

El carácter literario de la Exploración de George Anastaplo

MANUEL VELA RODRÍGUEZ

Manuel Vela Rodríguez es profesor de Filosofía en la Enseñanza Secundaria y autor de *La lucha contra el nihilismo: la recuperación platónica de Stanley Rosen* (Valencia, 2004)



Así como otros gozan con un buen caballo, un perro o un ave, así y aún más gozo yo también con los buenos amigos y les enseño cuanto de bueno conozco y los pongo en relación con otros, si pienso que de ellos pueden sacar algún beneficio en orden a la virtud. Y los tesoros de los sabios de antaño, que nos han legado en forma de libros escritos, junto con mis amigos los desenrollo y examino y, si vemos algo bueno, lo escogemos para nosotros. Y consideramos un beneficio inmenso el trabar una amistad mutua.

JENOFONTE, *Recuerdos de Sócrates*

1. La *Encyclopaedia Britannica* de 1994 define el ensayo en cuanto género literario y didáctico como “una composición literaria de tamaño moderado que trata de un sólo tema de una forma ligera y amena, reflejando a menudo la experiencia y el punto de vista personales del autor”. El Diccionario de la Lengua Española coincide más o menos, pero procede, al describir la “ligereza”, por comparación: “Escrito, generalmente breve, constituido por pensamientos del autor sobre un tema, sin el aparato ni la extensión que requiere un tratado completo sobre la misma materia”. El ensayo, como recuerda la Real Academia Española de la Lengua, se opone al tratado en varios aspectos importantes: a) se caracteriza por dejar los temas abiertos, y bien podemos decir que está hecho con una actitud no exhaustiva; por el contrario, el tratado ha de intentar fijar conocimientos para siempre, decir, hasta donde se pueda, la última palabra; b) no menos importante, se puede construir a partir de un número escaso de datos, mientras que el tratadista ha de intentar manejar toda la información posible; c) adopta un punto de vista subjetivo, en el cual la opinión y la situación o el contexto del autor importan, mientras que el tratado ha de ser lo más objetivo posible; d) tiene una importante cualidad retórica, con argumentaciones que pueden buscar más la persuasión que la demostración, mientras que el tratado busca esta última, obviando la pregunta por quién lee; e) los días de gloria del tratado puro pasaron hace tiempo, mientras que el ensayo goza de mayor popularidad. La investigación seria, exhaustiva y bien construida no puede obviar que la objetividad ha sido relativizada y ha mostrado su caducidad; la misma expresión “tratado completo” suena ya ridícula. Las preguntas de quién escribe, para quién y por qué lo hace y cuál es la cantidad correcta o suficiente de tiempo y esfuerzo que se han dedicado para escribir, no pueden dejar de ser abordadas en un escrito didáctico.

Pero tras una cuestión de escritura hay también una cuestión de lectura. La actitud del ensayista tiene, si está dirigida a educar, y no sólo a persuadir o entretener, unas limitaciones evidentes. La educación en el mundo occidental no ha podido prescindir hasta ahora

ni del espíritu ni del tono de los tratados. ¿Qué son los libros de texto sino una presentación de resultados “objetivos”, precisamente porque con la relativización del conocimiento se pierde, como mínimo, la percepción de su valor? No podemos olvidar el deseo de búsqueda de la verdad que subyace en las investigaciones más serias. Quizá la “exploración”, el género literario cuya invención reclama George Anastaplo, sea capaz de satisfacer las demandas que presentan a menudo una rivalidad, ya sea superficial o intrínseca, de retórica y verdad, de persuasión y enseñanza, en fin, de ensayo y tratado.¹

Anastaplo tardó algún tiempo en descubrir que el término ensayo, con su carga de superficialidad, no era adecuado para presentar sus trabajos. De hecho, uno de sus libros más conocidos, *Human Being and Citizen*, de 1975, lleva el subtítulo de *Essays on Virtue and the Common Good*.² No es hasta el *Church and State: Explorations* de 1987, uno de sus *book-wide articles*,³ donde usa el nuevo concepto. Una forma sencilla de caracterizar la Exploración es decir que presenta una superficie de ensayo con un sistema intrincado de notas que remiten a una investigación extensa e incluso, por su carácter abierto, inabarcable.

El sistema de notas, con remisiones entre sí, a otros textos del mismo Anastaplo y, ante todo, a los escritos de los grandes pensadores, apunta, sin embargo, más allá, a una práctica filosófica advertida y practicada por su maestro Leo Strauss. Anastaplo ofrece una doble enseñanza para los muchos y para los pocos, para el lector superficial y el lector atento. Quienes lean cada Exploración de una forma lineal y sencilla, sin atender a las anotaciones, o específicamente, sin buscar y leer aquellos pasajes de los grandes libros citados en ellas, obtienen una enseñanza respetuosa o reforzadora de las creencias y costumbres de la ciudad. El mensaje filosófico de Anastaplo queda para aquellos que hagan el esfuerzo, para los interesados en las grandes cuestiones.

La base teórica es straussiana y se basa en el carácter intrínsecamente relativizador de la filosofía sobre las creencias en las que se asienta toda comunidad. En ‘On a Forgotten Kind of Writing’, escribe Strauss:

La filosofía o ciencia, la más alta actividad humana, es el intento de cambiar opiniones sobre “todas las cosas” por verdades sobre “todas las cosas”, pero la opinión es el elemento de la sociedad; la filosofía o ciencia, por tanto, intenta disolver el elemento en el que la sociedad respira, poniéndola en peligro. Por ello, la filosofía o ciencia debe continuar siendo reservada para una pequeña minoría, que debe respetar las opiniones de la sociedad.⁴

Examinemos con más detenimiento las bases teóricas de la particular forma de escritura de Anastaplo, que no tiene reparo en citar cuantas veces sea necesario a sus maestros. Una de las críticas de los seguidores (honrados) de Leo Strauss a la modernidad, por cierto, es su excesiva preocupación por la originalidad, por decir algo nuevo, algo que sólo puede con-

1. Sigue una breve introducción del que es considerado “el Sócrates de Chicago”. George Anastaplo (nacido en 1925) es una persona a la que es difícil definir atendiendo solamente a sus ocupaciones. Desde luego, es un escritor prolífico (13 libros y otros tantos artículos con extensión de libro, además de incontables artículos) y un educador reconocido (53 años enseñando a adultos y más de una treintena como profesor universitario). Pero esto no hubiese sido posible sin la decisión vital de no contestar a la pregunta de un tribunal sobre sus afiliaciones políticas por una cuestión de principio basada en la Primera Enmienda de la Constitución americana. Esta respuesta, en pleno macarthysmo, le impidió ejercer de jurista. Sus estudios sobre la Constitución americana, Abraham Lincoln y los grandes libros de la civilización occidental gozan de amplio reconocimiento en los Estados Unidos. Para saber más, véase: www.cygneis.com/anastaplo/ o www.ditext.com/anastaplo/index.html. Toda su bibliografía hasta 2003 está recogida en la magna obra *Leo Strauss and his Legacy: A Bibliography*, ed. by J. Murley, Lexington Books, Lanham, Part Two (N-Z), pp. 733-855. La inclusión de su obra al final del libro, y no en el orden alfabético común al resto de los autores, es una deferencia que no puede pasar inadvertida.

2. GEORGE ANASTAPLO, *Human Being and Citizen: Essays on Virtue, Freedom, and the Common Good*, Swallow Press, Chicago, 1975.

3. GEORGE ANASTAPLO, ‘Church and State: Explorations’, en *Loyola University of Chicago Law Journal*, 19/1 (Fall 1987), pp. 61-193.

4. LEO STRAUSS, ‘On a Forgotten Kind of Writing’, en *What is Political Philosophy and other studies* (1959), Chicago UP, Chicago and London, 1988.

ducir a la vacuidad, acompañada por la impiedad del desagradecimiento.

Stanley Rosen, uno de los alumnos más inteligentes de Leo Strauss y el único de ellos que eligió dedicar su vida a pensar sobre los primeros principios y las primeras causas, distinguió entre un esoterismo “antiguo” y otro “nuevo”, radicando la diferencia en que éste último, practicado por Strauss o Kojève, deja “suficientes pistas y afirmaciones explícitas de lo que se piensa en verdad, de tal modo que nos permite determinar estos pensamientos con una documentación textual satisfactoria”.⁵

Strauss se comprometió enormemente con su teoría de que hay una enseñanza oculta en los textos de la tradición occidental. Su famoso ensayo ‘Persecución y arte de escribir’, antes de revelarnos las tesis hermenéuticas, nos pone el ejemplo de un Alfarabi que “se vale de la específica inmunidad del comentador o el historiador para decir lo que piensa en sus obras *históricas* sobre graves materias, antes que en las obras en las que habla en nombre propio”.⁶ Más adelante plantea la hipótesis de un escritor sin nombre que, por temor a la “persecución” del totalitarismo, escribiese ocultando una defensa vívida del liberalismo en el punto medio de un aburrido tratado de condena del mismo. Nos habla sólo entonces de unas reglas de lectura para detectar lo escrito entre líneas: comenzar por los juicios explícitos del autor, atender al contexto y el plan general de la obra, explorar la idea de que las equivocaciones del autor sean intencionales, y media docena más.⁷ Más adelante, indica que la ocultación de los modernos es mucho más superficial que la de los antiguos. El aumento del riesgo puede provenir de su calidad de hijos de la Ilustración y su creencia en, y compromiso con, la posibilidad de una educación universal. Es más que probable que la visión propia sobre el tema esté en un *flashback* a la antigüedad:

Un filósofo que escogiese la segunda vía [la antigua] expondría sólo las opiniones apropiadas para una mayoría no filosófica: todos sus escritos serían, estrictamente hablando, exotéricos. Estas opiniones no serían, en todo caso, consonantes con la verdad... Pero traicionaría su propósito si indicase claramente cuál de sus juicios expresaba una noble mentira, y cuál aún la más noble verdad... Un libro exotérico contiene, pues, dos enseñanzas: una enseñanza popular, de carácter más natural, de carácter edificante, en primer término, y una enseñanza filosófica concerniente al tema más importante, indicada sólo entre líneas.⁸

Aquí tendríamos en verdad una tercera vía, diferente tanto de la de los antiguos como de la de los modernos, ambas desarrolladas bajo la persecución. El tercer modo de escritura entre líneas es el que tiene lugar en una sociedad fruto de la modernidad en ausencia de persecución. Si el esoterismo ha de mantenerse en esta ausencia, quiere decir al final que la persecución, o es inevitable, o no es su principal causa. Strauss dejó suficientemente establecido el motivo del esoterismo moderno en otros escritos: el enfrentamiento inevitable de la filosofía con la política.

La premisa crucial es que la opinión es “el elemento de la sociedad”. Toda sociedad descansa, en último análisis, en valores específicos y mitos específicos, esto es, en asunciones que no son evidentemente superiores o preferibles a otras. Podemos rastrear esta visión de la sociedad como construcción arbitra-

ria en muchos pensadores de la antigüedad, pero bastaría con atender a la conocida diferencia entre *nomos* y *physis*. No todos cuidaron del *nomos* como debían. Los sofistas, relativizadores por excelencia, fueron francos en sus afirmaciones de que todas las leyes valían lo mismo, y que no tenían autoridad moral más allá del castigo por incumplirlas. Otros prefirieron, en cambio, tratar con respeto las leyes de la ciudad y no intentar socavarlas sin necesidad. La Ilustración fue muy diferente. Con su idea de derecho natural, intentó fundar la ciudad ideal sobre la base de la luz de la razón, favoreciendo la idea de progreso, de cambio hacia mejor. Un escritor como Herodoto, por el contrario, solicitaba, antes que nada, regularidad en las costumbres, con independencia de su contenido. Sócrates rechazó inmiscuirse en los asuntos públicos y prefirió morir a quebrantar las leyes de Atenas. Platón construyó ciudades de palabras, sin proponer explícitamente una nueva constitución para su propia ciudad. Una imagen bastante clara del respeto a la ley de la ciudad la tendríamos en el *Critón*, en el cual Platón, con maestría, nos propone un doble drama: el diálogo de Sócrates y Critón, por una parte, y las leyes de Atenas defendiéndose a sí mismas por boca de Sócrates, por otra. Al igual que Platón no se compromete de forma directa con lo que dice Sócrates, tampoco éste defiende a las leyes él mismo, por más que la defensa sea puesta en su boca. Una lectura sin mucha atención reforzaría el *nomos* ático, afianzando el deber ciudadano de obediencia a la ley. Una lectura que atienda a la estructura del diálogo sugiere que la obediencia de Sócrates es fruto de un cálculo racional donde sopesa diversos factores.⁹

Por cierto, esta idea de que los mejores pensadores de la antigüedad fueron capaces de reparar en la provisionalidad y fragilidad de las instituciones humanas, y de moderar u ocultar su mensaje, puede sugerir la legítima cuestión sobre el conservadurismo de los antiguos y, tal vez, el progresismo de los modernos.

¿Pero cuál es el *nomos* específico de Leo Strauss? La deuda vital con el *nomos* es precisamente lo que falta al extranjero, que no tiene el mismo vínculo emocional con las leyes de la ciudad. No es producto de estas leyes, sino de otras, las leyes de un país ausente. El agradecimiento hacia el país de adopción puede ser grande, pero no es algo que no se pueda redimir con el trabajo. La relación de Strauss con la Constitución americana es de respeto y lealtad, pero no es tan fuerte como para convertir a América en la razón de su vida. Por esto, su reflexión difícilmente puede concretarse, quedando en la doble ciudad del pensamiento, que es a la vez Jerusalén y Atenas.

George Anastaplo, hijo de emigrantes griegos, considera la calidad de ciudadano una bendición. Pero no se refiere al uso actual de la palabra ciudadanía como continente de derechos individuales propios de una clase de individuos, sino al uso antiguo, a la doble naturaleza de producto y agente de la sociedad. Como bien refleja Platón en *La República*, ser (bien) educado por una comunidad crea una responsabilidad moral hacia ella, que se debe concretar tanto en el respeto de sus leyes y costumbres, que han creado la comodidad y seguridad necesarios para la formación, como en la preocupación por los conciudadanos, por ellos más que por el resto de la humanidad.¹⁰ El ya mencionado *Human Being and Citizen* tiene una dedicatoria muy significativa: “A mis padres, que descubrieron lo difícil que es lle-

5. STANLEY ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, Yale UP, New Haven, 2003² (Originally published: Oxford UP, Oxford, 1987), p. 16 (*Hermenèutica com a política*, trad. de X. Ibàñez, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 1992).

6. LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp. 66.

7. LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, pp. 83-84.

8. LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, pp. 89-90.

9. El carácter intrínsecamente dramático del diálogo platónico, puesto de relieve por Leo Strauss, fue desarrollado por Stanley Rosen en varios trabajos sobre diálogos concretos, y es quizás la aplicación más clara y fértil de sus categorías interpretativas. Pero esta revolución en la lectura de Platón no es sólo patrimonio de la interpretación straussiana; véase, por ejemplo, JOSEP MONSERRAT MOLAS, ‘Actualidad de los estudios platónicos’, *Espinosa. Revista de Filosofía*, 1 (2001).

10. PLATÓN, *República*, 520a-e.

gar a ser un Ser Humano allí donde no se ha nacido como Ciudadano". El concepto de *Human Being* tiene aquí, igualmente, una acepción clásica: la de una vida plena. La diferencia entre los dos conceptos es trazada por Anastaplo en su comentario a la *Apología de Sócrates*. Según él, Sócrates habla en su segundo discurso como ciudadano, como habitante de una ciudad concreta acusado de un crimen. En cambio, en su despedida se conduce sólo como ser humano, como un hombre "libre de deambular entre ciudades e incluso sobre ellas".¹¹ Esta "humanidad" de Sócrates no es una condición, sino una meta, como se recoge hoy en día en expresiones como "un hombre de verdad"; es decir, supone el ejercicio y la interiorización de ciertas virtudes. Entre ellas están las virtudes ciudadanas, como la responsabilidad, ciertamente imposibles de ejercer, como advirtió Aristóteles, fuera de una comunidad. Queda por ver si uno puede tener una virtud sin ocasión para ejercerla: ésta sería la dificultad específica del nacido en otra comunidad. La *polis* virtuosa, por otra parte, procura la instrucción necesaria a sus ciudadanos para convertirlos en buenos seres humanos, que también pueden ser identificados con el filósofo. La dependencia es tal que son sólo facetas de la misma persona, puntos de vista distintos sobre el mismo sujeto. Anastaplo diferencia ser humano y ciudadano atendiendo a otras dos facetas, o puntos de vista posibles, de la persona: el de cosmopolita y el de creyente (u hombre piadoso).

En su discurso 'Vietnam y la presunción de ciudadanía',¹² pronunciado en la Hillel Foundation Jewish Student Center de la Universidad de Chicago, comienza advirtiendo que va a aproximarse al tema en cuanto ciudadano americano, y no como lo haría un creyente, cosmopolita, o filósofo. El cosmopolita es el hombre "para el que las cosas más importantes a tener en cuenta para determinar sus acciones son las que le hacen parecerse a cualquier otro hombre, en vez de las cosas que lo distinguen a él y a sus vecinos de otras asociaciones de hombres. Aunque hay en esta aproximación algo muy humano y elevado, el ciudadano común la mira con sospecha. Es, en cierto modo, demasiado buena para este mundo. El ciudadano podría incluso considerarla, con cierta justeza, inintencionadamente destructiva de una sociedad buena".¹³ El creyente "es también un ciudadano del mundo, pero de otro mundo. Sus estándares no son, al final, los de su comunidad política, por buena que ésta sea... Oye una llamada o advertencia divina contra las acciones de agresión solicitadas por la comunidad". El ciudadano también sospechará de él.

El mundo del cual el filósofo es ciudadano estaría en su interior, así que "en cuanto tal, no tiene necesidad de las instituciones cambiantes e incluso accidentales que lo rodean. Este es el más inocuo de los hombres, y sin embargo, también el más peligroso: no amenaza a nadie en particular, pero su forma de vida, su cuestionamiento de todo, aunque sea con el único propósito de entenderlo, y su desapego por las cosas que otros hombres aprecian, amenazan todo lo que a los demás hombres (ya sean ciudadanos, cosmopolitas o creyentes) les es caro".

El triple juego con un mundo físico, trascendente o interior se agota aquí. Estos tres tipos de sujetos o de "aproximaciones" van más allá de la ciudad en sus intenciones y pensamientos. "El ciudadano es, quizá más que nada, un hombre prudente al servicio de su

país".¹⁴ El ciudadano sería aquel que busca sobre todo el bien de su comunidad. Hablar de la guerra de Vietnam con esta perspectiva supone, por ejemplo, decidir sobre si el objetor de conciencia hace un bien a la comunidad. O si es responsable criticar la legitimidad de una guerra mientras ésta tiene lugar. La prudencia ya fue señalada de antiguo como la virtud por excelencia de la ética y la política.

George Anastaplo tiene un *nomos* claro que conservar. No tiene reparos en reconocer que los principios sobre los que se asienta la sociedad estadounidense son muy valiosos, y tal vez los mejores de entre los existentes a la luz de un derecho natural y un adecuado examen de la naturaleza humana. Estos principios, por supuesto, estuvieron presentes en la creación del cuerpo constitucional escrito alentado por la Declaración de Independencia de 1776. Pero Anastaplo no dice que los Estados Unidos tengan una sola Constitución, sino también un buen número de constituciones de las que ésta depende. Es notable la idea de que los mismos padres de la Constitución no son tan revolucionarios como parece, que no inventaron tanto como se cree, y que una lectura conservadora de la Revolución Americana es perfectamente posible. De hecho, la misma Declaración de Independencia se disculpa por la rebelión aduciendo que ésta sólo surge de una situación insoportable. La lectura de la continuidad del hecho constitucional con la tradición americana, y el rechazo de la excesiva presencia de la novedad en las nuevas instituciones está en el polo opuesto de la idea de una *nation-building*, la creación de unas instituciones democráticas que se vayan afianzando mediante el uso de la fuerza al principio, pero de forma natural más adelante. En uno de sus artículos más famosos, Anastaplo habla de las trece constituciones de los americanos, de las cuales sólo dos son claramente "nuevas": Los artículos de la Confederación y la Constitución de 1787, mientras que tres tienen un estatuto dudoso: el carácter del pueblo, formado por la tradición británica, pero también por la expulsión y el peregrinaje, las constituciones de los estados, que son, sólo en su mayoría, posteriores a la Declaración de Independencia, y, finalmente, aunque sea la más importante, ya que Anastaplo la coloca en el centro, la idea de los Padres Fundadores sobre el mejor régimen temporal. El *status* de enlace entre lo previo y lo nuevo radica en que los Padres Fundadores fueron conscientes de estar aplicando ciertas ideas sobre la naturaleza humana, la comunidad y el Estado a sus circunstancias específicas, por ejemplo, su tamaño, su composición, sus posibilidades o la forma de ser de sus ciudadanos. Estas ideas provenían de un tremendo legado, contrastado por la experiencia, que, más allá de Montesquieu, remitía a los grandes pensadores de Grecia y Roma.

Esta fundación de un Estado a partir de las grandes reflexiones de Occidente sobre la naturaleza de las cosas es lo que Anastaplo quiere preservar, sobre todo frente a aquellas voces que prefieren ver detrás de la Revolución americana una lucha de intereses, aderezada incluso con cierta abyección. La retórica de *El Federalista* o de un Lincoln, el gran refundador de los Estados Unidos, y las ideas que están detrás son, para Anastaplo, el objeto de un estudio esotérico y de una defensa exotérica, pero a la vez sincera.¹⁵

11. GEORGE ANASTAPLO, *Human Being and Citizen*, p.12.

12. GEORGE ANASTAPLO, 'Vietnam and the presumption of Citizenship' (1966), en *The American Moralists: On Law, Ethics and Government*, Ohio UP, Athens (USA), 1992, pp. 225-244.

13. GEORGE ANASTAPLO, *The American Moralists*, p. 226, al igual que las dos citas que siguen.

14. GEORGE ANASTAPLO, *The Artist As Thinker: From Shakespeare to Joyce*, Ohio UP, Athens (USA), 1983, p. 281.

15. Una perspectiva general de la crítica de Anastaplo al revisionismo la podríamos adquirir atendiendo a sus objeciones a la obra de L. W. Levy, *Legacy of Suppression*, en GEORGE ANASTAPLO, 'The American Heritage: Words and Deeds', en *Human Being and Citizen*, pp. 33-45.

2. La teoría de la interpretación de Strauss no tuvo buena acogida al principio. La idea de que hubiese que desentrañar un mensaje secreto entre los textos de los filósofos pareció risible a sus contemporáneos, pero los logros de este cambio de paradigma interpretativo son innegables. Sin embargo, la misma forma de leer ha sido puesta en duda por sus propios discípulos. Rosen suavizó la interpretación señalando que la gran enseñanza de Strauss había sido concebir los textos como un todo del que no cabe extraer fragmentos pretendiendo que conserven un sentido. En especial, en la interpretación de Platón, hay que atender a la estructura del diálogo. Anastaplo tampoco muestra una preocupación por el desarrollo de una teoría hermenéutica fuerte que respalde su práctica. La forma adecuada de acercarse a un texto la marca primero la causa de la lectura, seguida por una moderación en el alcance y la profundidad interpretativa respecto a la finalidad que se persigue. El texto mismo es capaz de desplegar su enseñanza frente a aquél que esté preparado para recogerla. Éste es el verdadero filtro del esoterismo: los clásicos se muestran a aquellos con una disposición abierta al aprendizaje y cierta formación clásica. La forma de leer se asemeja a la forma de escribir, una vez más.

Anastaplo ha leído y comentado (explorado) prácticamente todos los “grandes libros” de la cultura antigua y la tradición anglosajona. Los comentarios son breves, tienen justamente el tamaño que cuadra a una conferencia o a una clase de adultos. En ellos se recogen unos pocos aspectos principales, siempre educativos respecto a la naturaleza humana o a los problemas del momento, y algunas iluminaciones sobre este o aquel tema, pero nunca se trata de un comentario sistemático y extenso del texto. Esta amplitud de miras contrasta con el comentario técnico de un sólo libro, o incluso de un sólo capítulo de un libro. Respecto a cualquier tema, Anastaplo es capaz de indicarnos dónde es discutido por Platón, por Shakespeare, por la Biblia; ahora bien, ¿se apoya en estos textos para reafirmar lo que él mismo expresa, o dicen algo diferente a esto? La respuesta es que, a menudo, Anastaplo no dice lo mismo que los grandes pensadores. Sus escritos son, por lo tanto, abiertos, podríamos decir que carecen de carga doctrinaria en el nivel superficial. Pero Anastaplo está usando la retórica del filósofo, la que ofrece una superficie clara y políticamente saludable, a la vez que remite al universo de la duda, que es el *locus* del filósofo. “Al filósofo no le pagan para creer”, como bromeaba Leo Strauss.¹⁶ En verdad, el salto entre los planos exotérico y esotérico de la Exploración ni siquiera es la preparación cultural previa, sino sólo la voluntad. Sólo hay que tener el suficiente deseo de llegar al final del argumento cogiendo el *Menón*, la *Odisea*, el *Génesis*, y leyendo. La posibilidad de que voluntad y preparación pueden entrelazarse y alimentarse mutuamente no deja de indicar la democratización del saber, frente a la alternativa de la secta, que tiene derecho de admisión.

La cuestión de la utilidad de la Exploración, y quizás de su legitimidad, necesita ser abordada antes desde el punto de vista del lector que desde la escritura, aunque, como se puede sospechar por la herencia straussiana, ambas actividades formen un triángulo con un tercer vértice: la educación. La pregunta que ha de formularse primero es por qué leer a los clásicos. Es una pregunta respondida por grandes literatos y otras personas respetadas por su sabiduría, pero es poco problemática en la forma de una recomendación de perso-

na a persona. Quizás la más atrevida (¿por qué todo el mundo debería leer a los clásicos?) plantea bastantes más problemas, entre ellos el de la pertinencia de una educación clásica.

La identificación de los clásicos, dice Anastaplo, plantea pocos problemas, porque tienden a identificarse a sí mismos. Su reconocimiento implica el uso de un patrón de lo que es bueno, de lo que tiene calidad o profundidad, cuya existencia no debería ser polémica, pero lo es. El reconocimiento de los grandes libros o los grandes *Works of the Mind* es sólo un problema teórico planteado por el relativismo cultural. La simple supervivencia, pero más aún el siempre difícil de medir éxito del Basic Program of Liberal Education for Adults de la Universidad de Chicago, que comenzó en 1946 y en el cual George Anastaplo participa desde 1952, deben ser ponderados en lo que valen, sobre todo en unos tiempos enfocados a los saberes científicos y productivos. Allan Bloom, que participó en este programa, llamó a su base teórica, con cierta ironía, *the great books conviction*.¹⁷ Un vistazo al contenido, refinado durante seis décadas, puede dar una idea de un buen número de obras clásicas para un anglohablante, y también para cualquier occidental. Pero su vínculo educativo, en oposición al uso de un criterio únicamente artístico o expresivo, hace que la *teachability*, o la capacidad del texto para ser enseñado y discutido, sea crucial para la inclusión de un libro en el programa. Esta “enseñabilidad” nos indica también la capacidad de todo gran libro para conectar con el lector, en la medida en que habla de temas relacionados con la misma naturaleza humana.¹⁸

El problema del acceso a los clásicos es otro tramo arduo de escalar hacia la *great books conviction*. Si examinamos la definición de Anastaplo de los clásicos como “aquellos pocos libros de cada siglo que constituyen tanto la semilla como el fruto de nuestra civilización”,¹⁹ nos volvemos a encontrar con más indicaciones polémicas. La selección numérica, por empezar por el principio, remite, además de a la finitud de la vida humana y al buen aprovechamiento del tiempo, a la nobleza o excelencia de grandes escritores que se dediquen a pensar sobre la naturaleza. Puede haber siglos enteros sin grandes escritores, formas de pensamiento que no nos enseñen nada. La segunda cuestión es la centralidad del pensamiento para la cultura, en especial la huella que dejan las más grandes producciones en ella. Como se deriva de la misma empresa de iluminar el pensamiento no occidental a partir de sus propios clásicos en *But not Philosophy*, para comprender una cultura a lo primero que hay que acudir es a sus grandes obras del pensamiento.²⁰ Aquí está presente la orientación aristocrática de la investigación de Leo Strauss, y una de las citas favoritas de Anastaplo:

Es más seguro intentar comprender lo vulgar (*low*) a la luz de lo noble (*high*) que lo noble a la luz de lo vulgar. Haciendo lo último distorsionamos necesariamente lo noble, mientras que si hacemos lo primero no quitamos a lo vulgar la libertad de revelarse por completo como lo que es.²¹

Como semilla, los clásicos tendrían la influencia máxima en la configuración del resto de la civilización, al fin y al cabo, un trabajo de la mente más amplio, pero más vulgar. Como fruto, darían la medida del máximo registro al que la civilización puede llegar. Pero la raíz

16. Según el testimonio de Rosen en *Hermeneutics as Politics* (p. 112).

17. Véase GEORGE ANASTAPLO, ‘In re Allan Bloom: A Respectful Dissent’, en *The Great Ideas Today*, Encyclopaedia Britannica, Chicago, 1988, pp. 252-273, notas 13, 15 y 51. También disponible, por ejemplo, en <http://www.ditext.com/anastaplo/afame.html>.

18. Véase GEORGE ANASTAPLO, *The Artist As Thinker*, p. 299.

19. GEORGE ANASTAPLO, *The Artist As Thinker*, p. 285.

20. Véase GEORGE ANASTAPLO, *But not Philosophy: Seven Introductions to Non-Western Thought*, Lexington Books, Lanham, 2002, p. xxii, nota 14.

21. Cita del principio de ‘Spinoza’s Critique of Religion’, por ejemplo en LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago UP, 1995, p. 225.

del problema del acceso no habrá sido tocada hasta que no atendamos al final de la definición de Anastaplo, al problema de “nuestra civilización”. Anastaplo tiene la teoría de que sólo podemos comprender debidamente los clásicos de nuestra propia civilización. Aunque a veces se refiere a la cultura estadounidense y al *gift* de un lenguaje especialmente adecuado para el republicanism, no sé si esto debe quedar en el nivel retórico. Lo que queda claro, por sus reservas respecto a los clásicos de civilizaciones que no tienen su raíz en el pensamiento de la antigua Grecia, es que el lenguaje, y quizás otros elementos de la cultura en menor medida, son una condición de comprensión de los propios grandes libros.²² Así, mientras que nos es difícil entender a Confucio, ante todo por el problema de la traducción, pero también por el modo de vida o por los valores morales, los grandes libros de Occidente nos apelan de forma directa. Éste es el punto al que queríamos llegar al hablar de la utilidad de la Exploración, que podría resumir el conocido lema de “Conócete a ti mismo”, y la legitimidad de la Exploración, basada en una *koiné* común manifestada y desarrollada por las diversas lenguas occidentales. Este es el motivo por el cual la Exploración de una producción en francés antiguo como la *Chanson de Roland* es incomparablemente menos problemática que la de las *Analectas*.

Sin duda el extrañamiento radical respecto a la obra se refleja en el esfuerzo de Anastaplo por conocer y presentar el pensamiento de otros pueblos reflejado en *But Not Philosophy*. La base es el estudio de su pensamiento, no de su cultura, que sería un objetivo más ambicioso, pero menos útil. El pensamiento se estudia a partir de sus producciones literarias, si es posible, de aquellas obras que sean clásicas: el *Corán*, las *Analectas*. Pero de no existir clásicos, habrá que conformarse con los cuentos y los mitos, como en el caso de los indios americanos. Estas producciones menores nos recuerdan que, de hecho, pese a tener predilección por el estudio de los grandes libros, Anastaplo no niega que se pueden extraer enseñanzas interesantes de los cómics o del cine, siempre que se tenga la formación adecuada, es decir, que vaya más allá de estos productos culturales hasta los textos más nobles. Según este razonamiento, un chino podría entender mejor su propia cultura que un pensador europeo, pero no un hipotético piel roja sin contacto con Occidente, al no tener acceso a unos clásicos propios que enseñen a ver la propia cultura desde fuera (sin destruirla a la vez). De igual forma, alguien educado delante de la televisión difícilmente podría llegar a comprender su propia cultura, incluida la influencia en ésta de la propia televisión. Ya se sabe, *the low at the light of the high*.

Por último, no podemos comprender la originalidad de la Exploración sin esbozar al menos su relación con la educación. Una experiencia común entre los maestros al enseñar, y de los autores al escribir, es que en los esfuerzos que requiere la comunicación, como la búsqueda de información o su sistematización, por ejemplo, aprenden más que nadie. La Exploración está diseñada para ser compartida de forma oral, y enriquecida antes y durante su presentación. En muchas exploraciones se fijan uno o dos temas de discusión principales que son aquéllos en los que podemos encontrar una iluminación sobre la naturaleza humana, o si se quiere, sobre los problemas de actualidad basados en ella.

Tomemos la antes citada Exploración que Anastaplo hace de la *Chanson de Roland*.²³ ¿A quién va dirigido el texto? Se trata de una conferencia en el ámbito del Programa Básico de Educación Liberal para Adultos. Como en otros casos, Anastaplo intentará dar a su intervención el tono de una invitación a la lectura con preguntas abiertas. Empecemos por el título completo: *The Song of Roland and the Islamic Challenge to Christendom*. La pertinencia queda clara: la *Chanson de Roland* narra un enfrentamiento entre el “Oeste” y el Islam, que nos puede ser útil para pensar en las respuestas al 11-S.

La enseñanza del texto no será revelada hasta el final; se trata de reparar en cómo el poeta ha ignorado la historia, cómo se revela su ignorancia o maledicencia del Islam (o ambas), invitando a pensar en la relación entre retórica, o poesía, e historia, y en la autoimagen que la cultura europea ha formado de sí misma. De nuevo, el clásico en cuestión es usado para remitirnos a una enseñanza que se puede sacar de él, es decir, como instrumento de una finalidad. El método de presentación va de lo comúnmente aceptado a la lectura propia. Se citan primero varios artículos de la *Encyclopaedia Britannica* (en la que el propio Anastaplo ha colaborado) con el fin de presentar la obra y trazar lo más general de su argumento. Tras esto, se habla de la importancia de la obra a lo largo de la historia. Por fin, se llegan a citar los contados pasajes seleccionados para comentar y a proponer varias reflexiones a partir de éstos. Por ejemplo, aquél en que el arzobispo Turpin promete el paraíso a los que mueran en la batalla o la posibilidad de una conversión forzosa de los sarracenos. Otros temas son mencionados de pasada, como la relación de padrastros e hijastros, o la atracción por las derrotas gloriosas. El texto, y la exposición, se cierran con un recordatorio de qué es lo importante que se ha dicho y en qué temas nos puede ayudar a pensar el texto elegido.

Espero haber sido capaz de retratar el arte de escribir de George Anastaplo en su faceta más literaria, como un nuevo género de la didáctica. Tiene, me gustaría resaltar, otras formas de escritura o de exposición oral adecuadas para aquél a quien van dirigidas y al objetivo perseguido, y también en éstas hemos de valorar una cualidad retórica a la que no es ajena la provocación. El objetivo final de la Exploración no es otro que la mejora humana, tanto personal como ajena. Y su provocación particular apunta aquí hacia los grandes libros. ¿Existe en ellos esa enseñanza que nos hace ser mejores personas? Quizá sea éste un buen motivo para leerlos de forma seria, es decir, de forma directa.

22. Véase GEORGE ANASTAPLO, *The Artist As Thinker*, p. 294

23. GEORGE ANASTAPLO, 'The Song of Roland and the Islamic Challenge to Christendom', en 'September Eleventh, The ABC's of a Citizen's Responses: Explorations', *Oklahoma City University Law Review*, 29/1, 2004, pp. 167-382