierno más racional no consideraría superflua la ventaja de contar con los prejuicios de la comunidad» (*El federalista*, 50).

Madison ya había aprendido a expresarse, en público, como político. Ni siquiera las enmiendas podrían evitar, en efecto, que la consolidación de un orden político, por representativo que fuera, equivaliera a que el lenguaje constitucional quedara obsoleto; en realidad, toda política se basa en la progresiva pérdida de significado del lenguaje filosófico que la había inspirado. En la medida en que la constitución tuviera que ser aceptada por completo, de una manera incondicional, cualquier reserva —como Madison escribió a Hamilton en julio de 1788, tras la publicación de *El federalista*— tendría que ser entendida como un rechazo. La tensión que *El federalista* había puesto de relieve entre la eficacia del gobierno y la protección de los derechos individuales se convertiría en el motivo más poderoso de la escritura de Madison, para quien una declaración de derechos sería —una vez ratificada la Constitución— sólo una cuestión de utilidad y de cálculo. En una carta a Jefferson escrita en octubre de 1788, Madison revela, sin embargo, la composición de los lenguajes de su escritura cuando expone en privado sus escrúpulos respecto a que una declaración formal fuera efectiva en lo que se refiere a «los derechos de la conciencia»: la definición pública de tales derechos sería mucho más estricta en la práctica que la asunción implícita de la libertad de conciencia en el texto constitucional. «La experiencia —escribe Madison— demuestra la ineficacia de una declaración de derechos en aquellas ocasiones en que su vigencia sería más necesaria.» El temor de Madison tenía como objeto el «poder real» de un gobierno. ¿Cuál sería entonces la utilidad de una declaración de derechos en un sistema representativo? Una declaración de derechos sólo sería útil si se mantuviera como un lenguaje filosófico y «adquiriera paulatinamente el carácter de máximas fundamentales de un gobierno libre que se incorporaran al sentimiento nacional». Una declaración de dere-

chos sería, entonces, una apelación al «sentido de la comunidad», pero Madison comprobaría hasta qué punto esa apelación podía tener distintas modulaciones según quién fuera el lector de lo que escribía. La carta a Jefferson acababa con la «melancólica reflexión de que la libertad está igualmente expuesta al peligro tanto si el gobierno es demasiado poderoso como si no lo es, y de que la línea que separa estos extremos ha sido imprecisamente trazada por la experiencia», mientras que el *Discurso sobre las enmiendas constitucionales* pronunciado en el Congreso en 1789 tiene el tono de la arrogación representativa: «Las peticiones de enmienda provienen de un número considerable de electores». «Creo que es mi deber —continuaba Madison— exponer mis ideas y explicarme ante la cámara sin demora. Sólo deseo introducir esa gran obra... que inspirará una razonable esperanza entre los defensores de las enmiendas». Madison propuso ante la cámara, en efecto, una serie de enmiendas entre las cuales figuraba la protección definitiva de la libertad de conciencia y de expresión, es decir, la eliminación de la persecución en el orden constitucional.

En un diálogo escrito en 1792, *¿Quiénes son los mejores guardianes de las libertades del pueblo?*, cuya forma literaria no pasaría inadvertida a los lectores de Lessing o Platón (ni de Strauss), Madison contrapuso las opiniones de un republicano y de un antirrepublicano y resumió los motivos de toda su escritura constitucional al poner en boca del primero su confianza en que no hubiera ningún misterio en las instituciones humanas, como no lo habría tampoco en la creación para el creador. El antirrepublicano, por el contrario, defendía el misterio de la fe y de la obediencia y acusaba a su oponente de ateísmo y anarquía. Las antiguas acusaciones dirigidas contra la filosofía, que la literatura socrática había recogido y la enseñanza exotérica había conservado como ejemplos aleccionadores de las consecuencias de la imprudencia o de la falta de moderación, se volvían ahora contra la propia república. En la respuesta de Madison —en las últimas palabras del diálogo, que tal vez fueran la última oportunidad que tendría de expresarse como filósofo— se mostraba, con todo su valor, el lenguaje constitucional de la filosofía: «La libertad desdén la persecución».

Henry Adams escribió que hacia 1817, con el fin de la segunda administración de Madison como presidente de los Estados Unidos, el carácter americano había quedado fijado. «Las opiniones podrían diferir —añadía Adams— respecto a que el movimiento político fuera progresivo o retrógado, pero, en cualquier caso, los americanos, en su carácter político, eran una nueva variedad de hombre.» Adams terminaba su *Historia* preguntando cuáles serían los intereses que vivificarían una sociedad tan vasta y uniforme como la que había formado la constitución y cuáles serían los ideales que la ennoblecerían. «¿Hacia qué meta, además del bienestar físico, debe aspirar un continente

democrático?»¹² El «siglo de experiencia» que Adams añadía que habría de pasar antes de que fuera posible contestar a estas preguntas empezaría también en 1817 con el nacimiento en Concord de Henry David Thoreau. La constitución de la república dejaría paso así a la domesticación de la escritura constitucional.

3. *RES PRIVATA* Y ARTE DE ESCRIBIR

«El vínculo entre la hermenéutica y la política —escribió Stanley Rosen— sólo puede romperse por medio de la anarquía o el silencio, en cuyo caso los receptores de las revelaciones divinas se transforman de ciudadanos en eremitas, apartados en sus desiertos privados y a merced de las autoridades políticas vecinas»¹³. Ninguna otra acusación, salvo la de anarquista, ha sido dirigida con más frecuencia que la de eremita contra Thoreau; sin embargo, su respuesta a las supuestas revelaciones divinas —a las visitas del «antiguo morador y propietario original» de *Walden*—, como la respuesta de Sócrates a su *daimon*, no fue en modo alguno el silencio: cada una de sus palabras tiene una sonoridad perfectamente audible por el lector y se compone tanto de voces como de ecos. La escritura de Thoreau constituye, en consecuencia, un ejercicio escrupuloso de responsabilidad: retomar y purificar la escritura constitucional y, cuando esta escritura perdiera su significado, perfeccionar las primeras enmiendas filosóficas que Emerson o los trascendentalistas propusieron se convirtió en un trabajo que el propio Thoreau consideraría una «emancipación del lenguaje» o una reapropiación de la ciudad por el hombre:

El lenguaje corriente y el sentido común de la humanidad no son lo suficientemente comunes para el individuo. Sin embargo, la libertad de pensamiento y expresión consiste sólo en la libertad para pensar en el pensamiento universal y hablar con el lenguaje universal de los hombres, en lugar de estar esclavizados por un modo particular. De este lenguaje universal apenas hay ejemplos. Es un lenguaje equitativo y eficaz, que proviene de una interioridad humana que está más allá de la educación y el prejuicio¹⁴.

12 Véase HENRY ADAMS, *History of the United States of America during the Administrations of James Madison* (1889), ed. by E. N. Harbert, The Library of America, New York, 1986, pp. 1301-ss., 1331-1345.

13 STANLEY ROSEN, *Hermenèutica com a política* (1987), trad. de X. Ibáñez, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1992, p. 116.

14 HENRY DAVID THOREAU, 'Thomas Carlyle and His Works', en *Collected Essays and Poems*, ed. by E. Hall Witherell, The Library of America, New York, 2001, p. 181.

Al reapropiarse de la escritura constitucional que la política americana había dejado obsoleta (como las vociferaciones de Webster y Calhoun o la retórica abolicionista y secesionista pusieron de manifiesto), Thoreau le devolvería la voz de la filosofía a la república, una voz para hablar o escribir un lenguaje moderno que evocara otro lenguaje más antiguo y universal y se dirigiera a un «lector librepensador». Es significativo que un escritor tan cuidadoso como Thoreau no escatimara el uso del término «filosofía» en sus páginas: «Vivir como un filósofo no es vivir de un modo insensato, como los demás hombres, sino de acuerdo con la sabiduría y las leyes universales. Este antiguo sentido del término filosofía —concluía Thoreau— nos indica que no ha habido filósofos en la época moderna».

Esa actitud filosófica inspiraría *Walden*: la sensación dejada por la pobreza de la experiencia (constitucional) o la inercia de la opinión pública incitarían a Thoreau a alejarse de la civilización y del bienestar democráticos para poder apreciar dónde vive un hombre y para qué o cuál es el sentido de la «economía», de «una economía de la vida que es sinónimo de la filosofía»¹⁵. «Nuestras vidas —escribió en el primer capítulo de *Walden*— son más domésticas de lo que pensamos.» La metáfora de la domesticación, de «construir de una manera más deliberada de lo que hasta ahora lo había hecho», se convertiría en la enmienda o en el desplazamiento más eficiente de la constitución —de la construcción republicana— y en el recurso más poderoso de una segunda escritura constitucional. La casa de Thoreau, la *res privata* que corregiría la *res publica*, se situaría en un lugar retirado, «pero siempre nuevo y sin profanar», del universo. Repoblar los bosques consistiría, entonces, en edificar con materiales distintos a las ruinas de ciudades anteriores —de legislaciones obsoletas— y en anticiparse a la propia naturaleza para «recrear el mundo». (Sólo la mitología de *Walden* podría compararse a la importancia literaria de la domesticación: sólo la pérdida del mundo podría evocar el «carácter auroral» de la escritura de Thoreau o —en los términos de Strauss— sólo el desmoronamiento del mundo podría ensombrecer la gracia de la naturaleza. La mitología de *Walden* cumpliría una función esotérica compensada por las enseñanzas exotéricas de la domesticación.)

Thoreau no fue un eremita: *Walden* es un ejemplo de escritura y de lectura, de repoblación de los bosques, de emisión y recepción de «sonidos», aunque fuera, sin embargo, un anarquista peculiar; la obediencia a las leyes que Thoreau preconizaba no podría estar en oposición con las leyes de una ciudad

15 Sigo el texto de *Walden* en HENRY DAVID THOREAU, *Walden and Resistance to Civil Government*, ed. by W. Rossi, A Norton Critical Edition, New York, 1992.

justa si, por azar —Thoreau utilizaría la misma fórmula que Platón en la *Carta séptima*—, un hombre la encontrase: «Un hombre más justo que sus vecinos ya constituye una mayoría». La lectura de la constitución entendida como escritura de enmienda significaría, en ‘Vida sin principios’, «acercarme a casa» tanto como pudiera. ‘Vida sin principios’, cuya escritura fue paralela a la de *Walden* y se prolongó hasta dos meses antes de la muerte de Thoreau en 1862, ya avanzada la guerra civil, sería, en consecuencia, menos una obra de crítica o «una sátira de nuestras instituciones» —que señalaran la ruptura de la hermenéutica con la política o el testimonio de la condición transpolítica de la filosofía o un acto de desobediencia civil— que un esfuerzo por concluir la educación en el terreno de la escritura. El constante anhelo de realidad —o la sustitución de las opiniones por el conocimiento— que recorre las páginas de Thoreau encontraría en este ensayo su última expresión¹⁶. La variación de los títulos que Thoreau fue dándole a ‘Vida sin principios’ conforme lo leía en público y lo corregía en privado está llena de sentido: ‘Ganarse la vida’, ‘La relación entre el trabajo del hombre y su vida superior’, ‘¿Qué aprovecha al hombre?’ (un préstamo evangélico), ‘Vida malgastada’ o ‘La ley superior’ son paráfrasis de la escritura económica o doméstica de *Walden* —uno de cuyos capítulos llevaba ya el título de ‘Leyes superiores’— y exposiciones de la lucha contra el escepticismo, contra las dudas suscitadas por la realidad suprema y el olvido en que el hombre incurre al respecto en su trato con los demás hombres. (En ese mismo capítulo Thoreau se descubre como «un puritano» y preconiza una nueva austeridad que redima al cuerpo, a la materia privada que no puede ponerse en lugar de otro.) El provecho que un hombre sacaría de ganar el mundo entero —o una ciudad— y perder su alma sería equivalente, en realidad, a la pérdida del mundo que cada hombre constituye (o tendría que constituir) por sí mismo, a adquirir un estado de ingravidez que le impediría sentir la atracción fundamental de un mundo por otro o de un hombre por otro. Un provecho semejante sería profano: el único remedio —escribiría Thoreau— consistiría en volver a consagrar el carácter humano. La segunda escritura constitucional tenía la aspiración de convertirse en una declaración de deberes.

No habiendo sido reticente para escribir «filosofía», Thoreau se mostraría, sin embargo, contrario a emplear los términos de «América» o «política» en sus páginas; de hecho, en una anotación de su diario confesó que ni siquiera solía pensar en ninguna de las dos cosas y, en *Walden*, América parece no haber sido descubierta aún o haber pasado a formar parte de la his-

16 HENRY DAVID THOREAU, ‘Life Without Principle’, en *Collected Essays and Poems*, pp. 348-366.

toria, y ningún hombre —añadió Thoreau— «necesita estudiar historia para descubrir qué es lo mejor para su cultura». En ‘Vida sin principios’, Thoreau formularía la relación precisa entre el significado filosófico de la república y la necesidad de repoblar o domesticar o descubrir América:

Suele decirse que América es la arena donde se libra la batalla de la libertad, pero, seguramente, no se querrá decir libertad sólo en un sentido político. Incluso si damos por supuesto que el americano se ha librado de un tirano político, sigue siendo el esclavo de un tirano económico y moral. Ahora que se ha establecido la república —la *res publica*—, es el momento de ocuparse de la *res privata* —de las condiciones privadas— y comprobar, como el senado romano encargó a sus cónsules, *ne quid res privata detrimenti caperet*, que las condiciones privadas no hayan sufrido detrimento.

La domesticación de la escritura constitucional trataría de representar aquella parte del hombre que ya no estaba representada en la república, ni siquiera por la declaración de derechos, o que no lo había estado nunca, y hacia la cual tendían inicialmente las previsiones de Madison cuando defendía la multiplicación de los elementos constituyentes. «Somos —escribió Thoreau— una nación de políticos.» Una nación de políticos es más fácil de encontrar que una nación de filósofos. Constituirse como una nación de políticos significaría un empobrecimiento de la experiencia común y el progresivo desuso del lenguaje constitucional: una inversión de la independencia original a favor de la dependencia social o del provincianismo. «Somos provincianos —añadió Thoreau— porque no encontramos en nuestra propia casa las pautas de la vida, porque no somos devotos de la verdad, sino del reflejo de la verdad.» En *Walden*, el remedio para el provincianismo residía en la «insólita escuela» de la lectura y la escritura. La escritura estaría más cerca de la vida que ninguna otra práctica o arte: el escritor tendría, en efecto, que dirigirse a la humanidad, en cualquier época que pudiera entenderle, de modo que la lectura fuera, como la traducción, la verdadera lengua franca de la humanidad, por encima de la censura o la persecución. La eliminación de la censura y la persecución quedaba de manifiesto en *Walden*: «El símbolo del pensamiento de los antiguos se ha convertido en la expresión de los modernos».

La libertad de expresión de los modernos ya no estaría amenazada por la censura ni por la persecución, sino por el silencio de la filosofía y la literatura en el lenguaje público, que dejaría a los hombres a merced de las autoridades políticas o, como Strauss escribió, expuestos a la «constante repetición» de las perspectivas del gobierno. «Iconoclasta en literatura», como Emerson lo llamó, Thoreau trató de comunicarse con sus lectores, por el contrario, de una manera central: todo su «pensamiento salvaje» tiende a

expresarse en una «lengua paterna» de la experiencia y el conocimiento, de la independencia y recuperación de un mundo. El eremita de Walden saludó a todos los peregrinos —entre los que se contaban algunos filósofos— que repoblaron los bosques en busca de esa libertad de pensamiento y expresión.