



VNIVERSITATĪ VALÈNCIA

FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO Y POLÍTICA

DOCTORADO EN SOSTENIBILIDAD Y PAZ
EN LA ERA POSGLOBAL

**CHESTERTON: LA PARADOJA COMO
APERTURA A LO REAL
PERSPECTIVAS SOCIALES Y JURÍDICO-POLÍTICAS**

Tesis Doctoral

presentada por LUKAS ROMERO-WENZ

y dirigida por el Dr. JESÚS BALLESTEROS LLOMPART

y el Dr. VICENTE BELLVER CAPELLA

València, 2021

Life is not an illogicality; yet it is a trap for logicians.

Gilbert Keith Chesterton

*Me presionas por detrás y por delante,
y, al mismo tiempo, tu mano no se aparta de mi cabeza.*

*Esta es una sabiduría misteriosa para mí,
es sublime, y no la abarco.*

Salmo 138

*El pensamiento no nace en la cabeza:
nace en el corazón del corazón.*

Nicanor Parra

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	11
INTRODUCCIÓN: Una bienvenida y cuatro aclaraciones	13
PARTE I: Algunas cuestiones introductorias	29
<i>Introducción a la 1ª Parte</i>	<i>31</i>
<i>Capítulo 1: Biografía de Chesterton</i>	<i>33</i>
1. Ascendencia y primeros años (1874-1893)	37
1.1.- La ascendencia de G.K. Chesterton: un padre muy inglés, una madre franco-escocesa, un ambiente completamente normal	38
1.2.- Infancia: una tragedia, un nuevo hermano, mucho arte y literatura (1874-1887)	44
1.3.- Años en St. Paul's School: problemas académicos, grandes amigos y un club de debate (1887-1893)	47
1.4.- La crisis de primera juventud, o cómo ser un lunático (1893-1895) ...	50
2. De las primeras publicaciones hasta <i>Orthodoxy</i> (1895-1908)	56
2.1.- Trabajo en editoriales y tres encuentros decisivos (1895-1901)	56
2.1.1.- El amor: Frances Blogg	57
2.1.2.- La amistad y la influencia intelectual: Hilaire Belloc y Conrad Noel	60
2.2.- De las primeras publicaciones hasta <i>The Napoleon of Notting Hill</i> (1901-1904)	63
2.3.- Algunos hitos como <i>Heretics</i> , <i>The man who was Thursday</i> , <i>Orthodoxy</i> ... y G.B. Shaw (1905-1908)	69
3. Desde <i>Orthodoxy</i> hasta la conversión al catolicismo (1908-1922)	73

3.1.- Traslado a Beaconsfield. Años de publicación intensa (1909-1914) ..	73
3.2.- Desde la Gran Guerra hasta el catolicismo (1914-1921)	76
4. La conversión al catolicismo y obra posterior (1922-1936)	79
4.1.- La conversión al catolicismo (1922)	79
4.2.- Desde la conversión hasta sus últimos días (1922 -1936)	83
5. A modo de conclusión sobre la vida de Chesterton	92
<i>Capítulo 2: Sobre una definición de “paradoja”</i>	93
1. Una batería de definiciones “oficiales”	96
2. Acerca de dos tipos de paradoja	106
3. Un tercer tipo de paradoja: la paradoja “filosófica”	114
4. Cómo encaja en estas clasificaciones la paradoja de Chesterton	122
4.1.- Paradoja retórica en Chesterton	123
4.2.- La paradoja “metafísica”	132
<i>Capítulo 3: Chesterton y la postmodernidad resistente</i>	141
1. La Modernidad y la postmodernidad decadente: problemas	143
1.1.- La cuestión epistemológica: la exactitud, lo disyuntivo y lo formal en la modernidad	144
1.2.- Capital y ciencia: la abolición de los límites	153
1.2.1.- La rotura del límite científico: dominar la Naturaleza sin cuidado ni respeto	154
1.2.2.- La rotura del límite económico: acumular sin límites y mercantilizar la realidad	160
1.3.- Economicismo y científicismo en la sociedad tecnológica	164
1.4.- Las marginaciones y violencias que surgen de la mentalidad moderna	166
1.4.1.- La heteromarginación	167
1.4.2.- La automarginación	170
1.5.- La tardomodernidad o postmodernidad como decadencia	177

2. La postmodernidad resistente: la solución a los problemas de la Modernidad y a la exacerbación de estos en la postmodernidad decadente	189
2.1.- Hacia la auténtica superación de la Modernidad, o postmodernidad en sentido estricto	192
2.2.- Sobre lo que Chesterton y la paradoja aportan aquí	199
<i>Conclusión de la 1ª Parte</i>	204
PARTE II: Lo que Chesterton nos dice acerca de su paradoja	207
<i>Introducción a la 2ª Parte</i>	209
<i>Capítulo 4: La paradoja de Chesterton y la filosofía</i>	213
1. Sobre la paradoja en <i>Orthodoxy</i> : “Las paradojas del cristianismo”	215
2. Más allá de “Las paradojas del cristianismo”	226
2.1.- La realidad ligeramente ilógica	228
2.2.- Paradoja como sensatez: es la mejor descripción del mundo	232
2.3.- La paradoja no es contraria a la lógica sino al racionalismo	237
2.4.- El rechazo a la dialéctica	241
2.5.- El mundo moderno no entiende la paradoja	251
2.6.- El choque del enfoque paradójico y el moderno: la metáfora de la esfera y la cruz	257
2.7.- La paradoja y la religión cristiana	266
<i>Capítulo 5: Cuestiones formales de la paradoja chestertoniana: su estilo paradójico y su uso del término “paradoja”</i>	279
1. La paradoja como estilo en Chesterton	280
1.1.- La respuesta a McCabe en <i>Heretics</i>	280
1.2.- La ternura hacia los paradojistas “de estilo”	292
1.3.- Paradojas “de vida” y paradojas “de muerte”	298
2. Sobre la precisión con que Chesterton utiliza la paradoja	308
2.1.- Diferentes acepciones de la palabra “paradoja”	309

2.2.- Diferentes usos de la paradoja de Chesterton	317
<i>Especie de epílogo: Los relatos paradójicos de Chesterton</i>	<i>325</i>
1. <i>Manalive</i> , o la exactitud sin contexto	326
2. <i>Tales of the Long Bow</i> , o lo imposible vuelto posible	330
3. <i>Las Paradojas de Mr. Pond</i>	332
4. <i>Four Faultless Fellons</i> , o la culpabilidad inocente	333
5. Los personajes paradójicos de Chesterton	334
<i>Conclusión de la 2ª Parte</i>	<i>339</i>
PARTE III: Lo que Chesterton nos dice mediante su paradoja	341
<i>Introducción a la 3ª Parte</i>	<i>343</i>
<i>Capítulo 6: Las paradojas del loco</i>	<i>351</i>
1. Inevitable preámbulo: el uso que hace Chesterton del concepto de “locura”, y problemas de traducción	352
2.1.- Sobre acepciones de “locura”	352
2.2.- El problema con las palabras: demasiados sinónimos de “locura” ...	359
2. Locura y reduccionismo: “El loco no ha perdido la razón, lo ha perdido todo menos la razón”	362
3. Locura en el materialismo e idealismo: las cosas son lo que son, a la vez que son lo que simbolizan	369
3.1.- El símbolo no prevalece sobre lo dado, pero lo dado también es símbolo	371
3.1.1.- El símbolo no prevalece sobre lo dado... ..	371
3.1.2.- ...Pero “lo dado” también es símbolo	374
3.2.- La cordura consiste en dar importancia a las ideas y no solo a los hechos	387
4. Locura y pragmatismo: no hay nada más práctico que un hombre que no es práctico	399

5. La sociedad moderna se ha vuelto loca	407
5.1.- ¿Es posible declarar a la sociedad entera como “loca”?	408
5.2.- El pensamiento moderno es suicidio del pensamiento	413
5.3.- La mutabilidad de los modernos	417
5.4.- El pensamiento moderno enloquecido	423
6. Cómo escapar de la locura	431
 <i>Capítulo 7. Las paradojas del agradecimiento: el mundo como un</i>	
<i>lugar conocido a la vez que sorprendente</i>	439
1. <i>Autobiography</i> : buscando la clave de la realidad	441
2. “La ética en el país de los elfos”: la magia y el don que supone el mundo	451
3. Realidad fascinante e inmerecida: asombro y agradecimiento	462
3.1.- Asombro	463
3.2.- Agradecimiento	472
4. El amor por la normalidad	487
5. El optimista y el pesimista	492
 <i>Capítulo 8. Las paradojas políticas: los “hombres excepcionales”</i>	
<i>por debajo de los “hombres normales”</i>	505
1. Sobre tener un ideal, y qué características debe tener	510
2. El ideal de Chesterton: su fundamentación material	519
2.1.- La creatividad	524
2.2.- El arraigo	527
2.3.- Una palabra acerca de los límites	533
3. Los enemigos del hombre común: contra todas las élites	536
4. El hogar del hombre común: la familia y la tradición	553
4.1.- La tradición	553
4.2.- La familia	562
5. Un ejemplo concreto: la propuesta político-económica de Chesterton	568
5.1.- La libertad del hombre corriente	570

5.2.- Respecto a la vida satisfactoria para el hombre común	576
<i>Capítulo 9. Las paradojas sobre la religión: el cristianismo es la culminación de la búsqueda de verdad, alegría y justicia del ser humano</i>	<i>589</i>
1. El “dios de la cueva”, que respondió a las ansias filosóficas, mitológicas y revolucionarias	592
1.1.- Dioses, demonios y pensadores en <i>The everlasting man</i>	595
1.2.- El “dios de la cueva” como la respuesta correcta	604
2. El cristianismo es la filosofía que funciona	613
2.1.- El cristianismo como cordura	614
2.2.- La religión católica como la única filosofía que funciona	623
2.3.- El cristianismo como cura de la excesiva abstracción	628
3. El cristianismo propone la relación correcta con el mundo y es culmen del paganismo	633
3.1.- La religión cristiana propone una mística correcta en la mirada hacia el mundo	634
3.2.- El cristianismo como culminación de la búsqueda del paganismo ...	643
3.3.- El cristianismo católico como la única religión alegre	650
4. La religión cristiana proveía de los elementos necesarios para la revolución	658
4.1.- La auténtica revolución la ofrece el cristianismo	659
4.2.- El mundo no puede ofrecer la revolución que la Iglesia sí	665
<i>Conclusión de la 3ª parte</i>	<i>673</i>
NUEVE CONCLUSIONES ESPERADAS, Y UNA INESPERADA	677
BIBLIOGRAFÍA	693
ANEXO: La recopilación de <i>Black & White</i>	713

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se pudo realizar gracias a las Subvenciones para la Contratación de Personal Investigador de carácter predoctoral (ACIF), apoyada con fondos del Fondo Social Europeo y convocada por la Generalitat Valenciana. Dicha subvención me fue concedida en la convocatoria 2017, y sin ella probablemente no habría podido llevar a término esta labor investigadora.

Junto al reconocimiento de la ayuda que dicha subvención me propocionó, quisiera agradecer:

-A mi familia, por el apoyo prestado, que básicamente ha consistido en aguantarme hablando de este proyecto. Muy especialmente a quienes han convivido conmigo en la fase final de redacción, en la casa familiar de Puzol: mi padre y mis hermanas Rebeca, Judith y Ángela; y asimismo a mi tía Inmaculada. Soportar con paciencia a las personas difíciles es una obra de misericordia, pero soportar con paciencia a un doctorando es, probablemente, el epítome de las virtudes en torno a la paciencia y la comprensión.

-A todos quienes me han ayudado o aportado en esta investigación: a Amador Fernández-Savater, quien me regaló un ejemplar de la monografía sobre Chesterton de la Revista Archipiélago; a la Facultat de Teologia de Catalunya, que me hicieron llegar el texto de Coll-Vinent; a Salvador Antuñano, quien compartió conmigo en Valencia precisamente al inicio de la tesis; a Dale

Ahlquist por todos sus consejos y su generosa aportación del documento de *Black & White*; a Ferdinando Insanguine por la aportación del artículo de Luhmann; a Agustín Colomer por la referencia de Romeva; a August Monzón, Joan Alfred Martínez y Carlos Molina por sus aportaciones en el tema de la paradoja; y a muchas, muchas más personas que me dieron consejos puntuales o me pusieron en la pista de bibliografía, tantas que su listado sería demasiado largo de concretar.

-A mis directores Jesús Ballesteros y Vicente Bellver, por todo lo que me han enseñado, tanto en lo intelectual y académico, como en lo humano.

-Al personal del Departamento de Filosofía del Derecho y Política de la Universitat de València (Estudi General), por la acogida que me dieron y todas las facilidades que me han puesto durante este largo periodo. Muy especialmente quiero mencionar, aparte de mis dos directores, a Ernesto Vidal, Encarnación Fernández, Ángeles Solanes, Pedro Talavera, August Monzón, Emilia Bea, Joan Alfred Martínez, Ana-Paz Garibo, Lucía Aparicio, Jaime García Neumann, Jorge Castellanos, y a los miembros del PAS Rosa Ramos y José Fernández.

-A mis amigos, por tantas veces que me han ayudado a oxigenar mi cabeza, y especialmente por recordarme, cada uno a su manera, que la tesis tiene un valor relativo en comparación con la vida, devolviendo mis pies a la tierra una y otra vez. “Vanidad de vanidades...”, me han dicho tantas veces, y qué verdad. Especialmente agradecerles a Carlos Molina, Raul Capella, Álex Ribes, Fran Ferrer, Christian Díaz, David Colomer, Juan Pablo Garibo, Pablo Ferrer y Amalia Seser, Ferran Pinilla (*et. al.*), Luis Herrera, Kioomi Lou, Verónica Marco, Ángel Lleó, Willy García (*et. al.*) David Serra, Juan Pablo Reig y un largo etcétera de nuevo imposible de concretar.

INTRODUCCIÓN: UNA BIENVENIDA Y ALGUNAS ACLARACIONES

Las introducciones son la última cosa que se escribe en un trabajo, y, habitualmente, la primera que se lee. Cosa no exenta de paradoja, por cierto, por lo que mencionarlo es especialmente diciente para esta investigación, donde la paradoja tiene un papel esencial. Estamos en la introducción, primer paso para el lector, último para el autor: el escribiente, efectivamente, aborda lo introductorio con el ánimo de quien arriba al colofón, mientras que el lector ideal se sumerge en sus líneas con una intriga latente y más preguntas que respuestas acerca de qué se encontrará. Como autor, así, se descubre uno en una situación peculiar: tras haber escrito muchísimas cosas en torno a las temáticas trabajadas, tras haber dado muchos rodeos, tomado muchas decisiones sobre el enfoque sobre este o aquel tema, o incluso habiendo tenido que tomar la dolorosa decisión de desechar el estudio de cuestiones de gran interés... se ve uno obligado a explicarlo en unas breves y condensadas palabras que, a la vez que den la bienvenida al lector, logren presentarle y explicarle coherentemente el largo recorrido argumentativo que está a punto de iniciar. El autor tiene demasiada información que concentrar, y ha de tener cuidado de no apabullar al lector ya en la primera página. Cuando un trabajo es tan extenso como éste, a la vez que tan importante en la vida académica de quien lo presenta, esa elección de palabras se vuelve especialmente difícil. Si además el trabajo tiene el

enfoque que tiene, y trabaja a un autor como G. K. Chesterton, tan poco sistemático y que toca tantas aristas y áreas del pensamiento, todo el asunto se vuelve aún más complejo.

Por ello, quizás lo mejor sea tomárnoslo como si estuviéramos a punto de iniciar un *tour* o viaje por un territorio o por un museo. Vamos a deambular por el pensamiento de un autor difícil de leer y difícil de entender. Seguiremos para ello un método concreto, que es un poco distinto al más habitual en las investigaciones sobre un autor, como explicaré unas líneas más adelante. Estas palabras introductorias sirven para dar la bienvenida, como el guía saluda a los visitantes de un museo antes de iniciar la visita. Y, a la vez, sirven para realizar unas breves aclaraciones en torno a la temática elegida, el enfoque trabajado, la selección de temas, y cuestiones en torno a la bibliografía. A dichas aclaraciones dedico el resto de esta introducción.

1. Paradoja de Chesterton apertura a la realidad, repercusiones sociales y políticas-jurídicas... ¿Por qué esta temática?

Esta tesis pretende realizar un estudio en torno a Chesterton, en concreto, en torno a su uso de la paradoja. La afición y la maestría que el inglés demostró en su uso del recurso paradójico son de sobra conocidas, y es difícil encontrar comentarios sobre él que no incluyan una referencia a ese peculiar rasgo de su escritura.

Yo he decidido trabajar esa paradoja, no analizándola literariamente, sino buscando sus posibilidades filosóficas: asumí la hipótesis (que vería confirmada) de que Chesterton usa la paradoja para responder al reduccionismo moderno. Frente a las mentalidades de su época que reducían la realidad a parcialidades, Chesterton equilibraba los aparentes extremos proponiéndolos como paradoja. Esto, como digo, se vio confirmado, y encontré en Chesterton

un autor que realizaba una defensa vigorosa de la razón, y a la vez rechazaba, con igual fuerza, los enfoques que absolutizaban alguna de sus características, tales como los empirismos o los racionalismos. Chesterton consideraba la razón un instrumento que debía permitir la conexión con la realidad, priorizando esta última, y no permitiendo que el instrumento asumiera más importancia que aquello a lo que estaba dirigido. La realidad y el respeto a ella era más importante que la claridad o la precisión del método, porque este último se debía a aquellos.

Como abordamos en los capítulos pertinentes, esta defensa de la razón amplia es muy importante porque las formas estrechas de concebir la razón, propias de la Modernidad, llevan a abusos, injusticias y marginaciones. De esto ya se darían cuenta los autores habitualmente llamados postmodernos, dicho sea de paso. Pero el rechazo de la razón por parte del movimiento identificado como postmoderno no resuelve las injusticias contra las que se rebela, como analizamos en el capítulo dedicado a la modernidad y postmodernidad. Es necesario, pues, encontrar una forma de pensamiento racional que no acabe en alguna suerte de racionalismo o reduccionismo; y esto tiene muchísima relevancia social y jurídico-política, porque es la clave para construir un mundo donde se puedan evitar los abusos y marginaciones a los que la epistemología moderna conduce (y el rechazo de la razón tardomoderno también).

De todo esto va esta tesis, de forma resumidísima. Este es el análisis que he intentado realizar en Chesterton: ver cómo su paradoja nos “abre” el pensamiento, permitiendo escapar de los reduccionismos. Y esto, no por mera afición a la investigación en el campo de la epistemología, sino por las consecuencias que conlleva un tipo de racionalidad u otro, a la hora de generar un tipo u otro de sociedad, cultura, o política. El objeto de la investigación es comprobar si nuestro inglés puede aportar a la construcción de una sociedad

diferente, sugiriendo un concepto de razón abierto que impida algunas de las marginaciones e injusticias que nacen de la estrecha epistemología que nos legó la Modernidad.

Algo que hay que aclarar del título es la cuestión de intitular las perspectivas de esta tesis como “jurídico-políticas”. No hay en la tesis, y no debe esperarse, un análisis estrictamente jurídico de estas cuestiones. El motivo por el que se habla de cuestiones jurídico-políticas es porque, desde mi enfoque, estas están intrínsecamente unidas a través de la cuestión de los derechos, y porque todo sistema jurídico es un reflejo del sistema político. No hay análisis jurídico, pero todo lo referente a lo jurídico ha de entenderse como implícito, por estar imbricado en la cuestión política. De hecho, algo parecido pasa con lo político, que en realidad muchas veces aparece implícito en el análisis social. A menos que se aspire a un análisis sociológico de tipo aséptico y meramente descriptivo, lo político y lo jurídico están de telón de fondo en el análisis social: si analizamos la sociedad, y la cultura, es para producir un cambio, y eso requiere procesos políticos a la vez que jurídicos.

2. Sobre la selección de temas

La temática que quería abordar la tesis ya ha quedado explicada, pero aún he de decir algo sobre la selección de algunas áreas del pensamiento chestertoniano. Esto es relevante, sobre todo para entender la Parte III de este trabajo. Por ello, en aras de ser entendido, he de empezar explicitando las tres partes en que se subdivide la tesis:

-Parte I: Se titula “Algunas cuestiones introductorias”. Tiene tres capítulos en los que explico algunas cuestiones que perfilan el enfoque de la investigación, y se vuelven imprescindibles para poder pasar a las siguientes dos partes: un capítulo biográfico, que nos permite conocer un poco más a nuestro autor; un

segundo capítulo donde aproximo una definición y clasificación de la paradoja; un capítulo tercero, por último, en el que explico la crisis moderna y postmoderna decadente, con especial atención en las consecuencias que trae la epistemología reduccionista.

-Parte II: Dedicada ya por entero a Chesterton, esta parte se titula “Lo que Chesterton nos dice *acerca de* su paradoja”. Aquí analizamos los textos en los que Chesterton articula una reflexión sobre la paradoja. Es decir, no vemos aquellos innumerables ejemplos en los que Chesterton realiza una reflexión acerca del tema que sea, sirviéndose de la paradoja para articular dicha reflexión. De ello nos ocupamos en la Parte III, pero no aquí. Aquí nos fijamos en los textos en los que Chesterton reflexiona sobre la paradoja, o bien la usa provocativamente para hacernos caer en la cuenta de los límites de nuestro pensamiento. Esta parte consta de dos capítulos: el capítulo 4, dedicado a los aspectos filosóficos de la paradoja; y el capítulo 5, dedicado a cuestiones formales en torno a la paradoja (la paradoja como estilo en Chesterton, y un intento de esclarecer las ambigüedades en que nuestro autor incurre al usar el concepto de “paradoja”). Tiene, por último, un epílogo acerca de los personajes e historias paradójicas de nuestro autor.

-Parte III: En esta parte se realiza lo que quizás sea la intentona más arriesgada de toda la investigación. Titulada “Lo que Chesterton nos dice *mediante* su paradoja”, trata de recoger cuatro discursos paradójicos del inglés, que se presentan como las cuatro grandes áreas en que se divide su pensamiento. A cada una de ellas se dedica un capítulo: el capítulo 6 a las paradojas del loco; el 7 a las paradojas del asombro agradecido y la declaración de lo cotidiano como fascinante; el octavo capítulo se dedica a las paradojas políticas; el noveno, por último, a una paradoja en torno a su cristianismo: que

este es la realización tanto de la filosofía antigua, como de la búsqueda pagana, como de la reivindicación de justicia de la historia política de la Humanidad.

Es esta tercera parte, como se ve, la que puede suscitar más controversia, ya que la elección de qué áreas presentar como fundamentales puede ser discutible. O, mejor dicho, no creo que sea muy discutible que esas cuatro áreas sean importantes para Chesterton: la importancia y centralidad que tienen para él se demuestra en el hecho de haber recogido sus reflexiones al respecto de decenas de obras distintas. Pero sí podría ser criticable la decisión de dejar fuera otros temas.

Lo primero que hay que decir es que la producción de Chesterton es tan grande, y los temas que trató fueron tan amplios, que era imposible no realizar una selección temática. El motivo por el que ciertas cuestiones se retiraron de la mesa fue porque sencillamente no se podía tratar todo. Y aquí hay algunas explicaciones de por qué se desecharon ciertas cuestiones:

1.- En primer lugar, no me preocupé primero de argumentar por qué a Chesterton, dedicado al periodismo y la literatura, se le puede sin embargo considerar filósofo. No hice esto porque me pareció suficientemente estudiado en la tesis de Salvador Antuñano, dedicada precisamente a sistematizar a Chesterton como filósofo en diálogo con la Modernidad. Además, esta tesis (la mía) es más un ensayo que un estudio de autor, es decir, no es una exposición de la filosofía de otra persona, sino más bien un “pensar con”. Así pues, incluso aunque se manejara la hipótesis de que Chesterton no es filósofo, se debería al menos considerar la posibilidad de realizar una reflexión filosófica apoyándose en su obra. Porque eso último es lo que se pretende en este largo trabajo.

2.- No se tratan las reflexiones de Chesterton sobre literatura y periodismo. Y el motivo de esto es que el enfoque de esta tesis es filosófico, más

concretamente aún: de filosofía práctica (Derecho, Moral y Política). Las cuestiones literarias pueden tener un inmenso interés, pero metodológicamente quedaron apartadas para poder centrarse en las áreas que parecían tocar más de lleno esta cuestión.

3.- No se entra a explicar su afición por los cuentos de hadas, y su teoría paradójica de que estos fundamentan una filosofía y una ética más viables que otros enfoques más “racionales”. Únicamente se menciona, dedicándole un par de páginas, al inicio del capítulo 7, pero se deja de lado porque, pese a ser una paradoja, y muy importante, no tenía, a mi modo de ver, la centralidad que sí tienen otras reflexiones del autor.

4.- No se tratan muchas de sus ideas en torno a la religión cristiana. De hecho, sobre la religión, sólo se trata el enfoque paradójico que he señalado arriba: el de que el cristianismo es la realización de toda búsqueda humana. Se podrán rastrear, probablemente, muchas otras reflexiones religiosas en Chesterton, pero de nuevo a mí me obligó la acotación temática. Esta no es una tesis de teología, ni de espiritualidad. No pude obviar la raíz cristiana del pensamiento chestertoniano porque habría desnaturalizado completamente el estudio del autor, sacándole de su raigambre y contexto, pero no se pretende sistematizar sus reflexiones espirituales o teológicas.

5.- El punto que quizás es más controvertido es que no profundizo en varias cuestiones que sí son directamente políticas: no trato la posición de Chesterton sobre la mujer; ni sus reflexiones sobre la infancia y la educación, y su sospecha de que el Estado pretendía manipular a los infantes a través de obligar a cierto sistema educativo; ni su pensamiento sobre otras religiones; ni desarrollo su postura sobre los imperialismos. Y estos son solo algunos ejemplos. El motivo de no desarrollar estas temáticas es que la vocación de esta tesis, como ya he dicho, es la reflexión sobre las posibilidades de la paradoja en Chesterton. No es

una sistematización de su pensamiento político: es una tesis de filosofía política, sí, pero no es una tesis *sobre la filosofía política de Chesterton*. Si hay un capítulo dedicado a la política en la tercera parte, es porque toda la tercera parte está dedicada a ejemplificar la fecundidad de su pensamiento paradójico, y una de las áreas escogidas es el pensamiento político. Pero la pretensión de ese capítulo, ni del trabajo en general, no es sistematizar exhaustivamente la reflexión política de nuestro inglés.

Estos son los temas que he rechazado conscientemente. Junto a ellos, es posible que se puedan encontrar otros que, estando en nuestro autor, yo haya obviado hasta el punto de no ser ni siquiera consciente de ello. Abierto a la posibilidad de que esto haya ocurrido, estoy sin embargo seguro de que los temas elegidos son relevantes, y su recorrido ofrece una “vista de pájaro” de algunas áreas importantes del pensamiento de Chesterton, y de cómo la paradoja articula y hace fecunda su reflexión. Los temas desechados, y otros que pudieran surgir, podrán ser objeto de futuras investigaciones.

3. Sobre el enfoque y método seguido en este trabajo.

El método que sigue este trabajo es más el propio de un ensayo que el propio de una revisión bibliográfica, y esto tiene que dejarse claro, pues no es lo más habitual. Se ha realizado, por supuesto, una extensa e intensa lectura del autor inglés, buscando en muchísimas fuentes. Pero, como se podrá ver, se ha evitado el apoyo en bibliografía secundaria en toda la segunda y tercera parte, de forma que ese tipo de referencias sólo aparecen anecdóticamente.

Y esto por un motivo que, dicho de forma sencilla, puede explicarse así: he querido dejar que Chesterton me hablara, he querido aprender de él directamente. O, mejor dicho, he querido pensar a partir de él, porque esa es la pretensión y método de esta investigación: no la sistematización temática, sino

la “reflexión a partir de”. Muchas veces, así, me he encontrado textos muy sugerentes *a partir de los cuales* yo desarrollo una idea, que en ocasiones tan solo es intuible en el texto. No he pretendido citar otros autores que me apoyaran en la interpretación propuesta (aunque los hubiera leído), porque mis intenciones eran precisamente pensar, y no meramente interpretar. Es decir, mi tesis, aunque sigue a Chesterton y muchas veces lo interpreta, no tiene miedo de desarrollar una idea más allá de los límites de lo que la cita propone. Si Chesterton no decía exactamente eso, yo me encojo de hombros. Es lo que yo he aprendido, lo que a mí me ha hecho pensar.

Esta forma de trabajar e interpretar, por eso, encaja mejor en la categorización de ensayo, pues es un intento de hacer filosofía, de aportar pensamiento, y no solamente de mostrar o sistematizar el de otro. Esto no quiere decir, por cierto, que haya retorcido las citas de Chesterton: no es así, o al menos yo creo que no lo es. Tampoco quiere decir que no abunden las citas chestertonianas y el pensamiento genuinamente chestertoniano en estas páginas. Hay muchísimo de Chesterton aquí, pero es importante advertir sobre la vocación de esta larga investigación: se ha permitido pensar a partir de sus textos, yendo más allá de él, desarrollando y aportando, cuando se ha visto oportuno. Esas eran al menos las intenciones.

Esto también hace, me temo, que la tesis peque a veces de una cierta asistematicidad. Los temas están organizados por epígrafes, capítulos y secciones, por supuesto, pero hay mucho de desarrollo natural y poco guiado dentro de ellos. Esto se ha hecho así con toda intención: he querido que al recorrer esta tesis se respire un aire más orgánico que organizado, más propio de quien, entusiasmado, cuenta un relato, que el de quien expone los resultados de una investigación, tantas veces fríos y excesivamente esquemáticos. Insertar a Chesterton en un texto de esas últimas características, poco amante del mundo

académico como era, creo que es hacerle un flaco favor. Mi pretensión, la haya conseguido o no, ha sido lograr una lectura más fluida y una exposición de los temas acorde con un discurso más natural. Por ello, también, hay ocasiones en que le dejo las conclusiones a él, insertando una cita un poco más larga pero que tiene la virtud de recoger su pensamiento directamente, con todo lo que eso gana en calidad literaria. Porque, aunque yo no me considero mal escritor, no llego a la suela de los zapatos a la manera en que este brillante autor sabía expresarse. No he tenido miedo de insertar citas más largas, si estas conllevaban uno de esos magníficos textos de nuestro inglés, que dejan el corazón temblando.

4. Respecto a la bibliografía

Por último, una serie de aclaraciones respecto a la bibliografía:

1.- *¿Por qué no cito la obra original vía los Collected Works?*

Efectivamente, en la Bibliografía se puede ver que no realizo referencias exclusivamente a los *Collected Works*, lo cual sería lo esperable y lógico (si está prácticamente todo ahí, ¿por qué buscar en otros sitios?). En vez de eso, en la mayoría de casos, cito la obra original, a veces en un año de edición muy antiguo. El motivo de no citar exclusivamente los *Collected Works* de Ignatius Press es que no los pude encontrar en València o sus alrededores. Podría, por supuesto, haberme dedicado a viajar a Madrid, donde me consta que hay al menos una edición, o bien haberla solicitado por préstamo interbibliotecario, pero encontré una solución más cómoda (gracias a la cual, dicho sea de paso, pude continuar la investigación en el largo confinamiento que iniciara en marzo de 2020): en la web *Internet Archive* se hallaban la mayoría de obras de Chesterton en el idioma original, escaneadas a partir de libros de bibliotecas

públicas. Por su carácter de escaneados, los libros eran citables como versiones originales en papel, ya que eso es básicamente lo que son.

2.- *Sin embargo, sí cito algunas obras vía los Collected Works... También hay obras que cito en su versión Kindle. ¿A qué se debe esta miscelánea?*

Esto se debe a cómo accedí a la bibliografía de Chesterton. Los artículos de *Illustrated London News* solo se hallan recopilados en versión íntegra en los *Collected Works*, así que compré los tomos correspondientes y los cito de ahí. Algunos de sus ensayos cristianos, como *Where all roads lead*, también resultaron difíciles de localizar fuera de los *Collected Works*, así que también los compré en dicha versión. Dicho de forma sencilla, tras recopilar unas sesenta obras originales vía *Internet Archive*, tuve la suerte de hallarme suficientemente abastecido y poder ir consiguiendo las obras que me faltaban, comprándolas en cualquier edición que fuera citable. No me importó demasiado el formato (el formato original de muchas de esas reflexiones era tan ramplón como una columna de periódico, no lo olvidemos), sólo precisé que el texto fuera original. Algunas son obras de los *Collected Works*, y algunas son *e-books* Kindle (en cuyo caso, la referencia no es “p.” –“página”– sino “pos.” –“posición”–), porque lo importante para mí era acceder al texto original de Chesterton en algún formato citable, y estos lo son.

Cito en general en castellano, sin embargo, algunas obras las cito en inglés. ¿Por qué?

Una vez realizada la lectura de la obra de Chesterton *en su versión original*, buscaba una obra traducida. No siempre fue fácil, y, cuando no lo conseguí, sencillamente opté por citar el original inglés, que era al fin y al cabo en el que había realizado la lectura. De hecho, si cito traduciendo es por aligerar al máximo la lectura. La legibilidad ha sido continuamente perseguida en la redacción de esta tesis (se haya conseguido o no).

Al respecto de esto, al menos dos aclaraciones he de añadir: primero, respecto a las *Obras Completas* de Plaza y Janés (título engañoso, ya que no son en absoluto completas). Las conseguí con la intención de usarlas como traducción, pero decidí relativamente a última hora evitarlas lo máximo posible, por no gustarme sus traducciones. Esa decisión de última hora hizo que no pudiera encontrar versiones alternativas de todas las obras, por lo que hay varias para las que efectivamente se ha usado la versión de Plaza y Janés. Cuando eso ocurre, por cierto, abundan las notas al pie aclaratorias, ya que la traducción muchas veces no me satisface.

La segunda aclaración es respecto a los artículos del *Illustrated London News*. Precisamente por esta vocación de encontrar los textos traducidos, decidí priorizar los artículos para los que hubiese alguna traducción. He tenido la suerte de que la Editorial Encuentro está a la sazón en proceso de publicar dicha colección íntegra, en una muy buena traducción. Yo he llegado a poder usar los tres primeros libros de la serie, titulados *El fin de una época*, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*, y *La prensa se equivoca y otras obviedades*. Chesterton es un autor que repite mucho sus ideas, así que en toda la Parte III pude escoger entre muchas citas que ejemplificaran los mismos pensamientos. Cuando se trató de encontrar un artículo de *ILN*, opté siempre que pude por escoger uno del que dispusiera de traducción.

¿Por qué cito recopilaciones, si he accedido al catálogo completo de artículos en el Illustrated London News?

En la tesis se citan tanto libros editados por el propio Chesterton, que no son sino compilaciones de artículos previos, como tres recopilaciones *a posteriori*: la selección de Alberto Manguel llamada *On lying in bed (Correr tras el propio sombrero)*, *Lunacy and letters* y *The common man*. El motivo de esto es simple: accedí a dichas recopilaciones en inglés también, y, usadas con relativa

frecuencia, decidí mantenerlas como obras de Chesterton porque son ampliamente conocidas.

¿Por qué hay citas de Chesterton extraídas de la tesis de Daniel Sada Castaño?

Esto es porque el Dr. Sada accedió a una fuente muy rara y muy útil para su investigación doctoral: un microfilm con todas las publicaciones de la revista *G.K.'s Weekly*, principal publicación de difusión del distributismo. Muy al inicio del estudio de tesis me puse en contacto con él por si se podía acceder a dicho microfilm. Me contestó muy amablemente a través de su secretaria, explicándome que la máquina de leer microfilms de su Universidad (la Francisco de Vitoria UFV) se había estropeado, con difícil arreglo. Empecé las gestiones para conseguir el microfilm por préstamo interbibliotecario, pero, antes de poder hacerlo, una lectura de la propia tesis de Sada me reveló que la temática de aquellos artículos estaba fuertemente centrada en el distributismo, y mi proyecto ya se perfilaba y empezaba a resultar claro que no iba a profundizar tanto en dicha área concreta. Por ello, de todo aquel periplo lo que quedó fue un par de citas bastante interesantes, que extraje de la tesis del propio Sada y así referencio en la bibliografía.

¿Qué edición uso de la recopilación de Black & White?

Una de las obras más peculiares manejadas para esta tesis es una recopilación de artículos de nuestro autor en la revista *Black & White*, escritos en los primeros años del siglo XX. Llegué a conocer la existencia de dichos artículos a través de un artículo de Dale Ahlquist, y me fue imposible encontrar ninguna edición de los mismos, ni en original inglés ni, por supuesto, en traducción alguna. Le escribí al Dr. Ahlquist, quien me respondió muy amablemente indicándome que dichos artículos no se encontraban editados, y pasándome un Word donde él había recopilado los textos. Por lo tanto, la citación que hago no

tiene edición alguna, y su fuente es la que indico: un documento Word. Dado su curioso origen, he preferido no citarla mucho, pero era importante incluirla porque tiene textos muy claros sobre la paradoja. Para poder citarla adecuadamente, lo que se me ocurrió fue incluirla como el único Anexo de esta tesis, y citarla por la paginación que se le asignara al estar al final del documento. No hay, por tanto, edición alguna: es un Word que me alcanzó el Dr. Dale Ahlquist, por lo cual, por cierto, le estoy muy agradecido.

¿Cuál es el motivo de la forma de citar?

Cuando se trata de una tesis de autor, algo muy importante es decidir cómo se va a realizar la referencia a la obra. Es evidente que, cuando va a aparecer tanto el mismo autor, no tiene excesivo sentido citar con la cita completa, y es habitual y tradicional realizar abreviaciones.

La que yo he escogido es sencilla: para la obra de Chesterton, he optado por citar con nota a pie, en formato apellido (sin iniciales), seguido de la obra en cursiva, seguido de la página. El idioma del título hace referencia a si se ha usado la versión inglesa o española. Cuando el título es un nombre propio y no tiene traducción, aparece entre corchetes “eng.” o “esp.”, en referencia al idioma usado: “*Robert Browning* [eng.]”.

En la bibliografía aparecen estas referencias de nota al pie por orden alfabético y, a continuación de cada una de ellas, se especifica la referencia completa, tanto en la traducción española (cuando hay), como en el original inglés.

Estas son las aclaraciones que creía importantes realizar antes de sumergirse en la tesis. Por ello, y dicho lo cual, cierro esta sección, y me sumerjo ya en la Parte I de este trabajo.

PARTE I: ALGUNAS CUESTIONES
INTRODUCTORIAS

Introducción a la 1ª Parte

Esta primera parte de nuestra investigación tiene la vocación de establecer los marcos necesarios para el entendimiento de la segunda y tercera parte. Aquí, efectivamente, hemos de detenernos a hablar un poco de los tres temas que se entrecruzan en esta tesis: G.K. Chesterton como persona y escritor; el concepto y definición de “paradoja”, susceptible de ser entendida de varias formas; y la Modernidad y postmodernidad, cuya comprensión resulta clave para entender la aportación que nos ofrece la paradoja de Chesterton.

Los tres primeros capítulos de esta tesis quedan englobados en esta Parte I, y se dedican, por tanto, a realizar introducciones, a perfilar cada uno de estos tres temas. El primer capítulo es una biografía que permite conocer un poco mejor la vida y actividad productiva de nuestro escritor, de manera que tengamos algo más de familiaridad con él. El segundo tratará de presentar una definición de paradoja, realizando una clasificación genérica y amplia entre los diversos tipos de paradojas que podemos encontrarnos, y explicando en cuál o cuáles de dichas tipologías encaja la paradoja de nuestro autor. El tercero se dedicará a la modernidad y postmodernidad, realizando especial hincapié en su forma de entender la racionalidad de forma excluyente y no inclusiva, lo cual tiene consecuencias tremendas especialmente en el mundo del pensamiento práctico,

dada la dificultad para dotar de precisión y exactitud la reflexión sobre el ser humano.

Con estos tres capítulos habremos cubierto, en una muy genérica vista de pájaro, el *background* necesario para poder entender lo que en los sucesivos capítulos de esta investigación se quiere cubrir. Son los marcos completamente necesarios para dotar de contexto al cuadro dibujado. Esto hay que dejarlo claro, ya que es inevitable, por tanto, percibir que no son tan “importantes” como el contenido de las siguientes dos partes. El marco nunca es tan importante como el cuadro al que sirve de contexto, pero es imprescindible. Esta es la vocación de esta primera parte: proveer del contexto necesario para comprender las dos partes siguientes, a cuyo servicio está y en función de las cuales ha de ser entendido. Nos provee de las introducciones necesarias para tener el contexto, para comprender lo demás.

Capítulo 1. Biografía de Chesterton

El capítulo biográfico es algo indispensable en una tesis de autor. ¿Cómo entender su pensamiento si no se enmarca adecuadamente en el contexto del autor, en los hitos de su vida, en el ambiente cultural, social, político... que le tocó vivir? Y si esto es importante siempre, parece especialmente significativo en el caso de Chesterton.

Y esto último por dos motivos: el primero, porque nuestro mismo autor cultivó un estilo de biografía en el que la narración de la vida del autor es inseparable de la reflexión sobre sus circunstancias personales y sociales. No hacer una biografía de Chesterton, cuando él mismo fue un consumado biógrafo, sería una curiosa manera de apreciarle. Y yo le doy importancia al aprecio a un autor: soy de la opinión de que, si es cierto que no se ama lo que no se conoce, es igualmente cierto que no se conoce aquello que no se ama. El aprecio a un autor, y una cierta fascinación personal por él, me parecen personalmente imprescindibles para poder entenderle. Y el aprecio a Chesterton exige el aprecio a la narración biográfica, puesto que fue un género que, si bien entendió de forma peculiar, no dejó de amar y cultivar en toda su vida.

El segundo motivo es por las circunstancias particulares de Chesterton, en concreto, por su prácticamente nula vinculación con el mundo académico. En este mundo, el académico, se desarrollan reflexiones teóricas continuamente. Y,

si bien es cierto que nunca desaparece del todo la vinculación personal de los autores con sus obras, no lo es menos que, en un ámbito en que la reflexión teórica está profesionalizada, dicha vinculación personal puede atenuarse. Chesterton escribió casi reactivamente: fueron los enigmas de su vida, las distintas circunstancias y vicisitudes que pasó, las que forzaron sus reflexiones en un sentido u en otro. De cualquier cosa que escribe, escribe porque le importa, y esto en el sentido más visceral y personal que se le pueda dar al verbo “importar”.

Podríamos decir que Chesterton razona como periodista, escribiendo sobre lo que se le presenta “aquí y ahora”. Sin embargo, considera que los marcos teóricos religiosos y filosóficos son tan importantes para resolver esos problemas urgentes como las propuestas de acción más prácticas e inmediatas. Por eso profundiza tanto: porque lo cree necesario y urgente. Pero nunca hay que olvidar esta manera suya de reflexionar: si acaba pensando en el Dios católico y en cómo superar la dicotomía entre el conocimiento racional y la fe religiosa, o equilibrando el patriotismo hacia Inglaterra con el rechazo del imperio británico, o sugiriendo una vía intermedia entre el mercado libre capitalista y el control estatal comunista, es porque piensa que esas reflexiones son las que pueden solucionar algún problema que hay, que existe, que está “aquí y ahora”. Chesterton solo reflexiona sobre cosas que ve urgentes en su vida y a su alrededor: es un lujo que puede permitirse, en parte, porque no está vinculado al ámbito académico. Y por esto, por ser su reflexión un responder a preguntas sobre su vida y sobre su ambiente, hay que repasar su vida para entender sus reflexiones.

Esta biografía, de todos modos, hay que advertir que es bastante poco chestertoniana, es decir, que tiene bastante de recopilación de datos. Y hay que advertir, igualmente, que no pretende ser el más brillante y original apartado de

este trabajo. He usado pocas biografías, y muchas veces las citas indirectas no reflejan la única fuente que recoge ese dato, sino aquella que lo ofrece de manera más breve y concisa. He pretendido sencillamente ofrecer linealmente unos datos, parándome a reflexionar en aquellos que me parecían más relevantes.

Una buena pregunta sería precisamente cuál ha sido mi criterio para establecer unos datos más relevantes que otros. Pues bien, esto es lo que he buscado de forma especial mi atención para elaborar esta reseña biográfica:

1.- Libros en los que Chesterton usa de manera especial su método paradójico. Encuentro que serían (sin óbice a que pueda encontrarse mucha información en todas sus obras, siendo como es la paradoja un aspecto transversal tanto de su pensamiento como de su estilo): *Heretics* y *Orthodoxy*, con su defensa del pensamiento paradójico; y también *Manalive*, *Tales of the Long Bow* y *Four faultless fellows*, por el uso literario que hacen del método paradójico y la crítica a los reduccionismos racionalistas, cientificistas, positivistas... que se adivina en ellos. Y faltaría el genial *The paradoxes of Mr. Pond*, pero, al ser un libro póstumo, no aparece en la reseña biográfica.

2.- El sufrimiento de Chesterton. Pese a que Chesterton se burla en su *Autobiography* de aquellos que intentan encontrar siempre un pasado oscuro y trágico a los grandes literatos y pensadores, llegando a pedir irónicamente disculpas por su infancia feliz y sin contratiempos, no es del todo mentira que la genialidad tiene una deuda con el sufrimiento. Y, además, descubrir en (el aparentemente jovial y esperanzado) Chesterton una historia de dolor es una manera de engrandecerle: pasa de ser un autor bonachón y que gusta de mirar las cosas de forma optimista, de ser una suerte de Papá Noel escritor, a ser una persona cuya esperanza y alegría tienen muchísimo más mérito, pues muchas veces no fueron fáciles. Por último, antes decía que no se conoce lo que no se

ama. Pues bien: me viene a la memoria un cuento judío que me contaban mis padres de pequeño. En cierto momento, un personaje le preguntaba al otro cómo podía declarar que le amaba, si no conocía aquello que le hacía sufrir. Esa pequeña conversación de un cuento de mi niñez me lleva a profundizar aquella correlación que establecía entre conocimiento y amor: si para conocer a alguien hay que apreciarle, para apreciarle a un nivel de intimidad suficiente hay que saber qué le hizo sufrir. Conocer los sufrimientos de Chesterton es al final inevitable para apreciarle en profundidad, y por tanto conocerle y comprenderle en profundidad.

3.- Su conversión a la Fe católica. Aunque pueda parecer mentira dada la extensión que dedico a la relación del pensamiento de Chesterton con la Fe, hay que decir que este no es un trabajo académico para nada relacionado con un enfoque espiritual-teológico. Pero la importancia que para el mismo Chesterton tuvo su conversión al catolicismo en 1922 fue enorme. Con ella culminó un gradual acercamiento a la religión, que iniciaría en 1895, cuando decidió poner todos sus esfuerzos intelectuales y emocionales en no dejarse arrastrar por el escepticismo y por la melancolía que dicho escepticismo le producía. Llegar a la religión católica fue para Chesterton el movimiento natural desde que decidiera escapar de su escepticismo de juventud, que tanta angustia le había generado. La presencia de la religión en nuestro autor es por lo tanto un tema completamente ineludible si queremos comprenderle.

Dicho esto, queda advertir que, pese a lo dicho, no siempre la redacción se detiene especialmente en estos momentos. Clarificar lo que he buscado al redactar puede ayudar a entender un poco el orden ofrecido, y eso exclusivamente es lo que se pretende. No he pretendido hacer una biografía académica especialmente extensa ni erudita. Todo el apartado biográfico es, pues, un pasar de puntillas por la vida de Chesterton.

1. Ascendencia y primeros años (1874-1893)

Es difícil iniciar una reseña biográfica sobre Chesterton y resistirse a citar las irónicas e hilarantes primeras líneas de su *Autobiography*:

Doblegado ante la autoridad y la tradición de mis mayores por una ciega credulidad habitual en mí y aceptando supersticiosamente una historia que no pude verificar en su momento mediante experimento ni juicio personal, estoy firmemente convencido de que nací el 29 de mayo de 1874, en Campden Hill, Kensington, y de que me bautizaron según el rito de la Iglesia anglicana en la pequeña iglesia de St. George, situada frente a la gran Torre de las Aguas que dominaba aquella colina.¹

Así nos da Chesterton su fecha y lugar de nacimiento, a la vez que aprovecha para criticar mordazmente el escepticismo nacido de la mentalidad positivista, sólo creyente en lo que puede concluir con datos. Unas líneas más abajo, especificará aún más esa crítica:

Algunos de los métodos escépticos aplicados al origen del mundo podrían aplicarse a mi origen, y un investigador serio y riguroso llegaría a la conclusión de que yo no había nacido jamás.²

Chesterton nace, en todo caso. Varios de sus biógrafos gustan de indicar el dato de que nace el mismo año que Winston Churchill³, aventurándose a señalar parecidos y paralelismos entre los dos personajes⁴, que por cierto llegaron a conocerse en sus años de juventud⁵. En ese momento, a instancias del anfitrión

¹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 7

² *Ibid.*, p. 8

³ Por ejemplo: AYLLÓN, J.R., *El hombre que fue Chesterton* [Edición Kindle], Madrid: Ediciones Palabra, 2017, pos. 87; BELMONTE, K., *Defiant joy. The remarkable life & impact of G.K. Chesterton* [Edición Kindle], Tennessee: Thomas Nelson, 2011, pos. 194

⁴ Especialmente Belmonte, en BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 194 y ss.

⁵ Una vez más es Belmonte quien le da especial importancia, en BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 199; pero también lo recoge Joseph Pearce en su conocida biografía de Chesterton: PEARCE, J., *G.K. Chesterton: sabiduría e inocencia* [Edición Kindle], Carmen González del Yerro Valdés (trad.), Madrid: Ediciones Encuentro, 2011, pos. 1754-1761

del encuentro George Whyndam, debatieron sobre Japón, demostrando poseer un ingenio bastante parecido al abordar el tema⁶.

Chesterton viene al mundo en esa fecha, tenga especial significación o no su coincidencia con otros personajes nacidos en misma fecha y país. El niño Chesterton empieza a caminar por la vida, y lo hace, como en casi todos los casos, guiado y educado por sus padres. Por ello hemos de detenernos primero a hablar brevemente sobre ellos.

1.1. La ascendencia de G.K. Chesterton: un padre muy inglés, una madre franco-escocesa, un ambiente completamente normal

El gran problema de la ascendencia de Chesterton está en la dificultad de establecer un árbol genealógico. Su padre, Edward Chesterton, guardaba una buena cantidad de documentos familiares, pero nuestro autor, tras la muerte de su madre (que había conservado dichos papeles tras la muerte del propio Edward Chesterton) quemó sin examinarlos previamente la mayoría de dichos documentos, en concreto, todos menos aquellos que su secretaria Dorothy Collins pudo salvar al desobedecer la orden de destruirlos⁷. Pese a ello, sus biógrafos han logrado recopilar algunos datos, bien por esa parte que salvó Collins, bien por otros documentos encontrados, bien por los datos que el mismo Chesterton cuenta en la ya mentada obra *Autobiography*.

Respecto a la familia de Chesterton en general, de las distintas biografías se extrae que eran una familia de clase media de la época victoriana, no

⁶ CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 136-138. En concreto, Churchill señaló humorísticamente que «mientras Japón fue un país bello y educado, se le trató como si fuera bárbaro y ahora, que se había convertido en un país feo y vulgar, se lo trataba con respeto (...)» (p. 137). Una frase que podría ser perfectamente atribuible a Chesterton.

⁷ Esto lo cuentan tanto Ian Ker en KER, I., *G.K. Chesterton. A biography* [Edición Kindle], Oxford: Oxford University Press, 2011, pos. 57 y ss.; como la biógrafa más temprana de Chesterton, Maisie Ward, en WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*, New York: Sheed and Ward, 1943, p. 1

aristócratas, pero sí de buen nivel intelectual y cultural. Como características: tenían evidente interés por la cultura y el arte (Chesterton cuenta la afición de su padre por la literatura y el dibujo⁸, y cómo le construyó un teatrillo con sus propias manos⁹); vivían la religión sin demasiado interés, como una transigencia ante las convenciones sociales más que otra cosa (esto lo demuestra el hecho de que bautizaran a Gilbert en el rito anglicano, pese a que intelectualmente apoyaran más bien la posición unitarista¹⁰); bastante liberales de pensamiento (se ve en la afición de Gilbert de discutir con su hermano, que Chesterton recoge en su *Autobiography* y que nunca señala como algo que desagradara en absoluto a sus padres, que parecían por tanto permitirlo¹¹, y asimismo la enorme profusión de comidas, tés, encuentros... que organizaban sus padres con personas de todas posturas intelectuales¹²); y con una moral más bien de tipo conservador aunque no cerrada al progreso ni excesivamente vinculada a un sistema doctrinal-filosófico determinado¹³. Antuñano los señala como una familia “típicamente moderna”¹⁴. Chesterton habla de su familia como una familia victoriana de clase media, pero entendida esa clase media en el sentido estricto de que «realmente era una clase y realmente estaba en medio»¹⁵ no pudiendo clasificarse ni como aristocracia ni como proletarios.

Por parte de padre, se sabe que la familia contaba entre sus antepasados a un tal George Laval Chesterton, al parecer un personaje de cierta importancia, que

⁸ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 43

⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 33-36

¹⁰ Cfr. PEARCE; J., *op.cit.*, pos. 323-326. El “unitarismo” quiere decir que rechazaban el dogma cristiano de la Trinidad, lo que les colocaría fuera de la doctrina de la Iglesia de Inglaterra, que fue donde no tuvieron problema en bautizar a Gilbert.

¹¹ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 224

¹² Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 116-120

¹³ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 7-32 (*passim.*)

¹⁴ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave de la realidad perdida*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003, pp. 53-56

¹⁵ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 12

«estuvo en Cartagena en los tiempos de Napoleón y después de mostrar el valor de sus armas en América volvió a Inglaterra, donde se convirtió en reformador de prisiones y trabó amistad con Dickens»¹⁶. El negocio familiar de los Chesterton era una inmobiliaria montada por el bisabuelo de Gilbert, llamada “Chesterton and son”¹⁷. Edward Chesterton se retiraría prontamente del negocio familiar, por un problema de corazón bastante severo, dejándolo en manos de su hermano y dedicándose a sus aficiones: lectura, escritura, dibujo... que eran las cosas que realmente le apasionaban¹⁸.

En las páginas de *Autobiography* Chesterton describe a su padre como un hombre de ideas, tranquilo, aficionado al arte, honesto y con afición por las bromas:

Mi padre podía haber recordado a Mr. Pickwick, excepto porque él siempre llevó barba y nunca fue calvo. Llevaba gafas y tenía toda la ecuanimidad de carácter y el gusto por las anécdotas de viajes típicas de Mr. Pickwick. Era más bien tranquilo, pero su tranquilidad ocultaba una copiosa profusión de ideas. Y, por supuesto, le encantaba tomar el pelo a la gente. (...) Su versatilidad como experimentador y hombre habilidoso en diferentes terrenos era sorprendente. En su madriguera o estudio, había pilas enormes compuestas por capas estratificadas con muestras de diez o doce entretenimientos creativos: acuarelas, esculturas, fotografías, vidrieras, grecas, linternas mágicas e iluminaciones medievales.¹⁹

También se describe en *Autobiography* su talante intelectual: interesado por muchos temas, de opiniones poco estridentes, más conservador que la mayoría de quienes le rodeaban:

Mi padre era muy universal en sus intereses y muy moderado en sus opiniones; era una de las pocas personas que he conocido que realmente escuchaba los razonamientos de sus

¹⁶ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 55

¹⁷ Cfr. SECO, I., *Chesterton, un escritor para todos los tiempos*, Madrid: Ediciones Palabra, 1997, p. 21

¹⁸ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 389 y ss.

¹⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 43-44

interlocutores; además, en una época liberal, él era más tradicional que muchos; amaba muchas cosas antiguas y tenía una pasión especial por las catedrales francesas y por toda la arquitectura gótica que Ruskin había dado a conocer en aquella época.²⁰

Por último, respecto a sus ideas políticas, es conocido el párrafo en que Chesterton señala a su padre como

un liberal de la escuela anterior a la aparición del socialismo; daba por sentado que cualquier persona cuerda creía en la propiedad privada, aunque él no se preocupara de poner en práctica estos presupuestos cuando creó su propia empresa. Era uno de esos individuos que siempre tienen suficiente éxito, pero que son poco emprendedores en la acepción moderna del término.²¹

Es imposible no constatar, al leer estas descripciones, lo mucho que apreciaba y admiraba Chesterton a su padre. Sin embargo, cabe decir que hay al menos una cosa en que Edward Chesterton no influyó positivamente en su hijo: a la muerte de la hermana mayor de Gilbert, que acaeció cuando ella tenía ocho años y nuestro autor apenas tres, el padre de familia le dio la vuelta a su retrato y no permitió a su mujer e hijo volver a hablar de ella, es más, a pronunciar siquiera su nombre²². Y extendió ese silencio a los problemas de salud también, negándose a compartir su delicado estado de salud con su familia²³. Es difícil adivinar cómo esto influyó al joven Gilbert. Expresa su dolor por esta muerte en apenas unas breves líneas en *Autobiography*:

Tuve una hermanita que murió cuando yo era niño y de la que sé muy poco era el único asunto del que mi padre no hablaba. Fue el gran dolor de una vida anormalmente feliz e incluso alegre, y es extraño pensar que yo nunca le hablara de ello hasta el día de su muerte. Yo no recuerdo la muerte de mi hermana, pero recuerdo haberla visto caerse de un

²⁰ *Ibíd.*, p. 26

²¹ *Ibíd.*, p. 9

²² Cfr. BELMONTE; K., *op.cit.*, pos. 316-320

²³ Cfr. *Ibíd.*, pos. 324-328

caballo de cartón. Sé, por una experiencia de pérdida que sufrí poco después, que los niños sienten con exactitud, sin una sola aclaración verbal, el tono o tinte emocional de una casa de luto. Pero en este caso, la catástrofe grande debió de confundirse e identificarse con la pequeña. Siempre sentí que era un recuerdo trágico, como si la hubiera tirado y matado un caballo de verdad.²⁴

La brevedad de estas líneas, sumada al hecho de que Chesterton cuenta esto como de pasada, como un ejemplo de una reflexión sobre cómo se alteran los recuerdos en la memoria, podría llevar a concluir que esta fue una experiencia dura pero que, al margen de dejar un doloroso recuerdo, no tuviera mayores repercusiones. Sin embargo, sus biógrafos recogen cómo Gilbert tuvo durante toda su vida una fobia considerable a la muerte. Finch cuenta cuánto le costó estar junto al lecho de su padre en los últimos días de la vida de este²⁵, sin olvidar la anécdota ya relatada de la destrucción inexplicable de los documentos familiares una vez muertos sus dos padres. Por otro lado, Ward añade que tenía una fobia parecida con la enfermedad: bastaba que Cecil (el hermano pequeño de Chesterton) tosiera un poco para generar gran alarma en su hermano mayor.²⁶ Parece claro que hay en esto mucho de la educación que recibió Chesterton acerca de la muerte y la enfermedad, y no hay duda de que esta educación vino por la reacción de Edward Chesterton a la muerte de su primogénita.

Respecto a la madre de Gilbert, Marie Louise Grosjean, su familia provenía probablemente del cantón suizo de habla francesa²⁷. Los datos más llamativos que nos cuenta Chesterton de sus abuelos maternos son la anécdota de que su abuelo se viera inmerso en una disputa pública (que le hace atribuirle un carácter polemista del que él mismo se considera heredero), y que su abuela

²⁴ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 38

²⁵ Cfr. FINCH, M., *G. K. Chesterton: A Biography*, San Francisco: Harper and Row, 1986, p. 10

²⁶ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 11

²⁷ Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 286

fuera escocesa, de donde provinieron su muy escocés segundo nombre “Keith” y un cierto orgullo de que la sangre de ese pueblo corriera por sus venas²⁸. Respecto a su abuelo materno, pastor metodista y partidario de medidas antialcohólicas, Chesterton recoge en su *Autobiography* el divertido texto que sigue:

[M]i abuelo materno, a quien no conocí, también debió de ser una persona interesante y un tipo memorable, aunque no fuera un personaje histórico. Fue uno de los viejos predicadores laicos wesleyanos que se vio inmerso en una gran controversia pública, actitud heredada por su nieto. También fue uno de los líderes del primer movimiento contra el consumo de bebidas alcohólicas, postura que su nieto no ha heredado.²⁹

En cuanto a la propia Marie Louise, no hay tantos datos sobre ella como sobre el padre de Chesterton³⁰. Algunas cosas que sabemos es que no fue una madre especialmente puntillosa en educar a sus hijos en cosas que en aquel momento parecían ser las más importantes en la educación de un niño, tales como la puntualidad en las horas de comidas o la limpieza³¹. También en eso parecía la familia Chesterton tener un espíritu liberal. Asimismo, era conocida por ser una excelente anfitriona, preparando grandes comidas y meriendas para muchos y variados amigos y familiares, y también por una conversación y sentido del humor ingeniosos y ágiles³².

En resumidas cuentas, la de Chesterton era una familia que en la época era completamente normal, poco estridente o escandalosa, en la que no ocurrieron grandes tragedias ni dramas (quitando la muerte de la primogénita, única nube – como veremos– en la infancia feliz de Gilbert). La completa normalidad de su

²⁸ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 18-19

²⁹ *Ibíd.*, p. 19

³⁰ Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 287

³¹ Cfr. KER, I., *op. cit.*, pos. 502 y ss.

³² Cfr. *Ibíd.*

familia lleva a Chesterton, en una burla y crítica de algunas teorías de su época, a pedir con toda sorna “disculpas” por no haber tenido una infancia desgraciada:

Por lo que sé, este fue el panorama social en el que me encontré por primera vez, y esta la gente entre la que nací. Lo siento si el panorama y la gente resultan decepcionantes de puro respetables y hasta razonables, y deficientes en todos esos aspectos que hacen que una biografía sea realmente popular. Lamento no tener un padre siniestro y brutal que ofrecer a la mirada pública como la verdadera causa de mis trágicas inclinaciones; ni una madre pálida y aficionada al veneno, cuyos instintos suicidas me hayan abocado a las trampas del temperamento artístico. Lamento que no hubiera nadie en mi familia más audaz que un tío lejano ligeramente indigente y siento no poder cumplir con mi deber de hombre verdaderamente moderno y culpar a los demás de haberme hecho como soy. No tengo muy claro cómo soy, pero estoy seguro de que soy responsable en gran medida del resultado final.³³

*1.2. Infancia: una tragedia, un nuevo hermano, mucho arte y literatura
(1874-1887)*

El primer recuerdo que nos cuenta Chesterton en *Autobiography* posee especial significación para él, además del hecho de que sea el primero. Tal recuerdo es el de una escena de un teatro de guiñol que le construyera su padre:

Un joven atravesando un puente es lo primero que recuerdo haber visto con mis propios ojos. Tenía un mostacho rizado y un aspecto de seguridad que rayaba en la jactancia. Llevaba en la mano una llave metálica amarillo brillante desproporcionadamente grande y, en la cabeza, una gran corona de oro o dorada. El puente que cruzaba se extendía desde el borde de un peligroso precipicio al pie de unas montañas, cuyas cumbres se alzaban majestuosas en la distancia, hasta lo más alto de la torre de un castillo con demasiadas almenas. La torre del castillo tenía una ventana por la que asomaba una dama joven. No

³³ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 31

recuerdo en absoluto su aspecto, pero me batiré con cualquiera que niegue su extraordinaria belleza.³⁴

El mismo Chesterton nos explica en las líneas siguientes que el valor que da a dicha escena es porque cree entrever en ella la idea de los límites, de las cosas que separan una realidad de otra y que precisan valor para cruzarse³⁵. Antuñano en su tesis sobre la filosofía de Chesterton³⁶, y Fazio en su artículo sobre el mismo tema³⁷, también llaman la atención sobre la escena centrándose en la importancia de la llave dorada, un símbolo recurrente en los escritos chestertonianos³⁸.

Chesterton nace en una casa en Sheffield Terrace, Campden Hill, y permanecerá en ella hasta los cinco años, en que su familia se muda a Warwick Gardens (la casa que propiamente relacionará con la imagen del hogar). Recién mudados a esa nueva casa nacerá su hermano Cecil, importantísimo en su vida, mientras que será aún en Sheffield Terrace donde ocurrirá la desgracia ya mencionada de la muerte de su hermana Beatrice, “Birdie”, como la llamaban en la familia.

La muerte de Beatrice fue devastadora para los padres, como ya se ha mencionado, pero también para Chesterton, quien llegó a enfermar como resultado del dolor de dicha pérdida³⁹. A raíz de esta experiencia, los padres de Chesterton corrieron un tupido velo sobre los temas de la muerte y la enfermedad, lo que se tradujo por ejemplo en impedir a sus hijos que vieran el

³⁴ *Ibíd.*, p. 33

³⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 34-35.

³⁶ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, *passim*. (pero especialmente pp. 315-320).

³⁷ Cfr. FAZIO, M., “Chesterton, la filosofía del asombro agradecido”, en *Acta Philosophica* (Roma), vol. XI (2002), fasc. 1, *passim*.

³⁸ En el caso de Antuñano, incluso en el título del libro, que habla poéticamente de la “llave de la realidad perdida”.

³⁹ Cfr. BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 306

paso de cortejos fúnebres, obligándoles a abandonar las estancias con ventanas a la calle cuando uno de estos pasaba por delante de la casa⁴⁰.

La familia lograría sobreponerse al dolor (quitados los vestigios ya mencionados) con el nacimiento de Cecil Chesterton, a los dos años de la desgracia familiar. Se llevaba cinco años con Gilbert. Cuenta nuestro autor que, al nacer Cecil, él, que ya iba desarrollando la afición por recitar versos, pensó ingenuamente que su hermano le serviría para tener siempre un público a mano⁴¹. Sin embargo, Cecil actuó más bien como antagonista de discusión y acicate intelectual, pareciendo estar más llamado a “afinar la capacidad argumentativa de Gilbert”⁴² que a escucharle complacido. Los dos hermanos, con todo, se volvieron inseparables y apenas pelearon en toda su vida, siempre que se tenga en cuenta que sabían perfectamente distinguir una pelea de una discusión.⁴³

Quitando el hecho traumático de la muerte de “Birdie”, parece que la infancia de Chesterton fue la de un niño sensible y curioso, cuya afición a la literatura y al dibujo, precoz aunque, según Ward, no llamativamente profusa⁴⁴, fue apoyada por sus padres. Viviría rodeado de muchos familiares y amigos de sus padres de lo más variopinto, gracias a esas comidas y tés que su madre solía preparar, y se dejaría fascinar por las lámparas, por las pinturas, por el teatro de guiñol... que su padre producía como parte de esa vena artística que le caracterizaba. Escucharía fascinantes cuentos infantiles que harían volar su imaginación, y poemas épicos y fragmentos de literatura inglesa de labios de su padre. Él mismo empezaría a componer algunos torpes versos, que rezumaban

⁴⁰ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 747

⁴¹ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 224

⁴² Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 93

⁴³ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 224

⁴⁴ Cfr. WARD, M. *op. cit.*, p. 12

(aparte de un ligero anticatolicismo influencia del anglicanismo poco comprometido de su hogar) un culto al héroe y un ingenuo amor por lo heroico y épico⁴⁵, propio de la infancia por un lado, pero que en el caso de Chesterton acabaría constituyendo parte de su filosofía a través de la importancia que daría a los cuentos de hadas. Estos años felices de la infancia de Chesterton son decisivos, a decir de la mayoría de sus biógrafos, y lo son porque, si Gilbert no sucumbió a la crisis que se iniciaría al ingresar con doce años en la St. Paul's School (y que le llevó cerca de la desesperación completa en los años de primera juventud), fue gracias al recuerdo de estos años infantiles. En palabras de Pearce:

[L]a formación de los años preescolares influiría decisivamente en su vida futura. Cada vez que el infortunio parecía vanagloriarse de su triunfo o cuando le invadía la oscuridad de la desesperación una ráfaga de la luz infantil dispersaba las sombras. Años después, el hombre que salió victorioso tras haber ganado la batalla, tenía una deuda de gratitud con el niño.⁴⁶

1.3. Años en St. Paul's School: problemas académicos, grandes amigos y un club de debate (1887-1893)

Con doce años, en 1887, Chesterton entró en St. Paul's School, dando el primer paso en la transición de su infancia luminosa a la adolescencia. Este es el momento en que su vida académica empieza a tener un peso en su biografía, aunque propiamente llevara en la escuela preparatoria de Colet Court desde entre 1881 y 1883⁴⁷. Sin embargo, Colet Court no parece haberle influido en sentido alguno, dado que no lo menciona en absoluto en *Autobiography*, ni

⁴⁵ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 452

⁴⁶ PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 456 y ss.

⁴⁷ Los biógrafos no se ponen de acuerdo. Por ejemplo, PEARCE en su obra citada sitúa el ingreso en el año 1881 (pos. 464); BELMONTE en la suya dice que probablemente el ingreso se realizaría en 1882 o 1883, inclinándose además por este último año (pos. 359)

tampoco hay datos externos que hagan sospechar que tal omisión tengo origen traumático.

St. Paul's sí supuso un gran cambio en su vida. Es una escuela prestigiosa por la que habían pasado grandes personalidades de la sociedad de aquel momento⁴⁸. Parecía, pues, una buena escuela al que enviar a un jovencito que iba despuntando en varias habilidades intelectuales. Sin embargo, todo el brillo intelectual de Chesterton chocó de frente con la enseñanza institucionalizada, al punto de que nuestro autor desarrolló por ella un desagrado que le duró toda la vida. De hecho, carga contra ella en *Autobiography*, en la que el capítulo dedicado a sus años escolares se llama "Cómo ser un imbécil", y donde define su etapa de educación escolar como «ese período en el que un desconocido me instruía sobre cosas que no deseaba saber»⁴⁹.

Ward nos cuenta que sus primeros días en St. Paul's fueron solitarios y que básicamente se dedicó a dibujar en sus libros de texto toda suerte de bosquejos, incluidas caricaturas de sus maestros.⁵⁰ Pearce cuenta que los testimonios de quienes le conocieron en esos años se resumen en que daba la impresión de estar dormido, indiferente y continuamente despistado, aunque sacaba adelante un trabajo de forma muy eficaz, si se lo proponía (cosa que era rara por otro lado). Prácticamente todos los alumnos y profesores de la escuela le consideraban un asno intelectualmente hablando.⁵¹

Respecto a la mala relación con los profesores y alumnos, y la injusta opinión que estos se formaron del joven Gilbert, hubo sin embargo excepciones. Entre los profesores sí hubo algún buen profesor que se dio cuenta del talento que el joven Chesterton escondía tras esa aparente estupidez y despiste. Destaca en

⁴⁸ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 471

⁴⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 63

⁵⁰ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 20

⁵¹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 475-516

ello el director, quien apreció los talentos de Chesterton a la vez que se dio cuenta de que sus dificultades académicas tenían poco que ver con sus capacidades intelectuales, como se desprende de una conocida frase que dijera a la madre de nuestro autor: «Un metro noventa de talento. Cuídelo, señora Chesterton, cuídelo»⁵².

Entre los alumnos, surgiría la amistad con varios de ellos. Destacan Edmund Bentley y Lucian Oldershaw. Con los dos, la amistad perduraría durante toda la vida⁵³. Fue especialmente importante e íntima la que mantuviera con Bentley, llegando a dedicarle *The man who was Thursday* en un misterioso poema donde básicamente expresa que tan sólo con Bentley compartió la lucha con ciertas dudas oscuras, que le llevaron a escribir ese libro⁵⁴.

Los tres chicos, junto a algunos más (siempre en torno a la docena), formarían en 1890 el Junior Debating Club, un club de debate formado para hablar de literatura primero (en un primerísimo momento, la idea era debatir exclusivamente sobre Shakespeare) y que pronto pasaría a abrirse a los más variados temas de discusión. Dicho club tuvo, a sugerencia de Oldershaw, su propia revista con el título de *The Debater*, cuyo primer número vio la luz en 1891, y que consistía por entero en aportaciones originales de los miembros del club de debate. La revista era editada por los chicos en una imprenta local y se vendía a seis peniques, y alcanzó alguna ligera notoriedad a nivel muy local. De hecho, la suficiente como para que Chesterton, con gran desagrado por su parte, tuviera que enfrentarse a algún maestro de su escuela que se interesó por sus capacidades, confuso por la brillantez descubierta en las páginas de la revista y que tan ausente estaba en el aula escolar (por ejemplo el director, que fue en

⁵² AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 133-134

⁵³ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 139

⁵⁴ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 48

parte gracias a esta revista que descubrió que el silencio de Chesterton ocultaba un enorme talento).⁵⁵

Tanto la amistad como el club de debate fueron importantísimos para Chesterton. La amistad, por motivos obvios: la biografía de Chesterton podría haber ido muy distinta si hubiera terminado sus años escolares sin más experiencia que la del aislamiento, el rechazo y la burla. La del Club de Debate porque, además de afianzar los lazos de sus amistades, le dio esa posibilidad de desarrollar y explorar sus talentos que no había encontrado en la enseñanza académica: ahí pudo desarrollarse en la discusión y en la escritura, rodeado de un ambiente de amistad y camaradería.

1.4. La crisis de primera juventud, o cómo ser un lunático (1893-1895)

Terminada la etapa escolar, el Club de Debate se disolvió con la marcha de prácticamente todos sus miembros (Chesterton excluido, me refiero) a las universidades de Cambridge y Oxford, a tratar de labrarse un futuro (que en varios casos acabaría siendo brillante –aquí sí se incluye a Chesterton–).⁵⁶ Esto dejó a Chesterton solo en Londres, y no solamente solo en el sentido de que no tenía ya a sus amigos cerca, sino en un sentido más profundo vinculado a lo que había sido ese club para él: el sitio donde había vivido la amistad y la camaradería, y había podido empezar a explotar y afilar su talento para la escritura y el debate. Esto le dejó, en la franja de final de 1892 e inicios de 1893, con el ánimo bastante bajo y poca claridad sobre qué hacer con su propia vida y futuro profesional o académico. Finalmente, optó por matricularse en unos cursos de arte, francés, inglés y latín en el University College de Londres. El latín fue lo primero que abandonó, prácticamente enseguida además, y acabó

⁵⁵ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 580-612

⁵⁶ Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 690

centrándose en sus estudios de arte en la Slade School, a la vez que mantenía los cursos de inglés en el College⁵⁷. Permanecería en la Slade School hasta 1895, momento en que la abandonaría al terminarse el curso, pero sin presentarse a ningún examen, ni en esta escuela ni en el University College.⁵⁸ Por eso (y pese a que llegaría a ser un intelectual reivindicado por doquier y capaz de emocionar y hacer reflexionar a gente de las más variadas ideologías y posiciones intelectuales), no se puede sino concluir que el paso de Chesterton por el mundo académico fue, se mire como se mire, un completo fracaso.

El final de su etapa escolar y los años en Slade School son el momento de la gran crisis de Chesterton, su, por decirlo de alguna forma, “descenso a los infiernos”, al ir cayendo, desde su de por sí melancólico estado de ánimo (no olvidemos lo dura que fue para él la despedida de sus amigos), a un estado de auténtica desesperación nihilista.

¿Qué le pasó? Ni siquiera *Autobiography*, que dedica un capítulo a este momento vital (con el expresivo título de “Cómo ser un lunático”), lo deja excesivamente claro. Atendiendo a sus propias descripciones, en Chesterton se combinaron varios factores que se retroalimentaron unos a otros, empujándole a una tristeza y nihilismo extremos. El primero de ellos fue un fuerte escepticismo que le hizo dudar, no ya de ideas de carácter religioso, sino directamente de la realidad, de todo el mundo externo:

Mientras los tediosos ateos venían a explicarme que no existía nada más que la materia, les escuchaba con un tranquilo escalofrío de indiferencia porque sospechaba que no existía nada salvo la mente. Siempre he pensado que había algo inconsistente y de ínfima categoría en los materialistas y el materialismo. El ateo me decía con mucha solemnidad

⁵⁷ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 71

⁵⁸ Cfr. AYLLÓN, *op.cit.*, pos. 210

que no creía que existiera ningún dios, y había momentos en los que yo ni siquiera creía que hubiera ningún ateo.⁵⁹

A eso se sumó un desdibujarse de sus límites morales, aunque nuestro autor reconoce que fue tan sólo en el pensamiento:

[E]n aquella época podía imaginar las más depravadas atrocidades y los peores desatinos de pasiones más normales; la cuestión es que mi estado de ánimo estaba dominado y oprimido por una especie de exuberancia imaginativa. Como Bunyan que, en su etapa de perturbación, se describía a sí mismo como dispuesto a proferir blasfemias, yo sentía un arrollador impulso de grabar o dibujar horribles ideas e imágenes, y me hundía cada vez más como en una especie de ciego suicidio espiritual.⁶⁰

Por último, se dieron al menos dos circunstancias que Chesterton describe como que conoció en esa época “al diablo”⁶¹.

¿A qué se refiere en concreto con eso de haber conocido al diablo? Bien, lo primero de todo, hemos de explicar la postura de Chesterton ante la religión en su adolescencia y primera juventud. Parece ser, nos cuenta Pearce (que es quien mayor interés muestra en su biografía por la evolución religiosa de Chesterton), que desde adolescente nuestro autor no había tenido una postura religiosa definida, sino que había ido probando distintas visiones religiosas y posturas filosóficas de corte agnóstico o ateo. La creencia de Chesterton fue un continuo ir y venir en el que se fue acogiendo a distintas maneras de entender la espiritualidad, casi como probándolas o como contagiándose temporalmente de ellas, y que en este momento de primera juventud esa actitud continuó, o quizás empeoró, o quizás alcanzó su clímax:

⁵⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 102

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 103

⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, p.88

En realidad, [Chesterton] no había «conocido» al demonio a los diecinueve años, ni era pagano a los doce, ni agnóstico a los dieciséis. A dichas edades no había formulado una opinión definitiva en ninguno de esos aspectos; todavía estaba buscando, tanteando, explorando. Hacía preguntas, pero en aquellos momentos no recibía respuestas. Catolicismo, protestantismo, paganismo, agnosticismo, socialismo, espiritismo, fueron influencias variables en épocas distintas. En aquellos años de formación, cogía esas ideas por poco tiempo, como quien coge la gripe. Ninguna de ellas se apoderó de él para siempre, no fueron más que aberraciones temporales que luchaban por la supremacía. Chesterton no las admitía como verdades, pero las alimentaba como caprichos.⁶²

Pues parece ser que entre las distintas posiciones religiosas e ideologías que fue probando el joven Chesterton, en esta fase de ánimo bajo y escepticismo decidió investigar el espiritismo y jugueteó con una tabla *ouija*. Esta experiencia es la primera de las dos que él considera un encuentro con el mal, y le marcó fuertemente. En *Autobiography* cuenta esto y deja claro que, a su entender, en esa práctica «sucede algo que no es natural (...) o producido por la voluntad humana y consciente», si bien se reconoce incapaz de determinar si lo que ocurre lo produce el inconsciente o una consciencia externa a los que están manipulando la tabla, o si esa consciencia externa es «buena, mala o indiferente»⁶³.

El caso es que Chesterton dejó la *ouija* después de experimentar fuertes dolores de cabeza, a los que seguía un estado de ánimo que él decía que sólo podía describir como “un mal olor en la mente”⁶⁴, síntomas estos que él siempre relacionó con sus experimentos espiritistas.

Junto a este episodio de la *ouija*, el otro “encuentro con el diablo” fue el tropiezo con un desagradable personaje, una de esas peculiares personalidades

⁶² PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 714 y ss.

⁶³ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 90

⁶⁴ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 802

que pueden encontrarse en el mundo del arte. Era una persona que reconocía abiertamente realizar actividades fuertemente inmorales, y en quien Chesterton percibió en seguida, bajo esa capa de alegre libertad, una fuerte tendencia al pesimismo, de tintes oscuros. Vio en ese individuo la realidad del mal y, como hiciera antes con la *ouija*, salió corriendo, sin poder evitar pensar que ese sujeto acabaría suicidándose en poco tiempo (cosa en la que parece ser acertó).⁶⁵

Estos elementos son los que conforman la crisis de Chesterton. Como se puede ver, es difícil definir qué fue exactamente lo que le ocurrió y qué tipo de elementos psicológicos internos, ambientales o incluso espirituales pudieron intervenir.

Ward describe esta época señalando que Chesterton sufría en el campo intelectual de un profundo escepticismo que le impedía creer en nada, y que era atormentado en el campo moral por terribles tentaciones de grandes crímenes de golpe en su cabeza, visiones que le hacían sufrir mucho. Ward recoge el testimonio de dos amigos que por carta se preguntan uno a otro, en esa misma época, si Chesterton no se habría vuelto loco.⁶⁶

Por su parte, Antuñano (quien realiza su tesis considerando la filosofía de Chesterton un diálogo y confrontación con la Modernidad) interpreta esta fase como el momento en el que en Gilbert grana el fruto maduro de la Modernidad, en cuya mentalidad Chesterton habría sido formado desde pequeño.⁶⁷ Es decir, de alguna manera, para él el hecho de que Chesterton pasara por esta época fue porque llevó en su propia carne la Modernidad a sus consecuencias lógicas, y, así, vivió el espíritu posmoderno varias décadas antes y concentrado en un par de años:

⁶⁵ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 78

⁶⁶ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 44

⁶⁷ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op. cit.*, p. 72

Podría pensarse que esta derivación de Chesterton al nihilismo es algo propio sólo de su particular carácter introvertido y melancólico. Pero no es así exactamente. Es cierto que su natural propensión favorece este desenlace, pero ni es la causa directa –como se ve en la posterior evolución de su mentalidad– ni es una reacción suya exclusivamente Chesterton se había dejado invadir del pensamiento y las corrientes modernas, particularmente desde el arte y la literatura, pero también (...) desde el campo de la filosofía y de la ciencia. Lo que hace Chesterton esos años es seguir y llevar a término, a su salida lógica, los postulados modernos que le habían formado. Por eso puede decirse que *prefigura en carne propia lo que será el desarrollo siguiente de la cultura moderna y su derivación hacia la angustia y el sinsentido del existencialismo del absurdo primero y después hacia la desilusión y el desencanto de la Postmodernidad*.⁶⁸

En todo caso, parece claro que los años de 1893 a 1895 fueron para Chesterton años de un profundo sufrimiento, provocado por el escepticismo combinado con la experimentación de la más amplia diversidad de posturas religiosas, las tentaciones brutales que le aparecían en la mente y que le hacían sufrir muchísimo, y lo que él relata fueron encuentros con el mal.

La salida de esta crisis se produjo de manera relativamente repentina, como una especie de “despertar”, o al menos así lo relata el propio Chesterton:

Cuando ya llevaba cierto tiempo sumido en las profundidades del pesimismo contemporáneo, sentí en mi interior un gran impulso de rebeldía: desalojar aquel íncubo o librarme de aquella pesadilla. Pero como aún intentaba resolver las cosas yo solo, con poca ayuda de la filosofía y ninguna de la religión, me inventé una teoría mística rudimentaria y provisional. Se podía resumir en que la mera existencia, reducida a sus límites más primarios, era lo bastante extraordinaria como para ser emocionante. Cualquier cosa era magnífica comparada con la nada y aunque la luz del día fuera un sueño, era una ensoñación, no una pesadilla.⁶⁹

⁶⁸ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 188. Las cursivas son mías.

⁶⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 103-104

Este impulso interno por sobrevivir, por recuperar el amor por la realidad, tuvo apoyos externos: la lectura de autores optimistas y que ensalzaban la naturaleza, tales como Whitman, Browning o R.L. Stevenson⁷⁰ es señalada por varios de sus biógrafos como fundamental. Y asimismo un viaje que realizó a Florencia, donde quedó impactado por el colorido y la belleza de la ciudad, fue de gran ayuda en esta “vía de escape” de la trampa del pesimismo y la melancolía.⁷¹

Esta fue la vía que encontró Chesterton para recobrase de esa angustiosa crisis. A la vuelta de su viaje a Florencia, dejó la Slade School y se puso a trabajar como lector para sucesivas empresas editoriales. Empieza ahora un camino intelectual y de publicación que iría alejándole de las actitudes pesimistas cada vez más y más, hasta el punto de volverse uno de los paladines en la lucha contra las ideas modernas sobre las que dicho pesimismo se asentaba.

2. De las primeras publicaciones hasta *Orthodoxy* (1895-1908)

2.1. Trabajo en editoriales y tres encuentros decisivos (1895-1901)

Al dejar en 1895 la Slade School, como hemos dicho, Chesterton se vio obligado a buscarse sustento. Encontró trabajo como lector en la editorial de libros ocultistas Redway's, que abandonó a los pocos meses para irse a la algo más grande y próspera editorial T. Fisher Unwin. Ahí permaneció hasta 1901, momento en que su creciente fama como escritor le ofreció la oportunidad de ganarse la vida como tal.⁷²

⁷⁰ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 193

⁷¹ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 82

⁷² Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 938

En este sexenio se producirán tres encuentros importantísimos para nuestro autor: el que tuvo con el amor de su vida, Frances Blogg, con quien se casaría en 1901; y los encuentros con el católico Hilarie Belloc y el reverendo anglicano Conrad Noel, quienes empezarán (junto a su novia y después esposa) a romper el prejuicio que Chesterton mantenía sobre la religión, al mostrarle cuántas de sus intuiciones filosóficas quedaban recogidas en esa religión antaño considerada por él oscura y supersticiosa.

2.1.1. El amor: Frances Blogg

Chesterton conoció a Frances Blogg en 1896. El contexto del encuentro fue un club de debate que Frances y sus tres hermanos habían fundado en 1894 en su casa familiar. El club se llamaba I.D.K. Debate Club, nombre puesto para jugar con las palabras y gastar una broma a quien preguntara por el significado de sus siglas: la respuesta a la pregunta era “I Don’t Know”, acompañada de un encogerse de hombros.⁷³

Ahí llega Chesterton en 1896, acompañando a Oldershaw, que acudía a las reuniones para cortejar a Ethel, la hermana pequeña de Frances. Ethel Blogg y Lucian Oldershaw acabarían casados, convirtiéndose los dos amigos de St. Paul’s en familia política.⁷⁴ En esa primera visita, Frances y Gilbert se enamoraron el uno del otro nada más verse.

Frances era huérfana de padre (este murió catorce años antes del encuentro con Gilbert, en 1882) y vivía con su madre Blanche y los hermanos ya mencionadas, dos chicas (Gertrude y Ethel) y un chico (Knollys). La madre de Frances, de mente bastante abierta y liberal, les procuró una buena educación a sus hijas, que fueron las tres a la universidad tras asistir a un colegio

⁷³ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 226

⁷⁴ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 970

anglocatólico que sería precursor de la pedagogía de Montessori.⁷⁵ Frances había estudiado en el St. Stephen's College por espacio de dos años, College este dirigido por una congregación de monjas anglicanas. Ahí se había familiarizado con el cristianismo, siendo una cristiana anglicana practicante, que leía la biblia y rezaba a la virgen, pese a su ambiente familiar, más bien agnóstico.⁷⁶ Era una mujer reservada (de hecho, apenas aparece en la *Autobiography* porque así lo pidió ella a su marido)⁷⁷, y los pocos testimonios de su ingenio y sus intentos en el campo de la literatura revelan una persona inteligente, sensible y aguda.⁷⁸ Es decir, y como dice Pearce, fue una mujer bastante fuera de lo ordinario, que si no destacó fue porque no quiso, no porque no pudo: «Lo esencial es que si Frances permaneció en un segundo plano fue porque ella lo *eligió*. No le forzó la falta de capacidad o de confianza.»⁷⁹

El noviazgo de ambos se prolongó cinco años, lleno de cartas llenas de ternura y donde se expresan mutuo afecto y admiración. Se prometieron en 1898, pese a las reticencias de la madre de Chesterton, no demasiado convencida con ese noviazgo y que había tenido en mente otra pretendiente para su hijo.⁸⁰

Antes de casarse habrían de pasar, sin embargo, por una prueba dura: en 1899 falleció Gertrud Blogg, la hermana mayor de Frances, al ser atropellada por un autobús. Frances viajó a Italia por una temporada con su madre, en un intento de asimilar la terrible pérdida. Chesterton demostró una gran delicadeza hacia su

⁷⁵ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 219

⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*, pos. 232-234

⁷⁷ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 85

⁷⁸ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1085 y ss.

⁷⁹ *Ibíd.*, pos. 1089

⁸⁰ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 1082 y ss.; pos. 1685

futura esposa durante este difícil momento para ella, lo cual queda reflejado en las cartas que le enviaba.⁸¹

Gilbert y Frances se casaron en la iglesia parroquial de Kensington el 28 de junio de 1901. La ceremonia la ofició el reverendo Conrad Noel, amigo de Chesterton, de quien hablamos algo más adelante. Pasaron la luna de miel en Norfolk Broads.

La relación con Frances Blogg fue la salvación para Chesterton en muchos aspectos. En primer lugar, la devoción de su práctica cristiana sorprendió e intrigó a Chesterton, y fue uno de los elementos que le llevaron a revisar su postura sobre la religión. Es más, tras conocerla en 1886 Chesterton ya no escribiría ningún poema anticlerical o antieclesiástico⁸². Fue también ella quien “conspiró” con el padre de nuestro autor para publicar los poemas de su entonces prometido, cosa de la que Chesterton no estaba seguro y que posiblemente se habría abstenido de hacer.⁸³ Su relación, nos dice Ayllón, «centra a Chesterton, le da equilibrio y seguridad en sí mismo»⁸⁴, al ordenarle la vida en pequeñas cosas como cuidar su aspecto físico, ponerse corbata o arreglarse el cabello, que Chesterton no sabía hacer y que si intentaba era por complacerla⁸⁵.

Todo apunta a que fueron un matrimonio feliz, enamorado y con una intimidad espiritual profunda. No tuvieron hijos por algún problema de fertilidad de Frances, que trataron de superar sometiéndose ella a una infructuosa operación quirúrgica⁸⁶, pero ello no les impidió una fuerte comunión y unidad espiritual. La paternidad llegaría en una suerte de adopción espiritual

⁸¹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1040 y ss.

⁸² Cfr. *Ibid.*, pos. 1072

⁸³ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 264-267

⁸⁴ *Ibid.*, pos. 281

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*

⁸⁶ Cfr. SECO, I., *op.cit.*, p. 22

sobre Dorothy Collins, quien entró en la familia en 1926 como secretaria de Chesterton pero acabaría siendo para ambos “la hija que nunca tuvieron”.⁸⁷

La irrupción de Frances en la vida de Chesterton, pese a las pocas referencias que hay hacia ella en las obras del autor, tuvo, pues, una importancia crucial, importancia que creo reflejan perfectamente estas líneas de Pearce:

Por encima de todo, no podemos comprender qué clase de hombre fue realmente G. K. Chesterton, si no entendemos que no era sino la mitad de un cuadrúpedo. La otra mitad le acompañó en todo lo que él hizo. Gilbert y Frances fueron Uno en un sentido místico pero muy real. La influencia que ella ejerció sobre él no se notaba pero fue mucho mayor que cualquier otro influjo que pudo haber tenido en su vida. Frances era el profundo silencio en el cual él encontraba paz.⁸⁸

2.1.2. La amistad y la influencia intelectual: Hilaire Belloc y Conrad Noel

Otro encuentro de influencia decisiva en el sexenio 1895-1901 fue el de Hilaire Belloc. Pearce señala que no queda claro si les presentó Bentley u Oldershaw⁸⁹, aunque Ker opina que hay poca duda de que fuera Oldershaw, dado que así lo manifiestan tanto Chesterton como Belloc⁹⁰. La fecha del encuentro tampoco parece clara, aunque Pearce se inclina por pensar que se conocieron en 1900, y que previamente ya habían oído hablar el uno del otro.⁹¹

El asunto es que Belloc causó una fuerte impresión en Chesterton, como se ve en el texto de *Autobiography* en que recoge el momento de su primer encuentro:

[Oldershaw] entró en el local seguido de un hombre robusto con un canotier de la época inclinado sobre los ojos, lo que ponía de relieve la peculiar longitud y fuerza de su barbilla. Llevaba el abrigo colgado sobre los hombros, de forma que parecía un abrigo

⁸⁷ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 541

⁸⁸ PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1167

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, pos. 1186

⁹⁰ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 1493

⁹¹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1220-1224

pesado, e inmediatamente me recordó los retratos de Napoleón, especialmente los retratos ecuestres de Napoleón. Pero sus ojos, no exentos de ansiedad, tenían esa curiosa amabilidad distante que se aprecia en los ojos de los marineros, y había algo en sus andares que podía equipararse incluso al balanceo propio del caminar del marinero. (...) Se sentó pesadamente en uno de los bancos y empezó a charlar inmediatamente acerca de no sé qué polémica (...). Siguió hablando, como lo ha seguido haciendo desde entonces, para gran placer y estímulo míos. Era Hilaire Belloc, orador ya famoso en Oxford (...).⁹²

La admiración de Chesterton por Belloc era correspondida, y su amistad, estímulo intelectual y capacidad de trabajar juntos fue tan fructífera y proverbial que, años después, Shaw les bautizaría como “El Chesterbelloc”, nombre que a Chesterton por cierto no le pareció nada mal⁹³. Juntos sentarían las bases teóricas de una propuesta económica a medio camino entre el capitalismo y el socialismo, que bautizarían como “distributismo” y al que también se sumó Cecil Chesterton, quien había sido un partidario del socialismo a un nivel que su hermano mayor no (aunque también jugaría en su juventud con esas ideas, como con tantas otras).⁹⁴

La relación de Hilaire y Gilbert fue de mutua influencia y admiración intelectual. Chesterton aportaría a Belloc una profundidad filosófica de la que éste carecía, además de ser, en los debates, un transmisor mucho más eficaz de las ideas que él y Belloc compartían. Y es que la elegancia, amabilidad, ingenio y humor de Chesterton eran cualidades de las que Belloc, mucho más tosco de carácter, carecía. Belloc aportaría a Chesterton sus conocimientos en materia de economía y de historia de Inglaterra en el contexto europeo, conocimientos estos que aportarían a nuestra autor una amplia perspectiva.⁹⁵

⁹² CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 129-130

⁹³ Cfr. *Ibid.*, p. 130

⁹⁴ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 353-356

⁹⁵ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1529 y ss.

Pero su relación fue asimismo de profundo entendimiento humano y, en la medida en que Chesterton se fue acercando a la fe católica que Belloc profesaba desde niño, también de comunión en sus ideas religiosas. La relación de estos pensadores, en la que cada uno fue una influencia decisiva para el otro, estaba llamada a ser duradera y muy fructífera.

El tercer encuentro influyente de esta época, que comento brevemente porque, pese a su influencia, no tuvo desde luego el calado de los dos anteriores, fue el que Chesterton tuvo con Conrad Noel en 1901. Noel era un miembro de la Christian Social Union (CSU), un grupo cristiano anglicano que combinaba creencias tradicionales en el campo religioso con una filosofía política revolucionaria. De hecho, años después Noel alcanzó gran notoriedad al enarbolar la bandera roja en su parroquia.⁹⁶

El motivo por el que le causó tan honda impresión, nos cuenta Ayllón, fue porque Chesterton se había dado cuenta del poco rigor que había en general en los debates en su época. En medio de ese vago rigor, le sorprendió ver cómo Noel era una de las voces más claramente rigurosas⁹⁷, cosa que pudo comprobar en el debate en el que le conoció, en el que destacó por una ingeniosa refutación de Nietzsche donde demostró conocerlo de primera mano, en un mundo donde todos parecían haber accedido a los conocimientos de forma indirecta y poco rigurosa.⁹⁸ Por ello, Noel rompió muchos prejuicios que tenía Gilbert con la iglesia, y más aún su hermano Cecil. Como lo recoge en *Autobiography*, fue gracias a alguien como Noel «que algunos periodistas bohemios, como mi hermano y yo mismo, nos sentimos atraídos a considerar en serio la teoría de

⁹⁶ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1625-1630

⁹⁷ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 339

⁹⁸ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 177-178

una iglesia. Yo estaba muy influido por Conrad Noel y mi hermano creo que todavía más.»⁹⁹

2.2. De las primeras publicaciones hasta *The Napoleon of Notting Hill* (1901-1904)

1901 fue el año de la muerte de la reina Victoria de Hannover, con la que se da fin a la era victoriana y se anuncia el ocaso del imperio británico.¹⁰⁰ Justamente ese año es también el año en el que Chesterton “sale del banquillo” en lo que a publicación se refiere.

Sus primeras líneas escritas, sin embargo, nos obligan a retroceder un poco: en primer lugar, a sus artículos de crítica artística para la editorial Bookman, por encargo del propietario de la misma y amigo personal suyo Ernest Hodder Williams, a quien Chesterton señaló en su biografía como el “culpable” de haberle hecho cambiar del mundo pictórico al literario¹⁰¹. Pero, refiriéndonos ya a libros firmados al completo por Chesterton, hemos de situarnos en 1900, año en que, en una visita a casa de los padres de Chesterton, su prometida Frances empezó a dialogar con Mr. Edward Chesterton para publicar los poemarios de su prometido.¹⁰² Ese mismo año aparecieron publicados dos libros de poemas: *Greybeards at play* y, muy seguidamente, *The White knight*. El primero era la recopilación de tres poemas absurdos, el segundo eran poemas, en comparación con los del libro anterior, “serios”. Chesterton nunca tuvo en demasiada consideración el primero de estos libros, ninguno de cuyos poemas incluyó posteriormente en sus *Collected poems*.¹⁰³

⁹⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 187

¹⁰⁰ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1573

¹⁰¹ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 111

¹⁰² Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 264-267

¹⁰³ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1259 y ss.

Al margen de estos libros de poesía, el escritor Chesterton, entendido como el brillante polemista capaz de conjugar ironía, buen humor y firmeza en sus planteamientos, nace en las columnas del Daily News y de The Speaker. Buscando poder ganar lo suficiente para casarse, Chesterton empezó a colaborar, en 1901, en los citados diarios, y la atención del público se centró rápidamente en el afilado periodista.¹⁰⁴ Fue en estos medios donde abordaría una de las cuestiones más candentes del momento: la guerra de los bóer, en la que Chesterton apoyó a los bóer (a los autóctonos de Sudáfrica) frente al imperio británico, y declaró injusta la guerra británica contra aquellos con brillantes artículos que firmaba como G.K.C.. Posición esta bastante arriesgada para un joven escritor, por cierto, dado el apoyo mayoritario de la población inglesa a dicha guerra, pero que Chesterton defendió con la vehemencia propia de la convicción de estar en lo correcto.¹⁰⁵

Ese mismo año de 1901 apareció su primer libro de ensayos, una recopilación en realidad de artículos de periódico. Su título fue *The Defendant*, y cosechó muchísima más atención que sus dos libros de poemas anteriores. El libro fue bien recibido en parte gracias a la fama que Chesterton empezaba a cosechar como periodista, y en parte a que los artículos abordaban temas exentos de polémica: era una ópera prima y en ella Chesterton ya hizo gala de todo su talento para resultar provocativo a la vez que atractivo en las formas, pero aún no se atrevió a ser especialmente afilado en los contenidos.¹⁰⁶

Esto cambiaría en su segundo libro, publicado a finales de 1902, y llamado *Twelve types*. Belmonte afirma de este libro que es un llamativo cambio, ya que, donde *The Defendant* había sido una suerte de jugueteo caprichoso e irreverente con los temas en él tratados, en *Twelve types* su autor se levantó como todo un

¹⁰⁴ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1303

¹⁰⁵ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 97

¹⁰⁶ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1590-1620

crítico, recordando en sus formas y contenidos la mordacidad que demostrara en los artículos sobre arte de la editorial Bookman.¹⁰⁷ Ingenioso, sí, pero con algo importante que decir. En este libro criticó a doce personajes históricos y figuras literarias, demostrando toda su capacidad de crítica al analizar a cada uno de ellos. Este libro también gustó y llamó la atención del público, pero, al ser más crítico, empezó también a encontrarse con peores respuestas que su predecesor.

También hacia mediados-finales de 1902 enfrenta Chesterton, en las páginas del Daily News, una discusión con el baptista John Clifford, quien se oponía a una ley de ayudas a la educación que incluiría que las escuelas católicas pudieran ser mantenidas mediante impuestos locales. Chesterton también se oponía a dicha ley por razones liberales (no creía que el contribuyente tuviera que mantener una escuela exclusiva de carácter religioso), pero atacó duramente los argumentos de base religiosa de Clifford.¹⁰⁸ Chesterton estaba cambiando en su manera de entender la religión.

Un hito en esta transformación intelectual o espiritual (según se quiera ver, pero, en todo caso, tan importante para entender la evolución de Chesterton) sobre la religión, será lo que se ha dado en conocer como la “controversia Blatchford”. Robert Blatchford, socialista radical, publicó un credo determinista en su diario, el Clarion, titulado “God and my neighbour”. En la misma publicación, Blatchford invitaba a quien quisiera a discutirlo con él escribiendo al periódico. Chesterton recogió ese guante y la discusión se prolongó entre 1903 y 1904, con artículos en los que discutieron sobre el determinismo, las utopías, la inmanencia o trascendencia...¹⁰⁹ En dicha controversia, nuestro autor daría con varias de las ideas que desarrollaría más adelante en su fundamental obra *Orthodoxy*, y alcanzaría tal notoriedad defendiendo la posición cristiana

¹⁰⁷ Cfr. BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 1085

¹⁰⁸ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 2100 y ss.

¹⁰⁹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1778-1811

frente a su oponente que se le llegaría a pedir que predicara en una iglesia local, según recogió Frances en un diario escrito entre 1904 y 1905¹¹⁰. Pero lo más importante, según recoge Pearce, es que es durante esta discusión que Chesterton se reconoció públicamente como cristiano¹¹¹. El mismo Pearce concluye el capítulo donde explica la controversia con el siguiente texto:

A finales de 1901, la figura de G. K. C. se había apoderado de Fleet Street defendiendo noveluchas, contrasentidos, farsas, esqueletos e historias de detectives¹¹². Dos años después, defendía a Dios. La nueva actitud no fue bien recibida por los que creían que la religión debe ser vista pero no oída; hubo otros, sin embargo, que le consideraban el paladín del sentido común en un mundo cada vez más enloquecido. Según los cínicos ingeniosos que se habían quedado en el banquillo, la primitiva defensa del contrasentido y de la farsa había llegado a un lógico final con la defensa de Dios. Sea cual fuere la opinión personal, hacia finales de 1903 Chesterton se había convertido en un nombre archiconocido.¹¹³

De todas maneras, la controversia Blatchford no agotó toda la actividad de Chesterton en 1903. Ese mismo año reescribiría su *Twelve types* añadiéndole cinco personajes más y editándolo como *Varied types*. Y empezaría una serie de artículos en la publicación *Black and White*, que se extenderían entre 1903 y 1904, artículos donde brilla el estilo paradójico y provocativo y donde encontramos su primera gran defensa de la paradoja.¹¹⁴

Y aún, antes de finalizar 1903, debutaría en un estilo literario en que llegaría a ser tan célebre como controvertido: la biografía. Se le pidió escribir un libro sobre Robert Browning, cosa que hizo, dejando claro ya un rasgo muy llamativo

¹¹⁰ Cfr. WARD, M., *op.cit.*, p. 160

¹¹¹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1812-1828

¹¹² Se refiere al contenido de los artículos de *The Defendant*.

¹¹³ PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1889-1893

¹¹⁴ Estos ensayos no han sido jamás publicados como libro. Yo accedí a ellos en un documento Word enviado por Dale Ahlquist, donde me informaba de la imposibilidad de conseguir una edición de los mismos. Se incluyen como Anexo, y la paginación que referencio cuando lo cito aquí es la de dicho Anexo.

de su estilo al escribir este tipo de libros: su poco interés en los datos. Y esto tanto en el sentido de facilitar toda una profusión de conocimientos sobre el protagonista de la biografía como en ser especialmente concienzudo en comprobar los facilitados, centrándose más en reflexionar a propósito del ambiente y la persona que en poner por orden una serie de hitos lineales de su vida. Como él mismo dice respecto a su *Robert Browning*:

[Y]o no diría que escribí un libro sobre Browning, sino sobre el amor, la libertad, la poesía, mi propia visión de Dios y la religión (bastante elemental), y sobre diversas teorías mías acerca del optimismo, el pesimismo y la esperanza del mundo; un libro en el que, de vez en cuando, aparecía el nombre de Browning, yo diría que con bastante arte o, por lo menos, daba la sensación de aparecer con una escrupulosa regularidad. Era un libro con muy pocos datos biográficos, y los pocos que había eran casi todos erróneos. A pesar de todo, el libro tiene algo y creo que trata más de mi adolescencia que de la vida de Browning.¹¹⁵

Al año siguiente, 1904, publicó su segunda biografía, *G. F. Watts*, con el mismo estilo seguido en la primera. Pearce recoge cómo el propio Watts llegó a leerla poco antes de morir y se declaró contento con ella.¹¹⁶ En este año también conocería a quien sería una influencia decisiva en su vida, el sacerdote John O'Connor, quien además sería en quien Chesterton se inspiraría para crear a su famoso sacerdote-detective: el Padre Brown.¹¹⁷

Pero la importancia de 1904 es gracias principalmente a la publicación de su primera novela, *The Napoleon of Notting Hill*, una novela divertida, aunque complicada si se pretende leer como un relato que busca transmitir un mensaje moral claro. La acción transcurre en un Londres que, por una ley sugerida a modo de broma por uno de los personajes de la novela (y tomada en serio por

¹¹⁵ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 110

¹¹⁶ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 1991-1993

¹¹⁷ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, pp. 105-106

aqueellos que podían llevarla a cabo), Londres se fragmenta, volviéndose sus barrios auténticas ciudadelas medievales. Este es el escenario en el que transcurre una acción llena de críticas a la mentalidad de la época, pero cuya interpretación, insisto, se vuelve tremendamente complicada si se pretende extraer una moraleja coherente que sostenga cada uno de sus recovecos narrativos. Pearce recoge cómo varias figuras importantes en la escena británica a lo largo del siglo XX relataban haberlo leído y haber sido influidos por él en su adolescencia (en concreto: Ronald Knox, el nacionalista irlandés Michael Collins y el popular autor de novelas de ficción Terry Pratchett), pero alguno de ellos combina su admiración por el libro con reconocer no haberlo entendido del todo.¹¹⁸ Ward reduce, por su parte, el sentido del libro al patriotismo inglés combinado con el rechazo del imperialismo¹¹⁹ (lo cual, siendo cierto, no da cuenta del relato entero). Bentley, en una carta citada por Pearce, dice que la clave del libro es el «triunfo de una idea espiritual sobre la mentalidad corriente de una multitud de personas; el señor Chesterton es uno de los defensores más decididos de semejante posibilidad y ello le honra»¹²⁰. Para Antuñano, el contexto es la guerra de los bóer (pese a ser escrito dos años después de la firma de la paz) y por lo tanto también defendería un patriotismo por Inglaterra combinado con un rechazo por el imperialismo británico, pero a la vez la considera toda una guerra simbólica contra la Modernidad.¹²¹ Citando sus conclusiones:

A lo largo de los diálogos, las descripciones, la parodia entera, Chesterton va criticando duramente la mentalidad moderna, la plutocracia, la primacía de lo económico sobre los valores de la persona, el mito del progreso, la decadencia –si no la imposibilidad– de la

¹¹⁸ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2072-2101

¹¹⁹ Cfr. WARD, M., *op. cit.*, p. 289

¹²⁰ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2070 y ss.

¹²¹ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, pp. 106-107; 113-114

democracia; la monotonía, el escepticismo y la satisfacción de los hombres de la edad positiva, su cinismo ante el verdadero desarrollo humano y, sobre todo, el imperialismo como manifestación decadente de la Modernidad.¹²²

Como se puede ver, el debut de Chesterton en la novela es un libro inspirador pero complicado de entender y clasificar. Y con este libro se puede dar por concluida una primera etapa como escritor en Chesterton, que podemos clasificar como “primera” por estar plagada de debuts, y por ser el momento donde se va consolidando la fama de nuestro autor. En los siguientes años, con dicha fama ya asentada, continuaría publicando incansablemente, dándonos varios de sus mejores libros como *The man who was Thursday* o el genial díptico *Heretics* y *Orthodoxy*.

2.3. Algunos hitos como *Heretics*, *The man who was Thursday*, *Orthodoxy*... y *G.B. Shaw (1905-1908)*

El primer libro de esta época, aunque en realidad fuera una recopilación de historias publicadas a lo largo de 1904, fue *The club of queer trades*. Esta breve recopilación de relatos Chesterton incluyó, como ya no podría ser de otra manera en ninguna de sus publicaciones hasta su muerte, una crítica muy hábil contra la mentalidad de su época, en concreto, en este caso, contra el materialismo y el cientificismo.¹²³

Sin embargo, esa novela quedaría prontamente eclipsada por un ensayo publicado el mismo año 1905, justo después de *The club of queer trades*: hablo del particular y genial *Heretics*. En este libro, Chesterton recopiló varios ensayos y reflexiones acerca de contemporáneos suyos, todos desde el mismo enfoque: la convicción de que, si estos personajes se hallaban equivocados, era

¹²² *Ibid.*, pp. 113-114

¹²³ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 106

por un error religioso o filosófico de fondo (y de ahí el título del libro).¹²⁴ Así, en el libro aparecerían críticas a G.B. Shaw, a quien recrimina su aprecio por la idea del Superhombre nietzscheano, o Kipling, a quien reprocha su imperialismo. Se daban la mano una fina ironía y humor, por un lado, con el rigor a la hora de argumentar, por el otro: Chesterton se reveló como un autor que, si bien podía ser temible en el caso de que quisiera ser agresivo, discutía con una amabilidad que le hacía muy accesible.

El éxito de *Heretics* fue enorme: todos los periódicos lo reseñaron, y el periódico *Illustrated London News* le ofreció a nuestro autor una colaboración fija semanal que doblaba el sueldo que ganaba en aquel momento, colaboración que Chesterton aceptaría y a la que sería fiel toda la vida.¹²⁵

En 1906 se dio un encuentro curioso, otro de los que marcarían la carrera de Chesterton: en dicho año conoció a George Bernard Shaw, a quien había criticado ya en su libro *Heretics*. Teniendo en cuenta que Shaw era un autor completamente consagrado en aquella época, y que Chesterton ya había alcanzado notoriedad con varios de sus libros (incluido el mentado *Heretics*), es claro que ambos autores tenían referencias uno del otro, es más: habían discutido en prensa por la guerra bóer¹²⁶. Es decir: en el momento de su encuentro, sabían que no estaban de acuerdo en ninguno de los aspectos fundamentales de sus modos de pensar. Y, pese a ello, trabaron una amistad que duraría de por vida, y que se basó en interminables debates acerca de todo, combinadas con una sincera admiración y afecto el uno para con el otro.¹²⁷

Desde 1905, empero, y quitando la aparición de su biografía sobre Charles Dickens en 1906 (que mantendría el tono y estilo ya comentados) y sus artículos

¹²⁴ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 201-202

¹²⁵ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 697-701

¹²⁶ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 257

¹²⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 257; 261

periodísticos, no sería sino hasta 1908 que Chesterton marcara un nuevo hito en su carrera de escritor. En dicho año aparecería la primera recopilación de textos de su columna en el *Illustrated London News*, titulado *All things considered*¹²⁸. Pero las publicaciones que marcarían ese año serían sobre todo la que es considerada su mejor novela, *The man who was Thursday*, y su continuación a *Heretics*, que tituló *Orthodoxy*.

Respecto a *The man who was Thursday*, considerada la segunda novela de Chesterton (*The club of queer trades* no lo sería por su carácter de recopilación), es ampliamente considerada como la mejor de sus novelas. Y, al igual que *The Napoleon of Notting Hill*, es bastante compleja de entender. Su subtítulo, “Una pesadilla” (*A nightmare*), sumado a la dedicatoria a su amigo Bentley (en la que se refiere a la lucha contra ciertas dudas pasadas que sólo ellos dos comprenderían), hace pensar que Chesterton alegoriza sobre los días de su crisis de juventud. Pero ni aun teniendo esto en cuenta la novela se interpreta con claridad. La historia cuenta la infiltración de un agente en una organización anarquista dispuesta a destruirlo todo (no solo el gobierno, sino también la misma moralidad)¹²⁹, y mezcla humor, estilo policiaco-detectivesco, crítica ingeniosa de varias ideas modernas, y también arrebatos de una peculiar mística. La dificultad de la novela para entenderse, nos cuenta Pearce, se extiende al propio Chesterton, que tampoco mostró ningún convencimiento en cómo interpretar las imágenes que mostraba en dicho relato.¹³⁰

Pero la gran obra de Chesterton en dicho año sería *Orthodoxy*, una prolongación de *Heretics* que aparecería en septiembre de ese mismo año de 1908.

¹²⁸ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 4126

¹²⁹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2465-2479 (para todo el párrafo hasta aquí)

¹³⁰ Cfr. *Ibíd.*, pos. 2480-2483

La historia de este libro, tal como lo cuenta nuestro autor tanto en *Autobiography*¹³¹ como en el mismo *Orthodoxy*¹³², fue que, al escribir *Heretics*, este fue reseñado por un tal G.S. Street, quien señaló que Chesterton contaba con poca autoridad al criticar las filosofías de los demás, mientras no especificara la suya propia. El libro sería una respuesta a dicho desafío, un texto en el que Chesterton trata de explicar su propia filosofía. En él se da cita una apología del cristianismo como capaz de servir de base a un pensamiento filosófico sólido, una defensa de su filosofía sobre la gratitud, y (lo cual nos interesa especialmente) una defensa del pensamiento paradójico como el más aproximado a la realidad. Es uno de sus mejores libros tanto en su escritura como en la influencia que alcanzó¹³³, una especie de autobiografía espiritual y filosófica del autor desde sus primeros años hasta la fecha de su publicación¹³⁴. Para Pearce, este libro culmina el proceso que Chesterton inició al declararse cristiano en la controversia Blatchford, y que continuó en *Heretics* con su ya decidida defensa de los dogmas cristianos.¹³⁵ En *Orthodoxy* esto culmina, porque en este libro ya no está sencillamente revelando en qué cree o defendiendo determinada religión, sino que definitivamente se consolida como un defensor de varias ideas cristianas como ideas realistas, como ideas que dan como resultado la teoría del mundo y de la realidad más aceptable.

En estos años que he descrito, sin embargo, junto con el éxito alcanzado, el matrimonio Chesterton tuvo que enfrentar nuevas vicisitudes: Knollys Blogg, hermano de Frances, que padecía episodios depresivos desde que muriera su hermana Gertrud en 1899, se quitó la vida saltando por unos acantilados en

¹³¹ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 202

¹³² Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 9

¹³³ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2522-2540; 2543-2555

¹³⁴ Cfr. WARD, M., *op. cit.*, p. 208

¹³⁵ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2555-2564

1906. Fue un duro golpe para Frances en el que su marido hizo todo lo que estuvo en su mano por estar con ella y acompañarla.¹³⁶ A esto hay que añadir también que es sobre estos años que Frances se sometió a una operación quirúrgica para tratar un problema de infertilidad. La intervención no dio resultado, y la obligó a renunciar a la posibilidad de descendencia¹³⁷. Esto afectó muchísimo a su ánimo, y es para Pearce la razón principal de su mala salud y los episodios de depresión de esos años, y también la de su traslado a las afueras de Londres en 1909.¹³⁸ El éxito que acompañaba a Chesterton se veía jalonado por duros golpes, a través del estado de salud y ánimo de su mujer. El sufrimiento, pese a la alegría y buen humor que rebosan sus textos en esa época, estaba fuertemente presente en la vida de nuestro autor.

3. Desde *Orthodoxy* hasta la conversión al catolicismo (1908-1922)

3.1. Traslado a Beaconsfield. Años de publicación intensa. (1909-1914)

1909 inició con el traslado del matrimonio Chesterton a las afueras de Londres, a Beaconsfield. Inicialmente se mudarían a una casita llamada Overroads, para, años más tarde, comprar el terreno contiguo y construir Top Meadows, la casa en la que ya pasarían el resto de su vida.¹³⁹ Desde su llegada a Beaconsfield, y tras un tiempo de duelo para aceptar el hecho de que no tendría descendencia, el matrimonio Chesterton enfocó su paternidad y maternidad no realizadas en cuidar a los niños del vecindario, que siempre fueron bien

¹³⁶ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2384-2387

¹³⁷ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 828

¹³⁸ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 2570-2589

¹³⁹ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op. cit.*, p. 122

recibidos en su casa y que profesaban por el cariñoso matrimonio un gran afecto.¹⁴⁰

En *Overroads* Chesterton seguiría escribiendo. Publicó su biografía sobre Shaw en el mismo 1909, siguiendo su estilo de preocuparse más por las ideas y el trasfondo que por la recopilación de datos del personaje en cuestión. En este caso, además, se daba el hecho de que Shaw y él eran amigos, así que el libro se publicó tras interminables discusiones entre ambos. Shaw se defendería de la manera que tenía Chesterton de enfocar sus ideas, pero no le disgustó dicha biografía.¹⁴¹

También en 1909 publicaría una nueva recopilación de artículos del *Illustrated London News*, *Tremendous trifles*. Y ese año aún hallaría tiempo para realizar una gira de conferencias por Alemania, que le permitió palpar de cerca la enorme tensión que vivía el país, dándose cuenta de que la problemática estaba muy cercana a la que había tratado al debutar en el periodismo: el imperialismo, en este caso el prusiano.¹⁴²

En 1910 se publicaría *The ball and the cross*, novela en la que un creyente y un ateo viven una serie de aventuras juntos. Manteniendo el humor y el uso ingenioso del lenguaje, esta novela se distingue por ser de más fácil comprensión que sus predecesoras: acaba viéndose a lo largo de toda ella la intención de mantener un diálogo entre el pensamiento de un creyente y el de un ateo o agnóstico. Y en ese mismo año aparecería el primero de sus libros económicos: *What's wrong with the world*. Ahí, Chesterton reflexionaba sobre economía, pero también sobre imperialismo, educación, y feminismo. Ese año, por último, también se publicaría una nueva colección de artículos, *Alarms and discussions*, y una nueva biografía, sobre *William Blake*.

¹⁴⁰ Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 2566-2867 (todo el capítulo VIII, llamado “Tío Chesnut”)

¹⁴¹ Cfr. BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 2379-2390

¹⁴² Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 148-149

1911 es el año de la aparición del padre Brown. Recopilando doce historias publicadas originalmente por entregas, Chesterton publicó *The innocence of Father Brown*, primero de una serie de libros del sacerdote detective, profundamente influyente tanto en lectores como en televidentes a través de las adaptaciones televisivas de sus historias.¹⁴³ El personaje estaba basado en su amigo personal el irlandés John O'Connor, aunque no tanto en su aspecto físico sino en el rasgo, que Chesterton admiraba, de ser capaz de combinar una aparente inocencia con un profundo conocimiento de la naturaleza humana.¹⁴⁴

Ese mismo año de 1911 también verían la luz *Manalive* y su *Ballad of the White Horse*. *Manalive* es especialmente importante para nosotros porque es una de las historias de corte paradójico (casi absurdo, de hecho) en las que Chesterton desarrolla su capacidad de realizar filosofía con las aparentes contradicciones. En este libro se acusa al protagonista de una serie de crímenes y acciones inmorales, a partir de las descripciones de un grupo de acusadores. Sin embargo, cada vez que la defensa del protagonista toma la palabra para defenderlo, da una serie de claves que hace que la narración del acusador, pese a ser exacta, no se interprete en el sentido criminal que originalmente se le estaba atribuyendo. Así, con *Manalive*, Chesterton advierte sobre la importancia de escuchar siempre a la realidad, sobre el peligro de que un discurso de tipo racionalista pueda llegar a conclusiones lógicamente aceptables, pero que no se correspondan con la verdad de las cosas y los hechos.

En 1912, Chesterton publicó *A miscellany of men*, nueva colección de artículos. Ese mismo año, Cecil Chesterton e Hilaire Belloc fundarían el periódico *The Eye Witness*, que cambiaría rápidamente su nombre por *The New*

¹⁴³ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 3613-3640

¹⁴⁴ Cfr. *Ibíd.*, pos. 2147 y ss.

Wittness. En este periódico colaboraría también Gilbert, por ejemplo con uno de sus poemas épicos más conocidos, *Lepanto*.¹⁴⁵

En 1913 dejó el *Daily News*, por diferencias ideológicas, y pasó a trabajar para el periódico de tendencia socialista *Daily Herald*. Ese año y el próximo 1914 se estrenaría su primera obra de teatro, *Magic*, y se publicarían dos relatos de ficción: la nueva recopilación de historias del padre Brown titulada *The wisdom of Father Brown*, y su conocida novela *The flying inn*, una crítica al puritanismo y a la discusión sobre la conveniencia de leyes secas en su época.¹⁴⁶

El ritmo de publicación de Chesterton, y su exploración de las distintas facetas de su genio (la artística, la narrativa y la ensayística de corte crítico), mantuvieron un ritmo muy trepidante durante estos años, como se ve. Este ritmo, sin embargo, se vería interrumpido en ese 1914 por el estallido de la I Guerra Mundial.

3.2. Desde la Gran Guerra hasta el catolicismo (1914-1921)

El año de 1914 implicaría un cambio de dirección para nuestro autor. En primer lugar, el sufrimiento volvió a hacer presencia en sus círculos: apenas entrado el año, murió Elodie Belloc, la mujer de su amigo Hilarie. Pese a su vivencia de dicho acontecimiento desde la fe que profesaba desde niño, Hilaire arrastraría esa pérdida de por vida: un reflejo de su dolor no solucionado puede verse en que cerró la habitación de su mujer de por vida, convirtiéndola en una especie de santuario, realizando cada noche la señal de la cruz sobre la puerta antes de irse a dormir.¹⁴⁷

Ese año también estalló la I Guerra Mundial, coincidiendo con una grave enfermedad de Chesterton, cuyo origen no está claro pero que parece incluir

¹⁴⁵ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 127

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 129

¹⁴⁷ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 998-1003

tanto un exceso de actividad intelectual que le llevó al agotamiento mental, como un grave descuido en aspectos de salud física (exceso de peso, falta de sueño...).¹⁴⁸ La enfermedad fue grave y su recuperación, con órdenes de reposo absoluto físico y mental por parte de su médico, se prolongó hasta inicios del año 1915.

Una vez recuperado, a inicios de 1915, Chesterton centró su actividad como periodista en defender la actuación de su país en la guerra, por entender que se enfrentaban al imperialismo prusiano y, asimismo, por entender que las críticas a la intervención británica nacían de posturas pacifistas como las que defendía su amigo Shaw, y con las que él no comulgaba.¹⁴⁹ Fruto de estas controversias se publicaron los libros *Barbarism in Berlin* (que aparecería en 1914 como resultado de la poca publicación previa a enfermar de Chesterton), *The crimes of England* en 1915, y *A short history of England* en 1917.

En 1918 Chesterton recibiría un nuevo golpe a su ánimo: su hermano, alistado voluntariamente para luchar en la Gran Guerra, falleció en su tercer reclutamiento voluntario (se había alistado ya dos veces, siendo reenviado a casa al ser herido). Justo antes de partir a la guerra se había casado con la periodista Ada Jones, y se había convertido al catolicismo.¹⁵⁰ Chesterton dolió esta muerte toda su vida, y se tomó como un personalísimo asunto la dirección del periódico de su difunto hermano, *The New Witness*, a cuyo cargo había sido puesto al partir Cecil al frente. Dicho periódico acabaría convirtiéndose en la publicación *G.K.'s Weekly*, el órgano principal de difusión del distributismo que él fundara junto a Belloc.¹⁵¹

¹⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pos. 1026-1032

¹⁴⁹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 4908-4937

¹⁵⁰ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 222

¹⁵¹ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 131

Terminada la guerra, los años que van de 1919 a 1921 fueron años de viajes. En 1919 el matrimonio Chesterton viajó a Irlanda (antes de su declaración de independencia), donde Gilbert pudo realizar varias reflexiones sobre nacionalismo irlandés y sobre diferencias religiosas entre católicos y protestantes (que eran gran parte del problema de la exigencia de independencia de la católica Irlanda respecto a la protestante Gran Bretaña). Esto quedó publicado en su *Irish impressions*, libro de ese mismo año. Al año siguiente, 1920, le tocaría el turno a Jerusalén, entre otras ciudades: Chesterton y su mujer realizarían un largo viaje con destino final en dicha ciudad, cuyas impresiones quedaron recogidas en *The New Jerusalem*. En esta obra Chesterton se defiende de acusaciones de antisemitismo, que desmiente apoyando la causa sionista, aparte de otras reflexiones como postular la superioridad del cristianismo frente al Islam. Ese año también publicaría *The superstition of Divorce*, una colección de ensayos de nuevo altamente críticos con las ideas imperantes en su ambiente. 1921, por último, llevó al matrimonio de gira de conferencias por Estados Unidos. El salario de los tres meses de conferencias que Chesterton percibió en este país le permitieron, a la vuelta, comprar el terreno y construir la casa de Top Meadows en Beaconsfield, aquella en la que Chesterton permanecería hasta el fin de sus días.¹⁵²

Y ahí encontró a Chesterton el año 1922, año que supone un punto y aparte por su conversión al catolicismo y las implicaciones de esta en su producción escrita. Chesterton llegaba a este punto de su vida ya siendo enormemente famoso, con sus obras traducidas a múltiples idiomas y siendo una voz de peso en el mundo de la apologética cristiana. (Una voz, por cierto, bastante peculiar: una firme defensora de argumentos católicos, pese a pertenecer a un cristiano anglicano.) En esas circunstancias, en los que podría parecer que “no le faltaba

¹⁵² Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, pp. 131-132

de nada”, enfrentó Chesterton aquello que, en su experiencia personal, le faltaba más que ninguna otra cosa: dejar la contradicción personal de argumentar como acertada en casi todo a una religión a la que no pertenecía, para entrar a formar parte de sus filas.

4. La conversión al catolicismo y obra posterior (1922-1936)

4.1. La conversión al catolicismo (1922)

Si hay algo en lo que es necesario pararse al escribir la vida de Chesterton es en su conversión al catolicismo, acaecida en 1922. Pese a que pueda parecer fuera de lugar en el capítulo biográfico de una tesis que lo reivindica como filósofo, repito aquí lo que ya he dicho en la introducción de este capítulo: si de todo autor se puede decir algo así, en el caso de Chesterton es especialmente patente que su pensamiento es su vida, sin que haya demasiado al margen de esta. No olvidemos su fracaso en el mundo académico: los temas que trata Chesterton como escritor no entran dentro de una reflexión teórica más propia del ámbito académico, puesto que él no pertenecía a él ni le gustaba. Más bien quedan bajo el enfoque del periodista, es decir, como relevantes “aquí y ahora”. Chesterton trató así los temas de religión y de filosofía porque los consideraba de esa relevancia. Así lo defendería en el primer capítulo de *Heretics*, en el que afirma que los hombres teóricos son el recurso más práctico cuando todo va mal, y que lo más importante para saber si uno se ha de fiar de alguien es conocer cuál es su filosofía, qué teoría del mundo y del ser humano tiene.¹⁵³ Es decir: la reflexión teórica filosófica y religiosa tiene para él un carácter práctico y, en cierto sentido, urgente.

¹⁵³ Cfr. CHESTERTON, *Herejes*, pp. 7-16

Pero si esto se puede afirmar en general de cualquier reflexión filosófica llevada a cabo por nuestro autor, en el caso concreto de su conversión al cristianismo católico esto adquiere una especial relevancia. Para él el encuentro con el cristianismo es ya en *Orthodoxy* la clave para resolver los enigmas de su vida: todo lo que le había parecido que iba mal en su vida y en el ambiente de su época lo encontró denunciado ya por el cristianismo, que, además de denunciarlo, explicaba los motivos por los que iba mal. Todas las intuiciones filosóficas que tenía en sus primeros años las encontró asimismo perfectamente reflejadas en el cristianismo.¹⁵⁴ En el capítulo final de *Autobiography* Chesterton vuelve sobre esta misma idea: la de que pareciera que la clave de lectura de todos los misterios a los que enfrentó en su vida estaban ya resueltos en el cristianismo, de manera que él lo único que hizo fue tropezarse con él y verlos solucionados. Solo que, en este caso de *Autobiography*, habla específicamente de su encuentro con la Iglesia Católica.¹⁵⁵

La conversión al catolicismo de Chesterton es, pues, algo imposible de ignorar incluso en una reseña biográfica tan poco exhaustiva y con intereses tan enfocados como esta. La vida entera de Chesterton parece conducirlo a este punto, y toda su vida posterior parece ser un refuerzo de la decisión que tomara aquí.

La conversión, de todas maneras, estaba lejos de ser sorprendente: su simpatía por la Iglesia Católica se puede rastrear en sus textos, y observarla como *in crescendo*. Por ello, pese al revuelo que causó en el ambiente cultural de su época la noticia de su conversión (con especial lamento de sus rivales Shaw y Wells)¹⁵⁶, es difícil de considerar una sorpresa. En el continuo crecimiento de esas simpatías, hay un momento peculiarmente curioso por el

¹⁵⁴ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, *passim*.

¹⁵⁵ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 376-392

¹⁵⁶ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, pp. 136-137

escenario que trazó: la controversia contra Dell en 1909. Dell era católico, pero a favor de la herejía modernista (pese a haber sido condenada ya por el papa Pío X en el momento de la discusión con nuestro autor). Chesterton argumentó contra este hombre en un artículo, *The Staleness of Modernism*, generando un escenario pintoresco: un anglicano, como lo era Chesterton, defendiendo la postura del papa Pío X contra un católico (por más que lo siguiera siendo bastante poco tiempo, ya que abandonaría la Iglesia poco tiempo más tarde).¹⁵⁷ Esto es un botón de muestra de cómo la apologética de Chesterton parecía apuntar al ingreso en la Iglesia Católica, a tal punto que se la sabe una decisión largamente pospuesta¹⁵⁸, y pospuesta por un motivo concreto: la preocupación de Gilbert por la salud de su mujer, y por cómo podría afectarle a ella que él se decidiera a un paso así.¹⁵⁹

Esta decisión, pues, fue largamente meditada y muchas veces rechazada antes de decidirse nuestro autor a dar el paso. En ese discernimiento le ayudarían especialmente el padre John O'Connor, y un amigo, Maurice Baring, que se había convertido al catolicismo en 1909, trece años antes que Chesterton, y a quien acudió Chesterton en 1921 para que le recomendara un sacerdote con el que discutir esta cuestión (él le recomendó a John Knox, otro converso del anglicanismo, pero Frances Blogg prefirió que le aconsejara en ello el padre John O'Connor)¹⁶⁰. También servía de precursor el ejemplo de su hermano Cecil, que habría ingresado en la confesión católica poco antes del estallido de la I Guerra Mundial.

Por una referencia que hace en un artículo de *The well and the shallows*, libro publicado en 1935, parece que un momento fuerte de su proceso decisorio

¹⁵⁷ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 4730-4747

¹⁵⁸ Cfr. por ejemplo PEARCE en *op.cit.*, pos. 5809

¹⁵⁹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 5893-5962

¹⁶⁰ Cfr. AYLLÓN, J.R., *op.cit.*, pos. 2057-2059

(aunque aún habría de luchar contra muchas dudas) la tomaría Chesterton en 1920, a la vuelta de su viaje de Jerusalén, en una capilla en Brindisi. Dicho artículo termina hablando de la Virgen María, y diciendo en concreto:

Cuando recordaba a la Iglesia católica, la recordaba a Ella. Cuando intentaba olvidar a la Iglesia católica, era a ella a quien intentaba olvidar. Y cuando, finalmente, logré ver lo que era más noble de mi destino, el más firme y fuerte de todos mis actos de libertad, fue frente a una pequeña y dorada imagen suya en el puerto de Brindisi, momento en que le prometí lo que habría de hacer si llegaba a regresar a mi país.¹⁶¹

Un par de años después de esa experiencia de la capilla, a inicios de 1922, el mentado proceso decisorio se aceleraría de golpe. Frances Blogg recogió a inicios de ese año su inquietud al ver a su marido especialmente nervioso, cosa que ella sabía que solía pasarle ante una decisión importante. El padre O'Connor continuaba con las conversaciones con Chesterton acerca de la posibilidad de su conversión, pero también él parecía ver que iba tocando tomar de una vez la decisión. El punto final sería el traslado del padre O'Connor a la casa de los Chesterton, el 26 de julio de 1922, para poder mantener las conversaciones con nuestro autor de forma más intensiva. Funcionó. Chesterton decidió hacerse católico y su ceremonia de bautismo se celebró apenas cuatro días después de la llegada del padre O'Connor a su casa, el 30 de Julio de 1922. La ceremonia la ofició el reverendo Ignatius Rice, y tuvo lugar en la sala de baile del Railway Hotel, a la sazón usada como el templo católico de Beaconsfield.¹⁶² Este paso llenó de paz a Chesterton, pese a que tuviera que enfrentar la amargura de ver cómo hacia sufrir a Frances.¹⁶³ Cuatro años

¹⁶¹ CHESTERTON, "María y el converso", en *El manantial y la ciénaga*, p. 597

¹⁶² Cfr. THOMPSON JR., J.J., "Introducción", en CHESTERTON, G.K., *Por qué soy católico*, Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª edición, Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 13-14

¹⁶³ Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 5922-5927

después, en 1926, su mujer también daría el paso de ingresar en la Iglesia católica.¹⁶⁴

4.2. Desde la conversión a sus últimos días (1922-1936)

Hay que empezar diciendo que, si 1922 dio el fruto dulce de la conversión al catolicismo de nuestro autor, también le deparó el fruto amargo de la muerte de su padre, Edward Chesterton. Un resfriado aparecido a finales de 1921, que en principio no parecía grave, fue empeorando, en parte por culpa de la ya mencionada tendencia del señor Chesterton a no permitir que se comentara o se actuara sobre su estado de salud. Acabó encontrando la muerte en mayo de 1922, dos meses antes de la conversión de su hijo.¹⁶⁵

Respecto a su ejercicio como escritor, Chesterton publicaría en 1922 varias obras sobre las que llevaba trabajando ya algún tiempo: *Eugenics and other evils*, donde rechazaba las teorías eugenésicas y de mejora de la raza que en dichos años proponían los científicos británicos; *What I saw in America*, libro en el que (como en *Irish impressions* respecto a Irlanda y *The New Jerusalem* respecto a Tierra Santa) recogía las impresiones de su viaje a Estados Unidos en el año 1921; y dos recopilaciones: *Ballad of St. Barbara and Other Verses*, en el que reunía poemas, y *The Man Who Knew Too Much*, conjunto de relatos detectivescos publicados previamente por entregas.¹⁶⁶ Respecto a este último, por cierto, Ian Boyd lo señala como la primera de las novelas que él etiqueta como novelas distributistas, si bien es cierto que el mismo Boyd de alguna manera reconoce que sólo lo sería en un sentido laxo, en el momento en que la señala como perteneciente a un período en el que Chesterton estaba más

¹⁶⁴ Cfr. AYLLÓN, *op.cit.*, pos. 2067

¹⁶⁵ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 9165-9176

¹⁶⁶ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, pp. 137-138

ocupado en denunciar la corrupción del gobierno inglés que propiamente exponiendo su solución a los problemas que observaba.¹⁶⁷

En 1923 aparecería el semanario *G.K.'s Weekly*. Propiamente, este era solo un cambio de nombre del *New Witness*, el periódico que Gilbert había heredado de su hermano Cecil, pero junto al cambio de nombre se daba un cambio de dirección editorial. El periódico, bajo la influencia de la viuda de Cecil, Ada Jones, se había escorado hacia ciertas ideas radicales en el campo económico, por las simpatías de esta hacia algunos principios comunistas. Chesterton rescataría el periódico a base de prescindir de su colaboración en el periódico (cosa que no le sentó nada bien y que atribuyó a la mala influencia de Frances... lo que para muchos biógrafos explica la inquina que refleja en su biografía sobre Chesterton y su mujer, *The Chestertons* –aparecida en 1938-).¹⁶⁸

Junto a esto, en un intento de reflotar la publicación, Chesterton aceptó a regañadientes (y no sin debatirlo con fiereza) que se incluyeran en el título del semanario sus siglas, G.K., pasando a llamarse, como he dicho, *G.K.'s Weekly*. Se pretendía que la gran fama de nuestro autor sirviera de impulso, cosa que funcionó (dentro de la modestia que siempre rodeó a la revista).¹⁶⁹

Ese 1923 también publicó una de las que se considera sus mejores biografías, *St. Francis of Assisi*. En ella mantuvo el tono típico de su estilo literario, pero ya con una clara perspectiva católica. Tuvo un enorme éxito.¹⁷⁰

En 1924, nuestro inglés cumplió 50 años y apenas publicó libros: apenas una nueva recopilación de artículos, *Fancies versus Fads*, aparte de publicaciones

¹⁶⁷ Cfr. BOYD, I., *The novels of G.K. Chesterton: A study in art and propaganda* London: Elek Books, 1975, p. 79: «*The Man Who Knew Too Much* (...) represents the *New-Witness* stage of Distributism during which Chesterton was primarily concerned with the exposure of what he believed to be the corruption of English government.»

¹⁶⁸ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 138

¹⁶⁹ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 6355-6387

¹⁷⁰ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...op.cit.*, pp. 139-140

en periódicos, tanto en los que venía colaborando como en el nuevo *G.K's Weekly*.

1925 sí se pone más interesante: se publicó otra de las obras que, pese a ser menores, nos conciernen especialmente por la temática de esta tesis. Hablo de *Tales of the Long Bow*. Chesterton tomaba refranes ingleses acerca de lo imposible e inventaba una serie de cuentos en los que esos refranes cercanos a lo absurdo se vuelven completamente precisos y realistas.¹⁷¹ Al igual que en *Manalive*, se ve clara la intención de Chesterton de golpear el racionalismo científico y reflexionar sobre la primacía de la realidad frente al lenguaje o la razón (entendida en sentido racionalista). Un refrán imposible se vuelve posible si la realidad genera ciertas condiciones, es decir, es más importante observar la realidad que desentrañar su sentido lógico: ese es el trasfondo de este libro.

Ese mismo año se publica el que compite con *Orthodoxy* por ser su mejor ensayo, *The everlasting man*, concebido como una respuesta al *Bosquejo de la Historia* de Wells. Wells, en su libro, entendía el progreso humano a lo largo de la historia como continuamente ascendente e imparable, aparte de que minimizaba la importancia histórica de Jesucristo. Belloc estaba en gran desacuerdo y había la voz para responder a este ensayo de Wells, pero, como era habitual en él, había sido demasiado tosco y agresivo en su respuesta. De hecho, Wells y Belloc habían sido amigos hasta esa disputa, y se volverían enemigos a raíz de la misma. Chesterton, por su parte, había ido respondiendo a Wells en artículos con firmeza similar a la de su amigo, pero con mucha mayor elegancia y amabilidad. En *The everlasting man* reunió esos artículos y creó un compendio de la mejor antropología cristiana y una reflexión sobre la historia de la humanidad considerando la Encarnación como el acontecimiento central de la misma (es decir, de alguna manera hizo su propia versión de un *Bosquejo*

¹⁷¹ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...op.cit.*, p. 140

de la Historia). El libro, al ser más profundo y complicado que su *St. Francis of Assisi*, tuvo mucha menos popularidad que este, pero no por ello ha dejado de ser considerado un gran ensayo y de haber influido en gran número de figuras literarias como Evelyn Vaugh o C.S. Lewis.¹⁷²

También en 1925 Chesterton pasó por encima de sus reticencias hacia lo académico y presentó su candidatura a Rector de la Universidad de Glasgow. La viuda de su hermano, Ada Jones, y su amigo Hilaire Belloc le apoyaron firmemente en ello, y en los debates de la presentación de candidaturas Chesterton se mostró tan brillante como sabía ser. Todo esto, sin embargo, no fue óbice para que perdiera frente al Ministro de Asuntos Exteriores Chamberlain.¹⁷³

1925, por último, sería el año en el que empezaría la publicación por entregas de su *The Return of Don Quixote*, que a veces se señala como la única novela de ficción de temática distributista que escribió.¹⁷⁴

1926 fue un año de alegrías personales para el matrimonio Chesterton: celebraron sus bodas de plata, Frances ingresó en la Iglesia Católica y recuperó esa comunión con su marido que tan dolorosamente se había roto en 1922, y Dorothy Collins entró en la familia Chesterton, en principio como secretaria de Gilbert, aunque pronto pasó a ser la hija que nunca pudieron tener. Junto a eso, otro hito menos personal-familiar pero también muy importante fue que en ese

¹⁷² Cfr. PEARCE, J., *op. cit.*, pos. 6697-6862

¹⁷³ Cfr. KER, I., *op.cit.*, pos. 10399-10415

¹⁷⁴ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 141. No todo el mundo está de acuerdo con esto, empero. El estudio de Boyd sobre las novelas de Chesterton, como hemos dicho, señala como tres sus novelas distributistas, empezando por *The man who knew too much* y siguiendo por *Tales of the Long Bow*, para culminar con esta. Respecto a *The man who...*, me remito a lo dicho unas páginas atrás, al comentar esa novela. Respecto a *Tales...* puede no entenderse como novela en el momento en que su estructura es más la de relatos encadenados que la de una novela de cuerpo completo. Se esté de acuerdo o no, es el caso que *The return of Don Quixote* se etiqueta a veces como la única.

año se fundó la Liga Distributista, que transformó el semanario *G.K.'s Weekly* para convertirlo en su publicación principal.¹⁷⁵

Entre 1926 y 1929, Chesterton publicaría intensamente. En sus ensayos encontramos, en 1926, *The Catholic Church and conversion*, en la que Chesterton explicó su apuesta por esta religión realizada cuatro años atrás. También *The outline of sanity*, en 1927, una colección de publicaciones sobre distributismo que serían su exposición más completa de esa propuesta económica jamás publicada. Ese mismo año salió una colección de artículos bastante crítica con el pensamiento de su época, llamada *Social reform versus birth control*, una reivindicación de la dignidad humana en contra de varias ideas de su época como el control de la natalidad, la eugenesia, etc.. En 1928 aparecería *Do we agree?*, la transcripción de un debate de la BBC entre Chesterton y Shaw, con Belloc de moderador, en el que Shaw trató de demostrar que las ideas distributistas de Chesterton eran en realidad plenamente compatibles con su socialismo de raíz Fabiana, cosa que Chesterton negó. Por último, una colección de ensayos sobre la Fe, que habían sido publicados previamente para una revista católica, fue publicada en 1929 con el nombre de *The thing: Why am I a catholic*. En ella, Chesterton abordó de nuevo la controversia entre la razón y la Fe, abogando por el misterio y criticando el racionalismo cerrado.

Respecto a otros terrenos literarios, en la colección de relatos cortos aparecería en 1926 *The incredulity of Father Brown*, tercera de las recopilaciones del sacerdote detective, y al año siguiente *The Secret of Father Brown*, cuarto tomo de esta saga. Respecto a la poesía, 1926 vería publicarse *The Queen of Seven Swords*, libro de 24 poemas religiosos. En 1927, por su lado, Chesterton recopiló sus poemas favoritos en su *Collected poems*. En el

¹⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 141-143

campo de la novela, su libro iniciado en 1925 *The Return of Don Quixote* se publicó en 1927, y otra novela llamada *The poet and the lunatics* en 1929. Finalmente, en sus biografías, este trienio le permitió publicar dos: *William Cobbett* (1926) y *Robert Louis Stevenson* (1927).

En 1929 viajó a Roma. Era su primer viaje desde aquellos realizados antes de su conversión, con la excepción de un viaje a Polonia en 1928 que, pese a cómo cautivó su espíritu¹⁷⁶, jamás reflejó en un libro. En Roma observó con preocupación la omnipresencia de las ideas del fascismo. Se entrevistaría con el mismo Mussolini, aunque en la entrevista se invirtieron los papeles y fue el Duce quien se dedicó a preguntar a nuestro autor sobre sus opiniones acerca de variedad de temas. También sería recibido en audiencia por el Papa Pío XI, algo que Chesterton valoró muchísimo, como es comprensible. Resultado de su experiencia romana, incluidos esos dos encuentros tan distintos, fue el libro *The resurrection of Rome*.¹⁷⁷

En 1930, publica una nueva colección de artículos, *Come to Think of It*, y una recopilación de novelas cortas bastante mediocres¹⁷⁸, *Four Faultless Fellons*. Pese a su predicada mediocridad, empero, es otra de sus obras con esquema paradójico, empezando por su provocativo título, y siguiendo por las historias que en él se cuentan. En cada historia, el autor real de cierto crimen es, a la vez que efectivamente culpable de aquello de que se le acusa, inocente desde el punto de vista moral; una vez que se conocen las historias al completo descubrimos que la aparente fechoría es completamente excusable.

Además, en ese año, ocurrió que Chesterton es nombrado primero miembro y luego Presidente del Detection Club, formado por escritores de novelas de intriga (a Chesterton era el Padre Brown quien le había abierto esa puerta) de la

¹⁷⁶ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 363-365

¹⁷⁷ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 146

¹⁷⁸ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 8445

talla de Agatha Christie o Dorothy Sayers.¹⁷⁹ También fue un año de viajes: volvió a Estados Unidos, en una estancia de seis meses en la que recibiría doctorados honoríficos e impartiría clases en universidades.¹⁸⁰

Al volver, en 1931, seguirían las publicaciones: en ensayos, 1931 sería el año de *All is Grist*, y 1932 sería cuando publicaría tanto *Sidelights of New London and Newer York and Other Essays* (donde reproduciría las impresiones, bastante críticas en ocasiones, que le había dejado su estancia en los Estados Unidos) y *Christendom in Dublin*, en el que plasmaría la huella que le había dejado la visita al Congreso Eucarístico de Dublín. En 1933 sería el turno de *All I survey*, nueva colección de artículos.

También publicaría en 1930, el poema *The tomb of King Arthur*. En 1932, por otra parte, verían la luz una biografía: *Chaucer*, y una obra de teatro: *The surprise*.

1933 sería un año en el que Chesterton marcaría uno más de sus hitos bibliográficos, el último si se prefiere no contar como tal *Autobiography*: ese año publicaría *Saint Thomas Aquinas*, su biografía sobre el teólogo medieval. Se la considera una de sus mejores biografías, y es lugar común, para reforzar esta afirmación, citar a Etienne Gilson, estudioso en profundidad del teólogo dominico, quien afirmaría que la de Chesterton era la mejor biografía sobre el Doctor Angélico que él jamás hubiera leído.¹⁸¹

Pero 1933 fue también un año oscuro. Ese año, Hitler alcanzó el poder en Alemania como gran canciller. Chesterton, al igual que le pasara con el fascismo italiano, percibió en seguida la peligrosidad del nacionalsocialismo, y se pondría a escribir sobre ello. El resultado fue, en 1934, un libro de ensayos

¹⁷⁹ Cfr. KER, I., *op. cit.*, pos. 12036-12064

¹⁸⁰ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 8463-8808

¹⁸¹ Cfr., por ejemplo, PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 9376-9390; y también BELMONTE, K., *op.cit.*, pos. 3856-3859; y también WARD, M., *op.cit.*, pp. 619-621

furibundamente antinazi, *Avowals and Denials*.¹⁸² Ese mismo año, además, fue premiado con un distinguido honor dentro del mundo católico del que formaba parte desde hacía más de una década: tanto él como Belloc fueron nombrados caballeros de la Orden de San Gregorio, distinción que recibieron del Papa Pío XI. Dicho honor se les otorgaba como reconocimiento al servicio que la Iglesia entendía que ambos escritores le habían prestado con sus plumas.¹⁸³

La salud de Chesterton en este año de 1934 estaba muy delicada y, de hecho, le quedaba poco tiempo de vida (moriría en 1936). Si ya en 1932 había tenido Chesterton que tomarse unas vacaciones en Francia con Dorothy Collins y su mujer Frances¹⁸⁴, en este año de 1934 decide viajar a Roma para agradecer el nombramiento, y efectivamente logró hacerlo personalmente en una entrevista con el Papa. Pero después pretende llegar a Palestina y se ve incapaz: en una escala en Siracusa cae enfermo y se tiene que devolver a Inglaterra.¹⁸⁵

Pese a ese estado de salud tan delicado, en 1935 todavía conseguiría publicar algunas obras: su último libro del Padre Brown, llamado *The Scandal of Father Brown*, y un libro de ensayos, *The Well and the Shallows*, donde de nuevo profundiza en la relación entre la razón y la Fe. Y, a durísimas penas ya, logra trabajar en *Autobiography*, que acabaría viendo la luz en 1936. Este libro es el culmen de su estilo al redactar biografías, ya que aplica a su propia vida la poca rigurosidad por los datos que había demostrado en las que redactara sobre otros. El libro es un canto de agradecimiento por la vida, la ocasión de reflexionar sobre los más variados temas, una oportunidad para leer en el cristianismo la clave de su vida... es muchas cosas, pero no es una exposición ordenada de hechos.

¹⁸² Cfr. PEARCE, J.; *op.cit.*, pos. 9538-9591

¹⁸³ Cfr. *Ibíd.*, pos. 9507

¹⁸⁴ Cfr. ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op. cit.*, p. 148

¹⁸⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 149

En 1935, además, realizaría varios viajes junto a su mujer y Dorothy Collins, quienes pensaban que este tipo de viajes podría ayudar a mejorar el ánimo de Gilbert, bastante decaído por su estado de salud. Viajarían a España, Italia, Francia, Suiza y Bélgica. En ese año, además, sostendría Chesterton un debate con Bertrand Russell sobre la educación de los hijos, debate en que Chesterton se declararía partidario de considerar la educación derecho de los padres y la función del estado como subsidiaria, mientras Russell (apoyado en criterios en última instancia malthusianos y de ingeniería social) defendía que debía ser responsabilidad en todo caso y directamente del estado. Según Antuñano, Chesterton puso en evidente ridículo al famoso pensador.¹⁸⁶

La salud de Chesterton había ido empeorando, y ni siquiera un viaje a Lisieux y a Lourdes¹⁸⁷, de la mano de Dorothy Collins, iban a poder hacer nada al respecto. Murió el 14 de junio de 1936, rodeado tan solo de Frances y de Dorothy Collins, para quienes fueron sus últimas palabras. La muerte de Chesterton sacudió a su sociedad, como lo había hecho casi quince años atrás su conversión. Muchos personajes ilustres manifestaron la enorme influencia que había tenido sobre ellos, pero quizá la mejor muestra de la influencia y notoriedad que había alcanzado es una anécdota de su funeral: en el mismo, se leyó una carte del Secretario de Estado del Vaticano, Eugenio Pacelli (quien acabaría siendo el Papa Pío XII), enviada por indicación del Papa reinante, Pío XI, en el que lamentaba tan gran pérdida. Frances Chesterton, su viuda, se quedó devastada, pese a que su propia creencia religiosa le sirvió de gran

¹⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 150

¹⁸⁷ Cfr. PEARCE, J., *op.cit.*, pos. 10293-10312. Lourdes y Lisieux son santuarios católicos bastante famosos. Lourdes, en concreto, es un destino típico para los enfermos, pues está arraigada la creencia de que sus aguas producen curaciones milagrosas.

consuelo y apoyo. Sobreviviría a su marido escasos dos años, para morir de un cáncer muy agresivo en 1938.¹⁸⁸

5. A modo de conclusión sobre la vida de Chesterton

Esta es la vida de G.K. Chesterton, el peculiar filósofo-periodista que extrajo su pensamiento de su vida, su peculiar curiosidad y sensibilidad, y su incansable búsqueda por dar con la clave que explicara todos los recovecos de su vida, como una llave compleja girando en una cerradura compleja. Un hombre que resolvió para sí, y para quien quisiera escucharle, la aparente contradicción entre el pensamiento y la Fe. Pese a todos los que decían en su ambiente y a su alrededor que la mística se oponía a la razón, él defendió (y llevó a la práctica) que fue su encuentro con la mística lo que le permitió pensar. Una de tantas contradicciones aparentes, quizás la más profunda, que él resolvió en forma de paradoja, uniendo los extremos de la contradicción sin dejar que ninguno de ellos absorbiera al otro. Todo su pensamiento paradójico, como veremos, es la búsqueda del realismo frente a las gnoseologías formalistas modernas, y es además (así lo defendió él) algo que aprendió directamente de la Fe cristiana, y quizás el motivo más fuerte de su aprecio a esta.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*, pos. 10358-10559

Capítulo 2. Sobre una definición de “paradoja”.

En este capítulo trataré de realizar una definición de paradoja, como una de las cuestiones introductorias necesarias para un trabajo con el título del presente. Esto es importante porque no es fácil llegar a delimitar bien a qué nos referimos con la voz “paradoja”. Por eso, he preferido titular el capítulo con la expresión “sobre una definición de”, ya que me temo que, más que definir, vamos a reflexionar sobre hasta qué punto es posible definir dicha palabra.

En concreto, es de hecho facilísimo definir la paradoja a nivel intuitivo, es decir, es facilísimo saber a qué nos referimos con “paradoja” siempre y cuando no nos veamos obligados a profundizar. El gran grueso de la gente la usa refiriéndose más o menos a lo mismo. La primera acepción que “paradoja” parece tener, en el lenguaje común, es la de denotar que algo que se ha dicho puede parecer contra-intuitivo, o sonar extraño y contradictorio, pero pese a ello ser cierto. Esta acepción registra la expresión “¡Qué paradoja!” como sinónimo de “¡Qué extraño!”, “¡Parece mentira!”, o similares.

Un ejemplo sería expresar: “Desde luego, qué paradójico que él sostuviera el matrimonio mientras ella luchaba contra el cáncer y que, tres años después de estar ella ya fuera de riesgo, decidiera pedir el divorcio”. Con “qué paradójico” se hace referencia a la extrañeza de la situación, por entender intuitivamente que, durante el periodo en el que una relación tiene condiciones más difíciles,

hay un mayor riesgo de que se rompa. Así, no se entiende cómo el marido, habiéndose mantenido al lado de su esposa durante lo que se supone un periodo muy difícil de lucha contra la enfermedad, no encuentre luego fuerzas para permanecer en una rutina que supuestamente es un reto menor. Suena extraño, aunque empíricamente no sea difícil encontrar casos, y aunque psicológicamente sea un hecho explicable desde varios ángulos distintos (empezando porque es mentira que quien soporte bien una situación intensa soporte igualmente bien una rutinaria). Pero, comparado con la intuición, sentido común, o con las ideas y creencias que cotidianamente manejamos, suena realmente extraño. Volveremos sobre esto, aunque aquí lo importante es que la supuesta “paradoja” que se encuentra hace referencia a la extrañeza del asunto.

Una segunda forma en la que puede observarse el uso del término “paradoja” es como una mera y simple contradicción. Hace poco, dos conversaciones con amigos me daban dos muy buenos ejemplos de esta idea de “paradoja como contradicción”. El primer ejemplo fue hablando precisamente de esta tesis, y comentando con cierto amigo cómo Chesterton pensaba que la religión cristiana era la mejor filosofía, lo cual, decía yo, “es paradójico porque precisamente el cristianismo no es una filosofía”. A lo cual mi amigo, bastante interesado en asuntos de lógica y filosofía de la ciencia (aunque a nivel usuario, sin formación específica), contestó: “Efectivamente, es paradójico porque no tiene sentido”. Él estaba usando la palabra “paradoja” como un sinónimo de “sinsentido” o de “contradicción”.

Este uso fuerte es extraño: no es tan habitual encontrar a gente usar la contradicción como sinónimo del sinsentido, del “no estás queriendo decir nada”. Pero si rebajamos la fuerza en que se toma el concepto de “contradicción” o “sinsentido”, encontramos con que se usa muchas veces. Así

ocurre en mi segundo ejemplo, que se dio al hablar con otro conocido de la fantástica película *Parásitos*, del director coreano Bong Joon-ho. Comentando esa película, decía que le fascinaba ver a la familia protagonista en “la paradójica situación de vivir rodeados de comodidades a las que saben que habrán de renunciar, a la vez que experimentan que no pueden renunciar a ellas”. Mi amigo se refería a la contradicción interna, moral, de la familia, que vive usurpando una mansión en la que trabaja, mientras los dueños se encuentran fuera. “Paradoja”, aquí, era para mi amigo un sustituto del término “contradicción”, sí, pero no entendido con la gravedad con que se tomaba el término “contradicción” el protagonista de mi anterior anécdota. No hablaba de la contradicción al punto de considerarla un sinsentido tal que no pueda darse en la realidad.

Como se ve, ya solamente utilizando el sentido común y el lenguaje cotidiano, se dan formas de usar el término paradoja que no son reconciliables entre sí: “paradoja” puede ser un sinsentido, o puede ser un peculiar hecho real que, bajo cierto punto de vista, es difícilmente comprensible. Lo que parece estar claro es que, cuando decimos de algo que es paradójico, queremos decir que el pensamiento se ha detenido en ello, que lo que tenemos delante no es fácil ni rápido de solucionar. Una paradoja siempre obliga al pensamiento a detenerse, a des-automatizarse, para reelaborar lo que tiene delante. Cuando decimos que algo es paradójico, decimos que el pensamiento ha de realizar algún tipo de movimiento de encaje antes de volver a una complaciente normalidad, que tiene que esforzarse por desentrañar el misterio que se le presenta, porque no es obvio. Que dicha resolución pueda darse (como proclama la acepción que reclama que la paradoja es una “extrañeza”) o que no pueda darse en absoluto (como decimos al definir la paradoja como un sinsentido), eso ya es otra cuestión. Por el momento, dejemos sentado que la

paradoja es algo que llama nuestra atención por lo extraño de su contenido, por el desafío que parece suponer combinar sus elementos en nuestro pensamiento.

1. Una batería de definiciones “oficiales”

Vamos a continuación a recoger algunas definiciones de “paradoja” tal y como pueden encontrarse en distintas obras: diccionarios, enciclopedias, etc. La intención con esto está en el título: pretende ser una batería de definiciones, una compilación en la que aparezcan una detrás de la otra para comprobar qué nos pueden enseñar al colocarlas de ese modo.

Para una tarea definatoria, parece adecuado empezar con el Diccionario de la Real Academia Española. Al ser su vocación recoger acepciones generales de los términos, de tal forma que pueda reflejarse en su consulta lo que “más o menos” se entiende, suele ser útil para trazar un primer perfil aproximativo.

En este caso, el DLE nos remite desde “paradoja” a “paradojo, ja”, y de esta voz saca tres acepciones:

1. adj. desus. paradójico.
2. f. Hecho o expresión aparentemente contrarios a la lógica.
3. f. Ret. Empleo de expresiones o frases que encierran una aparente contradicción entre sí, como en “mira al avaro, en sus riquezas, pobre”.¹⁸⁹

Respecto a la primera acepción, que nos remite al adjetivo “paradójico-a”, si nos vamos a esta otra vez vemos definido lo paradójico con una única acepción: «1. adj. Que incluye paradoja o que usa de ella»¹⁹⁰.

Vemos pues que en esta definición el aspecto más destacable es la aparente contradicción, y que esta se entiende de dos maneras: una, más bien semántica o

¹⁸⁹ RAE, “Paradojo, ja”, en RAE, *DLE*, 23ª ed., 2014 <<https://dle.rae.es/paradojo>> [Fecha consulta: 01/02/2021]

¹⁹⁰ RAE, “Paradójico, ca”, en RAE, *DLE*, *op.cit.* <<https://dle.rae.es/parad%C3%B3jico>> [Fecha consulta: 01/02/2021]

lógica, que correspondería a la acepción 2. La otra, desde un punto de vista más retórico, en el que la extrañeza no aparece tanto a nivel semántico sino en lo que podríamos llamar psicológico: nuestra manera de entender ciertos conceptos generan una extrañeza ante cómo son presentados en el discurso.

Otra fuente para un primer perfil es la que indiscutiblemente es la enciclopedia más popular del planeta: *Wikipedia*. Ella también suele darnos un perfil aproximado en las definiciones, siendo como es un documento cuya ventaja es ser editado muy rápida y fácilmente por cualquier usuario, pero cuya desventaja es que su velocidad le impide un rigor excesivo, pese al esfuerzo de sus revisores por evitar informaciones directamente falsas. Así, en dicha enciclopedia nos encontramos con informaciones que, si bien no son especialmente sutiles o eruditas, sí informan eficazmente de cuál es el común entender respecto a cierto concepto. En este caso, la definición de paradoja es realmente exhaustiva, encadenando un sentido de “paradoja” detrás de otro. Así define la paradoja la *Wikipedia*:

Una paradoja (del latín *paradoxa*, ‘lo contrario a la opinión común’) o antilogía es una idea lógicamente contradictoria u opuesta a lo que se considera verdadero a la opinión general. También se considera paradoja a una proposición en apariencia falsa o que infringe el sentido común, pero no conlleva una contradicción lógica, en contraposición a un sofisma que solo aparenta ser un razonamiento válido. Algunas paradojas son razonamientos en apariencia válidos, que parten de premisas en apariencia verdaderas, pero que conducen a contradicciones o situaciones contrarias al sentido común. En la retórica, es una figura de pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que implican contradicción.¹⁹¹

En este caso, se puede observar así que en “paradoja” aparecen varios sentidos: primero, lo contrario a la “opinión general”, que sería el sentido más

¹⁹¹ “Paradoja”, en *Wikipedia. La enciclopedia libre*. <<https://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja>> [Fecha consulta: 03/02/2021]

amplio posible para este término. También es paradoja aquello que pareciendo falso es al final verdadero. A continuación, se define por paradoja el caso contrario: lo que pareciendo verdadero, es sin embargo falso. Por último, se habla de paradoja en relación a la retórica, aunque el uso retórico ya podría quedar cubierto en una o varias de las tres acepciones anteriores.

Entrando ya en el terreno de definiciones científicas, el Diccionario de Filosofía de José Ferrater Mora define la paradoja a partir de sus dos elementos *para-* y *doxa*, señalándolo como lo contrario a la opinión común:

Etimológicamente, “paradoja”, *paradóxa*¹⁹², significa “contrario a la opinión (*dóxa*)¹⁹³”, es decir, “contrario a la opinión recibida y común”. Cicerón escribe: “Lo que ellos [los griegos] llaman *paradóxa*¹⁹⁴, lo llamamos nosotros ‘cosas que maravillan’”. En efecto, la paradoja maravilla, porque propone algo que parece asombroso que pueda ser como se dice que es.¹⁹⁵

Aparte de señalar esa contrariedad que caracteriza a la paradoja, coincidiendo así con todas las definiciones anteriores, Ferrater Mora añade el elemento del asombro, admiración o maravilla que supone el choque psicológico de encontrarnos con una paradoja. Podríamos decir que este asombro sería paralelo a la “extrañeza” de que hablaba yo al reflexionar sobre los usos comunes del término.

En su *Diccionario de epistemología*, Otero y Gibert dicen sobre la paradoja que es

¹⁹² En caracteres griegos en el original.

¹⁹³ En caracteres griegos en el original.

¹⁹⁴ En caracteres griegos en el original.

¹⁹⁵ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía. Tomo II. L-Z*, 5ª edición, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964, p. 365

un razonamiento compuesto por una afirmación o grupo de afirmaciones aparentemente verdaderas que implica una autocontradicción lógica, contradice el sentido común o se rebela contra el corpus de conocimiento disponible.¹⁹⁶

Podemos ver que se da un concepto de “paradoja” que abarca tanto lo lógico y semántico, como un sentido más amplio en el que también se incluye la contradicción de ideas aprendidas. Sin embargo, curiosamente, los autores declaran que la paradoja ha de ser una aparente verdad. No tiene demasiado sentido establecer que una paradoja pueda ser lo que contraviene el sentido común o el *corpus* del conocimiento aceptado, y luego señalar que para ser paradoja ha de ser una afirmación “aparentemente verdadera”. A veces la paradoja podría ser verdadera, si el conocimiento general que contraviene es un conocimiento erróneo. Pero estos autores no parecen incluir esa posibilidad.

Bunge, en su *Diccionario de filosofía*, da una brevísima definición que también parece abrir el concepto: sin siquiera construir sintácticamente la frase, justo a continuación de la voz “paradoja” leemos: «Contradicción, o supuesto descubrimiento contraintuitivo»¹⁹⁷. El concepto en Bunge parece abierto tanto a la contradicción de corte más lógico- matemático y semántico, por un lado, como a la vulneración del sentido común, aunque en realidad el tratamiento que a continuación da a las paradojas deja claro que, en su caso, siempre las va a ver como un problema en el método. Nunca se da el asombro o la apertura a que algo sea como es: ateniéndonos a la explicación, clasificación y ejemplos que pone, está claro que para Bunge la paradoja indica un fallo en el método, en el marco, que tiene que llevarnos exclusivamente a seguir trabajando dicho método. Por decirlo de alguna manera, la cuestión en Bunge siempre es resolver

¹⁹⁶ OTERO, E. & GIBERT, J., *Diccionario de epistemología*, Santiago de Chile: RIL Editores – UDD, 2016, p.191

¹⁹⁷ BUNGE, M., *Diccionario de filosofía*, María Dolores González Rodríguez (trad.), 3ª ed., México D.F. – Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005, p. 159

o expulsar la paradoja del sistema conceptual, y eso es, como veremos, una diferencia esencial respecto a otros métodos.

Gardner, en *¡Ajá! Paradojas que hacen pensar*, y pese al enfoque más bien lógico-matemático de su libro, habla de paradoja como algo que puede entenderse en un sentido bastante amplio:

Aunque el término *paradoja* tiene numerosos significados, lo tomo aquí en un sentido amplio, capaz de contener todo resultado que por contrario a la intuición y al sentido común alcanza a provocar de inmediato un sentimiento de sorpresa. Tales paradojas son de cuatro tipos fundamentales:

1. Afirmaciones que parecen falsas, aunque en realidad son verdaderas.
2. Afirmaciones que parecen verdaderas, pero en realidad son falsas.
3. Cadenas de razonamientos aparentemente impecables, que conducen sin embargo a contradicciones lógicas. (Las paradojas de esta clase suelen llamarse falacias.)
4. Declaraciones cuya veracidad o falsedad es indecidible.¹⁹⁸

Ese “sentido amplio” nos permite entender la paradoja como un contraste, un choque sorpresivo. Gardner dedica su libro a paradojas lógicas, matemáticas y semánticas, pero no entra en su cuestión retórica, quizás porque, al querer hablar de paradojas concretas, no puede incluir las retóricas. Estas últimas, efectivamente, pueden ser infinitas: siempre puede aparecer alguien que nos señale un nuevo enfoque contrastante, que cree una nueva paradoja. Así que es normal que quienes, como Gardner y Bunge, se dedican a un uso de la paradoja desde un aspecto más de crítica del método y de epistemología, rechacen cuidadosamente entrar en las paradojas retóricas. Sin embargo, tanto en la definición de Gardner como en la de Bunge cabe la paradoja retórica, al hablar ambos de sentido común y de intuición. Simplemente hemos de entender esos conceptos en un sentido amplio.

¹⁹⁸ GARDNER, M., *¡Ajá! Paradojas que hacen pensar*, Luis Bou (trad.), Barcelona: RBA, 2018, p. 7

En Helena Beristáin, por ejemplo, encontramos una definición que cambia bastante respecto al enfoque de Gardner y Bunge, dado el interés de su diccionario en la retórica y la poesía. Para ella, la paradoja se define como:

Figura de pensamiento que altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas opuestas y en apariencia irreconciliables, razón por la cual manifestarían un absurdo si se tomaran al pie de la letra, pero que contienen una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado. La paradoja llama la atención por su forma aparentemente ilógica y absurda, sorprende y alerta por su aspecto de oposición irreductible, aunque la contradicción es aparente porque se resuelve en un sentido más amplio del literalmente enunciado.¹⁹⁹

Esto tiene su interés porque esa cuestión de los sentidos amplios y no exactos del lenguaje recuerda al salto histórico que da la filosofía del lenguaje, desde un enfoque más semántico-analítico a la inclusión de la pragmática en el análisis del lenguaje, lo cual implicó, entre otras cosas, la inclusión del contexto.²⁰⁰ Hablar de sentidos de las palabras implica apertura, y nos anticipa una clave para el entendimiento de la paradoja: esta consiste, no solo en una crítica del método o el señalar una inconsistencia en el sistema de ideas, sino también puede conllevar una invitación a la apertura. A través de los diferentes sentidos, aparece en el pensamiento la necesidad de contexto, y contexto quiere decir realidad, lo que hay más allá del discurso en sí. Así, desde una perspectiva retórica como la de Beristáin, podemos entender la paradoja como una invitación a la apertura al mundo. La paradoja sigue señalando un defecto o una inconsistencia en el sistema de pensamiento, pero ya no se nos invita tanto a seguir trabajando en ese sistema para tratar de resolverla, como a darnos cuenta de que ese sistema no lo es todo.

¹⁹⁹ BERSITÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa, 1998, p. 387

²⁰⁰ Cfr. BONET SÁNCHEZ, J.V. & BONET PONCE, C., *Sobre palabras, juego y acción*, Valencia: Cuadernos Scio, Serie maior (UCV), 2016, pp. 22-31

También De Toro, en su artículo sobre la paradoja en Borges, empieza con un texto en el que, si bien no *define* como tal la paradoja, sí ofrece varias características interesantes:

Existe consenso en las diversas opiniones con respecto al lugar epistemológico y al lugar que ocupa la paradoja en el conocimiento: la paradoja articula una “crisis” del pensamiento y del conocimiento que se manifiesta en forma contradictoria (...). También se argumenta que todo aquello que se escapa a un tipo de racionalización lógico-binaria o a teorías en las ciencias naturales o exactas pasa a formar parte de la paradoja (...). De ahí que las artes, la literatura, la religión en su estatus ficcional, pasen a ser los campos privilegiados de la paradoja y las llamadas *Geisteswissenschaften*, las ciencias sociales, culturales y literarias sean las disciplinas por excelencia para el tratamiento de la paradoja. Es decir, en todo ese campo donde no existe la posibilidad de decidir ‘O esto o lo Otro’ (*‘Entweder Oder’*) o donde no es recomendable proceder en forma binarista, dualista o disjunta, pasa la irracionalidad a constituir la ficción. La paradoja además se caracteriza por su estructura de un *regressus in infinitum*, por su autorreferencialidad y su negatividad. conociendo diversos tipos, como la paradoja lógica, retórica, pragmática, semántica etc.²⁰¹

Aquí se introducen muchos elementos interesantes, como la reflexión de que es en las ciencias sociales y humanistas en las que la paradoja puede resplandecer más, por evitar un tipo de pensamiento binario, un *aut aut*.

Por último, Dale Ahlquist define la paradoja, en el contexto concreto de hablar de la paradoja chestertoniana, como sigue:

[Paradox] has two definitions. And both definitions are equally important. The first meaning, the literal meaning, from the Greek, is para, which is “contrary to” or “against”, and dox, which is “accepted opinion or expectation”. In other words something strange, something remarkable, even wonderful, unexpected or uncommon. Something other than, even the opposite of what we would expect. The second meaning is the notion of the

²⁰¹ DE TORO, A., “¿Paradoja o rizoma?: "transversalidad" y "escriptibilidad" en el discurso borgeano”, en DE TORO, A. (coord.), *El siglo de Borges: homenaje a Jorge Luis Borges en su centenario*, Vol. 1, Madrid: Vervuert Iberoamericana, 1999, p. 174

proposition that seems to contradict itself: two statements that are both true, but absolutely contradict one another.²⁰²

Ahlquist introduce en la primera acepción de la paradoja su elemento de “choque” con otras ideas y también le reconoce la capacidad de contradecir sus propios conceptos. Pero yerra en considerar que los elementos de la paradoja son una contradicción *absoluta*. Precisamente en la paradoja se puede dar la contradicción de sus términos porque esta *no es absoluta*, porque, desde cierto punto de vista, lo que parece contradictorio no lo es.

De las definiciones que acabamos de ver, podemos extraer las siguientes notas u observaciones acerca de la paradoja, que podrían ser predicadas más o menos de todas ellas.

1) Lo primero que hemos de decir es que la paradoja nos propone una contradicción, real o aparente. presenta dos cosas irreconciliables que nos obligan a elegir: “esto o lo otro” (contradicción real) o bien presenta elementos susceptibles de convivir en la realidad pero cuya convivencia se presenta atravesada por tensiones.

2) En la paradoja se da un choque entre conceptos, entre niveles de pensamiento. Ahí es donde se produce el choque, que suele ser un choque entre niveles de pensamiento: puede ser una colisión entre los conceptos asumidos y la realidad, que parecen contradecirse. Así, por ejemplo, la paradoja del ahorro en economía, que indica que, si todos los miembros de una sociedad ahorran, acabarán teniendo menos y no más. Puede también, por ejemplo, contradecir la convicción de la fiabilidad de un método o de un concepto teórico, al mostrar los conflictos que aparecen al aplicar dicho método o concepto (por ejemplo, la paradoja del hotel infinito, que cuestiona nuestros conceptos de infinitud y

²⁰² AHLQUIST, D., *Common sense 101: Lessons from G.K. Chesterton*, San Francisco: Ignatius Press, 2006, p. 44

capacidad al señalar que un hotel infinito con todas sus habitaciones ocupadas podría, sin embargo, recibir siempre un nuevo huésped²⁰³). En un sentido aún más retórico, puede hablarse de paradoja incluso en el ejercicio de darle la vuelta a un refrán o proverbio, como Borges que, en su poema “La dicha”, declara: «Nada hay antiguo bajo el sol»²⁰⁴, contraviniendo el dicho tal y como es habitualmente conocido. Puede ser algo que parece mentira y es verdad, o que parece verdad y es mentira, o que parece una demostración y no demuestra nada (en cuyo caso se da un choque entre la expectativa de éxito del método con la realidad de su futilidad). En todos los casos, se da la cuestión de una expectativa que se contraría. La paradoja siempre tiene un aspecto de provocación, una gamberrada del lenguaje o del pensamiento: incluye los conceptos que creemos excluyentes, o nos los presenta de forma contraria a como esperaríamos que fueran presentados.

3) Otra característica de la paradoja, fuertemente relacionada con la anterior, es su relación con la sorpresa o la maravilla. La paradoja pretende generar un choque en el oyente. Como bien dice Rosamund Collie, cuyo libro sobre paradojas se enfoca el sentido retórico-filosófico de estas en vez de en su sentido más matemático-semántico:

²⁰³ Es una paradoja que, similar a la paradoja “del abuelo” (¿qué pasaría si viajaras en el tiempo y mataras a tu abuelo antes de que conociera a tu abuela?), consiste en la mezcla de un concepto nacido de la lógica y la matemática, que son abstractas (en el caso del hotel infinito, el concepto matemático es el de “infinito”), y un concepto totalmente deudor de nuestra experiencia del mundo físico (como lo es el de “capacidad” en un sentido coloquial y no matemático). Es una paradoja que sólo puede darse si primero se cumplen ciertas suposiciones, que habitualmente son imposibles porque implican esa mezcla del mundo teórico-formal y el real. La capacidad de un hotel consiste en su posibilidad de asignar una serie de espacios finitos construidos (las habitaciones) a ciertos ocupantes. La paradoja se da al aplicar lo que solo es posible en el campo matemático-teórico del infinito (y sus propiedades) a un espacio físico. Incluso con el hotel al máximo de su capacidad, al ser infinito y tener las propiedades de ese peculiar número, siempre se puede alojar un nuevo huésped pidiéndole a todos los inquilinos que se muevan a la habitación contigua: el ocupante de la 1 a la 2; el de la 2 a la 3; etc. Nadie se quedaría sin habitación a la que moverse, y la habitación número 1 quedaría desocupada para alojar al nuevo huésped.

²⁰⁴ BORGES, J.L., *Geschichte der Nacht. Neue Gedichte* [edición bilingüe], Viena-Munich: Carls Hanser Verlag, 1984, p. 70

Always “about” being, the paradox is not fully ontological, since by drawing attention to its own form and technique it demands a “wonderer”, a reader to admire it and to wonder about it.²⁰⁵

No hay paradoja sin oyente. No hay pregunta sin presuponer un alguien a quien preguntar, y esto es así incluso aunque estemos realizando el ejercicio teórico de desdoblarnos para ocupar ambas partes del diálogo. No hay truco de magia que no presuponga público, porque el ilusionista siempre genera la ilusión “en otros”, necesita alguien a quien engañar. La paradoja, así, nunca se desprende de una cierta función retórica, comunicativa.

4) Por último, una cuarta característica de la paradoja es su autorreferencialidad, cuestionando el límite del método usado para pensar: el lenguaje y su capacidad de representar, la lógica inductiva o deductiva, las demostraciones matemáticas, la exactitud o fiabilidad del método científico (o de cualquiera que sea el método establecido en las distintas ciencias sociales), o incluso la limitación del pensamiento mismo.

En la paradoja es habitual encontrar siempre una cierta autorreferencialidad: aparte de aquello sobre lo que se está hablando, la paradoja pregunta sobre el pensamiento mismo. La manera más clara de ello es en la paradoja autorreferencial, cuando encontramos el método que sólo sirve dentro de cierto marco (dentro de ciertas limitaciones) aplicado al propio marco. Así, la paradoja del mentiroso: el lenguaje, usado para calificar lo verdadero y lo falso acerca de descripciones externas, se usa para calificar de verdadera o falsa la proposición autorreferencial de estar mintiendo. “Ahora mismo estoy mintiendo” es una frase irresoluble, porque será verdad si es mentira, y será mentira si es verdad.

²⁰⁵ COLLIE, R.L., *Paradoxa epidémica. The renaissance of tradition of paradox*, New Jersey: Princeton University Press, 1966, pp. 518-519

Pero esto es así incluso en el caso de paradojas no autorreferenciales, aunque sea en un sentido más débil. Pongamos de ejemplo la paradoja del valor, propia de nuestro autor, Chesterton (que tendremos ocasión de desarrollar en otras partes de la tesis): sólo hay valor si se es consciente de la posibilidad de perder, porque solo hay valor si hay riesgo; sólo hay valor, en fin, si hay una cierta debilidad. En este caso, se pone en cuestión una identificación errónea en el pensamiento popular, que de alguna manera confunde el valor y la fuerza. Se cuestiona, así, una asunción un tanto inconsciente que todo el mundo hace: el valor no es la característica del fuerte, ya que sólo se puede ser valiente si se es débil. Valor y fuerza no van de la mano; pareciera que las únicas fuerzas que le vienen bien al valor son las descritas paradójicamente como “fuerzas de flaqueza”. Y eso contraviene y extraña nuestro marco de pensamiento.

La paradoja, así, siempre es un poco una pregunta sobre qué conocemos y qué podemos conocer, y hasta qué punto y con qué seguridad podemos confiar en dicho conocimiento.

2. Acerca de dos tipos de paradoja

Pues bien, estas cuatro notas anteriormente dichas pueden predicarse de toda paradoja, pero no todas las paradojas son iguales. Y se puede hacer un corte relativamente sencillo al establecer que, por un lado, tenemos paradojas que al cuestionar el método pretenden de manera preferente que nos fijemos *en el método*; y, por otro, tenemos paradojas que al cuestionar el método pretenden más bien que nos fijemos *en cuestiones externas al método*. Todas cuestionan el pensamiento, pero no todas con la misma intención.

Lo que propongo no es nada más que la simple clasificación entre paradojas “lógicas” y paradojas “retóricas”. No es mi pretensión, claro está, pretender que esta sea la única forma de clasificar paradojas, en el sentido de que se pueden

dar (y se dan) clasificaciones más complejas. Pero esta simple clasificación nos permite incluir las que considero las dos grandes funciones de la paradoja: criticar el sistema y abrir a la realidad.

Estas dos funciones se dan en todas las paradojas, en cierto modo. Todas las paradojas, ya lo hemos dicho, son críticas al sistema. Collie expresa brevemente, y magníficamente, este punto, referido a la triple clasificación que ella hace de las paradojas²⁰⁶:

[P]aradoxes are profoundly self critical; whether rethorical, logical or epsitemological, they comment on their own method and their own technique. The rethorical paradox criticizes the limitations and rigidity of argumentation; the logical paradox criticizes the limitations and rigidity of logic; the epistemological paradox calls into question the process of human thought as well as the categories thought out (by human thought) to express human thought.²⁰⁷

Y, también es la propia Collie quien nos señala que todas las paradojas, también las lógicas, implican una apertura más allá del sistema mismo:

Like a tight spring, the implications of any particular paradox impel that paradox beyond its own limitation to defy its own categories. A logical paradox, for instance, is never *merely* logical; it raises questions which force other considerations.²⁰⁸

Así pues, incluso en este punto tan amplio, dividiendo las paradojas en dos categorías exclusivamente, la clasificación no es sencilla. Pero puede ser útil.

²⁰⁶ Yo asumo que las paradojas que ella llama “epistemológicas” son, de una manera más suave, parte de las mismas paradojas lógicas y semánticas: se trata de un sistema formal al que la formulación de la paradoja demuestra contradictorio. Y aunque, como va a decir Collie, las paradojas retóricas también supongan enfrentar un sistema o un marco, el carácter formal de los métodos aplicados en ciencia y en epistemología les aproximan más a la lógica o la semántica que al cuestionamiento de ideas aprendidas, que, si bien es un marco, lo es en un sentido mucho menos formal. No por nada el origen de la filosofía analítica del lenguaje, tan centrado en la lógica y la semántica, nace en gran parte de la pretensión de formar un lenguaje científico capaz de comunicar con exactitud los descubrimientos. Lo científico-epistemológico y lo lógico-semántico tienen entre sí una gran afinidad.

²⁰⁷ COLLIE, R.L., *op. cit.*, p. 7

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 11

Hay que decir que esta clasificación no es exclusivamente mía, aunque sí pueda ser muy personal la manera de entenderla. Rescher, en su libro sobre las paradojas, las introduce literalmente así:

One must distinguish between logical and rethorical paradoxes. The former type is a communicative predicament –a conflict of what is asserted, accepted, or believed. The latter is a rethorical trope –an anomalous juxtaposition of incongruous ideas for the sake of striking exposition or unexpected insight.²⁰⁹

También Luhmann distingue ambas formas de paradoja, señalando sus fines distintos, casi contrapuestos:

[W]e find two different, even contradictory uses, the one logical, the other rhetorical. The logical tradition tries to suppress the paradox. It exploits the ontological distinction of being and non-being to say that only being exists according to its own distinctions, above all: *hypokeimenon/sym-bebekos*. The observer can make true and false statements and can correct him- or herself (or be corrected by others) because being is what it is (not as it is, as we probably would say). Being is framed by such secondary distinctions (or categories) and not by its distinction from non-being. Being does not need to be distinguished from, or to exclude, non-being to be itself. It simply is, by itself (nature) or by way of creation. Disregarding this structure of ontological metaphysics, it has been claimed, would lead cognition the wrong way. It would end with paradoxes and destroy the telos of thinking. The appearance of unacceptable self-contradictions at the other side of the ontological scheme is then said to prove ontology as metaphysics. Thinking has to stay on the right path and avoid paradoxes.

The rhetorical tradition that invented the term introduced paradoxical statements to enlarge the frames of received opinions -therefore "para-doxa"- to prepare the ground for innovation and/or for the acceptance of suggested decisions. At first sight, this seems to be

²⁰⁹ RESCHER, N., *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago: Open Court, 2001, p. 4

a completely different notion, and the collection of examples of rhetorical paradoxes hardly ever demonstrate logical contradictions.²¹⁰

Luhmann observa ambas paradojas, sin embargo, fuertemente relacionadas porque ambas rompen con marcos: unas con los marcos del método lógico-matemático-metodológico, las otras con el sentido común y la verdad aceptada.²¹¹ Y una cosa que me llama poderosamente la atención es que haga una interpretación tan rígida de la ontología en su sentido clásico, relacionando la ontología con la paradoja lógica. Como vemos en la última parte de este capítulo, si en algo se apoya la paradoja chestertoniana es precisamente en la metafísica aristotélico-tomista, y la paradoja chestertoniana no es la lógica precisamente. Pero no adelantemos acontecimientos.

Ferrater Mora, por último, divide las paradojas en tres tipos: lógicas, existenciales y psicológicas. Y afirma que en el tipo en que más se va a centrar es el primero, cosa que efectivamente hace. Esta clasificación puede encajar perfectamente con mi propuesta de clasificación, dejando aparte las paradojas existenciales (que las retomaremos luego, al añadir un tercer tipo de paradoja en el siguiente apartado). Respecto a las paradojas psicológicas, son claramente asumibles como paradojas de tipo retórico, según lo explica el propio Ferrater:

En cuanto a lo que hemos llamado “paradoja psicológica”, *se trata del sentido de cualquier proposición declarada "paradójica" con respecto al sentido común*. A este efecto observaremos que no hay un contraste permanente entre sentido común y paradoja por la simple razón de que las llamadas "verdades de sentido común" cambian, o pueden cambiar, en el curso de la historia.²¹²

²¹⁰ LUHMANN, N., “Paradoxy of observing systems”, *Cultural Critique*, 31, The Politics of Systems and Environments, Part II (Autumn, 1995), UMP, pp. 38-39

²¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 39-40

²¹² FERRATER MORA, J., *op. cit.*, p. 367 – Las cursivas son mías.

Por atacar el sentido común y la verdad asumida, y por depender del contexto (las verdades de sentido común cambian), podemos entender que esta paradoja es de tipo retórico. Así, por tanto, se puede señalar provisionalmente que las paradojas, más allá de ulteriores clasificaciones, se pueden dividir en retóricas y lógicas. Si se quiere, podemos dividir las paradojas en aquellas que quieren hacernos pensar sobre el mismo pensamiento (lógicas) y aquellas que recurren al choque de ideas para llamar la atención sobre elementos que no tienen que ver exclusivamente con el pensamiento (retóricas). El problema es que en toda paradoja se dan ambos elementos: una crítica del marco, a la vez que un apuntar más allá del mismo. Pero en cada tipo un elemento tiene bastante más fuerza que el otro.

Veamos un ejemplo de a qué me refiero con cada tipo. Las paradojas que recoge Bunge son todas paradojas de tipo lógico, no tanto porque todas tengan que ver con la lógica estricta, sino porque todas aparecen con la intención de hacernos reflexionar sobre “cómo conocemos” y cómo perfeccionar los mecanismos que usamos para conocer. Para Bunge, una paradoja es un reto al sistema de pensamiento, que ha de encontrar la forma de resolverlo o explicar por qué no puede. Plantea la paradoja sobre el “verdul”²¹³, o la paradoja de la probabilidad²¹⁴. Ambas paradojas principalmente ponen en cuestión el sistema de pensamiento, pero en ambas se apunta a lo extra-mental asimismo: en la paradoja del verdul, se cuestiona no solamente la manera en la que se infiere el

²¹³ La paradoja señala que, dado que no podemos conocer si las esmeraldas el día de mañana cambiarán de color verde a azul, es exactamente igual de cierta la afirmación de “todas las esmeraldas son verdes” que la de “todas las esmeraldas son verdes”, ya que es improbable que una sea más cierta que la otra. Bunge la resuelve señalando que el color verde forma parte de la composición química de la esmeralda, y reflexionando sobre el lenguaje ordinario y la ciencia. Cfr. BUNGE, M., *op. cit.*, pp. 160-161

²¹⁴ Dice que, si es altamente improbable que una persona seleccionada al azar sea presidente de USA, y Biden es presidente de USA, se puede inferir que es altamente improbable que Biden sea una persona. Esto es, más que una paradoja, un sofisma, un razonamiento defectuoso, y así lo resuelve el propio Bunge. Cfr. BUNGE, M., *op. cit.*, p. 161

color de las esmeraldas, sino la común percepción y la asunción normal de las ideas. Están ambas cosas, pero Bunge resuelve priorizando el sistema de pensamiento: así, simplemente señala estas paradojas como asunciones falsas, procesos lógicos imperfectos, manteniéndose estrictamente dentro del marco de qué se puede y no se puede inferir. Estas paradojas es el propio sistema quien puede solucionarlas perfeccionándose, afinando su forma de proceder.

La paradoja del ahorro, por otro lado, pretende señalar que el funcionamiento normal de la economía produce un resultado que resulta contra-intuitivo. Por la interconexión de las actividades económicas y la importancia del flujo de dinero para mantener precios y nivel adquisitivo, si mucha gente abandona el gasto, puede provocar una subida de precios que afecte al poder adquisitivo. Todo el mundo acumula dinero, pero puede comprar menos cosas con él, es decir, tiene menos dinero (en tanto que el dinero solo es una representación de lo que se puede adquirir con él).

En este caso, no se está reflexionando “sobre el sistema”, sino llamando la atención sobre cómo asumimos intuitivamente ciertas ideas, y mostrando cómo no son reales y qué es lo que pasa y por qué. La importancia en este caso no es el sistema en sí, aunque haya referencia a un marco mental: no estamos ante una paradoja lógica, ni siquiera en el sentido más amplio posible. Lo que se pretende es transmitir una idea, siendo consciente de que es una idea extraña, porque ciertas asunciones comunes entorpecen su entendimiento. Así, esta paradoja, pese a la referencia a un marco, tiene un sentido menos *meta-* (metalingüístico o meta-lógico): no es una cuestión tanto de autorreferencia como de transmisión de una idea externa. Aunque se sepa que en un sentido laxo se esté confrontando dicha idea con las creencias asumidas, el choque es menos formal, y la forma de entender el lenguaje le permite ser menos preciso, apareciendo la diversidad de sentidos.

Respecto a la paradoja retórica, por cierto, es importante aclarar el punto de la transmisión de una idea. Es verdad que en la intención tras una paradoja retórica suele haber una tendencia a la espectacularidad: suele tener un cierto carácter de juego. Lo retórico siempre tiene una referencia al discurso, y por tanto a la necesidad de captar la atención de un público. De hecho, como bien nos recuerda Collie, el nacimiento de la paradoja se produce en la retórica, y consiste en un irónico ejercicio en el que el orador ha de lanzar un discurso al público tratando de convencerlo de que algo es completamente distinto a como creían, por ejemplo, que el blanco es negro²¹⁵. Las paradojas retóricas tienen ese toque de espectacularidad propia del prestidigitador: creías que algo era así, *et voilà*, te lo presento de esta otra manera.

Así, la paradoja retórica puede ser un mero ejercicio de sofística, donde se rompe el sentido del lenguaje para combinar palabras con cierta espectacularidad. Así ocurre en el aserto de Shaw: “La única regla de oro es que no hay regla de oro”, completamente contradictoria y que se puede resolver exclusivamente al simplificar en: no hay regla de oro. Pero aún hay otro problema: el de que esta frase sigue contradiciéndose mientras la tomemos como una frase análoga de “no se pueden establecer verdades absolutas”. Lo cual significa que la retórica entendida como mera oratoria puede llegar a caer en un sinsentido que, pese a sus diferencias, la coloca muy cerca de las paradojas lógicas.

Todo esto es así, sí. Sin embargo, la paradoja retórica no siempre llega tan lejos en el ejercicio de forzar los sentidos, ni siempre es una mera contradicción. En la retórica se puede usar la paradoja como una ingeniosa manera de contradecir lo habitualmente pensado, pero que su contenido sea de hecho alguna idea comprensible, aprehensible sin contradecir el funcionamiento del

²¹⁵ Cfr. COLLIE, R.L., *op. cit.*, pp. 4-5

pensamiento. Así la paradoja del ahorro, que pretende de verdad transmitir una información, y si su discurso es paradójico no por ello deja de tener “algo que decir”, una idea que transmitir. La paradoja en este caso es sencillamente la condensación de las ideas del discurso: se puede prescindir de ella, pero la expresión paradójica es su resumen. La paradoja mantiene un cierto elemento de contradicción, y también de espectacularidad y de ganas de asombrar, propias de lo retórico, pero tiene de hecho un contenido más allá de la provocación. No pretende solo extrañar: pretende transmitir pensamiento y hacer pensar.

La paradoja retórica no tiene por qué ser un ejercicio de oratoria vacía. Al hablar de retórica, hemos de introducir el sentido del discurso y el argumento, que es la vía para la transmisión de nuevas ideas. El discurso usa el recurso de la paradoja para captar la atención y abrir la mente, y usar los choques de ideas para hacernos reflexionar. Collie considera un ejemplo de este tipo de pensamiento paradójico los esquemas de “mundo al revés” y las “utopías”. Estos son un ejercicio de completa imaginación que es explícitamente declarado como imaginativo, y pese a ello permite transmitir ideas fecundas sobre la propia realidad.²¹⁶ Y esto nos interesa porque, en este sentido de paradoja, no solo puede haber paradojas estrictas, sino también discursos de carácter paradójico. Lo cual sustenta toda esta tesis, especialmente la tercera parte de la misma.

En este sentido la retórica la vemos como discurso, pero no mera palabrería; y aceptando que la construcción del discurso no es algo que aparece “después” del pensamiento, sino que el pensamiento mismo es discursivo y por eso hay una cierta identidad entre el pensar y el discurso. La retórica, así, se vuelve parte de la filosofía y no es meramente un instrumento externo que “da noticia” de lo que se había pensado “previamente”.

²¹⁶ Cfr. COLLIE, R.L., *op. cit.*, 13-18

Hasta aquí hemos podido ver a grandes rasgos la distinción entre estas dos formas de paradoja, retórica y lógica. Y cómo la retórica, que es la que nos interesa, no consiste en un mero ejercicio de ingenio, sino que realmente puede servir para transmitir una serie de ideas. Aún nos queda por hablar, sin embargo, de una tercera modalidad, que podríamos llamar “paradoja filosófica”, sin la cual no podemos terminar de entender las paradojas de nuestro autor.

3. Un tercer tipo de paradoja: la paradoja “filosófica”

Hay un tipo de paradoja que pareciera encajar más en la noción retórica que en la lógica-semántica, ya que tiene más que ver con ideas y con discursos que con las herramientas formales con las que manejamos y producimos las ideas. Es la que voy a llamar, al parecerme difícil expresarlo con un nombre mejor, “paradoja filosófica”.

Ferrater Mora nos habla de este tipo de paradoja llamándola “paradoja existencial”. Dice de ella:

la que hemos llamado “paradoja existencial”, es distinta de la primera noción no sólo en el contenido, sino también en la intención. En la paradoja existencial no hay contradicción, sino más bien lo que podemos llamar “choque”, y si engendra, o refleja, lo absurdo, lo hace en un sentido de ‘absurdo’ distinto del lógico, o del semántico. La paradoja existencial —de la cual encontramos ejemplos en autores como San Agustín, Pascal, Kierkegaard y Unamuno— se propone restablecer “la verdad” (en tanto que verdad “profunda”) frente a las “meras verdades” de la opinión común y hasta del conocimiento filosófico y científico.²¹⁷

Esta paradoja se coloca de forma relativamente fácil junto a la retórica. Tiene elementos comunes, como lo es su preocupación por descubrir y transmitir ciertas ideas, y no meros fallos en el sistema de pensamiento. Pero se distingue

²¹⁷ FERRATER MORA, J., *op. cit.*, p. 367

de la paradoja meramente retórica por su intención. Ya veíamos que existía la paradoja retórica que no pretende meramente jugar con las palabras, sino describir legítimamente una verdad. Pues bien, en esta paradoja llamada filosófica lo que ocurre vuelve coincidir con las paradojas lógicas porque se vuelve a poner un fuerte acento en el método, solo que, en este caso, no en un método de conocimiento u otro, sino en la posibilidad de plasmar en palabras la realidad que se tiene delante. Esta paradoja coloca en jaque la posibilidad de expresar las verdades más profundas, y para ello usa de la contradicción. Lo que pretende es señalar un cierto carácter inefable de la realidad de la que habla.

En esto, esta paradoja vuelve a aproximarse más al sentido de las paradojas lógicas que al de las paradojas retóricas, al cuestionar el pensamiento. Sólo que, en vez de cuestionar una herramienta o sistema de pensamiento concretos, cuestiona planteamientos acerca de la propia razón, entendida en un sentido excluyente (como el propio del racionalismo). Esto la acerca más al sentido de auto-referencia propio de la acepción lógica de la paradoja.

Este tipo de paradoja supone un marcar los límites de la razón, pero a la vez con lo que venía dándose por supuesto. Dándoles el nombre de “teólogos de la paradoja”, Halik comenta respecto a cierto grupo de autores (que coinciden con los que Ferrater nombra en la paradoja existencial) que todos vivieron una época de crisis, que todos vivieron en un momento donde tocaba redimensionar la fe cristiana:

Muchos de los pensadores cristianos que podríamos denominar «teólogos de la paradoja» –como fueron san Pablo, san Agustín, Pascal o Kierkegaard–, vivieron, no por casualidad, en momentos de fractura de la historia. Y lograron con su interpretación de los «signos de los tiempos» mostrar y abrir un espacio nuevo para la vida de fe: Pablo, en el momento de la ruptura del cristianismo joven con el judaísmo; san Agustín, durante la conmoción causada por la caída de Roma; Pascal, en las sacudidas de las que nació el mundo de la

modernidad europea, y Kierkegaard, en el momento en que este mundo de la cristiandad burguesa generalizada de la era moderna comenzó a desintegrarse definitivamente.²¹⁸

Es decir: estos autores viven en momentos donde toca explorar los límites de la razón, abriéndose a un concepto de razón inclusiva y no excluyente. Solo de tal manera es posible el acto de fe, que desde el sentido más lógico y racionalista es siempre imposible, repugnante. Esto ocurre en ocasiones históricas, sí, pero la crisis no es exclusivamente histórica, sino de la razón misma. Se trata siempre de cuestionar la capacidad de la razón y la palabra (que los griegos sabiamente unen en el concepto *logos*) ante elementos demasiado profundos para llegar a comprenderlos, de tal forma que se expulse la acusación de creencia absurda. No es una creencia absurda, ni siquiera incomprendible: es una experiencia que parece poder entenderse solo *en negativo*, que la razón puede llegar a entender que *pueda darse*, pero no llegar a describirla, conceptualizarla y dejarla así explicada. Y esto, que se dice sobre la experiencia de Fe, parece también ser el caso en cualquier estadio lo bastante profundo de la realidad: es también lo que ocurre al pensar el Ser, es lo que ocurre al reflexionar sobre el ser humano.

Este es todo el punto de esta paradoja: reconocer que hay experiencias imposibles de conceptualizar adecuadamente, pero que no son absurdas. No sólo apuntan a lo inadecuado de la formulación, sino a lo inadecuado de todo el lenguaje y todo el pensamiento para reconocerlas. El ambiente histórico de crisis es solo el catalizador para descubrir esas realidades profundas: al poner en entredicho todo lo que se creía saber se alcanza mayor profundidad y se llega a puntos en los que el lenguaje por sí mismo no sirve.

²¹⁸ HALIK, T., *Paradojas de la Fe en tiempos postoptimistas*, Antonio Rivas González (trad.), Barcelona: Herder, 2016, p. 17

La referencia a la teología cristiana introducida en la cita de Halik no es baladí en este punto. Dicha teología recoge en muchas ocasiones un pensamiento paradójico, que ya se encuentra en los textos bíblicos y sigue en la tradición y doctrina cristiana. Respecto a la Biblia, se pueden encontrar tanto paradojas de Jesús explícitamente formuladas: “quien pierda su vida la salvará”²¹⁹, como en algunas de sus parábolas, de corte paradójico por lo chocantes que resultan en su resolución. De esto último un gran ejemplo es la doble parábola de la oveja y de la dracma perdidas²²⁰: ningún pastor dejaría sin vigilancia ni protección todo un rebaño para ir a buscar una sola oveja; nadie celebraría una fiesta por haber encontrado una moneda de poco valor, gastando en el convite bastante más de un dracma. Las epístolas de san Pablo recogen también innumerable paradojas, por ejemplo aquella de la cruz de Cristo como necesidad y locura que es sin embargo sabiduría.²²¹

Y esto sigue en la tradición cristiana, de forma especialmente clara en la formulación de los dogmas, por ello precisamente acusados en tantas ocasiones de absurdos. La decisión de formular los dogmas de la divinidad en sentido negativo, tal como lo hiciera el Concilio de Calcedonia, es muestra de ese pensamiento paradójico. En lugar de decir lo que las naturalezas de Cristo son, señala lo que *no* son: «Unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum*»²²². Las naturalezas de Cristo aparecen limitadas a lo que no son, pese a que eso las sitúa en una situación de contradicción: no se dice cómo entenderlas, pero sí se señala que son a la vez indivisibles e inconfundibles. No

²¹⁹ Cfr. Mt 10: 39

²²⁰ Cfr. Lc 15: 4-10

²²¹ Cfr. 1Cor, 1

²²² *Symbolum Chalcedonense*, consultado en DENZINGER, H. - SCHÖNMETZGER, A., *Enchiridion Symbolorum*, Roma, 1965, 302 – Las cursivas son mías.

hay manera de establecer una clara distinción entre ellas a la vez que no se las debe confundir.

Esta vía teológica, llamada vía “apofática” o negativa, no supone tanto el caer en el absurdo como el reconocer la limitación de la razón a cuestiones tan elevadas. La razón no puede llegar a entender y sólo expresa de maneras que suenan absurdas, pero que sólo suenan así porque es la razón misma la que no es suficiente, la que no puede llegar a comprender ciertas honduras. Así, desde esta perspectiva, se puede decir que la Iglesia antigua, al definir el dogma, prefiere asumir un carácter contradictorio antes que trazar un límite conceptual demasiado estrecho para dar cuenta de la realidad de la que está hablando:

La definición [del dogma] interviene solamente bajo la presión del peligro, para responder a una necesidad práctica y precisa, para situar una evidencia vivida cerrando el camino a interpretaciones erróneas. La definición dogmática es propiamente un *horos*, un “límite”, el dibujo intelectual, *casi siempre antinómico o negativo*, de la justa alabanza y de la unión plena con el Señor.²²³

Pero esto no se da únicamente en el campo teológico. Los mismos autores que Ferrater señala como paradjistas existenciales, y Halik “teólogos de la paradoja”, hablan de ello en relación a las realidades, no de la Fe, sino a lo que podríamos llamar “de la vida”: el cosmos y el ser humano. Respecto al ser humano, a la existencia humana misma como paradójica, podemos encontrar un buen ejemplo en la obra de De Lubac en la que habla de la paradoja en relación a la Iglesia. Ahí señala que si la Iglesia es paradójica es porque la humanidad lo es: «Sí, paradoja de la Iglesia. No se trata de un juego de retórica vacía. Paradoja de una Iglesia hecha para una humanidad paradójica (...).»²²⁴ Pascal

²²³ CLÉMENT, O., *La Iglesia Ortodoxa*, Laura García Gámiz (trad.), Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990, p. 50

²²⁴ DE LUBAC, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Alfonso Ortiz García (trad.), 4ª ed., Salamanca: Sígueme, 2014, p. 23

habla del pecado original como algo completamente incomprensible, pero necesario para explicarse al hombre:

El pecado original es locura delante de los hombres; pero se le da por tal. Vosotros no me debéis reprochar por lo tanto la falta de razón en esta doctrina, pues yo la doy por ser sin razón. Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres, *sapientius est hominibus*. Porque sin eso ¿qué se dirá que es el hombre? Todo su estado depende de este punto imperceptible. ¿Y cómo habría de ser percibido por su razón, pues es una cosa contra razón, y su razón, bien lejos de inventar por sus caminos, se aleja de ellos cuando se le presenta?²²⁵

Pascal defiende aquí que la clave del ser humano es esa naturaleza caída, ese pecado. Chesterton, lo veremos, defenderá de manera parecida la forma de percibir al ser humano. El pecado original es incomprensible racionalmente, sí, pero de aceptarlo depende una interpretación cabal del ser humano.

Respecto al cosmos y su incomprensibilidad, un buen ejemplo es un texto de Ahlquist al comentar la introducción al libro de Job de Chesterton. Ahí, señala la incomprensibilidad de Dios, que se aparece en la historia de Job no para resolver los enigmas que el santo planteaba, sino para revelar que el enigma es aún mayor de lo que él creía: «[W]hen God enters the story, it is not to answer Job's questions; it is to ask his own questions, questions such as, "Where were you when I laid the foundation of the earth?"»²²⁶. Y continúa explicando que en Job se da un misterioso alivio, alivio que no viene de haber recibido respuesta, porque la creación no la tiene desde el punto de vista humano:

Job and his friends had insisted that everything in the world can be explained. God himself comes and insists that everything cannot be explained, at least as far as men are concerned.

²²⁵ PASCAL, B., *Pensamientos*, J. Llansó (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 214 [Ch. 448; L. 695] – Cursivas en el texto.

²²⁶ AHLQUIST, D., *Common sense 101 ...*, op. cit., p. 43

In fact, as God describes the wonders of creation, he insists that it is a much stranger world than Job ever thought it was.²²⁷

Se hace referencia aquí sobre todo a Dios, pero se insiste en el elemento de incomprendibilidad que tiene la realidad en sí misma, el cosmos, el mundo que observamos. Así, se pone en duda la razón como capaz de aprehender toda la realidad. Nos recuerda que hay un tipo de conocimientos que, nacidos de la experiencia, y tocando la hondura de la realidad, no se dejan encerrar fácilmente en las palabras que pretenden un sentido lógico cerrado. La idea de que el Universo existe coherentemente se ha de aceptar para pensar, pero se vuelve difícilísima de expresar y por eso muchas veces las ideas relativas a cosas tan profundas se proponen de formas oscuras, con paradojas que tratan de mantener equilibrios que hagan justicia a la realidad que observamos, y que no logramos aprehender del todo. El mismo Chesterton parece expresar esto mismo en *Fancies versus Fads*:

[W]e always come back to certain fundamentals which are convictions, because we can hardly even conceive their contraries. But it is the paradox of human language that though these truths are, in a manner past all parallel, hard and clear, yet any attempt to talk about them has the appearance of being hard and elusive.²²⁸

Se trata, pues de trabajar la apertura, de permitir que en el pensamiento vuelva a aparecer una cierta capacidad poética, una cierta imprecisión que permita aprehender la realidad. Y sí, le puede deber mucho a la tradición cristiana, o incluso, ampliando, a la mística en general²²⁹, pero forma parte del pensamiento y no solo de la religión, y toca también los problemas que plantea la cosmología y la antropología: su ámbito no es exclusivamente teológico. Así

²²⁷ *Ibíd.*

²²⁸ CHESTERTON, *Fancies versus Fads*, p. 43

²²⁹ Por ejemplo, Halik, pese a la intención claramente teológica cristiana de su trabajo, reconoce las raíces de la teología paradójica en la mística judía, Cfr. HALIK, *op. cit.*, p. 19.

se puede ver en las preguntas que Savater se realiza, en un plano completamente filosófico, en el siguiente texto:

Decir «Dios creó el mundo de la nada» es tan explicativo como afirmar «no sabemos quién hizo el mundo, ni sabemos cómo pudo hacerlo». Pero cuando se refieren al tema del origen, los científicos suelen incurrir en paradojas no muy distintas de las teológicas. Según la teoría del big bang, por ejemplo, el universo se expande a partir de una explosión inicial, una singularidad irrepetible que no se dio en un punto del espacio y un momento del tiempo sino a partir de la cual comenzó a abrirse el espacio y a correr el tiempo. Bueno, pues tampoco resulta demasiado claro. Para que haya una explosión inicial, por metafórica que sea, algo debe explotar en ella; quizá la explosión de ese «algo» sea el origen de las nebulosas, galaxias, agujeros negros y demás objetos que mejor o peor conocemos (incluyéndonos nosotros mismos en el lote), pero entonces, ¿de dónde salió ese «algo»?; si siempre estuvo ahí (es decir, en ninguna parte), ¿por qué ese «algo» explotó cuando lo hizo y no antes o después? Etc., etc. Vistos los resultados de estas indagaciones, ¿no será mejor que dejemos de hacernos tales preguntas o volvamos a los mitos para responderlas poéticamente? Pero ¿es que acaso podemos dejar de hacérselas?²³⁰

Podemos perfilar, así, que se da una tercera categoría en las paradojas, que se une a las otras dos, y que, en nuestro recorrido, hemos acabado coincidiendo con José Ferrater Mora, que las dividía efectivamente en tres tipos. Tenemos la paradoja lógica, cuya función principal es autorreferencial, es decir, generar pensamiento acerca del sistema de pensamiento usado, para corregirlo. Tenemos la paradoja retórica, en la que predomina el jugueteo y el choque de lo inesperado, y es siempre virtualmente un discurso ante un auditorio. Y, sin embargo, aunque puede ser un mero juego, es también muchas veces una forma de transmitir verdades y de llevar a la reflexión. Si la paradoja lógica genera “pensamiento sobre el pensamiento”, esta genera “pensamiento”, a secas. Por

²³⁰ SAVATER, F., *Las preguntas de la vida*, 10ª ed., Barcelona: Ariel, 2004, pp. 135-136

último, hay un tipo de paradoja que, llevada a la suficiente hondura, se encuentra observando realidades para las cuales las categorías de la palabra y el pensamiento no son suficientes, y si aparece la paradoja es como un reconocimiento de que no se puede llegar más allá. Realiza pensamiento, porque lanza ideas, pero no logra explicar dichas ideas de una manera completamente satisfactoria. Esta se sitúa como un tipo de paradoja que de alguna manera comparte rasgos con las otras dos, sin estar tampoco en un punto intermedio entre ellas.

4. Cómo encaja en estas clasificaciones la paradoja de Chesterton

Ya como último punto, quisiera reflexionar dónde encajan las paradojas de Chesterton en esta clasificación propuesta, y también algunas palabras sobre cómo distintos autores han visto su uso de las paradojas. A lo largo de la tesis, las distintas consideraciones sobre la paradoja de Chesterton están enfocadas de forma casi exclusiva desde la perspectiva del propio autor, y buscando lo que de nuestro autor resulte interesante como respuesta a las reducciones propias del pensamiento moderno. Me parecía, pues, oportuno el considerar también, aunque fuera de una manera “aparte”, cómo las paradojas de Chesterton entran en estas clasificaciones, y qué tienen que decir sobre ella algunos autores.

En la división que hemos realizado, que ha acabado siendo triple, podemos ver cómo la paradoja de Chesterton encaja en dos de las categorías propuestas. Es relativamente fácil eliminar aquella a la que no pertenecen sus paradojas: la lógica. Chesterton no propone ni una sola paradoja en ese sentido en el que a lo que más se aproxima es a un acertijo. No encontraremos a Chesterton retando a la comunidad científica a responder a un enigma lógico, al estilo de Russell proponiendo su paradoja del barbero, con la que pretende desafiar la manera de

categorizar conjuntos²³¹. Chesterton no hace eso. No quiere dejar a sus lectores extrañados ni investigando los límites de la lógica, no quiere que cojan sus lápices y empiecen a formular las cuestiones del acertijo, buscando una posible solución. Su intención es dejar a sus lectores deslumbrados, entretenidos y divertidos. Y, en ese sentido, es un paradojista retórico y no lógico, aunque también, como veremos, es un paradojista filosófico, y es además bastante difícil separar donde termina el retórico y empieza el filósofo.

Por claridad, voy a dividir las consideraciones de Chesterton como paradojista retórico y filosófico en dos apartados, aunque mucho me temo que será difícil de separar una función de otra, aunque haremos lo que podamos.

4.1. Paradoja retórica en Chesterton

Chesterton no usa la paradoja retórica como un mero sinsentido o un juego de palabras ingenioso. O, mejor dicho, no solamente hace eso (porque, como veremos en la Parte II de este trabajo, a veces sus paradojas sí tienen un carácter meramente ornamental). El problema es que es extraordinariamente difícil señalar en él hasta qué punto sus juegos verbales van en serio o cuándo se mezclan con un sentido más filosófico, metafísico, de la paradoja. Con Chesterton solemos quedar desconcertados, porque la mezcla de humor en sus asertos nos lleva a preguntarnos hasta qué punto realmente quiere decir lo que dice: «It is extraordinary difficult to disentangle this merely rethorical use of paradox from the metaphysical perception that underlies everything Chesterton said»²³².

²³¹ Esta paradoja dice: Un barbero afirma que afeita a todos los hombres de la ciudad excepto a aquellos que se afeitan a sí mismos. Si ha de llevar esta afirmación a cabo, resulta que el barbero no puede afeitarse a sí mismo (ya que, como barbero, solo puede afeitar a quienes “no se afeitan a sí mismos”, y en el acto de afeitarse el barbero se excluye de ese conjunto); pero, precisamente por eso, sí puede afeitarse a sí mismo (ya que al negarse a afeitarse a sí mismo, se incluye de nuevo en el conjunto de personas que él puede afeitar).

²³² KENNER, H., *Paradox in Chesterton*, New York: Sheed & Ward, 1947, p. 41

Pero sí existe una paradoja retórica en nuestro autor, distinguible de una paradoja de corte más metafísico. Así lo defiende Kenner, autor del estudio *Paradox in Chesterton*. Para él, en concreto, las paradojas de Chesterton se dividen en retóricas, metafísicas, y lo que él llama estéticas, y que defiende que son algo así como una mezcla de ambas, en la que se juega con la palabra, pero para llegar a una enseñanza metafísica (es decir, una combinación artística de los dos sentidos de paradoja mencionados).

Respecto a la paradoja retórica en Chesterton, concretamente, este autor dice que es un juego de palabras, sí, pero que es justificable porque es verdadero: «[T]he only posible justification for [rethorical] paradox is that what it says is true»²³³. Es un juego de palabras, y se podría expresar lo mismo sin recurrir a la paradoja, y esa es la diferencia que Kenner encuentra entre los dos tipos de paradojas que clasifica en nuestro autor: «Verbal paradox can be escaped, while metaphysical cannot»²³⁴. Se podría exponer lo mismo sin usar la paradoja, defiende Kenner. Al recurrir a ella, lo que se pretende es despertar a las personas y llevarlas al pensamiento, porque el contenido de esa paradoja no es la mera contradicción y el absurdo, sino que predica una verdad. Las paradojas de Chesterton son provocación al pensamiento y a la vez son, ellas mismas, contenido de pensamiento.

Pero sí, eso es lo que pretende la paradoja retórica: admirar a la vez que chocar, para conducir al pensamiento. Kenner ve en esa vocación retórica de la paradoja dos funciones simultáneas: primera, provocar a la gente diciendo algo aparentemente fuera del sentido común. Esto pretende generar extrañeza, y, a la vez, pretende que la gente sea consciente de sus ideas. Por ejemplo, imaginemos que alguien dice humorísticamente: “amar a tu esposa consiste principalmente

²³³ *Ibíd.*, p. 42

²³⁴ *Ibíd.*

en no arrancarle la cabeza en una discusión”. Lo primero que se consigue es que el oyente se extrañe ante esa idea, y se dé cuenta de que el amor tiene que ver con emociones positivas; es decir, por una parte, el oyente es consciente de que *no es verdad* que el principal acto de amor sea renunciar a una violencia tan exacerbada. La segunda función de la paradoja se opone a la primera de alguna manera: consiste en enseñar al oyente cómo, efectivamente, la paradoja dicha tiene un cierto sentido, que hay una parte de verdad en lo dicho. En nuestro ejemplo: si bien la afirmación provoca rechazo, es posible reconocerla como parcialmente cierta. Pese a lo exagerado de la afirmación, *es verdad* que el amor conyugal tiene mucho que ver con aguantarse el uno al otro y tenerse paciencia. Esas son las funciones que señala Kenner: la primera función sirve para que las personas caigan en la cuenta de lo que creen saber. Al mismo tiempo, la paradoja les explica por qué en cierto sentido lo que creían saber *no* es correcto, y que lo que se ha formulado paradójicamente también en cierto sentido es verdad.²³⁵ Es decir, y en palabras del propio Kenner, nos permiten fijarnos en un aspecto de la verdad *más allá* de aquel que veíamos, *más allá* de lo que teníamos asumido (y que es también parcialmente cierto):

Paradox consists in showing briefly and dramatically that a new line of reason will indicate a new point of the object: like being reminded, after a lifetime of concentration on Jone's face, that he has feet.²³⁶

Pongamos un ejemplo en nuestro autor, usando el primer artículo de las publicaciones de *Black and White*, llamado precisamente “That black is, in a general sense, white”. Ya en el título se ve la primera función de la paradoja retórica: explicitar el pensamiento común de las personas. Al decir que en general lo negro es blanco, Chesterton nos hace caer en la cuenta de que, en

²³⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 47-49

²³⁶ *Ibíd.*, p. 22

general, asumimos que lo blanco es blanco y no negro. Al contradecirnos, nos explicita nuestra propia idea, nos hace conscientes de ella. El blanco es, en términos generales, blanco.

Pero eso no lo es todo. Este artículo de Chesterton defiende que los seres humanos usan de forma cotidiana la paradoja, y los colores blanco y negro son solo un ejemplo para ilustrar esto. Nuestro autor va a defender que muchas veces usamos el blanco para referirnos a cosas que *no* son blancas:

Whether or no it is true that ordinary language says that black is white, it does beyond any sort of question say that red is white, that pink is white, that brown is white, that yellow is white, that green is white. (...) Grave statisticians and compilers of bluebooks, whose works are adorned with few passages merely intended to sparkle, do nevertheless refer to the English, let us say, in South Africa, as “white men.” (...) Pure and noble women, whose crystal spirits have never been clouded with a lie, say with placidity: “I prefer white wine,” and proceed to drink something that is as yellow as the legs of a Bluecoat boy. Innocent children, wholly unpolluted by any literary paradox, learn to call grapes “white grapes” when they are patently to the mere physical eye a pale-green.²³⁷

Aquí tenemos las dos formas en que opera esa paradoja retórica, según Kenner: uno, nos hace caer en la cuenta de la verdad parcial del pensamiento común. Dos, nos hace caer en la cuenta, al mismo tiempo, de la inexactitud de dicha verdad, de que hay otro punto de vista necesario para complementar esa verdad, que no debe ser obviado a menos que se quiera caer en la parcialidad. Ese choque porta un pensamiento a la vez que provoca al pensamiento, en el caso concreto de este artículo, el absurdo nos extraña, pero a la vez nos transmite la reflexión de hasta qué punto vivimos rodeados de paradojas, aceptándolas ordinariamente. Una vez que Chesterton nos ha enseñado la normalidad con la que nos conducimos por una vida repleta de paradojas, nos

²³⁷ CHESTERTON, *Black and White*, p. 715

tiene listos para escuchar sus siguientes ideas, que serán las que desarrollará en los siguientes artículos de *Black and White*:

I have adhered to the common colour simile, and defended the contention that black is white, or rather the contention that what most people call white is not always white, and is often something which is quite as like black. *In one or two future articles I wish to give some examples of the entirely neglected aspects of some contemporary problems; but I shall not be paradoxical. As I have said, I shall merely be exhibiting, and perhaps denouncing, existing paradoxes.*²³⁸

Esa es, según Kenner, la función de la paradoja en Chesterton, y tiene una mezcla de uno, deslumbrar para hacer pensar; dos, aceptar lo que de verdad tiene el pensamiento común; y tres, transmitir un nuevo punto de vista que lo complete. A la vez que acepta la verdad parcial encerrada en el pensamiento común, provoca a este y amplía aquella.

Así pues, hasta este punto, podemos decir de la paradoja retórica de Chesterton que supone un choque con el sentido común, realizado no sin intención de provocar y no sin ser consciente de la parcial inexactitud de lo dicho. Pero a la vez podemos decir que pretende transmitir una serie de ideas, un discurso complejo que se *defiende como real*, como una *descripción cabal de la realidad*.

Sí: nuestro autor va a defender, incluso en este punto más retórico-discursivo de su noción de paradoja, que lo que dice lo encuentra en la realidad. Incluso en el artículo de *Black and White*, donde la intención retórica de pura provocación y sinsentido aparecía más clara (¿quién puede defender seriamente que el blanco sea efectivamente negro?), Chesterton concluye diciéndonos que va a hablar de paradojas sin pretender ser paradójico, que habla de paradojas que se dan en la realidad. Y esto es lo que escribirá en las subsiguientes publicaciones de *Black*

²³⁸ *Ibíd.*, p. 716 – Las cursivas son mías

& *White*: artículos dedicados a paradojas que son a la vez ideas argumentables y comprensibles para personas con sentido común y experiencia; formulaciones extrañas, pero no contradicciones sino ideas perfectamente argumentables. Algunos de sus artículos se titularán: “Que las personas respetables son más interesantes que los bohemios”, “Que las personas fanáticas no tienen creencias”, “Que la vida simple es una artificialidad”.

Para Chesterton, la referencia última de su discurso siempre es la realidad. Kenner le reconoce esto, diciendo que, si bien es verdad que algunas de sus figuras parecen meras provocaciones, su discurso como tal siempre va dirigido a la hondura, a la metafísica: «However rethorical can be the particular devices, particular epigrams, the argument is always metaphysical; wich is what justifies the devices.»²³⁹

Es decir: la paradoja de Chesterton, incluso en su versión más retórica y deslumbrante, pretende hablar de la realidad, transmitir verdades que están en la realidad. Kenner justifica el uso de contrasentidos y lo que podríamos llamar paradojas puramente ingeniosas como parte instrumental de un discurso que pretende transmitir una verdad.

Quizás en lo que no se detiene Kenner al hablar de las paradojas retóricas, y que es importante, es que en Chesterton no sólo se dan paradojas concretas sino también *discursos de corte paradójico*. Esto es importante para nosotros, porque toda la tercera parte de esta investigación está dedicada a buscar las paradojas de Chesterton respecto a distintas temáticas. Ahí, más que abordar paradojas concretas, explicamos su esquema de pensamiento respecto a algo, reconociéndolo como indudablemente paradójico. En Chesterton unas ideas chocan con otras con la intención de generar una especie de perfil de la verdad, a base de contraponer elementos. Hay un holismo en su pensamiento que genera

²³⁹ KENNER, H., *op. cit.*, p. 46

esa sensación paradójica, aunque no siempre ese “ambiente paradójico” se pueda concretar en una formulación paradójica determinada.

En todo caso, Kenner acierta al señalar la función de la paradoja de Chesterton como una búsqueda por deslumbrar al oyente a la vez que por encontrar y predicar una verdad. Esta vocación de encontrar y exponer una verdad propia de la paradoja chestertoniana, también de la retórica (en contraposición a la metafísica), hace que la clasificación en pura paradoja retórica y pura paradoja metafísica sea extraordinariamente difícil. Kenner lo intenta (reconociendo la dificultad), y su distinción no queda del todo clara en muchos puntos. Yo, en la Parte II de esta tesis, he preferido seguir otro camino: utilizo el término “realidad” como aquello a lo que la paradoja se refiere, pero soy amplio en mi manera de entender el término. Mi acepción de “realidad” no es exclusivamente metafísica, sino que pretende decir que Chesterton usa la paradoja para explicar lo que ha descubierto “ahí fuera”. Puede referirse a la estructura de la realidad en sí misma (que es a lo que se referiría en la paradoja metafísica), pero también a la sociedad, a la estructura moral o política del ser humano, etc. Así puedo conectar mejor esta paradoja más retórica con la que Kenner llama metafísica, al subsumir ambas en la estructura de trascender el mundo mental, salir a la realidad. Y puedo de esa manera subrayar su carácter relacional y de primacía del elemento extra-mental que, si bien sin duda se puede adivinar en Kenner, no logra aparecer con claridad.

En todo caso, también en Kenner queda claro que las paradojas de Chesterton, también las retóricas, buscan anunciar una verdad “descubierta” mucho más que deslumbrar con un acto de ingenio “construido”. Algo que dice con toda claridad en el inicio de su obra:

Chesterton must be taken seriously because paradox must be taken seriously, both as tool of expression and as ingredient of reality. he was not, as he has been so readily called, a maker of paradoxes. I propose to show that he did not make them, but saw them.²⁴⁰

Romeva, un comentarista valenciano de Chesterton, resume fantásticamente en el obituario que publicara a propósito de la muerte de nuestro autor: «[L]as paradojas de Chesterton no son, en general, como las de otros escritores. Él no las hacía. Las encontraba hechas en la realidad de la vida y las descubría a los demás hombres»²⁴¹.

La paradoja de Chesterton no tiene tanto la vocación de forzar las palabras ingeniosamente como de revelar una verdad inesperada. Como dice García-Máiquez, respecto a Chesterton:

Tengamos cuidado con el tópico de clasificarle como un paradojista profesional. Su amigo Hilaire Belloc advertía del riesgo de entender por paradoja una «tontería por medio de contradicción» y no una «iluminación mediante una yuxtaposición inesperada». «Pensar – había definido Chesterton– es conectar ideas»; y a él, a menudo, al hacer la conexión le saltaba un chispazo sorprendente..., y luego se encendía la luz.²⁴²

Al tener esa vocación de apuntar a una realidad, las paradojas de Chesterton provocan una extrañeza y admiración que resultan en una gran fecundidad: la paradoja chestertoniana es un pensamiento que hace pensar, que impulsa a la mente. No sólo “transmite” una verdad, sino que impulsa a la mente del otro a trabajar. Es, en ese sentido, inspiradora. Y, por ello, la lista de autores que se reconocen inspirados por las paradojas chestertonianas es interminable.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 5

²⁴¹ ROMEVA, P., “Les paradoxes de Chesterton”, en *Acció. Periòdic semanal al servici de la Pàtria Valenciana*, Any III, Número 109, València, 27/06/1936: «[L]es paradoxes de Chesterton no són, en general, com les d’altres escriptors. Ell realment no les fea. Les trobava fetes en la realitat de la vida i les descobria al altres hòmens.»

²⁴² GARCÍA-MÁIQUEZ, E., “Chesterton, aforista sobrevenido”, prólogo a CHESTERTON, *Un puñado de buenas ideas*, Sevilla: Renacimiento, 2018, pp. 14-15

Poniendo solamente dos ejemplos, James V. Schall escribe un libro entero: *Schall on Chesterton: Timely Essays on Timeless Paradoxes*, que consiste en una recopilación de ensayos de los que declara tener en común que han sido inspirados por alguna paradoja o ingenio de nuestro autor.²⁴³ También Simon Leys demuestra una gran admiración por la paradoja en su ensayo “Chesterton, el poeta que baila con cien piernas”. Por un lado, define la capacidad retórica de Chesterton, paradoja incluida, como la capacidad de “inventar sorprendentes atajos a la verdad”²⁴⁴. Pero Leys da un paso más lejos: no sólo considera la paradoja de nuestro autor como fecunda *para otros autores*, sino que le reconoce a dicha paradoja la capacidad de sostener y alimentar el pensamiento *del propio Chesterton*:

[Chesterton] tuvo la intuición de la paradoja básica que habría de explorar toda la vida y que resumiría finalmente, cerca del final de su carrera, en su magistral *Tomás de Aquino*: el cristianismo ha invertido la vieja creencia platónica de que la materia es mala y los espíritus inmateriales son buenos. En realidad, es verdad lo contrario: después de crear el mundo, Dios miró todas las cosas y vio que eran buenas.²⁴⁵

Aunque resulte exagerada la pretensión de Leys de deducir *todo* el pensamiento de Chesterton desde esa paradoja, sí que es verdad que sostiene una buena parte de él. Y esto es muy interesante, porque apoya lo que hemos querido hacer en la tercera parte de esta tesis: entender el pensamiento chestertoniano como sostenido por la paradoja, por una estructura paradójica. Chesterton parte en su pensamiento de una observación de la realidad que resulta esquivada y difícil de encajar con las herramientas del lenguaje y

²⁴³ Cfr. SCHALL, J.V., *Schall on Chesterton: Timely Essays on Timeless Paradoxes*, Washington: Catholic University of America Press, 2000, vii-xiv

²⁴⁴ Cfr. LEYS, S., *Breviario de saberes inútiles: ensayos sobre sabiduría china y literatura occidental*, José Manuel Álvarez Flórez & José Ramón Monreal (trads.), Barcelona: Acantilado, 2016, p. 90

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 84

pensamiento lógicos. Esto parece apoyarlo Leys en la cita de arriba, al señalar el pensamiento chestertoniano como nacido de una paradoja “descubierta” y no “construida”: la paradoja no solo es fecunda para los demás, sino también para el propio Chesterton. Lo cual es posible, primeramente, porque Chesterton no fabrica la paradoja, sino que la descubre. Por eso el primer pensamiento fecundado por ella es el suyo.

Ingenio en la presentación a la vez que descubrimiento de una verdad y apertura a la fecundidad mental, serían unas buenas características para resumir la paradoja de Chesterton en su sentido más retórico. Pero aún hay otro sentido para la paradoja, intrínsecamente unido a este en tanto en cuanto ambos implican una salida a la realidad, pero a la vez diferenciado: la paradoja filosófica en Chesterton, lo que Kenner llama paradoja “metafísica”. Entremos a verla.

4.2. La paradoja “metafísica”

El segundo tipo de paradoja que clasifica Kenner es la paradoja en relación a la metafísica. En Kenner, el análisis de esta paradoja busca clarificar el pensamiento de Chesterton sobre la realidad, en el sentido más metafísico posible, es decir, en el sentido del “Ser”. Por ello, dedica un capítulo a la idea de analogía, explicando cómo la analogía del Ser de las cosas es la que permite que algo se parezca a la vez que se diferencie. La base de la analogía es que toda la realidad “es”, aunque no se pueda predicar exactamente el mismo tipo o grado de “ser” de toda ella. Así, cuando Chesterton usa la paradoja, llama la atención sobre el elemento de identidad-diferencia en las estructuras de lo real. La realidad misma tiene una estructura en la que la identidad y la diferencia están

en tensión.²⁴⁶ El mismo Chesterton explicitaría esto en este texto de *Heretics*, al señalar que Wells (que es con quien está discutiendo)

ha de percatarse, sin duda, de la primera y más simple de las paradojas que habita junto a los manantiales de la verdad. No puede dejar de ver que el hecho de que dos cosas sean distintas implica que sean similares. La tortuga y la liebre difieren en su rapidez, pero deben coincidir en el atributo del movimiento. La más rápida de las liebres no será nunca más rápida que un triángulo isósceles o la idea del color rosado. Cuando decimos que la liebre se mueve más deprisa, estamos diciendo que la tortuga se mueve. Y cuando decimos que algo se mueve, estamos diciendo, sin necesidad de más palabras, que hay cosas que no se mueven. E incluso en el acto de afirmar que las cosas cambian, decimos que hay cosas que son inmutables.²⁴⁷

La solución tomista, que Chesterton acepta, se basa en que las cualidades propias de ser se dan en todo, pero no de la misma manera. Poniendo el ejemplo de la cualidad de “bondad”, Kenner nos señala que se puede decir que el hombre es bueno, y que lo es Dios. Pero el hombre no es bueno en la medida en la que lo es Dios. Rechazando la sugerencia de encontrar entonces una palabra distinta para cada caso, Kenner explica que lo propio de esa metafísica es señalar que la bondad está poseída de forma distinta por cada uno.²⁴⁸

Esa estructura de la realidad extraña, aparentemente contradictoria, es la que permite la estructura paradójica: en la extrañeza de que algo sea, pero no sea “perfectamente” o “del todo”, es donde puede aparecer la formulación de lo paradójico. Distinciones metafísicas como potencia y acto, o la unidad en la multiplicidad, lo permanente y lo cambiante... responden a esta estructura. El propio Chesterton la reconoce en su *Saint Thomas Aquinas*, único momento en su obra en el que parece dar una fundamentación teórica-metafísica a su noción

²⁴⁶ Cfr. KENNER, H., *op. cit.*, pp. 24-27

²⁴⁷ CHESTERTON, *Herejes*, p. 72

²⁴⁸ Cfr. KENNER, H., *op. cit.*, p. 28

de la realidad. Kenner sigue esta argumentación prácticamente paso a paso. Veámosla.

Empieza Chesterton diciendo que lo primero que percibe toda persona, ya en su niñez, es que las cosas que percibe *son*, que no se trata de una ilusión. Poniendo el ejemplo de un niño que mira la hierba a través de una ventana, y contradiciendo las filosofías que divagan y especulan sobre qué tipo de conceptos tiene dicho niño, sobre si realmente ve lo que tiene delante, Chesterton se adhiere a la solución tomista sobre el asunto:

Santo Tomás de Aquino, interviniendo de pronto en esta cuestión pueril, afirma que el niño se da cuenta del *ens*. Mucho antes de saber que la hierba es hierba y que lo mismo es lo mismo, sabe que algo es algo. Acaso fuese mejor decir enfáticamente, dando un puñetazo en la mesa: «Hay un Es».²⁴⁹

Pero esa no es toda la percepción que recibe un niño, nos sigue diciendo Chesterton. Junto a la percepción del *ens*, llega la percepción de ciertos elementos lógicos, como la ausencia de tercera vía: si las cosas son, no pueden a la vez no ser:

Es evidente, incluso a un niño, que no puede haber ambas cosas: afirmación y contradicción. Llámese como quiera lo que vea, un campo o un espejismo, una sensación o un estado de conciencia, cuando lo ve, sabe que no es verdad que no lo vea. (...) [É]l sabe que si está haciendo algo es mentira decir que no lo hace. Por consiguiente, ha entrado ya *algo* además del primer acto de ser; le sigue como su credo o mandato de que una cosa no puede ser y no ser.²⁵⁰

Pero Chesterton explica el segundo paso de la percepción: después de haber percibido el ser como ser, y con su contradicción lógica según la cual no puede no ser, percibimos un elemento extraño en la realidad: su cambio, su aparente

²⁴⁹ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, 1114 – Cursivas en el texto.

²⁵⁰ *Ibíd.*, 1114-1115

falta de consistencia. Chesterton denuncia que aquí es donde las filosofías imprecisas se vuelven locas, y, viendo ese flujo de las cosas que cambian, viendo la multiplicidad de los elementos del mundo, abandonan aquella primera impresión que el mundo les ofreció. Dan marcha atrás y niegan el ser, por considerarlo incompatible con dicho cambio. Afirman la multiplicidad para negar la unidad, o afirman la unidad y niegan una auténtica diferencia entre las cosas. Tomás de Aquino, nos dice Chesterton, mantiene ambas impresiones una junto a otra:

Muchos sabios pierden el primer principio de la realidad, que ellos concedieron al comenzar, y vuélvense atrás diciendo que no existe nada, excepto el cambio, o la comparación, o el flujo, o, en fin, que no existe absolutamente nada. El Aquinatense vuelve al revés el argumento conservando la noción del primer principio de la realidad. No hay duda acerca de la existencia del ser, aun cuando a veces aparezca como venir a ser; eso es debido a que lo que vemos no es la plenitud del ser.²⁵¹

Desde esa perspectiva, Chesterton insiste en que es la propia percepción del ser la que, pese a ser indudable, está a la vez empapada de extrañeza. Parece demasiado *débil*, por decirlo de alguna manera:

Mirando al ser ahora, como mira el niño a la hierba, observaremos una segunda cosa acerca de él, en lenguaje muy popular, ello *parece* muy secundario y dependiente. La existencia existe, pero no es suficientemente existente por sí propia, y no llegaría a serlo meramente continuando existiendo. El mismo sentido primitivo que nos dice que es ser, nos dice que no es ser perfecto (...); menos actual de lo que implica la actualidad.²⁵²

La noción de la paradoja de Chesterton descansa ahí: en la aceptación de ese ser que claramente es, pero que es imperfecto. Lo que defiende Chesterton de Tomás es que es capaz de enfrentarse a la multiplicidad de los entes, sin

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 1116

²⁵² *Ibíd.*, 1119-1120

renunciar a la primera impresión, a la primera intuición: por extraño que pueda ser solucionar el problema de la unidad en la multiplicidad, no se puede negar que las cosas son. En esa idea se apoya Tomás con fuerza, y desde ella puede apuntar una solución a la aparente “falta de ser” de las cosas, que no es tal sino ser en un grado inferior, ser recibido, ser que no contiene la perfección del Ser.

Kenner sigue esta argumentación de Chesterton prácticamente al pie de la letra para hablar de su paradoja metafísica²⁵³. Después, sigue hablando de cómo Chesterton se maravilla ante la realidad, y cómo eso le lleva a la idea de creación. Y, así, de pronto, el capítulo dedicado a hablar de la paradoja metafísica, y de la extraña estructura de lo real que permite dicha paradoja, está hablando de religión y de Dios: de la creación y de la irrupción de Dios en ella.²⁵⁴

Esto es difícil de evitar tratándose de Chesterton, con el que siempre se llega al punto religioso. Y más difícil aún si se tiene en cuenta que la base es la metafísica tomista, en la que muchos elementos están hechos para apuntar ahí: la diferencia de esencia y existencia, la noción del acto de ser y los grados de ser, son herramientas mentales que se usan para poder establecer que las cosas sean, pero a la vez sean creadas, es decir, se sostengan así mismas a la vez que son sostenidas por Otro. Podemos decir que en Chesterton la paradoja metafísica, con todos sus elementos filosóficos, termina descansando en su concepción del mundo como un mundo creado. Y es que la paradoja de la realidad acaba descansando sobre la paradoja última de Dios, aquel de quien el lenguaje nunca puede expresar nada concreto. Así, al menos, lo sugiere Ahlquist en otra de sus obras: *G.K. Chesterton: The apostle of common sense*. En ella, nos explica que efectivamente la paradoja es la clave para no caer en la locura,

²⁵³ Cfr. KENNER, H., *op. cit.*, pp. 24-39 y 58-67

²⁵⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 68-102

porque en la realidad se da una contradicción de las cosas que la razón por sí misma no puede solucionar²⁵⁵. Y, en ese contexto, habla de la paradoja de la realidad descansando sobre la paradoja última de Dios:

[Chesterton] descubrió que la paradoja es la clave de la verdad y que la paradoja final es la clave de la verdad última. Y la paradoja final es Jesucristo: totalmente Dios y totalmente hombre. No mitad Dios y mitad hombre, como un centauro. Ni una criatura distinta de Dios y del hombre, como un elfo, sino ambos a la vez, en su totalidad.²⁵⁶

Aunque es verdad. y lo vamos a ver de varias formas a lo largo del trabajo, que en Chesterton no hay apologética: no defiende estas cosas para defender su fe, sino que suscribe la fe cristiana porque responde a su parecer a los elementos extraños del mundo. Chesterton primero percibe la extrañeza de lo real, y solo luego descubre que el cristianismo expresa con mejores palabras y conceptos sus mismas ideas.

Podemos decir, entonces, que en Chesterton se acepta como de base la consistencia de la creación, el hecho de que las cosas sean. Eso es irracional en el sentido de que no tiene explicación racionalizada de ello, pero es que Chesterton sabe que el inicio del pensamiento no puede ser explicado; siempre partimos de aceptar algo. Como lo dice respecto a la fe y la razón:

De nada sirve pasarse el día hablando de la alternativa entre la razón y la fe. La razón es, en sí misma, cuestión de fe, pues afirmar que nuestros pensamientos guardan relación con la realidad no deja de ser cuestión de fe.²⁵⁷

Y esto mismo se da respecto a su manera de ver el mundo. Como lo dice Scott Randall Paine, en su comentario sobre *Orthodoxy*: «if you are not ready to

²⁵⁵ Cfr. AHLQUIST, D., *G.K. Chesterton: El apóstol del sentido común*, Rosario Domingo Chaves (trad.), Madrid: Voz de Papel, 2006, p. 32

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 38

²⁵⁷ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 41

take the Universe as it is –obscurities and all– you will never arrive at clarity about anything»²⁵⁸. Se trata de aceptar el Universo con sus extrañezas y todo, para poder seguir pensando. Es una decisión, sí, pero en Chesterton es (y esto lo desarrollaremos) el único punto de partida posible, tras haber visto el nihilismo angustioso a que conducía el dudar sobre todo. Como comenta Savater respecto a nuestro autor, este

oteó la negrura que nos envuelve como pocos; penetró en la nada como raros nihilistas se han atrevido a hacer: vio con claridad la amarga certidumbre del caos y eligió la dramática inverosimilitud del cosmos.²⁵⁹

La paradoja metafísica así considerada es pues la rendición de Chesterton ante lo que tiene delante, la capacidad de aceptar que “misterio” no tiene por qué significar “lo que aún no sé” sino que también puede querer decir “lo que ni sé ahora ni sabré nunca, por tener un elemento inefable, incapaz de ser recogido correctamente por la razón por las limitaciones de esta”.

Esta es la paradoja chestertoniana que Kenner llama metafísica: el encuentro con una extrañeza en la estructura del ser que no puede ser evitada, que no puede ser expresada en palabras que no sean paradójicas. Como se ve, esa apertura a lo real y aceptación primaria de lo que se tiene delante se parece en cierto sentido al análisis y contradicción del pensamiento cotidiano propio de la paradoja retórica, pero es también, a la vez, muy distinto en Kenner. Y lo es por el argumento de que esta paradoja es inevitable, no es tanto verbal como intrínseca a la realidad.

Hay un gran acierto en esta forma de ver la paradoja, por cuanto supone una sencilla aceptación de la realidad. Y también supone reconocer que, si la

²⁵⁸ PAINE, S.R., *The Universe and Mr. Chesterton*, 2ª edición, New York: Angelico Press, 2019, p. 167

²⁵⁹ SAVATER, F., “Las paradojas de Chesterton”, en *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, 65/2005, abril, p. 22

estructura de la realidad es paradójica, no lo es tanto porque en sí misma encierra contradicción, sino porque la mente humana, limitada como es, no puede evitar percibir contradicción, viéndose obligada a elegir entre aceptar la realidad, describiéndola con paradojas; o reducirla a algunos de sus elementos, haciendo el discurso consistente.

Pero desde el punto de vista que nosotros adoptamos en este trabajo, no tiene tanta importancia la distinción entre la paradoja metafísica y la retórica. La verdadera distinción está entre el *flash* del lenguaje que Chesterton utiliza en ocasiones, y cuando usa la paradoja con la voluntad de hacernos reflexionar, de abrirnos la mente a una realidad compleja. Las paradojas retóricas pueden ser sustituibles, expresables de forma no-paradójica, en eso Kenner tiene razón: pero no se sustituyen sin dar un enorme rodeo. En ese caso, la paradoja se vuelve *resumen* de toda la idea filosófica, y vehículo eficaz para transmitirla. En última instancia, y excepto cuando Chesterton no busca sin retorcer el lenguaje (que también pasa a veces), lo importante al examinar las paradojas de nuestro autor es la reivindicación que todas tienen de las limitaciones de la razón, y la necesidad de absolutizarla. Cuando la mente se cierra sobre sí misma, incapaz de ver nada excepto lo que cierto método le propone que vea, deja de abrirse a la realidad, donde están las cosas en las que todo pensamiento se mide, y entra así de lleno en la esterilidad. Con la paradoja, esa tentación mental desaparece, y eso ocurre tanto en las paradojas que Kenner llama metafísicas como en las que llama retóricas (siempre y cuando haya un contenido de ideas en dicha retórica).

Capítulo 3. Chesterton y la postmodernidad resistente

La tercera cuestión introductoria en que hemos de fijarnos es en las posibilidades de relacionar el pensamiento de Chesterton con lo que Jesús Ballesteros²⁶⁰ llama “postmodernidad resistente” o “postmodernidad como resistencia”, y que se recoge principalmente en su fundamental ensayo *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Para ello, hemos de ver en qué consiste la modernidad, en qué la crisis postmoderna (tardomoderna o postmoderna resistente, en términos ballesterianos) y, asimismo, cuál es la propuesta de Ballesteros para sacarnos de los problemas que él identifica en la

²⁶⁰ Hay que decir, que, si bien Ballesteros no es autor de ningún estudio sobre el propio Chesterton, el encaje entre sus propuestas y las del inglés es evidente. Algunas razones para ello: 1ª, la crítica de Ballesteros a la Modernidad encaja bien con las que realizan otros autores, ellos sí desde la perspectiva de un estudio de Chesterton. 2ª, porque, como se defiende a lo largo de todo este trabajo, la paradoja puede ser considerada aportación al pensamiento abierto, copulativo, que propone Ballesteros como solución al racionalismo y positivismo modernos. 3ª, un indicio maravilloso que aparece en la tesis de Salcedo Romo, única tesis escrita, hasta la fecha, sobre el pensamiento del profesor valenciano. Cuando llega a la parte en la que resume la filosofía de Ballesteros respecto al ser humano (parte en la que hablará de la modernidad y postmodernidad), Salcedo Romo presenta dicha sección encabezándola, precisamente, con una cita *de Chesterton* (Cfr. Salcedo Romo, A., *Gratitud y resistencia: La filosofía práctica de Jesús Ballesteros*, UV, Valencia, 2019, p. 85). 4ª, aparte de todo esto, hay que señalar el aprecio que Ballesteros demuestra hacia Chesterton en concreto, algo que se percibe en la conversación con él. Ese aprecio, por cierto, se enmarca en el análisis de autores de corte no dogmático (más en el terreno de lo literario) para realizar reflexiones de pensamiento jurídico-político. Esto último aparece señalado como característica de Ballesteros por el Dr. Pedro Talavera en su “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville como relato legitimador del capitalismo”, en DE LUCAS MARTÍN, J. & VIDAL GIL, E., & FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E.: & BELLVER CAPELLA, V. (coords.), *Pensar el tiempo presente: Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, pp. 2037-2039

crisis tardomoderna (fuertemente arraigada en la antropología y epistemología modernas).

Hay que adelantar que, evidentemente, la respuesta a la pregunta de si Chesterton puede ser considerado un autor “postmoderno resistente” es completamente afirmativa (poco sentido tendría el presente trabajo, si no fuera así). Y lo es por dos razones: en primer lugar, por el combate que el autor inglés libra frente a los reduccionismos de la mentalidad moderna. Chesterton va a estar continuamente enfrentado al pensamiento de su época, si bien nunca se detendrá a caracterizarlo. Pese a ello, tiene clarísimo que se está enfrentando a todo tipo de rasgos propios de la Época Moderna, como se puede observar en sus continuas referencias a “los modernos”. La exploración sustantiva de este enfrentamiento, y cómo intenta superarlo con su pensamiento, aparece extraordinariamente bien recogido en la tesis doctoral de Salvador Antuñano *G.K. Chesterton o la llave de la realidad perdida*, que, como bien indica su subtítulo²⁶¹, se dedica a estudiar sistemáticamente la filosofía de Chesterton en choque y respuesta a la Modernidad. Desde otro punto de vista, Scott Randall Paine también recoge el pensamiento chestertoniano como un dialogar y refutar la Modernidad en su *The Universe and Mr. Chesterton*. Junto al propio *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, estas dos obras son el fundamento sobre el que se desarrollan las siguientes páginas.

Hay al menos una segunda razón por lo que hay que responder afirmativamente a la pregunta: “¿puede Chesterton ser considerado un postmoderno resistente (o, siendo aún más fiel a la caracterización de Ballesteros, un ‘postmoderno’, a secas)?”. Y esta es la que más nos interesa en esta obra. Dicha segunda razón es su uso de las paradojas, que encaja muy bien

²⁶¹ “Estudio sistemático de la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad”

con las propuestas ballesterianas de volver a un pensamiento copulativo y una epistemología ecuménica. Esto lo desarrollaremos en la última parte del capítulo, aunque se puede adelantar que la propuesta de Jesús Ballesteros pretende superar las reducciones a lo matemático, lo preciso y lo visual propias de la epistemología moderna, pero sin caer en la desconfianza en la razón y la fragmentación propia de la postmodernidad decadente. De ahí que sea epistemología “copulativa” o “ecuménica”. Se explicará con detenimiento.

Iniciamos, pues, este recorrido, que realizaremos en dos etapas de desigual longitud: 1) presentaremos un análisis de los problemas de la Modernidad; y asimismo hablaremos de la crisis tardomoderna o postmoderna decadente (esto nos llevará un cierto tiempo); 2) presentaremos la propuesta de postmodernidad resistente, fijándonos especialmente en el pensamiento copulativo como pensamiento fértil. Nos fijaremos en las posibilidades que dicha propuesta abre, y en cómo Chesterton puede considerarse, muy especialmente por su paradoja, una de las influencias de dicho pensamiento y una clave en la construcción de la postmodernidad como resistencia.

1. La modernidad y la postmodernidad decadente: problemas

En todo este gran primer apartado, vamos a observar la problemática de la Modernidad y la insuficiencia de la respuesta postmoderna decadente. Y empezamos recordando la enorme dificultad de definir con exactitud lo que es la Modernidad, con todos sus elementos y la enorme y ferviente actividad intelectual que se realiza en este periodo de entre tres y cuatro siglos. Para bien o para mal, en este trabajo ni siquiera intentamos dicha caracterización en abstracto. En vez de eso, nos centramos en las problemáticas de la Modernidad que surgen, o pueden ser presentadas como surgiendo, del giro epistémico que se realiza en este periodo. Dicho en fácil: los problemas que surgen de la nueva

manera de entender la razón y la ciencia, con una primacía absoluta del pensamiento exacto y un optimismo infundado de la capacidad de la razón humana, y, desde ella, de la libertad.

Para ello, analizaremos tres problemas que surgen en y de la Modernidad, estrechamente interrelacionados y que tienen todo que ver con ese giro epistémico. Veremos también, en un cuarto apartado, el rechazo a la racionalidad y la libertad propia del momento tardomoderno o posmoderno decadente, y que, pese a constituir una reacción frente a la Modernidad²⁶², no aporta una solución válida. Veremos por último la propuesta de Ballesteros de una postmodernidad resistente, en qué corrientes de pensamiento se inserta y cómo Chesterton encaja en ello.

1.1. La cuestión epistemológica: la exactitud, lo disyuntivo y lo formal en la modernidad.

El primer elemento de la Modernidad que supone un problema tiene raíz en lo epistémico. La manera de enfocar el conocimiento propia de la Modernidad va a priorizar el pensamiento lógico-matemático, la dicotomía (“o esto o esto otro”, *aut-aut*) y lo formal (la preocupación por el método).

Empezando con el análisis de Ballesteros, él inicia su estudio de la Modernidad rastreando su origen en la búsqueda de exactitud en el arte. Desde la misma aparición del término, lo “Moderno” se vincula a lo exacto: el primero en usar la expresión es Vasari (1511-1574), y lo hace para designar una nueva forma de pintar, representada por Da Vinci, y caracterizada por su científicidad. Lo que conocemos como Modernidad surge en la Florencia de los Médici,

²⁶² Por el momento vamos a aceptar que constituye una reacción. Veremos más adelante que, en realidad, es más fácil encontrar en la tardomodernidad una exacerbación de la mentalidad moderna, especialmente en lo que se refiere al individualismo y economicismo, que una auténtica reacción que se aleje de los postulados modernos.

cuando Brunelleschi descubre la perspectiva. La perspectiva exige una exactitud, que pronto saltará de ese mundo del Arte al mundo de la ciencia, y a continuación se ofrecerá como paradigma de toda forma de conocimiento.

La geometrización (...) del arte que se introduce con la perspectiva va a tener profundas consecuencias en el ámbito del pensamiento general, tratando de desvalorizar progresivamente lo oral a favor de lo visual, lo cualitativo a favor de lo cuantitativo, lo analógico a favor de lo disyuntivo.²⁶³

La exigencia de perspectiva, que conllevaba la exigencia de exactitud, tendía a devaluar la dimensión cualitativa de los objetos, su valor simbólico, para ser considerados exclusivamente por su distancia. A esa depreciación de lo simbólico y cualitativo en el terreno del espacio se une la reducción de la temporalidad al instante, «debido a la coincidencia entre exactitud e instantaneísmo»²⁶⁴.

También se va a dar un desplazamiento de lo auditivo en favor de lo visual. Leonardo Da Vinci ya despreciaría el oído, presentando como mucho mejor el órgano visual, por su exactitud. Ese predominio del oído expulsará lo sagrado, que queda vinculado al sentido del oído, y repudia a la vista: Dios nunca puede ser visto, mientras que pide ser escuchado. La racionalización de la vista y su hegemonía crean un mundo donde no hay nada sagrado.²⁶⁵

Otro tránsito será el de lo cualitativo a lo cuantitativo. Dice Ballesteros que Galileo puede considerarse la figura representativa de dicho desplazamiento, pues en su obra *Il sagiatore* afirma que

es necesario establecer una radical separación entre las realidades objetivas, susceptibles de ser conocidas con exactitud como el número, la figura, la magnitud, la posición y el

²⁶³ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2ª ed., Madrid: Tecnos, 2000, pp. 17-18

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 19

²⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 20-21

movimiento, y lo que sólo es posible de aprender subjetiva y aproximadamente: los sonidos, los sabores, los olores.²⁶⁶

Este proceso de Modernización culminaría en Descartes. Su búsqueda de la “idea clara y distinta” no es sino el paroxismo de la idea de exactitud cuya búsqueda fue iniciada por los Médici. Tal exigencia de exactitud llevará a que sólo se acepten los conceptos unívocos, provocando un desprecio del pensamiento analógico. El mismo sujeto se escindiría en dos, siendo “una cosa que piensa”, y que “tiene un cuerpo”. Esta forma de pensar, buscadora de la univocidad y la exactitud, y excluidora de la analogía, será la responsable de las falsas disyuntivas modernas: individualismo *versus* colectivismo, deber *versus* felicidad, etc. Ballesteros declara que este tránsito va a tener tremendas consecuencias en el campo de los derechos y la política:

El tránsito de lo oral a lo visual, de lo cualitativo a lo cuantitativo y de lo analógico a lo disyuntivo conduce a la devaluación de los aspectos relacionados con la cultura y la política en favor de los estrictamente económicos, que pasan a ser considerados como la base de la civilización.²⁶⁷

Más adelante en la misma obra, Ballesteros profundizará en las falsas disyuntivas que surgen en el plano político, fruto de dicha mentalidad exacta. Se referirá especialmente a la disyuntiva libertad-igualdad, refiriendo la tensión que en la Modernidad se da entre la búsqueda de la libertad, que valora lo heterogéneo y plural, y la igualdad, que busca homogeneizar. Y es que en la búsqueda de la igualdad se sacrifica la libertad individual para corregir las desigualdades en el campo económico, mientras que en la búsqueda de la libertad se ignoran inmensas injusticias dadas precisamente en ese campo. Ambos campos, el de la libertad individual y el de la igualdad de oportunidades,

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 21

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 26

generan una tensión heterogeneidad-uniformidad que en la Modernidad política no se sabe resolver, por el enfoque disyuntivo del análisis moderno. Y, en términos generales, advierte Ballesteros, se va a optar por el esquema favorable a la libertad individual y que mantiene graves injusticias en el plano económico.²⁶⁸

En otra obra, *Sobre el sentido del Derecho*, Ballesteros analiza también esta mentalidad moderna de lo exacto, señalándola como elemento clave para poder realizar un análisis del positivismo jurídico. Efectivamente,

el positivismo no es simplemente una escuela (...), sino un movimiento que se caracteriza por la consideración de la filosofía como *ancilla scientiae*, o en otros términos que preconiza el predominio del pensar calculante (*rechnende Denken*), por decirlo con Heidegger (...), sobre el pensar genuino, el pensamiento que busca el sentido, el pensamiento meditativo (el *bessindliche Denken*).²⁶⁹

En esta obra Ballesteros explica el rechazo que el pensamiento moderno realiza de la verdad, en favor del método. La verdad ya no se consigue por ajustar el entendimiento a la realidad, sino por hallar conocimientos que puedan ser considerados ciertos tras aplicar el método. De esta manera, lo formal supera a lo real, y el interés por la metafísica decae en favor de la matemática y la lógica. Este giro formal tiene consecuencias terribles ya que, como dice Ballesteros, «esta pérdida del arraigo en lo real llevará a la sustitución del problema, por el sistema –que es la forma de pensamiento que desconoce el límite– y, en definitiva, la utopía»²⁷⁰.

Respecto a esta cuestión de la primacía de lo formal, es importante la aportación de otro autor, estudioso de Chesterton: Scott Randall Paine. En *The*

²⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 69-82

²⁶⁹ BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1986, p. 19 – Cursivas en el texto.

²⁷⁰ *Ibíd.*, p. 22

Universe and Mr. Chesterton va a realizar una crítica de la Modernidad similar a la que venimos viendo, buscando describir en qué consistió el enfrentamiento de Chesterton con la misma. Para Paine, el problema del pensamiento moderno es el rechazo de la primera impresión que causa en nosotros la realidad, ese impacto primero en el que, aun antes de saber ningún detalle de las cosas, sabemos que “son”. En definitiva, se rechaza la apertura a la realidad como punto de partida y piedra angular del pensamiento, especialmente del pensamiento metafísico (aunque no reducido a él). A partir del siglo XVII, toda una corriente va a intentar iniciar el proceso de razonar desde otras perspectivas, y este giro es el que para Paine supone el principal problema. Se va a detener a analizar a tres autores, señalándolos como especialmente influyentes al inicio de la Modernidad o en su desarrollo: Descartes, Kant y Husserl. Señala de ellos tres que, pese a sus diferencias, ofrecen un sistema de pensamiento con varios rasgos en común:

Each of these gifted thinkers agreed that modern man needs to start thinking all over again, and offered his own program to the purpose. Their times and temperaments were different, but each offered, *ceteris paribus*, a three-fold program of like inspiration, containing: 1) a regime of intellectual purgation to rid the mind of accumulated error and habits of imprecision and distortion; 2) a newly isolated and carefully outlined principle with which to reignite the engines of the overhauled mind; and 3) an exact and painstaking new method of procedure for conducting philosophy in a rigorously “scientific” manner.²⁷¹

Respecto al primero de los tres autores, Descartes, Paine le reconoce que su intención no es conducir al escepticismo, sino más bien proteger de él. La intención de Descartes nace de la noble intención de dotar a la filosofía y a la moral de la precisión propia del método matemático, que tanta atención

²⁷¹ PAINE, S.R., *op.cit.*, p. 47

suscitaba en la época en la que vivió. Y muy especialmente, los dos criterios matemáticos de la claridad y la precisión. Al sentar esa base, Descartes acabará, como bien es sabido, quedándose exclusivamente con el *ego*, y este como materia pensante, y recuperando la fiabilidad del mundo exterior como un producto secundario. El mundo es fiable por el método del *cogito*, que le llevará a recuperar racionalmente la necesidad de la idea de Dios mediante una deducción formal. Desde ahí, podrá afirmar que el mundo es fiable, al deducir de Dios una perfección que le impide ser deshonesto, rechazando la famosa hipótesis del “genio maligno”. El viaje ha pasado primero por la mente, para recuperar de forma completamente racional y formal la idea de Dios, y, desde ahí, garantizar la existencia del mundo como tal. Ese Dios que la razón ha recuperado se vuelve valedor de la existencia del mundo, que puede dejar de ser puesta en duda.²⁷²

The august marriage of mind and reality (...) could now be properly solemnized by none other than God Himself. (...) Now He who creates us and the world, being an honest God, would now allow us to be led astray by such suasive sensations. Thus, they must be trustworthy. At this grave and ceremonial moment, a “thinking thing” and a “extended thing” are pronounced husband and wife. With a thump of apodictic conviction, we have landed again on planet Earth.²⁷³

Podemos recuperar el mundo, sí, pero el método en que recuperamos este nos hace fiarnos de él, no porque está delante y es una realidad a la que estamos abiertos, sino por la seguridad de haberlo inferido de nuestra propia mente. De esta manera, es fácil entender la conclusión cartesiana según la cual el elemento más fiable del mundo sigue siendo lo mental y lo matemático: la realidad es cognoscible, pero lo realmente cognoscible y seguro de ella es lo

²⁷² Cfr. *Ibíd.*, pp. 54-67

²⁷³ *Ibíd.*, pp. 67-68

matematizable. El mundo depende de la mente. Es un gigantesco cambio de paradigma:

This was the start of modern philosophy. No longer are we to be at the mercy of the world and its riot of things, trying in vain to *know* them. From now on, fired by the prophetic dream of René Descartes, the things of the world will be at the mercy of a mind that knows itself at last, and is able to use its machinery like a fine-precision instrument in the supreme art of “having ideas”.²⁷⁴

Muchos siguen a Descartes en esto, generándose toda una mentalidad que es calificable de “moderna”, perteneciente a la época. Paine señala como otros dos grandes pensadores en esta línea a Kant y a Husserl. Respecto a Kant, en él se da, nos dice Paine, un cruce entre la influencia de Newton y la de Hume. Newton era, a los ojos de Kant, quien había demostrado todo lo que había en el mundo como algo medible y numerable y, así, sujeto a leyes formulables universalmente.²⁷⁵ Sin embargo, al leer a Hume, Kant experimenta una sacudida interior, ya que para Hume el dato no puede universalizarse debidamente:

Kant had realized that the sense experience of man cannot yield up the universality and necessity which Kant, again quite uncritically, had attributed to Newton’s conclusions. (...) So Kant casts about for another anchor of certitude, other than intellectual intuition, other than logical deduction of such intuitions.²⁷⁶

Y dicho nuevo paradigma consistirá en hablar de la mente precisamente, en vez de del mundo. En la mente hay un aparato de ideas rectoras que son las que nos permiten entender el mundo, las que nos permiten ordenarlo matemáticamente, y a las que no puede aplicarse la sospecha de Hume respecto a los datos de la experiencia (pues son estructuras previas al dato):

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 68

²⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 75-77

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 80

[Kant] is preparing to rescue the necessity and universality of Newtonian science by claiming to discover within the structure of the human mind a built-in apparatus of forms, categories and ideas which are prior to sense experience, and therefore capable constituting it as experience. They are devoid of the mere contingency and mere associationism of mere impressions they totally “transcend” them, they are “pure”, Kant insists. “Pure of what?” we ask. “Pure of sense experience!” he beams back.²⁷⁷

Kant propone así sus tres ideas completamente formales de Dios, el mundo y el alma, siendo estas meras instancias reguladoras de la experiencia. Nunca podemos llegar a la realidad de esas ideas, porque son las bases para poder ordenar las impresiones del mundo, que son los elementos cuyo conocimiento es criticable. Las ideas rectoras son “pensables”, se puede uno dar cuenta de su existencia. Pero no son “cognoscibles”, porque el conocimiento consiste en ordenar los datos de experiencia que recibimos del exterior, valiéndonos de esas ideas rectoras. Las ideas rectoras son como un martillo: sirve para golpearlo todo, mas no puede golpearse a sí mismo. El “mundo” de Kant solo existe en la mente, es una idea rectora, y no es cognoscible porque esa idea no es un dato, sino la condición *a priori* que permite ordenar los datos.²⁷⁸

Y, así, nos señala Paine, volvemos a la prioridad de lo mental sobre lo real:

These ideas are, for Kant, certain cogitative inclinations of the reason to think a unified synthesis of the unconditioned as a kind of regulative finality for all the conditioned cognitions of the lower understanding. As with Descartes, cogitation usurps the throne of cognition.²⁷⁹

El tercer autor es Husserl. En su sugerencia de eliminar de la mente todo elemento subjetivo e histórico para poder estudiar el fenómeno en puridad, y muy especialmente en el idealismo que demuestra en su obra *Ideas relativas a*

²⁷⁷ *Ibid.*, pp. 80-81

²⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 82

²⁷⁹ *Ibid.*

una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Paine entiende que también en Husserl se da esa misma tendencia: la de iniciar el estudio de la realidad, no desde la apertura a la realidad misma, sino desde esa purificación mental que permite ser exactos sobre lo que decimos, estar completamente ciertos.²⁸⁰

Por tanto, ¿cuál es para Paine el problema moderno, al que Chesterton se enfrentaría? Es el error de iniciar con lo formal, buscando lo exacto, lo completamente fiable, sin sombra de duda. Es el error de lo que Alejandro Llano, siguiendo a McIntyre, llama el “paradigma de la certeza”, y define como sigue:

Según este esquema teórico, la realidad no esconde misterio alguno: sus secretos se nos desvelarán progresivamente si somos capaces de utilizar la razón de un modo correcto, de acuerdo con el método adecuado. Si acertamos con el método (...) se abrirá ante nosotros el panorama luminoso de las objetividades, que quedarán a nuestra disposición para transformarlas por medio de la técnica, y ponerlas al servicio de la dominación de la naturaleza y de la autónoma liberación del hombre. Es el racionalismo, que aparta la inteligencia humana de la fuente originaria de sentido –el *mundo vital* y la curva sobre sí misma, hasta el punto de desarrollar una *filosofía separada*: distante tanto de la abigarrada experiencia de la realidad como de posibles aportaciones sapienciales.²⁸¹

²⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, 97-100 – De todas maneras, quiero dejar apuntado que no estoy de acuerdo en este punto. Me explico: tal como lo plantea Scott Randall Paine, está claro que Husserl puede considerarse un autor como Descartes o Kant, en tanto que sigue el mismo esquema de tres pasos que hemos dicho. Sin embargo, hay una notable diferencia entre Descartes y Kant, por un lado, y Husserl, por otro. Las consecuencias del pensamiento de los dos primeros suponen un cierre de la posibilidad de conocer el mundo, con doble vuelta de llave. Sin embargo, el fruto de Husserl es una escuela que predicará la apertura al mundo, que desde Descartes venía poniéndose en duda. Aunque sea un argumento simplificado, creo que la crítica a Husserl que realiza Paine podría ser refutada así: “La diferencia entre Descartes y Husserl es que de Descartes nació Spinoza, quien intentó tratar la moral como geometría. De Husserl, en cambio, nació Heidegger, que señaló que el hombre era ser-en-el-mundo.”

²⁸¹ LLANO, A., *Humanismo cívico*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2015, pp. 50-51 – Cursivas en el texto.

Así pues, vemos como primer problema de la Modernidad la implantación de esta nueva forma de conocimiento, que rechaza toda idea que no entre en los criterios de claridad y distinción, impidiendo así el lenguaje sapiencial, retórico, analógico o metafórico. Algo de especial gravedad si pensamos en el pensamiento práctico (ética, política, Derecho), cuyos postulados, al referirse al ser humano dotado de una voluntad libre, no pueden ser asumidos con una metodología que busque lo exacto y distinto. De esa manera, la ética y la política, o bien se tratará de todas maneras de asumirlas con semejantes esquemas (piénsese en la famosa *Ética demostrada según el orden geométrico* de Espinosa, o directamente en todos los estudios que intentan dar cuenta del proceder humano desde diferentes disciplinas de ciencia experimental), o bien se declararán campos de lo emotivo e irracional, sobre lo que no vale la pena o no se puede pensar.²⁸² Y en lo que respecta a la praxis de la política, se entrará en esquemas de falsa disyunción, por ejemplo entre libertad e igualdad, que serán incapaces de generar una sociedad adecuada para el ser humano.

1.2. Capital y ciencia: la abolición de los límites

Ya aparecía recogido en la cita de Alejandro Llano de unas líneas arriba, pero este problema merece ser analizado aparte. Hablamos del problema de la rotura de límites, que en realidad ya se da respecto a la razón: la razón ignora su propio límite, su incapacidad para llegar a un conocimiento exacto y omniabarcante. Pero, de esa primera rebelión contra el límite, nacen al menos otras dos muy importantes: la primera, el abandono de límites de la actividad económica, con la aparición de la ideología del crecimiento indefinido. La economía abraza el dogma de que la acumulación es siempre buena, abandonando la noción clásica de codicia (es decir, de la posibilidad de

²⁸² Cfr. LLANO, A., *op.cit.*, 51-53

acumular en exceso). Esta indefinición del crecimiento se sitúa paralela a la segunda rotura de límites: el de la ciencia que considera ser capaz de conocerlo *todo* y de superar todo límite impuesto por la Naturaleza. Este impulso combinado de acumulación sin límites y dominación ilimitada de lo natural producirá toda una serie de marginaciones y violencias.

1.2.1. La rotura del límite científico: dominar la Naturaleza sin cuidado ni respeto

Empezando con el abandono del límite en el aspecto científico, retomo la argumentación de Ballesteros en *Sobre el sentido del Derecho*. Ahí, explica cómo el desprecio de la ontología, resultado del giro epistemológico moderno, conlleva a su vez un rechazo de la exploración de la *físis* de las cosas (su naturaleza, lo que podríamos llamar en sentido coloquial su “esencia”), en favor de las leyes con que operan. Siguiendo a Zubiri, Ballesteros señala que se transita de la pregunta sobre el “por qué” a la pregunta sobre el “cómo”. En vez de explorar los fundamentos de lo que vemos y tratar de llegar a la esencia de lo real, se va a focalizar la atención en las cualidades medibles, que arrojen datos que nos permitan conocer el mecanismo con el que operan las cosas. Y esto para establecer leyes (en sentido científico), que nos permitan volver previsible el comportamiento del mundo natural. Con dicha mentalidad y método, la realidad se matematiza, y se desprecian las cualidades de lo real que no sean cuantificables (recuérdese el desprecio por lo auditivo frente a lo visual que comentábamos).²⁸³

Esto va a producir un peculiar efecto: el hombre se ve a sí mismo expulsado del centro de lo real, convertido en espectador pasivo y externo de la realidad. Lo que realmente constituye el corazón de la realidad, lo “realmente real”, es lo

²⁸³ Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, op. cit., pp. 24-26

matemático, y la vida humana solo superficialmente puede ser sometida a esa cuantificación. Así, el hombre se ve expulsado del mundo real. En palabras de Ballesteros:

Aparece así la contraposición entre dos mundos, por un lado el reino primario o matemático, por otro el reino del hombre. Todo cuanto tiene valor es atribuido al primero. Así por primera vez en la historia del pensamiento el hombre aparece como espectador y efecto insignificante del gran sistema matemático que constituye la sustancia de lo real.²⁸⁴

Esta reducción ontológica lanza al hombre a buscar de nuevo su importancia a través del dominio técnico:

El principio baconiano del *dissecare naturam* ha conducido en definitiva al *homunculismo*, al *dissecare hominem* (...). Perdido en el plano ontológico, tratará de recuperarlo en el plano de la producción, en el plano de la *poiesis*, en el plano de lo artificial.²⁸⁵

Así, al abandonar el ser, aparece la fabricación. Se va a procurar predecir el comportamiento del mundo que nos rodea de la forma más exacta posible. La ciencia va a empezar a alinearse con la previsión y, de esta manera, con el dominio. Se trata de saber qué pasará y de fabricar los instrumentos que nos permitan modificar el entorno. Dicho entorno es además modificable de cualquier manera, hay un optimismo sobre cómo la exploración científica permitirá ejercer cualquier cambio que se quiera, y se empiezan a soñar utopías. Ballesteros relaciona el utopismo del pensamiento moderno con el abandono del carácter cualitativo del espacio, en favor de una euclidización del mismo que nos lo hace ver como algo infinito y manejable. En el dominio de lo natural desaparece el límite que lo real impone: se puede ir a donde sea, se puede

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 27

²⁸⁵ *Ibíd.* –Cursivas en el texto.

realizar lo que sea con tal de que se quiera. Consecuencia inevitable de la priorización de lo formal sobre lo real.

De nuevo, esto traerá una serie de consecuencias en el plano ético y político-jurídico. Esta concepción matematizada y dataísta del ser humano, sumada al materialismo, va a influir poderosamente en las concepciones políticas: del mismo modo que no hay límite para el dominio de la naturaleza, no hay límite para lo que el hombre puede ser y proyectar sobre sí mismo, ni sobre la sociedad que quiere diseñar. Esto se denota en las propuestas políticas-sociales modernas (muchas de ellas, por cierto, autoproclamadas científicas), de las cuales la mayor de ellas es la ideología del progreso continuo de corte hegeliano. Para Ballesteros, ese progreso necesario hace trivial, en la filosofía de la Historia, el uso de la violencia. Es parte de la necesidad del progreso histórico. Esta idea de la Historia como progreso necesario tiene dos fases: 1, la de la Ilustración e Idealismo alemán, de carácter más político, que conllevará la generalización entusiasta del ciudadano en detrimento del ser humano (es más importante pertenecer al estado que a la Humanidad); y 2, la del positivismo de Saint-Simon y Comte, que mitifica la Revolución Industrial.²⁸⁶

Otro autor con un inteligente análisis de la mentalidad científica moderna es Salvador Antuñano. Él se ocupa menos de sus raíces y se enfoca más en la sociedad que se encontró Chesterton, es decir, en el estadio de la evolución de la mentalidad moderna a finales del siglo XIX e inicios del XX. Analiza cómo ha evolucionado dicha mentalidad en tres campos: el político (centrándose en la política inglesa del fin de la era victoriana), el científico y el literario. Respecto a la ciencia, nos dice Antuñano que Chesterton no es irracionalista ni anticientífico, sino que se dedica a criticar el «fundamento reduccionista de

²⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 35-36

ciertas teorías que (...) dejan sin respuesta satisfactoria muchos interrogantes muy humanos»²⁸⁷.

Los avances de la ciencia en la época en que vivió Chesterton son muchos y cambian de manera radical la realidad social en que Chesterton se mueve. Este avance, nos dice Antuñano, «es fruto, tampoco lo duda nadie, de una mentalidad proyectada a la investigación en el mundo y al dominio de la naturaleza por parte del hombre»²⁸⁸. Y esa mentalidad se debe a la Modernidad, o, al menos, así lo considera la misma mentalidad moderna.

Sin embargo, todo este avance se apoya en una investigación que sólo averigua las causas eficientes de los fenómenos, y ciertos científicos

confundieron el cómo con el por qué y el para qué y terminaron no por estudiar los hechos sino por interpretarlos. (...) El desatino se debía sobre todo al afán de reducir toda la realidad al hallazgo científico recién encontrado o a la teoría que servía para explicar un mínimo aspecto del universo. Algunas posturas que de esta forma se constituyeron en auténticos sistemas filosóficos son, por ejemplo, el evolucionismo darwiniano y el positivismo.²⁸⁹

Respecto al Darwinismo, su desatino era su negación de la teleología, explicando todo cambio por la selección natural de los más aptos. Poco tardaría esto último en impregnar el análisis social, apareciendo leyes basadas en considerar todo lo humano como un fruto de la evolución. Todo conflicto moral, toda tendencia religiosa, o en general cualquier aspecto de lo humano, se consideraba como un surgimiento evolutivo para la supervivencia, reduciendo al ser humano a su biología. Al maridarse esto con el utilitarismo, aparecerían el darwinismo social, con su eugenesia, y las justificaciones “científicas” del imperialismo y de la supremacía de la raza blanca. Y, aparte de la evidente

²⁸⁷ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op.cit.*, p. 36

²⁸⁸ *Ibíd.*, p. 37

²⁸⁹ *Ibíd.*

vocación tiránica de dichas proposiciones, Antuñano señala que la respuesta del darwinismo «a cuestiones humanas fundamentales, como la libertad, la responsabilidad moral, la espiritualidad del hombre, parecían insuficientes, porque contrastaban mucho con la experiencia real»²⁹⁰.

Por su parte, el Positivismo de Comte contribuirá «no poco a desarrollar la creencia del progreso y del valor eminente –sagrado y dogmático– de la ciencia en todo el siglo XIX –y buena parte del XX–.»²⁹¹ Toda la realidad está progresando, y hacia su propia perfección, siempre a mejor (incluso si hay empeoramiento es para una posterior mejora). El Positivismo encajaba bien en una sociedad que tenía de fondo una metafísica mecanicista, y servía, igual que el Darwinismo (y mano a mano con él) para justificar la excelencia de la cultura y raza dominantes. Sin embargo, una vez más, no pudo dar respuesta a diversas cuestiones como la religiosidad del hombre o su libre albedrío. Su negativa ante la metafísica acabará construyendo otra «metafísica distinta –la del progreso y la evolución– que tenía poco de científica y menos coherencia que la que habían destronado»²⁹².

Un tercer reduccionismo, algo posterior, sería el de la Psicología, que si bien sirve en un primer momento para cuestionar la supremacía del Positivismo (las aseveraciones de la psicología no tenían un correlato físico directo), acabó siendo asimismo un reduccionismo en el que las grandes cuestiones humanas (la trascendencia, la moral, la libertad) quedaban reducidas a mecanismos subconscientes.²⁹³

Todos los descubrimientos y avances científicos y técnicos, que habían dotado de tan fantásticos inventos a la vida humana, y tan importantes eran para

²⁹⁰ *Ibíd.*, p. 39

²⁹¹ *Ibíd.*

²⁹² *Ibíd.*, p. 40

²⁹³ Cfr. *Ibíd.*

la comprensión del hombre contemporáneo, podían caer en dos errores: uno, olvidar que son medios y convertirse en fines en sí mismos, sacrificando en el camino de la investigación y la invención la misma dignidad humana; dos, olvidar la dimensión trascendente y espiritual del hombre, interpretándose todo en clave materialista, invitando al relativismo, el subjetivismo y proponiéndose «un futuro que supere los viejos mitos para alcanzar un estado de libertad absoluta»²⁹⁴. Libertad que, por cierto, se pretende alcanzar pese a que previamente se haya negado en la mentalidad materialista.

Las concepciones del hombre en que se basa la ciencia moderna le encajan en un esquema reduccionista, simplista y, en ocasiones, forzado a la contradicción. «No hacen justicia al hombre, porque le amputan una de sus dimensiones esenciales. Tampoco sirven para explicar íntegramente la realidad, porque prescinden de una parte de ella»²⁹⁵. La explicación de que un esquema tan simplista pudiera calar en toda una cultura se debe en gran parte al papel que el utilitarismo y pragmatismo (derivados de esa mentalidad) tienen como justificadores de los abusos de la ciencia. Dicha mentalidad, efectivamente, bendecirá el dominio del hombre sobre sus hermanos y permitirá llevar adelante, sin culpabilidad, políticas de ingeniería social. Y esto porque se ha reducido previamente al hombre a elementos cuantificables y/o manipulables, mirándole, por ejemplo, como una mera masa orgánica, o un conjunto de impulsos.²⁹⁶

²⁹⁴ *Ibíd.*, p. 41

²⁹⁵ *Ibíd.*, p. 40

²⁹⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 40-41

1.2.2. La rotura del límite económico: acumular sin límites y mercantilizar la realidad

Junto a esa rotura del límite que impone lo real, en favor del dominio sin ambages de la Naturaleza, está la desaparición del límite en la economía. Esto aparece perfectamente recogido también en Ballesteros, en su *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Ahí, Ballesteros explica el análisis que Aristóteles hace en su *Política*. El filósofo griego jerarquizaba las necesidades humanas según su importancia y duración, distinguiendo así entre política y economía. La política se ocuparía de las necesidades relacionadas con el buen vivir y afectarían a la necesidad humana de reconocimiento e inmortalidad. Las necesidades de la política se alcanzarían mediante el dominio de la palabra.²⁹⁷

La economía, por su parte, tiene por objeto, no las relaciones entre los hombres, sino entre las personas y las cosas. La actividad básica de la economía no es el diálogo sino el uso. Se trata de la buena administración, del recto uso de las cosas para la provisión de las necesidades. La economía, así entendida, satisface necesidades menos elevadas que la política, pero es su presupuesto necesario: sin un mínimo de bienes, es imposible la práctica de la virtud.²⁹⁸

La actividad crematística, explicará Aristóteles, es algo distinto tanto de la economía como de la política. Ésta se refiere a la adquisición y acumulación de bienes. No se trata del valor de uso de los objetos, sino de su valor de cambio. Existe, dentro de la crematística, una versión de la misma al por menor, que consistiría en el comercio necesario para conseguir bienes necesarios para la supervivencia; y una versión al por mayor, que es la que se da cuando la pretensión de incremento de bienes se ha desbocado respecto a las necesidades. Esta última crematística dejaría la puerta abierta a la *hybris*, al conceder al valor

²⁹⁷ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, p. 25

²⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 25-26

de cambio más importancia que al valor de uso. Según Ballesteros, «estaríamos ante una auténtica perversión»²⁹⁹.

La Modernidad introduce un cambio respecto a estas bases. El mercado adquiere hegemonía como institución central de la sociedad. El mercado había sido originalmente una actividad marginal de vagabundos, y tenía unas normas basadas en la ética, no en el funcionamiento del mercado como tal. Pero ya en el siglo XVI alcanzaría total independencia respecto al horizonte ético-social.³⁰⁰

La independencia del mercado respecto a la ética hace de éste un mundo donde solo cuenta lo visual y lo cuantitativo. Al mercado solo le interesa lo que puede medir y contar, el resto lo repudia. Este cuantitativismo e ideología del crecimiento implica importantes consecuencias en la visión del hombre:

La negación de diferencias y jerarquías entre las necesidades humanas conduce a la confusión entre verdadera necesidad y deseo desmesurado. Ello origina la aparición del *homo oeconomicus*. Lo que cuenta es el enriquecimiento indefinido de los individuos, abstractamente considerados, ya que de él se generará el bienestar general, gracias a la famosa “mano invisible” de la que hablaron sin cesar los economistas burgueses desde Adam Smith (1723-1790)³⁰¹, y que no es otra cosa que la utilización ideológica y profana de la idea de Providencia cristiana, con vistas a desarraigar el sentimiento de compasión ante la miseria circundante.³⁰²

No habiendo jerarquía de necesidades humanas, y no habiendo posibilidad de valorar sino lo visible, «la acumulación se convierte en el instrumento para

²⁹⁹ *Ibíd.*, p. 27

³⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*

³⁰¹ Respecto a Smith, en obra posterior Ballesteros dirige su crítica, exculpando al famoso economista inglés, y reconociendo que el error es más bien de una mala comprensión y un desarrollo posterior de su teoría de la “mano invisible”. Esta incompreensión, efectivamente, sería llevada a cabo por otros economistas y no por el inglés, quien sí defendería la necesidad de un control del mercado. Smith, de hecho, hablaría en más ocasiones de la “mano visible” del mercado (el control estatal) que de la famosa “mano invisible”. Para una presentación más matizada de Smith, Cfr. p. ej. BALLESTEROS, J., “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 26, 2012. pp. 250-267

³⁰² *Ibíd.*, p. 28

luchar contra la muerte, para conseguir una imposible y patética inmortalidad»³⁰³. Al convertirse lo monetario en lo único que puede organizar la sociedad desaparece la idea de justicia distributiva:

La misma idea del *homo oeconomicus* impide toda posibilidad de justicia distributiva, ya que es el ritmo de la producción sin más lo que garantiza la adecuada organización de la sociedad.³⁰⁴

Así se explica el deseo de eliminar de la sociedad los bienes comunales, la propiedad común, ya que solo se puede evaluar lo que entra en el tráfico del mercado. Por ello se procura privatizar los bienes, es decir, hacerlos disponibles, con las consecuencias que eso tiene, por ejemplo, en el ámbito ecológico, una de las principales víctimas de la desaparición del límite tanto del dominio de la Naturaleza como de la acumulación de lo económico.

La repercusión en las relaciones con la Naturaleza merece ser explicada con cierto detalle, ya que para Ballesteros supone una de las más potentes consecuencias de esa transformación del mercado³⁰⁵. El mercado que acoge la ideología del crecimiento ilimitado se ve forzosamente obligado a modificar la mirada hacia la Naturaleza. Por eso, lo que se hace es cambiar completamente el enfoque para que encaje con lo que se pretende. La noción clásica de cuidado y conservación de los recursos desaparece a partir de Smith, dice Ballesteros, porque la fuente de riqueza pasa a situarse exclusivamente en el trabajo humano, lo que conduce a la devaluación de dicho cuidado de los recursos. Los recursos naturales se creen ilimitados y esto justifica la idea de crecimiento indefinido. A eso se une

³⁰³ *Ibíd.*

³⁰⁴ *Ibíd.*, p. 29

³⁰⁵ Aparte de, por supuesto, su *Ecologismo personalista*, Ballesteros desarrolla muy profundamente esta idea en el enfoque de su último libro, donde relaciona la crisis económica con la ecológica. Cfr. BALLESTEROS, J., *Domeñar las finanzas, cuidar de la Naturaleza*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2021

la carencia de conciencia de lo cualitativo, por la sola atención de lo cuantitativo, [que] impedía en definitiva descubrir la distinción entre recursos renovables y no renovables, dado que solo contaba su valor monetario.³⁰⁶

También el Producto Nacional Bruto se calculaba sin incluir su coste ecológico. Esta desconsideración por la ecología, por cierto, es común a los economistas burgueses y a los marxistas, defenderá Ballesteros, pues también para Marx

la naturaleza no sería otra cosa que simple materia prima. Igual que en los individualistas, todo queda confiado al incremento de la producción, en este caso planificada y no mercantil.³⁰⁷

Ballesteros dice que, si bien Marx comprendió la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, no conoció el valor del *oikós*, del cuidado. Por otro lado, señala que

[m]ucho más lúcido que los economistas modernos en su conjunto se mostraba el jefe indio Twamish-Suquamish Seattle (...) al advertir cómo el crecimiento, tal como era entendido por el hombre blanco, no era otra cosa que desertización en aumento.³⁰⁸

Esto, respecto a las consecuencias ecológicas. Por último, Ballesteros señala como otra grave consecuencia de esa ideología del crecimiento continuo el hecho de que éste requiere un nuevo modo de organización social, buscando que la sociedad funcione con la precisión de un reloj, soñando con que algún día la precisa máquina sustituya totalmente la mano de obra, y buscando al mismo tiempo que la mano de obra, mientras sea necesaria, sea lo más eficiente posible. Así, cita Ballesteros a Saint-Simon que enfrentaba por un lado el trabajo útil y productivo de científicos, ingenieros o banqueros, que sirven

³⁰⁶ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, op.cit., p. 30

³⁰⁷ *Ibíd.*, p. 31

³⁰⁸ *Ibíd.*

directamente a la satisfacción de intereses económicos; y por otro lado el trabajo inútil de zánganos como los filósofos, teólogos o juristas. La idea de Saint Simon es dar el poder al primer grupo, el productivo, erradicando toda actividad inútil.³⁰⁹

1.3. Economicismo y científicismo en la sociedad tecnológica

Aunque sea de forma muy breve, creo que conviene dedicar un párrafo al punto de confluencia de esas dos roturas del límite que se dan en la Modernidad: la sociedad tecnológica. Tanto la economía como la ciencia, investidas de la nueva omnipotencia que la mentalidad moderna les supone, se dan la mano en la primacía de la tecnología en el mundo actual. Estas tecnologías son resultado de la concepción de la ciencia como dominio de la Naturaleza y, a la vez, las principales responsables de la aceleración del movimiento del capital. Sin posibilidad de detallar, sí me gustaría citar especialmente el influjo de la tecnología digital y la biotecnología. Respecto a la primera, su capacidad de deshumanizar y expulsar lo humano está siendo puesta de manifiesto continuamente en el pensamiento actual. Byung-Chul Han parece ser uno de los grandes abanderados de esta denuncia³¹⁰, señalando la deshumanización producida en las redes digitales y sus consecuencias sociales y políticas, y la enorme importancia que tienen la aceleración de lo digital en la concepción de la sociedad (producida especialmente por la necesidad de mover el capital de forma rápida, si no instantánea)³¹¹. El otro campo, el

³⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 32-34

³¹⁰ Cfr. especialmente sus *En el enjambre* y *La sociedad de la transparencia*, ambos en la bibliografía.

³¹¹ Cfr. los anteriormente citados de Han, y además, su *La sociedad del cansancio* (ver Bibliografía). También, un análisis muy dicente sobre la problemática de lo digital desde la perspectiva de filosofía del Derecho, política y moral, en BALLESTEROS, A., “Digitocracy: Ruling and being ruled”, en *Philosophies*, 2020 5 (2), 9, DOI: 10.3390/philosophies5020009

biotecnológico, ha sido también muy criticado por Ballesteros³¹². Es fácil observar en la actual investigación biotecnológica la ausencia de límite y la necesidad de dominio de la Naturaleza, que construye así el mito del transhumanismo. Este propone la superación de los límites humanos (enfermedad, debilidad, incluso el límite último de la muerte) a través de la tecnología digital y genética. De nuevo, el ser humano busca el dominio para salvarse de la vulnerabilidad: dominar la naturaleza, su propia naturaleza débil y falible. El problema es que, realiza dicho dominio a través de máquinas que, pese a estar sometidas a su voluntad, se revelan como más perfectas que él. Aparece así la vergüenza prometeica, la vergüenza del ser humano por haber nacido en vez de haber sido producido.³¹³ Esa vergüenza se supera al tratarse de perfeccionarse tecnológicamente a sí mismo, apareciendo la cultura *cyborg*³¹⁴. Esta, entre otras muchas consideraciones, tiene el enorme riesgo de producir nuevas formas de marginación, en tanto que serán los capaces económicamente quienes accederán prioritariamente a ese tipo de mejoras. Lo hemos visto muy recientemente en algo tan simple como la distribución de vacunas para la enfermedad COVID-19, y eso que la distribución se suponía organizada desde el campo político internacional, y no desde la lógica de mercado.

³¹² Cfr. por ejemplo su “Biotecnología, biopolítica y posthumanismo”, en BALLESTEROS, J. & FERNÁNDEZ, E., *Biotecnología y posthumanismo*, Navarra: Aranzadi, 2007., pp. 21-46

³¹³ El término es de Günther Anders, y puede estudiarse en su *La obsolescencia del hombre; sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia: Pretextos, 2011

³¹⁴ Una profundización en estas cuestiones en p. ej. BALLESTEROS, J., “Reconocimiento y derecho contra la obsolescencia humana. Salvar las diferencias. Acabar con las desigualdades”, en *Red de Investigaciones filosóficas SCIO* [en línea], Valencia: UCV, 2019. [Consulta: 15/09/2019] Disponible en: https://proyectosocio.ucv.es/articulos-filosoficos/contra_la_obsolescencia_humana/#_ftn18

También SANTOS, J.A., “El hombre tecnológico como fetiche de la modernidad ampliada”, en DE LUCAS MARTÍN & VIDAL GIL, E., *et. al., Pensar el tiempo presente ...*, op. cit., pp. 1219-1236

1.4. Las marginaciones y violencias que surgen de la mentalidad moderna

El gigantesco problema del giro epistemológico moderno, y de la mentalidad que surge del mismo, es que va dar lugar a mentalidades pragmáticas y economicistas que, en última instancia, van a conducir a marginaciones. Esto se ve con claridad en la propuesta de Ballesteros, quien en *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, ya señala varios tipos de marginaciones que surgen en la época moderna y arrastramos hasta nuestros días.

En primer lugar, al hablar de la ideología del progreso continuo de corte hegeliano, Ballesteros señala dos consecuencias nefastas de dicha ideología: 1), que la inevitabilidad del progreso conlleva el desvanecimiento de las ideas del bien y del mal, para hacer contar exclusivamente el resultado del proceso. El mal, en cuanto necesario históricamente, se convierte en bien, porque trae el progreso: la guerra y la miseria pueden ser aceptadas, pues, pese a los cadáveres que deje a su paso, el progreso traerá un bien mayor.³¹⁵

2) Esta visión del progreso es además etnocéntrica (con la excepción de Kant). Así, produce la marginación de cualquier cultura que no sea la europea, vista como menos desarrollada. El bien del progreso, sólo posible en la visión de Hegel dentro de la cultura europea, ha de ser trasladada a pueblos menos civilizados. Hay que “convertirlos por su bien”, aun a costa de ellos.³¹⁶

La mentalidad Moderna, explica Ballesteros, tiene como dos notas centrales «el individualismo y el cuantitativismo»³¹⁷. Ambas notas impiden luchar contra la marginación. Esta se puede definir como «la falta de reconocimientos básicos de determinados grupos sociales que caen, por tanto, en estados carenciales de

³¹⁵ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, op. cit., pp. 36-37

³¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, 37-41

³¹⁷ *Ibíd.*, p. 43

diverso tipo»³¹⁸. El marginado no logra ver reconocidos sus derechos fundamentales ni sus necesidades básicas. Hay dos tipos de marginación, distinguibles porque en una de ellas la marginación se produce por algún tipo de acción del propio individuo (*automarginación*), mientras que en la otra no participa el marginado (*heteromarginación*). Veámoslas por separado.

1.4.1. La heteromarginación

Respecto a la heteromarginación, Ballesteros distingue tres actitudes marginantes, el *Homo ethnocentricus*, el *Homo oeconomicus* y el *Homo labilis*, que dan lugar a tres discriminaciones, respectivamente: la de las minorías étnicas, la de los carentes de recursos y la de los incapaces de cuidarse a sí mismos.

La marginación etnocéntrica es la más fácil de resumir, y consiste en la xenofobia y racismo propios de la Modernidad, con una exaltación del propio punto de vista y la propia cultura que observa al diferente como peligroso. Así, aparece una actitud etnocéntrica que hace todo lo posible por protegerse de la cultura diferente en el propio mundo (que sería el llamado Primer Mundo), pero también por dominar y “civilizar” (acusándoles despectivamente de infraculturizados) los mundos de donde vienen estas nuevas culturas “peligrosas”, que serían el Tercer y el Cuarto Mundo.³¹⁹

La marginación surgida de la actitud economicista es la de «los carentes de recursos mínimos de carácter económico indispensables para alcanzar un nivel digno de persona humana»³²⁰, que no entran en la «concepción de la vida

³¹⁸ *Ibíd.*

³¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 45-46 – Al respecto de la cultura dominante occidental como impregnada de miedo al diferente, la obra de Zygmunt Bauman insiste de forma muy interesante en ello, por ejemplo, en su *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*. Barcelona: Arcadia, 2010

³²⁰ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, *op.cit.*, p. 46

humana como algo que tiene sólo sentido como proyecto para la consecución individual del lucro crematístico»³²¹. Este economicismo típicamente moderno se demuestra incapaz de distinguir entre pobreza y miseria. La pobreza sería el estado de en el que se dispondría de lo necesario para vivir, «sin lujos, pero con decoro»³²². La “miseria”, en cambio, sería un infierno desesperado de quien carece de lo más vital para la supervivencia. Esta distinción, sin embargo, es cualitativa, pues se basa en el criterio de la “suficiencia” con respecto a las necesidades básicas. Esto impide que la Modernidad pueda reconocerla.³²³

La falta de distinción entre pobreza y miseria impide una lucha efectiva contra el paro, que Ballesteros denuncia como «la principal marginación económica actual»³²⁴. Y esto porque dicho economicismo «se opone a ver tal problema [el paro] como el resultado de la insolidaridad y de la injusta distribución tanto de las rentas como del tiempo de trabajo»³²⁵.

De este modo las nuevas tecnologías sirven para aumentar la riqueza de los titulares de las empresas que resultan competitivas, al mismo tiempo que incrementan la miseria de aquellos que no pueden aportar más que “la labor del cuerpo”, que es despreciada como innecesaria.³²⁶

El último supuesto de heteromarginación consiste en rechazar a las personas que no pueden cuidarse de sí mismas: la heteromarginación basada en el modelo del *homo labilis*. En su base está el economicismo tendente a reducir la dimensión carencial de la persona a una cuestión meramente económica. A la

³²¹ *Ibíd.*

³²² *Ibíd.*

³²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 47

³²⁴ *Ibíd.* – Curioso que la señale Ballesteros en su texto de inicios de los 90 y que, tras la completamente aparente recuperación de la bonanza económica gracias a la burbuja financiera que estallara en 2008, este siga siendo uno de los problemas acuciantes actuales, un par de décadas después.

³²⁵ *Ibíd.*

³²⁶ *Ibíd.*

vez, hay una devaluación del cuidado, propia del primado de la crematística moderna: hemos visto cómo se abandona la idea de cuidado de los bienes en favor del cálculo económico, con desastrosas consecuencias ecológicas. Pues bien, hay un paralelismo claro entre esa reducción de la naturaleza y la que se aplica al hombre, que coincidiría con la violencia económica de la que hablábamos antes: el hombre se ve reducido a mera economía, a capacidad de producción y de consumo, convertido en una sucesión de números. Es visto como un objeto reducido a su valor de intercambio. Así lo muestra la expresión con la que en ocasiones los economistas se refieren a los trabajadores: “capital humano”.

En la devaluación del cuidado (...) influye igualmente la concepción del hombre como *homo labilis*: la tendencia a no ver en la vida otra cosa que una ocasión de placer inmediato, huyendo, por tanto, de cuanto signifique abnegación, entrega o sacrificio por el otro. Este hedonismo, unido íntimamente a la mentalidad crematística, favorecería, en el mejor de los casos, la burocratización de tal cuidado, encerrándoles en guetos más o menos confortables.³²⁷

La heteromarginación consiste, por tanto, básicamente, en carencia de recursos, de cuidado o de reconocimiento de personas que no han realizado ningún tipo de acción antisocial. La automarginación, por el contrario, tiene como elemento principal la “anomia”, es decir, la carencia del proyecto o del sentido de la existencia. En casos extremos, señala Ballesteros, puede llegarse incluso a la violencia. Entremos a ver la cuestión de la automarginación.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 49

1.4.1. La automarginación

Una de las violencias más graves que irán surgiendo en la mentalidad moderna será precisamente el intento de justificar toda marginación como automarginación, trasladando la responsabilidad al marginado:

[E]l individualismo moderno no puede distinguir entre heteromarginación y automarginación: debido al imperativo del éxito y la indiferencia en relación con el otro, el único responsable de la marginación en todos los casos sin excepción sería siempre el propio marginado.³²⁸

Esto contiene un elemento de enorme violencia, aunque no siempre sea fácil de ver. Para justificar por qué es violento, hay que explicar el concepto de violencia ballesteriano, tal como aparece reproducido en su libro *Repensar la paz*. Toda violencia, nos dice en esa obra, es una reducción de la persona, una negación del respeto que se le debe:

La violencia aparece como negación del reconocimiento debido a la persona por el mero hecho de ser tal, como negación de lo que en la persona hay de sagrado e inviolable: su vida y su dignidad personal.³²⁹

Y, junto con esto, Ballesteros va a señalar como un rasgo fundamental de la violencia la pretensión de domesticar a los hombres, de eliminar toda resistencia:

Junto a la negación del respeto, la violencia se manifiesta también como intento de eliminación de la resistencia del otro: la violencia pretende hacer a los hombres animales domesticables, y por ello debe eliminar toda rebeldía.³³⁰

³²⁸ *Ibíd.*, p. 45

³²⁹ BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, pp. 17-18

³³⁰ *Ibíd.*, p. 19

Y ahí está el punto: la domesticación no se da sin una concurrencia del otro, una aceptación de su papel de sumisión. Por eso, el mayor acto de violencia es eliminar el espacio mental para la resistencia, cortando todo fuego de rebelión incluso antes de que prenda. Esto encaja bien con el concepto de “técnica de envilecimiento” que el filósofo francés Gabriel Marcel presenta en el tercer capítulo de su libro *Los hombres contra lo humano*. Ahí, señala que éstas son un

conjunto de procedimientos llevados a cabo para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, *el respeto que de sí mismos pueden tener* y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho *que se aprehende a sí mismo como tal* y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo.³³¹

La violencia estructural es por eso mismo urgente de analizar y de ser tenida en cuenta. Ballesteros va a hablar de tres formas de violencia estructural, es decir, de violencia en este sentido más cultural y social. Todas ellas están muy vinculadas al giro epistemológico moderno: el primer tipo sería la violencia económica, en la que el hombre queda reducido a un elemento útil para la economía (una mera fuerza de trabajo, a la que no importara explotar con tal de conseguir su eficiencia, por ejemplo).³³² Esta se vincula directamente a la Modernidad por la exaltación del mercado y la justificación de la miseria por el bien mayor que el sistema económico capitalista produce en última instancia a la sociedad. El segundo tipo es la violencia política, en la que se impide el disenso para una más efectiva dominación, o bien en la eliminación violenta del disidente, del extraño a la propia idea fanática, trazando la línea entre “los que piensan como yo” y “los otros” entendida como dualidad “amigo-enemigo”.³³³ Esta tiene todo que ver también con la exaltación del estado y el etnocentrismo

³³¹ Marcel, G., *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós Editores, 2001, p. 44 – Las cursivas son mías

³³² Cfr. BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, op. cit., pp. 20-32

³³³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 46-60

modernos, en los que la tiranía es justificada por el bien de los hombres, para producirles un bien mayor con su concurso o sin él. El tercer y último tipo es la violencia lúdica, en la que la persona es instrumentalizada como un producto para el goce de otra persona.³³⁴ Esta se relaciona con la Modernidad a través de la mentalidad utilitarista y el economicismo, que eliminan todo lo sagrado para convertir todo lo que se tiene alrededor, hasta las esferas más íntimas de la persona, en bienes disponibles y fungibles. Y tiene también mucha relación con el giro dado por el tardomodernismo o postmodernidad decadente, como veremos en el siguiente apartado.

Este tipo de violencia es más efectivo cuanto menos se vea, cuanto más interiorizado esté. Podríamos decir que, en la sociedad actual, por ejemplo, contra el tipo de violencia que más preparados parecemos estar es contra ciertos aspectos parciales de la violencia política y la económica. Y, por ello precisamente, se vuelven más peligrosas la lúdica, que queda fuera de vigilancia, y todo el problema del fanatismo en la violencia política. También quedan fuera de la vista algunas maniobras sutiles de la violencia económica. Por ejemplo, se vuelve difícil de distinguir el peligro de la ideología del éxito, que culpabiliza de la falta de nivel de vida al propio trabajador, espoleándole a ser siempre más productivo para lograr alcanzar sus sueños, con un lenguaje que recuerda a la técnica del conejo y la zanahoria³³⁵. Estos tipos de violencia tienen mucho que ver con la problemática de la automarginación, es decir, la

³³⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 32-46

³³⁵ Me refiero a la vieja imagen de un conejo con un palo agarrado a la espalda, del que cuelga una zanahoria sujeta con un hilo de pescar. Por mucho que corra, el conejo jamás alcanzará la zanahoria, puesto que esta va a mantener siempre la distancia relativa para con él. Al respecto de la ideología, del éxito, por cierto, hay innumerables obras escritas, cfr. por ejemplo HAN, B.-C., *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Alfredo Bergés (trad.), Barcelona: Herder, 2014; CABANAS, E. & ILLOUZ, E., *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona: Paidós, 2019; SANDEL, M.J., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Albino Santos Mosquera (trad.), Barcelona: Penguin Random House, 2020.

presentación de un falso dilema a toda persona: aceptar el *statu quo* o situarse fuera de la sociedad, movimiento este último que se va a presentar como una elección libre del sujeto, eximiendo de responsabilidad a la sociedad de la que se aísla.

Volviendo a *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, aquí Ballesteros, como se ha dicho, va a analizar la automarginación desde el concepto de “anomia”. La anomia se conecta en sus orígenes con la desmoralización, efecto secundario del industrialismo. Durkheim creó este concepto, denunciando «la ausencia de criterios morales para hacer frente a la nueva situación creada, en la que lo económico parece ocupar el centro de la sociedad»³³⁶.

Siguiendo a Merton, Ballesteros explica que la anomia se produce por el desequilibrio entre los objetivos prescritos socialmente y los medios institucionales habilitados para la consecución de aquellos. De los cinco tipos que describe Merton, Ballesteros se detiene en tres: uno sería el de quien rechaza tanto los objetivos sociales como los medios institucionales, convirtiéndose en un ciudadano pasivo y desencantado. También hay quien acepta los objetivos sociales, pero rechaza los medios institucionales, cayendo en la delincuencia. Por último, Merton describe al rebelde, quien no se limita a repudiar los objetivos sociales y prácticas institucionales existentes, sino que propone alternativas. En este último tipo encaja Ballesteros su “postmodernidad resistente”.

La proliferación de la automarginación denota una auténtica crisis de civilización. Los rasgos de personalidad marginada, como son el desarraigo, la ausencia de sentido de proyecto y de comunidad y el instantaneísmo, con la exclusión de todo tipo de relación duradera y estable con los demás, se dan tanto en las áreas geográficas y humanas llamadas “subcultura de la miseria”

³³⁶ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, op. cit., p. 50

como en las denominadas “subcultura de opulencia”. Sin embargo, existe una diferencia: en el primer caso, esa automarginación ocurre tras un gran cúmulo de heteromarginaciones y carencias de todo tipo, en el segundo, se dan sin ellas y por ello cada individuo es responsable de su propia automarginación³³⁷, por vía de la presión de la mentalidad culturalmente dominante, y que aquí funcionaría como técnica de envilecimiento alegremente aceptada.

La marginación, advierte Ballesteros, no puede de todas formas ser considerada algo específico del modo capitalista de producción, sino que acompaña a la Modernización en general. En ese sentido, la obra de Marx, dice Ballesteros, presenta también serias limitaciones para combatir el problema de la marginación.³³⁸

Esto, respecto a Ballesteros. Pero no es el único que habla de las marginaciones, y aquí vuelve a sernos muy útil el análisis de Salvador Antuñano. Él señala los problemas políticos que se derivaron en la mentalidad moderna en tiempos de Chesterton. Divide su análisis político de la Inglaterra chestertoniana en dos aspectos, analizando la política interior inglesa, por un lado, y la exterior por otro. Respecto a la última, señala Antuñano la importancia de que Chesterton viviera de 1874 a 1936, es decir, casi toda su vida la pasó en el esplendor del Imperio Británico, esplendor que fue el resultado del lento cambio histórico según el cual el sistema feudal fue dando paso a una plutocracia en la que las clases nobles incrementan su poder sobre los pobres. «Esta explotación se ratifica con una religión sometida al estado y con un filosofía individualista y pragmática.»³³⁹ Con ese mismo esquema, además, el pueblo inglés saltará sobre otros pueblos, fundando un Imperio

³³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 51-52

³³⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 52

³³⁹ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, op. cit., p. 22

basado «en la explotación del hombre por el hombre y en el deseo de poder»³⁴⁰. Inglaterra parece, durante el periodo de vida de nuestro inglés, completamente invencible.³⁴¹ Si bien lo que propiamente vivió Chesterton es, en palabras de Antuñano, «el inicio del esplendoroso declive del Imperio Británico»³⁴².

«Casi todos los acontecimientos que en ese ocaso ocurren, son manifestación de una única tendencia: el imperialismo»³⁴³. Un imperialismo que emana directamente de la mentalidad moderna. Los ingleses justificaban este imperialismo con argumentos tales como la necesidad de progreso (por ejemplo, la necesidad de unir ferroviariamente el sur y el norte de África), el compromiso de contribuir al desarrollo de los pueblos atrasados, la superioridad de la cultura inglesa frente a los pueblos coloniales... pero lo que hay en el fondo de la cuestión es la ambición, el dominio del tener sobre el ser:

Esta primacía del tener sobre el ser no es simplemente la avaricia ingenua del codicioso. Es también la afirmación del propio yo frente al otro, es la voluntad de dominio, es la previsión frente al temor de que el otro me ataque. Se advierten así las coordenadas de la filosofía de Hobbes (...) según las cuales, es necesario adelantarse al ataque de los demás, con un fortalecimiento extremado de las propias posiciones. (...) Se advierten además las ideas de Smith, llevadas al extremo y unidas además al individualismo radical del liberalismo inglés del siglo XVIII –ese liberalismo en el que los demás no importan sino en la medida en que me benefician y en el que la realidad se reduce a un intercambio comercial–. Y es imposible no ver las notas utilitaristas del dúo Bentham-Mill –toda la cuestión sobre las materias primas se debe en buena medida a ese afán de aportar la felicidad a un mayor número de seres humanos, aunque para ello haya que sacrificar a otros muchos–. Se nota, en fin, una concepción del hombre, del mundo y de Dios que se

³⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 22-23

³⁴¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 22-26

³⁴² *Ibíd.*, p. 27

³⁴³ *Ibíd.*

nutre de la savia de la Modernidad y que hunde sus raíces en la fractura del protestantismo.³⁴⁴

Aunque pareciera que la política inglesa del imperialismo resolviera cuestiones importantes (tales como que la enseñanza de una cultura que sacaba a otros pueblos de la barbarie, o la construcción de infraestructuras como el ferrocarril permitía una distribución de los bienes más justa), Antuñano señala que dejaba dramáticos interrogantes por responder y lo que al final se conseguía era que en el Imperio la cultura fuera

patrimonio exclusivo del hombre inglés, lo mismo que el progreso y la democracia. Peor aún: tales bienes no eran ni siquiera dominio del inglés común, sino privilegio de las altas clases inglesas.³⁴⁵

Respecto a la política interior, Chesterton criticaría la democracia como un espejismo en el que las instituciones supuestamente democráticas no representaban adecuadamente los intereses de la sociedad, sino exclusivamente los de la clase alta, los plutócratas. A este sistema, tan poco representativo en la práctica, había que añadir los reclamos de las mujeres por acceder a la vida pública, que ponían en cuestión todo el modelo social y el papel de la mujer en el mismo, y la situación mísera de los obreros.³⁴⁶ Antuñano señala que, parecido a lo que pasara en la política exterior,

en la política interior británica se advierte la fundamentación de una antropología insuficiente, así como la carencia de una metafísica sólida. Esto lleva a que la política interior inglesa no pueda alcanzar soluciones más acordes con la dignidad del ser humano

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 30

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 31

³⁴⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-36

y que, al tiempo que deja importantes cuestiones pendientes, se conforme con soluciones parciales y aún malas.³⁴⁷

Como se puede ver, tanto en Antuñano como en Ballesteros (y también se adivina en Paine) se da un análisis del giro del pensamiento moderno hacia la exactitud, lo medible, lo cuantificable, que conducirá a un análisis insuficiente del mundo (la problemática ecológica) y de la realidad humana, incapaz de ser reducida a esos términos. El hombre, así, queda reducido, al tratar de explicar su vida, sus decisiones, sus motivaciones y sus necesidades a partir de elementos que no pueden dar cuenta de él en su totalidad. Esto llevará a una serie de problemas en el campo de lo político y de los derechos, generando injusticias que la propia mentalidad moderna va a optar por justificar o ignorar. Para solucionar esto, se requiere un giro respecto a la propia mentalidad, desmintiendo la base de pensamiento desde la que surgen las reducciones, y abriendo un espacio para un análisis de la persona que sepa reconocer su riqueza inagotable, en vez de despreciar como carentes de importancia sus aspectos no medibles. Veremos en el último apartado la solución que propone Ballesteros, pero, antes, hemos de pasar a contemplar el giro de mentalidad incorrecto: el desencanto tardomoderno, la postmodernidad como decadencia.

1.5. La tardomodernidad o postmodernidad como decadencia

Una de las respuestas (o más bien “reacciones”) a toda esta mentalidad que hemos descrito en los apartados anteriores es ese difuso fenómeno, de difícil descripción, que se da en llamar “postmodernidad”, término que Ballesteros rechaza en favor del de “tardomodernismo”, término acuñado por Jencks para referirse a un movimiento arquitectónico con los rasgos de «esteticismo, opacidad, incomunicación, predominio del inconsciente hipersensualismo y

³⁴⁷ *Ibíd.*, p. 35

ahistoricidad»³⁴⁸. El rechazo es tan solo del nombre: ciertamente dicha tardomodernidad es presentada por Ballesteros como una “postmodernidad entendida como decadencia”. Es decir, y como toda decadencia, esa “postmodernidad decadente” mantendría todos los defectos de la Modernidad, que es lo que decae, pero sin lograr proveer de lo beneficioso que lo moderno conlleva. Así concebido, este tipo de postmodernidad está referido directamente a la Modernidad de la que viene, es parte de ella.

Volveremos sobre el análisis de Ballesteros, en el que tanta importancia tiene esta distinción nominal. Por el momento, quede claro que lo que ahora vamos a hacer es analizar lo que vulgarmente se conoce como “postmodernidad”, y que Ballesteros apellida “decadente”. Un movimiento difuso y complicado de definir, quizás por su propio aprecio por la indeterminación y el rechazo de las ideas fuertes y claras, que no es sino un rechazo de la razón.

Porque sí: si algo hay que decir de la postmodernidad como decadencia, es que se trata de un rechazo de la razón o, si se prefiere, de una disolución del sentido. Origina como un rechazo cansado del concepto de moderno de Razón, tan etnocéntrico a la vez que totalitario, y que tiene consecuencias observables en el transcurrir del siglo XX (los sistemas totalitarios, la deriva del sistema económico y las crisis ecológicas...). Conscientes de la discriminación que ha supuesto ese modelo fuerte de razón, los distintos autores llamados postmodernos van a tratar de proteger la singularidad de las personas y evitar el gobierno totalitario por todos los medios. El problema es que por el camino va a acabar destruida la verdad y el sentido, ya que el análisis de la discriminación, sacado de su quicio, siempre puede ver violencia en la pretensión de que algo es verdad (discriminando a quien se opusiera a esa afirmación), o en atentar contra el deseo de alguien, deseo que no siempre ha de ser un bien protegido

³⁴⁸ BALLESTEROS, J., Postmodernidad: decadencia..., op. cit., p. 85

(“necesidad” y “deseo” son cosas distintas). Los distintos autores postmodernos van a observar lo frágil y arbitrario del concepto moderno de razón, sí. Pero no van a saber situar la razón en un escenario de analogía o suficiencia, donde, si bien no todo es completamente racional hasta el último remache, tampoco es cierto que no haya posibilidad de racionalidad o sentido. No toda pretensión de sentido es una discriminación violenta o un atentado contra la persona por contraponerse a sus deseos.

La reacción postmoderna es, efectivamente, un rechazo del modelo fuerte de razón. Si bien acierta en su rechazo de la perspectiva moderna de razón, lleva demasiado lejos el análisis, declarando todo sistema racional una mera arbitrariedad. Se sugiere que la era Moderna ha descansado sobre su propia mitología, y que es similar por ello a todas las mitologías religiosas, arbitrarias pero necesarias para crear el marco desde el que explicar el mundo. En un artículo muy apoyado en el análisis de Weber, Raulet clasifica esta reacción postmoderna exactamente así: la Modernidad se había construido sobre un mito, el mito de la razón conquistadora de todas las esferas de lo real. Al aplicarle un análisis como mitología, se descubre la arbitrariedad de la pretendida racionalidad moderna: no es más que un relato, coherente si se acepta, absurdo si se rechaza. La magnificación de la razón en los modernos queda reducida, así, a un relato cualquiera, a un sistema de símbolos con coherencia *ad intra* pero incapaz de justificarse a sí mismo.³⁴⁹

En el mismo sentido se expresa Wellmer en su “Dialéctica de modernidad y postmodernidad”. En su artículo, este autor analiza varias posibles definiciones del fenómeno postmoderno, pretendiendo, en sus propias palabras, generar un *collage* de partes que, al quedar ensambladas, hagan que el postmodernismo

³⁴⁹ Cfr. RAULET, G., “De la Modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida”, José Luis Zalabardo (trad.), en PICÓ, J. (compilador), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 325-333

«aparezca como un campo simbólico, un campo conceptual con determinadas líneas de función»³⁵⁰.

Entre los autores que cita Wellmer, el primero es Ihab Hassan, quien representa el postmodernismo americano. Para Hassan, la “postmodernidad” es un movimiento de *unmaking*, lo que podría traducirse por “deconstrucción”. La *episteme* moderna estalla en el movimiento postmoderno, y tanto la razón como el sujeto razonador (quien fuera garantía de la unidad y el todo) saltan hechos pedazos. La postmodernidad sería así una destrucción de la racionalidad totalizante. Su origen se encontraría en la deconstrucción de las normas artísticas propia del modernismo, que niega la pretensión de unidad y sentido de la obra.³⁵¹ Encontramos así una característica de la postmodernidad decadente: nace de la reflexión estética, del rechazo del sentido por parte del artista. De ahí trasladará su reflexión, casi como si de un trasplante se tratara, al terreno de la metafísica, el conocimiento y el lenguaje (es decir: qué hay, qué de lo que hay se puede conocer, qué de lo conocido se puede expresar).

Desde Hassan, Wellmer traza dos líneas de evolución de su estética: la neomarxista de *después* de Adorno, cuyo exponente principal es Jameson, y la afirmativa de Lyotard. Respecto a la primera, dicha estética se vincula a un rechazo de la razón totalizante por la violencia que esta supone, por la conexión con el totalitarismo: lo “único” impide la diferencia y supone una violencia contra la singularidad. Se va a empezar así a hablar de modelos fraccionarios, rechazando el símbolo en la estética, por ser lo simbólico lo unificador y, por tanto, aquello que rechazaría lo particular para subsumirlo en una unidad. La unidad es la imposición de los de arriba, que rechazan el fraccionamiento porque rechazan lo singular. Wellmer reconoce el influjo que en Jameson tiene

³⁵⁰ WELLMER, A., “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, Manuel Jiménez Redondo (trad.), en PICÓ, J. (compilador), *op. cit.*, p. 105

³⁵¹ Cfr. WELLMER, A., *art. cit.*, pp. 105-106

la estética de Adorno y Benjamin. La caracterización de la estética de Jameson, sin embargo, no es sólo una deconstrucción: Wellmer la presenta como una voluntad de una construcción estética (*ergo* también mental) de lo fraccionario entendido como descentralizado y democrático.³⁵² En su *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Ballesteros también señalará a Jameson un autor acertado, al validar la vinculación que realiza entre tardomodernismo y consumismo.³⁵³

Respecto a la estética afirmativa de Lyotard, Wellmer recoge aquí las reflexiones del Lyotard de los años setenta. Este conocido autor agudiza la crítica a Adorno, ya que este no termina de deconstruir, al asumir la categoría de sujeto, y a Artaud por no penetrar lo bastante por lo que el francés llama una “desemiótica generalizada”. Lyotard va a proponer disolver la semiótica en energía. Todo desaparece, también el sujeto, ya que todo era producto de la máquina de la representación, y esta no tiene un significado último. Del arte y la filosofía desaparecen las categorías de “verdad” y “significado” para pasar a significar estas “transformaciones de energía”, que no nacen del sujeto, su memoria ni su identidad. Lo que Lyotard propone es un giro desde el marxismo de Adorno al nihilismo de Nietzsche. Para Lyotard, lo central es la representación, y lo nuclear en la representación es la pura voluntad.³⁵⁴

Lyotard sostendrá algo más tarde otra formulación de la postmodernidad, también expresada como ruptura con la razón totalizante, aunque en esta ocasión como ruptura con las “grandes narraciones”, más en la línea de Vattimo. Estas grandes narraciones serían tanto la gran narración de la racionalidad moderna como algunas sustituciones propuestas como la teoría de sistemas, o algunas propuestas de utopías futuristas. A partir de las nociones del

³⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 106-107

³⁵³ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad, decadencia...*, *op. cit.*, p. 95

³⁵⁴ Cfr. WELLMER, A., “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, *art. cit.*, pp. 107-108

segundo Wittgenstein, habla de un pluralismo irreductible de juegos de lenguaje y tradiciones locales. Estos juegos han de tenerse por intraducibles el uno al otro, y, así, todo intento de reconciliación en un único sistema es inadmisibile. El postmodernismo es la aceptación de esa pluralidad de juegos de lenguaje inasumibles los unos en los otros. Es abrazar la idea de falta de sentido final para disfrutar el juego sin nostalgia de esa última unidad, una especie de “hagamos lo que podamos sin tomarnos demasiado en serio”.³⁵⁵

De lo dicho hasta aquí, podemos observar una serie de características de lo postmoderno decadente (o sea del modernismo y el tardomodernismo protagonizado por el postestructuralismo francés): el rechazo casi alérgico que se realiza de la racionalidad tal como se entiende en la Modernidad; y la importancia que tiene, a la hora de articular este rechazo, la conciencia de la violencia y tiranía nacidas de la razón unificadora. Toda moral y política surgidas desde esa razón totalitaria no es más que imponer unos conceptos, sin base alguna. Y esos conceptos son resultado de un mero juego, de una representación pura, que va a regular tanto actuaciones como explicaciones de la realidad. Como dice el propio Wellmer, en la postmodernidad se da un rechazo del proyecto de la Ilustración, que ha sido sometido a un proceso de destrucción hasta vaciarlo completamente de sentido. Pero incluso las reacciones contra la razón moderna, articuladas por el Romanticismo, beben del mismo mito de la razón ligada a la identidad, aunque sea en negativo. Por tanto, el proceso de deconstrucción ha de ser llevado todavía más lejos.³⁵⁶

Así, podemos por el momento entender que la reacción postmoderna, por complejos e incluso laberínticos que sean sus razonamientos o sus herramientas, consiste en una rebelión contra el racionalismo moderno que no sabe dónde

³⁵⁵ Cfr. *Ibíd.*, pp. 108-110

³⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 131-132

parar, para convertirse en una rebelión contra la propia razón y la posibilidad del sentido. Como vemos a continuación en Ballesteros, esa rebelión les va a llevar al mismo punto que a Nietzsche: al puro deseo irresponsable. Si no hay razón, queda la pulsión. Si no funcionan las cabezas, habrá que usar los cuerpos.

El análisis de Ballesteros incluye también muchos de los elementos vistos, añadiendo varias reflexiones interesantes. Él rechaza llamar a la postmodernidad con ese nombre, señalando que, si se ha divulgado el nombre incorrecto e impreciso de “postmodernidad” tal y como se entiende, es por el esfuerzo en su divulgación realizado por el postestructuralismo francés. Esta postmodernidad debería llamarse, como decíamos, postmodernismo, por cuanto que es una evolución de la filosofía latente en el movimiento artístico del modernismo. Y sus principales defensores y divulgadores serán los postestructuralistas, quienes nacen del clima de escepticismo desilusionado tras los fracasos del Mayo francés y la Primavera de Praga.³⁵⁷

Dicho postestructuralismo, sigue Ballesteros, se vincula al modernismo en tres dimensiones: 1) la epistemológica, en la que la verdad y el sentido desaparecen en favor del “texto”, sujeto a la interpretación del lector. En esto insisten especialmente Barthes y Derrida. 2) la psicológica, en la que el consciente de la persona queda deshecho en favor del subconsciente, y la persona se fragmenta en una serie de máscaras. Aquí se encuentran especialmente las reflexiones de Deleuze y Foucault. 3) la política. No habiendo más sentido que aquel que el relato aleatorio quiera proveer, la política se vuelve simulación y la democracia, dictadura. Cosa especialmente observable en Baudrillard y Lyotard.³⁵⁸

³⁵⁷ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, op. cit., p. 85

³⁵⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 86

Pero Ballesteros insiste en la influencia principal que tienen Nietzsche y Mallarmé sobre todos estos autores. Mallarmé de forma más clara, Nietzsche a través de una interpretación concreta que realiza esta escuela. Pero, finalmente, ambos, por la característica de considerar toda obra un juego de signos que no se refiere a ninguna “cosa primera” significada, sino que es pura representación sin apuntar a nada primero u original. Esto es básicamente Mallarmé, y también Nietzsche por cuanto el autor alemán rechaza lo acabado y maduro, para dar primacía al juego (propriadamente habría que decir al jugueteo). Desde ahí, los postestructuralistas van a proponer la hermenéutica de la realidad desde la imagen del “texto”. El texto sería un espacio estético multidimensional que aglomera varios estilos en continua combinación y contraste. El signo y el significado desaparecen para el continuo juego de palabras e ideas sin dirección alguna. No hay nada primero que es significado, nunca se puede llegar al fondo del juego de significantes, a la realidad a la que apuntan los signos del lenguaje como analogía. Pero la contradicción interna de todo ello es que una interpretación sin dirección y sin término significa sencillamente que no hay nada que interpretar.³⁵⁹

Este deshacerse de la realidad en representación es, propone Ballesteros, una cara de la moneda, siendo la fragmentación del individuo en una serie de máscaras la otra cara. En esto, dice Ballesteros, se sigue a Nietzsche y su propuesta de deshacer el yo integrado en una serie de papeles en la mascarada dionisiaca, siendo especialmente importante el niño como modelo de una exaltación del deseo enérgica, irresponsable y destructiva. Los otros dos maestros de la sospecha, Freud y Marx, también son seguidos por esta escuela, pero de manera adaptada a la mascarada nietzscheana. Así, se ignora la importancia que en Freud tiene la superación del “ello” para llegar al “yo”

³⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 86-88

maduro, exaltando dicho “ello” por encima del “yo”. En Marx se trastoca su concepto del *homo oeconomicus* proponiendo por contra el *homo ludens*.³⁶⁰

Una de las terribles consecuencias de esta disolución y fragmentación de lo humano es la desaparición del otro. Si lo único que importa es la voluntad, entonces el otro desaparece a favor del deseo polimorfo, sin límite alguno. Aparece una indiferencia generalizada hacia todo límite. Ballesteros observa, así, el punto en que esta propuesta, lejos de corregir a la Modernidad, se alinea completamente con ella e incluso llega más allá. Efectivamente: es precisamente esa indiferencia la que coloca todo lo real como disponible al capital, que ahora es disponibilidad al deseo del consumidor. La fragmentación humana multiplica los efectos de la mentalidad economicista. Es verdad que Daniel Bell ve una contradicción entre los valores ofrecidos por la cultura capitalista, que pretende el ahorro, el esfuerzo y busca la eficiencia, y la cultura hedonista que busca la irresponsabilidad, el gasto y la ausencia de límite.³⁶¹ Ballesteros recoge y reconoce esta argumentación y, sin embargo, sigue defendiendo que la postmodernidad decadente es una exacerbación de la rotura de límites propia de lo moderno.³⁶² Una de las formas de entender esto (aparte del análisis del propio Ballesteros, me refiero) es concebir las actitudes económicas de las que hablara Bell encajando todavía en una “economía” en sentido aristoteliano. Por otro lado, la ausencia de límites tardomoderna se identificaría más con la “crematística”, la rotura del límite del deseo para dar paso al acumular por acumular.

Ballesteros explica este tardomodernismo como una continuación de la Modernidad, recogiendo varias características del *continuum* Modernidad-

³⁶⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 90

³⁶¹ Cfr. BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, 1ª ed., trad. Néstor A. Mínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1977, *passim*.

³⁶² Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, *op. cit.*, pp. 90-92

tardomodernismo: 1, el primado de la voluntad y el poder de disposición, claves de la forma de entender los derechos propia de la Modernidad. Ya hemos visto que, además de ser rasgo moderno, es la clave del tardomodernismo, que recoge y exagera ese voluntarismo (por ejemplo, en la Modernidad el suicidio consistía en un límite a dicha voluntad y capacidad de disponer, mientras que ese límite desaparece en la postmodernidad decadente). 2, la preferencia por lo fragmentario frente a lo total, especialmente en el análisis de la persona, a quien se le niega un centro de sentido, una identidad. Lo cual ya se daba en Nietzsche y su reducción del hombre a pulsiones, y asimismo en la mentalidad científicista y empirista. Ballesteros se remonta por los empiristas hasta encontrar el origen de la fragmentación del ser humano en sensaciones en el propio David Hume. Esto, además, supone una herencia de la mentalidad burguesa capitalista y su vocación para destruir todo lo sagrado, volviéndolo todo disponible para el capital (incluida la persona, sus derechos, y cualquier otra cosa, sin límite alguno).³⁶³ La vocación de destruir la noción sacral de la persona, a favor de la disponibilidad económica, reaparecerá muchas veces en el renovado interés por la economía que, desde el 2008, caracteriza la filosofía de Ballesteros. Baste un botón de muestra:

La hegemonía del dinero conduce a la venalidad de todo lo real y a la venta de lo inalienable, a la explotación y a la prostitución. Ya Marx y Engels habían visto como en el capitalismo esta venalidad conduce a la extensión de la prostitución. Pero su imagen reduccionista del ser humano, completamente hostil a todo sentido trascendente del ser

³⁶³ Cfr. *Ibíd.*, pp. 92-94 – Al respecto de la relación entre el deseo ilimitado y el economicismo, pueden encontrarse también reflexiones muy interesantes en BELLVER, V., “Transhumanismo, discurso transgénero y digitalismo: ¿exigencias de justicia o efectos del espíritu de abstracción?”, en *Persona y Derecho*, vol. 84, 2021, pp. 197-233; también GARCÍA NEUMANN, J., “¿Fin de la dominación crematística global?”, en DE LUCAS MARTÍN, J. & VIDAL GIL, E. *et. al.*, *Pensar el tiempo presente ...*, *op. cit.*, pp. 1931-1954

humano resulta insuficiente para frenar dicha venalidad, ya que limitar la venalidad requiere el reconocimiento de lo sagrado, de algo que supere el mercado.³⁶⁴

Así, Ballesteros concluye que, desde ese primado del impulso y esa fragmentación, la Modernidad y este tardomodernismo son, en realidad, la misma cosa, momentos distintos de un solo *continuum*. No son de ningún modo dos épocas distintas en la que una supera a la otra, o siquiera la enfrenta. Rechaza por tanto la tesis de Bell, para quien la cultura tardomoderna es un progresismo que destruye la economía, de principios mucho más conservadores (la tardomodernidad sería “demasiado progresista” para la Modernidad). Y también rechaza la tesis de Habermas, quien se sitúa en el extremo contrario a Bell señalando el tardomodernismo como una regresión, una vuelta a la actitud mitológica propia de las religiones (es decir: un movimiento excesivamente conservador). Alineándose con Jameson y Huysen, Ballesteros propone el tardomodernismo (y también el modernismo como movimiento artístico y como padre de la reacción tardomoderna) como un movimiento de continuidad con la lógica del consumo, perfectamente sincronizado y para nada enfrentado con la Modernidad.³⁶⁵ En este punto, por cierto, le sigue también J.A. Santos, llegando incluso a rechazar el término postmodernidad para hablar de dos Modernidades, la vieja y la nueva Modernidad (o “Modernidad ampliada”). Estas no se diferencian en nada por cuanto que en ambos lo central es el individualismo y el economicismo.³⁶⁶

Todo lo dicho lleva a un inevitable punto: la reacción postmoderna decadente es estéril como superación de la mentalidad moderna. Las injusticias y atropellos a los derechos surgidos de esa última, tal como la hemos explicado,

³⁶⁴ BALLESTEROS, J., “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, *art. cit.*, p. 258

³⁶⁵ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, *op. cit.*, pp. 94-95

³⁶⁶ Cfr. SANTOS, J.A., *art. cit.*, pp. 1222-1227

son imposibles de solucionar por los tardomodernos. Estos son incapaces de entender la acción política: su apuesta por lo fraccionario e instantáneo les impide una acción meditada del “qué debemos hacer”.³⁶⁷ La reducción del hombre a impulsos e instantaneidad, junto al rechazo de la verdad y, por tanto, de la moral, hacen imposible la pregunta política (“qué debemos hacer nosotros”), en tanto que correlato de la pregunta ética (“qué debo hacer yo”). En su lugar, queda la sospecha y la continua rebelión, pues cualquier intento de indagar un deber ser se rechaza como una tiranía latente.

En vez de eso, la política queda fraccionada, tanto en el modernismo como en el postestructuralismo (es decir, el tardomodernismo). Sus autores se centrarán en la representación, y verán la política como algo similar al arte: pura ficción, un teatro representativo cuyos ejes de sentido son arbitrarios. La política, al pretender encerrar una verdad, disfraza bajo las formas del consenso una tiranía de cierto tipo. En esto también siguen estos autores a Nietzsche, quien veía la democracia imposible por apelar a la palabra y al bien común: la palabra solo es un simulacro que oculta el deseo, y el bien común es el atentado contra el deseo individual; un límite intolerable.³⁶⁸ La democracia, en cuanto búsqueda de convivencia, entra así, de lleno, en el terreno de la moral de los débiles, de la persona humillada. Hay en esto un desprecio gigantesco y elitista del “bien de todos”, contraponiéndose a una aristocrática búsqueda del bien propio a costa de quien sea. Razón añadida a la incapacidad política de este movimiento tardomoderno, ya que la política exige esa vocación de servicio, esa búsqueda del bien de todos.

Dichas actitudes postmodernas decadentes consagran el modelo capitalista-consumista, y Ballesteros insinúa que es por esa razón por la que se les ha dado

³⁶⁷ Cfr. BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, op. cit., pp. 95-96

³⁶⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 97-98

tanta difusión, ocultando la postmodernidad genuina, que es la que él defiende positivamente en el ensayo citado:

Se comprende fácilmente que el *elitismo*, el desprecio por la masa, y la sumisión a la sociedad de consumo, propias de los autores postestructuralistas, hayan sido utilizados por la Modernización tecnocrática presentándolos como los genuinos postmodernos. El eco gigantesco dado hoy a los autores postestructuralistas a escala de todo el mundo occidental parece que sólo puede estar justificado como un modo de distraer a la opinión pública de la atención al nuevo paradigma de la «calidad de vida», y del modo de pensar alternativo (eco-pacifista-feminista) único que, en verdad, merece el nombre de postmoderno.³⁶⁹

2. La postmodernidad resistente: la solución a los problemas de la Modernidad y a la exacerbación de estos en la postmodernidad decadente

La raíz de todos los problemas vistos parece estar, como he defendido, en una forma de concebir la razón y la libertad que las distorsionan y les impiden funcionar normalmente, polarizadas en dos extremos distintos pero que forman parte de la misma concepción errónea.

La Modernidad exagera la capacidad racional del hombre, su posibilidad de llegar a resultados exactos y claros sobre todas las cosas. Y falla especialmente al aplicar esa forma de pensar al mundo de lo humano, difícilmente categorizable en términos de exactitud y eficiencia por ser el mundo del espíritu, de la libertad y de la creatividad. Sin embargo, también falla cuando, dándose cuenta de esa libertad, la lleva al extremo y la despoja del límite. Esto es muy análogo a la forma de concebir la razón, sobre todo en lo que se refiere a la exploración científica: igual que se puede explorar *todo* para dominarlo *todo*, la voluntad humana puede asimismo explorar *todas sus posibilidades*. El límite

³⁶⁹ *Ibíd.*, p. 98 – Cursivas en el texto

es el Cielo, o, mejor dicho, no hay límite, porque de hecho el Cielo en sentido religioso siempre constituye un límite real, unos muros de contención morales. Pero este concepto de la racionalidad (y, desde ella, la libertad del ser humano) a lo que lleva es a la rotura de todo límite, incluido el límite del otro y el límite de la realidad. Al romperse esos límites, lo perteneciente al mundo del pensamiento práctico ha de quedar necesariamente relativizado: lo único que importa es lo que el individuo quiera, o lo que la comunidad política, convencida de cierta utopía, pretenda alcanzar. Todo es posible, todo puede quedar arrollado por esa realización del hombre, racional y libre sin límite alguno.

Ya hemos visto las marginaciones e injusticias que esa concepción genera. Es normal, pues, que en cierto momento se articule una respuesta. El problema es que la respuesta cultural que se da a estos problemas, y que es la tardomodernidad caracterizada por Jesús Ballesteros, está muy lejos de otorgar una respuesta efectiva. Rechazan el absolutismo de la racionalidad moderna, eso es cierto. Pero se podría decir que siguen teniendo ese mismo absolutismo de fondo, y que sencillamente lo han negado, lo han colocado en negativo. La razón sigue concibiéndose con la cualidad de absoluta, de omni-abarcante, pero ahora nos hemos dado cuenta de que no lo es, así que la rechazamos. En vez de redefinir los parámetros en los que la razón puede ser fecunda, se abomina completamente de toda actividad racional, y el intelecto se dedica sencillamente a la tarea de deconstrucción, a señalar las razones por las que todo discurso tiene algo de inacabado, relativo e inexacto. Y desde ahí, se declarará por lo mismo un completo sinsentido.

Esto significa que no hay ninguna mejora en el campo de la razón práctica, ya que los límites vuelven a saltar por los aires. Habían sido negados por la Modernidad, para la que la racionalidad y libertad del hombre podían alcanzarlo

todo. Vuelven a ser negados aquí, ya que no hay racionalidad; y la voluntad, despojada de la posibilidad de tender a lo bueno (lo “bueno” es parte del discurso arbitrario), sencillamente no debe plegarse ante *nada*, ante ningún límite de corte discursivo. No hay posibilidad de acuerdo político, lo jurídico es completamente arbitrario, lo moral puede resumirse en alcanzar la satisfacción de todas las pulsiones. El rechazo a los “grandes relatos”, que Vattimo realizara precisamente para proteger de la posibilidad de los imperialismos, de la afirmación violenta de un punto de vista excluyente que generara injusticias³⁷⁰, acaba de esta manera volviendo a negar la dignidad de las personas. Porque no puede haber dignidad si esta es solo parte de un discurso, si en el fondo constituye una idea rectora de nuestro constructo cultural, sin referencia última en la realidad y por tanto sin sentido. No puede haber dignidad cuando incluso el hablar de “dignidad” es violencia cultural, al estar imponiendo los propios conceptos a otros.

Que el enfoque moderno de la racionalidad lleva a abusos y violencias, así, no puede desembocar en la reacción desencantada propia de lo postmoderno. Y no puede porque no lleva a nada, porque no soluciona los problemas a los que se enfrenta, sino que los reproduce o incluso, en muchas ocasiones, los empeora. Necesitamos un concepto de la persona que le niegue la omnipotencia racional, pero también la impotencia racional. Que le recuerde que su libertad no es absoluta, pero que sigue teniéndola y pudiendo ejercerla como algo más que la satisfacción de los impulsos, deliberando con el instrumento de su razón cuál es el mejor curso de actuación. En definitiva, hay que recuperar para la razón el límite, pero también la suficiencia, la analogía y la apertura a lo real,

³⁷⁰ Cfr. evidentemente, su VATTIMO, G. & ROVATTI, P., *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988; y para las consecuencias éticas en concreto, *La società trasparente*, Milano: Garzanti, 1980, pp. 7-20. A esta última referencia llegué gracias al profesor Mariano Fazio, quien la cita en su *Historia de las ideas contemporáneas: Una lectura del proceso de secularización*, 3ª ed., Madrid: Rialp, 2012. p. 489 (nota 24)

respetando la realidad que tenemos delante y sin intentar embutirla en nuestros propios y reductivos esquemas previos. Sólo desde ahí se puede reconocer la dignidad humana, que es un límite (tanto un límite del pensamiento –no se puede definir del todo bien en qué consiste– como un límite del actuar humano); el valor de la deliberación política-jurídica, que está marcada por la suficiencia (puede que los argumentos no sean indiscutibles y exactos, pero se puede buscar que sean suficientemente convincentes); el recuerdo de la complejidad misteriosa del ser humano, que nunca se verá reducido a los elementos que de él analicemos (el ser humano no es solamente aquello que analiza la economía, o la medicina, o la psicología: esas ciencias realizan un recorte que, si bien necesario, no lo abarca todo).

Esto es lo que persigue Ballesteros con su propuesta de una postmodernidad resistente, y esto es a lo que el pensamiento de Chesterton puede cooperar. Que es lo que vamos a ver a continuación.

2.1. Hacia la auténtica superación de la Modernidad, o postmodernidad en sentido estricto

Es necesario, como decíamos, reconstruir el concepto de “postmodernidad”, de manera que realmente signifique una respuesta a los problemas de la Modernidad. El tardomodernismo implica reacción, y nada más que eso, y consagra la paradoja popular de “los extremos se tocan”: su rechazo extremo de la razón totalitaria da como resultado las mismas marginaciones e injusticias de dicha mentalidad, si no peores. Urge, pues, superar efectivamente la Modernidad en una auténtica postmodernidad.

Y esto, por cierto, sin cancelar la Modernidad dando marcha atrás al reloj, sin refugiarse en un conservadurismo que demonizara todo lo que la Modernidad y la Ilustración nos traen (el Estado legislativo y social del Derecho, los mismos

Derechos Humanos, la democracia, la igualdad de los sexos...). El reto es recoger lo que la Modernidad nos ha dado y reelaborarlo en una nueva respuesta, una nueva mentalidad, que rechace los problemas que la mentalidad moderna trae, pero manteniendo sus avances. La tentación del conservadurismo cerrado y fundamentalista siempre está presente, pero es una forma incorrecta de solucionar los problemas. La manera de solucionar los problemas presentes no es el nostálgico a la vez que (en muchas ocasiones) agresivo “cualquier tiempo pasado fue mejor”. Como bien veremos en Chesterton más adelante, mirar hacia atrás es posible e incluso muchas veces recomendable, pero por los elementos que puede darnos para una reforma de los problemas actuales. En ningún caso para hacer una enmienda a la totalidad del presente y enterrar la cabeza en un discurso estéril en favor de lo pasado.

Superar la Modernidad, analizarla con sus defectos, evitando a la vez la ideología hegeliana del progreso necesario (“todo lo nuevo es mejor”) y del conservadurismo fanático (“todo lo viejo es mejor”). Como bien dicen Monzón, Martínez i Seguí y Bea, en la presentación de su obra *Colligite fragmenta* (dedicada precisamente al análisis de los retos que la Modernidad y postmodernidad decadente proponen la sociedad actual), la cuestión es cómo se interpreta la postmodernidad:

[U]nos interpretan los tiempos postmodernos como derivación o autoregeneración de la modernidad (tardomodernidad), otros como oposición violenta y agresiva en contra de ella (antimodernidad), y aún otros, entre los que nos contamos, como enmienda de los déficits modernos sin renunciar a las aportaciones de la Ilustración (transmodernidad).³⁷¹

³⁷¹ MONZÓN, A. & MARTÍNEZ, J.A. & BEA, E., “Introducció”, en MONZÓN, A. & MARTÍNEZ, J.A. & BEA, E. (dirs.), *Colligite fragmenta: Repensar la tradició cristiana en el món postmodern*, Valencia: Universitat de València (PUV), 2014, pp. 14-15. “[U]ns interpreten els temps postmoderns com a derivació o autoregeneració de la modernitat (tardomodernitat), altres com a oposició dissolvent i agressiva en contra

Esta caracterización encaja perfectamente en la propuesta de Ballesteros, que propone una superación de la Modernidad, evitando articular dicha superación al estilo tardomoderno, que en la práctica regenera o incluso exacerba lo peor de la Modernidad; y asimismo evitando convertirse en una reacción fanática cerrada, que trataría de enmendar la totalidad de la Historia humana desde el siglo XVI en adelante.

Y, ¿qué queda entonces? ¿Qué se propone entonces? La construcción de un pensamiento capaz de entender lo que de positivo ofreció la Modernidad y que, conservándolo, lo impulse, lo mejore, por la vía de quitarle su carácter totalitario. Un pensamiento que, rechazando los reduccionismos, sea capaz de entender que los aparentes contrarios han de ser combinados y puestos en tensión para poder dar cuenta de la realidad. Dicho rechazo a los reduccionismos no solamente implica los reduccionismos respecto a la propia razón. Se debe señalar la falsedad de la declaración de omnipotencia racional propia de los modernos, a la vez que la de completa impotencia de los postmodernos decadentes, sí, pero no solamente. También deben rechazarse los extremos en los análisis que realizan la Modernidad y postmodernidad decadente respecto a la vida humana, moral y política. Algunos ejemplos: es falsa la asunción de que lo moral ha de ser completamente racional y matemático, pero también lo es que lo moral sea terreno de lo emocional y no tenga base racional alguna. Es falsa la pretensión de superioridad cultural de occidente, que desprecia y ningunea otras culturas, pero también lo es la actitud relativista que niega la posibilidad de valorar conceptos culturales, sumergiendo todo lo cultural en una masa uniforme e indiferente (Bach es igual que el tam-tam, la ablación es igual que el bautismo, etc.). Es falsa la pretensión de asignar

d'ella (antimodernitat), i encara uns altres, entre els quals ens comptem, com a esmena del dèficits moderns sense renunciar als guanys de les llums (transmodernitat).” – Traducción propia

los roles sociales según sexos, reduciendo a la mujer al ámbito privado del hogar y dejando al hombre acceder en exclusiva a la vida pública; pero también lo es negar toda diferencia entre hombre y mujer, impidiendo que surjan las identidades femenina y masculina.³⁷² Y suma y sigue. La razón copulativa rechaza el extremo porque se niega a elegir (*aut-aut*, “o esto o lo otro”) para realizar la adición, la suma paradójica (*et-et*, “esto y lo otro”).

Por eso Ballesteros llama a ese pensamiento “copulativo” y a esa epistemología “ecuménica”, porque se busca la unión en vez de la separación. La separación conceptual es lo propio de la mentalidad lógica y científica de la Modernidad, que establece límites metodológicos para poder abarcar el saber de un área pequeña. La Biología, por ejemplo, concreta su saber sobre el hombre en lo que se refiere exclusivamente a su cuerpo como organismo vivo, susceptible de ser analizado por cierto método. El pensamiento copulativo llega para abrir ese enfoque, diciendo: “Lo que decís en Biología sobre el hombre es correcto, pero no basta. Hay más. Hay que pensar más lejos.” No *rechaza* el aporte del saber científico, pero lo contextualiza y conecta con otros enfoques, recordándole su limitación. Lo dicho es verdad, pero no es toda la verdad. Y será un saber cierto y útil, y una aportación a la sabiduría, mientras recuerde su carácter limitado.

En la epistemología ecuménica, es especialmente importante para Ballesteros la apertura a la aportación de otras culturas, que permitan superar el etnocentrismo que acompaña al racionalismo moderno: los conceptos occidentales son “la forma” de conocer. Ballesteros, siguiendo a Weber, señala tres aportes especialmente peligrosos de la cultura moderna:

³⁷² Respecto al feminismo, Ballesteros realiza en *Postmodernidad: decadencia...* un análisis muy interesante en las pp. 128-137

-La ciencia moderna, basada en la razón especializada, que posibilita el dominio del mundo.

-El Estado centralizado y burocratizado.

-El capitalismo, que organiza la producción y distribución de recursos desde el primado del afán de lucro y la libertad de mercado.³⁷³

Frente a ello, Ballesteros habla de la importancia para el pensamiento de recoger los aportes de otras culturas, capaces de una mirada “desde fuera” profundamente crítica con esas tres realidades. Pero ello sin caer en un relativismo igualador que rechace en el fondo la posibilidad de decir nada cierto, al igualar todos los aportes culturales.³⁷⁴

El pensamiento copulativo que propone Ballesteros puede rastrearse en muchos autores críticos con la Modernidad y/o la postmodernidad decadente. El rechazo de la visión moderna de la razón puede verse por ejemplo en el pensar filosófico de Ortega, así como su consideración de la razón como *razón vital*, como instrumento para la vida.³⁷⁵ Puede verse también en la crítica de Heidegger a la primacía de la razón calculante,³⁷⁶ o en la reivindicación de Marcel de incluir la *sagesse* dentro del proceder científico y racional, para evitar

³⁷³ BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia...*, *op. cit.*, p. 119.

³⁷⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 123-127 – Hay que decir sobre este punto, empero, que quizás Chesterton no estuviera excesivamente de acuerdo con la idea de recoger las propuestas de otras culturas. El análisis de otras culturas y religiones en Chesterton es un tema delicadísimo, que no se trabaja en esta investigación, precisamente por su complejidad: sería difícil de simplificar, así que ni lo intentamos. Pero sí quisiera señalar que, sin haberme centrado excesivamente en este punto, no me parecería desacertado que alguien calificara a Chesterton como un autor con perspectivas etnocéntricas. Por tanto, hay que decir: la paradoja de Chesterton se puede considerar epistemología ecuménica *solamente en el sentido* de que no se apoya sola y exclusivamente en la razón, sino también en elementos extra-rationales (tradicción, elementos emocionales, poesía...). Chesterton realiza ecumenismo (búsqueda de unidad) entre la razón y elementos no racionales, pero no entre la cultura europea y otras. Esa sería al menos mi posición al respecto, totalmente provisional por no haberme dedicado a ese tema.

³⁷⁵ Cfr. por ejemplo ORTEGA Y GASSET, J., “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras Completas*, tomo III, 6ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1966

³⁷⁶ Cfr. por ejemplo su *Serenidad*, Yves Zimmerman (trad.), 4ª ed., Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002

que la exploración técnica se coloque al servicio de la *hybris* humana.³⁷⁷ Está, por supuesto, en la *Nueva retórica* de Perelman, donde presenta la razón práctica como una razón discursiva que, pese a su diferencia con la razón lógica y científica, es efectivamente razón, verdaderamente racional.³⁷⁸ Y, en esa línea, también habría que recuperar por supuesto a Juan Bautista Vico y su rechazo total del cartesianismo y el intento de recuperar una racionalidad sobre bases no matemáticas-lógicas, con especial importancia de lo histórico³⁷⁹. Y aún en otro autor, algo más reciente que los citados pero ya todo un clásico: el economista E.F. Schumacher, defensor de la inclusión del principio de sabiduría en la economía, y de la importancia de realizar el análisis económico prestando atención a lo no-económico, lo no cuantificable.³⁸⁰

En autores más actuales, esta propuesta puede verse en la defensa del prof. Marcos de reintroducir la razón práctica aristotélica, especialmente el concepto de prudencia, como una razón distinta a la racional científica, pero precisamente por ello adecuada para resolver los problemas prácticos que se encuentran en la investigación científica (y que parecen irresolubles desde dicha mentalidad científico-técnica)³⁸¹. O, también, en la propuesta del prof. Arias Maldonado de construir una “Ilustración pesimista”, una cultura que confíe en la razón pero sin

³⁷⁷ En esta pista me puso la Dra. Encarnación Fernández (estudiosa de filósofo francés) a través de la lectura de su “Crítica filosófica del posthumanismo: Gabriel Marcel”, en BALLESTEROS, J. & FERNÁNDEZ, E., *Bioteología y posthumanismo*, op. cit., pp. 94-97.

³⁷⁸ Cfr. su clásico PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*, Madrid: Gredos, 1989

³⁷⁹ Cfr. por ejemplo VICO, G.B., *De nostri temporis studiorum ratione*, José Rafael Herrera & Franklin Pérez Maldonado (trads.), documento PDF, s/p: s/ed., 2015. [Consulta: 20/03/2021] Disponible en: <https://es.scribd.com/document/285938154/Vico-De-nostri-temporis-studiorum-ratione-docx>

³⁸⁰ Cfr. SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso*, Óscar Margenet (trad.), 1ª ed. 2ª reimpr., Madrid: Hermann Blume, 1994, especialmente el capítulo “Paz y permanencia”, pp. 21-34

³⁸¹ Cfr. MARCOS, A., *Postmodern Aristotle*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012, pp. 25-50

caer en el excesivo optimismo moderno respecto de ella.³⁸² También puede verse, desde otro enfoque, en el análisis que H.G. Frankfurt realiza sobre las posibilidades de conocer la verdad en su conocido ensayo *On truth*, que él mismo presenta como un enfoque necesario dada la fuerte epidemia de escepticismo que han extendido los llamados “postmodernos”³⁸³. Por último, y aplicando dicho pensamiento unitivo a la reflexión sobre el Derecho y la justicia, son dignos de mención dos artículos de Vidal Gil: primeramente, su “De lo justo general a lo justo concreto”³⁸⁴, donde trata de enfrentarse a la problemática de identificar lo justo con lo universal, algo que llevaría a una concepción de justicia excesivamente abstracta que ocultaría las problemáticas reales. Se ve aquí un rechazo de la excesiva abstracción mental, una confrontación con las perspectivas formalistas en favor de una mayor atención a lo concreto, que no deja de ser una respuesta a la mentalidad racionalista moderna. Segundo, su artículo de elocuente título: “‘Sumar y no restar’. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política”³⁸⁵. En dicho artículo, recoge las propuestas de Pérez Luño, Ballesteros y Cortina para conjugar derecho, política y ética, en una perspectiva copulativa que no confunda esos órdenes, pero tampoco los separe radicalmente.

Se podrían citar muchos más autores, empezando por varios de los que citamos en el capítulo de la paradoja como Pascal o San Agustín. Pero con lo presentado hay suficiente para concluir esto: que hay corrientes minoritarias,

³⁸² Cfr. ARIAS MALDONADO, M., “Epílogo: Por una Ilustración pesimista”, en *Desde las ruinas del futuro: Teoría política de la pandemia* [Edición Kindle], Barcelona: Penguin Random House, 2020, pos. 3514-3870

³⁸³ Cfr. FRANKFURT, H.G., “Sobre la verdad”, Carme Castells (trad.), en *Sobre la charlatanería (On bullshit)/ Sobre la verdad*, Barcelona: Paidós, 2013

³⁸⁴ Cfr. VIDAL GIL, E., “De lo justo general a lo justo concreto. Notas para una teoría de la justicia”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI, 1994, pp. 121-139

³⁸⁵ Cfr. VIDAL GIL, E., “‘Sumar y no restar’. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política”, en *Diálogo Filosófico*, 55, 2003, pp. 39-60

tanto a lo largo de la Modernidad como en la crisis tardomoderna actual, para justificar esta voluntad de construir una verdadera post-modernidad, superación de la Modernidad acogiendo sus mejores elementos. Y que esas corrientes coinciden en la necesidad de un concepto abierto de “razón”, que permita a la vez señalar al hombre como capaz de razonar y como limitado en su capacidad de conocer; y que permita introducir el razonamiento práctico como capaz de conocer verdades, pese a su carácter no exacto y no matemático. Una razón, en fin, que queda abierta a lo poliédrico y exuberante de la realidad, irreductible a lo que cierto método pueda decirnos. Una razón ni escéptica ni racionalista, sino analógica, creativa, paradójica y consciente de la limitación de las verdades que formula. Una razón “copulativa”, es decir, a imagen de la sexualidad: unitiva y fecunda.

2.2. *Sobre lo que Chesterton y la paradoja aportan aquí*

En un último punto, casi a modo de conclusión, he de resumir lo que la paradoja aporta al pensamiento copulativo, y presentar el pensamiento de Chesterton (la aportación de Chesterton se desgranará con todo detalle en capítulos siguientes). Respecto a la paradoja, parece ser evidente, puesto que, entendiéndola en su sentido más retórico y filosófico, y huyendo de su sentido lógico-semántico, esta es una herramienta clarísimamente útil para un pensamiento copulativo. Frente a los dilemas modernos, que obligan a elegir entre dos extremos, la paradoja los une. Pongamos como ejemplo el enfoque de la razón: ¿es la razón capaz de conocer el mundo? El moderno racionalista dice con fuerza: “por supuesto que sí, absolutamente”. El postmoderno decadente dice “no, nunca”. La respuesta paradójica es que sí, pero no del todo. De la razón humana se debe predicar a la vez su capacidad de alcanzar la verdad y su incapacidad para alcanzarla *del todo*. ¿Es la razón entonces útil? Sí, pero no.

¿Es engañosa? No, pero sí. No es contradicción: es comprender lo difícil que es cerrar la cuestión de forma tajante y simple.

Este uso de la paradoja pretende abrir a la realidad y entender que la complejidad de lo que hay ahí fuera reta continuamente el pensamiento, acostumbrado a categorizar, es decir, a fijarse solamente en ciertos rasgos y declarar como iguales cosas que son solo parecidas. Es, por tanto, un uso distinto al uso tardomoderno de “paradoja”. Porque los postmodernos decadentes utilizan la paradoja, a tal punto de que incluso se llega a declarar la misma como una herramienta típicamente postmoderna (decadente)³⁸⁶. Pero su uso de la paradoja es más en su sentido lógico-semántico: al utilizar la paradoja, no se pretende llamar la atención sobre la dificultad de la razón para aprehender una realidad más grande que ella, sino más bien deconstruir el discurso para señalarlo como autorreferencial y, por tanto, incapaz de comunicar conocimiento alguno. La diferencia es importante: la postmodernidad decadente usa la paradoja para negar el conocimiento de la realidad. Los postmodernos resistentes, en cambio, usan la paradoja para unir en la mente aspectos de la realidad que están ahí fuera, para permitirle al discurso abrirse a lo real y no quedarse encerrado en unos presupuestos formales de parámetros exactos, pero insuficientes. En el primer caso se dice que la realidad es incognoscible, en el segundo se recuerda que es inaprehensible de forma absoluta.

Este uso de la paradoja lo encontramos, aparte de en la obra de Ballesteros, en muchos autores, de los que elijo como ejemplo dos, sin poder desarrollar su pensamiento. El primero sería Romano Guardini en su obra *El contraste: Ensayo para una filosofía de lo viviente-concreto*. En dicha obra, señala que en la realidad encontramos aspectos que aparecen como contrarios pero que de hecho se dan juntos, sin poder entenderse ni esperarse uno sin el otro. Por

³⁸⁶ Cfr. el análisis de Alfonso de Toro en DE TORO, A., “¿Paradoja o rizoma?...”, *art. cit.*, p. 176 y ss.

ejemplo, la vida es cambio, fuerza, acto; pero al mismo tiempo es estructura, reposo, duración. En la realidad viviente se dan fuerzas que parecen contradictorias pero que se precisan mutuamente: el contraste permite pensarlas sin reducir la una a la otra. Se puede ver lo cerca que todo esto está de la paradoja.³⁸⁷

Otro autor que usa del análisis paradójico es Panikkar, con su propuesta del no-dualismo como una superación tanto del monismo como del dualismo. El monismo y el dualismo no mantienen la tensión de lo uno y lo múltiple, sino que lo “solucionan”: en el monismo, lo predominante es lo uno, en el dualismo, lo predominante es lo múltiple, dice este autor, pero él en su propuesta de no-dualismo pretende llagar a la idea de que la realidad no es «ni uno ni dos, sino manteniendo la tensión entre ambos polos»³⁸⁸. De nuevo vemos un análisis de la realidad en la que los conceptos formales, mentales (los conceptos de Uno y Múltiple son en primer lugar mentales) se eligen mantener tensos, referidos el uno al otro sin subsumirse ni encontrarse en un punto medio. Una vez más, un análisis en el que la paradoja no es la que destruye el pensamiento, sino más bien la que posibilita su fecundidad.

Chesterton es otro autor que puede aportar profundamente al pensamiento copulativo, por su uso de la paradoja en esta perspectiva. Así lo ha visto Antuñano, quien, en su tesis, apenas dedica espacio al análisis de la paradoja en Chesterton, pero que en el poco que sí le dedica nos regala esta diciente cita:

El análisis de Chesterton en muchos casos sigue una solución paradójica porque resuelve el dilema mudando la fórmula disyuntiva del *aut-aut* por la armonía del *et-et*. Esto puede parecer un truco retórico, y puede ser que en verdad lo sea. Pero no sólo es eso, sino que,

³⁸⁷ Cfr. GUARDINI, R., *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Alfonso Lopez Quintas (trad.), Madrid: BAC, 1996, especialmente caps. 1 y 2.

³⁸⁸ PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural*, J. R. López de la Osa (trad.), Salamanca: Editorial San Esteban, 1990, p. 28 – Para todo el desarrollo de su propuesta, cfr. todo el cap. “Aproximación al pluralismo”

mucho más profundamente, es una visión más completa de la realidad, más unificada y unificadora, más integral. Y si la solución paradójica choca a la mentalidad moderna –en el tiempo de Chesterton ciertamente chocaba y se le acusaba de suministrar “paradoxígeno” al mundo– no es tanto porque la solución en cuestión no sea la atinada, sino más bien porque la mentalidad moderna se ha fragmentado tan profusamente en mil trozos esquivos que pierde de vista todo el sentido de la realidad.³⁸⁹

Y también Korenblit, en su libro sobre paradojas en que analiza a Chesterton, explica la vocación de su paradoja como aquella capaz de enmendar la idea de razón omniabarcante y totalitaria, es decir, la idea de razón que triunfara en la Modernidad:

[Chesterton] creó la paradoja para destruir ese bloque de la Razón que por abrumadoramente compacta no aprehende las sutilezas –¡tan legítimas!– aparentemente irracionales o no muy razonables, ese macizo y pastoso y encaprichado razonamiento que, como la excesiva justicia, hiela el corazón. Seamos razonables y justos pero, *pretty-please*, pareciera decirnos Chesterton, por favorcito, no razonemos como profesores de lógica ni hagamos justicia como la hacen esos jueces que lo corrompen todo con su incorruptibilidad.³⁹⁰

Bien podemos decir, apoyados en estos dos autores, que si Chesterton usa la paradoja es para alcanzar una visión más completa de la realidad. Es gracias a ella que puede superar los reduccionismos modernos, al mantener la tensión entre dos realidades observables en el mundo, aunque difíciles de combinar en la mente. La filosofía moderna tenderá a reducir, es decir, declarará relevantes sólo algunos de los elementos observados. La dicotomía “libertad VS igualdad”, por ejemplo, acabará despreciando uno de los elementos en favor del otro, como hemos visto.

³⁸⁹ ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave...*, *op. cit.*, pp. 175-176

³⁹⁰ KORENBLIT, B.E., *Coherencia de la paradoja*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, 1987, p. 23

Y también la paradoja chestertoniana nos permitirá huir de otra solución que la Modernidad propondrá, frente a los extremos: tratar de mezclar los contrarios en la síntesis dialéctica, que les hace desaparecer como contrarios y los reduce a lo que la síntesis ofrece. Y esto muchas veces dará un mal resultado, por ser la síntesis arbitraria e irrespetuosa con las características de los extremos. Por ilustrar con un ejemplo, la síntesis de la separación hombre-mujer no puede ser el andrógino intermedio, pues en él desaparece la unicidad tanto de hombres como de mujeres.

Chesterton no operará de estas formas ante los contrarios: su solución será mantener los elementos en tensión, respetando su unicidad. Es por ello un pensador completo, holístico, capaz de ver la profunda interconexión de las cosas, de entender la importancia del discurso racional sin caer en el racionalismo, de entender tanto la posibilidad como la importancia de la reflexión práctica. Y esto porque, al contrario de los modernos, se niega a empastarlo todo en un pensamiento uniforme, bien como resultado de una reducción, bien como resultado de una síntesis. Es por ello un pensador postmoderno resistente, con un enfoque de la razón y su apertura a la realidad que tiene mucho que aportarnos. Lo vemos en detalle en todo el resto de la tesis, en la que, al fin, entramos al análisis del propio Chesterton.

Conclusión de la 1ª Parte

Terminamos, pues, este recorrido por las tres cuestiones introductorias que precisábamos conocer para poder entender lo que a continuación desarrollaremos. Hemos conocido a nuestro autor, hemos analizado la paradoja, hemos penetrado en la Modernidad y postmodernidad decadente, y en los desafíos que plantean. Cada uno de estos temas nos ha servido para triangular lo que Chesterton tiene que ofrecernos:

1) Respecto a la biografía de nuestro autor, nos hemos encontrado a un hombre cuya trayectoria vital queda marcada por una firme lucha contra la melancolía y el pesimismo, y a favor de la vida, de la existencia. Su crisis de juventud le permitió iniciar una fiera batalla contra el hastío y el escepticismo que percibió en el ambiente de su época, volviéndose en contra de la razón moderna a favor de un concepto de razón que no deshumanizase a la persona, sino que le permitiese vivir y desarrollarse en medio del mundo. Y esto, no está mal recordarlo, lo encontró en el cristianismo, específicamente en el cristianismo católico.

2) Hemos repasado la paradoja y hemos visto cómo esta puede, *grosso modo*, dividirse en tres tipos (lo cual encaja con la sugerencia de José Ferrater Mora): la paradoja lógica-semántica, la retórica y la filosófica (estas dos últimas Ferrater las denomina, en su *Diccionario de Filosofía*, paradojas “psicológicas”

y “existenciales”, respectivamente). Las primeras se dirigen a depurar fallos en el sistema de razonamiento, y tienen un carácter más formal. Las otras dos, por el contrario, se distinguen de estas porque se considera que dichas paradojas se dan efectivamente en la realidad. Hemos visto cómo la paradoja de Chesterton encaja en la categoría de paradoja retórica y filosófica, y no en la lógica-semántica. Chesterton no usa la paradoja para criticar el sistema de pensamiento, sino más bien para hacernos caer en la cuenta de que la realidad es paradójica, de que la paradoja se encuentra en la realidad.

3) Hemos visto, por último, la crisis a la que conduce la mentalidad moderna gracias a su concepción de la razón. Esta concepción se basa en la exactitud, en la claridad y distinción propia de las matemáticas, y deja así de lado muchos aspectos: lo analógico, lo paradójico (en el sentido de percibir contrarios en la realidad, y no reducirlos ni a uno de los extremos ni a su punto medio)... Aspectos que definen especialmente el discurso sobre el ser humano, y muy especialmente en lo que se refiere a la dimensión del pensamiento práctico (moral, política, Derecho). El pensamiento práctico carece de base a menos que se recupere un concepto de razón que sea capaz de aceptar como racional lo que no sea *estrictamente* racional. Esa es la propuesta de Ballesteros: la recuperación del pensamiento copulativo (capaz de unir cosas en apariencia contrarias) y ecuménico (superador del falso neutro cultural de occidente, para abrirse a la escucha de lo que otras culturas proponen). Y ahí es donde creo encaja muy bien la paradoja chestertoniana, dada su vocación de apertura a la realidad.

Dicho todo esto, tenemos el marco en el que movernos para entender la reivindicación de la realidad de Chesterton, y la capacidad de la razón de abrirse a ella. Esto no es una cuestión baladí, ya que de ello depende el enfoque que se tenga de la razón práctica, del ser humano y su dignidad, ergo también de sus

derechos y de qué elementos de su vida merecen especial protección. El racionalismo moderno no fue una mera discusión teórica: trajo consecuencias devastadoras en los campos mencionados. Cambiar nuestra conceptualización de la razón es, por lo mismo, de toda la importancia del mundo para las cuestiones sociales y políticas (y por tanto, también jurídicas).

PARTE II: LO QUE CHESTERTON NOS DICE
ACERCA DE SU PARADOJA

Introducción a la 2ª Parte

No es infrecuente escuchar hablar de Chesterton en referencia a sus paradojas. Ampliamente reconocido por su uso de ellas, es fácil encontrar textos que le otorgan títulos tipo “el rey de las paradojas” o “el maestro de las paradojas”, y también textos que las mencionan como parte de su estilo: “defendió las verdades de la Iglesia Católica con brillantes paradojas”, y expresiones semejantes. Pero lo cierto es que, más allá de constatarlo, resulta más difícil de lo que parece hablar del estilo paradójico de Chesterton, por muy innegable que sea para cualquier lector. Cuando uno recorre su obra, se encuentra con centenares de paradojas concretas, miles quizás, que aparecen en medio de su torrente argumentativo. Sin embargo, si uno busca momentos en los que Chesterton aborda el porqué de su uso de la paradoja, descubrirá que nuestro autor no se detiene en demasiados momentos a explicar su estilo. Y, como veremos, de los textos en los que se refiere a ello tampoco es fácil extraer conclusiones.

Puesto que el aspecto nuclear de esta tesis es precisamente su paradoja, hemos de examinar el asunto con cuidado. Chesterton teoriza poco sobre su propio método filosófico, inclusive el momento de la exposición de su pensamiento. Ya hemos explicado en el capítulo biográfico que Chesterton es

una persona que “va al grano”, que intenta argumentar para solucionar problemas “aquí” y “ahora”. Lo hace acudiendo a la filosofía y profundizando, sí, pero por su convencimiento de que esa es la forma más práctica de actuar, según formuló él mismo en una de sus paradojas:

Con todo, hay personas –entre las que me cuento– *que creen que lo más práctico e importante de los hombres sigue siendo su concepción del universo*. Creemos que para la propietaria de una casa de huéspedes que esté pensando en aceptar a un nuevo inquilino es importante conocer sus ingresos, pero más importante aún es conocer su filosofía.³⁹¹

Esta falta de exposición de su método, sin embargo, no es total y, en concreto, sobre la paradoja y sobre el estilo de Chesterton hay un buen puñado de textos que analizar. Siendo de lo más variados, los he dividido en varias secciones. El primero de ellos son los textos en los que él defiende su estilo paradójico *como herramienta filosófica*. He elegido el capítulo de *Orthodoxy* “Las paradojas del cristianismo” como uno de los textos fundamentales porque, aunque en él no hable directamente de paradojas, es donde mejor se deja ver la relación que tiene la paradoja con el realismo.

Pero ni mucho menos es “Las paradojas del cristianismo” el único texto de Chesterton sobre ese estilo literario tan peculiar. A eso dedicamos la segunda sección, llamada “Más allá de ‘Las paradojas del cristianismo’”, en el que busco textos a lo largo y ancho de su bibliografía, en los que iremos viendo la relación de la paradoja con el realismo, su capacidad de discutir los reduccionismos y la dialéctica, y su conexión con la fe cristiana, entre otras cosas.

Después nos toca analizar los textos en los que Chesterton habla de su uso de la paradoja de forma más estilística. En ellos, veremos cómo Chesterton habla

³⁹¹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 18 (Las cursivas son mías)

de la paradoja como estilo, y la opinión que le merecen otros escritores de paradojas de su época, y el uso que hacen de ellas.

Por último, nos tocará analizar brevemente la precisión y coherencia con que Chesterton habla de la paradoja. ¿Siempre se refiere a la misma acepción de “paradoja”? ¿Son todas sus paradojas filosóficas? Hay que responder a esto.

Con eso finalizaremos el gran corpus de esta sección. Aún nos quedará (como último apartado pero separado del resto por razones de claridad) analizar las historias paradójicas de Chesterton. Hay muchos de sus relatos en los que aparece un esquema paradójico, textos en los que, en el transcurso de un relato o de una argumentación, Chesterton utiliza la paradoja con intención didáctica. No es fácil de explicar en qué se distingue esto de la mera formulación de paradojas, pero quizás se entienda con un par de ejemplos. Me refiero a textos como:

1. El encuentro que los protagonistas de *The ball and the cross* tienen con dos filósofos, uno pacifista y el otro nietzscheano y favorable al uso de la violencia por la violencia. Del encuentro con ambos Chesterton extrae para los protagonistas de su relato ciertas conclusiones.
2. Todas las veces que en sus relatos aparece una paradoja en forma de contradicción aparente, que al final resulta ser cierta. En ese sentido, sus cuatro obras que más claramente presentan un corte paradójico son fundamentales: *Manalive*, *Tales of the Long Bow*, *Four faultless fellows* y el póstumo *The paradoxes of Mr. Pond*.
3. Personajes que resultan ser un contraste paradójico, como el protagonista de *The poet and the lunatics*, en los que es al protagonista principal, el poeta y pintor Gabriel Gale, a quien se tacha de loco, aunque ya desde el mismo título resulta ser el más cuerdo de todos los personajes.

Este es el recorrido que vamos a realizar en toda esta sección. Empezamos, pues, con los textos que se refieren a la paradoja como herramienta filosófica, centrandó nuestra atención, en primer lugar, en “Las paradojas del cristianismo”, del gran ensayo *Orthodoxy*.

Capítulo 4. La paradoja de Chesterton y la filosofía

En este capítulo vamos a entrar a ver el uso filosófico de la paradoja chestertoniana. es decir, cómo enfoca Chesterton la paradoja en relación con la realidad, y la apertura de la mente que puede provocar. Todo esto apoyándonos en textos chestertonianos.

Como he dicho, primeramente, entraremos a ver el capítulo de “Las paradojas del cristianismo”, de *Orthodoxy*. Procedemos a ello inmediatamente, pero, antes, quisiera dejar reflejado uno de los pocos textos en los que Chesterton hace una definición de “paradoja”. Respecto a los tipos de paradoja que usa Chesterton, ya hemos dicho mucho en el capítulo dedicado a la definición de este concepto, pero lo hicimos con una mirada más externa, fijándonos en lo que tenía que aportar la doctrina. Aquí entraremos en Chesterton exclusivamente a través de sus textos, así que sería buena idea reflejar uno de los pocos momentos en que Chesterton se detiene a definir la paradoja, cosa que ocurre en *George Bernard Shaw*:

El significado de la palabra paradójico puede ser objeto de discusión. Desde luego, en griego, significa simplemente algo que va contra la opinión aceptada; en este sentido, un misionero que reconviene a los caníbales del mar del Sur puede ser paradójico. Pero en el mundo mucho más importante en el que las palabras se emplean y se alteran con el uso, paradoja no significa solamente esto; quiere decir, por lo menos, algo cuya antinomia o evidente incongruencia está suficientemente clara en las palabras utilizadas y, más

generalmente, significa una idea expresada en forma verbalmente contradictoria. Así, por ejemplo, la admirable frase: «El que pierda su vida, la ganará», es un ejemplo de lo que los modernos entienden por paradoja. Si un erudito leyese este libro (...), tal vez se conformase con explicarlo así: que los modernos, equivocadamente, dicen paradoja cuando debieran decir oxímoron. Por último, de cualquier manera, podemos convenir en que, generalmente, entendemos por paradoja una especie de colisión entre lo que es aparente y realmente cierto.³⁹²

De esta definición, y de las palabras que siguen, hay una cosa clara: que, en Chesterton, para que haya paradoja tiene que haber colisión, confrontación, y también que en la paradoja contiene una verdad en sí. De hecho, justo a continuación, criticará a Shaw porque su paradoja no tiene colisión alguna, sino que consiste más bien en llevar una única idea demasiado lejos:

[S]i por paradoja entendemos una verdad inherente dentro de una contradicción, como en la frase de Cristo que acabamos de citar, es curiosísimo que Bernard Shaw carezca, casi por completo, de paradojas. Es más: ni siquiera es capaz de entender la paradoja. Y más aún: la paradoja es casi la única cosa en el mundo que no entiende. Todas sus espléndidas perspectivas y asombrosas insinuaciones nacen de llevar un principio evidente más allá de donde hasta entonces lo han llevado. Su locura es todo consecuencia, y no contradicción.³⁹³

Y algo más adelante, dirá lo mismo sobre la paradoja shawiana: que solo puede considerarse paradoja

si paradoja no quiere decir más que algo que nos hace saltar. Pero no es, ni mucho menos, paradoja en el sentido de contradicción. No es una contradicción, sino una enorme y desaforada consecuencia, el solo principio del librepensamiento llevado a un punto al que no se hubiese atrevido a llevarlo ningún hombre cuerdo.³⁹⁴

³⁹² CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp.], pp. 940-941

³⁹³ *Ibíd.*, p. 941

³⁹⁴ *Ibíd.*, p. 942

Con esto tenemos elementos suficientes para hacernos una idea de qué busca Chesterton en la paradoja: esta tiene un elemento de contradicción, de choque de ideas, y además se contrapone a la manera de pensar moderna, que prefiere coger *una sola idea* y llevarla demasiado lejos. En esto se ve ya con claridad una crítica al reduccionismo moderno, frente a la paradoja que, pese a su carácter de aparente contradicción, es la que esconde una verdad que la experiencia enseña. Todo eso es lo que vamos a desarrollar a continuación, primero en “Las paradojas del cristianismo”, y luego más allá de ello.

1. Sobre la paradoja en *Orthodoxy*: “Las paradojas del cristianismo”

Entrando en los textos en los que Chesterton procede a explicar su paradoja como pensamiento, el primero y principal es el capítulo que dedica, en *Orthodoxy*, al análisis de la doctrina cristiana y sus paradojas. Chesterton, hay que aclararlo, no hace aquí una defensa directa de la paradoja como herramienta filosófica (esto no lo vemos de forma extensa y directa en ninguno de sus textos). Sin embargo, este texto es con diferencia el que mejor deja ver cómo entiende Chesterton el uso de la misma.

El capítulo es el sexto del libro, y sigue el curso que tienen todos los textos la obra. *Orthodoxy* es un libro peculiar porque es al mismo tiempo una exposición de la filosofía de su autor y una especie de autobiografía ideológica en la que cuenta la evolución de su pensamiento (cabe decir que es una evolución de su pensamiento respecto a todo, no meramente de su pensamiento religioso, aunque este es uno de los temas principales que articulan todo el libro). Esto otorga al libro un esquema particular, muy sistemático pero expuesto de forma cronológica.

Es importante por ello saber qué nos ha contado Chesterton en los capítulos anteriores. Resumidamente, los cinco primeros capítulos cuentan cómo se

enfrentó a las ideas modernas que le rodeaban, y cómo las distintas filosofías, bien laicistas, bien ateas, bien espiritualistas sincréticas, no le habían logrado dar una explicación razonable del mundo que le rodeaba. Es en el descubrimiento del Dios personal del cristianismo en el que él ve por fin reflejado un realismo que le convence, que combina el agradecimiento por la vida con la necesidad de exigirse moralmente, de ser mejores, de cambiar el mundo porque hay en él cosas que no son buenas. En ese sentido, Chesterton se apartará tanto del pesimista, que declara la realidad, fea, triste, gris, malvada e irreparable... y del optimista, que la declara bondadosa, bella, dirigida naturalmente hacia un buen final (un poco en la línea de la veneración del progreso, al estilo de la dialéctica hegeliana). Chesterton se aparta de ambos pues considera que ambos faltan a la verdad, y encuentra, en la doctrina del pecado original, una explicación adecuada a la realidad: la naturaleza es una obra bellísima manufacturada por un artista, Dios, al que se puede dar las gracias; el pecado original, empero, introduce el mal en el mundo y con él la injusticia y el daño. La realidad es buena por quién la ha hecho, pero es susceptible de ser corrompida, de servir al mal, de causar dolor. El cristianismo había encontrado la clave para amar al mundo y odiarlo a la vez, no equilibrando esos sentimientos, sino exagerándolos. Ama al mundo como un regalo maravilloso de un Dios bueno, lo detesta por todo el mal que encuentra en él, es decir, lo detesta en nombre de la bondad de la creación. Podría decirse que en el cristianismo Chesterton vio la forma de detestar el mundo en nombre de la creación. Y ese equilibrio paradójico Chesterton lo echa de menos en todas las filosofías de su época. Solamente lo encontró, como un soplo de aire fresco, en la doctrina cristiana³⁹⁵.

³⁹⁵ Volveré varias veces a ello en varios puntos del trabajo, pero me parece conveniente declararlo aquí: Chesterton declarará encontrar en el cristianismo las soluciones a los problemas que él, mediante una reflexión

En ese punto está cuando afronta “Las paradojas del cristianismo”. En el capítulo, muy resumidamente, va a explicar que las críticas que encontró en sus coetáneos respecto al cristianismo le intrigaron, pues parecían criticarle por cosas contradictorias: se le criticaba por adormecer y amansar a la gente, a la vez que se le reprochaba la violencia y agresividad de las Cruzadas, por ejemplo. Chesterton explica cómo, al acercarse al cristianismo, encontró en él un realismo basado, no en el término medio entre dos tendencias contrapuestas, sino una tensión que colocaba cada una de esas tendencias en su sitio. Por ejemplo, respecto al valor: entre el arrojo del soldado que ha de combatir con bravura y la mansedumbre del monje, que se aparta de todo combate, la Iglesia no cayó en el reduccionismo de elegir uno u otro, pero tampoco intentó un equilibrio entre ambos señalando que era necesario ser más beligerante que el monje, pero más prudente que el soldado. La Iglesia había entendido que el oficio del monje implica su mansedumbre como el del soldado implica su arrojo, y mantenía uno al lado del otro. Con la misma pasión con la que defendía la mansedumbre del monje, defendía el arrojo del soldado. Esto daba como resultado, dice Chesterton, un mundo vivible y realista, lo que aparece claro en nuestro ejemplo: al soldado se le ha de pedir esa bravura o no haría bien su oficio; sin embargo, la paz y no beligerancia de que da ejemplo el monje son necesarias igualmente para convivir en sociedad. Solo en la paradoja de alabar por igual la fiereza del soldado y la mansedumbre del monje nace una sociedad que funcione: sin la primera, la sociedad desaparecería ante la primera agresión que recibiera; sin la segunda, la convivencia se tornaría rápidamente en guerra civil. Un ejemplo visual que propone Chesterton es el de los dos colores, blanco y rojo, de la cruz de san Jorge, pero que no se amalgaman en forma de

previa de base racional, había concluido que se daban en las distintas filosofías y propuestas en su entorno. Chesterton es, en ese sentido, distinto a un apologeta al uso: la fe cristiana no es el punto de partida de su argumentación tanto como el de llegada, o al menos eso declara él.

rosa pálido, sino que permanecen como dos colores, uno al lado del otro, con toda su fuerza y toda su potencia.³⁹⁶

Habiendo ya sentado más o menos la base de qué se ha dicho en *Orthodoxy* hasta el capítulo que nos interesa, y habiendo resumido también *grosso modo* cuál es la intención de Chesterton en dicho capítulo, hay que encontrar en él los argumentos que considero fundamentales para entender el uso que Chesterton hace de la paradoja como herramienta filosófica. Una de las ideas fundamentales para este propósito se da en las primeras líneas del capítulo, cuando Chesterton comenta que la realidad es “casi” racional: «El verdadero problema de este mundo no es que sea irracional, ni siquiera que sea racional. La dificultad más común estriba en que es casi racional, pero no lo suficiente.»³⁹⁷ Chesterton propone dos ejemplos: el de la redondez de una naranja y el de la simetría de una persona. Realmente, estas dos cualidades, la de redondez y la de simetría, sólo se pueden predicar de la fruta y persona, respectivamente, si se formula de una forma general, sin pretender que sea una descripción exacta.

La naranja, en un sentido estrictamente geométrico, no es redonda. La persona tampoco es completamente simétrica, como lo prueba el corazón, el páncreas o el apéndice. En realidad, si uno se para a pensar en este argumento de Chesterton, a la pregunta “¿es una persona simétrica y una naranja redonda?”, la respuesta más sensata tendría forma de paradoja, habría que responder: “Sí y no”, o bien: “Son redonda una y simétrica la otra, pero no totalmente” (lo cual querría decir que no lo son), o bien: “Es bastante simétrica pero no lo suficiente”, es decir, exactamente la expresión que usa Chesterton para referirse a la racionalidad del mundo. Y aquí es donde Chesterton defiende

³⁹⁶ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 128-129

³⁹⁷ *Ibíd.*, p. 107

el realismo, que él afirma que sólo encontró en la doctrina cristiana. Lo vuelve a comparar con la simetría de la persona: no es contradictorio deducir que quien tiene dos brazos tenga también dos pulmones. Es, incluso, muy racional. Sin embargo, si, siguiendo ese mismo patrón, se esperara encontrar dos corazones en el cuerpo humano, ahí se fallaría, porque no es verdad, pero no se estaría tampoco cayendo en contradicción. La deducción de que una persona, que es simétrica en lo hasta ahora observado, siga siéndolo es completamente lógica y coherente, el problema es que es falsa. Las personas solo tienen un corazón, y el realista defenderá la existencia de dos pulmones simétricamente colocados, a la vez que refutará una y otra vez la existencia de dos corazones en posición simétrica.³⁹⁸ Hay una obstinación extraña por decir cosas ilógicas que Chesterton achaca al cristianismo en este capítulo, pero que podemos decir que pertenece a todo realista. Quien defiende la existencia de un solo corazón no va a discutir con el racionalista que le trate de explicar que el patrón de simetría exige dos, o uno colocado en posición central. Se quedará muy tranquilo manteniendo su verdad ilógica, porque tiene algo mucho más fuerte que un patrón: tiene la experiencia. Ha visto que sólo hay un corazón y que este ocupa la posición que ocupa, así que no hay elucubración que le cambie de parecer. Si la lógica concluye contradiciendo la realidad, el problema es de la lógica, es decir, es de quien piensa.

En conclusión, respecto al razonamiento lógico, Chesterton, lejos de rechazarlo, señala que este es simplificador, que se dedica a reconocer patrones. Y que es tiene el problema de que funciona muchas veces, pero no siempre. El que mejor explica esto es el propio Chesterton, en un texto en el que imagina que un matemático de la luna se pone a estudiar los cuerpos de los humanos:

³⁹⁸ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 108

Si nuestro matemático de la luna viese los dos brazos y las dos orejas, podrá deducir la existencia de los dos omóplatos y las dos mitades del cerebro, pero si adivinara que el corazón está donde debe estar [adivinara que se rompe la simetría], podríamos afirmar que no se trataba de un simple matemático. Y eso es, precisamente, lo que ocurre con el cristianismo: no sólo deduce verdades lógicas, sino que de pronto se vuelve ilógico y descubre, por así decirlo, una verdad ilógica.³⁹⁹

Hay momentos en los que la mera lógica no funciona, y una inteligencia conectada con la realidad observa cuándo se sigue el patrón y cuando se rompe. No intenta forzar a la realidad a seguir siempre el patrón, mantiene la jerarquía en la que la realidad es la que desmiente el dato pensado, y no al revés. Es la realidad la que está ahí, y es el pensamiento el que es correcto al describirla bien, e incorrecto al describirla mal. Refiriéndose una vez más a la doctrina cristiana, Chesterton dice que hay que dejar claro que «cuando intuyamos que hay algo raro en la teología cristiana, por lo general descubriremos que también hay algo raro en la verdad»⁴⁰⁰. Así, la doctrina cristiana es capaz de describir las generalidades de la vida, que cualquiera puede ver a poco que se fije, pero también sus mayores extrañezas y sutilidades:

La doctrina cristiana reparó en las rarezas de la vida. No sólo descubrió la ley, sino que previó las excepciones. Quienes afirman que el cristianismo descubrió la compasión lo están subestimando. De hecho, todos la descubrieron. Pero elaborar un plan que permitiera ser compasivo y a la vez severo supuso anticipar una extraña necesidad de la naturaleza humana, pues nadie quiere que le perdonen un gran pecado como si fuese uno pequeño.⁴⁰¹

Pues bien, ese es exactamente el punto respecto a la paradoja tal y como la va a usar nuestro autor: la paradoja describe una “verdad ilógica”, un aspecto de la realidad que puede parecer formalmente erróneo e ilógico, pero que se descubre

³⁹⁹ *Ibíd.*

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, pp. 108-109

⁴⁰¹ *Ibíd.*, p. 130

completamente cierto al examinarlo. Y me refiero a un examen no teórico, a uno que permita que el dato, la experiencia, se vuelva alimento del pensamiento.

Hay que señalar, por último, un aspecto importante de esta primera idea, y es que Chesterton no piensa que la realidad no sea lógica y no se puedan enunciar ciertas regularidades de ella. Él no denuncia que el pensamiento moderno, tendiente al racionalismo y por tanto a la primacía del pensamiento sobre la realidad, sea falso. Denuncia que es excesivamente simple, y, así, aplique a su método tanto los casos en los que funciona como en los casos en los que no. Una idea teórica suele ser más simple que la realidad, que es demasiado compleja para quedar encerrada en simplificaciones. Dicho de nuevo del pensamiento cristiano (y aplicable a un pensamiento realista), afirma que éste

es sencillo con respecto a las verdades sencillas y obstinado con respecto a las más sutiles. Admitirá que un hombre tiene dos manos, pero no (por más que se quejen los modernos) la evidente deducción de que tiene dos corazones.⁴⁰²

En términos generales, la lógica (esa “verdad sencilla”) funciona. El problema es esa característica de la realidad que la hace ser “casi” racional. Una explicación racional sencilla funciona bien, en términos generales, pero pronto enloquece si, en vez de aplicarla como generalidad, se empieza a aplicar exhaustivamente. En todos los puntos, llevar demasiado lejos algo destruye sus efectos beneficiosos, y eso hace que el razonamiento lógico tenga que estar siempre rindiendo cuentas ante la experiencia para poder ser calificado como cuerdo.

Pongamos un ejemplo: la afirmación de que el hombre necesita crecer en una sociedad que le dé apoyo para poder desarrollar sus capacidades es

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 108

completamente cierta. Pero no lo será si esto se lleva demasiado lejos y se concluye que una persona, en todo momento, tiene que hacer siempre lo que la sociedad considere que es mejor para él. El hombre necesita el colectivo, pero el colectivismo le lleva a desaparecer, porque también necesita estar solo, tener su intimidad y expresarse a sí mismo. Esa es la verdad ilógica que aparece: hay que darle a un hombre una sociedad para que se apoye, pero hay que permitirle a la vez ser él mismo, diferenciarse a sí mismo de esa sociedad. Para que la sociedad cumpla su función respecto a la persona, esta última ha de poder, de vez en cuando, escapar de aquella. Llevar demasiado lejos el descubrimiento de la importancia de una comunidad, forzando a una persona a desaparecer en ella, anula y destruye a la persona. Realizar el extremo contrario, enfatizando la necesidad de una persona de ser ella misma y despreciando lo colectivo, dará un resultado semejante. Sólo en el equilibrio entre esos dos extremos, que llevados demasiado lejos se destruyen mutuamente, reside una vida propiamente humana. Y eso es paradójico: no es racional, es decir, no se demuestra teóricamente. Se comprueba observando la realidad, y los efectos devastadores de reforzar alguno de los dos extremos en detrimento del otro.

Eso es lo que quiere Chesterton: señalar como rechazables los reduccionismos de todo tipo, como ya venía haciendo en los capítulos anteriores de *Orthodoxy*. En ellos, compara los razonamientos de los locos con los de los pensadores modernos, señalando que tienen en común que combinan, igual que lo combina el loco, dos características: «la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido»⁴⁰³. Para Chesterton, todos los sistemas de pensamiento modernos (de los que analiza varios ejemplos: materialismo, evolucionismo, pragmatismo...) «son universales sólo en el

⁴⁰³ *Ibíd.*, p. 27

sentido de que toman una floja explicación y la llevan demasiado lejos»⁴⁰⁴. Efectivamente, Chesterton va a ver en ellos un recorte de la realidad en forma de herejía, es decir, de elección de uno solo de dos extremos aparentemente opuestos, pero en realidad complementarios. Se trata de una simplificación de la realidad, que él ilustra poniendo de ejemplo el materialismo:

[El materialismo] posee una especie de simplicidad insana, que es característica de los razonamientos de los locos: al mismo tiempo da la sensación de explicarlo todo y de no explicar nada. (...) Puede que su cosmos [el de los racionalistas] esté completo hasta el último remache y engranaje, pero sigue siendo más pequeño que nuestro mundo.⁴⁰⁵

La paradoja tiene, por tanto, esa función de mantener el discurso razonable, y no se vuelva insanamente racional. Su capacidad de equilibrar contrarios evita los reduccionismos porque evita la elección de un polo en detrimento del otro.

Sin embargo, esto no es todo. Hay una manera de equilibrar contrarios que es distinta a la paradoja, y es la dialéctica, es decir, presentar los contrarios y sintetizarlos. Chesterton sigue explicando, en este capítulo que venimos comentando, que descubrió que el cristianismo no era especialmente partidario de ese método:

De todos modos, intuí que tampoco era probable que el cristianismo fuera tan sensato que estuviera siempre en el término medio. Había en él un elemento de énfasis e incluso de locura que justificaba las críticas de los laicos. Cada vez estaba más convencido de que podía estar en lo cierto, pero no en el sentido puramente mundano de que fuese un sistema moderno y respetable. Aquellos cruzados sanguinarios y aquellos santos humildes se equilibraban entre sí; pero los cruzados eran más sanguinarios y los santos más mansos de lo que hubiera sido decente.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

⁴⁰⁵ *Ibíd.*

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, pp. 120-121

Chesterton señala así que en el cristianismo encuentra equilibrados valores contrapuestos, pero no en el equilibrio en el que uno se diluye en el otro, sino de que la energía de un polo equilibraba al otro mientras ambos se mantuvieran con toda su fuerza. Él señala el ejemplo, como ya he dicho, del rojo y blanco de la bandera de san Jorge, que no vuelven la bandera rosada, sino que mantienen un color al lado del otro. Yo mismo he puesto ya varios ejemplos, como el monje manso y el soldado aguerrido, que no cumplirían su función si se intentara llegar a un punto intermedio respetable. El tema, nos dice Chesterton, no es mantener el equilibrio que nos lleva a la cordura. Que la cordura es una cuestión de equilibrio es realmente obvio si uno se para a pensarlo, y ya lo sabían los antiguos y está encerrado en la máxima: “*in medio, virtus*”. El tema, más que entender que hay que llegar a un equilibrio, es encontrar cómo llegar a él y mantenerlo. Y, en ese punto, Chesterton rechaza el método de ir por el punto medio (que él califica de “pagano”), para exaltar la paradoja cristiana:

El paganismo declaró que la virtud radicaba en el equilibrio; el cristianismo afirmó que se basaba en el conflicto, en la colisión de dos pasiones aparentemente opuestas. Por supuesto, en realidad no eran incoherentes, pero sí difíciles de defender simultáneamente.⁴⁰⁷

Chesterton pone varios ejemplos de paradoja en el cristianismo, explicando cómo esta da un resultado más realista que recurrir al término medio. Los ejemplos del capítulo son la valentía y la humildad, y él mismo señala que están extraídos de la moral, y advierte que el esquema paradójico del cristianismo no se detiene en el campo moral. Lo señala más bien como básico para entender la teología ortodoxa, que enseñaba que «Cristo no era un ser separado de Dios o del hombre (...), ni un ser sólo en parte humano o inhumano (...), sino las dos

⁴⁰⁷ *Ibíd.*, p. 122

cosas al mismo tiempo, hombre humanísimo y Dios divinísimo»⁴⁰⁸. Sobre la valentía, señala que consiste «en un fuerte deseo de vivir que adopta la forma de una especie de disposición a morir»⁴⁰⁹. Sin embargo, esta forma aparentemente contradictoria es la única que hace que la valentía funcione. La valentía sólo es práctica en forma de paradoja:

“Quien por mí pierda la vida, la salvará” no solo es una frase mística para santos y héroes, sino un consejo cotidiano para marinos y montañeros. Podría anotarse en una guía alpina o en un manual de instrucción militar.⁴¹⁰

La paradoja respecto a la humildad es aún más importante, pero quedará explicada algo más adelante, cuando hable de la paradoja en relación al cristianismo. Es más su contexto, dado que, para nuestro autor, la humildad en un sentido paradójico es exclusivamente cristiana y una de las mayores aportaciones de esta religión.

Por tanto, de lo visto, cabe decir que Chesterton descubre en el cristianismo una manera de entender la realidad que hace que las cosas funcionen. La paradoja es una teoría cabal de la realidad, pero lo es precisamente porque hace el mundo vivible (obsérvese de nuevo el ejemplo de la paradoja del valor, o cualquier otra, y piénsese en las opciones). Por eso, por su uso de la paradoja, en la historia de la Iglesia se han dado casos de aparentes contradicciones que han llevado, como explicaba anteriormente, a que los críticos del cristianismo le criticaran por una cosa y su contraria: por amansar al pueblo y provocar la ferocidad de las cruzadas; o por alabar el matrimonio a la vez que ensalzaba a los célibes, que renunciaban a él. Pero esto era por lo dicho: porque la Iglesia equilibra en forma de paradojas, lo cual le permitía amar lo bueno en el mundo

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 121

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 122

⁴¹⁰ *Ibid.*

a la vez que odiaba lo malo, con una fuerza desconocida para el mundo moderno:

San Francisco, al alabar todo lo que es bueno, puede ser más optimista que Walt Whitman. San Jerónimo, al denunciar todo lo que es malo, puede pintar un mundo más sombrío que el de Schopenhauer. Ambas pasiones son libres porque ocupaban su sitio.⁴¹¹

Y unas líneas más abajo remata afirmando: «[L]a Iglesia no solo unió cosas en apariencia irreconciliables, sino que les permitió separarse con una violencia artística sólo al alcance de los anarquistas.»⁴¹²

Y el mismo Chesterton aprenderá y defenderá que este esquema paradójico no es una mera curiosidad propia de la Iglesia y que sirve únicamente para la religión, sino que consiste en la piedra de toque de la vida humana. Así, por ejemplo, lo señala en el mismo *Orthodoxy*, cuando descubre que la lealtad para con el mundo, que es la única manera de vivir, consiste amar al mundo lo bastante como para luchar por él, y odiarlo lo bastante como para querer cambiarlo, alejándose así de las posiciones tanto excesivamente optimistas como excesivamente pesimistas de los esquemas de pensamiento que le rodeaban⁴¹³. En el mismo situarse en el mundo, en la misma respuesta al enigma de toda persona de quién es y qué ha de hacer, no hay respuesta si no se acepta la paradoja fundamental de que este mundo hay que cambiarlo porque es terrible, pero esto vale la pena porque el mundo puede ser maravilloso.

2. Más allá de “Las paradojas del cristianismo”

El uso que Chesterton hace de la paradoja, por lo tanto, no es tanto una cuestión estilística como el modo más idóneo que encuentra de expresar una

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 127

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 94

serie de ideas, de convicciones, que reflejan una metafísica y una epistemología (o sea una teoría de la realidad y de cómo esta puede conocerse), y que recapituladas serían:

1. La realidad puede ser conocida y entendida, y nos revela que no siempre sigue esquemas completamente racionales, apareciendo en ella aparentes contradicciones, que solo son tales cuando la lógica intenta primar sobre la experiencia. La lógica funciona en general, pero deberá ser corregida por la experiencia, porque la realidad es mucho más sutil que los razonamientos basados en patrones.

2. Hay una manera de equilibrar esas aparentes contradicciones que se encuentran en la realidad, y consiste en tender al punto medio, es decir, en identificar los extremos para luego eliminarlos como extremos. Chesterton no es partidario de esto como solución a problemas filosóficos, pues no lo considera realista.

3. La paradoja, que pone en tensión contrarios, le parece a nuestro autor, en comparación con los reduccionismos y la vía del término medio, tanto más sensata (piénsese en el ejemplo de la simetría humana y cómo la respuesta sensata era “sí y no”) como más práctica (con mejores resultados ante la pregunta sobre qué hacer, y por tanto más relevante en el terreno de la praxis humana: ética, política, Derecho).

Básicamente, y volveremos sobre ello, podemos decir que en Chesterton la paradoja es una forma de realismo, una forma de combinar la razón con la experiencia del mundo, o, dicho de forma que evitemos el término “combinar”, una relación (como una metáfora de la relación humana) del discurso lógico con la apertura al mundo propia de la persona. En la paradoja aparece la tensión entre aspectos de la realidad, que si se han preferido dejar en tensión es porque eso se considera mejor que formularlos de una forma más comprensible pero

que no les hiciera justicia. La paradoja, por tanto, es una suerte de respeto y admiración por la realidad, una especie de contemplación⁴¹⁴.

Pero por muy jugoso e inspirador que sea el capítulo de *Orthodoxy* sobre el que venimos reflexionando en las últimas páginas, no justifica la base de esta tesis, y es la importancia que la paradoja tiene en su autor como la forma adecuada de entender el mundo y la persona. No la justifica en sí misma, me refiero. Por profundo que sea el texto, si fuera el único texto al respecto que en las páginas de nuestro autor pudiera encontrarse, significaría que Chesterton no valora mucho la paradoja (y esto, por mucho que la usase). Sabemos lo que es importante para alguien, no porque nos comunique en cierto momento que es importante para él, sino porque continuamente vuelve sobre ese tema. Las cosas que nos importan aparecen continuamente en nuestros discursos, y esto también es así en el caso de Chesterton. Detenerme en el capítulo de *Orthodoxy* me parecía fundamental, avanzar desde él hasta el amplio campo de la bibliografía de Chesterton, seleccionando lo que sea oportuno para esta investigación, es lo que me dispongo a hacer ahora.

2.1. *La realidad ligeramente ilógica*

Empezábamos el análisis de “Las paradojas del cristianismo” señalando cómo ya en sus primeras líneas aparecía esta provocadora idea: la verdad es lógica casi siempre. La misma idea parece estar en el *background* de un pequeño texto, que también se asienta sobre la constatación de cierta extrañeza inestable que produce el uso de la paradoja. En este caso, es al inicio de *The*

⁴¹⁴ Entiéndase esta contemplación de forma análoga a como enfoca la mística Ignacio Sánchez Cámara en su artículo “El misticismo en Ortega y Gasset”. Ahí, acudiendo a Wittgenstein, lo considera como aquello que está más allá del mundo formulable en palabras y también más allá del yo. Es por tanto trascendencia, porque es salir de sí tanto existencialmente (no se reduce al “yo y mi circunstancia” orteguiano), como conceptualmente (no cabe en mis esquemas mentales), pero no es ni irracional ni antirracional. Cfr. SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El misticismo en Ortega y Gasset”, en *Bajo Palabra*, II Época, N° 24, pp. 23-24

paradoxes of Mr. Pond. En la mismísima primera página del libro, Chesterton planea una idea muy similar a la de las primeras líneas de “Las paradojas del cristianismo”. El contexto sitúa a un narrador en primera persona que contempla un estanque (“pond”, en inglés) y describe como a veces, un par de días al año, su quietud se veía interrumpida por el emerger de un pez o un sapo o alguna otra “criatura más grotesca”:

Y yo sabía que también en Mr. Pond había monstruos: monstruos mentales que emergían sólo un instante a la superficie y luego retornaban a las profundidades. Se presentaban en forma de comentarios monstruosos en medio de su charla razonable e inofensiva. Algunos interlocutores pensaban que a la mitad de una conversación harto juiciosa se volvía loco de improviso. Pero asimismo no tenían más remedio que admitir que de inmediato regresaba a la cordura.⁴¹⁵

Esos monstruos hacen referencia a las afirmaciones paradójicas de Mr. Pond. El protagonista del libro gusta de decir de pronto una afirmación que aparentemente resulta una contradicción, para a continuación relatar una historia que explica cómo lo recogido en la paradoja es exacto. Lo interesante en esa presentación es esa forma de describir esas paradojas como “monstruos raros”, que irrumpen en medio del discurso para desestabilizarlo momentáneamente y volver inmediatamente a la tranquilidad. Por eso parecen arrebatos de locura momentáneos: porque no son en absoluto una locura, forman parte de la misma cordura que les precede y sucede. En ese sentido, la descripción del discurso de Mr. Pond utiliza casi las mismas palabras que la descripción del pensamiento cristiano en “Las paradojas del cristianismo” (y que yo aplicaba a todo pensamiento realista): que es racional en general, pero, de pronto, parece volverse por un segundo extrañamente irracional. Y la comprobación de que esa

⁴¹⁵ CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, pp. 9-10

aparente irracionalidad está en lo cierto la da la experiencia, la vivencia, que en el caso de Mr. Pond es una historia.

Este libro, *The paradoxes of Mr. Pond*, está sembrado de reflexiones acerca de la paradoja. El tal Pond no parece sino una máscara tras la que se oculta el propio Chesterton, y toda la reflexión sobre las paradojas del protagonista se revelan como reflexiones sobre las paradojas de nuestro inglés⁴¹⁶. Respecto a la idea que estamos tratando acerca de la lógica de la realidad y las “verdades ilógicas”, hay aún otro momento en ese mismo libro que resulta interesante, y es la conversación con la que inicia el capítulo “Pond el pantaleón”, en la que el protagonista defiende que la diferencia entre enunciar una paradoja y decir algo absurdo es muy sutil, y que se requiere de finura para comprender esa diferencia:

-No, no y no –dijo Mr. Pond (...)-. No he dicho que era un lápiz rojo y que por eso hacía trazos tan negros. Lo que he dicho es que relativamente era un lápiz rojo o que se asemejaba a un lápiz rojo, en contra de la indicación de Wotton a verlo como un lápiz azul; y *precisamente* por eso hacía trazos tan negros. Este distingo puede parecer minúsculo, pero le aseguro que los más graves errores provienen de esta manía de sacar de contexto un comentario y después reproducirlo con insuficiente fidelidad. A las verdades más palmarias y cristalinas, reproducidas de esa manera, se las hace sonar absurdas.⁴¹⁷

Y unas líneas más abajo, vuelve de nuevo sobre esa idea:

Hamlet le dijo a Polonio que había visto en el cielo una nube que se asemejaba a un camello. El efecto hubiera sido algo diferente si Hamlet hubiera declarado, con seriedad y

⁴¹⁶ Ese método de hablar de sí mismo a través del protagonista del libro alcanza una cota especialmente remarcable de fino humor e ironía en el inicio del capítulo 3, “Cuando los médicos están de acuerdo”. Ahí, Chesterton compara las paradojas de Pond con paradojas que considera menos substanciales, menos elevadas, incluso rayanas en el sinsentido, y pone de ejemplo las de Shaw, las de Wilde... y las suyas propias (Cfr. CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, pp. 63-64).

⁴¹⁷ CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, p. 89 –Las cursivas son del texto.

convicción, que había visto un camello en el cielo. En este supuesto, bien habría podido excusarse a Polonio el considerar definitivamente probada la locura del Príncipe.⁴¹⁸

Aquí vemos lo que podría ser la contrapartida de lo dicho antes: si antes se defendía que la lógica ha de estar al servicio de la experiencia, no teniendo miedo de enunciar ideas aparentemente absurdas siempre que se tenga experiencia de que lo dicho efectivamente es así, aquí Chesterton remarca la importancia de una sutileza muy grande a la hora de enunciar paradojas, para evitar caer en los absurdos. Mr. Pond defiende haber dicho una cosa, y no acepta que su amigo la entienda con palabras ligeramente distintas, ya que el matiz que se pierde es exactamente el que separa su afirmación realista de un absurdo. Un “lápiz relativamente rojo” o que parece de ese color (en la historia que se desarrolla en el capítulo explicará a qué se refiere) puede dibujar en negro perfectamente, porque no hemos afirmado de él que “es rojo”, sino solo que lo parece o que lo es relativamente (es decir, que, también relativamente, no lo es). La fidelidad que Pond exige a la cita de las palabras puede aplicarse aquí también al examen de la realidad, al ejercicio de investigar y pensar sobre lo que nos rodea: se requiere de mucha sutileza para mantener la descripción dentro del margen estrecho y en continuo equilibrio inestable que exige el realismo. Es algo, por cierto, que también menciona Chesterton en *Orthodoxy*, al hablar de cómo la teología cristiana había tenido que cortar en seco, y declarar heréticas, doctrinas que implicaban un desvío muy pequeño respecto a la verdad ortodoxa:

Por último y más importante, así se explica lo que a los críticos modernos les resulta más inexplicable del cristianismo. Me refiero a las guerras monstruosas por minucias

⁴¹⁸ *Ibíd.*, p. 90

teológicas, a los terremotos de emoción por un gesto o una palabra. A menudo era cuestión de un centímetro, pero un centímetro es mucho cuando se trata de equilibrios.⁴¹⁹

Así, pues, podemos decir que Chesterton observa su propio uso de la paradoja como un ejercicio realista que permite salir de la simplificación insana de la lógica, como decíamos, pero que está lejos de ser un ejercicio de ligereza mental: antes bien, es una forma de describir muy exigente, porque requiere de un uso muy cuidadoso del lenguaje si no se quiere caer en el absurdo.

2.2. Paradoja como sensatez: es la mejor descripción del mundo

La paradoja ha de mantener un difícil equilibrio, escapando a la vez de una lógica simplificadora y del absurdo. Un equilibrio que Chesterton considera necesario para todo pensamiento cuerdo: «Todos los cuerdos comprenden que la cordura es una especie de equilibrio; que uno puede estar loco y comer más de la cuenta o estar loco y comer menos de la cuenta.»⁴²⁰ La paradoja se conecta así con una idea muy recurrente en nuestro autor, que es la exaltación de la cordura, el sentido común, la sensatez, la normalidad. Si él recurre a la paradoja es porque, pese a su aparente artificio, esta es sensata. Así lo sentencia lapidariamente Chesterton en *Herejes*, al presentar uno de sus argumentos paradójicos: «Lo sensato en este asunto parece ser, *como sucede con tantas cosas sensatas*, una paradoja.»⁴²¹

Y es que, para Chesterton, la paradoja es algo obvio para quien mire la vida con sentido común y sensatez. Si muchos problemas de la vida se pueden expresar en paradojas, no es por afición de unos charlatanes aficionados a ellas, sino porque es la vida misma la que resulta paradójica:

⁴¹⁹ CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 131-132

⁴²⁰ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 121

⁴²¹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 89 –las cursivas son mías.

[E]l verdadero resultado de toda experiencia y y el verdadero fundamento de toda religión es éste: que las cuatro o cinco cosas cuyo conocimiento es más prácticamente esencial para un hombre, pertenecen todas ellas a la categoría que la gente denomina paradojas. Es decir, que aunque todos nosotros las vemos al correr de la vida como meras verdades sencillas, no podemos, sin embargo, expresarlas fácilmente así con palabras sin resultar culpables de aparentes contradicciones.⁴²²

Y estas verdades, cuya formulación es más difícil que su comprensión, son las fundamentales de la vida, piensa Chesterton, declarando un par de líneas más abajo que deberían enseñarse «a todo niño que balbucea en las rodillas de su madre»⁴²³.

Para Chesterton, la complejidad de la realidad es la que lleva a encontrar en ella antítesis que hacen que el discurso reduccionista, pese a reparar en una parte de la realidad, resulte insano, por lo que olvida. Es la misma realidad la que lleva, insertada en sí misma, esa antítesis, ese choque, que la hace resistente a la simplificación y nos obliga a expresarla en paradoja. La paradoja está en la vida, así lo dice en su *G.B. Shaw* criticando la paradoja shawiana:

[La paradoja de Shaw] consiste en tirar cada vez más de un hilo o cuerda de verdad hasta llevarlo a lugares yermos y fantásticos. No tiene en cuenta esa clase de paradoja más profunda, en la que dos cuerdas opuestas de verdad se enredan en un nudo inextricable. Y, aún menos, se le puede hacer comprender que, con frecuencia, *es este nudo el que sujeta con seguridad todo el haz de la vida humana.*⁴²⁴

Así lo defiende ya en uno de sus primeros libros, *Twelve types*, en el que, hablando respecto al poeta Pope y las acusaciones de artificialidad que enfrentó por su estilo antitético, escribe este maravilloso párrafo:

⁴²² CHESTERTON, *Enormes minucias*, pp. 1325-1326

⁴²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 1326

⁴²⁴ CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp.], pp. 942-943 – Las cursivas son mías.

[A]ntithesis is not artificial. An element of paradox runs through the whole of existence itself. It begins in the realm of ultimate physics and metaphysics, in the two facts that we cannot imagine a space that is infinite, and that we cannot imagine a space that is finite. It runs through the inmost complications of divinity, in that we cannot conceive that Christ in the wilderness was truly pure, unless we also conceive that He desired to sin. It runs, in the same manner, through all the minor matters of morals, so that we cannot imagine courage existing except in conjunction with fear, or magnanimity existing except in conjunction with some temptation to meanness. If Pope and his followers caught this echo of natural irrationality, they were not any the more artificial. Their antitheses were fully in harmony with existence, which is itself a contradiction in terms.⁴²⁵

Y una reflexión similar nos encontramos en *What's wrong with the world*, en el que denuncia que la sutileza de las cosas más comunes de la vida, su enorme complejidad, son atajadas por algunos pensadores por la vía de simplificarlas:

En último análisis se descubrirá que la mayoría de las cosas comunes son sumamente complicadas. Algunos hombres de ciencia superan la dificultad hablando sólo de la parte más fácil; de este modo, llamarán al primer amor «instinto sexual», y al temor a la muerte, «instinto de autoconservación». Pero eso no es más que superar la dificultad de describir el verde pavo real llamándolo azul. Hay azul en ese verde. (...) Ningún hombre podría decir exactamente hasta qué punto la sexualidad está coloreada por un limpio amor a la belleza, o por la simple ansia juvenil de irrevocables aventuras, como escapar al mar. Ningún hombre puede decir hasta qué punto su temor animal está mezclado al final con tradiciones místicas relacionadas con la moral y la religión. Precisamente porque esas cosas son animales, pero no lo bastante animales, es por lo que empieza la danza de todas las dificultades. Los materialistas analizan la parte fácil, niegan la parte difícil y se van a casa a tomar el té.⁴²⁶

Como último ejemplo relacionado con lo anterior, encontramos en *Tremendous trifles* una pequeña afirmación, apenas un aforismo, en el que

⁴²⁵ CHESTERTON, *Twelve types*, pp. 28-29

⁴²⁶ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, pp. 80-81

vuelve a trasladarnos su convicción de que es la realidad la que es paradójica. Aquí es necesario el contexto: Chesterton está escribiendo una conversación que tuvo, y recoge una respuesta a su interlocutor en la que defiende el argumento paradójico de que se viaja para conocer mejor el propio hogar, para amar más y mejor el lugar de origen:

El amplio objeto de un viaje no es poner el pie en tierra extraña; es poner el pie, al fin, en nuestro propio país como en una tierra extraña. Ahora he de advertirte que esta maleta es sólida y pesada, y que si te atreves a proferir la palabra «paradoja» te arrojaré la maleta a la cabeza. *Yo no he hecho el mundo y yo no he sido quien lo ha hecho paradójico.* No tengo yo la culpa de que sea verdad que el único camino para ir a Inglaterra sea marcharse de ella.⁴²⁷

No fue Chesterton quien hizo el mundo paradójico. Si no lo fuera, defiende él, él no usaría paradojas. Las usa porque, digámoslo de cierto modo, “no tiene más remedio”, al menos no si quiere resultar veraz y fiel a lo que observa. Si alguien le achaca que su estilo es demasiado enigmático, se encogerá de hombros: “It is not my fault: it is the truth”⁴²⁸.

La paradoja es simplemente describir lo que se tiene delante respetándolo, evitando reducirlo solo a aquello que podemos comprender de ello. Hablar en paradojas es renunciar al control, es tener la humildad de supeditar el discurso (es decir, lo que yo digo, lo que “yo doy”) a lo aprendido (es decir, a lo que “yo he recibido”). La razón no es más importante que la vida, que el mundo que hay ahí fuera. Mantener la tensión de lo que observamos en la realidad, evitando reducirlo, es un ejercicio de humildad: es reconocer que no se tiene derecho a simplificar lo que es complicado, ni a omitir aspectos de la realidad sencillamente porque resulten problemáticos con la teoría que ya nos habíamos

⁴²⁷ CHESTERTON, *Enormes minucias*, p. 1405 –las cursivas son mías.

⁴²⁸ Así es como escribe nuestro autor en el original la frase que la traducción de *Enormes minucias* manejada expresa como: “No tengo yo la culpa de que sea verdad...”. Cfr. CHESTERTON, *Tremendous trifles*, p. 204

formado. Es pasar de ser el que narra la historia a ser aquel que la escucha. A este respecto, hay una reflexión en *The paradoxes of Mr. Pond*, acerca de la vida como novela, que resulta especialmente atinada:

–Pero ¿no cree usted –preguntó meditabundo el capitán– que a veces la vida real parece una novela?

–Creo –repuso Wotton (...)– que siempre me sería posible señalar atinadamente la diferencia.

–Tiene usted razón –terció Pond–; y se me antoja que la diferencia es la siguiente. La vida es artística a trozos, pero no globalmente; es como si estuviese hecha a base de coser fragmentos separados de obras de arte distintas. Cuando todo está ensamblado, si todo armoniza perfectamente desconfiamos. (...) Muchas veces decimos que determinada situación real es como una novela; pero jamás concluye como una novela o, al menos, no como una misma novela.⁴²⁹

En este fragmento aparece perfectamente lo que andaba comentando. La vida no es la novela que nosotros mismos escribimos, porque, si fuera así, entonces todo tendría sentido para nosotros. Una vida escrita por y para nosotros sí acabaría como “una misma novela”. Sin embargo, esta no acaba así. Reconocer que, si la vida es una novela, tiene un argumento demasiado extraño y demasiado complejo para haberla escrito nosotros, es reconocer, simple y llanamente, que la vida y la realidad no la hemos escrito nosotros: «La verdad, claro está, ha de ser necesariamente más rara que la ficción, pues la ficción la hemos inventado nosotros a nuestra conveniencia.»⁴³⁰

Al hablar de la realidad en forma de paradoja, reconocemos algo similar: que la realidad no es de nuestra autoría, y por eso a veces observamos en ella cosas extrañas. Es aceptar que la realidad sobrepasa el pequeño nivel de lo que

⁴²⁹ CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, p. 145 –las cursivas son mías

⁴³⁰ CHESTERTON, *Herejes*, p. 55

podemos comprender, rebosa nuestra mezquina capacidad intelectual, como declara Chesterton en esta cita sobre la religión y el arte:

Si se produjese una justificación de la religión realmente concluyente y satisfactoria basada en la lógica, las personas en su sano juicio dejarían inmediatamente de creer en la religión; y si hubiese una justificación así del arte, las personas en su sano juicio dejarían de creer en el arte. En lo tocante a asuntos tan elevados, podemos soportar cualquier cosa, menos que resulten tan pequeños que podamos incluso entenderlos.⁴³¹

Y lo que en esta cita es sobre religión o arte, podemos señalarlo de cualquier ámbito relacionado con la vida humana, siempre que nos sumerjamos lo bastante profundo. Finalmente, lo podemos señalar sobre la realidad como realidad: algo que presenta enormes dificultades de ser definido y comprendido adecuadamente y que, a la vez, presenta enormes problemas para ser negado. Aceptar que hay una realidad y que, pese a que podemos comprenderla parcialmente, no podemos reducirla a lo que de ella hemos comprendido, es aceptar humildemente la primacía de lo que hay “ahí fuera” sobre lo que teorizamos “dentro de la cabeza”.

2.3. La paradoja no es contraria a la lógica sino al racionalismo

La lógica por sí misma no da cuenta del mundo, no explica lo que nos rodea y, sobre todo, no es capaz de hacer que el ser humano lleve una vida vivible. La mera lógica, que parece explicar todo, lleva a sistemas que fracasan. En *Twelve types*, Chesterton explica esto sobre el puritanismo. Considera que el problema de los puritanos no fue tanto que obligaran a la sociedad a moderarse en su comportamiento tal y como ellos dictaban, sino en la forma que tuvieron de doblegar intelectualmente a la gente con una explicación omnicomprendiva de la vida humana. Su sistema moral cayó en la paradoja de ser omnicomprendivo,

⁴³¹ CHESTERTON, *La salsa de la vida*, p. 250

pero no satisfactorio. El problema del puritanismo, en fin, consistió en que todos, Dios y los hombres y la vida y la moral, habían de someterse a la lógica humana:

But it is insufficiently realised that the tyranny which half frustrated all the good work of Puritanism was of a very peculiar kind. It was not the fire of Puritanism, the exultation in sobriety, the frenzy of a restraint, which passed away; that still burns in the heart of England, only to be quenched by the final overwhelming sea. But it is seldom remembered that the Puritans were in their day emphatically intellectual bullies, that they relied swaggeringly on the logical necessity of Calvinism, that they bound omnipotence itself in the chains of syllogism. The Puritans fell, through the damning fact that they had a complete theory of life, through the eternal paradox that a satisfactory explanation can never satisfy.⁴³²

Y en este momento de su texto Chesterton realiza un alegato en contra de la lógica con el que hay que ser cuidadoso: puede sonar fuertemente anti racional, a menos que se entienda a la luz de la última línea, que nos revela que es en realidad anti racionalista:

Like Brutus and the logical Romans, like the logical French Jacobins, like the logical English Utilitarians, they taught the lesson that men's wants have always been right and their arguments always wrong. Reason is always a kind of brute force; those who appeal to the head rather than the heart, however pallid and polite, are necessarily men of violence. We speak of "touching" a man's heart, but we can do nothing to his head but hit it. The tyranny of the Puritans over the bodies of men was comparatively a trifle; pikes, bullets and conflagrations are comparatively a trifle. Their real tyranny was the tyranny of aggressive reason over the cowed and demoralised human spirit. Their brooding and raving can be forgiven, can in truth be loved and revered, for it is humanity on fire;

⁴³² CHESTERTON, *Twelve types*, p. 46

hatred can be genial, madness can be homely. The Puritans fell, not because they were fanatics, but because they were rationalists.⁴³³

Chesterton exige que se apele al corazón, es decir, que se permita al ser humano conectarse con la realidad de forma completa: pensarla, sí, pero también sentirla, vivirla, amarla. Sólo si hace esto, las conclusiones a las que llegue pueden ser cuerdas. Esto ya lo señalaba en *Orthodoxy*, en su famoso capítulo “El loco”, en el que señala que los poetas (el epítome del uso de la razón en conexión con el corazón) siempre han tenido la sospecha de tender a enloquecer. Sin embargo, «[l]os hechos y la historia contradicen totalmente este punto de vista. Casi todos los grandes poetas han sido no sólo cuerdos, sino extremadamente prosaicos»⁴³⁴. Los jugadores de ajedrez, matemáticos y cajeros enloquecen, pero rara vez lo hacen los artistas creativos. Y aquí Chesterton se defiende de una posible acusación de irracionalidad:

Que nadie piense, como podría parecer, que estoy atacando a la lógica. Me limito a señalar que el peligro de enloquecer radica en la lógica y no en la imaginación. La paternidad artística es tan sana como la paternidad física.⁴³⁵

Chesterton no tiene problemas con la lógica, pero sí considera la exaltación de la razón por encima de todo lo demás (el racionalismo) una tendencia morbosa. Por eso Chesterton no es anti racional, pero sí anti racionalista. Quien combina corazón y razón es capaz de aceptar el mundo que le rodea, y esa aceptación le mantiene cuerdo:

El poeta únicamente aspira a la exaltación y la expansión, tan sólo desea un mundo en el que desarrollarse. El poeta sólo pretende rozar el cielo con la frente. En cambio, el lógico quiere meterse el cielo en la cabeza. Y por eso acaba estallándole.⁴³⁶

⁴³³ *Ibid.*, p. 46-47

⁴³⁴ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 19.

⁴³⁵ *Ibid.*

Y, en ese mismo sentido, se puede entender esta crítica al puritanismo de Shaw (que no olvidemos que Chesterton relaciona con el racionalismo):

[Refiriéndose a Shaw:] Su falso concepto de Shakespeare obedecía, en gran parte, a que él es un puritano y Shakespeare era, espiritualmente, un católico. El primero está hostigándose para ver la verdad; el último, se contenta con frecuencia con que la verdad exista. El puritano es lo suficientemente fuerte para mantenerse firme; el católico, lo bastante fuerte como para abandonarse.⁴³⁷

Hay un abandono de la propia capacidad de racionalizar, que se realiza, no “soltando el timón” de la razón, sino aceptando que lo cierto existe ahí fuera, y que por tanto nuestra primera experiencia sobre ello es un impacto, un “ser afectados por”. Conectarse con la realidad, enseñar a un hombre una verdad, dilucidar la forma más ética de comportarse, son acciones que exigen corazón además de cabeza. No se trata de ser irracionales sino de incluir también la afectividad. Esa palabra, “afectividad”, que designa la capacidad de sentir de la persona, quiere decir precisamente “ser afectado”. Esta pasividad nos habla de la primacía de lo real, de la importancia primordial que tiene en el pensamiento aquello “que nos afecta”, que viene de fuera. Nos dice que nosotros escuchamos y no escribimos el relato, nos advierte de la imposibilidad de filtrar el mundo por nuestra cabeza. Tocar el cielo con la frente, en lugar de metérselo dentro, es una preciosa metáfora sobre el modo de ponerse en contacto con la realidad escuchándola, en vez de obligarla a pasar por nuestro filtro racionalista. Y eso condensa la paradoja: el resultado de esa escucha.

⁴³⁶ *Ibíd.*, p. 20

⁴³⁷ CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp.], p. 897

2.4. *El rechazo a la dialéctica*

La paradoja responde al reduccionismo, esa tendencia a reducir la realidad a uno de sus extremos, el que nos resulte más comprensible, negando el otro y cayendo en inadmisibles simplificaciones. Pero también funciona contra la dialéctica y su reducción de los extremos a un punto medio que es impráctico porque no funciona. Lo hemos explicado al referirnos al caso de la valentía (una actitud “valiente pero no mucho” es mucho menos práctica que su opción paradójica: ser todo lo valiente que se pueda en su lugar correcto), y lo vemos en otros textos de nuestro autor. En los seleccionados a continuación no se va a hablar de la paradoja, es cierto, pero sí se va a criticar a la dialéctica, es decir, a la conjugación de los contrarios por la vía de sintetizarlos en algún punto intermedio.

Un texto en *The question: Why am I a Catholic* resulta especialmente interesante en esto. De difícil lectura desde la perspectiva que nos interesa, es sin embargo muy revelador del enfoque de Chesterton sobre la dialéctica y la síntesis.

El artículo se titula “Las raíces de la cordura”⁴³⁸, y es en realidad una respuesta a una crítica del deán de la catedral de San Pablo. El texto empieza constatando que el deán acierta mucho cuando se opone a una práctica contaminada de materialismo –a entender de Chesterton–, como era: experimentar con glándulas de mono que tendrían el supuesto poder de convertir a los viejos en jóvenes. Chesterton aplaude el sentido común con que su interlocutor denuncia la irracionalidad del asunto, pero lamenta que, intentando mantener una equidistancia, aproveche para cargar contra el catolicismo:

⁴³⁸ Cfr. CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, pp. 363-369

De forma nada extraña intenta equilibrar su denuncia de tal materialismo experimental con lo que él siempre está acusándonos, afirmando que dicho materialismo constituye uno de los extremos y el catolicismo constituye el otro.⁴³⁹

Dicho esto, hemos de abandonar un momento la discusión entre Chesterton y el deán y explicar lo que se habla en este capítulo, para poder volver después sobre la discusión de una manera comprensible, desde la perspectiva que nos interesa. El capítulo lo va a dedicar Chesterton a criticar cierta tendencia de su época: sostener ciertos postulados morales, pero sin aceptar la argumentación profunda que los sostiene. Así, se rechaza el canibalismo, pero no se sostiene con fuerza que es la sacralidad de la persona y de su cuerpo la que lleva a ese rechazo. Se rechaza el nudismo, pero no se acepta la idea del pecado original, que es la que nos permite percibir el peligro de la desnudez mostrada sin recato. Así, el mundo moderno rechaza el puritanismo sin caer en la cuenta de que, al rechazarlo sin profundizar en los motivos del rechazo, «[t]odos los argumentos que se utilizan contra los puritanos conducen de hecho al adamismo»⁴⁴⁰. Los argumentos materialistas que permiten ver el cuerpo como una mera carcasa (en la que se puede insertar glándulas de mono en busca de la eterna juventud) pueden, asimismo, y sin apenas cambios, servir para defender el canibalismo.

Es decir, y con lo dicho hasta ahora, Chesterton parece decirnos que el extremo contrario de una santidad no es el catolicismo, sino otro extremo igual de incorrecto. El vegetarianismo es incorrecto, porque iguala al hombre con los animales, y a todos por igual rechaza para el consumo. También lo es el canibalismo, porque también iguala al hombre con los animales, en este caso para *aceptar* a todos por igual para el consumo. Hay un error en el puritanismo,

⁴³⁹ *Ibíd.*, p. 363

⁴⁴⁰ *Ibíd.*, p. 367. El término “adamismo” designa a varias sectas aparecidas a lo largo de la historia, cuyo punto en común fue que reivindicaban y practicaban el nudismo.

pues propone un modo de relación entre las personas extraño e incómodo. Hay un error contrario en el adamismo, pues propone un de relación interpersonal distinto, pero igual de extraño e incómodo.

Es decir, aquí, el catolicismo no es para Chesterton “un extremo” del que el experimento nacido de una ideología sandia fuera “el extremo contrario”. El catolicismo se distingue del materialismo, de la defensa del nudismo o del canibalismo en que tiene una teoría sólida de por qué están mal. Y eso es lo que lo diferencia también de personas muy modernas y comedidas como el deán de san Pablo: que ellas mantienen por intuición ciertos principios, pero que, al mantenerlos por intuición y por un cierto grado de sentimentalismo, nunca los pueden llegar a defender bien porque no los entienden: «Ellos tienen los prejuicios y no dudan en mantenerlos. Nosotros tenemos los principios, y cuando deseen conocerlos serán bienvenidos.»⁴⁴¹ Así, incluso cuando se coincide con una persona muy comedia sobre este o aquel aspecto, se acaba descubriendo que no se coincide por los motivos correctos.

Y es que en muchas personas que pretenden ser comedidas ve Chesterton una batalla que resuelven en un tibio punto medio:

En muchas personas de hoy en día se produce una batalla entre las nuevas opiniones, que no mantienen hasta el final, y las viejas tradiciones, que no remontan hasta sus orígenes. Si siguieran las nuevas tendencias, ellas les conducirían a Bedlam⁴⁴². Si hicieran caso a sus ancestrales y mejores instintos, se verían conducidos a Roma. En el mejor de los casos quedan suspendidas entre dos alternativas lógicas tratando de decirse a sí mismos, como el deán Inge, que se limitan a evitar los dos extremos.⁴⁴³

⁴⁴¹ *Ibíd.*, p. 366

⁴⁴² “Bedlam” era el sobrenombre con que se conocía una institución mental de Londres, St. Mary of Bethlehem.

⁴⁴³ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, pp. 368-369

El artículo termina con Chesterton lamentándose de que todo lo que tiene de correcta la idea del deán sea en base a un sentimiento, un prejuicio o una intuición, por negarse a aceptar la teoría de la realidad que sostendría sus opiniones, y que es el catolicismo. Al no poder hacerlo, para mantenerse en la verdad solo se tiene el inestable apoyo del sentimiento y la intuición. Su rechazo al catolicismo le impide ser razonable: «[E]l hecho sigue siendo que todos los que se encuentran en su posición sólo pueden seguir siendo sensibles. A nosotros nos queda la posibilidad de que podamos ser también razonables»⁴⁴⁴.

En este artículo, como se ve, hay una fuerte crítica a la búsqueda del punto medio, esa síntesis tan característica de la dialéctica. Sin embargo, tiene una dificultad, y es que parece expresar dos enfoques contradictorios. Por un lado, Chesterton parece argumentar que plantear el cristianismo como un extremo, del que la sandez es el otro, es una falacia. A lo largo del artículo plantea que el extremo contrario de una falacia es otra falacia, igualmente poco realista. Sin embargo, al final del capítulo parece desdecirse, y efectivamente plantea el cristianismo como un extremo, siendo el pensamiento moderno es el otro. Esto es lo que está haciendo al contraponer las “nuevas opiniones” (que conducían a Bedlam) y las “viejas tradiciones” (que guiaban a Roma).

La contradicción no es sino aparente, a mi modo de entender. Creo que la forma correcta de entender este texto es extrayendo de él dos enseñanzas distintas que se entremezclan en sus líneas. Chesterton no realiza una distinción especialmente fina, pero una lectura atenta nos las descubre. Vamos con la primera de ellas: la idea de que el extremo de una idea falaz y reduccionista es otra igualmente falaz. Esto hay que entenderlo a la luz de lo que Chesterton critica sobre el reduccionismo, que consiste en el elegir uno de dos extremos. Ya veíamos su argumento de que la cordura es una suerte de equilibrio, que se

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, p. 369

rompe igual por exceso que por defecto. El puritano vuelve la vida antinatural por su excesivo temor al pecado; el adamismo hace lo propio por su excesivo optimismo, por valorar exageradamente la bondad y moralidad que la experiencia religiosa inspira a las personas.

Chesterton rechaza el argumento del deán de que el cristianismo sería un pecado “de exceso” mientras el materialismo subyacente a los experimentos de las glándulas de los monos es un pecado “de defecto”. Lo rechaza por la idea a la que dedica el artículo: que la gran diferencia entre el catolicismo y ese postulado materialista es la filosofía subyacente que hay en uno y otro. Según el deán, el materialismo del experimento de los monos es “un defecto de espiritualidad”, una confianza en la ciencia que lleva al rechazo de la religión. Por otro lado, el catolicismo sería “demasiada espiritualidad”, una confianza en lo espiritual que llevaría a rechazar la ciencia. Para Chesterton, esa forma de entender el catolicismo es falsa, ya que lo considera precisamente el defensor de la paradoja de que el mundo es a la vez material y espiritual, de que el hombre es a la vez cuerpo y alma.

Por lo tanto, tenemos esa primera idea: la constatación de que la crítica a los argumentos puritanos conduce, por su propia lógica, a su extremo opuesto. Esta no es más que una crítica a los reduccionismos, una de tantísimas que realiza Chesterton en sus artículos, y no la más clara. Chesterton denuncia aquí la insania de elegir un extremo, que no es menor que la de elegir el contrario.

Una vez aclarado esto, hay que ver la segunda idea, la que es propiamente, en sentido estricto, una respuesta a la dialéctica: que el deán Inge no se equivoca cuando identifica el cristianismo como un extremo y la Modernidad con el otro, sino que se equivoca garrafalmente al intentar mantenerse en un imposible punto medio. Tal punto medio es imposible porque solo puede sostenerse a base

de no ser coherente, de no ahondar en los postulados ni de las “nuevas opiniones” ni de las “viejas tradiciones”.

Chesterton ha establecido un espectro muy concreto: de un lado, las distintas teorías modernas que él denuncia reduccionistas (materialismo, cientificismo, espiritualismo, darwinismo...), en el otro, el catolicismo con una forma paradójica y por tanto equilibrada de entender la realidad. El contraste aquí no es un “exceso-defecto”, como lo era antes, sino la diferencia entre una teoría reduccionista (las distintas teorías modernas) y una teoría que tiene en su base el realismo, la pretensión de dar cuenta de toda la realidad.

Y el deán Inge se queda en el medio de ambas a base de negarse a profundizar en la filosofía de unos y otros planteamientos. En vez de eso, intenta sintetizar lo que en su filosofía de base es contradictorio, y no puede hacerlo más que por la vía de no profundizar demasiado. La postura materialista podría resumirse sencillamente en: “por la materia se explica todo”, mientras el catolicismo, lejos de afirmar: “por el espíritu se explica todo”, contrapone la frase: “no, por la materia no se explica todo”. Estas dos proposiciones son contradictorias, una niega completamente a la otra. Cuando se da este caso, no hay posibilidad de síntesis, no hay punto medio. Negar una de estas frases es *ipso facto*, en el mismo acto, afirmar la otra.

Es imposible rechazar ambas sentencias sin contradecirse. El deán Inge lo intenta, y Chesterton le descubre que el punto medio no le depara lo mejor de ambos extremos, sino la incoherencia y la superficialidad. Chesterton considera que ese es el sino de todos los modernos, ya que las teorías modernas son invivibles de forma coherente, por lo que todo el mundo que las sigue se contenta con una asunción superficial y estética de sus postulados.

Esta cualidad de ser contradictorio no se aplica, por otro lado, a los reduccionismos. Cojamos el que hemos estado usando: puritanismo vs.

adanismo. Podríamos decir que el puritanismo dice “respecto a la sexualidad, el ser humano *está siempre* en riesgo de condenación al entregarse a sus placeres”. Esta sospecha de continuo riesgo de pecado es la que lleva a la actitud temerosa y mojigata en el terreno sexual (a tal punto emblemática de los puritanos, que la acusación de “puritano” ha devenido, a día de hoy, en un insulto referido a la vivencia de la sexualidad). Mientras tanto, el adamismo podría decir exactamente lo contrario: “respecto a la sexualidad, el ser humano *no está nunca* en riesgo de condenación al entregarse a sus placeres”. Es por esta posición que defienden la normalidad de la desnudez, celebrándola como natural, pero olvidando que la mirada de las personas sobre los cuerpos desnudos tiende a pervertir esa naturalidad.

Estas dos ideas son contrarias entre sí. Una presupone un “siempre” donde otra presupone un “nunca”. Pero eso no las hace contradictorias. Son dos afirmaciones universales, una positiva y la otra negativa, y eso quiere decir que hay tres opciones: que sea verdad una, que lo sea la otra, que no lo sean ninguna de las dos. No estamos, pues, ante el mismo caso que el anterior. En el primer caso las opciones eran dos, mientras que aquí son tres.

Ahí está la crítica al postulado dialéctico que vemos en Chesterton: sintetizar en el punto medio no solo puede ser profundamente impráctico (eso ya lo habíamos visto con el ejemplo de la valentía), sino que puede llegar a ser una pésima decisión, que le arrastre a uno a una forma de vida contradictoria y superficial, cuando lo que se intenta sintetizar no acepta la síntesis, por su estructura contradictoria.

Esto, respecto a lo que Chesterton decía en esta respuesta al deán. Avancemos ahora a otro texto. En este, vemos cómo la síntesis que realiza la fórmula dialéctica puede ser difícil y contradictoria, sí, pero incluso aunque no lo sea, corre otro riesgo, y es el de ser arbitraria. Se puede sintetizar

arbitrariamente, se puede escoger un punto medio que esté muy lejos de equilibrar lo mejor de ambos extremos. El texto es de *Eugenics and other evils*. El contexto es una crítica al capitalismo y al socialismo, separada en dos extensos capítulos, dedicados a cada uno de los sistemas.⁴⁴⁵ En este caso voy a ahorrar al lector la fatiga de leer, siquiera resumida, la potentísima argumentación que realiza Chesterton. Comentaremos más adelante algunas ideas de Chesterton sobre capitalismo y socialismo, pero este no es el lugar.

Aquí, baste con señalar que, al iniciar el capítulo del socialismo, Chesterton muestra cómo éste denunció los excesos y la pérdida de libertad del capitalismo, planteando un sistema contrario. El inicio del capítulo, por tanto, plantea un esquema típicamente dialéctico, con la tesis (el capitalismo) a un lado, y su antítesis (el socialismo) al otro⁴⁴⁶. Lo que cabría esperar es que la influencia del socialismo equilibrara los extremos capitalistas, generando una síntesis que permitiera mantener las virtudes del capitalismo, mientras suavizaba sus defectos. Y aquí es donde entra el *quid*, pues Chesterton denuncia precisamente que no pasó. Lo que pasó fue que las medidas de control que planteaban los socialistas, todas ellas presentadas como el mal menor inevitable, sí que fueron aceptadas y aplicadas por los políticos, mientras que aquello que perseguían (una sociedad sin la explotación capitalista) no se dio:

En resumen, se decidió que lo bueno del socialismo era imposible de lograr, y se consolaron logrando lo malo. Toda esa disciplina oficial, que incluso los socialistas veían con recelo, o por lo menos a la defensiva, fue adoptada por los capitalistas. Ahora le han añadido todas las tiranías burocráticas del Estado socialista a las viejas tiranías

⁴⁴⁵ Cfr. CHESTERTON, *La eugenesia y otros males*, pos. 2020-2241

⁴⁴⁶ Hay que aclarar, y entraremos en ello en la sección sobre paradojas políticas, que Chesterton está muy lejos de considerar a capitalismo y socialismo como contrarios, antes bien los considera expresiones del mismo mal: la concentración de la propiedad en unas pocas manos. Pero en este capítulo la misma descripción de Chesterton señala cómo el socialismo “entró a escena” criticando los excesos capitalistas, así que, desde ese punto de vista, se colocó como su antítesis y su contrapeso.

plutocráticas del Estado capitalista. Porque lo importante es que no disminuyeron ni un ápice las desigualdades del Estado capitalista. Simplemente se destruyeron las libertades individuales que quedaban entre sus víctimas. No se facilitó que ningún hombre construyese una casa mejor; simplemente se reglamentó en qué casas podía vivir, o cómo podía conseguir vivir en ellas, prohibiéndosele tener cerdos o gallinas o vender sidra.⁴⁴⁷

Es decir, y para lo que nos interesa: que el esquema dialéctico de la lucha, y la confianza de que en la confrontación de tesis y antítesis se produzca una síntesis que mantenga lo mejor de ambos, no tiene por qué darse. Puede, de hecho, sintetizar de muchas otras formas ambos extremos, incluida la práctica de reunir lo peor de ambos.⁴⁴⁸

Hay una idea de regusto hegeliano, en concreto la del progreso necesario, que parecer estar detrás de la consideración de toda síntesis como buena, por el mero hecho de ser síntesis. No es difícil advertir una cierta falacia naturista, una confusión del ser y el deber ser: “puesto que la lucha de tesis y antítesis resultó en esto, esto era lo que debía ocurrir, lo que era bueno”. Chesterton responde a esto a su modo en otro artículo. No cita a Hegel, pero presenta sus ideas y explica precisamente que esa interpretación de la historia es una falacia:

Los mismos racionalistas que se burlaban de los duelos, propios del viejo orden feudal, han aceptado de hecho ese método como el que decide finalmente toda la historia de la humanidad. En la Guerra de Secesión americana, algunos rebeldes sudistas escribían en su bandera el lema «debemos vencer porque nuestra causa es justa». La filosofía era errónea,

⁴⁴⁷ CHESTERTON, *La eugenesia y otros males*, pos. 2203 y ss.

⁴⁴⁸ Esta idea del funcionamiento por contrarios y la síntesis la encuentro profundamente presente en la política, y me refiero al contexto político actual y local: no son pocas las personas que piensan que es beneficiosa la aparición en España de dos partidos escorados al extremismo político, VOX en el espectro de la derecha y PODEMOS en el de la izquierda. Anecdóticamente, he escuchado a gente de todos los colores políticos teorizar sobre que estos extremos son buenos porque en esa pugna extremista se ve más claro el centro político. El enfoque dialéctico, incluida la confianza en que realiza una síntesis correcta, está de forma más o menos inconsciente en el análisis político, y desde luego extraordinariamente extendido entre muchas personas corrientes.

y tan sólo les sirvió para que sus adversarios la copiaran y la modificaran de esta manera: «No vencieron; así que su causa no era justa».⁴⁴⁹

Es decir, y concluyendo, a Chesterton la síntesis propia del método dialéctico, aparte de parecerle impráctica en el ejercicio de la virtud, le parece que está muy lejos de dar cuenta de la realidad. Primero, no acierta a distinguir lo sintetizable de lo que no puede ser sintetizado, lo contrario de lo contradictorio. Y, además, tampoco es verdad que la síntesis siempre se realice equilibrando lo bueno de ambos extremos. Más bien, parece que el partidario del método dialéctico realiza una inversión del orden de los factores: declara que en el choque de contrarios se realiza la síntesis mejor y más equilibrada, cuando en realidad quiere decir que dicha síntesis le parece la mejor y más equilibrada *porque* es resultado del choque de contrarios.

Lejos de ser realista, esto vuelve a dar primacía al método, al pensamiento, sobre la escucha de la realidad. Así, la dialéctica podría ser considerada un reduccionismo en sí misma, un reduccionismo de carácter epistemológico: la declaración de que la realidad se soluciona mediante el esquema de tesis-antítesis-síntesis, rechazando todo lo que no encaje ahí. Y ese esquema, capaz de solucionar algunos problemas, no lo explica todo, como hemos visto. Pero el dialéctico convencido no puede ver eso. Al igual que los materialistas, o que cualquier otro tipo de reduccionista, el dialéctico rechazará el dato de la realidad para afirmar su esquema de pensamiento: si la síntesis fue esta, entonces esto está bien, y cualquier injusticia que se derivara de la situación actual será solucionada en un nuevo enfrentamiento dialéctico. Como tantos otros pensadores, el dialéctico se ve secuestrado por su esquema mental y, así, se vuelve incapaz de rectificar en aras del realismo.

⁴⁴⁹ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, pp. 381-382

2.5. *El mundo moderno no entiende la paradoja*

La sutileza que conlleva el uso de la paradoja no es desde luego apto para todos los paladares, y especialmente no es apto para quien ha sido absorbido por la mentalidad moderna, siempre en búsqueda de un discurso preciso y lo menos complejo posible, incluso aunque no dé cuenta de toda la realidad. Permiéndome un símil culinario, podría decirse que quien ha bloqueado sus papilas gustativas con los sabores fuertes de los esquemas reduccionistas, típicamente modernos, está impedido para disfrutar de ese sutil, equilibrado y suave sabor que aporta la paradoja. Podría llegar a disfrutarlo, sí, pero no sin realizar una limpieza de paladar primero, y desde luego no sin renunciar a ingerir esos otros alimentos de sabor tan agresivo. El mundo moderno no está preparado para la paradoja, pero esto se debe al embotamiento mental en el que el propio mundo moderno ha querido introducirse.

Chesterton se ha de enfrentar frecuentemente a acusaciones de contemporáneos suyos, según los cuales su uso de la paradoja no es sino una afición por decir de forma complicada lo que podría decirse de forma mucho más simple. Para Chesterton, esta acusación sólo demuestra la poca comprensión de su método por parte de quienes la formulan. Un ejemplo de esto se encuentra en *Eugenics and Others Evils*, donde señala que el periodismo de su tiempo suele criticar a los autores sin entenderlos: «Nuestro periodismo posee aparentemente un genio maravilloso para ponerle a la gente etiquetas que no le corresponden, y para elogiar y denigrar utilizando términos equivocados.»⁴⁵⁰ Sigue nuestro autor señalando varios casos de autores que han sido criticados por distintos periodistas, pero con argumentos de crítica que solo

⁴⁵⁰ CHESTERTON, *La eugenesia y otras desgracias*, pos. 1165

demuestran el desconocimiento de quienes firman los artículos. Y es ahí donde habla de la crítica a su paradoja, defendiéndose tajantemente de ella:

Y así como a Bernard Shaw lo tachan de Pierrot travieso y gesticulante, cuando es el último gran puritano y cree realmente en la respetabilidad; así como (*si parva licet,...*) se meten con mis propias paradojas, *siendo así que me paso la vida predicando que las perogrulladas reflejan la verdad; (...)*⁴⁵¹

En esa breve oración subordinada, insertada en un comentario sobre otra cosa, Chesterton se zafa de esos argumentos que le acusan de practicar el birlibirloque lingüístico, de preferir la oscuridad en las palabras antes que su claridad, recordando a sus acusadores (más bien a quien quiera escucharle) que se ha dedicado toda la vida a defender las perogrulladas. Y es cierto que Chesterton dedica gran parte de su energía a la defensa del pensamiento normal, la obviedad y el sentido común, señalándolos como más cerca de la realidad que el extraño e incomprensible lenguaje de los expertos. Esta es una paradoja que tendremos también ocasión de desarrollar en la próxima parte de la tesis. Baste señalar aquí que Chesterton rechaza con desagrado la idea de ser uno de esos oscuros expertos que disfrazan lo erróneo de sus opiniones con largos ropajes de palabras, intentando que sus ideas parezcan más serias, fundamentadas y contundentes de lo que son. Esto es todo lo que se condensa en ese cansado comentario de *Eugenics and other evils*.

Si Chesterton usa la paradoja podríamos decir que es precisamente porque no quiere oscuridad en su lenguaje. Quiere tratar de hacerlo lo menos rimbombante posible, despojarlo de toda complejidad y presentarlo de forma simple y limpia. Eso obliga a una tarea de condensación que da lugar a la paradoja. Esta, al fin y a la postre, no deja de ser eso: un ejercicio de condensación, de procurar decir

⁴⁵¹ *Ibíd.*, pos. 1167 y ss. Las cursivas de la cita latina son del texto, las que resaltan la frase de Chesterton son mías.

de manera agradable, pero, sobre todo, de manera breve, aquello que se quiere transmitir. De nuevo en *The paradoxes of Mr. Pond* nos encontramos un texto que parece indicárnoslo así:

–La mayoría de los que dicen paradojas solo quieren alardear. No así Pond: él las dice porque *no* quiere alardear. Ya sabe usted que parece un hombrecillo muy sedentario, rutinario, como si jamás se hubiera desuncido de su despacho y su máquina de escribir; pero en realidad ha vivido algunas experiencias sumamente extraordinarias. Nunca habla de ellas; nunca quiere hablar de ellas; pero sí quiere hablar de razón y filosofía y de esas cosas teóricas de los libros (...). Pero cuando, en el decurso de una disertación sobre cosas abstractas, tropieza con algo concreto que él mismo haya *hecho*... vaya, lo único que sé decir es que en tal caso procura empujarse. Procura comprimirlo en un espacio diminuto, y entonces lo que dice suena puramente contradictorio. Casi todas esas frases que parecen de loco no sino resúmenes de alguna aventura dentro de una existencia que la mayoría de la gente calificaría como muy poco aventurera.⁴⁵²

Este texto parece indicarnos esa comprensión que porta la paradoja. La paradoja permite disertar poco, permite no hacer el discurso rimbombante y entregar a quien nos escucha una reflexión sólida en un tamaño asequible. Esto tiene todo que ver con la humildad: Chesterton parece decirnos que, al igual que Mr. Pond, quiere entregar una reflexión buena, pero a la vez desaparecer. Es esto lo que parece impulsarle a alejarse con desagrado de toda acusación de oscuridad en el discurso: que ha percibido que los hombres de discurso oscuramente técnico y regado de palabras ampulosas no dejan de realizar un alarde de vanidad. Chesterton parece querer decirnos que él no persigue eso cuando escribe: al contrario que los modernos, que entregan ideas engañosas envueltas en un vanidoso envoltorio de palabras, Chesterton quiere entregar una

⁴⁵² CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, pp. 93-94 – Cursivas del texto.

reflexión lo más clara y sencilla posible. Una perogrullada, en fin, porque es la perogrullada la que dice la verdad.

Podríamos decir que en Chesterton se da la voluntad de buscar la verdad, tan compleja como pueda ser, para transmitirla de la forma más simple posible. Y esto choca con su entorno, empeñado en lo contrario: la embotada cabeza de sus contemporáneos sólo comprende parcialidades de la verdad que resultan ser demasiado simples, y que luego defienden con contundente lenguaje filosófico y científico, es decir, de una forma demasiado oscura. Y ahí se producen los choques y las incomprensiones.

En *Heretics* aparece un ejemplo genial de esto, en el capítulo dedica a H.G. Wells. Aquí, señala que la veneración de la fuerza y valentía de los modernos es una contradicción, basada precisamente en la falta de comprensión que el mundo moderno tiene de las paradojas (en concreto, de la paradoja de la valentía, en este caso):

El mundo moderno, cuando ensalza a sus pequeños césares, se refiere a la necesidad de ser fuertes y valientes. Pero no parece comprender la eterna paradoja que implica la conjunción de estas ideas. El fuerte no puede ser valiente. Sólo el débil puede serlo. Y aun así, en la práctica, sólo de quienes pueden ser valientes puede esperarse que, en tiempos de crisis, sean fuertes.⁴⁵³

Chesterton considera a los modernos como embotados, incapacitados de escuchar la realidad porque son incapaces de aceptar que su estructura sea paradójica. Otra vez en *Heretics*, Chesterton nos ejemplifica esto hablando sobre las tres virtudes teologales: fe esperanza y caridad. Y señala cómo el mundo moderno ha rechazado la fe, pero ha aceptado las otras dos. Chesterton critica esto, ya que el motivo moderno para rechazar la fe es considerarla

⁴⁵³ CHESTERTON, *Herejes*, p. 76

paradójica, cuando las otras dos virtudes también constituyen paradojas. Pero escuchémoslo en sus palabras:

La caridad es una virtud que está de moda en nuestro tiempo, prendida por el gran faro de Dickens. La esperanza también está de moda en nuestros días; nuestra atención lleva tiempo prendada de ella gracias a la súbita trompeta de plata de Stevenson. Pero la fe no resulta nada moderna, y suele criticarse desde todas las bandas por el hecho de constituir, precisamente, una paradoja. Todo el mundo repite, burlón, la definición infantil según la cual la fe es «el poder de creer lo que sabemos que es falso». Y sin embargo no hay nada que resulte más paradójico que la esperanza y la caridad. La caridad es el poder de defender lo que sabemos que es indefendible. La esperanza es el poder de permanecer alegres en circunstancias que sabemos desesperadas.⁴⁵⁴

¿Pero cómo es posible entonces que el mundo moderno haya aceptado dos de las paradojas que estas virtudes suponen? Porque, en realidad, no han aceptado la esperanza y la caridad como tales, con toda su fuerza paradójica. Más bien manejan versiones simplificadas de las mismas:

Es cierto que existe un estado de esperanza que pertenece a las brillantes perspectivas de la mañana, pero esa no es la virtud de la esperanza. La virtud de la esperanza existe sólo tras un terremoto, durante un eclipse. Es cierto que existe algo que suele llamarse caridad, y que equivale a la caridad que se ejerce con los pobres, que se lo merecen. Pero la caridad ejercida con quienes la merecen no es en absoluto caridad, sino justicia. Son quienes no la merecen los que la necesitan, y el ideal, o bien no existe en absoluto, o bien existe del todo para ellos.⁴⁵⁵

Así, el mundo moderno parece seguir en el mismo embotamiento, incapaz de aceptar la complejidad de la realidad, que la paradoja resume. Tampoco es capaz de aceptarla en estas tres virtudes, por lo que las rechaza, o bien las acepta en una versión diluida y de mucha menos practicidad que la que tienen las

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 132-133

⁴⁵⁵ *Ibíd.*, p. 133

virtudes teologales en pureza⁴⁵⁶. La conclusión volvería a ser la misma: el mundo moderno no entiende la paradoja, no le entra en la cabeza. En este caso de las tres virtudes cristianas, una de ellas queda expulsada por considerarse repugnante la paradoja que constituye, y las otras dos son retraducidas para no sonar paradójicas. Exactamente lo que el mundo moderno hace con toda la realidad: la reduce a algo comprensible, aunque eso la desnaturalice, o la rechaza si no es capaz de reducirla.

Un último texto entresacado del mismo ensayo *Heretics* nos permite una reflexión aún, en relación a lo hasta ahora dicho: que el mundo moderno se ha debilitado precisamente porque no ha comprendido la paradoja del valor. O, dicho de otra manera, y recuperando la reflexión sobre las tres virtudes cristianas del párrafo anterior: que el mundo moderno, al tratar de hacer una versión asequible y razonable de algunas virtudes, eliminando su elemento paradójico, ha eliminado cuanto de práctico y útil tuvieran esas virtudes. La virtud, y en concreto la virtud cristiana, nos explica Chesterton, es «tan poco razonable como indispensable»:

Fue a través de esa paradoja fatal en la naturaleza de las cosas [la paradoja de que su versión “poco razonable” resulta al mismo tiempo indispensable] como esos modernos aventureros llegaron al fin a una especie de tedio y aquiescencia. Deseaban la fuerza y, para ellos, desear la fuerza era admirar la fuerza; admirar la fuerza era, sencillamente, admirar el statu quo. Pensaban que el que quería ser fuerte debía respetar al fuerte. No se percataban de la sencilla verdad que dice que quien desea ser fuerte debe despreciar al fuerte.⁴⁵⁷

⁴⁵⁶ Lo vemos unas líneas más adelante, en el apartado llamado “La paradoja y la religión cristiana”, pero lo adelantamos aquí: para Chesterton, la fe, esperanza y caridad solo son prácticas en las situaciones en que se vuelven paradójicas. Nuestra caridad es redentora (y por lo tanto, útil) cuando amamos lo que no es amable, la esperanza es práctica cuando la ejercemos en situaciones desesperadas, etc.

⁴⁵⁷ CHESTERTON, *Herejes*, p. 101

El embotamiento moderno es grave, porque paraliza a quienes siguen ese camino. Ya no se trata solo de que el esquema paradójico explique “mejor” la realidad, lleve a una “mejor” forma de vivir: se trata de que o se acepta la paradoja del valor, o uno se debilita; de que se acepta la paradoja de la esperanza, o uno desespera; de que se acepta la paradoja de la fe, o uno se vuelve un cínico y escéptico. Se trata de que o se acepta la vida como paradoja, o no se vive.

Frente al mundo moderno que sigue en sus esquemas de pensamiento simplistas, y con sus formas de vida debilitadas, Chesterton va a seguir proponiendo la paradoja y recogiendo el guante de la discusión de quien se lo lance, pese a todas las veces que su estilo es incomprendido y acusado de barroquismo y pedantería. Él seguirá gritando sus paradojas a los modernos, convencido de que, lejos de arrojar oscuridad, puede transmitir una verdad o despertar curiosidad por ella en quienes le escuchan. Como dice en un diálogo de *The man who was Thursday*, «una paradoja puede despertar en los hombres la curiosidad por una verdad olvidada»⁴⁵⁸. O, en *St. Thomas Aquinas*: «la utilidad de la paradoja consiste en despertar la mente»⁴⁵⁹.

2.6. *El choque del enfoque paradójico y el moderno: la metáfora de la esfera y la cruz*

Hay una imagen poderosísima con la que Chesterton contrapone su enfoque metafórico, realista y, sí, también cristiano, a las ideas de su entorno modernas, racionalistas y enloquecidas (con esos adjetivos las describe constantemente). Esta imagen consiste en contraponer un círculo y una cruz, como metáforas del

⁴⁵⁸ CHESTERTON, *El Hombre que fue Jueves*, p. 18

⁴⁵⁹ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1097 – La traducción es propia, ya que la manejada dice: “El uso de la paradoja es para despertar la mente”. Esta es una traducción especialmente deficiente del original: «the use of paradox is to awaken the mind» CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*, p. 513

pensamiento moderno y el cristiano respectivamente. La reflexión que articula en torno a estas dos imágenes es no solo muy sugerente sino también fuertemente didáctica.

Son dos los libros en los que se detiene en esa imagen: su ensayo *Orthodoxy* y su novela *The ball and the cross*, que la lleva inscrita en su mismo título. En *Orthodoxy* es, por cierto, donde primeramente aparece, volviendo sobre la imagen en *The ball and the cross*, en este caso en el contexto de un relato.

Empezando por *Orthodoxy*, ya hemos comentado antes la importancia de saber, en esta obra, en qué punto de la argumentación está Chesterton, dada la organización simultáneamente cronológica y sistemática de este ensayo. En este caso, Chesterton se encuentra casi al inicio del ensayo, reflexionando sobre la locura y la cordura. Para él, como veremos más detenidamente en el próximo capítulo, la figura del loco es muy importante porque ve en él un paralelismo con el pensador moderno en el sentido en que él lo critica (el pensador racionalista y tendente al reduccionismo). Ambos, el loco y el pensador, están atrapados por su razonamiento, están tan absortos por lo que tienen dentro de la cabeza que no son capaces de darse cuenta que la realidad no se corresponde. En ese punto, Chesterton compara el esquema de pensamiento del loco (es decir, para nuestro autor, del pensador moderno) con un círculo:

Es posible que la mejor forma de expresarlo sea decir que su imaginación da vueltas en un círculo perfecto pero demasiado estrecho. Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande, mas aunque sea igual de infinito no es igual de grande. Del mismo modo, la explicación del loco es tan completa como la del cuerdo, pero no tan amplia de miras.⁴⁶⁰

Ese es el problema de los reduccionismos, al estilo del racionalismo o el materialismo o muchos otros: no se trata de negar que tienen razón. Es posible

⁴⁶⁰ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 23

que lo que dicen sea verdad, ese no es el problema, el problema es que, siendo verdad, no es suficiente, no lo es todo. Igual que un círculo perfecto puede ser muy pequeño, una explicación perfectamente cierta puede no ser lo suficientemente amplia de miras. Aparece aquí toda una crítica a la tendencia moderna a perseguir un pensamiento exacto, lo más preciso y científico posible: esto puede llevar a una vida tremendamente irreal y dar una explicación de la realidad profundamente insatisfactoria, por preciso que sea el razonamiento. Porque la exactitud del discurso, igual que la perfecta redondez del círculo, no lo hace más grande, más capaz de abarcar aspectos distintos. Lo hace exhaustivo en los detalles, pero no aumenta su amplitud.

Chesterton ahonda en la imagen del círculo dándole aún otro sentido, al reflexionar sobre la incapacidad de salir de los propios razonamientos, característica que a su entender comparten los pensadores modernos y los locos. Su negativa a escuchar a la realidad, dando primacía al esquema teórico, hace que la discusión con un reduccionista se vuelva muy difícil: este no es capaz de escuchar más que los argumentos que considera correctos, y ha estrechado muchísimo el espectro de los pensamientos que va a aceptar. El loco, como el reduccionista, suele ganar las discusiones porque tiene una inteligencia directa, que no se ve entorpecida por «el sentido del humor, la caridad ni las mudas certezas de la experiencia»⁴⁶¹.

Pero esto es en realidad una cárcel, ya que, al no poder escuchar a los demás ni a la experiencia, el loco se encierra dentro de su cabeza. De hecho, por eso es que la ciencia médica, nos dice Chesterton, no trata de discutir con una persona aquejada de enfermedad mental: «no pretende argumentar contra ella [la enfermedad mental], como si fuera una herejía, sino deshacerla, sin más, como

⁴⁶¹ *Ibíd.*, p. 22

si fuese un hechizo»⁴⁶². Y aquí es donde Chesterton compara al loco/reduccionista con otro círculo, hablando de él como un pasajero atrapado en un vagón de una línea circular: sólo puede salir de ahí mediante el vigoroso acto voluntario de apearse del vagón. Su pensamiento gira y gira siempre sobre lo mismo, los caminos están marcados y siempre son iguales. Ayudarle ha de consistir en sacarle de su estrecho círculo para reconectarle con la realidad.⁴⁶³

Frente a este esquema de pensamiento exhaustivo pero estrecho, Chesterton reflexiona sobre la amplitud de cualquier religión, especialmente la cristiana. Un cristiano puede admitir que el universo es múltiple y misceláneo, y en él concurren causas espirituales, pero también mecánicas y materiales. El materialista, en cambio, no puede aceptar nada espiritual⁴⁶⁴. Aceptar esa complejidad permite vivir una vida normal.

El gran problema que le ve Chesterton a los modernos es que sus antropologías no explican cabalmente al hombre, pues solo consideran alguno de sus aspectos, y le reducen a él. Los modernos no son lo bastante complejos. Y esas explicaciones simples no le permiten tener al hombre corriente un comportamiento normal, si se decide a vivir coherentemente con sus postulados. La teoría del pensador que reduce al hombre a un animal, a pura materia, a pura corrupción negando su bondad, a puro determinismo al negar su libertad... tiene una parte de verdad porque el aspecto en que se fija está ahí ciertamente. Sin embargo, es falsa porque no permite un comportamiento normal: un hombre que siguiera coherentemente los postulados de dicha teoría, se destruiría como hombre. Esas teorías, «acertadas o no, acaban destruyendo su humanidad; y no

⁴⁶² *Ibid.*, p. 25

⁴⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 25-26

⁴⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 29

me refiero solo a su bondad, sino a su esperanza, su valor, su poesía y su iniciativa: a todo lo que es humano»⁴⁶⁵.

Por eso, la teoría que se demuestra como cuerda es aquella que permite vivir de acuerdo con la propia humanidad. Y, según Chesterton, esto implica que dicha teoría ha de estar abierta a lo que no entiende, ha de aceptar los misterios. Aún más: el misticismo *es* la clave para recuperar la cordura, lo veremos en varios puntos a lo largo de este trabajo. La capacidad de aceptar un misterio, un algo inexplicable, aparentemente contradictorio, es lo que preserva la salud mental porque, al hacerlo, da cuenta de la complejidad de la realidad. Esto es ya en sí mismo una paradoja, pero además explica por qué las paradojas funcionan: siendo un misterio en su formulación más nuclear, las paradojas se revelan explicaciones satisfactorias del entorno, cuando se las lleva a la práctica y se las contrasta con la experiencia. Y aquí es donde Chesterton propone, como esquema de este pensamiento que acepta los misterios, la imagen de una cruz, en contraposición al círculo:

[E]l círculo es perfecto e infinito en su naturaleza, pero su tamaño está fijado para siempre: no puede aumentar ni disminuir. En cambio, la cruz, aunque en su centro se produzca una colisión y una contradicción, puede extender eternamente sus brazos sin cambiar de forma. Gracias a esa paradoja central puede crecer sin modificaciones. El círculo vuelve sobre sí mismo y está fijo. La cruz abre sus brazos a los cuatro vientos.⁴⁶⁶

Aquí termina lo que Chesterton dice en *Orthodoxy* acerca de estas dos imágenes, manteniéndolas, como digo, como una metáfora sugerente y llena de fuerza: la perfección estrecha del círculo, que jamás puede crecer, contra la fecundidad de la colisión paradójica, que, aceptando el misterio, es capaz de explicaciones mucho más comprensivas.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, p. 30

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, p. 35

En *The ball and the cross*, nuestro autor vuelve sobre esta metáfora en su primer capítulo. En él, asistimos a la conversación del profesor Lucifer, un científico racionalista que ha construido una máquina voladora, y el monje Miguel, que ha sido secuestrado por el profesor con un lazo desde la máquina voladora, en la que transcurre la acción. Estos dos personajes desaparecen al final de este primer capítulo, dando paso a los personajes verdaderamente protagonistas del relato, un cristiano y un ateo que quieren batirse en duelo por una discusión religiosa. Este primer capítulo, por tanto, no es sino una bienhumorada reflexión a través de la conversación del científico con nombre de diablo y el monje con nombre de arcángel.

En el transcurrir de la acción y conversación de los personajes, hay un momento en que estos discuten sobre las imágenes del círculo (ahora convertido en esfera) y la cruz. El momento en que esto ocurre es cuando la máquina voladora de Lucifer por poco se estrella contra la cúpula de la catedral de San Pablo en Londres. Esta cúpula está rematada por una cruz, que a su base tiene un orbe. El profesor Lucifer, después de haber logrado evitar la colisión, y con la nave planeando muy cerca del orbe, le propina a este último unos golpes satisfechos, y habla con Miguel:

–Esto que ves aquí es un símbolo único, amiguito. Tan orondo. Tan satisfecho. No como el ser descarnado que tiende ahí los brazos con sumo cansancio. – Y ensombrecida la faz con una mueca, apuntaba a la cruz–. Precisamente iba diciéndote, Miguel, que puedo demostrar lo principal de la tesis racionalista y el embuste cristiano valiéndome de cualquier símbolo que te plazca darme, de cualquier ejemplo con que nos tropecemos. Aquí hay un ejemplo que me vale un desquite. ¿Cómo podría significarse tu filosofía y mi filosofía mejor que con la forma de esa cruz y la forma de esta bola?⁴⁶⁷

⁴⁶⁷ CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, p. 12

Lucifer continúa su discurso explicando el simbolismo de una forma y otra, alabando la racionalidad de la esfera frente a la extrañeza de la cruz:

Este globo es razonable; la cruz es irrazonable. Es un animal de cuatro patas, con una pata más larga que las otras. El globo es inevitable. La cruz es arbitraria. Sobre todo, el globo constituye unidad en sí mismo, la cruz está primordialmente y sobre todas las cosas en discordia consigo misma. La cruz es el conflicto de dos líneas hostiles, de dirección irreconciliable. Ese objeto silencioso que se yergue ahí, es por esencia una colisión, un crujido, una lucha en piedra. (...) Su misma forma es una contradicción manifiesta.⁴⁶⁸

El monje Miguel le responde explicando que esa rareza contradictoria de la cruz la hace más real, más semejante a la vida:

–Lo que usted dice es perfectamente cierto –dijo Miguel con serenidad–. Pero nos gustan las contradicciones manifiestas. El hombre es una contradicción manifiesta; es un animal cuya superioridad sobre los otros animales consiste en haber caído. Esa cruz es, como usted dice, una colisión eterna; también yo. Es una lucha en piedra. Cada forma de vida es una lucha en carne. La forma de la cruz es irracional, cabalmente como la forma del animal humano es irracional. Dice usted que la cruz es un cuadrúpedo con una extremidad más larga que todo lo demás. Yo digo que el hombre es un cuadrúpedo que usa solamente dos de sus piernas.⁴⁶⁹

Es esta una preciosa referencia a la paradoja que se percibe en la vida humana, que toda mirada profunda es capaz de alcanzar, como ya hemos dicho en otras partes. Lucifer intenta defenderse de esa defensa de la colisión paradójica, intentando aceptar las observaciones del monje encajándolas en su esquema científicista, haciendo alusión clarísima a las etapas del pensamiento que describiera Auguste Comte:

– Todo es relativo, naturalmente, y no voy a negar que el elemento de lucha y contradicción interna, representado por la cruz, ocupe un lugar necesario en cierto periodo

⁴⁶⁸ *Ibíd.*

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, p. 13

de la evolución. Pero seguramente la cruz es el punto más bajo del desenvolvimiento y la esfera es el más alto. Después de todo es bastante fácil ver dónde está la equivocación en el plano arquitectónico de Wren.⁴⁷⁰

El fallo de Wren, sigue Lucifer, es haber puesto la cruz encima de la esfera. La cruz habrá sido posiblemente útil en la historia del pensamiento, pero pertenece a una etapa más baja en la evolución del mismo. El profesor con nombre de diablo considera que debería invertirse el orden y estar la cruz sosteniendo la esfera, para que así fuera un símbolo acorde a la evolución del pensamiento. Ante esa argumentación, se da un intercambio de palabras entre el monje y el científico de final muy humorístico:

—¡Oh! —dijo el monje, marcándosele una arruga en la frente— ¿De suerte que, según usted, en un esquema simbólico del racionalismo, la esfera estaría encima de la cruz?

—Eso resume por completo mi alegoría —dijo el profesor.

—Bien; todo eso es ciertamente muy interesante —continuó Miguel, muy despacio— porque, a juicio mío, en caso tal, vería usted el efecto más singular, efecto a que generalmente han llegado todos los sistemas potentes y hábiles que el racionalismo, o la religión de la esfera, ha producido para guía y enseñanza de la humanidad. Vería usted, creo yo, ocurrir una cosa que es siempre la última personificación y la salida lógica de ese sistema lógico.

—¿De qué está hablando? —preguntó Lucifer— ¿Qué sucedería?

—Quiero decir que la esfera se caería.⁴⁷¹

El sistema tan racional, que encumbra la razón por encima de la experiencia y desprecia instancias tan humanas como lo religioso, acaba cayendo. Y Miguel continúa argumentando esto, contando una historia: la historia del hombre al que enfurecían las cruces, a las que odiaba por su monstruosidad y su paradoja. Vivía en un país católico romano, cuenta Miguel, así que empezó arrancando las cruces de los caminos. Siguió su tarea destructiva encaramándose a los

⁴⁷⁰ *Ibíd.*. Christopher Wren fue el arquitecto de la catedral de San Pablo.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, pp. 13-14

campanarios de las iglesias. Pero, de pronto, cayó en la cuenta de que estaba completamente rodeado de cruces: vio cómo una empalizada no era más que una sucesión de cruces unidas unas a otras, así que tuvo que destruir la empalizada. También descubrió en las juntas de sus muebles la abominable forma de la cruz, motivo por el cual tuvo que destrozarlos y prender fuego a su casa, porque toda ella estaba basada en el diseño maldito de la cruz.⁴⁷²

Al terminar la historia, Lucifer le pregunta si es real, si eso ha ocurrido:

–¡Oh, no! –dijo Miguel vivamente– Es una parábola. Es la parábola de todos los racionalistas como usted. Empiezan ustedes rompiendo la cruz, y concluyen destrozando el mundo habitable. Les dejamos a ustedes diciendo que nadie debe ir a la iglesia contra su voluntad. Cuando los encontramos de nuevo, están ustedes diciendo que nadie tiene la menor voluntad de ir a ella. Les dejamos a ustedes diciendo que no existe el lugar llamado Edén. Les encontramos diciendo que no existe el lugar llamado Irlanda. Parten ustedes odiando lo irracional y acaban odiándolo todo, porque todo es irracional (...).⁴⁷³

Al obsesionarse en descalificar todo lo que no entre en su esquema racional, el racionalista no destruye meramente la religión, sino la vida humana entera, tal como la vive cualquier persona corriente. Destruye el “mundo habitable”, encontrando por todos lados vestigios de irracionalidad, cosas que no encajan en su esquema racional. La metáfora de la cruz representa esto: la realidad repleta de extrañezas que, sin embargo, acaban siendo correctas. El hombre de la historia de Miguel quiere eliminar el esquema paradójico de lo real y acaba prendiendo fuego a todo el mundo, pues se da cuenta de que, al igual que la cruz y la junta de los muebles, todo lo que le rodea se sostiene antes por paradojas que por explicaciones racionales, por cruces que por esferas.

⁴⁷² Cfr. *Ibíd.*, pp. 14-15

⁴⁷³ *Ibíd.*, p. 15

2.7. La paradoja y la religión cristiana

La idea de que es el cristianismo el que mejor ha sabido recoger las paradojas aparece también en otros textos aparte del capítulo de *Orthodoxy* que comentaba unas páginas atrás. Las paradojas forman parte de la vida humana y, por eso, una religión o filosofía que aspire a la sensatez debería recogerlas, cosa que Chesterton ve que la religión católica hace. La teología no usa la paradoja para enmascarar un discurso contradictorio, como podría acusarle de hacer alguien enfrentado a lo religioso, sino para adecuar su discurso a las rarezas de la propia vida. Así lo defendía Chesterton maravillosamente en “Las paradojas del cristianismo”, con un texto que ya hemos citado aquí: «cuando intuyamos que hay algo raro en la teología cristiana, por lo general descubriremos que también hay algo raro en la verdad»⁴⁷⁴.

Una idea similar aparece en el último libro que terminara en su vida, su *Autobiography*. Al igual que en *Orthodoxy*, en este libro se nos ofrece un recorrido por la evolución su pensamiento al hilo de su vida. En cierto momento, Chesterton nos explica cómo descubre el rastro del viejo esquema religioso en los esquemas de pensamiento moderno. Estos últimos, dice, defendían algunas ideas que coincidían con las que había defendido el viejo esquema cristiano, pero las defendían con peores argumentos y muchas veces de forma contradictoria, dejando al descubierto que habían tomado esas ideas – según Chesterton– de un sistema filosófico mucho más completo y en el que arraigaban mejor, para ahora presentarse de forma extraña, como descontextualizada:

Entre todo este pensamiento disperso (...) empecé a reunir los fragmentos del viejo esquema religioso; principalmente los diversos huecos que denotaban su desaparición. Cuanto más conocía la verdadera naturaleza humana, más empecé a sospechar que su

⁴⁷⁴ CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 108-109

desaparición era realmente una desgracia para todas aquellas personas. Muchas sostenían, y todavía sostienen, verdades muy nobles y necesarias en lo social y en lo secular, pero incluso ellas parecían sostenerlas con menos firmeza de como lo habrían hecho si hubiera habido algo parecido a un principio básico de carácter moral y metafísico que las apoyara. Los hombres que creían fervientemente en el altruismo estaban preocupados por la necesidad de creer todavía con más unción religiosa en el darwinismo e incluso en las conjeturas del darwinismo sobre la lucha implacable como ley de supervivencia.⁴⁷⁵

La gente parecía, nos dice Chesterton, tener la relación con la realidad como ofuscada, reprimida, por los agobiantes sistemas de pensamiento modernos, en los que era la razón la que exigía el protagonismo en primer lugar, incluso a costa de sacrificar la experiencia. Este enfrentamiento entre experiencia y racionalismo la explica Chesterton contraponiendo la cabeza y el corazón:

Los hombres que aceptaban de forma natural la igualdad moral del ser humano lo hacían como acobardados bajo la gigantesca sombra del Superhombre de Nietzsche y Shaw. Sus corazones estaban en el sitio correcto, pero sus cabezas estaban ostensiblemente en el lado equivocado, generalmente metidas o hundidas en vastos volúmenes de materialismo y escepticismo, agrios, estériles, serviles y sin un rayo de libertad ni de esperanza.⁴⁷⁶

Pues bien, mientras constata que el pensador moderno renuncia a abrirse a la experiencia, nuestro autor subraya que precisamente eso es lo que caracteriza a la religión católica, incluso aunque eso la obligue a presentarse a veces de forma aparentemente contradictoria:

Comencé a examinar más atentamente la teología cristiana general que muchos detestaban y pocos examinaban. Pronto descubrí que realmente se correspondía con muchas de estas

⁴⁷⁵ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 111

⁴⁷⁶ *Ibíd.*

experiencias vitales y que incluso sus paradojas se correspondían con las paradojas de la vida.⁴⁷⁷

La paradoja está en la vida, no es meramente un recurso de la religión cristiana para explicarse, aunque el cristianismo sabe recogerla muy bien. Y al decir “recogerla”, no me refiero sencillamente a explicarla, sino a amoldarse a ella. El cristianismo es para Chesterton una religión llena de paradojas porque es realista, adecuada para las personas, y por ello se halla correspondencia entre el esquema paradójico de dicha religión y el de la vida humana. Tanto la vida como esa religión se componen de realidades muy sencillas en cierto sentido (en el sentido de que no son nada elitistas, sino abiertas a todo el mundo, p. ej.), pero a la vez, en otro sentido, profundamente complejas, poniendo en delicado equilibrio muchas tendencias distintas. Quizás lo mejor sea ver un ejemplo. Y el que mejor parece encajar se da en *The everlasting man*, cuando nuestro autor habla de la Navidad, festividad de la que fue un entusiasta defensor:

La Navidad en el cristianismo se ha convertido en algo que, en cierto sentido, es muy simple. Pero como todas las verdades de esa tradición es, en otro sentido, algo muy complejo. *No se trata de una única nota sino del sonido simultáneo de muchas notas*: la humildad, la alegría, la gratitud, el temor sobrenatural y, al mismo tiempo, la vigilancia y el drama.⁴⁷⁸

En concreto, nuestro autor explica respecto a la Navidad que se da en ella, a la vez que el espíritu pacífico que se le suele atribuir, un sentido de rebelión o resistencia, y el equilibrio delicadísimo entre estas dos realidades hace que la Navidad no encaje en el pacifismo ingenuo, ni en el belicismo entusiasta:

No es un acontecimiento cuya conmemoración sirva a intereses pacifistas o festivos. No se trata sólo de una conferencia hindú en torno a la paz o de una celebración invernal

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 111-112

⁴⁷⁸ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 235 – Las cursivas son mías.

escandinava. Hay algo en ella desafiante, algo que hace que las brucas campanas de la medianoche suenen como los cañones de una batalla que acaba de ganarse. Todo ese elemento indescriptible que llamamos atmósfera de la Navidad se encuentra suspendido en el aire como una especie de fragancia persistente (...). Pero el sabor sigue siendo inequívoco y es algo demasiado sutil o demasiado único para ocultarlo con nuestro uso de la palabra paz. Por la misma naturaleza de la historia, los gozos de la cueva eran gozos en el interior de una fortaleza o una guarida de proscritos.⁴⁷⁹

En este mismo libro, nuestro autor hará una observación muy aguda respecto a ese carácter paradójico y equilibrado de la religión cristiana. Ocurre en el capítulo llamado “El testimonio de los herejes”, y en él vuelve a las observaciones que realizara en “Las paradojas del cristianismo” de *Orthodoxy*, pero con un sentido mucho más apologético. En el capítulo de *Orthodoxy* ya observaba que los enemigos de la Iglesia parecían contradecirse en sus críticas, al acusarla de algo y su contrario: de mantener el *statu quo* social adormeciendo a la gente, a la vez que impulsándola al fanatismo y a la violencia, por ejemplo.

Pues bien, en este capítulo de *The everlasting man* vuelve sobre esa crítica y la expande. En él defiende que, cuando se acuse a la Iglesia de ser “demasiado lo-que-sea”, se encontrará con el testimonio de un hereje que responderá que no, que el pecado de la Iglesia es exactamente el contrario a ese. Si se la acusa de ser demasiado espiritual y de rechazar las realidades humanas, los maniqueos elevarán el testimonio contrario: “pero si la corrupción de la Iglesia es precisamente ser demasiado terrenal, demasiado optimista respecto al cuerpo humano, a la vida humana, a la experiencia humana atravesada por lo físico”. Si le acusaran de ser una extensión del Imperio Romano, nada más que un capricho imperial que unificara de nuevo el tambaleante imperio bajo una nueva religión unificadora de la tradición pagana y la nueva doctrina, disfrazando al

⁴⁷⁹ *Ibíd.*

dios Apolo como el Yahveh cristiano, sería Arrio quien levantaría la voz: “Fui yo quien ofreció una doctrina capaz de unificar lo mejor de la doctrina pagana con las nuevas enseñanzas cristianas, al punto de tener un enorme éxito. Y, pese a ello, mi predicación acabó aniquilada precisamente por la predicación de la Iglesia, quien, a través de Atanasio, impidió a la doctrina cristiana transformarse en pábulo del poder imperial, al declarar al Dios Trinitario alguien totalmente distinto a los dioses romanos”.⁴⁸⁰ En definitiva, y en palabras del propio Chesterton:

Los que consideran que la fe fue un fanatismo están condenados a la perplejidad eterna. En sus escritos es obligado aparecer como fanático por nada y contra todo. El cristianismo es ascético y en guerra con los ascetas, romano y rebelde contra Roma, monoteísta y en furiosa lucha contra el monoteísmo, severo en su condena de la severidad; un enigma, en definitiva, que no se puede explicar ni siquiera como un absurdo.⁴⁸¹

El cristianismo juega al equilibrio inestable continuamente, está lleno de paradojas que pretenden dar cuenta de la realidad: la del dios que se le ha revelado, sí, pero también la de los hombres y la vida humana. De hecho, este carácter paradójico del cristianismo es defendido por Chesterton, de forma muy especial, respecto a las virtudes. Y esto lo vuelve a conectar con la vida práctica, la vida humana, e impide que este análisis resulte en un discurso demasiado flotante, demasiado teórico.

El primer tipo de virtudes que Chesterton defiende como paradojas son las virtudes típicamente cristianas (las llamadas “virtudes teologales”: fe, esperanza y caridad). Observa de ellas que no son en realidad sino tres grandes paradojas, como ya hemos visto y retomamos aquí:

⁴⁸⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 296-300

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 299

La verdad es que la tradición del cristianismo (que sigue siendo la única ética coherente de Europa) descansa sobre dos o tres paradojas o misterios que pueden impugnarse fácilmente mediante argumentos, y que se justifican con facilidad en la vida. Una de ellas, por ejemplo, es la paradoja de la esperanza –o fe–, según la cual cuanto más desesperada es la situación, más fe debe tener el hombre. (...) Otra paradoja es la de la caridad, o caballerosidad, según la cual cuanto más débil es una cosa, más debe respetarse, o según la cual cuanto más indefendible resulta algo, más debe atraernos convertirlo en objeto de cierta clase de defensa.⁴⁸²

La fe, esperanza y caridad tienen ese carácter de paradoja. El cristianismo se distingue del paganismo en su ofrecimiento de estas virtudes paradójicas.

La verdadera diferencia entre paganismo y cristianismo se resume a la perfección en la diferencia que existe entre las virtudes paganas, o naturales, y las tres virtudes cristianas, que la Iglesia de Roma denomina «virtudes de gracia».⁴⁸³

Estas virtudes llamadas teologales, cristianas o “de gracia”, nos dice Chesterton, se distinguen de las paganas por dos verdades fundamentales: la primera, que son virtudes alegres y expansivas donde las paganas son tristes; y la segunda, que son virtudes muy poco razonables donde las paganas son virtudes bastante razonables.⁴⁸⁴ Y es que

cada una de esas virtudes cristianas o místicas entraña una paradoja en su naturaleza, y que eso no es así en el caso de las virtudes paganas o racionales. La justicia consiste en encontrar algo que corresponde a un hombre y dárselo. La templanza consiste en hallar el límite adecuado a una indulgencia concreta y regirse por él. Pero la caridad significa

⁴⁸² CHESTERTON, *Herejes*, p. 109 – En la idea de que el cristianismo aporta un contenido ético fundamental a Europa es típica en muchos analistas político-sociales, que observan en la misma raíz de Europa tres pilares básicos: el Derecho romano, la filosofía griega y la ética o la antropología cristianas. Cfr., por ejemplo, SÁNCHEZ CÁMARA, I., *El crepúsculo de Europa: I. El espíritu de la cultura europea*, Madrid: Fundación Iberdrola, 2006, pp. 63-145 (a estos 3 elementos identitarios europeos, el profesor Sánchez-Cámara añade otros tres: la ciencia, la democracia liberal y la universidad, cfr. *Ibid.*, pp. 146-271).

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 131

⁴⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 131-132

perdonar lo imperdonable, pues si no, no es virtud ni es nada. La esperanza significa esperar cuando la situación resulta desesperada, pues si no, no es virtud ni es nada. Y la fe significa creer en lo increíble, pues si no, no es virtud ni es nada.⁴⁸⁵

Esa paradoja de las tres virtudes teologales es la que las hace prácticas, porque es precisamente en situaciones desesperadas donde necesitamos infundirnos esperanza, y es precisamente cuando no merecemos la caridad que, si la recibimos de alguien, esta tiene la capacidad de cambiarnos la vida. Esto se constata en la experiencia, por supuesto, antes que como esquema teórico. Pero es fácil de ver y defender: piénsese por ejemplo en cómo el perdón gratuito del obispo Myriel redime al ladrón Jean Valjean en *Los miserables*. *Los miserables* no es un ensayo sobre el perdón y la caridad, sino una historia. No se nos dan razones por las cuales el perdón amoroso del obispo tenga capacidad de redimir, no: lo vemos, lo constatamos. El obispo ejerce la caridad y salva al malhechor, y nos da a entender ese carácter salvador de la caridad irracional, de la caridad que no es justicia: el ladrón podía ser tratado de otra manera, sabe que no merece el perdón, y por ello el perdón se vuelve poderoso. Si fuera cosa debida, el trato del obispo sería lo normal, y la ausencia de ese trato llenaría de amargura y de indignación al malhechor. Al no serlo, el perdón puede ejercer su poder curativo.

Las tres virtudes teologales, pues, no son prácticas sino hasta que no se ejercen de forma heroica. Esto en sí mismo ya suena paradójico, pero es la experiencia la que nos lo valida. Chesterton defiende esa practicidad dependiente de la paradoja en la manera en que concluye el texto de *Herejes*: «Las tres [virtudes] resultan paradójicas, las tres resultan prácticas, y las tres resultan paradójicas por resultar prácticas.»⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ *Ibíd.*, p. 132

⁴⁸⁶ *Ibíd.*, p. 135

Por último, me resta decir una cosa: que no siempre Chesterton va a defender que las virtudes cardinales hayan de entenderse de forma “razonable” o “equilibrada”. Con “virtudes cardinales” hablo de las virtudes que no son solamente propias del cristianismo, sino que forman parte de todo sistema ético. Hemos visto cómo Chesterton las ha acusado de tristes y de resultar demasiado tendentes al punto medio, pero hemos de decir que nuestro autor también va a defender su carácter paradójico, o al menos que pueden vivirse de forma paradójica. Si bien la virtud siempre es un equilibrio, este se puede lograr de varias maneras, como comentábamos unas líneas más arriba: mediante la reducción al punto medio, pero también mediante el choque paradójico de pasiones contrapuestas en tensión.

Que las virtudes humanas también pueden ser paradójicas ya lo comentábamos en la parte dedicada a “Las paradojas del cristianismo”. Ahí, los ejemplos sobre la estructura paradójica del cristianismo eran precisamente dos virtudes, y ambas virtudes cardinales, no teologales: la valentía y la humildad. La valentía ya la hemos visto; entremos brevemente a considerar la humildad.

La humildad es otra de esas virtudes que nuestro autor considera muy importante, muy paradójica, y muy útil precisamente por ser paradójica. Así lo dice en *Orthodoxy*, donde señala que es el cristianismo el que acierta a darle al hombre una dignidad enorme sin hacerle envanecerse. El paganismo había fracasado en ello, diciéndole al hombre que estuviera moderadamente satisfecho de sí, pero no demasiado. Y eso generaba un diluido punto medio que Chesterton critica por ser inútil e insatisfactorio:

[Los paganos proponen] un orgullo que no eleva los corazones como una fanfarria de trompetas ni nos permite revestirnos de oro y carmesí. Además, esa blanda modestia racionalista no purifica el alma con fuego ni la hace cristalina; a diferencia de la humildad estricta e inquisitiva, no convierte al hombre en un niño capaz de sentarse entre la hierba. (...) De este modo, pierde tanto la poesía del orgullo como la de la humildad. El

cristianismo procuró conservar las dos cosas mediante ese mismo extraño recurso [de la paradoja].⁴⁸⁷

El cristianismo recurre a la paradoja, y así, le regala al hombre una enorme dignidad a la vez que una ferviente advertencia sobre su límite, sobre su pecado. La dignidad del hombre es inmensa, su capacidad de pecar y corromperse también lo es.

Cuando uno se paraba a pensar en el hombre en sí mismo, había sitio y espacio suficientes para la abnegación más lúgubre y la verdad más amarga. (...) [E]l pesimista feliz tenía el campo libre, y podía decir lo que quisiera, siempre que no blasfemase contra el propósito original de su ser; podía llamarse loco o incluso loco maldito (por más que eso sea calvinismo), pero no decir que no vale la pena salvar a un loco. (...) La Iglesia estaba segura de dos cosas: toda humildad es poca al pensar en uno mismo y todo orgullo es poco al pensar en nuestra alma.⁴⁸⁸

También en *Heretics* Chesterton comenta la humildad, señalándola como una virtud que nos hace sentir pequeños, sí, pero que, precisamente por ello, nos permite ensanchar el espíritu y proponernos gestas increíbles:

El secreto del éxito práctico de la cristiandad radica en la humildad cristiana, por más imperfectamente que se practique. Pues al suprimir toda noción de mérito o pago, el alma se ve de pronto libre para emprender viajes increíbles.⁴⁸⁹

Este enorme contraste entre la sensación de no merecer nada y el impulso alegre de animarse a conquistarlo todo es el que da pie a la novela de caballerías, y para Chesterton esta es una de las bases de la sociedad cristiana, que él considera la única habitable.

⁴⁸⁷ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 124

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 124-125

⁴⁸⁹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 62

Y así llegamos a eso que conocemos como «novela de caballerías», un producto enteramente cristiano. El hombre no puede merecer aventuras; no puede ganar a dragones e hipogrifos. La Europa medieval que instauró la humildad obtuvo a cambio la novela de caballerías; y la civilización que ha obtenido la novela de caballerías ha obtenido un mundo habitable.⁴⁹⁰

Esa humildad sencilla es completamente cristiana, a la vez que completamente práctica, no dice Chesterton. La sociedad pagana no la generó, y la moderna no la entiende:

[E]sa humildad alegre, ese considerarnos poca cosa y a la vez dispuestos a lograr un número infinito de triunfos inmerecidos, ese secreto es tan simple que todo el mundo ha supuesto que debía de tratarse de algo siniestro y misterioso. La humildad es una virtud tan práctica que el hombre cree que debe ser un vicio. La humildad triunfa tanto que la confunden con el orgullo.⁴⁹¹

La humildad es completamente práctica siendo completamente paradójica. Es tremendamente útil, como Chesterton demuestra, en más de un campo. Por ejemplo, en otro capítulo distinto del propio *Heretics* vuelve a hablar de la humildad cristiana (él siempre insiste en que es la humildad cristiana, mezcla paradójica de orgullo por quien se es y consciencia de la propia debilidad, y que esta no debe ser confundida con la abnegación pagana). Y aquí la señala como una condición para hacerse más fuerte. La humildad, siendo una paradoja, genera otra: la de que hace más fuertes a quienes la poseen, es decir, que hace fuertes a quienes se consideran débiles:

Una de las falacias de la política ultranacionalista es que una nación es más fuerte por despreciar a otras naciones. De hecho, las naciones más fuertes son aquellas que, como Prusia y Japón, partiendo de unos orígenes muy pobres, no se mostraron tan orgullosas como para no sentarse a los pies del extranjero y aprenderlo todo de él. (...) Sí, es cierto

⁴⁹⁰ *Ibíd.*

⁴⁹¹ *Ibíd.*, p. 63

que se trata de un subproducto muy secundario de la humildad, pero no por ello deja de ser un producto de la humildad, y por ello triunfa. Prusia carecía de humildad cristiana en su organización interna, y su organización interna resultaba muy triste. Pero sí tuvo la humildad cristiana suficiente como para copiar descaradamente a Francia (...), y quien tuvo la humildad de copiar tuvo al fin el honor final de conquistar.⁴⁹²

Esto, como breve repaso de cómo Chesterton considera la humildad como virtud paradójica. Pero no es exclusivamente sobre el valor, o sobre la humildad, que Chesterton defiende el carácter paradójico de las virtudes. Se pueden encontrar textos en los que presenta otras virtudes ordinarias, no como calmada búsqueda del punto medio, sino como la vivencia de una pasión, una energía, en el momento y lugar correcto.

Un buen ejemplo está en un artículo llamado “Un trozo de tiza”⁴⁹³. En él, nuestro autor cuenta la experiencia de irse a dibujar al campo con un papel de estraza de color marrón, y tizas de colores. De pronto, descubre que le falta un color, ya que en los paquetes de tizas de colores no se incluye el color blanco, que él necesita ya que su papel de base es de color marrón. Chesterton explica la experiencia de pararse a pensar que el blanco es un color, «algo deslumbrante y fehaciente, feroz como el rojo y tan definitivo como el negro»⁴⁹⁴. Y de ello saca una reflexión sobre la moral:

[U]na de las dos o tres verdades insobornables de la mejor religiosidad moral, del auténtico cristianismo, por ejemplo, es exactamente esto: la principal aserción de la religiosidad moral es que el blanco es un color. La virtud no consiste en la ausencia de vicios o en la evitación de los peligros mortales, sino en algo vívido y distinto, como el dolor o un olor particular. La piedad no consiste en no ser cruel o en eximir a los demás de

⁴⁹² *Ibíd.*, p. 138

⁴⁹³ El artículo está originalmente en *Tremendous trifles (Enormes minucias)*, pero aquí sigo la versión de *On lying in bed and other essays (Correr tras el propio sombrero y otros ensayos)*, una recopilación bastante conocida.

⁴⁹⁴ CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero*, p. 35

la venganza o del castigo, sino que es algo tan sencillo y concreto como el sol, que o bien se ha visto o no se ha visto. La castidad no consiste en abstenerse de la disipación sexual, sino en algo tan ardiente como Juana de Arco.⁴⁹⁵

La reflexión de Chesterton es: hay un error en no considerar al blanco un color, en reducirlo a un no-color, a una ausencia de color, vividez, fuerza y expresividad. Esto es profundamente erróneo porque el blanco sí tiene todos los elementos propios del color, y no es menos expresivo, sino expresivo en otra dirección: distinta pero igualmente fuerte y vívida. Y ese mismo error se comete al pensar en la virtud. La virtud no es una especie de no-pecado, una moderación de los deseos, que no deben desatarse jamás porque serían pecaminosos. El blanco es un color, y la virtud es una pasión. No son la ausencia de fuerza e intensidad, sino una fuerza e intensidad distintas, pero igualmente presentes y embriagadoras.

Aparte de este texto, Chesterton tiene algunos otros en los que habla de las virtudes, también las humanas, desde este punto de vista⁴⁹⁶. Pero quisiera terminar citando un texto en el que le señala al propio Cristo esa vivencia paradójica de las virtudes humanas, diciendo que por eso precisamente el mundo moderno no puede entenderle:

Los altruistas, con voz débil y tímida, acusan a Cristo de egoísmo. Los egoístas (con voces aún más débiles y tímidas) le acusan de altruismo. En nuestro mundo actual semejantes reparos resultan completamente comprensibles. El amor de un héroe es aún más terrible que el odio de un tirano. El odio de un héroe es más generoso que el amor de un filántropo. Existe una enorme y heroica cordura de la que los modernos tan solo pueden recoger los fragmentos. (...) Han rasgado el alma de Cristo en absurdos jirones llamados

⁴⁹⁵ *Ibíd.*

⁴⁹⁶ Cfr. CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 111; también *El hombre común*, p. 30.

egoísmo y altruismo, y están tan perplejos ante su demencial magnificencia como ante su demencial masedumbre.⁴⁹⁷

Es decir, y por concluir: el equilibrio virtuoso en el sentido clásico consiste en apagar los deseos, en renunciar al extremo. Pero el cristianismo, nos dice Chesterton, entiende mejor que es en la realidad misma donde los contrastes se dan, y que la vivencia de las virtudes tiene más que ver con llevar a la plenitud un impulso, pero en su lugar correcto, que en amansarlo y llevarlo por la vía intermedia. En definitiva, que el cristianismo cree en los límites, pero no al estilo estoico. Es humano disfrutar al máximo de la sexualidad (por ejemplo) en su lugar correcto, liberando el disfrute al que el deseo apunta. El disfrute salvaje de la sexualidad puede liberarse en el contexto adecuado, y asimismo abstenerse de liberar dicho deseo cuando no se da dicho contexto. Pero ese es el punto: no tiene que ver con la bondad o maldad de dicho deseo, sino con el contexto. La virtud no tiende al mojigato punto medio porque las personas no funcionamos así: tiende a procurarnos el máximo bien al que tendemos, pero para eso es necesario el límite de saber cuándo sí y cuándo no.

La virtud nos lleva a disfrutar con fuerza y a contenernos con igual fuerza, dependiendo el contexto, porque así es como funciona la vida. Es la experiencia de la vida, es lo que hay “fuera”, lo que lleva a esa conclusión ética: a que no hay ningún problema ni falta de virtud en disfrutar, siempre que se haga contextualmente. Algo así puede leerse en un aforismo chestertoniano, por supuesto paradójico, frecuentemente citado: «Bebe porque eres feliz, pero nunca si eres desgraciado.»⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 56-57

⁴⁹⁸ CHESTERTON, *Herejes*, p. 89

Capítulo 5. Cuestiones formales de la paradoja chestertoniana: su estilo paradójico y su uso del término “paradoja”

En el recorrido que hemos hecho hasta ahora, nos hemos centrado principalmente en la reflexión que Chesterton realiza de la paradoja como elemento filosófico. Podríamos decir que, hasta el punto actual, estamos presentando las reflexiones de alguien en torno a la paradoja como herramienta filosófica: sus raíces cristianas, su defensa convencida de que la realidad tiene ciertas características que justifican el uso de la paradoja.

Aquí cambiamos el enfoque, y pasamos a examinar, no tanto el tipo de filosofía que supone el uso de la paradoja, sino lo que he decidido llamar “cuestiones formales”, a falta de un nombre mejor. Son dos cuestiones: 1), el uso de la paradoja como estilo. 2) qué acepción o acepciones de paradoja usa el autor inglés, es decir, a qué se refiere cuando habla de “paradoja”. Ambas se centran en lo que el propio Chesterton tiene que decir sobre estos temas, es decir, en cómo ve *él mismo* su estilo o a qué defiende él que es el concepto de paradoja (aunque utiliza más de uno, como veremos). Vamos, pues, a entrar en estas dos cuestiones, y lo haremos de forma separada. El motivo de unir las en un solo capítulo ha tenido que ver con, en primer lugar, una intuición de que tienen que ver con lo mismo: se trata de cuestiones importantes, pero ni mucho

menos tan sustanciales como el uso filosófico de la paradoja, de ahí su consideración de formales. El segundo motivo ha sido una cuestión de practicidad: eran desarrollos demasiado cortos para presentarlos como capítulos independientes, de manera que quedan unidos en uno solo.

Entramos, pues, en la primera parte: un breve análisis de la paradoja como estilo.

1. La paradoja como estilo en Chesterton

En el recorrido que hemos hecho hasta ahora, nos hemos centrado principalmente en la reflexión que Chesterton realiza de la paradoja como elemento filosófico. Podríamos decir que, hasta el punto actual, estamos presentando las reflexiones de alguien en torno a la paradoja como herramienta filosófica. No hemos recopilado la reflexión de Chesterton sobre su paradoja como *estilo* (aunque algo se ha vislumbrado en algún texto), sino como *herramienta filosófica*. Que ese alguien sea Chesterton, y su estilo esté plagado de paradojas, podríamos decir en cierto modo, y me refiero a muy *grosso modo*, que no nos importa. Ahora cambiamos ligeramente el enfoque, pues entramos a analizar el *uso* que Chesterton hace de las paradojas como estilo, y no tanto intentar rastrear *por qué*, con qué argumentos o desde qué postura filosófica, justifica dicho uso.

1.1. La respuesta a McCabe en Heretics

Al igual que hiciéramos con el capítulo de *Orthodoxy* “Las paradojas del cristianismo”, me parece conveniente empezar analizando, si bien no un capítulo entero, sí algunas partes fundamentales de cierto capítulo del libro *Heretics*, titulado “De McCabe y una divina frivolidad”.

En dicho capítulo, Chesterton se enfrenta a una crítica realizada por un contemporáneo suyo, el tal McCabe, que le agradece abordar temas importantes y profundos en sus escritos, pero a la vez le acusa de frivolarizar con ellos al tratarlos con un estilo frívolo y paradójico. Chesterton recoge el guante de dicha crítica y se defiende de ella, como vamos a ver.

El capítulo inicia con una defensa del humor aplicado a temas serios. Chesterton rememora a un crítico que le pidió una vez no bromear sobre asuntos serios, a lo cual él respondió (paradójicamente, por supuesto) defendiendo que la broma siempre aborda un tema serio:

Un crítico me regañó en una ocasión diciéndome, con aire de razonable indignación: «Si ha de bromear, al menos no lo haga sobre asuntos tan serios». Yo, con natural simplicidad y asombro, le respondí: «¿Y de qué otros asuntos, si no de los serios, puede bromearse?». Resulta bastante inútil hablar de payasadas profanas, pues todas las payasadas lo son por definición, en el sentido de que han de suponer la comprensión súbita de que algo que se cree a sí mismo solemne, en el fondo no lo es tanto.⁴⁹⁹

Sigue explicando Chesterton que toda bufonada aborda un tema contextualmente serio. Si la broma, en vez de dirigirse a la religión, se dirigiera a ridiculizar por ejemplo a un solemne catedrático universitario, esta broma sólo tendría sentido en un contexto donde el catedrático fuera tomado muy en serio:

Los hombres cuentan chistes sobre viejos profesores de ciencias, más incluso que sobre obispos, pero no porque el de la ciencia sea un tema más ligero que el de la religión, sino porque la ciencia es, por naturaleza, más solemne y austera que la religión.⁵⁰⁰

No son ciertos escritores de estilo bufonesco y frívolo quienes se empeñan en bromear sobre ciertos asuntos considerados serios, sino que «[e]s la humanidad entera» la que tiende a proceder de ese modo: se habla con solemnidad de temas

⁴⁹⁹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 178

⁵⁰⁰ *Ibíd.*

sin importancia como el deporte o «las políticas de partido [*sic*]», pero se bromea de las cosas más serias como «el matrimonio [y] la horca»⁵⁰¹.

En este punto es cuando Chesterton reproduce un texto entero de su crítico McCabe, en el que se recoge precisamente la acusación de irresponsabilidad por la frivolidad estilística con la que trata temas serios, acusando a su estilo de bufonesco y paradójico. Según McCabe, esa manera de abordar los asuntos graves les quita toda seriedad.

Como he dicho, considero que aquí aparece otra arista del pensamiento de Chesterton sobre la paradoja, más relacionada con el estilo. Aquí no estamos ante una defensa de la paradoja como medio de abarcar la totalidad de lo real, frente a los reduccionismos modernos. Ni siquiera ante la paradoja como forma de expresión oscura y poco comprensible, de lo que ya habíamos visto que Chesterton se defendía acusando a la mentalidad moderna de un embotamiento que le impedía entender. Aquí nos encontramos ante una acusación estilística: no se cuestiona aquí si Chesterton incurre más o menos en contradicción o en oscuridad. La acusación es de frivolidad: la paradoja aparece enlazada con el humor, y la crítica principal es que no es un estilo adecuado para tratar lo que es “serio”.

En ese sentido, McCabe demuestra tener una mayor comprensión del pensamiento chestertoniano que otros críticos suyos, que le acusaban de “paradójico” en el sentido de “contradictorio”. McCabe parece ser capaz de ver, y de agradecer, la postura crítica que Chesterton tiene con las ideas modernas. Así aparece en el párrafo citado por Chesterton, del que copio algunos extractos:

Pero antes de seguir con cierto detalle al señor Chesterton, me gustaría plantear una observación general sobre su método. Él es tan serio como yo en su objetivo último, y por

⁵⁰¹ *Ibíd.* p. 179

ello le respeto. Él sabe, como sé yo, que la humanidad se halla en una solemne encrucijada. (...) El señor Chesterton lo entiende. Es más, reconoce que nosotros lo entendemos. (...) Pero no entiendo que un estudiante serio de la sociedad crea que puede curar la inconsciencia de nuestra generación mediante el recurso a unas paradojas forzadas; que puede dar a la gente una visión sana de los problemas sociales mediante unos trucos de prestidigitación literaria.⁵⁰²

Como se ve, aquí la acusación es de resultar demasiado bullicioso, incluso demasiado divertido, para ser adecuado a la solemnidad del tema. La paradoja no valdría para exponer ciertas cuestiones porque son demasiado serias. McCabe le reconoce a Chesterton la capacidad de analizar la sociedad y detectar sus problemas más hondos, pero le reclama seriedad.

Chesterton va a responderle con una paradoja acerca de su estilo paradójico, y es la que sigue: la paradoja es mejor forma de pensar precisamente porque no es seria, porque no es solemne. Si ya habíamos dicho que el mismo estilo paradójico incurría en una paradoja: la de encerrar un misterio gracias al cual se explica todo; aquí a esa paradoja fundamental se le añade aún otra. En el estilo paradójico también se va a encontrar la idea, contrastante y paradójica en sí misma, de que la paradoja es la mejor forma de abordar temas serios, precisamente porque su falta de seriedad.

Pero veámoslo tal como lo argumenta Chesterton en este breve artículo: «El señor McCabe no cree que yo sea serio, sino simplemente divertido, porque a él le parece que “divertido” es lo contrario de “serio”. Pero “divertido” es lo contrario de “aburrido”, de nada más.»⁵⁰³ Y continúa argumentando que el estilo utilizado no tiene nada que ver con la veracidad de lo que se expone:

⁵⁰² *Ibíd.*, pp. 180-181

⁵⁰³ *Ibíd.*, p. 182

Que el hombre decida decir la verdad con frases largas o con breves chascarrillos es un problema análogo al de si decide decir la verdad en francés o en alemán. Que un hombre predique su evangelio de manera grotesca o de manera seria, es una cuestión comparable a la de que lo predique en prosa o en verso.⁵⁰⁴

La actitud de tomarse en serio la reflexión es una cosa distinta al ejercicio de reflexionar de forma más o menos amena:

La verdad es, como ya he dicho, que en este sentido, las características de «lo divertido» y «lo serio» no tienen nada que ver la una con la otra, no son más comparables que lo negro y lo triangular. Bernard Shaw es divertido y sincero. George Robey es divertido, pero no sincero. El señor McCabe es sincero, pero no divertido. Los ministros, por lo general, no son ni sinceros ni divertidos.⁵⁰⁵

Desde esta conclusión, sin embargo, Chesterton va a avanzar en la reflexión, y acabará declarando que el estilo humorístico y paradójico no solo no es enemigo de la verdad, sino que es más amigo de la verdad que el discurso solemne que se toma en serio a sí mismo:

¿Cómo puede haber sucedido que un hombre tan inteligente como el señor McCabe piense que la paradoja y la broma entorpecen el camino? Lo que entorpece el camino, en todos los aspectos del empeño moderno, es la solemnidad. (...) Eso lo sabe todo el que ha encabezado una delegación ministerial; y lo sabe todo el que ha escrito una carta al Times. Todos los ricos que desean acallar las bocas de los pobres hablan de la «trascendencia del momento». Todo consejo de ministros que no tiene respuesta desarrolla de pronto la capacidad de mostrarse «juicioso». Todo aquel que recurre a «métodos viles» recomienda los «métodos serios».⁵⁰⁶

Y así, nuestro autor concluye confrontando la solemnidad con la verdad:

⁵⁰⁴ *Ibíd.*

⁵⁰⁵ *Ibíd.*

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, p. 184

Hace un momento he dicho que la sinceridad no tiene nada que ver con la solemnidad, pero confieso que no estoy tan seguro de tener razón. (...) En el mundo moderno, la solemnidad es el enemigo directo de la sinceridad. En el mundo moderno, la sinceridad está casi siempre de una parte, y la seriedad casi siempre de otra. La única respuesta posible al fiero y despreocupado ataque de la sinceridad es la respuesta miserable de la solemnidad.⁵⁰⁷

Si nos acordamos de lo dicho en el anterior capítulo, en el apartado “El mundo moderno no entiende la paradoja”, vemos que ahora Chesterton vuelve sobre lo mismo: denuncia que el discurso moderno se ha disfrazado de solemnidad, y que ese disfraz de solemnidad es tanto más intenso y patente cuanto menos genuinidad, profundidad y veracidad contenga. La verdad es compleja de alcanzar y comprender, pero ha de exponerse de forma simple y entendible. Los modernos hacen lo contrario: manejan unas ideas desvaídamente verdaderas y reduccionistas, y las exponen con toda solemnidad. En el mundo moderno, la solemnidad no es reverencia a la verdad alcanzada: es el intento de ocultar lo endeble de la idea defendida. La seriedad es la ropa del espantapájaros, que oculta la debilidad de su armazón de estacas delgadas.

Frente a ello, Chesterton defiende un estilo efectista, capaz de despertar la curiosidad del otro a través del humor y de la inesperada y extraña formulación paradójica. En el artículo, Chesterton sigue dialogando con la crítica de McCabe, y señala cómo este le ha afeado a Bernard Shaw que siempre dice lo que cree que el público no espera oír. Y defiende precisamente ese estilo de exposición: por lo único por lo que vale la pena escuchar a alguien es porque dice cosas inesperadas. Decir cosas inesperadas no es un ejercicio de extravagancia, sino el motivo por el cual vale la pena escuchar a otra persona,

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, pp. 184-185

esperando que nos aporte una idea que no teníamos, una perspectiva que no veíamos:

[L]a única razón sería que se me ocurre para que alguien se sienta movido a escuchar a otro es que aquél mire a éste con fe ardiente y atención fija, esperando que diga lo que no espera que diga. (...). Es, sin duda, cierto que cuando acudimos a escuchar a un profeta o a un maestro, podemos esperar que sea ingenioso o no, que sea elocuente o no, pero siempre esperamos lo que no esperamos. Tal vez no esperemos la verdad, tal vez ni siquiera esperemos lo sensato, pero siempre esperamos lo inesperado. Si no esperamos lo inesperado, ¿qué estamos haciendo ahí? Si esperamos lo esperado, ¿por qué no nos sentamos en nuestra casa y lo esperamos a solas?⁵⁰⁸

Como se puede ver, para Chesterton exponer la verdad tiene que ver con deslumbrar, con despertar la admiración. Ya lo veíamos también en la cita de *The man who was Thursday* ya recogida aquí: «una paradoja puede despertar en los hombres la curiosidad por una verdad olvidada»⁵⁰⁹. Resuena aquí la vieja teoría aristotélica de que es la admiración la que inicia el pensamiento. Es cierto y fácil de comprender si uno lo reflexiona, y además es algo que recorre toda la historia de la filosofía: el pensamiento se inicia ante el enigma y la fascinación.

Así que Chesterton defiende su paradoja como una forma de presentar las ideas, una que puede resultar más correcta que otras: deslumbrante y desafiante, a la vez que más divertida y despojada de toda pompa. Más capaz, por lo tanto, de alcanzar e interesar al oyente. Pero a la vez, y en estas mismas líneas, vuelve a vincular la paradoja con la verdad, y a rechazar el racionalismo. Comentando esa idea de que el único motivo para escuchar a alguien es que diga algo inesperado, sentencia: «Tal vez se trate de una paradoja, pero eso es porque las

⁵⁰⁸ *Ibíd.*, pp. 185-186

⁵⁰⁹ CHESTERTON, *El Hombre que fue Jueves*, p. 76

paradojas son ciertas. Tal vez no sea racional, pero eso es porque el racionalismo no sirve.»⁵¹⁰

La paradoja es a la vez más realista y más eficaz comunicativamente: en ella se dan la mano magistralmente la forma de transmisión del pensamiento y el contenido realista del mismo. Pero, además, es una manera mucho más humana de pensar, va a añadir a continuación nuestro autor. El estilo paradójico es muy serio y nada frívolo, le va a decir a McCabe:

[S]i [el señor McCabe] alguna vez hubiera sentido el impulso –como lo hemos sentido Bernard Shaw y yo– de expresar lo que él llama paradojas, habría descubierto también que la paradoja no es nada frívolo, sino algo muy serio⁵¹¹.

Pero, aquí, a riesgo de cortar el discurso, hemos de detenernos un segundo en estas palabras bastante extrañas. ¿Acaba Chesterton de declarar la paradoja “seria”? ¿No veníamos de exponer precisamente que su fuerza consistía en no serlo? ¿Está Chesterton contradiciéndose?

Hemos de entender que forma parte del estilo de Chesterton el no ser especialmente técnico en su uso de las palabras, mezclando a veces acepciones distintas del mismo término. Solo unas líneas más abajo vamos a ver cómo salta tranquilamente de usar “paradoja” como algo distinto a “contradicción” en algunos textos, para pasar sin previo aviso a usarla como sinónimo de contradicción en otros ensayos. Aquí está pasando algo parecido: Chesterton está defendiendo que la frivolidad y la ligereza son serias, pero esa “seriedad”, aquí, significa que “no son algo sin importancia”. Esa palabra, “seriedad”, no tiene en este momento el sentido de “envaramiento” o de “solemnidad”. Aquí, que la paradoja sea “seria” significa que, por ligera y frívola que pueda parecer en su forma, no lo es en su contenido. La paradoja puede no ser solemne, pero

⁵¹⁰ CHESTERTON, *Herejes*, p. 185

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 191

es muy seria en el sentido de que es muy importante, que tiene un papel muy central para descifrar los misterios de la existencia humana y no es por tanto una forma de pasatiempo prescindible.

Terminada esta ligera digresión, volvemos: Chesterton defiende que el hombre tiene derecho a la frivolidad alegre del pensamiento. Es la frivolidad y ligereza de quien sabe que algo es muy profundo, pero a la vez muy familiar, y por eso juega con ello. Es una seriedad similar a la de la relación con la familia ascendente: el respeto a los padres y abuelos no excluye la broma cariñosa y alegre, el ruido y el bullicio de la fiesta en el encuentro familiar. Son relaciones muy importantes, y en ese sentido muy serias, pero no son relaciones envaradas o solemnes.

O como lo dice Chesterton: la paradoja «no es más que una cierta dicha desafiadora que pertenece al ámbito de la creencia»⁵¹². Aquí se vincula la paradoja con la creencia, lo que debería de darnos una pista de la importancia que Chesterton le atribuye: efectivamente, poca gente, sea creyente o no, y crea en lo que crea, aceptará que la creencia sea poco importante para su suscriptor. De hecho, las creencias más profundas, bien sean credos religiosos como posturas filosóficas, se suelen percibir por quien las detenta como algo importantísimo en su vida. Pero la creencia implica, aparte de dicha sensación de importancia, una “dicha desafiadora”. Esto se ve en quien descubre una verdad sobre sí mismo o sobre el mundo, que tiene que transmitirla, no por responsabilidad o para dotar de productividad su descubrimiento, sino por el impulso de la alegría que lleva dentro. Y esto es especialmente así cuando se trata de algo que nos afecta personalmente: es la actitud de quien experimenta una conversión religiosa o encuentra el trabajo o la ocupación que realmente le

⁵¹² *Ibíd.*

apasionan, por poner dos ejemplos. Esa persona encarnará la frase hecha: “no puedo dejar de contarlo”.

En el pensamiento, y su consiguiente descubrimiento de la verdad, hay una potente dimensión emocional: una alegría con fuerte dimensión comunicativa que, sí, también es desafiadora (porque estamos dispuestos a “batirnos el cobre” con quien ponga en duda nuestra creencia). Y Chesterton encuentra en la paradoja esa misma estructura: verdad, pero verdad no defendida y presentada con la asepsia propia del método científico, sino con la alegría y carácter festivo de quien ha descubierto algo muy importante que le implica personalmente y que considera que también implica a quien tiene enfrente. Es la alegría que acompaña a la convicción de haber encontrado alguna las verdades más difíciles de alcanzar: las que se relacionan con la metafísica, la religión, la moral. Las que tienen que ver con el enigma humano, y que no son especialmente susceptibles de ser demostradas, y que, pese a ello (quizás: por ese motivo), son alegre y apasionadamente anunciadas.

Pensar es tan importante que tiene que poder hacerse alegremente. Impedirle al pensamiento la alegría del descubrimiento es cercenarle una parte de sí. Chesterton explica esto con una comparativa entre el baile y la paradoja:

Yo vería como civilización defectuosa, desde el punto de vista plenamente humano, aquella que no practicara el hábito universal del baile alegre y ruidoso. De la misma manera, vería como defectuosa cualquier mente que no cultivara el hábito de pensar alegre y ruidosamente.⁵¹³

Y aquí la paradoja como forma y la paradoja como contenido vuelven a encontrarse: si la paradoja era la forma más realista de expresarse, como hemos visto antes, resulta que también es el estilo paradójico es el más acorde con el

⁵¹³ *Ibíd.*

ser humano, por su alegría y buen humor. Hay que tratar los problemas con humor y no con solemnidad porque tratarlos así es más humano, pues «a menos que un hombre sea en parte humorista, sólo será hombre en parte»⁵¹⁴. El método paradójico, realista a la par que alegre, ruidoso y bienhumorado, es más humano y, por ello, mucho más correcto. Chesterton, incluso, no niega que su estilo pueda ser frívolo, como lo señala en el título del mismo capítulo, en que habla de esa frivolidad adjetivándola de “divina”. Pero niega que esa frivolidad sea superficial. Como él mismo recoge ya casi en la última línea del capítulo:

Para resumir de manera muy simple la cuestión, si el señor McCabe me pregunta por qué traslado la frivolidad a una discusión sobre la naturaleza del hombre, le responderé que porque la frivolidad forma parte de la naturaleza del hombre. Si me pregunta por qué introduzco lo que él llama paradojas en los problemas filosóficos, le responderé que porque todos los problemas filosóficos tienden a volverse paradójicos. Si objeta que yo trato la vida con descaro, le responderé que la vida es descarada.⁵¹⁵

Y, ya como última conclusión en su artículo, Chesterton amplía aún más esa idea según la cual “el pensamiento ha de ser alegre y bullicioso, dado que la vida humana lo es”: no sólo la vida humana, sino el universo entero, es una especie de estallido de alegría y fabulosa celebración.

Y le digo que el universo, al menos tal como yo lo veo, se parece mucho más a los fuegos artificiales del Palacio de Cristal que a su propia filosofía. En todo el cosmos se da una tensa y secreta festividad que se parece a los preparativos del día de Guy Fawkes. La eternidad es la víspera de algo. Yo no contemplo nunca las estrellas sin sentir que son los cohetes de algún niño, inmóviles en su caída perpetua.⁵¹⁶

Y con esta última línea, Chesterton llega de nuevo, por otra vía, a la paradoja como realismo: no sólo es realista por dar cuenta de la realidad, equilibrando

⁵¹⁴ *Ibíd.*

⁵¹⁵ *Ibíd.*

⁵¹⁶ *Ibíd.*, pp. 191-192

extremos de forma adecuada. También lo es porque en la actitud un tanto bufona del paradjista encontramos el enfoque más acorde con la vida humana. Pero, incluso más allá: dicha alegría despreocupada y celebrativa no pertenecería sólo a la vida humana, sino a toda la realidad, si se la observa con la mirada preñada de espíritu contemplativo y poesía.

Hemos visto en este complicado capítulo varios argumentos con los que Chesterton aborda su paradoja como estilo, desde consideraciones formales. Chesterton va navegando de uno a otro, así que me permito recapitularlos:

1.- El estilo ingenioso y humorístico no se contrapone a la profundidad del pensamiento que expresa. Es más, la solemnidad de los modernos aparece solamente como un ropaje que oculta un pensamiento sin la suficiente profundidad.

2.- La paradoja es mejor forma de presentar las reflexiones porque es capaz de despertar la curiosidad y la admiración.

3.- El estilo alegre, bullicioso y bromista forma parte de la naturaleza humana. El hombre reflexiona celebrando y alegrándose, y descubre y anuncia las verdades de esa misma manera.

4.- Aún más: esa actitud alegre y celebrativa pertenecería a toda la realidad. Así pues, expresar las ideas en estilo paradjico sería la forma más humana y también la más realista de hacerlo.

Es decir, y para concluir: aunque Chesterton aborda en este punto el uso de su paradoja *como estilo*, no deja de hacer filosofía. De hecho, defiende la paradoja *como estilo* con argumentos filosóficos, explicando su importancia para la vida humana e incluso, quizá, para entender la realidad en general.

1.2. La ternura hacia los paradojistas “de estilo”

Autores paradójicos hay muchos, y formas de enfocar la paradoja también hay diversas. Chesterton es consciente de que cuando él defiende el estilo paradójico está defendiendo un estilo con enfoques muy distintos. No todos los autores paradójicos escriben paradojas con la profundidad que él defiende, ni, los que las escriben pretendiendo dicha profundidad, la alcanzan siempre.

En concreto, como vamos a ver, Chesterton va a dividir las paradojas en dos tipos: paradojas que tienen esa profundidad y, por tanto, vuelven el pensamiento fecundo; paradojas, por otro lado, que son ejercicios de ingenio chispeante sin mucho que aportar.

El primer texto que citamos para esto está en *The paradoxes of Mr. Pond*. Y, en este primer texto, vamos a ver cómo Chesterton no va a mostrarse especialmente duro con quienes practican el segundo tipo de paradoja, de los dos descritos arriba.

Recordemos que, en este libro, Mr. Pond no es sino una máscara tras la que se ocultaría el propio Chesterton, con lo que la reflexión sobre las paradojas de aquel es totalmente aplicable a las de este. Pues bien, en cierto momento, Chesterton habla de las paradojas que formula su protagonista, analizándolas en una breve reflexión al inicio del capítulo 3 del libro, “Cuando los médicos están de acuerdo”. Y lo primero que va a decir de ellas es que son unas paradojas peculiares, distintas al uso habitual que los escritores paradójicos realizan de dicho recurso:

Las paradojas de Mr. Pond eran de peculiarísima especie. Llegaban al extremo de resultar paradójicas infracciones de la ley de la paradoja. La paradoja ha sido definida como «la verdad puesta cabeza abajo para llamar la atención». (...) [H]ay que admitir que es cierto que los literatos, como otros mendicantes y saltimbanquis, frecuentemente intentan llamar

la atención. Colocan en un lugar destacado, en medio de un diálogo o de una obra teatral, o al inicio o al término de un párrafo narrativo, ocurrencias de esa índole portentosa...⁵¹⁷

En este momento Chesterton concurre en una broma autorreferencial muy divertida: en el texto va a pasar a enumerar a esos escritores paradójicos que gustan de llamar la atención, que usan la paradoja como un espectáculo chispeante de ingenio, pero vacío de contenido... y se va a mencionar entre ellos:

[C]omo cuando Bernard Shaw escribió: «La Regla Áurea es que no hay Regla Áurea»; o cuando Óscar Wilde observó: «Puedo resistirlo todo excepto la tentación»; o cuando un escritor mucho más romo (indigno de ser equiparado con los antedichos y que actualmente expía sus errores tempranos aplicándose a la nobilísima causa de dejar constancia de los aciertos de Mr. Pond) apostilló de en defensa de principiantes y chapuceros y zoquetes varios como él mismo: «Si merece la pena hacer una cosa, merece la pena hacerla mal».⁵¹⁸

El texto deja claro su intención humorística por la excesiva y rimbombante perífrasis con la que Chesterton se refiere a sí mismo. Pero, además, es bastante evidente la diferencia entre las referencias de Shaw y Wilde, por un lado, y la de ese “escritor” tan zoquete, por otro. Se puede ver que las citas de Shaw y Wilde son contradicciones manifiestas que no resisten un análisis con la mirada mínimamente afilada. No se puede establecer una Regla Áurea que consista en anularse a sí misma. Del mismo modo, no se puede establecer que el límite a la resistencia sea la tentación. La tentación es básicamente aquello que nos sentimos atraídos a realizar o evitar, a la vez que somos conscientes de que hay razones morales para abstenernos. Por lo tanto, podría decirse que el correlato de la tentación es la autoexigencia de resistir, y que la resistencia presupone una

⁵¹⁷ CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, p. 63

⁵¹⁸ *Ibíd.*, pp. 63-64

tentación ante la que ejercerse. Sin tentación no hay resistencia, puesto que no hay a qué resistirse. Las paradojas de los dos autores, así, se revelan como formas ingeniosas de decir “No hay Regla Áurea” (Shaw) y “No puedo resistir nada” (Wilde). Las frases no aportan sino ingenio. Son divertidas, pero a la postre son una frase simple presentada de forma muy enrevesada.

Esto no ocurre con la cita de Chesterton, una de sus paradojas más conocidas y perteneciente a su obra *What's Wrong with the World*. Tras su paradoja hay discurso e intención de enseñar toda una filosofía. Nuestro mismo autor señala en el texto que hemos citado arriba la utilidad de su paradoja, que está escrita en defensa del amateurismo, y por tanto contra la cultura de la especialización. Esto forma parte de forma profunda y potente de la filosofía de Chesterton; es algo muy lejos de ser una broma o un jugueteo ingenioso.

Pero, incluso sin saber esto sobre Chesterton, la prueba de que esa última paradoja es distinta a las otras dos es fácil: inténtese, como se ha realizado con las paradojas de Shaw y Wilde, reducir la paradoja de Chesterton a un mensaje más simple. La paradoja de “si merece la pena hacer algo, merece la pena hacerlo mal” no nos lleva a una reformulación en forma de frase más simple y más corta. No da como resultado: “En realidad, Chesterton está diciendo sencillamente ‘[aquí una frase mucho más simple]’”, como sí era el caso de Shaw y Wilde. En vez de esto, Chesterton nos lleva a un discurso elaborado, a una filosofía compleja.

Respecto a esos autores entre los que Chesterton finge contarse, que usan la paradoja como un artificio, es el mismo Chesterton el que mejor resume su gusto por el efectismo lingüístico:

A quehaceres así se rebajan los literatos; y luego los críticos les amonestan que «hablan para causar efecto»; y luego los literatos les replica: «¿Para qué diantres habríamos de hablar entonces? ¿Para no causar efecto?» Es un espectáculo deplorable.⁵¹⁹

En esta crítica, por cierto, y si tenemos en cuenta el artículo de *Heretics* analizado en el apartado anterior, con toda la respuesta dada a McCabe, se percibe un especial buen humor. No parece Chesterton estar completamente en contra del artificio del lenguaje, antes bien, la conclusión final del párrafo declarando la pugna entre escritores y críticos un “espectáculo deplorable” suena más a sorna que a otra cosa. Es decir, Chesterton no mira con especiales malos ojos a quienes se dedican a la paradoja como estilo, o al menos no en este texto. Pero lo que sí quiere dejar claro es que las paradojas de ese personaje suyo, el señor Pond, no deben confundirse con esas paradojas estilísticas y efectistas. Pond no busca llamar la atención:

Mr. Pond pertenecía a un universo más elevado y sus paradojas eran harto diferentes. Imposible imaginárselo haciendo el pino. Y tan arduo como imaginárselo haciendo el pino era imaginárselo intentando llamar la atención.⁵²⁰

Pond no usa la paradoja porque tenga hambre de atraer la atención sobre sí, sino porque es su mejor manera de resumir una anécdota que le ha ocurrido. En este punto, Chesterton vuelve a describir el estilo peculiar de la paradoja de Pond, como ya hiciera al inicio del libro:

[E]n medio de un apacible flujo oral repleto de sentido, hacían una súbita aparición unas pocas palabras que daban la impresión de formar ni más ni menos que un sinsentido. (...) Era un sinsentido del cual el propio hablante no parecía apercibirse siquiera: conque a veces sus oyentes tampoco notaban que hubiera algo insensato en discurso tan sensato. Pero a quienes sí lo notaban les parecía haberle oído decir algo semejante a «Claro, como

⁵¹⁹ *Ibíd.*, p. 64

⁵²⁰ *Ibíd.*

le faltaban las piernas, ganó holgadamente la maratón» (...). Y los listos lo interrumpían porque sabían que, detrás de cada una de esas insólitas contradicciones tan compactas, había una muy insólita anécdota (...).⁵²¹

Es decir, que la paradoja de Mr. Pond, lejos de ser un artificio tras la que hubiera voluntad de llamar la atención o descolocar a sus oyentes, lo que hay es una condensación de la experiencia. Esto ya se ha descrito abundantemente unas páginas atrás, al hablar de la paradoja como estilo filosófico, pero lo interesante en este punto es el añadido sobre la paradoja como estilo. Aparte de señalar el estilo filosófico de Pond, Chesterton nos lo ha contrastado con otras formas de hacer paradojas. Y, aunque el enfoque de Mr. Pond gane, no parece haber una especial fiereza en la crítica a los otros autores paradójicos. Creo que, pese a las palabras críticas con que Chesterton habla de la paradoja como prestidigitación lingüística, no hay especial dureza hacia los autores que recurren a ella como un juego de ingenio. El humor con que les habla, y el hecho de contarse a sí mismo entre sus filas, parece actuar como atenuante. Podríamos decir que, en este texto, Chesterton está defendiendo un uso de la paradoja “como herramienta filosófica además de como estilo”, sí. Y que lo está contrastando con su uso “meramente estilístico”, también. Pero igualmente hay que concluir que nuestro autor no mira con malos ojos ni especial severidad a quienes lo usan de la segunda forma.

De hecho, una posible prueba de ello sería otro personaje que aparece en este mismo libro, en los distintos relatos. Es un amigo de Mr. Pond, el capitán irlandés Gahagan. Pues bien, lo interesante de este personaje es que gusta mucho de contar sinsentidos y de realizar juegos de palabras sin mayores intenciones que las de resultar sorprendente. Sin embargo, no nos es presentado ni como un villano ni como un personaje cargante y pedante. Es un amigo de

⁵²¹ *Ibíd.*, p. 65

Mr. Pond y a lo largo de toda la historia aparece como un personaje secundario del grupo que podríamos llamar “de los buenos”. Ni es un enemigo a batir, ni un necio a ser corregido, ni un pedante que se enfrente al protagonista en una discusión. Es uno de los amigos de Pond, uno de sus principales interlocutores que, pese a su carácter tan distinto al del protagonista, es presentado de tal forma que se le coge cariño.

Quizá sea ir demasiado lejos, pero, en cierta forma, se podría decir que, si Pond es una máscara tras la cual Chesterton se esconde, Gahagan también es una máscara para otra faceta de nuestro autor: la del paradojista poco serio, la del hombre que gusta de jugar con el lenguaje. Porque sí, y como veremos, Chesterton también actúa así de vez en cuando: no todas sus paradojas tienen una excepcional carga filosófica, ni lo pretenden. Chesterton también disfruta jugando con las palabras.

Gahagan actúa en este libro como un contrapunto que, con sus sinsentidos y absurdecos, revela el carácter distinto que tienen las paradojas de Pond, como bien aparece en una intervención de su mujer (la de Gahagan):

Muy bien, ¿has terminado ya? –demandó Joan–. Ya todos te conocemos a ti [a Gahagan] y tus historietas; y son puros sinsentidos. Pero si Mr. Pond asevera que alguien era demasiado alto para ser visto, quiere significar algo.⁵²²

En definitiva, podemos concluir que Chesterton, pese a defender en *The paradoxes of Mr. Pond* un uso de la paradoja de tipo filosófico, y negarse a considerarla una chanza o un artificio de las palabras, no se muestra especialmente duro con los paradojistas “de estilo”. Le hemos visto mucho más frontal y tajante con algunas ideas modernas, pese a que siempre argumente con buen humor. En este caso, su forma de presentar los escenarios está lejos de los

⁵²² *Ibíd.*, pp. 198-199

enfrentamientos que en sus obras vemos entre el científico y el sacerdote, el ateo y el creyente, etc. No existe esa frontalidad tan acusada. Antes bien, hay amistad, y una crítica formulada con un humor y una suavidad que casi nos sugiere una mirada tierna y una cómplice carcajada.

1.3. Paradojas “de vida” y paradojas “de muerte”

Un texto (un poco) más duro que el de *The paradoxes of Mr. Pond* es un artículo publicado el año 1911 en el “Illustrated London News”, medio con el que Chesterton tuvo la más larga de sus colaboraciones como columnista. Dicho artículo se llama precisamente *Two kinds of paradox*, y, con lo breve que es, va a sentar clara la diferencia entre dos tipos de paradojas tal como las considera Chesterton. Y lo primero que va a decir de ellas, muy en línea con lo que veíamos en el apartado anterior, es que su diferencia más exacta no radica en que unas sean “buenas” y las otras “malas”:

For there are two kinds of paradoxes. They are not so much the good and the bad, nor even the true and the false. Rather they are the fruitful and the barren; the paradoxes which produce life and the paradoxes that merely announce death.⁵²³

Lo importante de la paradoja es su fecundidad. Al fin y al cabo, y por adecuada que fuera para un pensamiento realista, por cercana que pudiera ser a una formulación correcta de la verdad tanto en forma como en contenido (como defiende Chesterton y yo mismo, siguiéndole), no deja de ser una herramienta. Y como herramienta, ha de ser útil, han de verse sus frutos. Y en las paradojas modernas, aquellas que, según Chesterton, practican muchas veces Wilde y Shaw y muchos más, no se ven frutos de vida, sino de muerte. Las paradojas modernas no generan pensamiento, no tienen fecundidad:

⁵²³ CHESTERTON, *Collected Works*, vol. XXIX, p. 53

Nearly all modern paradoxes merely announce death. I see everywhere among the young men who have imitated Mr. Shaw a strange tendency to utter epigrams which deny the possibility of further life and thought. A paradox may be a thing unusual, menacing, even ugly-- like a rhinoceros. But, as a live rhinoceros ought to produce more rhinoceri, so a live paradox ought to produce more paradoxes.⁵²⁴

Las paradojas que formulan los modernos, a imitación y modelo de las de Shaw, aniquilan la posibilidad de seguir pensando. No cumplen con la función de provocar el pensamiento, capacidad que veíamos que Chesterton defendía en las de su personaje Mr. Pond. En este caso, como se recordará, las extrañas frases de Mr. Pond provocaban la curiosidad y el interés por conocer la larga historia que la paradoja resumía. Ese sentido de paradoja como resumen de un pensamiento más largo ya lo hemos visto, simplemente quiero recordar aquí cómo esto forma parte de su fecundidad. El ingenio de la afirmación paradójica (podríamos decir: su calidad artística) nos abre el pensamiento porque es sugerente, y porque se adivina la densidad de la reflexión que contiene. Es compleja pero divertida de entender, porque nos permite darle vueltas, desdoblar las aristas del pensamiento que resume.

La paradoja moderna no es así. Lejos de impulsar el pensamiento, lo inmoviliza. No solo no produce fecundidad, va a decir Chesterton, sino que actúa como abortivo:

Nonsense ought to be suggestive; but nowadays it is abortive. The new epigrams are not even fantastic finger-posts on the wild road: they are tablets, each set into a brick wall at the end of a blind alley. So far as they concern thought at all, they cry to men, "Think no more," as the voice said "Sleep no more" to Macbeth. These rhetoricians never speak except to move the closure.⁵²⁵

⁵²⁴ *Ibíd.*

⁵²⁵ *Ibíd.*

Podríamos decir que aquí hemos dado con la metáfora que mejor explica la diferencia entre una paradoja estilística, que no sería sino un sinsentido disfrazado, y la paradoja chestertoniana. La paradoja estilística es el cartel al final del camino, pegado contra una pared de ladrillos. Podrá estar extraordinariamente bien diseñado, ser un cartel excelente artísticamente... pero nunca podremos pasar de él. Esta paradoja está hecha, como dice Chesterton, para ser asimilada y detener el pensamiento, terminar la partida. En cambio, la paradoja tal y como Chesterton la defiende y trata de practicar es un poste indicador en medio del camino: puede ser interesante en sí mismo, sí, pero además te permite avanzar más allá del punto donde se encuentra. Aún más: está hecho para que avances, para que lo dejes atrás. La paradoja chestertoniana está hecha para que el pensamiento, de alguna manera, se olvide de ella y acabe llegando al punto hacia el que señala. Lo importante no es ella misma, sino aquello que quiere enseñar, la filosofía de la que es resumen.

Vemos aquí una mayor dureza que en el apartado anterior, aunque también se halla en el lenguaje alguna ligera rebaja en la crítica realizada (aunque muy mínima, especialmente en comparación con el anterior texto). En primer lugar, ese rechazo a valorar la paradoja como “mala”, dividiéndolas en “buenas” o “malas”, ayuda a dicha rebaja. Una paradoja “meramente ingeniosa” no es mala en sí misma. Pero sí lo es por el efecto que provoca. Para Chesterton, esa capacidad de cortar el pensamiento es realmente grave. Los paradojistas como Shaw, incluso aunque sean ingeniosos, tienen el problema de que acaban con la discusión, de que sientan cátedra y no permiten seguir pensando:

Even when they [the paradox writers] are really witty (as in the case of Mr. Shaw), they commonly commit the one crime that cannot be forgiven among free men. They say the last word.⁵²⁶

Pero quizás donde mejor se aprecia esta rebaja en la crítica es en que Chesterton no critica a autores, sino a paradojas. El mismo autor puede escribir paradojas fructíferas y otras que no lo sean, paradojas que “inicien el pensamiento” y otras que “lo eviten” (según otra forma de referirse a ellas usada por el propio Chesterton⁵²⁷). En el artículo comentado, el ejemplo puesto es un autor socialista, Hollbrook Jackson. Chesterton analiza que este autor tiene un *background* de lecturas demasiado malas⁵²⁸, pese a lo cual le reconoce afirmaciones interesantes, inspiradoras, que “abren” el pensamiento.

En concreto, cita, valorándola mucho, la siguiente afirmación: «Suffer fools gladly: they may be right.»⁵²⁹ Chesterton defiende esta frase, no sólo como verdadera, sino como inspiradora, pues nos puede hacer ver nuestras relaciones cotidianas de otra forma, estando atentos a que la verdad salte a la luz incluso en los discursos más ramplones de las personas más fastidiosas:

One can go searching among one's more solid acquaintances and relatives for the fires of a concealed infallibility. One may fancy one sees the star of immortal youth in the somewhat empty eye of Uncle George; one may faintly follow some deep rhythm of nature in the endless repetitions with which Miss Bootle tells a story (...).⁵³⁰

No solo es verdad, sino que también es inspirador, “ensanchador”: ensancha la mente y el corazón, porque pensar “este aparente tonto no es tan idiota como

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ Cfr. *Ibíd.*: «(...) the paradox that starts thought and the paradox that prevents thought»

⁵²⁸ Cfr. *Ibíd.*

⁵²⁹ *Ibíd.*

⁵³⁰ *Ibíd.*, pp. 53-54

parece” es, como mínimo, un acto de caridad, y la caridad es «la imaginación del corazón».⁵³¹

Esta paradoja Chesterton la considera conectada con otras paradojas que él defiende: la conecta con su amor por la vida cotidiana, y con su defensa de considerar más acertado lo que realizan las personas sencillas y comunes que los especialistas y científicos (en lo que a la vida cotidiana se refiere, no en cuanto a afirmaciones de carácter técnico o científico). También se conecta con su paradoja de que la imaginación refuerza la salud mental, y está lejos de ser su obstáculo. Asimismo, ve reflejada su idea (ya citada más arriba) de que la cabeza funciona mejor al conectarse con el corazón que al funcionar por su cuenta, rastro que vemos en esa afirmación sobre la “imaginación del corazón”. Como se puede ver, la breve paradoja formulada por Jackson nos puede llevar muy lejos en el pensamiento.

Sin embargo, este mismo autor tiene ejemplos de frases completamente dentro de la otra categoría. Chesterton pone varios ejemplos, pero nos basta este con el que cierra el artículo:

On another page I read, “Truth is one's own conception of things.” That is thoughtless nonsense. A man would never have had any conception of things at all unless he had thought they were things and there was some truth about them. Here we have the black nonsense, like black magic, that shuts down the brain. “A lie is that which you do not believe.” That is a lie; so perhaps Mr. Jackson does not believe it.⁵³²

Esa negación de la verdad, exaltando el punto de vista y negando toda objetividad del pensamiento, le lleva a esa estéril paradoja final: “La mentira es aquello que no crees”. Ingeniosamente, Chesterton le señala que esa fórmula

⁵³¹ *Ibíd.*, p. 54: «It can never narrow our minds, it can never arrest our life, to suppose that a particular fool is not such a fool as he looks. It must be all to the increase of charity, and charity is the imagination of the heart.»

⁵³² *Ibíd.*

está vacía, por lo dicho anteriormente: que uno solo se fabrica un punto de vista sobre algo si cree que hay un algo, y si cree que sobre ese algo se puede predicar una afirmación verdadera. Así pues, la afirmación paradójica pone punto final al pensamiento, convirtiéndose además en una negación de sí misma, al estilo de la frase “No existe la verdad”.

Ese ataque firme y, en ocasiones, incluso feroz, pero que a la vez respeta partes del pensamiento, lo va a realizar Chesterton también con otros autores, de los cuales analizamos muy brevemente dos ejemplos: el gran escritor de paradojas con el que siempre entró en diálogo literario, Oscar Wilde; y uno de sus mejores amigos, G.B. Shaw.

Respecto a este último, hay que decir que entender la idea que tiene Chesterton respecto a las paradojas de Shaw es un asunto realmente complicado, pues se refiere a ellas en varias ocasiones, clasificándolas de diversas maneras. Sobre los problemas de ambigüedad de Chesterton al referirse a la paradoja hemos de entrar en el siguiente apartado, pero es importante señalar aquí la forma en que Chesterton ve las paradojas de uno de sus principales (y muy cordiales) rivales, que además era un respetadísimo paradojista. Pues bien, en ocasiones, la paradoja shawiana es presentada por Chesterton como un mero ejercicio de ingenio, así lo hemos visto en el texto de *The paradoxes of Mr. Pond*, en el que Chesterton contraponía las paradojas de Shaw, Wilde y las suyas propias a las de Pond, criticando las primeras como meros fuegos artificiales lingüísticos⁵³³. Una vez más, hay que añadir que esto no le es especialmente desagradable ni lo considera especialmente reprochable, tal como hemos visto en el análisis de su respuesta a McCabe en *Heretics*.

Pero Chesterton también le va a reconocer la capacidad de su paradoja de condensar ideas. En concreto, en su *G.B. Shaw*, nuestro inglés va a referirse a

⁵³³ Cfr. CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, p. 63

las paradojas de Shaw como condensaciones de observaciones del mundo, que al condensarse adquieren forma paradójica:

El propio Shaw dijo una vez: «Soy un irlandés típico: mi familia proviene de Yorkshire». Sólo un típico irlandés podría haber hecho semejante observación. En efecto, es un despropósito, un disparate consciente. Un despropósito no es más que una paradoja que la gente no entiende porque es demasiado estúpida para comprenderla. Es el breve resumen de algo tan cierto y tan complejo a la vez, que el que posee la inteligencia lo suficientemente viva para percibirlo, no tiene la paciencia necesaria para explicarlo.⁵³⁴

Y algo más adelante, remata el argumento contundentemente:

Cada una de ellas [de las paradojas de Shaw] representa una verdad templada a fuego y a golpes de martillo, hasta comprimirla en un pequeño espacio y hacerla breve y casi incomprensible.⁵³⁵

Es decir: según esta nueva manera de verlas, las paradojas de Shaw sí tienen contenido, y además el mismo tipo de contenido que las chestertonianas: son contradicciones ingeniosas que se *encuentran* en la realidad, y que si el observador expresa en forma de paradoja es porque quiere ser breve, pero seguir siendo justo con lo observado, sin reducirlo a una sola de sus partes.

Por lo tanto, en Shaw la paradoja a veces es vista como un mero juego de palabras sin sentido alguno, como aquella que tanto le critica Chesterton de que la Regla de Oro es que no hay dicha regla. Pero también el propio autor dice que, a veces, en Shaw se dan frases realistas y acertadas. Ya solo con esto bastaría, pero hay todavía una tercera manera en que Chesterton aborda la paradoja de Shaw, desconcertante, si se tiene en cuenta lo dicho hasta ahora. Es aquella que veíamos en la introducción del anterior capítulo, según la cual las

⁵³⁴ CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp.], p. 845

⁵³⁵ *Ibíd.*, p. 846

paradojas de Shaw no serían en absoluto paradojas.⁵³⁶ Pese a que sí que podemos encontrar paradojas en Shaw, y no solamente estilísticas sino paradojas con contenido de pensamiento, Chesterton en cierto lugar de la biografía del gran escritor irlandés le niega su carácter paradójico. Y eso pese a que en esa misma biografía se lo reconoce, en el texto citado más arriba, en el que además se lo atribuye a su carácter irlandés.

Así pues, de lo dicho hasta ahora, podemos decir que en Chesterton se da una división en la paradoja de Shaw, considerándola a veces mero ingenio, y otras veces auténtico contenido de pensamiento. La tercera forma de enfocar las paradojas shawianas la dejamos de lado, porque la declaración final es que no son paradojas, por lo cual no sirven para delimitar las formas de usar dicho recurso.

Esto, respecto a Shaw. Pero también en Wilde encontramos a Chesterton refiriéndose a su paradoja de maneras distintas, pero, en este caso, es interesante que se añada una suerte de tercera categoría, que lleva a una triple gradación: en primer lugar, afirmaciones que son verdaderas estupideces sin el más mínimo gramo de verdad en ellas, que serían puro ingenio; en segundo, afirmaciones que defienden ideas que, aunque sean ideas modernas, contradictorias e incorrectas, al menos aún son ideas y no son puros ejercicios estéticos; en tercero, frases con ideas detrás que contienen mucha profundidad. Es decir, en Wilde Chesterton va a reconocer una especie de punto intermedio en el uso de la paradoja.

Para esa triple gradación hemos de ver dos textos distintos. El primero es de *On lying in bed and other essays*, y en él distingue los fuegos artificiales lingüísticos del irlandés, por un lado, y las paradojas que defienden ideas incluso aunque sean incorrectas, por otro:

⁵³⁶ Cfr. *Ibíd.*, 940-941

[E]n *Una mujer sin importancia*, [Wilde] hace que su filósofo principal diga que todo pensamiento es inmoral y esencialmente destructivo: «Nada sobrevive al pensamiento». Eso es un sinsentido, pero del tipo más noble, ya que encierra una idea. Se trata, como ocurre con la mayor parte de las ideas modernas, de una idea que da la muerte y no la vida, pero es una idea. Ciertamente hay un sentido en que toda definición conlleva una eliminación. Pasen unas páginas de la misma obra y encontrarán a alguien que pregunta: «¿Qué es una mujer inmoral?», el filósofo responde: «La clase de mujer de la que un hombre nunca se cansa». Pues bien, eso ya no es un sinsentido sino una bobada. Carece de ningún tipo de valor. No es cierto simbólicamente, no es cierto fantásticamente, no es cierto en absoluto.⁵³⁷

Este texto no es el único en el que Chesterton va a mostrar simpatía por una paradoja que transmite una mala idea, por cierto. Su gusto por el estilo paradójico le hace mirar con simpatía a los autores que las usan, y más cuando las usan para transmitir ideas, incluso si éstas son erróneas. Otro ejemplo lo encontramos en *St. Thomas Aquinas*:

Tomemos una buena paradoja, como aquella de Oliver Wendell Holmes: “Dadnos los lujos de la vida y prescindiremos de las cosas necesarias”. Hace gracia y por tanto impresiona: tiene un punto atractivo de desafío, contiene una verdad real, aunque romántica. Parte de la gracia es que se formula como una contradicción en los términos. Pero la mayoría de la gente estará de acuerdo en que sería considerablemente peligroso fundamentar todo el sistema social en la idea de que las cosas necesarias no son necesarias (...).⁵³⁸

Volviendo a Wilde, esa distinción entre una paradoja sin ningún tipo de sentido y una que transmite una idea incorrecta no lo es todo. Chesterton, sin dejar de declararse a bastante distancia de él, en *The question: Why am I a catholic* le va a reconocer profundidad a su pensamiento. De hecho, va a hablar

⁵³⁷ CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero*, p. 305

⁵³⁸ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1097

de él como un autor que, siendo inteligente, prefirió rebajarse a decir cosas que a los necios les parecen inteligentes (sin serlo realmente), para cosechar el halago:

A veces sucede que una persona de auténtico talento siente debilidad por el halago, aunque proceda de los necios. Tal vez haya preferido decir algo que los estúpidos consideren inteligente, en lugar de algo que solamente los inteligentes se darían cuenta de que es verdad. Oscar Wilde fue una persona de esta clase.⁵³⁹

Es decir, le reconoce a Wilde auténtico talento, auténtica capacidad de reflexión, aunque a la vez lamente que la ocultara. Y va a mostrar la diferencia entre una auténtica idea de Wilde, con profundidad filosófica y completamente verdadera, de uno de sus trucos de lenguaje. Lo va a hacer en un texto en el que, por cierto, reconoce irónicamente que la notoriedad de Wilde y el respeto de sus contemporáneos se habría visto fuertemente resentida si dichos contemporáneos le hubieran entendido:

Cuando [Wilde] dijo en algún sitio que una mujer inmoral era la clase de mujer de la que jamás se cansa un hombre, empleó una frase tan infundada como perfectamente inútil. Todo el mundo sabe que un hombre puede hastiarse de toda una larga procesión de mujeres inmorales, especialmente si él es también inmoral. (...) En las mentes estrechas siempre existió una vaga conexión entre el ingenio y el cinismo; por eso nunca le aplaudieron tanto como cuando decía algo cínico pero sin el menor ingenio. Sin embargo, cuando dijo: «Un cínico es un hombre que conoce el precio de todas las cosas y el valor de ninguna», hizo una afirmación (...) que realmente quería decir algo. Pero eso hubiera significado su destronamiento inmediato si le hubieran entendido quienes solamente le habían entronizado por ser cínico.⁵⁴⁰

Como se ve, Chesterton critica fuertemente a Wilde, pero le reconoce capacidad para abrirse a la verdad, así como talento para expresar ideas

⁵³⁹ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, p. 224

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, pp. 224-225

potentes, incluso aunque no sean verdaderas. Por eso en sus paradojas aparece un triple nivel: bobadas, paradojas con ideas endebles o incorrectas, y auténticos ejercicios de filosofía.

Para concluir, pues, hay que decir que Chesterton critica no tanto a los autores sino a los tipos de paradoja que usan, dividiéndolas en dos: paradojas “de vida”, capaces de prender el pensamiento, de conducir a la profundidad en la reflexión; y paradojas “de muerte”, que encierran ideas que bloquean el pensamiento, que actúan como un punto final. El mismo autor puede usar paradojas de un tipo y de otro, realizando a veces paradojas ingeniosas pero estériles, y en otros momentos otras abiertas a la reflexión sugerente.

Además, afinando más aún, teniendo en cuenta lo dicho sobre Wilde, y uniendo este apartado con los anteriores, podríamos decir incluso que en la paradoja aparece una triple gradación. Primero estarían las paradojas meramente estéticas, que serían una mera contradicción o una frase muy simple dicha de forma ingeniosa. En segundo lugar, tendríamos paradojas que transmiten filosofía, sí, pero la idea que transmiten es falsa o muy endeble. Por lo tanto, tampoco son especialmente fructíferas, aunque sí más nobles y honestas que las del primer tipo. En tercer lugar, estarían las paradojas como forma de condensar una filosofía realista, que combinarían el ingenio en la forma con la profundidad y fecundidad de su contenido, que sería el fruto de la escucha de la realidad.

2. Sobre la precisión con que Chesterton utiliza la paradoja

Hasta el momento en el capítulo hemos realizado un recorrido en el que procuramos analizar la idea de paradoja que tiene Chesterton. Hemos visto primero sus reflexiones filosóficas en torno a la paradoja, para pasar luego a observar sus consideraciones sobre la paradoja como estilo.

Hay que señalar, empero, que este tipo de análisis requiere de un esfuerzo considerable, ya que Chesterton, aunque suele ser bastante preciso y coherente con la manera que tiene de usar la paradoja dentro de un mismo artículo, parece no serlo tanto cuando se considera su obra como un todo. Y esto nos obliga a mirar de cerca lo que nuestro autor dice, siempre teniendo en cuenta el carácter periodístico de sus escritos, que nunca pretendieron conformar un *corpus* doctrinal sino ser respuestas inmediatas a problemas concretos (aunque no debe entenderse con ello que Chesterton careciera de profundidad, como ya hemos señalado en algún otro sitio). Habida cuenta de esto, sus escritos tienen una coherencia formidable, huelga reconocerlo. Pero no es una coherencia perfecta, y hay que entrar a examinar algunos desajustes.

En dos aspectos Chesterton presenta una inconsistencia que obliga a detenerse y reflexionar. El primero de ellos es la misma acepción de “paradoja”. A veces parece usarlo con orgullo, como algo que debe ser usado y que es el estilo correcto, pero a veces parece arremeter contra el concepto de paradoja, como considerando al paradjista un charlatán o incluso identificando “paradoja” con “contradicción”.

El segundo aspecto es el contenido de las propias paradojas de Chesterton. Hay muchas de ellas que son verdadera filosofía condensada, pero otras que no tienen tanta profundidad, incluso algunas que podría llegar a decirse que no tienen ninguna y su carácter es meramente estilístico. Hemos de entrar a examinar estas cuestiones para ganar en claridad.

2.1. Diferentes acepciones de la palabra “paradoja”

Respecto a su acepción de “paradoja”, los principales textos en los que nuestro autor se refiere a ese recurso parecen apoyar la tesis de que lo considera algo realmente profundo, y no un mero jugueteo lingüístico ni una mera

contradicción. Para Chesterton la paradoja tiene filosofía, tiene profundidad y dice mucho de la realidad y de la vida humana. Así lo hemos defendido en el apartado correspondiente y así lo resume este texto de *The ball and the cross*:

Los que consideran la cuestión muy superficialmente consideran que la paradoja es cosa de chanza, propia del periodismo ligero. Paradoja de esa índole contiene el dicho de un galán en cierta comedia decadente: “La vida es demasiado importante para tomarla en serio”. Los que miran la cuestión con más profundidad o delicadeza, ven que la paradoja pertenece especialmente a todas las religiones. Paradoja de esta índole se contiene en tal sentencia como: “Los mansos heredarán la tierra”. Pero aquellos que ven y sienten el punto fundamental de la cuestión, saben que la paradoja no pertenece a la religión solamente, sino a todas las crisis vitales y violentas en la práctica de la existencia humana.⁵⁴¹

Para Chesterton, como se ve, la paradoja encierra una enorme profundidad, pero no todo el mundo la percibe, y, así, puede uno quedarse en interpretar o en escribir paradojas de un modo superficial. Pero Chesterton, insisto, la considera mucho más profunda que eso, le reconoce auténtica relevancia filosófica.

Y esto Chesterton lo creará toda su vida. Defiende la paradoja como herramienta filosófica en textos de muy diversas épocas, desde por ejemplo *Heretics* de 1905 u *Orthodoxy* de 1908 hasta su último libro, *Autobiography* (1936), o el póstumo *The paradoxes of Mr. Pond*.

Sin embargo, también en textos de muy diversas épocas encontramos formas de referirse a la paradoja distintas a esta. Del apartado anterior deducíamos que Chesterton realiza una triple gradación: en primer lugar, paradojas meramente estéticas; también, en segundo, paradojas capaces de transmitir una idea, pero una idea propia de un tipo de filosofía muy débil y/o contradictoria; tercero, paradojas que suponen una auténtica filosofía realista y que son condensaciones

⁵⁴¹ CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, p. 16

de observaciones del sentido común y la experiencia. Pues bien: el problema es que Chesterton no siempre detalla a qué se está refiriendo. Usa el término “paradoja”, sin adjetivar, para referirse a cualesquiera de los sentidos anteriores. En general, es fácil darse cuenta de que Chesterton está hablando de la paradoja en un sentido negativo o positivo. Lo que no siempre es fácil es saber qué características le atribuye a la paradoja cuando se refiere a ella en sentido negativo.

Esto supone toda una problemática si pretendemos declarar qué era lo que Chesterton pensaba sobre sus paradojas. Quizás sería más fácil si fuera una cuestión de desarrollo de su pensamiento, y se pudieran identificar un “primer” y un “segundo” Chesterton, con una evolución de sus reflexiones sobre este asunto. Pero no es el caso, así que no queda más remedio que indagar en sus textos y mirar a ver qué conclusiones sacamos.

El primer texto en el que encontramos una acepción de “paradoja” en la que Chesterton está lejos de considerarla algo positivo es un pequeño fragmento al inicio del capítulo 6 de *St. Thomas Aquinas*:

Para bien o para mal, Europa –desde la Reforma, y particularmente Inglaterra- viene siendo en un sentido peculiar la casa de la paradoja: lo digo en el sentido peculiar de que la paradoja estaba en su centro y que los hombres se sentían satisfechos con ella. El ejemplo más a propósito es el orgullo inglés de que son prácticos porque no son lógicos. Para un griego antiguo o para un chino esto sería semejante a decir que los contables londinenses son unos fenómenos a la hora de cuadrar sus libros porque no hacen bien las cuentas.⁵⁴²

Y algo más adelante, criticando los sistemas de pensamiento moderno, vuelve a mencionar el asunto con aún más claridad:

⁵⁴² CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, pp. 1096-1097

Desde que comenzó el mundo moderno en el siglo XVI, nadie ha construido un sistema de filosofía que realmente se correspondiera con el sentido de la realidad de la gente, con aquello que –si se les dejara solos- los hombres corrientes llamarían sentido común. Cada uno ha empezado por una paradoja, un punto de vista peculiar, que exigía el sacrificio de lo que se llamaría un punto de vista sano. Eso es lo único que tienen en común Hobbes y Hegel, Kant y Bergson, Berkeley y William James.⁵⁴³

Aquí Chesterton parece poner frente a frente dos formas de hacer filosofía: en un lado, la filosofía del sentido común, que sería la tomista. El capítulo que comentamos empieza de hecho con la rotunda frase «Que el tomismo es la filosofía del sentido común es, a su vez, cosa de sentido común»⁵⁴⁴. La filosofía que se opondría a esta sería la de la “paradoja”, que en este caso no señala nada bueno, nada positivo. Aquí “paradoja” parece ser una expresión extraña, atractiva si se quiere, pero que la idea que tiene detrás no es en absoluto cierta. Una pirueta de las palabras que pretende llevar a una interpretación retorcida de la realidad, sobre bases equivocadas. La paradoja aquí es usada en una acepción distinta a la que veníamos utilizando: sería una primera idea básica, contradictoria y completamente repugnante para quien goza de sentido común, sobre la que se edifica un sistema de pensamiento coherente con esa primera idea, pero tan falso como ella:

[H]ay que creer lo que ninguna persona normal creería si de improviso se propusiera a su sencillez, como que la ley está por encima de lo correcto, que lo correcto no tiene nada que ver con la razón, que las cosas sólo son lo que nos parecen, o que todo es relativo a una realidad que no existe. El filósofo moderno asegura –como una especie de estafador- que, concediéndole eso, lo demás será fácil: él enderezará el mundo, con tal que una sola vez se le permita hacer esa única torsión a la mente.⁵⁴⁵

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 1097-1098

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 1096

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 1098

Se puede ver que este sentido de paradoja tiene muy poco que ver con el que venimos defendiendo. Aquí la paradoja no es el realismo, ni es una afirmación de la que pueda decirse: “el racionalista rechaza esto, pero una persona con sentido común y experiencia de la realidad lo acepta”. Más bien, en este momento la paradoja aparece como lo contrario al sentido común y al realismo.

Otro texto, apenas un fragmento, aparece en un artículo del *Illustrated London News*, recopilado en la edición en español *El fin de una época*, que recopila los artículos de los años 1905-1906. Ahí, en una breve frase, Chesterton contrapone la paradoja a la sensatez: «En nombre de todo lo sagrado, esto no es lo que llamamos paradoja; es un fragmento de una guía sensata nunca escrita.»⁵⁴⁶ Esto no es paradoja, es sensatez, nos dice Chesterton. ¿Dónde quedan todas las reflexiones en torno a la paradoja como sensatez y realismo?

También en *Heretics* encontramos una referencia a la paradoja expresada en un sentido negativo. En el capítulo dedicado a Wells, criticando una opinión de este escritor, nos aparece este texto:

Sin duda, ningún charlatán de la paradoja que hubiera hallado argumentos para defender una opinión tan asombrosa renunciaría nunca a ella, a no ser que se le ocurriera otra más asombrosa aún. Pero Wells sí lo ha hecho.⁵⁴⁷

Un “charlatán de la paradoja” parece ser aquí una persona que gusta de defender ideas extrañas con argumentos extraños, con bastante despreocupación por la verdad. Eso es lo que parece transmitir el texto, y desde luego no la idea de paradoja como de escucha cuidadosa y humilde de la realidad.

Por último, vamos a recoger un artículo de *On lying in bed and other essays*, titulado “La paradoja andante”. El capítulo entero critica el espíritu británico,

⁵⁴⁶ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 21

⁵⁴⁷ CHESTERTON, *Herejes*, pp. 66-67

del cual inicia diciendo: «Los ingleses tienen un peculiar apetito por lo paradójico»⁵⁴⁸ En concreto, parece criticar una paradoja que a Chesterton no le gusta nada, y a cuya crítica dedica de hecho numerosos textos: la contraposición entre lo teórico y lo práctico, entre la actuación y el pensamiento.

Por ejemplo, decir: «Puede que no sepamos mucho de teorías políticas, pero nuestra constitución funciona bien en la práctica», es una muestra de paradoja descabellada y no puede ser apreciada más que como tal, igual que las rimas absurdas de Lear o Lewis Carroll. Es exactamente lo mismo que decir «No sabemos sumar, nos alegramos si el resultado es correcto».⁵⁴⁹

A lo largo de todo el artículo, Chesterton trata la paradoja como algo poético y literario, similar al gusto por lo absurdo, y llega a decir que es normal que la nación que vio nacer a Shakespeare tenga gusto por ese tipo de efectos.⁵⁵⁰ Pero no la considera algo filosófico ni práctico y, de hecho, al final del artículo la vuelve a contraponer con el sentido común:

Todo esto pertenece a un mundo de alocadas y sin embargo sutiles inversiones con las cuales puedo llegar a simpatizar; y que, en el lugar adecuado, estaría incluso dispuesto a defender. Pero la política práctica no es el lugar adecuado; y nuestros políticos no han sido muy prácticos al haberse contentado con perseguir el fugaz resplandor de la paradoja. En este particular está claro que necesitamos algo del férreo sentido común de los latinos, que saben muy bien que los planes y los sistemas se basan en la lógica, igual que las máquinas y los motores se basan en las matemáticas. Igual que saben que dos y dos son cuatro, saben que para actuar es necesario pensar.⁵⁵¹

Creo que este último artículo nos da la clave para entender estos sentidos de “paradoja” que hemos visto. Y nos la da por cómo inicia el propio artículo,

⁵⁴⁸ CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero*, p. 53

⁵⁴⁹ *Ibíd.*

⁵⁵⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 56

⁵⁵¹ *Ibíd.*, p. 57

cuando Chesterton nos dice que esto es “una muestra de paradoja *descabellada*”. Ese adjetivo nos indica que esta paradoja no es de cualquier tipo, es descabellada. Esto nos remite a lo que decíamos en el capítulo anterior sobre la clasificación de paradojas como “de vida” o “de muerte”. Creo poder interpretar que, en estos textos, Chesterton usa el término “paradoja”, bien refiriéndose a “contradicción”, bien refiriéndose a un tipo específico de paradoja. Este tipo de paradoja habría que delimitarlo con un adjetivo: “paradoja descabellada”, “paradoja estéril”, “paradoja que detiene el pensamiento”. Aunque Chesterton no use siempre esos adjetivos, creo que una lectura atenta nos descubre que es legítimo aplicarlos a estos textos sin tergiversar sus palabras. Y para defender esto he de observar tres cosas:

1.- Chesterton, lo hemos visto algo antes, no es especialmente meticuloso en usar los términos “técnicamente”. Salta de una acepción a otra, porque lo que le interesa es el artículo concreto que está escribiendo, y que las palabras sean coherentes y explicativas dentro del mismo. No es un filósofo al uso, y no pretende construir todo un sistema conceptual. La aplastante mayoría de las veces está en el papel de un periodista que trata de escribir un artículo de opinión⁵⁵².

2.- Los textos en los que la paradoja aparece en un sentido negativo, como contradicción o como herramienta antifilosófica, son pocos y normalmente se reducen a la aparición del sustantivo “paradoja” o el adjetivo “paradójico”, sin alcanzar la extensión ni la profundidad de las reflexiones que hemos recopilado en el capítulo anterior.

3.- Es verdad que en unos pocos textos nuestro autor dedica algo más de extensión a reflexionar sobre la paradoja entendida en un sentido negativo. De

⁵⁵² No se entienda que pretendo negar el carácter filosófico a Chesterton. Lo tiene, por supuesto. Aunque escriba como periodista el 90% de las veces que redacta, está siendo filósofo siempre que coge la pluma. No niego su capacidad filosófica, sólo señalo que es un autor que no tiene pretensión de ser sistemático.

ello hemos visto ejemplos en el texto de *On lying in bed* y el de *St. Thomas Aquinas*. Sin embargo, en estos casos, la palabra “paradoja” se puede sustituir perfectamente por “contradicción”. No son reflexiones sobre la paradoja tanto como sobre la contradicción: de las contradicciones en la base de los sistemas de pensamiento moderno, en el caso de *St. Thomas Aquinas*; de una contradicción concreta que aparece en el carácter británico, en el caso de *On lying in bed*. No suponen una enmienda a la totalidad de las reflexiones que Chesterton hace sobre las paradojas fecundas y filosóficas.

No puedo concluir sin reiterar que Chesterton demuestra en la mayoría de casos un dominio completamente consciente de la diferencia entre “paradoja” y “contradicción”, así como una capacidad de ser muy claro a la hora de diferenciar las paradojas que considera fecundas de aquellas que no. La confusión en el uso del término parece surgir de su rapidez al escribir, y de la extensión de su producción. Esto le lleva a veces a usarlo de formas que pueden inducir a confusión, al no adjetivar el sustantivo “paradoja” y obligarnos a adivinar a qué se está refiriendo exactamente.

Termino esta sección con dos ejemplos de su capacidad de distinguir con claridad entre sus acepciones de paradoja, ambos de *The everlasting man*, libro que pertenece a su producción más tardía. El primero es sobre los sentidos del término “paradoja”, que Chesterton realiza en el contexto de su crítica al estudio moderno de la prehistoria: «En cierto sentido *es una auténtica paradoja* el hecho de que hubiera historia antes de la historia. *Pero no se trata de la paradoja irracional* implícita en la historia prehistórica (...)»⁵⁵³. Como se ve aquí, Chesterton adjetiva el concepto “paradoja” para distinguir una paradoja que pretende defender, por ser correcta, de otra que transmitiría una idea equivocada.

⁵⁵³ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 84 – las cursivas son mías.

Por último, en este mismo libro también aparece una distinción, en cierto momento, entre la “paradoja” y la “contradicción”: «Pero, *aunque la contradicción pueda parecerles una paradoja*, es lo más opuesto a la verdad»⁵⁵⁴. En este caso, defiende que determinada contradicción, aunque parezca una paradoja, no lo es. Y no lo es porque es “lo más opuesto a la verdad”. Esa contradicción no es una paradoja porque se opone a la verdad, cosa que (podemos deducir) las paradojas no hacen. En este caso, vemos que el uso de los términos distingue una contradicción (que es mentira) de una paradoja (que por oposición habría que considerar que encierra una verdad).

2.2. *Diferentes usos de la paradoja de Chesterton*

Aunque vamos a dedicar todo el próximo capítulo a profundizar en *qué contienen* las paradojas chestertonianas (“qué nos dice Chesterton *mediante* su paradoja”), hemos de entrar brevemente a decir algo de esto en este último apartado. Chesterton no siempre escribe paradojas para encerrar profundas reflexiones. En sus textos también abundan paradojas estéticas y paradojas que podrían ser retraducidas a un lenguaje más sencillo.

Las paradojas más potentes de Chesterton son muchísimas y encierran efectivamente toda una teoría sobre el hombre, la realidad, la sociedad. Baste con algunos ejemplos:

1.- la defensa de la cordura como conexión con el sentido común, expresada en aquello de «No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón»⁵⁵⁵. Aquí hay toda una epistemología realista: la cordura consiste en dejar que la realidad nos hable. Hay una preeminencia de la realidad sobre la razón, y el discurso no degenerará mientras atienda a lo real. En el

⁵⁵⁴ *Ibíd.*, p. 101 – las cursivas son mías.

⁵⁵⁵ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 22

mundo en que la primera referencia del discurso se encuentre dentro del propio pensamiento, como ocurre con los sistemas racionalistas, el discurso deja de ser capaz de dar cuenta de los problemas.

2.- la defensa de que el capitalismo, lejos de ser un sistema económico que permite la libertad, más bien la cercena en las personas normales para darla exclusivamente a ricos y poderosos. En este caso, no hay una formulación breve e ingeniosa de dicha paradoja que pueda servirnos de ejemplo paradigmático, pero la encontramos de fondo en textos como este:

La declaración a la que nos oponemos es la siguiente: “mientras que la concentración del capital en unos pocos centros produzca buenos salarios para sus trabajadores, así como buenas mercancías para los consumidores, reúne todas las necesidades del servicio social y no hay nada por lo que quejarse”; decimos precisamente que hay algo de lo que quejarse: la destrucción de la propiedad, la destrucción de la personalidad, la destrucción del ahorro honesto y la destrucción de la independencia y la libertad.⁵⁵⁶

La idea que flota de fondo es tremendamente paradójica cuando se formula en una discusión sobre economía: lo que está diciendo es que el capitalismo, lejos de favorecer la libertad, la destruye. Algo completamente impensable para quienes defienden el mercado desregulado auto-etiquetándose de “liberales”.

3.- Otra paradoja muy conocida que el mismo Chesterton cita como un ejemplo de sus propias paradojas es la que aparece en *What's wrong with the world*, en la defensa de la falta de especialización y el amateurismo: «si una cosa merece ser hecha, merece ser mal hecha»⁵⁵⁷. Las cosas más importantes son las que deben dejarse en manos de todo el mundo, sin que valga la excusa de que no van a hacerlo bien. La educación, la fundación de una familia, incluso el gobierno... son cosas que no deben dejarse en manos de expertos, sino que

⁵⁵⁶ CHESTERTON, “What all distributists say”, *G.K.'s Weekly*, p. 504

⁵⁵⁷ CHESTERTON, Lo que está mal en el mundo, p. 219

debería poder hacerlo cualquiera que alcance niveles de suficiencia. Una idea que vuelve una y otra vez en la filosofía de Chesterton y que tiene mucho que ver con su convencimiento de que el discurso de la gente corriente es más realista que el del experto teórico.

Estos son solo algunos ejemplos, y sobre ellos, y algunos más, versa toda la tercera parte de este trabajo. En estos textos aparece la paradoja filosófica de Chesterton, aquella que aparece en la mente que escucha de la realidad.

Pero esto no es todo lo que hay. Chesterton utiliza profusamente paradojas, aquí y allá, y no siempre tienen toda esa profundidad que hemos visto. En sus textos se encuentran centenares de expresiones con carácter más o menos paradójico, pero que no suponen una reflexión profunda tanto como una forma más estética de describir algún aspecto de la realidad o alguna idea. Pongamos algunos ejemplos:

1.- En *The paradoxes of Mr. Pond* encontramos en cierto momento de la narración: «(...) Mr. Pond, como tantos otros funcionarios gubernamentales, tenía influencias algo recónditas e insospechadas; su dominio público era muy privado»⁵⁵⁸. Y en otro momento del mismo texto, se recoge esta respuesta de Joan, la mujer del capitán Gahagan, a su marido: «[E]s lo que os pasa a todos los bravos caballeros gallardos. –Inclinó la cabeza levísimamente–. Os falta valor.»⁵⁵⁹

En este caso, la primera afirmación no es sino un juego de ingenio. Respecto a la segunda, su contexto es la declaración del capitán Gahagan a su amada, y lo que pretende es señalar el contraste entre el valor que ha demostrado el capitán en sus gestas militares y la cobardía y duda que le han llevado a retrasar al máximo la declaración que está teniendo lugar. Lo cual es bonito, e incluso

⁵⁵⁸ CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*, p. 41

⁵⁵⁹ *Ibíd.*, p. 194

puede llevar a alguna reflexión breve sobre la diferente actuación de las personas en distintos escenarios. Pero, pese a ello, no creo que se puede decir que encierre especial filosofía ni profundidad.

2.- En un artículo del *Illustrated London News* hallamos este aforismo: «Las personas pueden creer en cualquier cosa, incluso en la verdad»⁵⁶⁰. No es una frase sin profundidad, de hecho, es una forma ingeniosa de decir que los hombres pueden creerse cualquier mentira, pero de vez en cuando también pueden detectar la verdad. La colocación de las ideas en forma de paradoja no añade sino ingenio, no es nada excepto un alarde estilístico, que podrá ser divertido, pero que por sí mismo no aporta nada a la reflexión.

3.- En un artículo sobre la Navidad en *The Thing: Why am I a catholic*, nuestro autor habla de varias paradojas. El artículo contiene una reflexión sobre el espíritu de la Navidad que se ha echado a perder por el consumismo. Sin embargo, dentro de él aparece una paradoja que, expresando una idea muy bonita, realmente no añade nada a la reflexión: «La Navidad de nuestros días se ha construido sobre una bonita y bien calculada paradoja: la de que el nacimiento de un «sin techo» es celebrado en cada uno de los hogares»⁵⁶¹. En el transcurso de la argumentación de Chesterton, esta frase no aporta gran cosa. Sirve para que nuestro autor nos transmita una idea muy inspiradora y poética, y se dé pie a su reflexión acerca de la importancia del hogar, que va a articular el texto. Pero la paradoja por sí misma no tiene especial importancia dentro del artículo.

Estos son solo algunos ejemplos, pero en Chesterton podríamos encontrar decenas, centenares incluso. Algunas de sus frases son meramente ingeniosas, otras incluso pueden respirar poesía o una breve reflexión. Pero no son una

⁵⁶⁰ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 261

⁵⁶¹ CHESTERTON, *La cuestión: Por qué soy católico*, p. 437

paradoja sobre la que esté construido el artículo de turno, no son la condensación de una reflexión que nos lleva mucho más allá. Aportan algo de diversión e ingenio, incluso en algún caso algo de poesía, pero ya está. Y ese tipo de expresiones, como digo, son innumerables en la obra de nuestro autor.

Chesterton, por tanto, no usa siempre la paradoja con la voluntad de navegar profundamente, aunque sean innumerables los ejemplos en que sus paradojas sí son el resumen de una reflexión más amplia. Pero no siempre es así, y eso explicaría también la simpatía que a veces parece demostrar por quienes usan paradojas de manera más estética.

Esto me lleva a una conclusión peculiar, a la que tengo que dedicar unas líneas de explicación. La conclusión es que, en Chesterton, la razón por la que usa paradojas no es que las encuentre filosóficamente interesantes, sino que las encuentra filosóficamente interesantes porque las usa.

Y me explico: a Chesterton el estilo paradójico le gusta, y le gusta también en su vertiente meramente estética. Al usar ese recurso de forma tan profusa, se da cuenta de las posibilidades que tiene, se da cuenta de cómo realmente es la afirmación paradójica la que formula de forma más precisa lo que la experiencia y el contacto con el exterior nos revelan. El Chesterton escritor ama la paradoja, como el Chesterton filósofo ama la realidad, y, como ambos son la misma persona, nuestro autor descubre y entiende la vinculación tan potente que hay entre la paradoja y la realidad. Chesterton es realista y paradójico, pero, aunque su amor por la realidad le lleve a defender el uso de sus paradojas, su afición por estas últimas no parece nacer del amor por la realidad. Más bien, es un aficionado a las paradojas que, por serlo, es capaz de descubrir su valor filosófico. Por eso a veces nos encontramos paradojas que son meras piruetas lingüísticas: porque a Chesterton, además de enamorarle la filosofía, le enamoran ese tipo de acrobacias.

Esto no es en absoluto una conclusión negativa. Pongamos un ejemplo paralelo para terminar de esclarecer esto: pensemos en alguien que se enamora. Cuando alguien se enamora, descubre cosas que elogiar en la persona objeto de su amor. Descubre rasgos físicos que le parecen admirables, así como rasgos de carácter y de personalidad. El amor a esa persona le lleva a fijarse más en ella, y, al hacerlo, descubre rasgos de personalidad que *realmente son admirables* en esa persona. Esto es importante. Un hombre enamorado de una mujer puede estar embelesado por sus rasgos faciales y su cabello, así como por su dulzura y discreción, por ejemplo. Pero la discreción y dulzura de esa supuesta mujer existen realmente, y efectivamente son admirables. El enamorado no se los ha “inventado”. Los ha *descubierto*. Estar enamorado le ha facilitado la labor de descubrimiento, pero el descubrimiento es objetivo, es real.

A Chesterton le pasa eso con la paradoja. A él la paradoja le gusta como recurso, y ese embelesamiento que le provoca le hace descubrir en ella posibilidades filosóficas. Los ha descubierto gracias a su afición por ese recurso, pero eso no quiere decir que las posibilidades filosóficas de la paradoja sean meramente una forma de defender su gusto por ellas. Esas posibilidades están. La afición de Chesterton por la paradoja meramente le ha hecho descubrir esas posibilidades, pero eso no quiere decir que se las esté inventando. Por otro lado, ese embelesamiento le lleva a usarlas profusamente, incluso cuando no son especialmente profundas. Igual que el enamorado, que lleva a descubrir rasgos admirables en su amada, pero también a encantarse por la forma de su nariz. Sencillamente le encanta estar a su lado, le encanta contemplarla, y disfruta haciéndolo. De esa misma manera, a Chesterton le encantan las paradojas, aplicadas estas “seriamente” o no.

Podemos concluir esta parte de la investigación afirmando, por un lado, que Chesterton, aunque a veces recoge acepciones distintas de la paradoja, que

podrían entenderse como negativas, en general su entendimiento de la paradoja es otorgándole mucho valor filosófico. Si bien esto no es siempre así, he dado razones de cómo pueden entenderse esas acepciones aparentemente discrepantes. En segundo lugar, hemos visto unos pocos ejemplos de paradojas que no tienen valor filosófico, sino meramente estético. Y hemos concluido que, efectivamente, Chesterton es un enamorado de la paradoja. Es su amor por ella la que le lleva a descubrir su valor filosófico, como el enamorado descubre las bondades de la amada. Pero el hecho de que Chesterton disfrute la paradoja no significa que los bienes que ve en ella sean falsos, o que no se pueda confiar en su criterio. Significa más bien que, puesto que gusta de ese recurso, lo usa mucho, *ergo* lo conoce muy bien y sabe verle todo su potencial.

Y con este punto termino esta sección dedicada a lo que Chesterton declara sobre sus paradojas. Nos queda aún entrar a sus textos paradójicos, es decir, a los textos de ficción en los que pretende suscitar reflexiones en sus lectores a partir del uso de las paradojas. A esta extraña práctica dedico las siguientes líneas, casi como una especie de medio capítulo o epílogo. A ello dedicamos las próximas páginas, antes de adentrarme ya en tercera gran sección de esta tesis.

Especie de epílogo: Los relatos paradójicos de Chesterton

Cuando pretendemos distinguir entre textos en los que Chesterton habla “sobre” su paradoja y textos en los que Chesterton habla “utilizando” su paradoja para transmitir alguna otra idea, quedan sueltos algunos textos que parecen estar a medio camino entre una categoría y otra, y son aquellos en los que Chesterton utiliza una narración de corte paradójico para hacernos caer en la cuenta del límite de nuestros razonamientos. A medio camino porque no son una reflexión *explícita* sobre la paradoja, por lo que no entrarían en la primera categoría; pero tampoco son una utilización de la paradoja para alcanzar *una conclusión filosófica distinta* al propio recurso a la paradoja.

Me explico: si consideramos por ejemplo una de las paradojas del loco (“el loco lo ha perdido todo menos la razón”), la paradoja no nos hace reflexionar *sobre la* paradoja, sino sobre cierto aspecto de la realidad, sobre algo distinto a la paradoja. El recurso paradójico es meramente un vehículo que transmite la idea. La reflexión se articula en forma de paradoja, pero esa paradoja no nos está hablando “sobre paradojas”, sino sobre “realidad, cordura y conocimiento”. Es decir, igual que tenemos textos con reflexiones explícitas *sobre la paradoja*, también tenemos textos con reflexiones *mediante la paradoja*. A los primeros hemos dedicado esta sección, a los segundos dedicamos la próxima.

Pues bien: hay algunos textos que parecen tener un carácter intermedio. En algunas de sus narraciones, Chesterton usa la paradoja para hacernos caer en la cuenta de que las cosas no son siempre como parecen. Ahí sí nos está hablando “sobre paradojas”, no sobre “otra cosa”. Defiende el carácter paradójico de la realidad, pero no con una reflexión explícita. Dentro de una narración (habitualmente es en contexto narrativo), utiliza una situación paradójica para hablarnos de la paradoja. En tanto que esas narraciones hablan “sobre paradojas”, pertenecen a la categoría 1; en cuanto que “usan la paradoja para hacernos llegar a una conclusión”, pertenecen a la categoría 2. Porque estos textos encajan en ambas categorías a la vez: son reflexiones *sobre la paradoja y mediante la paradoja*. Por eso los considero de carácter intermedio, aunque ciertamente más vinculados a esta sección II de la tesis que a la siguiente. Y por eso ocupan esta posición: dentro de la reflexión que Chesterton hace *acerca de* la paradoja, pero en último lugar, como un puente hacia la siguiente parte. Brevemente, hemos de repasar ese particular tipo de recurso en Chesterton, y ver qué conclusiones sacamos.

1. *Manalive*, o la exactitud sin contexto

Manalive (“El hombre vivo”) es uno de estos relatos de “corte paradójico”. Es una historia de Chesterton divertidísima de leer, de carácter bienhumorado y repleta de humor absurdo, con una potente enseñanza sobre la alegría de vivir y el agradecimiento ante la propia vida. Transcurre en la casa Beacon, pensión regentada por la señora Diana Duke. Esta casa es el escenario donde transcurre toda la acción, en el que Chesterton sitúa unos cuantos personajes cuyo punto en común es tener el corazón adormecido, haber perdido la alegría de vivir. Aparte de la propia Sra. Duke, los personajes incluyen a una bella muchacha llamada Rosamund Hunt, un médico de modales suaves llamado Warner, un joven

soltero de nombre Arthur Inglewood, un periodista de carácter sombrío al que presentan como Michael Moon, y una amiga de Rosamund que se hace llamar Mary Gray. Ellos cinco son huéspedes de Diana Duke, y viven sus vidas en un estado a medio camino entre lo apacible y lo aburrido.

Pero todo se pone patas arriba cuando llega un extraño personaje, el protagonista de la novela: Innocent Smith, un hombre que pone difícil determinar si rebosa de pasión, alegría de vivir y una extraña inocencia propia de niños, o bien si sencillamente está completamente loco. Se pone a perseguir su sombrero hasta atraparlo con las piernas, se sube a los tejados y a los árboles sencillamente porque así le apetece hacerlo... Este hombre causa una revolución en los habitantes de la casa Beacon, que de repente vuelven a plantearse sus vidas y si la manera en que han estado viviéndolas es la más correcta. Así, la locura (¿o será la cordura?) de Innocent Smith se va contagiando a los huéspedes.

Sin embargo, de pronto ocurren dos acontecimientos que suponen un nuevo giro en la trama: pese a conocerla desde hace apenas un día, Innocent Smith le pide matrimonio a Mary Gray, y ella acepta casarse con él. A la evidente preocupación de los huéspedes de la casa Beacon por una decisión tan precipitada e irracional se va a sumar el desasosiego, cuando un criminólogo estadounidense se presenta en la casa con supuestas pruebas de que Smith es el autor de una serie de crímenes. Tratando de proteger a Mary Gray a la vez que tratan de llegar al fondo del asunto en lo que a los crímenes de Smith se refiere, los huéspedes de la casa Beacon van a improvisar un juicio para determinar su inocencia o culpabilidad.

La historia está dividida en dos partes claramente diferenciadas, siendo la primera todos los acontecimientos previos al juicio de Smith y la segunda el juicio como tal. Ya solo la primera parte, con el revolucionario, loco y en cierto

sentido infantil Smith poniendo patas arriba unas vidas anodinas y aburridas, pero que cualquiera calificaría de respetables, valdría como ejemplo de relato paradójico. Smith, con su aparente locura, es el más cuerdo de todos los presentes, porque disfruta la vida. Chesterton aprecia y usa de forma más o menos habitual ese tipo de contrastes, de corte bastante paradójico, en el que el choque de los personajes nos lleva en un primer momento a la conclusión contraria de la verdadera. En este caso, el personaje que a todas luces parecía estar loco es el más cuerdo, y todos los cuerdos son los que padecen alguna grave enfermedad “mental” (si se quiere: existencial).

Pero, con todo su interés, el motivo por el que *Manalive* ocupa un lugar especial no es por eso, sino por el juicio que constituye la segunda parte del libro. Ese juicio nos deja una enseñanza deliciosa acerca de la exactitud de los datos y cómo la persecución de la misma no garantiza por sí misma unas conclusiones verdaderas.

Todo el juicio de Innocent Smith está articulado de la misma manera: los acusadores presentan un testimonio por carta, escrito por alguien que fue testigo del crimen del que se le acusa a Smith (asesinato, robo, infidelidad polígama manteniendo a varias mujeres y familias...). Se lee la carta, que efectivamente conduce a la conclusión de que el protagonista de la novela es el culpable del crimen en cuestión, pero luego la defensa presenta otro testimonio que completa el anterior. Este nuevo testimonio tiene la peculiaridad de no desmentir ni uno solo de los datos del testimonio de la acusación: todo lo que han dicho los acusadores es cierto, completamente cierto hasta el último detalle. Sin embargo, con ser cierto, no es suficiente para explicar la conducta de Mr. Smith. Con el nuevo testimonio, se amplían las miras y se ve que los hechos que aparentemente constituían un delito tienen una explicación totalmente diferente.

Tomemos como ejemplo el capítulo 2 de la segunda parte del libro, “Los dos coadjutores, o el cargo de robo”⁵⁶²: se realiza la acusación de robo y allanamiento, a través de un testigo de que Smith entró de noche en una casa a través de la ventana, y paseó por toda ella con sigilo, sentándose en los sofás, comiendo de la comida y hablando del propietario de la casa en tercera persona. Pese a parecer clarísima la acusación, la defensa enarbola otro testimonio que aclara la cuestión: era en *su propia casa* en la que Innocent Smith estaba entrando. Si lo hacía por la ventana y como un ladrón era para ser consciente del valor de su vida y de sus posesiones, valor en ocasiones más fácil de advertir desde los ojos del ladrón que codicia lo ajeno que desde la mirada aburrida de quien se ha acostumbrado a lo que tiene y ya lo da por supuesto. La táctica de Smith pretende conducirle a una “envidia” que no es tal, porque es envidia “de sí mismo”, a un “pecado de codiciar bienes ajenos” que tampoco lo es, porque esos bienes no son ajenos sino propios. Y todo ello para poder sentirse agradecido por su propia vida, por las posesiones de las que disfruta, viéndolas con ojos nuevos.

La acusación de robo, como vemos, conduce a una reflexión sobre el agradecimiento. Cada una de las acusaciones, de hecho, conduce a reflexiones parecidas: así, por ejemplo, la acusación de infidelidad polígama no es tal porque cada vez que el protagonista había cortejado a una mujer, esta era en realidad su propia esposa. También lo es en el caso de la novela: Mary Gray es la esposa de Innocent, que se presta a su extraño juego por petición de él, que quiere “volver a enamorarse de ella”.

Pero, a la vez que a esas reflexiones sobre el agradecimiento ante la propia vida, el relato nos conduce al punto que atraviesa cada una de las acusaciones del juicio de Smith: que no importa que los datos sean correctos si no tienen su

⁵⁶² Cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 161-200

contexto y su narración. Los acusadores tenían los datos correctos, pero una visión demasiado mezquina y estrecha. La vida, al final, es más importante que el dato exacto, porque es en la realidad, en la existencia, en la que el dato adquiere significado. Toda una crítica al pensamiento moderno, al que ya hemos visto que Chesterton no acusa de falsedad en el discurso, sino de reducir toda la realidad a lo observado, estrechando así la mirada y obstaculizando la amplitud de miras que nos permite descubrir la verdad. El juicio nos presenta una y otra vez la paradoja de que todos los datos que sustentan una conclusión pueden ser ciertos sin que la conclusión lo sea, y con ello Chesterton critica el pensamiento reduccionista y la tendencia a priorizar lo pensado sobre lo real. Un dato puede ser exacto y a la vez, desarraigado y fuera de su contexto, puede inducirnos al peor de los errores. La escucha atenta de la realidad es la que conduce a la verdad, y para ello la estrechez de miras y la obsesión por el dato exacto no ayudan, o al menos no ayudan tanto como una humilde actitud de apertura.

2. *Tales of the Long Bow*, o lo imposible vuelto posible

Los *Cuentos del Arco Largo* son un conjunto de historias que también tienen esa estructura paradójica. En este caso, Chesterton cuenta una serie de historias interconectadas, en la que va presentando a los personajes que forman parte de la “Liga del Arco Largo”. “Tirar con el arco largo” quiere decir, en inglés (“to shoot with the long bow”), decir una fanfarronada o una exageración. Pues bien, las historias de esta peculiar Liga no son otra cosa que fanfarronadas vueltas realidad. Cada una de las historietas, aparte de construir una historia de conjunto completamente hilarante en la que Chesterton defiende la propuesta económica del distributismo⁵⁶³, se basa en demostrar posible un dicho inglés sobre la

⁵⁶³ El distributismo fue fundado por Chesterton y su amigo Hillaire Belloc, y defendía la distribución de las empresas de manera que el máximo número de personas pudiera ser dueña de su medio de producción,

imposibilidad. Así, a lo largo del libro, vemos cómo efectivamente puede ocurrir que alguien se coma el sombrero o prenda fuego al Támesis, u observamos como completamente posible que los cerdos vuelen, las casas echen a andar o haya castillos surcando el aire.

Y es que Chesterton nos vuelve a hablar del contexto, de la primacía de la realidad sobre el discurso. ¿Es imposible comerse un sombrero? No es imposible si se hace como lo hizo el coronel Crane, autor de la hazaña. Para poder hacerlo, lució durante una semana una col como sombrero, para luego pedirle a su cocinero que se la cocinara y comérsela. Y es que, en inglés, un dicho para mostrar incredulidad de que algo vaya a suceder es precisamente: “si esto pasa, me como el sombrero”. Crane había dicho algo así acerca de la hazaña de un amigo, que finalmente ocurrió. Así que se tomó su propio dicho como una apuesta y efectivamente se comió su sombrero.

Lo importante aquí es que lo que formalmente parece imposible, es perfectamente posible en realidad, si se busca el cómo. Así lo explica el propio coronel:

Por lo demás, sería realmente imposible comerse un sombrero, al menos uno de los que yo uso; pero había que buscar un sombrero más o menos comestible. Es realmente difícil incluir en el menú una prenda cualquiera de vestir, estará usted de acuerdo conmigo, señorita, pero sí podemos hacer uso de una materia más o menos digerible para vestirnos... Así que pensé que podría tenerse por mi sombrero algo que luciera sistemáticamente como tal, aunque no lo fuese.⁵⁶⁴

Lo imposible en teoría puede volverse posible en la práctica. Comerse un sombrero es posible, fácil incluso, si se busca usar como sombrero cualquier materia comestible. El discurso declaraba comerse un sombrero como un

rechazando así la concentración que los distributistas denunciaban del capitalismo, y la mayor concentración aún que proponía el socialismo.

⁵⁶⁴ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, p. 50

estereotipo de lo que no se puede hacer, pero la experiencia nos demuestra que sí puede hacerse. Es un peculiar juego de despiste, en el que esos refranes, que constituyen paradigmas de la imposibilidad, se van revelando como completamente realizables. Porque lo que es posible o imposible nos lo revela la experiencia, es decir la historia. La afirmación imposible deja de serlo cuando terminamos de leer la narración: había maneras de comerse el sombrero, de incendiar el Támesis, de hacer volar castillos o cerdos. Era (teóricamente) imposible, pero se podía hacer.

3. *Las Paradojas de Mr. Pond*

Ya he hablado mucho de este libro, pero ha de aparecer mencionado aquí porque es un clarísimo ejemplo del tipo de texto que pretendo señalar. En los sucesivos relatos inconexos que componen el libro, el Sr. Pond inserta una frase extraña en mitad de una conversación, una afirmación que parece contradictoria. Después procede a contar una historia en la que la afirmación demuestra ser verdadera.

Así, por ejemplo, uno de los relatos inicia con Pond rememorando una ocasión en que tuvo en sus manos un lápiz que era tan rojo que hacía trazos muy negros. Cuando sus amigos le inquieren por el significado de su incomprensible frase, Pond cuenta una historia donde queda claro que la paradoja que ha afirmado es completamente cierta. Aunque apriorísticamente habría que considerar su afirmación absurda, la historia llega al rescate y la revela totalmente sensata y realista: se trataba de un hierro al rojo vivo que cierto criminal usó para chamuscar unas cajas de madera, dejándolas así marcadas. El criminal usó un elemento de escritura “rojo” con el que realizó trazos negros, y si los trazos eran tan negros era porque el “lápiz” usado era muy rojo. La narración de la historia demuestra la exactitud de la frase, aparentemente

contradictoria. Esa es la provocación de Chesterton, en la que nos invita a posponer el juicio teórico hasta la demostración de su factibilidad. Es la defensa de la teoría conectada con la realidad, de la razón arraigada.

4. *Four Faultless Fellons*, o la culpabilidad inocente

El cuarto ejemplo de esto es una colección de novelas cortas, *Four Faultless Fellons*, libro, por cierto, con una calidad literaria llamativamente baja, con relatos de ritmo muy desigual. Pero lo literario no es lo que importa aquí, sino la ingeniosa intención de nuestro autor al escribir. Y esta intención (paradójica, por supuesto) ya se adivina en su divertido (y ciertamente cacofónico) título: nos vamos a encontrar con “criminales inocentes”. Este libro, efectivamente, va a poner en cuestionamiento la culpabilidad moral de cuatro personajes cuya culpabilidad legal está completamente fuera de duda. O, como reza el resumen de la contraportada en la edición española utilizada, a cargo de Valdemar⁵⁶⁵: son relatos en los que el misterio no es quién cometió el crimen, sino qué le impulsó a hacerlo. Pues, en cada historia, el motivo por el que el criminal comete la villanía es en realidad la clave de todo: en todos los casos, el crimen se realiza para evitar una consecuencia peor.

Miremos como ejemplo el primero de los cuatro relatos, “El asesino moderado”. En este, el protagonista de la historia dispara a un oficial británico en la pierna. Evidentemente, es arrestado por intento de asesinato, pero lo que no se sabe hasta el final, cuando él se decide a confesarlo, es que el disparo a la pierna buscaba salvarle la vida, por la vía de impedirle seguir caminando. Por lo visto, el oficial estaba dando un paseo y, a apenas unos pasos en su curso, le

⁵⁶⁵ Cfr. CHESTERTON, *El club de los incomprensidos*, contraportada. Como se puede ver, la edición castellana usada retraduce el título original a su manera, llamando al libro *El club de los incomprensidos*, y desvaneciendo así la fantástica paradoja del título original.

estaba esperando una emboscada. Habría acabado muerto y, por las circunstancias concretas que rodean el lugar y la historia, se habría considerado un accidente. El protagonista, que se da cuenta de lo que pasa, pero está demasiado lejos para advertir al oficial, y calcula que no llegará a tiempo de salvarle por mucho que corra, decide dispararle con excelente puntería para, al herirle, evitar que muera.

En este tipo de historias, podemos ver que nuestro autor, pese a la baja calidad de los relatos, nos transmite una reflexión sobre la diferencia entre la legalidad y la moralidad, y sobre cómo las apariencias engañan. Un ejemplo más de novela de corte paradójico, en la que además Chesterton realiza un leve guiño al mundo jurídico.

5. Los personajes paradójicos de Chesterton

Los cuatro conjuntos de relatos que acabamos de ver presentan una estructura similar: nos presentan algo que parece ser de una manera, pero acaba siendo de otra, para hacernos caer en la cuenta de que el lenguaje se debe a la realidad para ser verdadero. En *Manalive* lo que parece un crimen no lo es, en *Tales of the Long bow* se revela como posible lo que parecía imposible, en *The paradoxes of Mr. Pond* descubrimos que lo que parece absurdo es en realidad totalmente sensato, en *Four faultless fellows* descubrimos la paradoja que anuncia su título: que se puede ser un felón irreprochable.

Pero esta no es la única manera que tiene Chesterton de insertar la paradoja en su narración. Tiene otra, que consiste en presentar una serie de personajes en los que dicha paradoja se encarna. No son personajes que *dicen* paradojas, o en

cuyos labios Chesterton ponga una reflexión *sobre* las paradojas⁵⁶⁶, sino que en su personalidad, o en sus acciones e interacciones con otros personajes, se descubre un esquema paradójico.

En ese sentido nos encontramos varios de los personajes que, pareciendo locos, en realidad no están locos. Así lo vemos en Mr. Smith en *Manalive*, como ya hemos dicho. Otro personaje del mismo tipo es el juez Basil Grant en *The club of queer trades*, juez que nos presentan como un retirado de la judicatura precisamente por haber enloquecido, pero que descubrimos en el relato como dueño de un sentido del humor y un sentido común mayores que el de quienes le rodean. También entra aquí Gabriel Gale, el protagonista de *The poet and the lunatics*: es un personaje que parece estar loco, y lo que dice parece no tener ningún sentido: tonterías y frases extrañas de una persona sumida en ensoñaciones. Sin embargo, en cada uno de los capítulos que forman el libro, Gale demuestra una enorme lucidez y que su manera de pensar, llena de imaginación, está muy lejos de ser enloquecida, más bien al contrario: prueba ser más cuerdo que muchos de sus interlocutores. Volvemos a encontrar la paradoja en estos relatos: el loco está más cuerdo que el supuesto cuerdo.

Otro ejemplo de estructura parecida es el soñador impráctico que acaba siendo mucho más práctico y realista que sus contrapartes, aparentemente personas mucho más sensatas y pragmáticas. Así aparece en los locos miembros de la Liga del Arco largo en *Tales of the long bow*. Dedicados a perseguir hazañas imposibles, acaban siendo reclamados por el pueblo de Inglaterra para ser sus gobernantes, pues la gente se da cuenta de que esos locos idealistas son los únicos que dicen la verdad⁵⁶⁷. Igualmente aparece este esquema en *The*

⁵⁶⁶ De hecho, a veces Chesterton sí les hace decir paradojas o reflexionar sobre ellas, por ejemplo, en *The paradoxes of Mr. Pond...* Pero me refiero a que el motivo por el que llamamos paradójicos a estos personajes, el punto de vista desde el que les examinamos, no es ese, sino el que procedo a explicar en el cuerpo del texto.

⁵⁶⁷ Cfr. CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, pp. 350-351

Napoleon of Notting Hill, repleta de personajes idealistas y medio chiflados que sin embargo consiguen grandes gestas. Y del mismo modo en el loco relato *The flying inn*, en el que los protagonistas echan a rodar un barril de ron para evitar una prohibición que se ha instaurado en Inglaterra, que impide que haya tabernas. Los protagonistas son presentados como más soñadores, pero a la vez más realistas, que los fríos y comedidos antagonistas, favorables a la dieta vegetariana y abstemia.

Junto a estas paradojas en el carácter de sus personajes, aparecen también paradojas en la acción que toman los personajes. Así lo vemos en *The ball and the cross*, ya solo en los dos protagonistas, que, siendo uno un ferviente religioso y el otro un ferviente ateo, tienen más en común entre ellos que con la gente con la que se cruzan, y están mucho más cerca de la verdad que aquellos, porque han entendido que defender las ideas sobre Dios es algo por lo que vale la pena morir. Ambos, el creyente y el ateo, están dispuestos a batirse en duelo por su posición acerca de la religión, algo que mucha gente de su entorno sencillamente considera una locura.

Y en *The ball and the cross* aparece todavía una segunda paradoja de este tipo, cuando los protagonistas se encuentran con un pacifista tolstoiano y con un filósofo nietzscheano defensor de la violencia por la violencia.⁵⁶⁸ El primero intenta evitar que se peleen, el segundo les suplica que por favor se maten en su jardín. Pero los protagonistas ven en ambos una insana incomprensión del asunto, tanto en el pacifista que no entiende que pueda haber motivos para dar la cara, luchar y morir, como en el nietzscheano que celebra la violencia por la violencia, que cree que destruir al otro es lo que debe hacer el hombre libre. En ese choque contrastante Chesterton nos muestra el equilibrio de sus protagonistas.

⁵⁶⁸ Cfr. CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, pp. 60-80

Otro ejemplo de esa interacción paradójica se da en el relato en el que se nos presenta al Padre Brown, “La cruz azul”, en concreto en el final. En ese caso, tanto el detective como el criminal admiran el talento intelectual del sacerdote, inclinándose ante él en reconocimiento de su inusual talento.⁵⁶⁹ Y es que Brown ha sido en sí mismo una paradoja: al ser sacerdote, conoce el bien y conoce el pecado, es decir el mal. Resuelve el crimen antes y mejor que Valentin, presentado en el relato como el más famoso investigador del mundo. Pero también engaña al delincuente Flambeau (que también es presentado como uno de los felones más astutos) con una astucia digna de un gran e inteligente criminal. El sacerdote encarna la paradoja de ser “más talentoso para el bien que los buenos y más talentoso para el mal que los malos”. Ha profundizado más en el conocimiento del mal que el malvado, es más clarividente e ingenioso para lograr que el bien triunfe que el hábil detective. Y en esa inclinación que al final del capítulo realizan el detective y el ladrón, símbolos de la inteligencia al servicio del bien y del mal respectivamente, se simboliza y encarna esa paradoja.

Por último, cabe señalar que también en la narración de la vida de personajes reales, Chesterton gusta de presentarlos de forma paradójica. vemos ejemplos de ello en varios pasajes de su *St. Francis of Assisi*, donde señala al santo de Asís como un personaje muy paradójico⁵⁷⁰. y de igual manera en *Saint Thomas Aquinas*, donde el primer capítulo es un constante comparar a Tomás y a Francisco, explicando que, pese a sus enormes diferencias y enfoques, son figuras muy parecidas.⁵⁷¹ Y uno de los ejemplos más llamativos es en *Orthodoxy*, donde contrapone a Nietzsche y a Tolstoi con Juana de Arco: Nietzsche, adorador de la voluntad y de la violencia, quería recorrer todos los

⁵⁶⁹ Cfr. CHESTERTON, *El candor del padre Brown*, p. 369

⁵⁷⁰ Cfr. CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p.ej. pp. 10 y 92

⁵⁷¹ Cfr. CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, Cap. 1: “Sobre dos frailes”

caminos; Tolstoi, completamente pacifista e inmovilista, se negó a recorrer ninguno. El resultado, dice Chesterton, es que ambos permanecieron inmóviles: uno por negarse a coger ningún camino, el otro por desearlos todos tanto que se vio imposibilitado a escoger uno y rechazar los otros. Juana, en cambio, más amante de la paz que Tolstoi y más guerrera y fiera que Nietzsche (encarnando, por tanto, la paradoja cristiana), escogió un camino y lo recorrió hasta el final.⁵⁷²

Como se puede ver, Chesterton no sólo disfruta de la paradoja escribiendo breves frases ingeniosas, sino que también lo hace escribiendo en estructuras paradójicas. Pero sus paradojas, pese a estar llenas de sentido del humor y un cierto aire juguetón, no son sin embargo alardes de ligereza. Los esquemas paradójicos de sus historias nos intentan enseñar cosas, igual que lo hacen muchas de las paradojas concretas que nos encontramos en sus textos. Pero, ¿qué nos quieren enseñar esas frases y esas estructuras? Podríamos decir que infinidad de enseñanzas, aunque en ese caso deberíamos añadir que girando en torno a varias ideas fuertemente arraigadas en lo hondo del pensamiento de nuestro autor. Aunque una respuesta más concreta la encontramos en el siguiente apartado de la tesis, que trata de sintetizar algunas de sus reflexiones paradójicas matrices.

⁵⁷² Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 55-57

Conclusión de la 2ª Parte

Hemos hecho un largo repaso a una amplia selección de lo que Chesterton dice sobre su propia paradoja. ¿Qué conclusiones podemos sacar? Yo creo que podemos sistematizarlas en las siguientes:

1.- La paradoja de Chesterton es una manera de pensamiento realista, que pretende condensar un pensamiento abierto, deudor de la realidad y siempre referido a ella. Se enfrenta así a los reduccionismos modernos de todo tipo, inclusive el reduccionismo dialéctico que cree que en la síntesis intermedia se encuentra siempre la solución, ignorando la diferencia entre lo contrario y lo contradictorio.

2.- La paradoja de Chesterton tiene una inmensa deuda con el cristianismo, pero no en el sentido de que nuestro autor realice un vasallaje a la Iglesia, o que su filosofía sea una apologética encubierta, sino en el sentido de que observa cómo la religión cristiana es la que mejor entendió enigmas que a él ya le intrigaban, y cómo los resolvió efectivamente al hacerlo de forma paradójica.

3.- La paradoja de Chesterton como estilo nace de su vocación humorística y de su negativa a escribir “seriamente”, cosa que realiza porque cree en la alegría inherente a la vida humana y se niega a considerar un pensamiento frío y sosegado como “mejor” para hablar de las cuestiones relacionadas con lo humano.

4.- Pese a la complicación para establecer una clasificación en cómo se refiere Chesterton a la paradoja, podemos observar en él paradojas meramente estéticas, que serían básicamente juegos de palabras sin ideas detrás por encerrar una contradicción; paradojas que encierran una idea detrás, pero una idea endeble basada en una filosofía contradictoria; paradojas que condensan la complejidad de la realidad y que son auténticos resúmenes de pensamientos matizados y profundos.

5.- Chesterton no usa siempre las paradojas para transmitir una idea profunda, a veces las usa de forma estética. Y esta es mi explicación al respecto: Chesterton no usa la paradoja como quien utiliza la herramienta adecuada, sino como un niño que juega. Le entusiasma la paradoja, le gusta utilizarla, y, debido a ese entusiasmo, le descubre su capacidad filosófica. Porque le gusta y la usa mucho, le encuentra posibilidades filosóficas. Pero eso no quiere decir que su valoración de la paradoja sea únicamente subjetiva. El ejemplo es el enamorado que se embelesa ante las cualidades de la amada: descubre cosas *porque está enamorado*, pero cosas que *están ahí*. Algo parecido le pasa a Chesterton con la paradoja: la usa porque le gusta y le embelesa, pero las cualidades y posibilidades que percibe en ella son reales.

Y con esto terminamos la segunda parte de nuestro recorrido. Queda aún una tercera parte, en la que entraremos a ver cómo el esquema paradójico de Chesterton le lleva a enorme profundidad cuando usa la paradoja para reflexionar sobre el mundo, sobre la política, etc.

PARTE III: LO QUE CHESTERTON NOS DICE
MEDIANTE SU PARADOJA

Introducción a la 3ª Parte

En sección anterior hemos hecho un amplio recorrido por las principales afirmaciones que Chesterton realiza acerca de su paradoja. Es decir, todo lo referente a ese Chesterton dedicado a analizar o a defender el uso de la paradoja, cómo la entiende él, en qué categorías la subdivide... Terminado ese recorrido, entramos ahora en la tercera sección de esta tesis, en la que veremos algunas reflexiones de Chesterton que se cimientan en paradojas.

Porque a Chesterton la paradoja le importa, pero le importa mucho más aquello para lo que la usa. No solo la usa por la afición que le tiene y el placer que consigue con su uso (que ya veíamos que también), sino porque se ha dado cuenta de que la mejor forma de ser fiel a la realidad es formular su estructura en forma de paradojas. Es la renuncia al control que el discurso quiere tener sobre la realidad, la humildad de aceptar que algo es de cierta manera, aunque eso no termine de entenderse.

La profusión con la que Chesterton usa este recurso hace que el material para este tercer capítulo sea de una amplitud difícil de acotar. Hay veces que Chesterton usa una paradoja en cada página de su artículo, y encadena varias, e incluso, a veces, algunas de sus paradojas parecen contradecir otras. El motivo de esto ya ha quedado explicado en varios segmentos del capítulo 2: yo lo atribuyo, básicamente, a que Chesterton es un periodista escribiendo artículos y

no un filósofo levantando un sistema. Eso hace que a veces haya que esforzarse para entender el sentido con el que está usando ciertas palabras en determinado artículo, por contraste con el que le atribuye en otro. Sin embargo, haré lo posible por mantener el discurso claro y explicar los sentidos de las palabras cuando estas puedan inducir a confusión.

Localizar las paradojas que rigen el pensamiento de Chesterton respecto a distintas áreas no fue fácil. En primer lugar, por la sobrecarga de información: tuve que recurrir a cierto criterio que me permitiera realizar la criba. Y esto es importante, porque, como le suele pasar a todo aquel que tiene que filtrar demasiada información, nunca se abandona del todo la sensación de que han quedado en el tintero elementos muy interesantes, llegando a preguntarse si no se ha eliminado alguno fundamental.

Reunir y resumir toda la información, al menos toda la considerada relevante para cierta área, fue difícil. Pero apareció una dificultad mayor: la de encontrar, dentro de los textos del propio Chesterton, una única paradoja que sirviera de resumen, de expresión perfecta de ese fondo paradójico que se iba a desarrollar. Eso fue lo primero que traté de realizar, tomando como modelo un artículo de Amador Fernández-Savater. En dicha publicación cita siete paradojas concretas, extraídas de los textos chestertonianos, y las comenta presentándolas como partes de su pensamiento capaces de “superar de una vez la posmodernidad”, como reza el título de su ensayo.⁵⁷³ Intenté realizar algo así, pero descubrí que dicho esquema, ideal para un artículo científico, quedaba sin embargo demasiado forzado para las pretensiones de una mayor exhaustividad propias de la investigación doctoral. Chesterton no escribe sus paradojas con la intención de resumir “toda su reflexión sobre cierta área”, aunque sí lo haga muchas veces

⁵⁷³ Cfr. FERNÁNDEZ-SAVATER, A. ““G.K. Chesterton: siete paradojas para acabar de una vez por todas con la postmodernidad”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 65/2005, pp. 77-86

como un resumen de toda una línea de pensamiento. Esto hacía que tomar cualquiera de las paradojas que sí había escrito, presentándola como una condensación de “todo lo que Chesterton tiene que decir respecto a tal cuestión”, se notara forzado.

Intenté, en un segundo momento, redactar yo las paradojas matrices del pensamiento de nuestro inglés. Renunciando a encontrarlas en sus textos, decidí yo mismo identificar cuatro áreas importantes de la reflexión chestertoniana, escribiendo una paradoja que, si bien no estaba explícitamente escrita por Chesterton, sí podía actuar como un buen resumen de su enfoque paradójico respecto a dicho pensamiento. Una vez más, la idea parecía buena, pero el resultado no lo fue. Las paradojas que surgían de mi propia pluma, como intento de resumir la reflexión chestertoniana respecto a ciertas áreas, quedaban forzadas y antinaturales, y no hacían justicia al genio de Chesterton.

Este segundo intento, sin embargo, fue muy fructífero, pues me mostró las cuatro grandes áreas del pensamiento chestertoniano, cada una de las cuales se desarrolla en los capítulos de esta tercera sección. Es decir, aunque acabara rechazando la práctica de condensar las reflexiones de Chesterton en una sola paradoja, la categorización por áreas se mantuvo, y el resultado es la estructura de esta tercera parte. Renuncié a la idea de empezar cada capítulo proponiendo: “todo lo que nuestro autor piensa respecto a esto, puede reflejarse en esta paradoja”. No funcionaba, quedaba forzado. El pensamiento de Chesterton es muy rico, podríamos decir que tiene la fuerza de lo orgánico, de lo vivo: es increíblemente fecundo, pero se resiste a ser esquematizado.

Finalmente, pues, he mantenido las áreas de pensamiento de Chesterton y recogido lo que nuestro autor va diciendo, pero renunciando a forzarlo dentro de un esquema tipo: “la paradoja fundamental de esto es la que sigue”, como tampoco: “las distintas paradojas que Chesterton propone respecto a este tema

son estas”. En vez de proponer paradojas, me dedico a explicar su discurso paradójico respecto de dicha área concreta. Desarrollo su pensamiento, pero lo hago siguiéndolo yo a él en sus distintos meandros y recovecos, en vez de tratando de encajarlo en la estructura que yo creo correcta. Y ese enfoque es el que, a mi entender, ha acabado revelándose como el más válido: en él, las diferentes paradojas que nuestro autor usa van apareciendo, de forma natural, con suavidad y sin sentirse forzadas o “encajadas con calzador”. Se trata, así, de seguir el discurso de Chesterton, que efectivamente es paradójico, pero más bien en el sentido del discurso retórico tipo “el mundo al revés”: presenta las cosas de una manera distinta a como se las ve, pero no es fácil de resumir en una única expresión paradójica breve e ingeniosa... Quizás ni siquiera es posible.

Explico a continuación, brevemente, las cuatro áreas del pensamiento, diciendo también con qué paradoja pretendía resumirlas, pese a que al final acabara no haciéndolo. Creo que obrar así, transparentando el proceso de redacción, permite entender mejor la estructura de esta larga tercera parte. Los cuatro *topos* del pensamiento chestertoniano, al que dedicaré cada uno de los siguientes capítulos, son, pues, las que siguen:

1.- Las paradojas “del loco”, o sobre el pensamiento humano y el acceso a la realidad. Muy relacionada con su uso de la paradoja, en este primer capítulo recojo el pensamiento de Chesterton sobre el pensamiento moderno, y la ingeniosa comparativa que realiza entre los locos y los racionalistas. Se abordan aquí cuestiones de metafísica y, muy especialmente, de teoría del conocimiento (es decir, qué es la realidad y cómo se accede a ella para conocerla).

La paradoja con que pretendía resumir lo que Chesterton dice sobre estos temas (paradoja desechada, recordemos), fue: “En la sociedad enloquecida, es el considerado cuerdo el que está loco”. Chesterton, efectivamente, usa mucho

este contraste entre el loco que en realidad es cuerdo, por un lado, y el que, siendo completamente aceptado por su entorno social, está en realidad viviendo un tipo de vida enloquecido. Eso está ahí, sí, y aparecerá en la redacción. Simplemente no lo resume todo. Es decir: no rechacé esa paradoja porque no fuera una idea chestertoniana, sino que me negué a presentarla como idea matriz de toda esta área.

2.- Las paradojas sobre el agradecimiento y la creación. En este capítulo, se incorporan las ideas chestertonianas sobre la cotidianeidad, el agradecimiento y la creación, en ese rechazo de Chesterton del pesimismo moderno (posteriormente postmoderno), que observa de forma desencantada y cansina lo que le rodea. Nuestro autor proponía en vez de ello considerar la *vida tal y como se nos da* como una aventura a vivir y como un misterio a descubrir. Aquí, pues, se habla de toda la reflexión de Chesterton en torno a lo dado, lo creado, y la actitud de agradecimiento y asombro ante ello.

La paradoja con que intenté condensar lo dicho en toda esta parte es, quizás, la más dicente de todas, pues sí permite un resumen casi omnicomprendido de lo que nuestro autor pretende: “Lo realmente inesperado, emocionante y asombroso es la realidad cotidiana”. Además de estar escrita literalmente por Chesterton en *Orthodoxy*⁵⁷⁴, resume muy bien casi todo su pensamiento. Sin embargo, ese *casi* es la clave. Las reflexiones sobre el optimista y el pesimista, último punto del capítulo y vínculo de unión de estas paradojas y las políticas, no se abarcan en dicha frase. Por lo que, siendo realmente buena, tampoco fue utilizada como idea matriz.

3.- Las paradojas políticas. En este tercer punto se agrupan las reflexiones políticas de Chesterton. Si el grupo de paradojas anterior se resumía en el

⁵⁷⁴ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 59: «Lo ordinario tiene más importancia que lo extraordinario, y lo que es más: es más extraordinario»

concepto de agradecimiento ante lo dado, en esta Chesterton desarrollaba su filosofía política explicando que el poder ha de estar al servicio del hombre más corriente, del más insignificante. Aparece aquí por tanto la sospecha de Chesterton respecto a las élites en el poder, sea este un poder político, o nacido de la riqueza, o un elitismo nacido de la conciencia de ser superior cultural o intelectualmente. Chesterton critica y se rebela ante cada muestra de elitismo, que jamás acepta: ningún hombre se coloca por encima de otro por ser más rico, más exitoso, más culto o más inteligente. Aunque pueda aparecer como contraintuitivo, todo especialista está de rodillas ante el hombre común: el hombre de superior inteligencia y cultura está al servicio del hombre normal, y todo lo que pudiera colocarle “por encima” ha de estar al servicio de preservar la vida corriente de las personas. Y si no lo hace, esa inteligencia o cultura (o lo que sea) se vuelven peligrosas porque dan lugar a relaciones de poder elitistas e inhumanas. El hombre corriente (es decir, a aquel que declararíamos “no-especial”) es el especialísimo, merecedor de toda atención y maestro de vida. Aquí, pues, podemos ver la crítica de Chesterton a varias de las ideologías y propuestas de época, cuya sombra se proyecta hasta el presente.

La paradoja compuesta para defender esto era: “Los expertos han de estar subordinados al hombre común, y jamás ha de permitirse lo contrario”. Aunque sí que es verdad que puede resumir *grosso modo* mucho de lo que Chesterton defiende, finalmente se desechó por su incapacidad de explicarlo todo.

4.- Las paradojas respecto a la religión. Por la importancia que tiene para Chesterton la religión católica, hay que incluir sus reflexiones en torno a la religión, que él observa atravesada también por paradojas. En esta parte no pude resumir toda su apologética, abundantísima y fuera del propósito de una investigación como la que nos ocupa. Sin embargo, sí que quise incluir la defensa de Chesterton del cristianismo como el que otorga la nota de humanidad

a la vida del hombre. En este capítulo veremos cómo las críticas de los tres capítulos anteriores confluyen en el cristianismo como solución: es en esta religión, defiende Chesterton, donde encontramos una racionalidad humana y humanizadora; y asimismo una actitud ante el mundo y la posibilidad de una rebelión política que encajen con el ser humano.

En un primer momento, la paradoja que se me ocurrió para definir esto fue: “La espiritualidad que se desarraiga de y se opone a lo material es falsa y destructiva. La espiritualidad fecunda y verdadera se manifiesta en lo material y en lo cotidiano de la vida humana.” Y, siendo cierto, me parece con diferencia la pretensión más forzada de resumir todo el pensamiento de nuestro autor. El discurso paradójico que recorre el pensamiento de Chesterton es el de confrontar la idea moderna de que la religión está contra la vida humana, para presentarla como la que más y mejor puede apoyar las aspiraciones del corazón del hombre. Más o menos podría articularse así: “Se ha dicho de la religión cristiana que era enemiga del hombre, que le impedía razonar, disfrutar del mundo, rebelarse contra los tiranos. Pero no es verdad: no hay razón sin cristianismo, no hay disfrute del mundo sin cristianismo, no hay verdadera derrota del tirano sin cristianismo.” Es decir, de nuevo más bien un discurso retórico paradójico, que juega a confrontar las ideas tal y como se asumen, pero difícil si no imposible de resumir en una única paradoja como expresión breve e ingeniosa.

Estos serían, pues, los cuatro sectores del pensamiento chestertoniano que, aparte de ser fundamentales, puede reconocerse en ellos un discurso de tipo paradójico, que sustenta las reflexiones en torno al aspecto a tratar.

Comencemos, pues, por el primer grupo: las paradojas sobre el loco y la locura, o sea, las paradojas sobre la realidad, el conocimiento y el reduccionismo moderno.

Capítulo 6. Las paradojas del loco

Para entender cómo maneja Chesterton las paradojas sobre el loco, lo primero es aproximar una definición de qué es la locura para él, qué entiende cuando habla de un “loco”. Pero esto tiene su complicación, ya que definir lo que Chesterton considera “loco” ya es desarrollar todos sus aspectos. Es decir, terminaremos de entender el uso del concepto del “loco” cuando entendamos las paradojas sobre la locura. Así pues, no se puede entender este primer punto como algo “previo” a la reflexión sobre las paradojas de la locura, sino como lo “primero” de esa reflexión, es decir, que ya forma parte del asunto.

Dicho lo cual, sin embargo, sí me parece importante empezar tratando de definir la locura, aunque se vaya a quedar en una cuestión sin terminar, y siga necesitando el desarrollo completo de la temática para ser entendida. Por ello, voy a intentarlo, y lo haré apoyándome de nuevo (como lo hiciera al inicio del capítulo 2 de este trabajo) en su ensayo fundamental: *Orthodoxy*, en este caso en el capítulo titulado “El loco”. En él, sucintamente, Chesterton entiende que el loco es quien opera solo con la razón, rechazando la experiencia, y así se desarraiga de la realidad.

Aunque antes de entrar debo hacer un breve pero imprescindible preámbulo en torno a las acepciones y palabras con que Chesterton se refiere a la locura. Me temo que no habría posibilidad de rigor sin entrar en estos particulares.

1. Inevitable preámbulo: el uso que hace Chesterton del concepto de “locura”, y cuestiones de traducción

Antes de entrar a hablar propiamente de la locura y el loco en Chesterton, hay que señalar que el uso que hace Chesterton del concepto de “locura” nos lleva al mismo problema que tenía el término “paradoja”, y nos añade aún otro que complica aún más las cosas. El problema que el concepto de locura comparte con el de paradoja es que Chesterton no siempre lo usa con la misma acepción. El problema que la paradoja no tiene y la locura sí es que hay una multitud de palabras sinónimas con las que se puede hablar de la locura, mientras que a la palabra paradoja apenas le encontramos sinónimos. Entramos en esas dos cuestiones por separado:

1.1. Sobre acepciones de “locura”

Si recordamos lo dicho en el capítulo 5 del presente trabajo, el problema que había con la palabra “paradoja” era que Chesterton va cambiando la acepción con que usa el término, sin avisarnos de ello. Recordemos cómo, al tratar la palabra “paradoja”, veíamos que ésta a veces se usaba en un sentido claramente positivo, y Chesterton defendía las paradojas y el estilo paradójico. En otros textos, en cambio, nos encontrábamos con que la palabra “paradoja” era sinónimo de “contradicción”, y Chesterton rechazaba su uso y a los sistemas de pensamiento que se construían sobre ellas. Y no siempre era fácil ver con claridad a cuál de las dos se estaba refiriendo nuestro autor.

Pues bien, con la locura pasa exactamente lo mismo: Chesterton la usa en acepciones bien diferentes. La definición de “locura” que extraemos del capítulo 2 de *Orthodoxy* (y que entro a desgranar justo a continuación de este preámbulo, en el punto “Locura y reduccionismo”) es la que Chesterton propone con fines filosóficos: el loco es aquel que se ha desarraigado de la realidad. Sigue

pudiendo usar la razón, pero esta no puede ser corregida por la experiencia. Por eso, Chesterton ve y señala tanta similitud entre los locos y los pensadores modernos, que con sus esquemas reduccionistas también impiden que la realidad les corrija su estrecho esquema mental.

Esta acepción es la fundamental que usa Chesterton, y se puede rastrear en gran parte de sus textos. El problema es que no es la única que usa. Nuestro autor también se refiere a la locura como mera enfermedad mental, es decir, podríamos decir que usa una acepción mucho más médica del término.

Pongamos un ejemplo: en *Heretics*, Chesterton habla de una acepción de locura muy distinta a la que desarrollamos al definir la locura en el punto siguiente de este trabajo. El momento es el inicio del capítulo 2, titulado “Del espíritu negativo”. En dicho capítulo reconoce que los monjes de los primeros siglos de cristianismo podían sumirse en contemplaciones místicas hasta acabar locos⁵⁷⁵. Esta acepción de “loco” no es igual a la del capítulo “El loco” de *Orthodoxy*, en el que volverse loco era desarraigarse de la realidad, es decir, era algo siempre malo, siempre digno de ser evitado. En el texto al que hago referencia, esta locura no es mala, o al menos no “tan” mala, porque Chesterton defiende que, si el monje se vuelve loco, al menos lo hace por amor a la cordura, mientras que si el hombre moderno permanece “cuerdo” es por un morboso temor a enloquecer:

[E]l monje que medita sobre Cristo, o sobre Buda, cuenta en su mente con una imagen de salud perfecta, algo de colores vivos y aire limpio. Tal vez contemple ese ideal de plenitud mucho más de lo que debiera; tal vez lo contemple hasta olvidarse o hasta excluir otras cosas; tal vez lo contemple hasta convertirse en soñador o en charlatán; pero, aun así, lo que contempla es plenitud y es felicidad. Tal vez se vuelva loco; pero se vuelve loco por el

⁵⁷⁵ Cfr. CHESTERTON, *Herejes*, pp. 26-27

amor a la cordura. Por el contrario, el estudiante moderno de ética, incluso si se mantiene cuerdo, permanece sano por un temor insano a la locura.⁵⁷⁶

Aquí observamos que Chesterton está señalando una acepción donde “locura” es sencillamente una enfermedad mental, una condición psíquica. De hecho, al inicio del capítulo, ya solo en la primera parte Chesterton usa los términos “morbidity” e “hysteria”⁵⁷⁷, en vez de palabras mucho más habituales en sus textos como “madness”, “insanity”, “lunacy”. Las dos primeras son muy infrecuentes en él y, se relacionan con una acepción más médica de “locura”. De hecho, esa crítica a la locura monacal nos permite jugar con ambas acepciones: aunque el monje esté “medicamente loco”, está “existencialmente cuerdo”, porque contempla plenitud y felicidad. Asimismo, el estudiante moderno de ética está “médicamente sano” pero en realidad padece la terrible enfermedad de una vida mezquina, donde no puede contemplar esos ideales de felicidad y plenitud.

Se puede ver, pues, que no siempre Chesterton está refiriéndose exactamente a lo mismo al traer a colación el concepto de “locura”. Creo poder hacer una taxonomía dividiendo en tres acepciones principales. Y estas recogen solo cuando nuestro inglés usa el término con una cierta profundidad, articulando alguna reflexión filosófica, y por lo tanto excluyen un uso convencional de las palabras, al estilo de “Esto es una locura” como sinónimo de “esto es una sandez”. Este último también se puede encontrar en nuestro autor, evidentemente, pero no es de interés en el momento en que es una mera expresión hecha.

⁵⁷⁶ *Ibíd.* pp. 26-27

⁵⁷⁷ «Mucho se ha dicho, y con razón, de lo “enfermizo de la vida monacal” [*monkish morbidity*], de la “histeria” [*hysteria*] que con frecuencia se asocia a las visiones de eremitas o monjas». *Ibíd.*, p. 26 – Las comillas son mías.

Hay que advertir sobre estas tres acepciones principales que tampoco tienen límites claros, ya que en realidad sus significados son bastante análogos, compartiendo muchas características. Pero incluso aunque estuvieran claramente diferenciadas, la cosa es que no siempre queda claro en el texto chestertoniano a cuál se refiere, o si se está refiriendo a estas o usando “loco” en el sentido completamente convencional que expresábamos antes.⁵⁷⁸

1) “Loco” como “desvinculado de la realidad”. Este sentido queda muy desarrollado en el punto 2.- de este capítulo, es decir, justo a continuación del punto en el que actualmente nos encontramos. Ahí lo explico con profundidad, acudiendo a *Orthodoxy*. Resumidamente: Chesterton considera la locura como la mejor manera de explicar las filosofías modernas reduccionistas, ya que tanto el loco como el filósofo moderno creen tener una explicación lógica para todo, pero es una explicación que no da cuenta de la realidad.

Esta es la acepción que nos interesa para este capítulo, pues es la que articula el discurso paradójico de Chesterton acerca de la locura: la mentalidad moderna como mentalidad enloquecida está infectada de filosofías estrechas de miras que, si bien parecen tener una explicación para todo, no logra dar al hombre una vida adecuada. La “cordura” en la sociedad moderna es la aceptación de dichas filosofías “enloquecidas”.

⁵⁷⁸ Para demostrar la complicación con este tema de las acepciones, he decidido sacar todos los ejemplos que propongo para cada acepción exclusivamente de dos textos de Chesterton, para que se vea cómo, bien en un mismo texto largo, bien en un conjunto de escritos en torno a la misma temática, nuestro autor puede saltar de una acepción a otra indiferentemente. Espero así demostrar cómo no hace falta ni siquiera irse a textos separados por el tiempo o por la temática para hallar estas acepciones distintas, sino que pueden pertenecer al mismo escrito o a las reflexiones en torno a los mismos asuntos. Los textos son *Heretics* (1905), obra que nuestro autor escribió como un conjunto, y *The common man* (1950), recopilación póstuma de ensayos y artículos en los que Chesterton reflexiona sobre la Modernidad.

Otra cosa a anotar es que hablo de los ejemplos propuestos para cada acepción, pero eso excluye la acepción primera. Siendo como es la que vamos a desarrollar más adelante, remito sencillamente a dicho desarrollo en los siguientes puntos de este trabajo.

2) “Loco” como “enfermo mental”. Si bien en la primera acepción Chesterton habla muchas veces de locos reales, los utiliza para compararlos con los pensadores modernos, así que el uso es bastante metafórico. Esta otra acepción es aquella en la que Chesterton habla de enfermos mentales en un sentido mucho más médico. Es el sentido que hemos visto que usa en la cita de *Heretics* de unas líneas más arriba, cuando decía que el monje se volvía loco pero el estudiante de ética permanecía cuerdo. Son locura y cordura en el sentido de salud mental, no de posición existencial: como hemos visto, el contraste paradójico que Chesterton apunta es que la locura del monje, pese a ser efectivamente locura, es cuerda, mientras que la cordura del estudiante es una locura.

En el mismo *Heretics* vuelve a aparecer ese sentido, cuando en otro capítulo dice: «Podemos sentirnos atraídos por los locos, o interesados especialmente por los leprosos»⁵⁷⁹. En este contexto, está hablando de las opciones personales a la hora de enfocar la vida, y está poniendo el ejemplo de personas dedicadas a cuidar enfermos. Está hablando de locos como auténticos enfermos mentales necesitados de atención especializada, a cuyo cuidado alguien puede decidir entregar la vida, del mismo modo que podría entregarla al cuidado de leprosos.

Del mismo modo aparece en *The common man*, cuando dice que alguien podría tener la afición de comer cristales, y añade: «Algunos locos lo hacen». Aquí se refiere al “loco” como el enfermo mental, si bien no deja de vincular dicha locura con una crítica a su sociedad, añadiendo con ironía que también algunos hombres eminentes tienen esa costumbre. La cita completa, de hecho, es: «Algunos locos lo hacen; hasta algunos hombres eminentes lo han hecho; creo que el famoso sir Richard Grenville tenía ese hábito»⁵⁸⁰. Pero esa ironía

⁵⁷⁹ CHESTERTON, *Heretics*, p. 155

⁵⁸⁰ CHESTERTON, *El hombre común*, p. 131

que vincula al “hombre eminente” con el loco, no oscurece el uso claramente médico que tiene aquí la referencia a la locura.

3) El “loco” como aquel que realiza algo que, desde el punto de vista de un observador incapaz de entender dicha acción, es una locura. Esta acepción sería la que podríamos llamar de “loco por comparación”, y suele tener carga irónica (o sea, suele pasar que Chesterton nos deja claro que él no considera realmente enfermo mental a quien está adjetivando como “loco”).

Volviendo a *Heretics*, en cierto momento Chesterton valora positivamente a Comte porque al menos entendió la necesidad del ser humano de necesitar rituales, al fundar una “religión de la razón”, revestida con todo el rito y la pompa propia de una religión al uso. Lo que Chesterton nos viene a decir es que adorar la razón es una locura, pero que al menos ritualizar dicha adoración es un acto de cordura, porque es entender al ser humano. Sin embargo, a la fundación de todo ese ritual lo llama “locura”, pese a dejar claro que es lo que le parece más cuerdo de todo lo que hizo Comte:

Pero si la sabiduría de Comte era insuficiente, la locura de Comte era sabia. En una era de modernidad polvorienta, cuando se consideraba que la belleza era algo bárbaro y la fealdad algo sensato, sólo él vio que los hombres deben conservar siempre lo sagrado de la mistificación. Vio que mientras las bestias cuentan siempre con las cosas útiles, lo verdaderamente humano está en las inútiles.⁵⁸¹

Como se puede ver, Chesterton está lejos de considerar la ritualización de Comte una locura: la llama así, pero la declara lo más sabio y sensato de todo lo que hizo. Lo que hace es asumir que, desde cierto punto de vista, se pueda ver como una locura.

Y en *The common man*, hablando de la relación entre hombres y mujeres, también señala otro caso similar, cuando le dice al hombre que debe aceptar la

⁵⁸¹ CHESTERTON, *Herejes*, pp. 83-84. –El subrayado es mío.

“locura” de la sensibilidad de la mujer, aunque queda bastante claro por el texto y el contexto que no lo considera para nada una locura, sino un rasgo de la feminidad que debe aceptar todo hombre, igual que la mujer ha de aceptar los rasgos del varón:

Toda mujer tiene que descubrir que su marido es una bestia egoísta, pues todo hombre es una bestia egoísta desde el punto de vista de una mujer. (...) Todo hombre tiene que descubrir que su esposa es malhumorada, es decir, sensible hasta la locura, pues toda mujer está loca desde un punto de vista masculino.⁵⁸²

En este caso se dice expresamente que lo definido como “locura” lo es solamente desde el punto de vista de alguien, y que en realidad Chesterton nos está revelando que no cree en absoluto que la tal “locura” lo sea realmente.

Estas son tres acepciones con las que podemos más o menos navegar entre la multitud de referencias que Chesterton hace del concepto de “locura”, que se podrían resumir en 1, locura como desarraigo de la realidad; 2, locura como enfermedad mental; 3, locura como ironía, en la que lo calificado como “loco” solo lo es desde el punto de vista de un observador que no ha acabado de entender.

Respecto a las acepciones, la conclusión a la que llego es similar a la que llegué con el concepto de “paradoja”: se trata de entender el carácter periodístico de nuestro autor. Él es claramente filósofo por los temas que trata, y claramente sistemático en el sentido de que interconecta todo con una teoría de la realidad profunda en la que todo está holísticamente relacionado con todo. Pero no es ni filósofo ni sistemático en el sentido de que sus escritos no se proponen crear un sistema de pensamiento que trata de atar todos los cabos respecto a determinada cuestión. Es un periodista que hace lo que podríamos

⁵⁸² CHESTERTON, *El hombre común*, p. 120 – El subrayado es mío.

llamar una “escritura urgente”, rápida, comentando la actualidad. Y por eso de un artículo a otro de la misma temática, incluso de una parte de un escrito largo a otra, podemos encontrar usos distintos de la misma palabra, sin que se nos advierta de ello. Chesterton puede enseñar muchas cosas, pero hay que tener en cuenta cómo es y cómo escribe, o no se podrá aprender nada. Y hemos de recordar que estamos ante todo un filósofo que es todo un periodista, y viceversa.

1.2. El problema con las palabras: demasiados sinónimos de “locura”

A este problema de las acepciones, que el concepto de paradoja ya tenía, se añade un segundo problema que no se daba en el caso de la paradoja. La diferencia entre el concepto de “paradoja” y el de “locura” es que en el caso del primero apenas hay sinónimos, de forma que, aunque cambien las acepciones con que Chesterton usa la palabra, al menos esta permanece estable. Siempre se usa es la palabra “paradoja”, en inglés “paradox”. Pero esto no es así cuando se trata de la locura, a la que nuestro inglés se refiere con las más variadas palabras. Hay varios sinónimos con los que se puede hacer referencia al mismo concepto de falta de salud mental: “mad”, “folly”, “crazy”, “insane”... La palabra para “salud mental”, en cambio, suele ser estable, usando Chesterton casi siempre el concepto “sanity”.

Estos problemas con los distintos sinónimos que Chesterton usa en inglés tampoco se reducen a una cuestión de su traducción al español. Ojalá fuera así. Sería mucho más fácil si Chesterton utilizara las distintas palabras en inglés cada una con un significado concreto y estable. De esa manera, la lectura del texto chestertoniano en español sería farragosa, porque siempre leeríamos “loco” y “locura”, pero al menos, al acudir al original, despejaríamos dudas: cuando la acepción fuera pura y dura enfermedad mental, Chesterton usaría

siempre “insane”; cuando se tratara de esa locura más filosófica que define en el capítulo “El loco”, usaría siempre “lunatic”; y cuando, por ejemplo, la palabra “locura” fuera sinónimo de “estupidez” (“Eso que ud. ha dicho solo lo diría un loco”, p. ej.), usaría siempre “folly” o “mad”. Ojalá esto fuera así, porque simplificaría las cosas, pero no lo es. Hay un cruce en el que los términos lingüísticos usados para hacer referencia a la locura son variados, a la vez que lo son las acepciones. Pero todo está mezclado con todo, sin que determinada acepción sea vinculable a determinada palabra.

Hablando solo de la palabra “mad”, por ejemplo, esta aparece vinculada a las tres acepciones de “locura” que describíamos arriba. En *Orthodoxy* la usa en el sentido de la primera acepción, es decir, como enfermedad mental, pero con la intención de volver dicha enfermedad mental una metáfora del pensador moderno. Pero en *Heretics*, en la cita que hemos recogido sobre el monje que se volvía loco por amor a la cordura, y que era un ejemplo de la segunda acepción, usa esa misma palabra, “mad”. Y en *The common man*, cuando habla de la mujer que está loca desde el punto de vista de un hombre, es decir, usando la tercera acepción, usa también la palabra “mad”.

Pero, en *Orthodoxy*, el capítulo titulado “El loco” (*The maniac* en el inglés original), donde hace la comparativa entre el loco y el pensador moderno, si bien es cierto que a veces usa la palabra “mad”, no lo es menos que usa indistintamente los términos “mad”, “maniac”, “madman”, “lunatic”. Y, en la cita del monje loco de *Heretics*, en una línea dice que el monje se vuelve loco por amor a la cordura y usa el término “mad”, y a continuación en la siguiente línea dice que el estudiante permanece cuerdo por temor a la locura y usa la palabra “insanity”.

Es decir: que Chesterton no solo salta de una acepción a otra, sino también de una palabra a otra. Esto ha complicado un poco la investigación en este punto,

aunque me parece que he logrado afrontar y resolver las dificultades, prestando atención y esforzándome por ver la palabra en su contexto.

También me han surgido dudas respecto a cómo presentar las citas, ya que en la mayoría de casos la traducción española expresa como “locura” o “loco” las variadas palabras inglesas, acudiendo de vez en cuando a “lunático” en vez de “loco”, y poco más. Una opción hubiera sido poner todos los textos en su original inglés, aunque me parecía que eso podía dificultar la lectura, que siempre es más fastidiosa al saltar de un idioma a otro, sobre todo cuando es un ejercicio constante. Mi opción final ha sido mantener la cita en castellano, pero indicando en una nota al pie cuál es la palabra del original que leemos traducida como “loco” o “locura”.

En realidad, todo lo farragoso de las distintas palabras sinónimas de “loco” o “locura” se despeja cuando entendemos que Chesterton las usa indistintamente. De hecho, el problema al fijarnos en cómo usa Chesterton el concepto de locura se centra más en las acepciones que en las palabras. Respecto a las palabras, tal como yo lo entiendo, es una cuestión de sinónimos: Chesterton, como buen literato, cambia de palabras para evitar volver su texto repetitivo, pero la cuestión es que todas las palabras apuntan al concepto de “locura”. Aun así, y para mantener el rigor, voy a clarificar qué palabra está usando nuestro autor en cada caso, por si fuera también de ayuda para futuras investigaciones. Pero he de insistir en que el problema real lo encontramos en las acepciones, es decir, en el *sentido* que Chesterton le da al concepto “locura” en cada caso, más que en las palabras con las que remite a dicho concepto. Las acepciones sí tienen un punto de dificultad mayor, al respecto del cual las palabras sinónimas de “locura” actúan como un follaje que puede estorbar y entorpecer el paso de la investigación, pero que no es difícil de sortear.

Dado todo este necesario rodeo, procedo, ahora sí, al tan anunciado punto 2, en el que defino la “locura” en Chesterton, y entro a su relación con la Modernidad.

2. Locura y reduccionismo: “El loco no ha perdido la razón, lo ha perdido todo menos la razón”

En el segundo capítulo de *Orthodoxy* Chesterton da su más conocida definición de locura, en el capítulo titulado “El loco”⁵⁸³. Se considera, dice Chesterton en este capítulo, que es la imaginación la que supone un riesgo para la salud mental, declarando por tanto a los poetas como personas poco fiables desde un punto de vista psicológico. Sin embargo, Chesterton apunta, como veíamos en el capítulo de la paradoja filosófica, que «casi todos los grandes poetas han sido no sólo cuerdos, sino extremadamente prosaicos»⁵⁸⁴. Así se ve también en el relato que da inicio a *The poet and the lunatics*, donde varios personajes temen que el poeta Gabriel Gale sea un loco, para acabar averiguando que no solamente no es un loco, sino que estaba haciendo la función de guardián para con su compañero, que efectivamente padece locura. Dicho compañero es presentado en un primer momento como el hombre cuerdo que cuida de Gale, dándose una confusión paradójica entre quién es el guardián cuerdo y quién el loco bajo tutela.⁵⁸⁵

Volviendo a *Orthodoxy*, Chesterton explica que los jugadores de ajedrez, matemáticos y cajeros enloquecen, pero rara vez lo hacen los artistas creativos. Su imaginación parece proteger a estos últimos más que ponerles en riesgo,

⁵⁸³ “The maniac”

⁵⁸⁴ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 19.

⁵⁸⁵ Cfr. CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, pp. 3-20

El texto original utiliza para “loco”, principalmente, la palabra “lunatic”, pero también usa “crazy”, “maniac”, “madman” y “mad”. Además, se refiere a la “locura” como “mania” y genéricamente como “disease”

porque parece llevarles a aceptar y contemplar la realidad en vez de tratar inútilmente de aprehenderla. Esto Chesterton lo explica con la imagen de un mar, y la diferente forma en que lo contemplan poetas y racionalistas:

[L]a poesía es cuerda porque flota con facilidad en un mar infinito; la razón pretende cruzar el mar infinito para hacerlo finito. El resultado es un agotamiento mental. (...) Aceptarlo todo es un ejercicio, comprenderlo todo, una fuente de tensión.⁵⁸⁶

La excesiva racionalidad y falta de imaginación no solo no supone protección alguna, sino que se observa como un rasgo distintivo de los locos. Si se examina al loco, se puede efectivamente ver como este, lejos de presentar disfuncionalidades en su lógica, interconecta bien las ideas, mejor a veces que una persona cuerda:

Todos los que hayan tenido la desgracia de hablar con personas sumidas en la locura⁵⁸⁷ o al borde de ella, saben que su principal característica es la horrible claridad con que ven todos los detalles y relacionan una cosa con otra en un mapa mental más complicado que un laberinto. Si uno discute con un loco⁵⁸⁸, lo más probable es que salga perdiendo; su inteligencia es mucho más rápida porque no tropieza con el obstáculo del buen juicio.⁵⁸⁹

Basado en esto, nuestro autor formula una de sus paradojas del loco, quizás una de las más conocidas: «No es que el loco⁵⁹⁰ haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón»⁵⁹¹. Pese a lo que pueda parecer, no es la falta de razón lo que lleva a la locura, sino lo que podríamos llamar el exceso de razón: el hecho de que cierta persona no sea capaz de atender a nada excepto a lo que interconecte dentro de su mente. De lo que adolece dicha persona no es

⁵⁸⁶ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 20

⁵⁸⁷ “Mental disorder”

⁵⁸⁸ “Madman”

⁵⁸⁹ *Ibíd.*, p. 22

⁵⁹⁰ “Madman”

⁵⁹¹ *Ibíd.*

de razón sino de realidad. El loco no escucha nada excepto su razón, y por ello se vuelve incapaz de cambiar de punto de vista. Si se le intenta rebatir, siempre encontrará una razón para seguir pensando lo que piensa. Si asegura que todos conspiran contra él, por ejemplo, no se le puede rebatir, porque:

la única forma de contradecirle es afirmar que los demás lo niegan, que es precisamente lo que harían si estuvieran conspirando contra él. (...) Y si dice ser Jesucristo, es inútil responderle que el mundo niega su divinidad, pues el mundo negó la de Cristo⁵⁹².

El loco se equivoca, pero es extremadamente difícil, quizás imposible, hacérselo ver. Está atrapado en su propio razonamiento. Para intentar explicar esto, Chesterton propone la imagen de un círculo, algo que ya ha sido citado pero que es importante volver a traer a colación:

Es posible que la mejor forma de expresarlo sea decir que su imaginación da vueltas en un círculo perfecto pero demasiado estrecho. Un círculo pequeño es tan infinito como uno grande, mas aunque sea igual de infinito no es igual de grande. Del mismo modo, la explicación del loco⁵⁹³ es tan completa como la del cuerdo, pero no tan amplia de miras.⁵⁹⁴

Es decir: las teorías del loco tienen una explicación para todo, pero esa explicación, pese a abarcar todos los ítems, no procuran una explicación lo suficientemente amplia de miras. Desde ahí, Chesterton afirma que la solución para el loco no es darle razones, sino aire, intentar desahogarle, liberarle de su argumento estrecho. El espejismo de tenerlo todo atado en su razonamiento le va a impedir darse cuenta de todo lo que le falta a su explicación. Un ejemplo de esto es la respuesta que sugiere que debería dársele al loco que, sumido en la paranoia, cree que todos conspiran contra él. Copio dicha respuesta (casi) íntegramente:

⁵⁹² *Ibíd.*, p. 23

⁵⁹³ "The insane explanation"

⁵⁹⁴ *Ibíd.*

Oh, admito que no te falta razón, y que muchas cosas encajan con lo que dices. Está claro que tu afirmación explica muchas cosas, ¡pero también deja muchas sin explicar! ¿Acaso crees que en el mundo no hay otras historias que las tuyas y que la gente no tiene otra cosa que hacer que ocuparse de tus asuntos? Supongamos que tengas razón en cuanto a los detalles concretos: es posible que ese peatón finja no verte para poder espiarte mejor, y también que el policía te haya preguntado tu nombre para disimular que ya lo sabía. Pero ¡qué feliz serías si pudieras convencerte de que en realidad le traes sin cuidado a toda esa gente! (...) Empezarías a interesarte por ellos, porque no estarían interesados en ti. Saldrías de ese minúsculo y sórdido teatrillo en el que se representa siempre tu mismo enredo y te hallarías bajo un cielo más libre, en una calle llena de desconocidos.⁵⁹⁵

Al loco, enfermo de la razón, sólo se le puede curar, pues, si se da cuenta de la anormalidad de su situación, y desea fervientemente ser normal, vivir una vida normal. Lo que se puede esperar de él no es que piense no tener la razón, pues su enfermedad le impide eso, sino que aspire a una vida normal. Ha de querer apearse de su razonamiento en círculos. El loco debe querer reconectarse, en definitiva, con la realidad.⁵⁹⁶

Esta paradoja es especialmente interesante porque Chesterton ve en el loco una similitud con los intelectuales modernos: «Si he descrito con tanto detalle lo que opino del loco⁵⁹⁷, es porque opino lo mismo de la mayoría de pensadores modernos.»⁵⁹⁸ Para Chesterton, los intelectuales modernos y los locos comparten una característica, y es su testarudez: no se les puede convencer de que están equivocados, porque han bloqueado la posibilidad de entender cierto tipo de datos y experiencias. Ese es el gran ataque de Chesterton a los pensadores de su época, que combinan, igual que lo combina el loco, dos

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 24

⁵⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 25-26

⁵⁹⁷ “Maniac”

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 26

características: «la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido»⁵⁹⁹.

Todos los sistemas de pensamiento modernos (de los que analizará varios ejemplos: materialismo, evolucionismo, pragmatismo...) se caracterizan por su reduccionismo, es decir, por llevar ciertas ideas demasiado lejos. Se trata de una simplificación de la realidad que ya analizábamos en el capítulo 4 de este trabajo, y que hay que añadir aquí que, para Chesterton, es peligrosa y morbosa. Así lo dice en su *Charles Dickens*:

El demente es un hombre que vive en un mundo pequeñito y lo cree inmenso; habita sobre un décimo de verdad, y se le figura la verdad entera. Un orate no puede consentir en que existe un cosmos fuera de una cierta historia, o conspiración, o visión.⁶⁰⁰

El loco estrecha el cosmos hasta lo que puede comprender de él, niega todo lo que se escape a su esquema. Lo mismo pasa con los reduccionismos: la vida es compleja, pero los sistemas de pensamiento reduccionistas la simplifican, igual que los locos. Para Chesterton la cordura es aceptar la complejidad, ya lo veíamos en el capítulo 4. Un cristiano (que Chesterton contrapone al materialista, es decir, le considera cuerdo frente al materialista calificado como loco) puede aceptar, aunque crea en Dios, que ciertos acontecimientos en el universo se desarrollan por causas mecánicas o naturales. El materialista, en cambio, no puede aceptar ni un solo gramo de espiritualidad en su universo mecánico⁶⁰¹. Un cuerdo se distingue del loco por reconocer su complejidad:

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁰⁰ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, pp. 285–286 – Dada la poca calidad de la traducción manejada, en este caso voy a dar la cita entera: «The lunatic is the man who lives in a small world but thinks it is a large one: he is the man who lives in a tenth of the truth, and thinks it is the whole. The madman cannot conceive any cosmos outside a certain tale or conspiracy or vision.» CHESTERTON, *Charles Dickens* [eng.], p. 153

⁶⁰¹ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 29

[C]ualquier persona cuerda sabe que tiene un poco de animal, un poco de diablo, un poco de santo y un poco de ciudadano; es más, cualquier persona que esté verdaderamente sana sabrá que tiene un toque de locura⁶⁰². En cambio, el mundo del materialista es tan sólido y simple como el del loco⁶⁰³ que está convencido de estar cuerdo. (...) Los locos⁶⁰⁴ y los materialistas no dudan nunca.⁶⁰⁵

En Chesterton, la vida cuerda está siempre conectada con la idea de normalidad. Por ello, nuestro autor presenta muchas veces la vida del loco como prosaica y aburrida, como la vida propia de un encierro gris. Así lo hace en *Orthodoxy*, explicando que al loco su locura no tiene nada de poético ni de especial ni de divertido. Es a las personas normales a las que las acciones del loco le parecen entretenidas o poéticas, y se lo parecen precisamente porque están ancladas en la realidad y normalidad:

[S]ólo los cuerdos pueden apreciar la descabellada poesía de un demente⁶⁰⁶. Al loco, su locura⁶⁰⁷ no puede parecerle más prosaica, porque para él no hay nada más cierto. Un hombre que se cree un pollo se ve tan normal como un pollo. Y uno que se cree un pedazo de cristal se verá tan aburrido como un pedazo de cristal, pues es la homogeneidad de su intelecto lo que lo convierte en aburrido y lo que lo enloquece⁶⁰⁸. Si nos parece gracioso es porque apreciamos la ironía de su convencimiento, y si está internado en Hanwell⁶⁰⁹ es sólo porque se ve incapaz de apreciar dicha ironía.⁶¹⁰

Y también desarrollará esto en su genial *Manalive*, relato en el que Innocent Smith, con su aparente locura, pone patas arriba la vida de los residentes de la casa Beacon, demostrándoles así que no es él quien está loco, sino que es el más

⁶⁰² “Nay, the really sane man knows that he has a touch of the madman”

⁶⁰³ “Madman”

⁶⁰⁴ “Madmen”

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp. 29-30

⁶⁰⁶ “The wildest poetry of insanity”

⁶⁰⁷ “To the insane man, his insanity...”

⁶⁰⁸ “Makes him mad”

⁶⁰⁹ Institución mental de la época de Chesterton

⁶¹⁰ CHESTERTON, *Orthodoxy*, p.18

cuerdo de dicha casa. Él, el aparente loco, es quien puede curarles de la enfermedad que es su vida anodina, cansina y melancólica:

[L]a casa Beacon es un tipo especial de casa... una casa con las tejas sueltas digamos. Innocent Smith es el único médico que nos visita. (...) Como la mayoría de nuestras dolencias son melancólicas, tiene, por supuesto, que mostrarse mucho más alegre. La cordura, desde luego, a nosotros nos parece algo muy engraido y excéntrico. Saltar un muro, subirse a un árbol... esa es la manera con la que el médico trata a sus pacientes.⁶¹¹

Porque, nos sigue contando Moon (que es el personaje que habla en la cita anterior), la locura consiste en haber sido domesticados, en quedarse en un pequeño círculo de ideas y no salir jamás: «La locura⁶¹² no nos viene por romper, sino por ceder, por acomodarnos a un cochino, insignificante y repetitivo círculo de ideas, por domesticarnos»⁶¹³.

Y apenas unas líneas antes, este mismo personaje, Moon, nos explicaba su propia domesticación, es decir, nos decía cuál es el tipo de vida mezquino e inhumano que vive, cuál es, en su caso, esa locura para la que la alegría de Smith es un antídoto:

-Si has oído que soy un alocado puedes contradecir el rumor –dijo Moon con extraordinaria calma–. Estoy domesticado. Estoy muy domesticado. Soy posiblemente la bestia más domesticada que gatea por ahí. Bebo demasiado la misma clase de whisky a la misma hora todas las noches. Hasta bebo demasiado la misma cantidad. Voy al mismo número de bares. Estoy con las mismas condenadas mujeres de cara color malva. Oigo el mismo número de chistes verdes... generalmente los mismos chistes verdes. Puedes tranquilizar a tus amigos, Inglewood, asegurándoles que tienes delante a una persona a quien la civilización ha domesticado a fondo.⁶¹⁴

⁶¹¹ CHESTERTON, *El hombre vivo*, p. 64

⁶¹² “Madness”

⁶¹³ *Ibíd.*, p. 65

⁶¹⁴ *Ibíd.*, pp. 45-46

El loco es quien ha caído víctima del tipo de vida incorrecto que parte de unos esquemas de pensamiento incorrectos, y esa vida incorrecta no satisface el corazón. Hace la existencia cansina, triste y aburrida. Para Chesterton, podemos decir, la cura para el loco (es decir, también la del pensador moderno) es sacarle de esa vida pequeña, estrecha y mezquina. La realidad es muchísimo más amplia que lo que sus cortas explicaciones abarcan. El loco ha de tener ganas de esa realidad, han de enamorarse de esa realidad más allá de su razonamiento, para salir de la cárcel de lo formal y llegar a la experiencia de lo real.

De todo esto podemos concluir que Chesterton considera, de lo aquí dicho, que una vida cuerda tiene relación con el concepto de realidad y con el de normalidad. La locura, según conclusión de Chesterton es «la razón desarraigada y operando en el vacío»⁶¹⁵. Y se comprueba esa cordura, esa conexión con la realidad, mediante la aplicación práctica de sus conclusiones. La razón sirve a la vida. La persona que es capaz de usar la razón sanamente, poniéndola en contacto con la realidad para poder vivir normalmente, es una persona cuerda. Aquel que se encierra en su razón y, atrapado en su círculo vicioso, inventa una teoría que no responde a una antropología ni metafísica correctas, es un chalado. Propone un sistema que, en coherencia con sus postulados, lleva a vivir una vida extraña, anormal; y, por ello, no puede ser considerado cuerdo. Es en el contraste con la vida donde se averigua la cordura, la conexión del hombre con la realidad.

3. Locura en el materialismo e idealismo: las cosas son lo que son, a la vez que son lo que simbolizan.

La locura es en nuestro autor, como hemos visto, un desarraigo de la realidad. Lo que la mente tiene que declarar del mundo ha de nacer de la escucha atenta

⁶¹⁵ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 33 – La palabra para “locura” es “insanity”

de la realidad. En ese sentido, y remitiéndonos al tema principal de este trabajo, podríamos decir (y esto en sí mismo bastante paradójico) que las paradojas son expresiones cuerdas, mucho más que las palabras del reduccionista incluso aunque estas suenen más razonables que aquellas.

Sin embargo, esto no agota las lecciones que Chesterton nos propone acerca de la locura. Y en este punto recopiló algunas en torno a un tema que, contrastado con el anterior, resulta en una paradoja, y con ello quiero decir que hay que examinarlo muy bien para no llegar a la conclusión de que nuestro inglés se contradice. Y es que si antes, en el punto que acabamos de explicar, Chesterton decía que la locura consistía en hacer predominar el discurso frente a la realidad, en este va a valorar lo simbólico como un rasgo de cordura.

¿Qué es entonces lo cuerdo? ¿Atender a lo real por encima de cualquier aportación mental que pudiera distorsionarlo, o simbolizar lo real, es decir, realizar esa aportación mental? Bueno, como vamos a ver, Chesterton va a solucionar paradójicamente estas dudas, señalándonos la paradoja de que atender a lo real implica abrirnos a su importancia simbólica. Aportar el elemento simbólico sin fijarse en lo físico, en lo “puesto ahí”, es tan loco como hacer lo contrario. Hay que empezar atendiendo a la realidad, claro, y por eso este punto de mi escrito va detrás de aquel en el que Chesterton declara la locura como un desarraigo de la realidad. Pero la realidad misma parece apuntar más allá de sí. No olvidemos la importancia que tiene para nuestro autor el concepto de “creación”, que entre otras cosas nos encamina en esta misma dirección: las realidades creadas dan noticia de su creador. Su misma fisicidad, su mismo ser, nos lleva a la mística.

Esto lo señala el mismo Chesterton en su *Saint Thomas Aquinas*, libro dedicado básicamente a alabar la metafísica del Aquinate, considerándola una filosofía correcta. Al hablarnos nuestro autor de la aproximación al personaje,

nos dice: «He tomado como punto de partida que la biografía es una introducción a la filosofía, y que la filosofía es una introducción a la teología»⁶¹⁶. Toda filosofía nos lleva, en su fondo, a una teología. Es decir, toda metafísica, toda investigación sobre la realidad que se nos presenta en cuanto realidad, nos acaba llevando a la mística⁶¹⁷. Y esto quiere decir que atender a la realidad nos va a acabar llevando hacia el simbolismo, en el sentido de que vamos a acabar viendo “las cosas que son” como portadoras de la noticia de su creador, o como anticipos de una alegría y felicidad que sólo alcanzaremos en la vida perdurable. Como realidades, en todo caso, que apuntan más allá de sí mismas; es decir, y con todo derecho etimológico a tal nombre, como “metáforas”.

3.1. El símbolo no prevalece sobre lo dado, pero lo dado también es símbolo

3.1.1. El símbolo no prevalece sobre lo dado ...

Para iniciar este problema del simbolismo, y su relación con la locura, vamos a empezar recogiendo alguna cita de nuestro autor en la que su visión del símbolo coincide con lo ya dicho. Después veremos ejemplos de textos en los que parece contradecirse, para intentar extraer una conclusión. Empezando, pues, por el primer grupo de citas, en su ensayo *Lunacy and letters*, Chesterton

⁶¹⁶ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 992

⁶¹⁷ Se podría objetar que Chesterton no habla en este texto de metafísica, sino más generalmente de filosofía, y que no necesariamente la filosofía es metafísica. Sin embargo, habría dos cosas que responder a tal objeción: la primera, la afirmación algo tópica, aunque no por ello menos correcta, de que la filosofía política o la ética, o incluso la antropológica, presuponen una metafísica. Es verdad que la filosofía abarca más campos que el metafísico, pero también es cierto que, profundizando lo suficiente, desde todo campo filosófico acabamos llegando a la pregunta por el Ser. Pero, además, no es difícil que en este caso Chesterton esté hablando de metafísica, teniendo en cuenta que la cita se halla en su obra sobre Tomás de Aquino, de cuyas amplias reflexiones filosófico-teológicas resalta, muy por encima de cualquier otra cosa, su filosofía metafísica.

nos da una definición muy aproximada a la que nos diera en su capítulo *The lunatic*, pero desde el punto de vista del simbolismo:

[U]na descripción general de la locura⁶¹⁸ podría ser que consiste en *preferir el símbolo a lo que éste representa*. El ejemplo más obvio es el maniático religioso, en quien la adoración del cristianismo implica precisamente la negación de todas las ideas de integridad y caridad que el cristianismo defiende. Pero hay muchos otros ejemplos. El dinero, por ejemplo, es un símbolo; simboliza el vino, los caballos, la ropa elegante, las casas de lujo, las grandes ciudades del mundo y la quieta vivienda junto al río. El avaro es un loco⁶¹⁹ porque prefiere el dinero a todas estas cosas; porque prefiere el símbolo a la realidad.⁶²⁰

Es decir, una definición en la misma línea que la locura anterior: el avaro está loco porque se apega al símbolo y olvida que este tiene sentido por la realidad a la que apunta. Algo similar a lo de aquel proverbio que dice: “Cuando un dedo apunta a la luna, los tontos se quedan mirando el dedo”, solo que Chesterton les llama “locos” en vez de “tontos”.

Sin embargo, a este mismo avaro Chesterton le rescata en otro texto, en el que le concede que, si bien es cierto que adora un símbolo frente a la realidad, al menos aún adora algo físico, y no hace como el moderno millonario que solo acumula números en su cuenta:

El millonario moderno no adora nada tan adorable como una moneda. A veces se contenta con el fúnebre crujido de los billetes; pero, más a menudo, con la mera repetición de los ceros en los libros de cuentas, tan parecidos unos a otros como un huevo a otro huevo. (...) El avaro al menos coleccionaba monedas; su afición era la numismática. El hombre que colecciona ceros no colecciona nada.⁶²¹

⁶¹⁸ “Madness”

⁶¹⁹ “Madman”

⁶²⁰ CHESTERTON, *La locura y las letras*, pos. 47-50 – Las cursivas son mías

⁶²¹ CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero*, pp. 596-597

La locura de adorar el símbolo sobre la realidad se relaciona así con la idolatría: «Existe idolatría donde quiera que aquello que en un principio nos proporcionaba felicidad haya pasado en último término a ser más importante que la felicidad misma.»⁶²² Adorar más el cofre que las joyas que contiene se vuelve así «el gran pecado de idolatría contra el que la religión nos ha advertido tanto.»⁶²³. Preferir el símbolo frente a lo que simboliza es una forma de herejía: «[l]a herejía moral y matemática elemental de que la parte es mayor que el todo»⁶²⁴.

Chesterton nos conecta la locura del avaro con la locura que definía en *Orthodoxy*, además, porque enseña que este loco no puede vivir una vida normal. Así lo señala en un ensayo en *On lying in bed* llamado “Las malas comparaciones”, donde observa la incapacidad del avaro de vivir con normalidad. El avaro, por no ser, ni siquiera es un egoísta, ya que ni siquiera produce para sí en vez de para los demás: teniendo dinero, pasa hambre por querer acumularlo.

Austeridad viene de austero; y el avaro es alguien que no puede ser austero. El auténtico significado de austero consiste en sacar el máximo provecho de las cosas; y el avaro no saca ningún provecho de nada. En él todo el proceso, de la semilla a la mesa, se detiene en la etapa mecánica del dinero. No cultiva nada para alimentar a la gente, ni para alimentar a una sola persona, ni siquiera para alimentarse él mismo. El avaro pasa hambre, y se la hace pasar a los demás, para adorar la riqueza en su forma muerta, en contraposición a su forma viviente.⁶²⁵

Como se ve hasta aquí, en Chesterton la relación entre locura y simbolismo puede aparecer en el mismo sentido que lo visto en el punto anterior: se declara

⁶²² CHESTERTON, *La locura y las letras*, pos. 56-57 (Kindle)

⁶²³ *Ibíd.*, pos. 53-54

⁶²⁴ *Ibíd.*, pos. 64

⁶²⁵ CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero*, p. 109

“locura” (o sea estrechamiento mental) anteponer el símbolo a lo observado en la realidad, es decir, posponer el “momento empírico” a después del “momento mental”, condicionando los resultados de aquel a lo dispuesto por este. Sin embargo, como vemos a continuación, hay más.

3.1.2. ...Pero “lo dado” también es símbolo

No siempre que Chesterton combina locura y símbolo, lo hace para rechazar el segundo. De hecho, son muchas las veces en que no es así. Nos encontramos ocasiones en las que nuestro autor va a reivindicar la importancia del símbolo, es decir, de la mente pudiendo ir más allá de lo meramente observable. Veamos algunos de esos ejemplos.

En *The poet and the lunatics* encontramos el primero de estos casos. Gabriel Gale, el protagonista, que es un pintor que pasa por loco cuando no lo es, se encuentra en cierto momento hablando con alguien que se declara insatisfecho con Mr. Boon, un amigo común de ambos. Y se declara insatisfecho con él porque, pareciendo un racionalista, no lo es, ya que sus estudios sobre las tribus de los mares del Sur le han llevado a formular una religión que adora a los peces:

–Según mi punto de vista (...) tengo que confesar que estoy un poco decepcionado respecto a Mr. Boon. Se presenta bajo el manto de un racionalista, como yo, y parece haber hecho estudios científicos de folklore en los mares del Sur. Pero me parece un poco desequilibrado⁶²⁶ y me parece que ha armado mucha bulla por una especie de fetiche; considerando que sólo era un pez.⁶²⁷

Y aquí se viene la respuesta de Gabriel Gale, que defiende la simbolización del pez a toda costa:

⁶²⁶ “a little unbalanced”

⁶²⁷ CHESTERTON, El poeta y los lunáticos, p. 46

–¡No, no, no! –gritó Gale casi con pasión –. Es mejor convertirlo en fetiche, el pez. Es mejor hacer el sacrificio de uno mismo y de lo que lees ante este horrible y grandioso altar del pez. Todo es preferible a formular esta aterradora blasfemia de decir que es sólo un pez.⁶²⁸

Hay aquí una defensa de simbolizar al pez, de simbolizar la realidad. Si bien en el contexto del relato, Gale rechaza enérgicamente la religión pagana que proponía Moon, le reconoce que, al menos, ha hecho algo inteligente al ver a los peces como algo más que mera materia. Podría ser similar a la concesión que Chesterton le hace a Comte en aquella cita de *Heretics* en la que, pese a declararse completamente en contra de su propuesta de una religión de la razón, admite una cierta cordura en Comte, ya que al menos ha entendido la necesidad de mistificación del ser humano⁶²⁹. O a esa otra concesión de apenas unas líneas atrás, donde Chesterton le reconoce más cordura al avaro que al millonario moderno: aquel, al menos, aún mantiene un vínculo con la realidad, pues colecciona cosas físicas.

En uno de sus artículos del medio *Illustrated London News* encontramos otro caso como el anterior. Puede ser uno de los textos más difíciles con los que me he topado, en el sentido de que parece realmente defender lo contrario a lo que veíamos en el capítulo “El loco” de *Orthodoxy*. El artículo se llama “Leones: reales, heráldicos y simbólicos”, y en él nuestro autor propone que la importancia de la zoología medieval no era que fuera correcta desde un punto de vista descriptivo–científico, sino que consideraba a los animales como símbolos de algo espiritual. Así lo expresa al inicio del artículo, en el que habla de la peculiar zoología de Thomas Browne⁶³⁰, extraña en su época y en la

⁶²⁸ *Ibíd.*

⁶²⁹ Cfr. CHESTERTON, *Herejes*, pp. 83-84

⁶³⁰ T. Browne (1605-1682) fue un ensayista de materias muy diversas, entre las que se contaban la religión y la ciencia.

nuestra porque bebía del mundo medieval, que consideraba los animales existentes como símbolos:

Sin embargo la defensa de su peculiar ciencia [la que ejerció Browne], y de toda la ciencia medieval de la que extrajo sus ideas, requieren más delicadeza. Sabemos que su teología era correcta. Sabemos que su zoología era incorrecta, pero no se puede aducir esta razón para no considerarla importante. (...) Convertía a las criaturas en símbolos y no en hechos pues creía que todas las realidades materiales tenían valor como símbolos de hechos espirituales.⁶³¹

Nos pone de ejemplo el león heráldico, señalando que los modernos no perciben una cosa que sí percibían los medievales: que «el león heráldico es mucho más importante que el león real». Y añade:

El león de verdad es una especie de gato grande, peludo, que vive (más parece que muere) en desiertos estériles que no hemos visto ni queremos ver; una criatura que nunca nos ha resultado útil y que, en nuestras circunstancias, no puede hacernos daño. (...) No hay fundamento para suponer que sea generoso o heroico, ni siquiera orgulloso... Las personas que se han enfrentado a un león afirman que ni siquiera es valiente. No tiene cabida en ninguna de las facetas de la vida humana.⁶³²

Por el contrario, el león legendario, el león heráldico y simbólico, «[e]s útil y merece tenerse cerca. Soporta el escudo de Inglaterra, impidiendo que se caiga». Y es que

[a] nadie le importa el león africano. Pero el león británico, aunque no existe, importa. Tiene un significado; el único propósito de la existencia es significar algo; y el león africano real nunca ha logrado tener un significado. El león legendario, producto de los hombres y no de la naturaleza, es, en efecto, el rey de las bestias. (...) Sus virtudes son las del caballero europeo importante; no hay nada africano en sus principios éticos. Posee el

⁶³¹ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 39

⁶³² *Ibíd.*, pp. 39-40

sentido de la santidad y dignidad de la muerte que subyace en muchos de nuestros ritos antiguos. No tocará a los muertos. (...) No herirá a las vírgenes.⁶³³

Chesterton señala que el león heráldico es solo un ejemplo, y que se podría poner otros de criaturas que se convierten en símbolos. Algunas de ellas, incluso, imposibles: el unicornio o el grifo. Eran criaturas ficticias, porque lo que importa es lo que representan, y para eso da igual que existan o no. Como dice Chesterton, el medieval es lógico, y la lógica no se rompe por aplicarla a realidades inexistentes, algo que suena extraño pero que él demuestra poniendo un ejemplo matemático:

[P]ara quienes hablaban y escribían de ellas [de las criaturas ficticias], y discutían seriamente de sus características, físicas, mentales y morales, daba igual si existían o no. La Edad Media fue una época totalmente lógica. Y la lógica en sus ejemplos y símbolos es, en su naturaleza, completamente indiferente al hecho. Es igual de fácil ser lógico tanto respecto a lo que no existe como a lo que sí existe. Si dos por tres son seis, entonces tres hombres con dos piernas cada uno sumarán seis piernas en total. Y si tres por dos son seis, entonces también tres hombres con dos cabezas sumarán seis cabezas entre todos. El hecho de que es imposible que haya hombres con dos cabezas no invalida la lógica. Hace imposible, pero no ilógica, la deducción.⁶³⁴

Y así Chesterton termina señalando cuál era el objeto de la ciencia medieval y renacentista, por la que consideraban a los seres vivos en su naturaleza simbólica y por lo que se distinguen de la ciencia moderna. Su objeto no era sino

encontrar en todas partes y en cualquier lugar ejemplos de su filosofía. Si el hipopótamo ilustraba la idea de justicia, muy bien; si no, peor para el hipopótamo. Los antiguos buscaban hacer de las bestias el mero símbolo del hombre. Los científicos antiguos solo se

⁶³³ *Ibíd.*, p. 41

⁶³⁴ *Ibíd.*, p. 43

interesaban en el aspecto humano de las bestias. Los científicos modernos solo se interesan por el aspecto animal del hombre.⁶³⁵

Es este un texto, como se puede observar, bastante difícil de compaginar con la idea del loco que atiende a la realidad en vez de quedarse encerrado en su laberinto mental. Aquí es quien simboliza quien se lleva las de ganar, y eso es complicado de entender. ¿Existe una contradicción aquí? Pudiera haberla, desde luego, y sería flagrante, ya que este artículo está escrito en el mismo año que *Heretics* y apenas tres años antes del libro que hace dúptico con este, *Orthodoxy*, que es además el que contiene el capítulo “El loco”. Dado que *Orthodoxy* es un complemento de *Heretics*, pero jamás, en ningún caso, está presentado como una enmienda de los errores de su predecesor, es difícil pensar que Chesterton estuviera en este momento defendiendo una idea de la que luego se desdiría. Si ya todo el pensamiento de Chesterton presenta una profunda coherencia, pensar que pudiera haber una incoherencia semejante en textos de la misma época es todavía más difícil. Pudiera ser, pero creo que se puede explicar de otra manera.

3.1.3. Explicación de la paradoja del símbolo

En *Heretics* encontramos una digresión que nos da una clave para entender mejor por dónde se mueve el pensamiento chestertoniano. Inicia el capítulo dedicado a Kipling hablando de la importancia de percibir la poesía de la vida. Cita a Lord Byron, para el que la humanidad se dividía entre quienes aburren y quienes se aburren. Pero Chesterton le apostilla que, si bien eso es así, en el que aburre se encuentra una poesía y un entusiasmo que no aparece en el que se aburre:

Puede, qué duda cabe, resultarnos fastidioso contar todas las briznas de hierba o todas las hojas de un árbol. Pero no sería a causa de nuestro entusiasmo y alegría, sino a pesar de

⁶³⁵ *Ibíd.*

ellos. El que aburre emprendería la tarea, entusiasta y alegre, y hallaría las briznas de hierba tan espléndidas como las espadas de un ejército. El que aburre es más fuerte y más feliz que nosotros; es un semidiós.⁶³⁶

Y es que esta persona ve la vida con una mirada preñada de poesía, y ver la realidad como poesía es algo que Chesterton presenta, no solamente como entendible y razonable, sino tan realista que es incluso “demostrable”:

La sensación de que todo es poético es algo sólido y absoluto; no se trata meramente de un asunto de la fraseología o la persuasión. No es simplemente verdadero, es demostrable. Tal vez los hombres puedan sentirse retados a negarlo; los hombres pueden sentirse retados a mencionar algo que no sea objeto poético.⁶³⁷

Chesterton lo defiende todo como preñado de poesía, quizás no por la palabra usada, pero sí por la realidad: habla del novelista que nombra a su personaje “Smith”, apellido tremendamente común en Inglaterra, y proclama la poesía de ponerle a alguien el nombre de un herrero: ese artesano es capaz de arrancar chispas al metal, y su clan se remonta a los albores de la humanidad misma. Habla de las garitas de señales ferroviarias, posiblemente nada poéticas nominalmente, pero que consisten en «un lugar en el que unos hombres, vigilantes hasta el cansancio, encienden fuegos rojos como la sangre y verdes como el mar para alejar a otros hombres de la muerte»⁶³⁸. Habla del buzón y realiza una oda al mismo, como el lugar en el que amigos y amantes depositan sus mensajes⁶³⁹, y lo compara con un templo, ya que, cuando la gente deposita sus cartas, son conscientes de que,

una vez lo han hecho, éstos [los mensajes] se vuelven sagrados, y no pueden ser tocados no solo por los demás sino incluso (¡toque religioso!) por ellos mismos. Ese cilindro rojo

⁶³⁶ CHESTERTON, *Heretics*, p. 37

⁶³⁷ *Ibid.*, pp. 37-38

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 39

⁶³⁹ Para los tres ejemplos del párrafo, cfr. *Ibid.*, pp. 38-40

es uno de los últimos templos. Enviar una carta y casarse se cuentan entre las pocas cosas que todavía son del todo románticas; pues para que algo sea enteramente romántico, debe ser irrevocable. Creemos que un buzón es prosaico porque no nos suscita ninguna rima. Creemos que es prosaico porque nunca lo hemos visto en un poema. Pero el hecho en sí está de parte de la poesía. Su nombre es sólo un nombre, pero se trata de un santuario de palabras humanas.⁶⁴⁰

Y aquí concluye con una frase que considero la clave:

Todas esas cosas [el buzón, la garita, el señor apellidado Smith] nos llegan poéticamente. Sólo mediante un proceso largo y elaborado de esfuerzo literario las convertimos en prosaicas.⁶⁴¹

La clave está en que, para Chesterton, la atención a la realidad ha de ser completa, hay que atenderla tal y como es. Chesterton no confunde “atender a la realidad” con “declarar sobre ella exclusivamente aquello que es medible/aquello que es aparente, etc.”. Es decir, no es lo mismo abrirse al mundo, por un lado, que recopilar del mundo estrictamente aquellos datos que previamente se han decidido como relevantes, por el otro. Es necesaria la experiencia, pero lo empírico no es lo mismo que el empirismo, igual que la razón no es racionalismo. Recopilar solo “cierto tipo de datos” es un reduccionismo en el que caen por ejemplo los empiristas, y eso es lo que él declara una locura. Él defiende que la realidad es poética, y por ello se puede simbolizar.

Negar esto, exigiéndose a uno mismo ver de la realidad sólo una parte (sus datos cuantificables, p. ej.), es una locura porque es un reduccionismo. Puede parecer una defensa de la realidad frente a la entelequia, pero es en realidad lo contrario. La entelequia es la que nos hace rechazar los elementos simbólicos y metafóricos que encontramos en el mundo. Negar la poética es el ejercicio

⁶⁴⁰ *Ibíd.*, p. 40

⁶⁴¹ *Ibíd.*

mental largo y elaborado, aceptarla es abrirse al mundo aprehendiéndolo tal y como es. No estaremos abiertos al mundo si no nos abrimos a que las cosas puedan llevarnos más allá de sí mismas. Una paradoja, otra más de nuestro autor.

Es decir: si la locura es, nos decía Chesterton, “dar más importancia al símbolo que a lo que representa”, hay que añadir ahora que negarle toda carga a lo simbólico es igualmente insano. Recordemos el dicho del tonto que se queda mirando el dedo en lugar de mirar a la luna. Si pensamos en una moneda, ese dedo que apunta a la luna es la moneda en sí misma, el trocito de metal. La luna, la realidad que representa dicha moneda, es lo que podemos comprar con ella, por ejemplo: un caballo. Sin embargo, ahora habría que añadir que ese caballo también nos lleva a otras realidades que simboliza: la nobleza, o la fuerza, o el trabajo si se trata de un caballo de carga, o la noticia de su Creador. El caballo, aunque sea parte de “lo dado”, de lo “puesto ahí”, es también un dedo que apunta más allá de sí mismo. Para Chesterton es insano negar esto, y digo que lo es porque aplico sus criterios de locura y cordura: es una locura porque es un reduccionismo, porque es volver el mundo más pequeño de lo que es.

Y al respecto de todo esto he de añadir tres reflexiones de elaboración propia, sin las cuales me parece este asunto no quedaría bien explicado:

A.- El uso del símbolo es locura o no según estreche o ensanche la mente.

Recordemos los ejemplos de simbolización que hemos visto, y veremos que se dan dos formas. Por un lado, estaba la crítica a quien se fijaba en el símbolo y se olvidaba hacia dónde apuntaba: valoraba el dinero y no las cosas para las que es útil, por ejemplo. En este caso, el símbolo estrecha la mente, actúa de forma reduccionista: al ver una moneda, se ve solamente como moneda y no como todo lo que puede aportar.

Se actúa, por tanto, de la misma forma que denunciaba Chesterton en “El loco”: se convierte el mundo en un lugar “más pequeño” que aquel que realmente es, obligando a la realidad a ajustarse a nuestros criterios. Además de ello, la posibilidad de vivir una vida cotidiana y alegre queda también entorpecida cuando no anulada (así lo veíamos en el ejemplo del usurero que pasaba hambre). Este simbolismo es una verdadera locura según la definición de Chesterton: quien simboliza así se niega a considerar del mundo sino lo que previamente en su cabeza ha decidido que es correcto. Y donde se observa lo insano de ese ejercicio es en su incapacidad de vivir.

Este sentido de estrechamiento mental no se da en los ejemplos de simbolismo que hemos citado después. Incluso en el artículo de 1905 sobre leones y heráldica, pese al lenguaje, no parece que Chesterton esté despreciando a los leones. El contexto del artículo no es posicionarse a favor o en contra de la extinción de los leones ni de ningún otro animal. Si declara que el león “no importa” es por comparación: no importa en absoluto a la vida cotidiana de una persona, desde luego no como el león heráldico, que, si bien no existe, sí le recuerda al hombre corriente ciertos ideales morales. Declarar al león heráldico superior a los leones reales no es menospreciar a estos últimos.

El universo de quien aprecia esa segunda forma de simbolismo se vuelve más amplio: acepta la existencia del león real, y, a la vez, lo eleva, al volverle símbolo de mucho más de lo que en realidad el león es. El león sigue existiendo en África, pero ahora, además, existe en los escudos y existe en la mente de cada persona que oiga hablar de él. El león real es ahora, además (y por tanto no de forma exclusiva y excluyente), el símbolo de libertad, de valor, de nobleza.

Igual pasa con el buzón: el romanticismo del buzón no niega la problemática que puede haber con el funcionamiento real del servicio postal, y en el universo de Chesterton el servicio postal real existe (con todos los problemas que se

pueden aducir respecto al mal funcionamiento de las estafetas de Correos) junto a la metáfora del buzón como templo de las relaciones humanas. Por eso este simbolismo no es una locura, mientras que los anteriores sí.

B.- Para entender lo simbólico en Chesterton, es importante recordar lo que su pensamiento debe al cristianismo.

El ligamen que tiene el pensamiento de Chesterton con el cristianismo es bastante innegable, al punto de que según por qué círculo (autoproclamado) chestertoniano se mueva uno, nuestro filósofo queda reducido a un autor apologético. No le hace justicia semejante reducción, pero es comprensible por la raigambre cristiana católica⁶⁴² que tiene su pensamiento. Y ahí es importante fijarse en dos conceptos cristianos que pueden ayudarnos a aclarar el asunto.

El primero es el de creación. Chesterton, al observar todas las cosas del mundo como creadas, ve en ellas la firma de su autor, que es Dios. Es decir, y de forma análoga a la declaración del hombre como “imagen y semejanza de Dios”, Chesterton observa cierta imagen y semejanza de todo lo creado con el Creador. Todo lo que existe apunta hacia el Creador, porque en todo lo que existe hay una huella suya. Volvemos sobre esto en el próximo capítulo, pero había que dejarlo apuntado aquí.

El segundo concepto es el de “sacramento”. El sacramento en la teología católica tiene una consideración curiosa, ya que es un símbolo que a la vez “es” aquello que “simboliza”. Es decir, actúa de forma simbólica pero completamente eficaz, realizando efectivamente aquello que pareciera solamente estar representando.

Si nos fijamos en el Bautismo, por ejemplo, vemos cómo para “lavar” el pecado original el sacerdote echa agua sobre la cabeza del bautizado. El agua,

⁶⁴² Paradjicamente católica, ya que se pueden observar defensas a lo católico en Chesterton desde casi el inicio de su periplo como escritor (p. ej. en *Heretics* de 1905), pese a que no fuera sino hasta 1922 cuando decidiera unirse a la Iglesia de Roma.

símbolo (entre otras cosas) de limpieza, representa el “lavado” del pecado. Este hecho es en sí mismo una metáfora, ya que el pecado es algo espiritual y no puede ser lavado con agua. Pero, además de ser símbolo, el bautismo produce efectivamente aquello que representa (así lo cree el fiel católico).

Esta tensión sacramental, en la que el sacramento es a la vez plenamente un símbolo y plenamente la realidad a la que el símbolo remite, nos permite observar esa paradoja de lo simbólico en lo real. Aceptar lo poético de la realidad, es decir, su valor simbólico, no reduce la atención y consideración hacia las cosas reales. Si Chesterton despreciaba al león real era exclusivamente porque le interesa reforzar la importancia de su valor simbólico, no porque fuera a aplaudir la matanza o extinción de dichos animales, o incluso quedarse indiferente ante ello.

El león, o cualquier otro animal, “es” y a la vez “simboliza”, “simboliza” a la vez que “es”: reducirle solamente al animal que vaga por África es tan insensato como pensar que, puesto que en cierto cuento el león (simbolizando la fuerza a la vez que la justicia) no ataca a los puros de corazón, estoy a salvo ante él por la pureza de mis intenciones. Esa unidad paradójica de “ser lo que se es” y “ser más allá de lo que se es” aparece continuamente en diversas partes de la religión, pero en el caso del catolicismo es muy especialmente observable en el sacramento.

Si consideramos esa idea de unidad sacramental, en la que lo dado “es” y a la vez “simboliza”, tenemos que reformular por segunda vez la interpretación del dicho del dedo señalando a la luna. Ya no es la realidad la que apunta a lo simbólico, ni al revés: apuntan el uno al otro, y ambos como conjunto apuntan más allá de sí, hacia Dios.

C.- Lo construido por el hombre también puede ser simbólico.

Esta tercera reflexión pretende equilibrar una conclusión que se podría extraer de las líneas anteriores, que creo que sería precipitada. Al relacionar lo simbólico con el concepto de creación, podría pensarse que digo que en lo que hay en el mundo, lo que podríamos decir “creado por Dios”, hay un simbolismo legítimo; mientras que en lo construido (o “creado”) por el hombre no sería así. Pero eso no es verdad, al menos no es verdad en Chesterton. Él acepta el simbolismo de los cuentos de hadas como uno de los principales pilares de su pensamiento, y estos son una construcción humana. Poetiza ferrocarriles y buzones, y son inventos humanos.

Y es que los seres humanos, cuando construimos la civilización, realizamos algo muy similar a la creación divina. Si Dios ha creado el mundo, y por eso el mundo es una noticia continua de él, del mismo modo el hombre, por ser imagen de Dios, es un creador que “crea” las cosas que le rodean y plasma su imagen en ellas. Así parece señalarlo el propio Chesterton en *What's wrong with the world*, cuando compara la creatividad humana con el ejercicio creador de Dios:

Dios es lo que puede crear algo de la nada. El hombre (puede decirse sin duda) es quien puede crear algo de cualquier cosa. En otras palabras, mientras la alegría de Dios es la creación ilimitada, la alegría especial del hombre es la creación limitada, la combinación de la creación con los límites.⁶⁴³

Por cierto, y dando un breve rodeo, aquí se puede ver que (contrariamente de lo que se deduciría precipitadamente de alguno de sus textos) Chesterton no es contrario a la civilización. Es cierto que sospecha de ciertos inventos modernos⁶⁴⁴, pero lo hace no porque tenga un prejuicio contra la construcción

⁶⁴³ CHESTERTON, Lo que está mal en el mundo, p. 48

⁶⁴⁴ “Inventos modernos” no solo como artilugios tecnológicos, sino como sistemas económicos o de organización social, nuevas morales o leyes, etc.

humana en sí (al estilo de un *amish*), sino porque ve en ciertas ocurrencias modernas una intención de aplastar y dominar al hombre corriente. Y una vez más he de anunciar que sobre esto hemos de volver, pues es el contenido del octavo capítulo de esta tesis.

Pero volviendo al simbolismo de lo construido por el ser humano, esto también es simbólico porque también apunta más allá de sí, uniendo el objeto en sí con las aspiraciones del corazón humano o de la sociedad que lo ha creado. Si la creación de Dios lleva noticia de su Creador porque es un reflejo de él, el invento humano lleva noticia de su inventor por el mismo motivo. Y eso, por cierto, explica también por qué a veces esos inventos son nocivos: su paternidad no pertenece a Dios, que lo hace todo bien, sino al muy falible ser humano.

3.1.4. En conclusión...

Creo que con lo dicho hemos podido dar cuenta de la profundidad con que Chesterton relaciona lo dado y lo simbólico. Y, como se puede ver, después de todo el rodeo, lo que queda es la idea original que veíamos en el capítulo de “El loco”: el loco es aquel que toma una explicación reduccionista y hace oídos sordos a cualquier dato que la desmienta. Toda la reflexión sobre lo simbólico, pese a que parece problematizar esta conclusión, no hace sino reforzarla.

Y es que Chesterton nos ha vuelto a sumergir en la paradoja: la realidad ‘es’ a la vez que ‘simboliza’, la creación refleja a Dios y a la vez es distinta a él. Esto rompe con las dos tendencias epistemológicas modernas, que Chesterton va a criticar como enloquecidas: lo que podríamos llamar “racionalismo” o “idealismo”, por un lado, es decir, el que empieza en su cabeza y duda de cualquier dato de experiencia porque de lo único que está seguro es de su propia existencia (como hiciera Descartes). Es “idealismo” en el sentido de dar más valor a la idea que a lo empírico. Por otro lado, lo que podríamos llamar

“materialismo” o “empirismo”, del que el gran ejemplo es el cientificismo. Este cae exactamente en lo opuesto: en dudar de la veracidad de cualquier información que no sea un dato medible.

Ambas tendencias, sin embargo, son criticadas por el mismo motivo, son vistas por Chesterton como dos versiones de la misma simplificación morbosa. Ambas deciden qué datos de la realidad van a atender. El racionalista decide que no atenderá a ninguno que no pueda deducir de las ideas que sabe completamente ciertas, como el “cogito” cartesiano. Esto a su vez está basado en otra asunción de tipo completamente dogmático, y es que todo conocimiento ha de ser fiable al cien por cien para poder ser aceptado, eliminándose así el razonamiento práctico, basado en la razonabilidad, la probabilidad y la argumentabilidad. El racionalista ha recortado la realidad y se ha quedado solo con aquello que puede dominar de ella.

Pero nuestro “materialista” ha hecho otro tanto, aunque pueda sonar extraño en un primer momento. La conclusión de que no hay afirmación cierta que no provenga de un dato medible es también una reducción, una interpretación de la realidad que excluye prestar atención a elementos legítimos de la misma.

Por eso, ambas tendencias son en realidad el mismo tipo insano de reducción, y por eso, al hablar de si la realidad es simbólica o no, la respuesta es una paradoja, que combina contrarios en tensión. Y la sociedad moderna, que tiende a caer en alguno de estos dos reduccionismos (entre muchos otros) no puede verlo, al no poder asumir la paradoja.

3.2. La cordura consiste en dar importancia a las ideas y no solo a los hechos

Hemos terminado de recorrer la complejidad con la que Chesterton recorre la relación entre las ideas y los datos de la experiencia, observando una gran

profundidad en su teoría del conocimiento, en la que rechaza tanto lo que se podría llamar “idealismo” como “materialismo” o, si se prefiere, rechazando los extremos tanto del racionalismo como del empirismo y todos los planteamientos mentales que se acogen a su paternidad. Y los rechaza, paradójicamente, porque considera que cometen ambos el mismo error: partir de una preconcepción estrecha y negarse a aceptar que la apertura a la realidad pueda modificarla.

Sin embargo, hay que detenerse a reforzar el rechazo del empirismo y sus derivados (como el positivismo o el cientificismo), ya que estos parecen opuestos al racionalismo, y una lectura descuidada (o torticera) de la presentación que hemos hecho del capítulo de *Orthodoxy* pudiera inducir a confusión. Se podría pensar, efectivamente, que, siendo Chesterton anti-racionalista, es por tanto favorable al empirismo. Y no: el empirismo es un extremo y un reduccionismo, tan contrario a la verdad y tan incapaz de proveer de una vida cuerda como su antagonista. Hace unas líneas hablábamos del “momento empírico”, y decíamos que no podía quedar pospuesto y condicionado al “momento mental”. Pues ahora vamos a recoger textos en los que Chesterton explicita la locura de rechazar el “momento mental” para acogerse exclusivamente al “momento empírico”. Algo de esto habíamos dicho ya al hablar de los símbolos, por ejemplo, al defender que lo dado y el símbolo apuntan el uno hacia el otro. Sin embargo, creo pertinente que nos detengamos a estudiar algunos textos en los que lo que Chesterton explícitamente da importancia a las ideas por encima de los datos.

Un primer artículo al respecto trata explícitamente de la locura como conocimiento de detalles sin un marco mental, una idea, que los unifique. Chesterton nos habla del método histórico y señala que los historiadores prefieren conocer los detalles de las épocas que el ambiente, con lo que no

pueden entenderlas⁶⁴⁵. Chesterton llega a decir explícitamente que «el detalle a secas equivale a la locura⁶⁴⁶. La misma definición de lunático⁶⁴⁷ es la de persona que extrae los detalles de su ambiente real.»⁶⁴⁸

Y aún vuelve sobre eso con más claridad, diciéndonos que el loco es quien ve los detalles, pero no es capaz de entender qué quieren decir, de qué realidad nos están dando noticia:

La verdad, me temo, es que la locura⁶⁴⁹ tiene una ventaja importante sobre la cordura. La cordura siempre es descuidada. La locura⁶⁵⁰ siempre es prudente. Un loco⁶⁵¹ puede contar todas las varas de hierro de Hyde Park; puede saber el número exacto de varas porque piensa que son otra cosa. Una persona cuerda no sabe el número de varas, ni tampoco la forma que tienen, lo único que sabe es la verdad sublime, platónica y trascendental de que es una verja.⁶⁵²

El cuerdo es el que es capaz de hacer un ejercicio de trascendencia, el que es capaz de unificar los datos que recaba de la realidad para hacer una aseveración sobre ella: esto es esta cosa. Es una completa locura pretender que de la verja solo se pueden llegar a saber lo que sea medible, porque su mismo “ser una verja” no es algo medible.

Sí: los datos permiten inferir una realidad más allá de ellos. En este sentido, los datos precisan de una interpretación, de una mirada de conjunto, de una capacidad de interconexión. Así parece decírnoslo al inicio de un capítulo de *Tales of the Long Bow*, que inicia con una cita: “Desde que el coronel se comió

⁶⁴⁵ Nótese que nuestro autor cultivaría un estilo de biografía muy coherente con esta idea de que conocer el “ambiente” es más importante que la profusión de datos.

⁶⁴⁶ “Madness”

⁶⁴⁷ “A lunatic”

⁶⁴⁸ CHESTERTON, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*, p. 61

⁶⁴⁹ “Madness”

⁶⁵⁰ “Madness”

⁶⁵¹ “Lunatic”

⁶⁵² CHESTERTON, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*, p. 63

el sombrero al Manicomio le faltaba un fondo”, para a continuar comentar sobre ella:

El escritor concienzudo no puede por menos que darse cuenta de que la frase arriba citada, aislada de su contexto, extraída de los acontecimientos a los que hace alusión, no se explica en todo su significado. Quien la emplee para hacer un experimento con fines sociales, y lo que es lo mismo, utilitaristas, usándola por ejemplo al modo y manera de saludo a un transeúnte cualquiera, o enviándosela a un extraño en un telegrama, o susurrándola con absoluta seriedad en el gesto al primer policía que se encuentre, y así hasta el infinito de los casos, acabará por darse cuenta de que nada congruente comunica.⁶⁵³

De forma rotunda aparece esto mismo en *The club of the Queer Trades*, donde Basil Grant rechaza el método de Sherlock Holmes porque este, dice el juez, se fija en los hechos, que apuntan a todos lados, en lugar de buscar aquello que es capaz de unificarlos:

–¡Los hechos! –murmuró Basil, como quien mencionara unos animales extraños y remotos–. ¡Cómo oscurecen los hechos la verdad! Yo seré un insensato (...); pero nunca he podido creer en ese hombre... ¿cómo se llama el protagonista de esas famosas historias...? Sherlock Holmes. Todos los detalles conducen a algo, no cabe duda; pero por regla general a algo equivocado. Los hechos apuntan, a mi parecer, en todas direcciones, como las ramas de un árbol. Únicamente es la vida del árbol la que ofrece unidad y la que se eleva. Únicamente es su verde savia la que brota como un surtidor hacia las estrellas.⁶⁵⁴

Una idea muy parecida la encontramos en otro artículo, solo que, en este, en lugar de reivindicar la importancia del ser en general, señala la importancia de examinar el alma humana para entender correctamente el comportamiento de los seres humanos.

Pero pasando al artículo, en él habla de la estadística mostrándose fuertemente crítico con ella. En cierto momento habla sobre las conclusiones del

⁶⁵³ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, p. 205

⁶⁵⁴ CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*, p. 31

estadista sobre cierta calle imaginaria. Chesterton empieza describiéndonosla: es una calle normal donde viven una serie de personas distintas, con caracteres y costumbres asimismo diversos, donde se da la casualidad de que varios desayunan en torno a las once de la mañana. En uno de los números vive Pilkington, quien es enfermizo y, si no se pasa el día en la cama, es porque su mujer le convence de levantarse, aunque es verdad que jamás lo consigue antes de las 11. En otro número viven los Vernon-Stapchock, quienes son unos enérgicos partidarios de la vida saludable, motivo por el cual no desayunan sino hasta las once, dado que primero dan un saludable paseo desde las cuatro hasta las once. En la misma calle vive el comandante Macnab, cuya mujer está enferma y desayuna con ella todos los días, da igual a qué hora se levante, lo cual vuelve a ser no antes de las once. También en otro número de la misma calle vive Hinks, quien es escritor y gusta de escribir a primera hora, hasta las once, momento en que desayuna. A su lado vive un tipo normal, aunque algo perezoso, que se levanta todos los días a desayunar a las once porque así le gusta. Por otro lado, en otra casa vive un reverendo con dolores de cabeza crónicos que le hacen levantarse bastante tarde, y que por ello desayuna habitualmente en horas tardías, en torno a las once. Y aun en otro número viven los Wimbles, que también toman el desayuno a la hora que todos los anteriores, pero ellos lo hacen porque les apasiona todo lo francés y tienen entendido que así se hace en Francia. El resto de habitantes de la calle desayuna antes, a horas que se considerarían más normales.

Pues bien, ahora llega a esta calle el “Coleccionista de Estadísticas” (expresión de Chesterton), y, tras preguntar a la gente sobre sus costumbres alimenticias,

se encuentra con este dato matemático irrefutable: de las once familias que viven en la calle, una mayoría de siete desayuna a las once. Es, indudablemente, un hecho. Pero eso es todo. No es un dato significativo. No es una verdad. No significa nada de nada.⁶⁵⁵

Y es que el dato por sí mismo no nos permite llegar a conclusión alguna. Nosotros conocemos lo distintos que son los personajes que desayunan a las once, y los motivos que les llevan a ello. Así, sabemos que no es el hecho de desayunar a las once el que es importante, sino el motivo. Y eso es lo que Chesterton dice que falla en la ciencia estadística:

El Coleccionista de Estadísticas escribe una obra monumental, o pronuncia un discurso elocuente, diciendo lúcida y decididamente, «En las calles tal y cual nada menos que siete personas entre diez desayunan a las once en punto». Y la mente humana, (que ya he apuntado que es divina) añade instintivamente una generalización y un comentario espiritual. Dice: «Vagos asquerosos». Pero eso es algo completamente erróneo y falso. Las personas de la calle que he descrito no son más vagas que las demás. (...) La calle parece estar llena de personas vagas en un libro de datos; pero es activa y fructífera en el libro de la vida.⁶⁵⁶

Y aquí concluye Chesterton remachando la importancia de conocer, no solo el dato, sino las razones de quien actúa:

Las estadísticas nunca muestran la verdad porque nunca dan razones. Hay novecientas noventa y nueve razones para hacer algo; y si no se tiene ninguna de esas razones para hacer algo, se hace sin motivo.⁶⁵⁷

Es decir, lo que nos pretende decir Chesterton es que el mero dato no sirve para entender las razones humanas. El dato no lo es todo: hay que conocer por qué la persona hace lo que hace; en última instancia, hay que conocer a la persona. Y él mismo señala cómo las estadísticas se aplican efectivamente así

⁶⁵⁵ CHESTERTON, *El fin de una época*, pp. 46-47

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 47

⁶⁵⁷ *Ibid.* – Las cursivas son mías

en el mundo real, hablando de las personas que se dan a la bebida. Según Chesterton, señalar el mero dato del porcentaje o número total de personas que consumen alcohol no quiere decir nada, ya que

[d]os hombres se pueden dar a la bebida no solo por razones diferentes, sino también por razones opuestas. Jones se da a la bebida porque es pobre y no tiene otro placer. Smith se da a la bebida porque es rico y no tiene nada que hacer. (...) Los estadísticos siempre se agarran a estos actos externos, que no significan nada, y los desligan de sus causas psicológicas, que significan todo, y, después, separados, nos los meten en la cabeza (...). Dicen. «Muchos hombres se emborrachan», aunque el grupo incluye un novio feliz, dos poetas desdichados y un dipsomaniaco.⁶⁵⁸

Y es que nuestro autor va a estar continuamente defendiendo la importancia de conocer a la persona, de conocer cómo es, cómo piensa, qué la motiva. Si la mera recopilación de datos le parece una pobre reducción de lo que se puede conocer del mundo en general, esto se hace especialmente grave en el caso de las personas. El enfoque que solo busca recabar datos objetivos, al aplicarse a las personas, suele reducirlas a algo incomprensible. Hay que saber qué piensan, qué les motivan, cómo son, qué ideas tienen de la vida.

Sobre estas ideas Chesterton vuelve muchas veces, y lo hace muy especialmente cuando se trata del ser humano. Cree especialmente enloquecida la pretensión de llegar a conclusiones científicas sobre la vida humana, que es libre e indómita. Así lo podemos ver en *The club of the Queer Trades*, en el irónico texto en el que se nos presenta al protagonista, el juez Basil Grant. Se nos cuenta que dicho juez se volvió loco hasta tener que abandonar la judicatura, y que esta locura comenzó cuando se puso a realizar preguntas personales y valoraciones morales en el tribunal, en lugar de ajustarse a indagar los hechos:

⁶⁵⁸ *Ibíd.*, p. 48

[T]odo el mundo recuerda la escena terrible –a la vez que grotesca- (...), cuando uno de los jueces más sagaces de Inglaterra se volvió loco⁶⁵⁹ de repente en pleno tribunal. (...) El caso es que desde hacía muchos meses, e incluso años, la gente venía observando algo anómalo en la conducta del juez Parecía haber perdido todo interés por la Ley (...) y se dedicaba a dar consejos morales y personales a los sujetos interesados. Se comportaba más bien como un médico o un sacerdote, y con un lenguaje muy osado, por cierto. La primera señal de alarma debió darla, sin duda, cuando al sentenciar a un hombre que había intentado cometer un crimen pasional, le dijo: «Le condeno a usted a tres años de prisión bajo la firme y solemne convicción que Dios me ha dado de que lo que usted necesita es pasar tres meses a la orilla del mar». Desde su estrado acusaba a los delincuentes, no tanto por sus evidentes infracciones de la ley, como por cosas de las que nunca se había oído hablar en los tribunales de justicia, reprochándoles su monstruoso egoísmo, su debilidad de carácter o su deliberado deseo de permanecer en la anormalidad.⁶⁶⁰

El texto sigue relatando cómo en un proceso en el que se encontraba el Primer Ministro le llamó al estrado y le pidió que se buscara otra alma, pues la que tenía no le valdría ni a un perro, y cómo, finalmente, en un caso contra dos poderosos financieros acusados de todo tipo de fraudes, cuyos abogados hicieron gala de una enorme elocuencia en el complicado proceso, el juez protagonista, al ir a dictar sentencia, tan sólo se puso a canturrear.⁶⁶¹

El juez se nos está presentando como un loco, sí, e incluso a lo largo del relato él admite estarlo con la misma parsimonia y aceptación de quien afirma tener una cojera. Pero se trata de esa acepción de “loco por comparación” que presentábamos y, en este caso, parece decírsenos que, lejos de estar loco, son todo el resto quienes lo están. Hay dos pistas de la sutil ironía que se esconde tras esa presentación, y ambas tienen que ver con la idea que estamos defendiendo.

⁶⁵⁹ “went mad”

⁶⁶⁰ CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*, pp. 15-16

⁶⁶¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 16-17

En primer lugar, no es ni mucho menos un detalle pintoresco que el juez haga preguntas personales a los acusados, en lugar de valorar exclusivamente los hechos, o de intentar llegar a una conclusión a partir de la brillantez de la elocuencia de los abogados. Este es un sistema de investigación que sigue también el padre Brown, el personaje más famoso de Chesterton. Así aparece en *El secreto del padre Brown*, en el que el sacerdote revela cómo resuelve los crímenes:

—Vea usted: fui yo quien maté a todas esas personas.

—¿Cómo? —interrogó el otro con un hilo de voz en medio de un silencio expectante.

—Verá usted, yo mismo los asesiné —explicó el Padre Brown pacientemente—. De este modo comprenderá el porqué sabía yo cómo se desarrollaron los hechos.

(...) [M]irando a su interlocutor, volvió a repetir su asombrosa respuesta.

—Yo mismo había planeado cada uno de los asesinatos cuidadosamente — prosiguió el Padre Brown—. Me había imaginado con todos los pormenores cómo se podía llegar a semejante cosa y en qué estado mental podría hacerse. Y cuando estuve completamente seguro de que el asesino había sentido lo que yo, entonces, naturalmente, sabía quién era.⁶⁶²

La aparente locura de Grant no es tal, sino que nos revela la misma inteligencia del padre Brown. Y aún hay un tercer personaje en esa línea: el poeta Gabriel Gale en *The poet and the lunatics*. Él también sigue un método parecido: al estar al borde de la locura, sabe cómo razonan los locos por una suerte de empatía, y puede ayudarles y resolver los casos criminales en los que se ven envueltos. Estos tres personajes tienen una inteligencia más centrada en comprender al ser humano, en indagar por el alma de la persona implicada en el crimen y conocerle empáticamente, que en la recopilación de meros datos. Toda una crítica al modo de proceder científico y racionalista.

⁶⁶² CHESTERTON, *El secreto del padre Brown*, pp. 13-14 –Las cursivas son mías

Y lo segundo a decir es que Basil Grant no está loco porque el método que parece partir de su locura le funciona, como le funcionara al padre Brown o a Gale: a lo largo de los relatos que conforman el libro vemos cómo esa capacidad de ir más allá de los hechos para observar a las personas reluce como auténtica cordura. No son pocas las veces en las que se nos presenta a Basil Grant muerto de risa como un loco o un niño ante determinada situación absurda, para que luego se nos revele que él era el único de todos los personajes que realmente comprendía qué estaba pasando⁶⁶³.

Y con todo esto Chesterton nos lleva de nuevo al mismo sitio: que el “dato” no importa tanto como el conocimiento profundo, capaz de llegar a conclusiones más allá de lo medible. En este caso, los personajes tienen éxito en sus pesquisas precisamente porque no se paran solo en los datos, porque no es tan importante el número de palos de la verja como tener claro que es una verja.

La cuestión es que, por mucho que recabemos datos, el juntarlos todos para darles un sentido es una actividad de abstracción. Por eso Chesterton no tiene problema en defender el uso de lo simbólico: porque entiende que quien rechaza esa aportación mental para quedarse con el puro dato acaba llegando a la negación del conocimiento mismo, porque ni siquiera puede darse cuenta de que la cosa “es” lo que es. El ser no es un dato, es el *arjé* de los datos: lo que les permite estar ahí, porque los origina y los sostiene. La sustancia no la percibimos; percibimos los accidentes.

Aceptar que podemos conocer la sustancia es un ejercicio de simplicidad. Gracias a él, podemos aceptar la posibilidad de conectar la percepción de los datos externos, accidentales, con una conclusión que, extraída de ellos, va más allá de los mismos. Podemos conocer el mundo, podemos abstraer ideas de lo

⁶⁶³ Por ejemplo al final del primer capítulo de su novela, llamado “Las extraordinarias aventuras del comandante Brown”. Cfr. CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*, pp. 11-49

que nos rodea, podemos llegar a conclusiones metafísicas o aceptar su matriz poética. Es posible que ese conocimiento nunca sea tan seguro ni tan firme como las conclusiones a las que se llega con datos, pero, o aceptamos que podemos llegar a conclusiones metafísicas (basadas en la experiencia, sí, pero más allá de ella), o sencillamente negaremos toda conclusión, todo conocimiento.

Permítaseme explicar esto con un chiste: cuenta éste que un racionalista y un empirista van en tren a Escocia y, entrados ya en el territorio, ven una vaca negra pastando. El racionalista dice: “Por lo que se ve, las vacas escocesas son negras”. El empirista le corrige: “De hecho, por lo que se ve, hay una vaca en un prado escocés que es negra en uno de sus lados”. Pues bien: el empirista ilustra el error que estamos comentando. Es verdad que de los datos sólo se extrae que la vaca es negra por uno de sus lados. Pero, si se sigue ese modelo de forma rigurosa, jamás llegaremos a ninguna conclusión. Podemos dar la vuelta a la vaca para ver su otro lado, pero no sabremos si el primer lado no cambia de color cuando no estamos mirando. Si la filmamos, nunca sabremos si se produce un cambio que la cámara no es capaz de captar, y así podríamos seguir y seguir.

El empirismo estricto conduce al escepticismo. Si no aceptamos la posibilidad de predicar más allá del dato, la coherencia nos obliga a no estar seguros de poder formular ninguna afirmación. No se trata del color de las vacas escocesas, se trata de si hay vaca. No podríamos llegar a decir ni siquiera la afirmación más sensata respecto a la vaca: “¡Mira! ¡Una vaca negra! En mi tierra no es nada habitual, parece ser que en Escocia sí.” Esta persona normal no comete el error del racionalista, proclamando una condición ideal (la negrura de *todas* las vacas escocesas). Pero no duda en absoluto de que tiene una vaca delante, aunque propiamente lo único que haya visto es un conjunto de

estímulos visuales que le han llegado, una serie de datos: el color, la silueta, el número de cuernos.

Recordemos lo que decíamos unas páginas atrás, cuando veíamos que Chesterton aseguraba que la realidad nos llega poéticamente, preñada de simbolismo, y que el esfuerzo mental antinatural y antirrealista consistía en verla prosaicamente⁶⁶⁴. Teniendo eso en mente, podemos decir que lo enfermo, lo enloquecido, es negar esa capacidad de abstracción, esa capacidad de la mente de concluir ideas desde los datos. Ese es el reduccionismo y la insania mental, que evitamos aceptando de forma sencilla la apertura a la realidad.

En Chesterton, a veces esa realidad nos lleva más allá de sí misma, apuntando adonde los datos no llegan: nos conducen hacia una verdad tan profunda que no podemos expresarla sino de forma simbólica. Así lo dice Chesterton de William Blake, diciendo que él creía

que ciertas verdades, que sólo era posible mostrar como leones dorados⁶⁶⁵, eran realmente ciertas. Y, lo que es más importante, no solamente estaban dentro de él sino más allá de él mismo.⁶⁶⁶

Tan lejos nos lleva la teoría de la realidad de Chesterton, hasta ahí cree él que es legítimo llevar el conocimiento: siempre partir de la realidad, pero no pretendiendo reducirla. No tenemos por qué limitarnos a predicar un listado de meros datos. Podemos llegar más hondo que una serie de conclusiones observables. podemos llegar incluso tan hondo que el lenguaje descriptivo no sirva y sólo nos quede el símbolo, la mística, la contemplación. Si el loco moderno reduce la realidad porque rechaza lo que no cabe en el lenguaje que

⁶⁶⁴ Cfr. CHESTERTON, *Herejes*, pp. 38-40

⁶⁶⁵ Es decir, en el contexto del artículo, en el que viene hablando de animales simbólicos: “que ciertas verdades, que sólo era posible mostrar mediante símbolos”.

⁶⁶⁶ CHESTERTON, *El hombre común*, p. 177

previamente ha establecido, el cuerdo se abre a ella incluso hasta aceptar lo que no puede expresar sino mediante la mediación del símbolo.

4. Locura y pragmatismo: no hay nada más práctico que un hombre que no es práctico

Vistas ya las complejas relaciones que Chesterton establece entre el conocimiento y lo dado, entre la razón y la experiencia, pasamos a otro aspecto muy relacionado con ello, pero con un enfoque ligeramente distinto por el tipo de ideología que combate. Y es que, respecto a la locura y a la relación de la mente y la idea, Chesterton va a encontrar aún otro problema, y es el del pragmatismo. Va a declarar irritadamente que es una sandez y una locura la postura del pragmático, que exalta la acción por la acción, so excusa de practicidad, negándose a clarificar el ideal moral o político con el que trabaja.

Abrimos este apartado con una cita que ya hemos trabajado en Chesterton, cuando en la introducción distinguíamos entre las acepciones de locura que maneja. Me refiero a la cita de *Heretics* sobre el monje que se volvía enfermo en su actividad contemplativa. Chesterton reconoce como insano un ejercicio de contemplación tan exagerado que acaba sorbiendo el seso de quien lo practica, pero atenúa su crítica precisamente porque lo que el monje contempla es un ideal ético apropiado:

No olvidemos que esa religión visionaria es, en cierto sentido, necesariamente más completa que nuestra moralidad moderna y razonable. Y lo es por la siguiente razón: porque contempla la idea de éxito o triunfo en la desesperada batalla hacia el ideal ético.⁶⁶⁷

Aparece aquí un elemento importante en Chesterton, que es el ideal ético, la idea de bien que se sigue y se trata de aplicar. Chesterton declara del

⁶⁶⁷ CHESTERTON, *Herejes*, p. 26.

pensamiento moderno que gran parte de su insensatez consiste en no preguntarse por la idea de bien: «Todas y cada una de las modernas expresiones populares e ideales constituyen artimañas destinadas a minimizar el problema de lo que es el bien.»⁶⁶⁸ O, en *What's wrong with the world*:

Todos nos damos cuenta de la locura nacional⁶⁶⁹, pero ¿cuál es la cordura nacional? He llamado a este libro *Lo que está mal en el mundo* y el resultado del título puede entenderse fácil y claramente. Lo que está mal es que no nos preguntamos qué está bien.⁶⁷⁰

Para Chesterton, la ausencia de un “ideal ético” es una locura disfrazada de razonabilidad. Por eso exculpa a ese monje que se enfrasca tanto en la mística que se vuelve loco:

Tal vez contemple ese ideal de plenitud mucho más de lo que debiera; tal vez lo contemple hasta olvidarse o hasta excluir otras cosas; tal vez lo contemple hasta convertirse en soñador o en charlatán; pero, aun así, lo que contempla es plenitud y es felicidad. Tal vez se vuelva loco⁶⁷¹; pero se vuelve loco⁶⁷² por amor a la cordura. Por el contrario, el estudiante moderno de ética, incluso si se mantiene cuerdo, permanece sano por un temor insano a la locura.⁶⁷³

Chesterton critica fuertemente la idea de que tener un ideal es poco práctico y poco importante. Él lo considera tremendamente importante, hasta el punto que es una sandez no pararse a examinar esa cuestión. Si en el pasado se quemaba a quienes sostuvieran puntos de vista considerados peligrosos, lo cual era un ejercicio absurdo y poco práctico, en la actualidad se realiza el aún más absurdo ejercicio de declarar que el ideal de un hombre no importa:

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 32

⁶⁶⁹ “The national madness”

⁶⁷⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, pp. 16-17.

⁶⁷¹ “Go mad”

⁶⁷² “Going mad”

⁶⁷³ CHESTERTON, *Herejes*, pp. 26-27. “[The modern student of ethics] remains sane from an insane dread of insanity”

Por lo general, resulta una necesidad que un filósofo prenda fuego a otro en el mercado de Smithfield por estar en desacuerdo con sus teorías sobre el universo. (...) Pero hay algo infinitamente más absurdo y poco práctico que quemar a un hombre por su filosofía, y es el hábito de asegurar que su filosofía no importa.⁶⁷⁴

Para Chesterton el enfoque correcto del asunto es exactamente el contrario: la filosofía de alguien, es decir, sus ideas sobre el mundo, sobre el hombre, no son una abstracción sin importancia, algo superfluo a lo que dedicar los ratos libres si se quiere: son importantes y prácticas en grado sumo.

[H]ay personas –entre las que me cuento– que creen que lo más práctico e importante de los hombres sigue siendo su concepción del universo. Creemos que para la propietaria de una casa de huéspedes que esté pensando en aceptar a un nuevo inquilino es importante conocer sus ingresos, pero más importante aún es conocer su filosofía.⁶⁷⁵

Una demostración de esto lo vemos en su personaje Gabriel Gale, el pintor y poeta protagonista de *The poet and the lunatics*. En su capítulo de presentación, en la primera escena, un tendero trata de suicidarse ahorcándose con una cuerda. En ese momento, nuestro protagonista se declara el único capaz de ayudar al tendero y curarle la manía suicida. Y defiende ser el único capaz, precisamente, con el argumento de que no es una persona práctica:

Aquí se requiere un hombre poco práctico. Esto es lo que todo el mundo necesita en casos extremos. ¿Qué puede hacer aquí un hombre práctico? ¿Perder prácticamente el tiempo andando detrás de este pobre hombre [el tendero que se ha intentado ahorcar] cortando cuerdas de una marca de hostería después de otra? ¿Perder prácticamente el tiempo vigilándolo día y noche para que no ponga la mano sobre una cuerda o una navaja? ¿A eso le llama usted práctico? Sólo puede usted prohibirle morir. ¿Puede usted persuadirlo de que viva? Créame usted, a esto es a lo que llegamos. Un hombre tiene que tener la cabeza

⁶⁷⁴ *Ibíd.*, p. 16

⁶⁷⁵ *Ibíd.*

en las nubes y su imaginación flotando en el país de las hadas para llegar a algo tan práctico como esto.⁶⁷⁶

Para Chesterton tener un ideal que perseguir es algo tremendamente práctico. Esto no es un juego de palabras ingenioso y desconcertante; ya lo hemos visto en el caso de Gabriel Gale: él era efectivamente el único capaz de ofrecer una solución práctica al problema del suicida, porque no aborda el asunto con mentalidad práctica, sino buscando, como un poeta y artista, transmitir la alegría de vivir. Por eso precisamente soluciona el asunto del hostelero suicida, a quien cambia de mentalidad hablando con él apenas veinte minutos.⁶⁷⁷

Nuestro autor está convencido de ello: el ideal, lejos de ser algo poco práctico o racional, es el gran signo de salud mental: «[n]o hay mayor señal de absoluta salud mental que la tendencia a perseguir alocados ideales»⁶⁷⁸. Sin la persecución de un ideal moral, que necesariamente tendrá un sustrato en una correcta teoría de la realidad y del hombre, no hay resultados eficientes. En eso es en lo que el pragmático se equivoca, porque pretender ser prácticos no tiene nada de práctico, no da resultados:

Nuestros políticos modernos se abrogan la licencia colosal de un César y un superhombre, defienden que son demasiado prácticos para ser puros, y demasiado patrióticos para ser morales; pero el resultado es que un mediocre llega a ministro de Economía.⁶⁷⁹

Y también, en *What's wrong with the world*, extiende esa idea. En cierto momento nos habla de dos políticos de nombre imaginario, Hudge y Gudge, que representan a un político liberal y a otro socialista. El político liberal dice que el trabajador pobre está encantado con vivir en el tugurio en el que la sociedad

⁶⁷⁶ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 12

⁶⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*

⁶⁷⁸ CHESTERTON, *Herejes*, p. 20 – La referencia a la locura en “alocados ideales” es fruto de la traducción, el original dice: “high and wild ideals”

⁶⁷⁹ *Ibíd.*, p. 21

industrializada le hace vivir. El socialista dice que esa condición de vida es indigna para el trabajador, e imagina para él una urbanización de casas-comuna donde todos vivan igualmente apiñados. Y Chesterton rechaza las propuestas de ambos, señalándoles que su error es no preguntarle al trabajador con qué casa sueña, es decir, su error es no empezar por el ideal de la persona normal:

[N]o estoy de acuerdo ni con Hudge ni con Gudge, y creo que los errores de esas dos personas famosas y fascinantes surgen de un simple hecho. Surgen del hecho de que ni Hudge ni Gudge han pensado nunca ni por un instante qué tipo de casa desearía probablemente un hombre para sí. En resumen, *no empiezan con el ideal, y por tanto, no son políticos prácticos.*⁶⁸⁰

El ideal es especialmente importante cuando parece que las circunstancias no son favorables a profundizar en él, es decir, cuando hay una crisis:

Ha prosperado en nuestro tiempo la más singular de las suposiciones: aquella según la cual, cuando las cosas van muy mal, necesitamos un hombre práctico. Ciertamente, al menos, necesitamos un teórico. Un hombre práctico significa un hombre acostumbrado a la simple práctica diaria, a la manera en que las cosas funcionan normalmente. Cuando las cosas no funcionan, has de tener al pensador, el hombre que posea cierta doctrina de por qué no funcionan.⁶⁸¹

Chesterton establece la locura del pragmatismo, y la responde con una paradoja, otra más: los ideales son prácticos. Los ideales permiten la vida normal más que el no tenerlos, por eso el pragmatismo está loco: al no permitir el ideal, no permite la vida normal.

Si, como llevamos muchas páginas diciendo, la cordura es normalidad y aceptación de “lo que hay”, hay que matizar eso con una advertencia: para Chesterton, en ningún momento esa normalidad, esa (por llamarla de alguna

⁶⁸⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 62 – Las cursivas son mías.

⁶⁸¹ *Ibíd.*, p. 19

manera) cotidianeidad, se confunde con superficialidad, con la negativa a pensar sobre nuestras acciones. Es necesaria una teoría de la realidad y del hombre, es necesaria una ética que proponga una idea de bien, porque esas introspecciones mentales se traducen en una vida normal. Sin un ideal no hay resultados. Sin un ideal, nos dice Chesterton ni siquiera hay la posibilidad de disfrutar de una broma: «Para poder disfrutar de la broma más sutil y alada, el hombre debe estar arraigado a cierto sentido básico del bien de las cosas»⁶⁸².

Pero esa idea de bien tampoco puede ser cualquier idea. Chesterton aprecia a quien tiene un ideal, incluso aunque sea un ideal equivocado. Eso se observa en el aprecio que le tiene a la coherencia de Bernard Shaw con sus ideas, por ejemplo, pese a declararse completamente en desacuerdo con él:

Toda la fuerza, todo el triunfo de Bernard Shaw radica en que se trata de un hombre coherente. (...) Shaw somete a examen, rápida y rigurosamente, a todo lo que sucede en el cielo y la tierra. Su nivel de exigencia no varía nunca. Lo que más odian (y temen) de él tanto los revolucionarios como los conservadores de pensamiento débil, es precisamente eso, que su vara de medir es igual para todos, y que sus leyes se aplican con justicia. Se pueden atacar sus principios, como hago yo; pero no conozco ningún caso en que se pueda atacar el modo en que los aplica.⁶⁸³

La necesidad de ideal la considera tan importante que incluso un ideal erróneo o ingenuo es mejor que ninguno. Así lo dice el protagonista de *The man who knew too much*, Horace Fisher, en cierto momento en que comenta a un amigo cómo ha desmontado una creencia falsa de un conocido común:

–Estoy avergonzado de mí mismo –respondió Fisher–. Acabo de echar un jarro de agua fría sobre los entusiasmos de un muchacho.

–Esa explicación me parece insuficiente –observó el criminólogo.

⁶⁸² CHESTERTON, *El hombre común*, p. 115

⁶⁸³ CHESTERTON, *Herejes*, p. 52

–Claro que el entusiasmo es una pura mentecatez periodística –continuó Fisher–; pero yo debería saber que a esa edad las ilusiones pueden ser ideales. Y siempre valen más que la realidad.⁶⁸⁴ Y hay una responsabilidad muy grande en desviar a un joven de la rutina del ideal más idiota.

–Y ¿cuál puede ser?

–Le expone uno a empujar con una nueva energía en una dirección mucho peor. –respondió Fisher– Una dirección sin objeto, un abismo sin fondo, como el pozo sin fondo.⁶⁸⁵

Nuestro autor nos señala la importancia del ideal, y reconoce mejor tener un ideal, un proyecto de vida, que no sea calificable como “bueno”, que la opción de no tener ninguno, de empujar la vida en una “dirección sin objeto”.

Pero Chesterton cree que se puede alcanzar un ideal bueno, y no considera que cada cual haya de buscar el suyo sin más. Su invitación no es a aplicar un ideal, “sea el que sea”. Las citas que acabamos de recopilar reflejan una actitud concesiva: igual que exculpaba al avaro porque, aunque estaba loco, al menos adoraba una moneda. Nuestro autor ve en la persecución de un ideal equivocado una actitud acertada (regirse por un ideal), pero que se ha aplicado erróneamente. Pero lo que él cree y defiende es que el ideal ha de perseguir una idea de bien correcta, no “cualquier” idea subjetiva.

De hecho, son varias las ocasiones en las que Chesterton denuncia los ideales erróneos precisamente por serlo. Un ejemplo es su crítica al socialismo, que no desarrollo aquí porque queda explicitado en el capítulo 8 del presente trabajo. Sin embargo, sí debo decir que Chesterton reconocía a la propuesta socialista

⁶⁸⁴ Esta frase es complicadísima dado todo lo que hemos dicho de Chesterton, pero no parece que una frase de paso pueda desmentir la importancia que nuestro autor da al ser y a la vinculación con la realidad. Pareciera que, en este caso, Chesterton usa la palabra “realidad” de forma inexacta, y a lo que se refiere es a la vida prosaica: hay que entender esto en el sentido de que vivir con una ilusión es siempre mejor que vivir desencantadamente, aceptando la propia existencia como un mero transcurrir.

⁶⁸⁵ CHESTERTON, *El hombre que sabía demasiado*, p. 66

lucidez en la denuncia del capitalismo (del que también fue fuertemente crítico). Pese al reconocimiento de su lucidez en el análisis, se da un completo distanciamiento entre los socialistas y nuestro autor respecto a las soluciones propuestas. Así se vio cada vez que discutió con Shaw, que era socialista Fabiano⁶⁸⁶. Y esto porque Chesterton vio en las propuestas socialistas un ideal erróneo, en absoluto adecuado para el hombre, que nacía del error de primero teorizar qué necesitaban las personas y después comprobar si eso funcionaba, en vez de empezar observando a las mismas personas. El socialismo proponía un ideal irrealizable, sin tener en cuenta a la persona real. Y por ello no servía como ideal ni como ayuda a la persona.

Si Chesterton no matizara que el ideal ha de ser el adecuado, su aprecio por el ideal contradeciría su teoría del loco. El loco era alguien con un ideal, pero sin capacidad de contrastarlo con la realidad. Si Chesterton dice que es igualmente una locura no tener ideales, ha de añadir que ese ideal ha de ser realizable (es decir: ha de poder encajar en el mundo que existe y dar una respuesta al hombre que existe, en vez de inventarse un mundo o persona ideales). Si no lo dijera, estaría contradiciéndose.

Y con esto concluyo mi vuelta sobre la locura y el símbolo o la idea. Posición paradójica en Chesterton, con muchas idas y venidas, como se puede ver. Aunque, finalmente, la conclusión nos lleva de vuelta al mismo sitio: la pequeña idea preconcebida y estrecha no puede ser la piedra de toque de la realidad. Es la realidad, esa cosa compleja, preñada de poesía, que nos puede incluso llevar más allá de sí misma, la que se vuelve piedra de toque de nuestro pensamiento.

⁶⁸⁶ Cfr. al respecto CHESTERTON & SHAW, *¿Estamos de acuerdo?* Este texto que recoge un debate entre Chesterton y Shaw respecto a sus propuestas político-económicas. También cfr. la discusión que mantuvieron en el periódico *The new Age*, de un total de nueve artículos en 1907 y 1908 [referenciada en la Bibliografía como CHESTERTON & BELLOC & SHAW & WELLS, *The new Age discussion*]. Esta discusión tuvo cuatro actores: Shaw y Wells por un lado, y Chesterton y Belloc por el otro. Se considera que en esa discusión salta la chispa fundacional de la propuesta económica que fundaran Chesterton y Belloc, el distributismo.

La sociedad moderna ha enloquecido porque ha pretendido que toda la realidad entrara a través de sus esquemas mentales, reduciéndola a mera materia, o solo a lo cuantificable, o solo a lo que produjera resultados prácticos inmediatos.

Entramos ahora en el punto en el que miramos esto más de cerca: Chesterton acusando de reduccionismo (y por tanto de locura) a los sistemas de pensamiento o autores modernos. La sociedad está loca, el mundo entero es un manicomio donde mantener la salud mental ha de consistir, por tanto, en rechazar y combatir los esquemas generalmente establecidos.

5. La sociedad moderna se ha vuelto loca

Vamos a entrar ahora a explicar por qué Chesterton considera que la sociedad moderna ha enloquecido, lo que es observable al estudiar sus distintas corrientes de pensamiento y autores. El recorrido de este apartado será, primero, preguntarnos si una sociedad entera puede acusarse de enloquecida, cosa que nuestro autor hace. Examinaremos los argumentos con que apoya dicha acusación. En segundo lugar, entraremos a ver sus argumentos para declarar los pensamientos modernos como locura, que se resumen en tres: que los reduccionismos modernos encierran al hombre en su propia cabeza, que le llevan a conclusiones que le impiden dar valor al pensamiento (con todo lo contradictorio del asunto), y que le impiden vivir una vida normal. Tras esto, entraremos en un tercer momento a despejar las dudas al respecto de una aparente contradicción en sus textos. Pese a su fuerte definición de “loco” como aquel que no puede cambiar de opinión, Chesterton también va a acusar a los modernos de volubilidad, de incapacidad de mantener un sistema de ideas fijo y estar continuamente cambiando. Tendremos que examinar con cuidado a qué se está refiriendo, y si estas dos ideas son conciliables en forma de paradoja o estamos ante una contradicción. Por último, repasaré, a modo de ejemplo no

exhaustivo, algunos sistemas de pensamiento de su época y los textos en los que Chesterton les acusa de enloquecidos.

Empecemos, pues, con la primera parte: ¿qué argumentos hay para declarar que la sociedad se ha vuelto loca?

5.1. ¿Es posible declarar a la sociedad entera como “loca”?

Lo primero que habremos de hacer es responder a la pregunta de si es posible que sea una sociedad entera la que enloquezca. Y la respuesta breve e inexacta es que sí, para Chesterton lo es. Una respuesta más larga y matizada sería que para Chesterton la cultura imperante en una sociedad puede perfectamente estar loca, aunque en la gente corriente siempre permanece un poso de cordura. El hombre corriente, que intenta llevar una vida corriente, no es un loco, aunque muchas veces se ve impotente para lograr llevar una vida corriente, arrastrado por el modo de vida que su sociedad enloquecida le ha obligado a llevar⁶⁸⁷.

Pero la respuesta breve es que sí, una sociedad entera puede estar loca o, mejor dicho, una sociedad entera puede sumirse en una forma de vivir y razonar que sea una locura. Y es que en esto nuestro autor, como hemos visto, considera la locura algo objetivo, un estado mental que tiene poco que ver con la normalidad estadística. Para Chesterton, estar loco o estar cuerdo no tiene nada que ver con cuántas personas sostengan cierto punto de vista:

No hace falta recordar a los lectores de este periódico un hecho elemental en la filosofía, que es el hecho de que en la filosofía lo normal no se refiere al promedio. Si solo hubiera cuatro personas en el mundo, una con la nariz rota, otra con un ojo extirpado, la tercera

⁶⁸⁷ Un ejemplo (para nada al azar) sería la locura del capitalismo, que Chesterton denunció sometía a condiciones invivibles a las personas “de abajo”, normales; condiciones que esas personas no querían aceptar pero no tenían más remedio que hacerlo.

calva y la cuarta con una pata de palo, no afecta al hecho de que una persona normal, de la que todas participan imperfectamente, tiene dos ojos, dos piernas, pelo y la nariz intacta.⁶⁸⁸

Lo que hace que una doctrina sea cuerda o enloquecida no tiene nada que ver con cuántas personas la sostengan. De hecho, como recuerda Chesterton en *A miscellany of men*, la locura y la cordura tienen que ver con cuán humana es la doctrina que se transmite, y no con cuánta gente la sigue. De hecho, la locura nunca puede ser mayoría porque tampoco puede ser minoría: la locura es soledad, la locura destroza la capacidad de estar con las demás personas para sumir a alguien la cárcel de su propia mente. El loco siempre está solo, da igual cuánta gente proclame su locura junto a él. Siempre estará solo porque su locura le incapacita para entrar en comunión con quien le rodea:

The sane are sane because they are the corporate substance of mankind; the insane are not a minority because they are not a mob. The man who thinks himself a man thinks the next man a man; he reckons his neighbour as himself. But the man who thinks he is a chicken does not try to look through the man who thinks he is glass. The man who thinks himself Jesus Christ does not quarrel with the man who thinks himself Rockefeller; as would certainly happen if the two had ever met. But madmen never meet. It is the only thing they can't do. They can talk, they can inspire, they can fight, they can found religions; but they cannot meet.⁶⁸⁹

Locura y cordura es para Chesterton lo inhumano y lo humano respectivamente; lo que no permite las relaciones y lo que sí, lo que no deja expresarse a la persona frente a lo que sí, lo que estrecha su mundo frente a lo que lo expande. Es aquí donde está la medida de lo loco y lo cuerdo, y no en las estadísticas.

⁶⁸⁸ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 81

⁶⁸⁹ CHESTERTON, *A miscellany of men*, pp. 312-313

De hecho, y pese a la reflexión de *A miscellany of men*, Chesterton llega a decir que en la sociedad que le rodea hay más locos que cuerdos. Así aparece en *Lunacy and letters*, donde declara que todos, más o menos, nos hemos contagiado de la locura moderna, y no queda en el mundo nadie enteramente cuerdo, por lo que la aparición de alguien así sería como un cataclismo:

Si llegara a aparecer en el mundo algún hombre perfectamente cuerdo, no cabe duda de que lo recluirían. La terrible sencillez con que pasaría sobre nuestras menudas morbideces, nuestras huecas vanidades y nuestra maliciosa autosatisfacción, la inocencia elefantiásica con que ignoraría nuestras ficciones de civilización, todo esto lo convertiría en una criatura más desoladora e inescrutable que el golpe de un rayo o que una bestia de presa. Puede que los grandes profetas que parecieron tan locos⁶⁹⁰ a la humanidad estuvieran en realidad delirantes de impotente cordura.⁶⁹¹

Para Chesterton la sociedad entera se ha contagiado en más o menos medida de la locura moderna, y si sus actos y pensamientos enloquecidos no desentonan es porque en el ambiente flota la misma locura. Sin embargo, esta generalización, como decimos, no es óbice para la definición de locura chestertoniana, que tiene que ver con la capacidad de llevar una vida acorde al ser humano. Chesterton declara la locura de la sociedad moderna de mil y una imaginativas formas, pero estas siempre giran en torno a esa fundamental: la locura es una ausencia de realidad que conlleva una pérdida de humanidad. En algunos textos esto aparece más evidente que en otros, pero al final del todo esa idea siempre está ahí.

Pongamos un ejemplo de texto oscuro pero que, en última instancia, nos está llevando al mismo sitio: en *The flying inn*, se nos presenta a un personaje al que critica su forma moderna de hacer periodismo.

⁶⁹⁰ “Mad”

⁶⁹¹ CHESTERTON, *La locura y las letras*, pos. 34-37

Desde sus comienzos, había demostrado particulares aptitudes para cultivar uno de los mayores artificios del periodismo moderno, o sea, para dejar a un lado lo esencial de la cuestión, como si fuese algo que no corre prisa, y dedicarse con esmero a cualquier aspecto secundario. De modo que podía escribir: «Pensemos como pensemos sobre la vivisección de los niños pobres, todos estamos de acuerdo al exigir que sea practicada por cirujanos debidamente cualificados». (...) En sus días más penosos podía escribir lo siguiente: «Pensemos como quiera que pensemos sobre la vivisección de los niños pobres, está fuera de toda duda que la influencia del Vaticano se halla en plena decadencia». Conquistó su apodo gracias a un párrafo cuya paternidad se le atribuía sobre el atentado del que fue víctima el presidente de los Estados Unidos, herido en Nueva Orleans por el disparo de un loco. Este párrafo decía así: «El presidente pasó buena noche y su estado ha mejorado notablemente. No obstante, el asesino no es un alemán como se creyó primeramente». Este misterioso «no obstante» mantuvo perplejos durante horas a los lectores empeñados en entenderlo, hasta que perdiendo el juicio⁶⁹² sintieron también ganas de emprenderla a tiros con alguien.⁶⁹³

Se puede ver que en el texto Chesterton está siendo bastante irónico con respecto a su personaje, y nos lo está presentando como alguien que no está en sus cabales, que no realiza bien el periodismo porque a sus contemporáneos, lejos de informarles, o incluso de entretenerles, les sume en la confusión, según nuestro autor incluso al punto de hacerles enloquecer. No cumple bien su trabajo, no es capaz de fijarse en lo importante y en vez de eso escribe sobre lo accesorio; es, tanto desde el punto de vista estilístico como humano, un verdadero demente.

Esa es la piedra de toque, para Chesterton siempre lo va a ser: un modelo de vida y pensamiento cuerdo debe mantenernos cuerdos. Ese es, de hecho, el motivo por el que se enfrenta a todas las ideologías de su época, porque ha comprobado que no permiten vivir. Su experiencia la cuenta en la

⁶⁹² “till they wanted to go mad”

⁶⁹³ CHESTERTON, *La taberna errante*, p. 67

Autobiography, en el capítulo que cuenta sus años en la escuela de arte. Señala esos años como un momento oscurísimo, repleto de tentaciones hacia el escepticismo y la melancolía, del que encontró la salida aceptando y abriéndose a la realidad. El capítulo de la *Autobiography* donde cuenta esta experiencia⁶⁹⁴ se llama, muy elocuentemente, “Cómo ser un loco”⁶⁹⁵.

Chesterton ve al cuerdo como aquel que vive rodeado de las distintas locuras modernas y escapa de ellas, siendo capaz de conducirse por en medio de todas sus extrañas sugerencias. Pero está rodeado, y la defensa de la cordura se vuelve así una rareza llamativa, incluso revolucionaria. Todos los que pretendemos vivir cuerdos somos de alguna manera su Gabriel Syme, protagonista de *The man who as Thursday*, a quien Chesterton describe diciendo que se rebeló contra la locura de su padre, un liberal neopagano, a la vez que contra la de su madre, una puritana moralista, y que la única rebelión que le quedó fue el sentido común:

Rodeado, desde la infancia, por todas las formas de la revolución, Gabriel no podía menos de revolucionar en nombre de algo, y tuvo que hacerlo en nombre de lo único que quedaba: la cordura. Pero no podía negar su sangre de fanático, en el exceso de convicción, bastante ostensible, con que defendía el sentido común.⁶⁹⁶

Esta descripción, realizada en una novela de juventud de nuestro inglés, podría muy bien describir la manera en la que él mismo condujo su vida. Él mismo defendió “revolucionariamente” el sentido común, preñando de romanticismo y heroísmo la normalidad humana, en contra de las sandeces de todo tipo que fue escuchando proponerse en su alrededor a lo largo de su vida.

⁶⁹⁴ Explico con algo más de detalle esa parte de la vida de Chesterton en el apartado dedicado a la biografía del autor.

⁶⁹⁵ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 88-115 – “How to be a lunatic”

⁶⁹⁶ CHESTERTON, *El hombre que fue Jueves*, p. 39

Es decir: sí, se puede declarar una cultura entera como enloquecida. Chesterton lo considera de su cultura contemporánea, mediante reflexiones que, por cierto, son aplicables en su inmensa mayoría a la nuestra, ya que pese a la clarividencia con que nuestro autor vio y denunció los problemas de su sociedad, no se le hizo gran caso. Pese a todos sus esfuerzos, la cultura moderna fue avanzando en su metamorfosis hacia la postmodernidad, es decir, fue agravando la locura que nuestro autor denunciara, sencillamente porque ignoró sus advertencias.

5.2. *El pensamiento moderno es suicidio del pensamiento*

Para Chesterton, el error moderno respecto a la razón es el racionalismo, es decir, una manera de entender la razón que es completamente desproporcionada. Es el mundo moderno quien ataca la razón, y así lo señala en su *Orthodoxy*:

El capítulo anterior estaba dedicado a un hecho observable: que el riesgo de enloquecer⁶⁹⁷ procede más de la razón que de la imaginación. No pretendía atacar la autoridad de la razón, sino defenderla. Pues necesita que la defiendan. El mundo moderno está en guerra con la razón, y las murallas empiezan a tambalearse.⁶⁹⁸

La confianza moderna en la razón es una guerra contra la razón, pues acaba destruyendo lo que la razón puede aportar. La postura moderna es, por tanto, racionalista, en el sentido de que cualquier afirmación parte en primer lugar de ideas abstractas para luego ordenar la experiencia desde ellas. Ya veíamos que en Chesterton eso se da tanto en los racionalismos (donde es evidente) como en los empirismos (donde es algo menos evidente, pero al final perfectamente rastreable). Pero ese no es el único modo de ser racional, y no es desde luego el

⁶⁹⁷ “Peril of morbidity”

⁶⁹⁸ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 40

modo en que Chesterton entiende la razón, que está conectada con lo externo y es capaz de entrar en relación simbiótica con la experiencia.

Chesterton no rechaza la razón, pero sí rechaza esa forma de entenderla donde ella es lo primero y primordial. Y no rechaza esta forma por prejuicio, sino porque en ese enfoque hay un gravísimo peligro: el de olvidar que esa confianza en la razón no nace ella misma de lo racional. Los sistemas de pensamiento modernos olvidan que mediante ellos mismos no se puede demostrar su propia validez teórica. Cuando intentamos aplicar coherentemente el racionalismo, vemos que el postulado: “la razón llega a conclusiones ciertas” no es, en sí mismo, racional. Con el empirismo lo veíamos unas líneas atrás: si sólo confiamos en los meros datos, toda conclusión queda fuera de nuestro alcance, porque las conclusiones son una abstracción que siempre va más allá de los datos. Chesterton nos explica esto en *Orthodoxy*, en un capítulo titulado “El suicidio del pensamiento”, donde señala que

[e]l peligro radica en que la inteligencia humana es libre de destruirse a sí misma. Del mismo modo que una generación podría impedir la existencia de la siguiente, ingresando en un convento o saltando al mar, un grupo de pensadores podría, hasta cierto punto, impedir el pensamiento señalándole a la siguiente generación que el pensamiento humano carece de validez. De nada sirve pasarse el día hablando de la alternativa entre la razón y la fe. La razón es, en sí misma, cuestión de fe, pues afirmar que nuestros pensamientos guardan relación con la realidad no deja de ser un acto de fe.⁶⁹⁹

Así, si, en un loable empeño de coherencia, un racionalista intentara explicar racionalmente su idea de que toda afirmación tiene que tener una base completa y plenamente racional, descubriría que ese presupuesto metodológico no tiene base racional alguna. Y si, por ello, la rechazara (como ha rechazado

⁶⁹⁹ *Ibíd.*, p. 41

cualesquiera otras afirmaciones), se encontraría con que ha rechazado la razón, ha aniquilado la capacidad de seguir preguntando, de seguir investigando.

El empeño por seguir adelante con nuestras ideas mezquinas, así, acaba destruyendo nuestra capacidad de pensar. Si alguna conclusión válida podemos sacar de nuestro método, es que no podemos sacar conclusiones válidas. Es un «pensamiento que impide el pensamiento. Y es el único que debería atajarse.»⁷⁰⁰

Nuestro autor vuelve sobre la misma idea en *Saint Thomas Aquinas*, con el ejemplo de la filosofía metafísica del Aquinate. La compara con la de Hegel, y responde a un autor, el padre D'Arcy, que había dicho que eran filosofías comparables pese a su “diferencia notable”:

Perdónesele al hombre de la calle si añade que la «diferencia notable» le parece ser que Santo Tomás estaba sano y Hegel estaba loco⁷⁰¹. El imbécil rehúsa admitir que Hegel pueda existir y no existir, o que sea posible entender a Hegel si no hay ningún Hegel que entender.⁷⁰²

Esta es la diferencia esencial para Chesterton entre Hegel y Santo Tomás de Aquino, que el segundo empieza por el Ser y lo da por supuesto siendo como es, porque eso es lo único que le puede llevar a seguir pensando:

En contra de todo esto, la filosofía de Santo Tomás está fundada sobre la realidad de que huevos son huevos. El hegeliano podrá decir que un huevo es una gallina realmente, porque es parte de un proceso interminable del venir a ser; el berkeliiano podrá sostener que los huevos hueros sólo existen como existe un sueño, ya que es tan fácil llamar a un sueño causa de los huevos como a los huevos causa del sueño; el pragmático podrá creer que conseguimos lo mejor de los huevos revueltos si se olvida que jamás fueron huevos y sólo recordando lo revuelto. Pero ningún discípulo de Santo Tomás necesita perder el seso para ahuerar huevos (...). El tomista está en plena hermandad humana al creer que huevos

⁷⁰⁰ *Ibíd.*

⁷⁰¹ “was mad”

⁷⁰² CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, pp. 1098-1099

no son gallinas, ni sueños, ni meras presunciones prácticas, sino cosas atestiguadas por la autoridad de los sentidos que vienen de Dios.⁷⁰³

La diferencia entre el tomista y los demás es que lo que da por supuesto el primero es lo que la experiencia le ofrece: los huevos como huevos. Pero, ¿podemos fiarnos de esa primera experiencia del Ser? Esa experiencia según la cual percibimos como real lo que se presenta ante nosotros, ¿es fiable? Chesterton defiende que sí, y lo hace justo a continuación del texto que acabamos de citar. Y la defiende como fiable por el mismo motivo que venimos diciendo: porque no hay opción. Si respondemos que no, hay que detener el pensamiento.

Santo Tomás reconoció al momento lo que tantos escépticos modernos trabajosamente han comenzado a sospechar: que un hombre debe responder a esa pregunta afirmativamente; de otro modo, no debe responder a ninguna otra, ni preguntar ninguna cuestión, ni siquiera existir intelectualmente para preguntar ni responder.⁷⁰⁴

Ahí radica la diferencia entre el pensamiento cuerdo que defiende Chesterton, que él señala que es el de Santo Tomás, y los pensamientos modernos. Al empezar aceptando que las cosas son, acepta el dato posiblemente más fundamental de la experiencia: que hay una realidad a la que estamos abiertos. Desde esa constatación, puede continuar pensando. Los modernos se quedan encerrados dentro de su cabeza, como el loco, porque sus presupuestos detienen su pensamiento.

Y eso lleva a los tomistas a actuar con mayor humanidad, como también señala Chesterton en este texto: es el tomista el que entra en relación de hermandad con todos los seres humanos de todos los tiempos, que han levantado sus vidas sobre la base de que los huevos existen como huevos, que

⁷⁰³ *Ibíd.*, p. 1099

⁷⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 1099-1100

las cosas son lo que son, y que ningún complicado ejercicio mental puede destruir eso. Hay una famosa anécdota que cuenta que un filósofo le contaba a otro que el movimiento no existía, y éste, tras escuchar su argumentación, cogió una piedra, la lanzó bien lejos y le dijo: “Acabo de refutarte”. Esto es similar: cualquiera que haya criado o comido huevos, piensa Chesterton, refuta las extrañas argumentaciones respecto a los huevos señalando su existencia efectiva, primero bajo las gallinas y después encima de su mesa.

5.3. *La mutabilidad de los modernos*

Al hablar de la sociedad enloquecida, en Chesterton encontramos una argumentación que supone una arista muy interesante en lo que venimos diciendo. Nuestro autor va a señalar la incapacidad que tiene la sociedad moderna de estar con el corazón firme en un sitio. Nuestro autor va a acusar a la sociedad moderna de mutable y continuamente cambiante bajo los influjos de las modas y tendencias del pensamiento. Y esto es tan interesante porque otra vez tropezamos con el pensamiento paradójico de Chesterton, que parece contradecirse: nos venía diciendo que el loco es incapaz de cambiar de opinión, pero ahora nos dice que el loco es el incapaz de mantenerse en una. Pero, como siempre pasa con la paradoja, detrás de esta extraña combinación puede adivinarse una verdad.

Pero primero veamos esos textos que pueden hacer pensar en una contradicción. Son textos como *Tales of the Long Bow*, que en un momento recoge en sus páginas esta declaración:

[N]os tienen por una pandilla de locos⁷⁰⁵ que nos pasamos la vida escapando de los guardias o rizando el rizo hasta dejarlo lo más tieso posible (...). Sin embargo, somos

⁷⁰⁵ “A lot of lunatics”

nosotros los que permanecemos inalterables, y a veces incluso imperturbables; el resto del mundo es lo que se muda, lo que cambia.⁷⁰⁶

Y unas líneas más abajo refuerza la idea vinculándola directamente a la Modernidad:

El mundo moderno es materialista, pero no inamovible, no se petrifica en la materia. No es fuerte, ni severo, ni sólido, ni implacable; no tiende a un propósito; no tiene, en realidad, nada que ver con lo que dicen los periódicos que es el mundo moderno; ni siquiera tiene que ver con esos supuestos valores con que algunos alaban la modernidad. El materialismo no es como una roca, es más bien moldeable como el barro...⁷⁰⁷

También en *The club of Queer Trades* aparece la misma idea en forma de diálogo irónico entre el protagonista del relato, Basil Grant, y el anfitrión de una casa, lord Beaumont de Foxwood. Este último ha sido descrito en la escena anterior al mentado diálogo como una bellísima persona, culta y amable, que «[t]iene ese verdadero defecto que ha nacido del moderno culto al progreso y a la novedad, y cree que todo cuanto sea moderno y raro constituye forzosamente un avance»⁷⁰⁸. Pues bien, dicho diálogo se desarrolla de la siguiente forma:

-¿Qué es el espíritu moderno?-preguntó Grant.

-¡Oh! Es el hombre ilustrado y progresivo, que afronta los hechos de la vida en serio.

-Lo preguntaba sólo –dijo Basil- porque de los dos últimos amigos suyos que poseían el espíritu moderno, a uno no le gustaba que se comiera pescado y al otro le parecía bien la antropología...⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, p. 269

⁷⁰⁷ *Ibíd.*, p. 271

⁷⁰⁸ CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*, p. 59

⁷⁰⁹ *Ibíd.*, pp. 64-65 – Chesterton suele referirse a la antropología cultural como una práctica moderna extraña y poco científica. La referencia en un caso al pescado y en otro a la antropología significa que esas dos personas poseídas por el “espíritu moderno” son en realidad presas de modas extravagantes.

Como se extrae tanto de la descripción como del diálogo, lo moderno parece ser representado como algo cambiante, poco definido, siempre en movimiento.

Y Chesterton llega a observar esto mismo incluso de las afirmaciones que se revisten de ropajes científicos, criticando que también la ciencia vende sus descubrimientos como definitivos cuando en realidad es muy cambiante, y cambia incluso para decir lo contrario de lo que había dicho. Hay un artículo del ILN que lo recoge de forma muy clara:

Mencioné la semana pasada que los médicos han descubierto ahora que el pudín de Navidad es un alimento exquisitamente sano e inocuo. Es típico de todos los avances del pensamiento científico en nuestros días. (...) No busquen nunca la verdad científica. Quédense quietos y en pocos años la verdad científica acudirá a ustedes. Sigán comiendo cerdo, porque más tarde o más temprano los médicos dirán que el cerdo es el único alimento perfectamente digestible. (...) Puede que el especialista le haya recomendado que lleve a sus hijos a la playa. Pero si tarda mucho en hacer el equipaje es muy probable que este mismo especialista descubra que la brisa marina es perjudicial antes de que se pongan de viaje.⁷¹⁰

De todas maneras, ante este texto, y de otros parecidos, hay que aclarar que Chesterton no está entrando en una crítica al mundo científico en términos generales. Que no era un anticientífico lo parece probar que, al margen de lo mucho o poco que le gustase, se puso en manos de médicos cada vez que fue necesario, por ejemplo. No se puede deducir de sus escritos un espíritu similar al que anima al movimiento anti vacunas o terraplanista. Más bien lo que puede deducirse es que se opone a la actitud científicista (que no científica), que se manifestaba en su entorno de dos maneras: en la tendencia a defender como científicas disciplinas que dudosamente lo eran, al menos en su época (como la antropología cultural o la psicología de su época, que llegaban a conclusiones

⁷¹⁰ CHESTERTON, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*, pp. 23-24

precipitadas e ideologizadas, pero que se proponían como indiscutiblemente ciertas por ser “científicas”); y, por supuesto, la adoración del hombre de ciencia como aquel que siempre dice la verdad y cuyo campo de conocimiento es el único válido. Es verdad que estas tendencias eran fuertes en su época, de manera que escribió profusamente para poner al cientificismo en su sitio. Esas fueron sus circunstancias, pero deducir de ello que Chesterton era anticientífico es un error similar al que se comete al leer a san Agustín cuando escribe contra los pelagianos, de donde pudiera concluirse erróneamente que Agustín niega el concurso de la libertad humana en favor de la predestinación.

Dejando dicho esto, podemos observar que en Chesterton a veces la locura moderna se manifiesta como volubilidad, incapacidad de centrarse, como una sucesión de saltos de una posición a otra sin permanecer estable. Sin embargo, esto suena extraño y casi contradictorio: ¿no era el loco aquel que no podía cambiar de opinión? ¿Cómo es, de repente, que la locura es lo que te impide estar fijo? Si el loco pecaba de inmovilidad, ¿cómo puede a la vez pecar de volubilidad?

Y la respuesta que propongo es, una vez más, distinguir entre dos aspectos que parecen entremezclarse. El realismo que defiende la paradoja, al que se contraponen el loco encerrado en su esquema lógico, es una suerte de “flexibilidad mental”. Como todo lo flexible, su labor es proteger de la quiebra, llevándonos a cambiar de idea cuando, al relacionarnos con lo real, esto último demuestra refutar nuestras teorías. Lo que vemos ahora es distinto: el anclaje que Chesterton exige es el anclaje del corazón, que busca una verdad, un amor, un hogar. Estas son cosas sencillas que sí han de permanecer estables, precisamente para proteger la cordura de la persona.⁷¹¹ La locura moderna no

⁷¹¹ La tendencia humana a buscar ese “hogar”, de hecho, puede explicar la facilidad con la que se cae en los pensamientos excesivamente rígidos que Chesterton critica como locuras: la necesidad de una verdad sobre la

permite flexibilizar los esquemas mentales, pero eso genera una reacción paradójica: al tener que dudar de todo, al no estar seguros de nada, no se puede descansar, no se puede anclar el corazón en un punto fijo.

Esta es la crítica al cientificismo cambiante, igual que al moderno que se cree intelectual porque hoy acepta este esquema de pensamiento aparentemente científico y mañana otro, también aparentemente científico (pero de hecho contrario al que defendía anteriormente). Las personas que viven así no se han asentado en una verdad que da descanso al corazón. Estas cosas sencillísimas y estables el corazón las necesita, y Chesterton defenderá muchas veces que la gente corriente es quien ha entendido esto, frente a los grandes expertos e intelectuales: un amor, un hogar, un trozo de tierra, una pequeña parte del capital suficiente para vivir dignamente, una familia. De hecho, los aparentemente enloquecidos personajes de *Tales of the Long Bow* encuentran todos su estabilidad al encontrar el amor: cada uno de los cuentos de dicho libro es, en efecto, la historia de una gesta de uno de los miembros del “Arco Largo”... pero es, también, la historia de cómo su protagonista encontró el amor. Cada historia de ese libro es la historia de un enamoramiento.

Es posible encontrar en algunos de los textos de Chesterton ideas en esta dirección que he señalado. Por ejemplo, las palabras de Gabriel Gale, el protagonista de *The poet and the lunatics*, cuando señala que la diferencia entre él y un loco es que él, aunque su mente divaga de formas muy parecidas a las de los locos, sabe “regresar a casa”:

Soy como él [como el loco] porque también yo puedo emprender el recorrido de estos alocados pensamientos y simpatizo su amor a la libertad. Soy diferente de él porque puedo

que construir nos haría declarar tal verdad a esquemas de pensamiento incorrectos, que darían lugar a edificaciones inestables. Pero en la tendencia misma de edificar sobre verdades se aprecia ese impulso del corazón.

en general, gracias a Dios, encontrar el camino de regreso a casa. El loco⁷¹² es aquel que pierde su camino y no sabe regresar.⁷¹³

El loco está perdido, no tiene el punto fijo donde anclarse. Hay que hacerle volver a casa, encontrar su centro, aquello donde puede arraigarse, que es sin duda alguna la realidad que ha perdido, pero que no deja de tener una dimensión hogareña, acogedora⁷¹⁴.

Esta idea de loco como aquel que está perdido se sugiere también en la forma en la que Chesterton presenta a algunos personajes de sus historias, señalándolos como personas equivocadas pero bienintencionadas, que vale la pena salvar. Ya hemos visto el cariño con que nos presenta a lord Beaumont en *The club of Queer Trades*, pero aparece con mayor claridad si cabe en *Tales of the Long Bow*, en la presentación de Enoch Oates. Es un millonario americano descrito como un idiota presa del engaño de la modernidad. Pese a ello, no es un presuntuoso como el médico Horace Hunter y otros personajes de la misma novela, que actúan como antagonistas en sentido fuerte. Oates no: si en Hunter y otros, Chesterton personifica al pensador moderno malintencionado, en el millonario americano ve representado a un moderno bobalicón que aún es salvable:

No le invitaría [a Horace Hunter] –prosiguió Pierce– porque lo tengo por un sujeto vulgar, ruin y presuntuoso, por lo que mi invitación no podría interpretarse más que como un insulto. Pero Enoch Oates no es un hombre al que odie, al contrario; ni me parece odioso siquiera... Es lo extraño. Es un individuo sencillo, sincero e incluso afable; un hombre fiel a sus creencias, que por otro lado son un tanto oscuras y confusas, pero bueno... Es un estafador, un ladrón, desde luego, pero él no lo sabe, se cree un hombre honesto (...). Le

⁷¹² “The lunatic”

⁷¹³ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 38

⁷¹⁴ Cfr. CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 81-82. En este texto, Chesterton declara pequeño, hogareño y acogedor al universo mismo.

cursaré invitación, precisamente, por eso, porque es distinto a tantos ladrones y estafadores como conocemos, que saben que lo son y se vanaglorian de ello...⁷¹⁵

El tratamiento de este personaje, como se ve, es de quien ha perdido el Norte, pero es salvable, porque tiene simplemente que aprender cómo volver a casa. Y, de hecho, en el relato Enoch Oates se “convierte”, haciéndose partidario del distributismo. Esto vuelve a ser una referencia al anclaje del corazón en unas pocas cosas fijas: el distributismo, efectivamente, defendía que cada campesino tuviera unos pocos acres de tierra que labrar, para poder considerarlos suyos y valorarlos así de forma mucho más sustancial que el empresario, que acumula tierra y dinero sin importarle nada excepto el valor monetario de estos⁷¹⁶. Es decir, Oates nos es presentado con un personaje con un arco evolutivo muy concreto: es un empresario rico pero que ha perdido el Norte, y lo recupera cuando entiende la importancia que la pequeña propiedad y el hogar tienen para las personas. El viaje de Oates es desde lo cuantitativo a lo cualitativo, desde las mansiones a los hogares, desde la acumulación de capital hasta la distribución de la propiedad de forma justa y digna. Todo ello es reencontrar el centro cualitativo de la vida, las pocas cosas a las que aferrar el alma para no perderse.

5.4. El pensamiento moderno enloquecido

Como último punto voy a recorrer con brevedad algunos comentarios de nuestro autor respecto a algunos sistemas de pensamiento modernos, señalándolos como erróneos, reduccionistas y deshumanizadores, es decir, como auténticas locuras. La forma más exhaustiva de esto la encontramos de

⁷¹⁵ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, p. 220

⁷¹⁶ La doctrina distributista como tal no se explica en este trabajo, pero en el capítulo 8 sí se entra en las críticas de Chesterton al capitalismo y socialismo, y eso perfila algunas notas de su pensamiento económico. Entre ellas, esta crítica al capitalismo, según la cual este obligaría a reducir el valor de todo lo real a su precio de mercado, a cuánto cuesta en términos económicos cada una de las posesiones.

nuevo en *Orthodoxy*, donde explícitamente anuncia ponerse a realizar un recorrido por las filosofías modernas, pero no es el único sitio en su obra, es más: es algo que surge y reaparece en muchas partes de su obra.

Aunque ya hemos apuntado algo respecto a esto, hay que empezar con la crítica de Chesterton al científicismo de su época. Insisto en lo dicho anteriormente: no es que denigre el ejercicio de la ciencia, sino la ideología que coloca dicho ejercicio en una postura de omnipotencia y omnisciencia que no le corresponde. La ciencia sabe de su especialidad, pero suele saber poco de la sociedad y de las personas normales en tanto personas normales:

Lo malo de la mayoría de los sociólogos, criminólogos, etcétera, es que, aunque conocen de forma exhaustiva y sutil los detalles de su disciplina, su conocimiento del hombre y de la sociedad en que deben aplicarlos es excepcionalmente simple y superficial. Lo saben todo de la biología, pero apenas saben nada de la vida.⁷¹⁷

Una crítica muy humorística en la que Chesterton critica esa ideología científicista está en *Manalive*, en el capítulo dedicado a la acusación de asesinato contra el protagonista Innocent Smith. Ahí, un pedante médico demuestra que el asesinato, lejos de ser una opción moral, es una condición médica, un estado de salud mental. La ciencia puede determinar quiénes se encuentran en dicha condición, para hallar una cura para ellos.⁷¹⁸ Cuando le toca el turno a la defensa, los amigos de Smith responden copiando el lenguaje del médico e incluso parodiando la obra científica que la acusación ha citado, presentando otra de título parecido y completamente inventada (cuando la acusación les pide una copia de la obra, le contestan que si les dan papel, tinta y una semana de tiempo, la entregarán puntualmente). Y defienden que, al igual que hay una tendencia al asesinato que ha de ser resuelta médicamente, hay

⁷¹⁷ CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, p. 65

⁷¹⁸ Cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 127-129

también una tendencia de algunas personas a ser asesinadas, que a su vez requiere la atención y ayuda de los médicos.⁷¹⁹ En este absurdo diálogo, el mensaje clarísimo es este: se puede envolver cualquier conclusión en un aura intocable al declararla “científica”. Pero eso es, o una estafa, o una estupidez, o las dos. La ciencia no sirve para apoyar conclusiones a las que se ha llegado previamente, sino para arrojar datos duros, que permiten demostrar las aseveraciones.

Es decir, a Chesterton le desagrade el cientificismo porque le parece una locura en ese sentido reduccionista que hemos visto: los científicistas son locos porque tratan de explicar científicamente lo que tiene dicha explicación junto con lo que no. No es el ejercicio de la ciencia lo que a Chesterton le molesta y contra lo que se ve impulsado a combatir, sino el reduccionismo que intenta explicar cosas con un método que no sirve, porque ha decidido apriorísticamente que ese es el único método válido. Pero nuestro autor no tiene, insisto, nada en contra de la ciencia. Así se lo dice en labios de su padre Brown:

La ciencia es una cosa grande. En su sentido verdadero, una de las palabras más grandes del mundo. Pero, ¿qué quieren significar con ella esos hombres el noventa por ciento de las veces que la emplean? ¿Cuándo dicen que el detectivismo es una ciencia? ¿Cuándo dicen que la criminología es una ciencia? Ellos se refieren a la que estriba en salirse del hombre y estudiarle como si fuera un insecto gigante; mantenerlo dentro de lo que ellos dirían una luz fría e imparcial; en lo que yo diría una luz muerta y deshumanizada.⁷²⁰

El padre Brown acusa al cientificismo de reducir a la persona a aquello que la ciencia puede decirnos. La aproximación a la persona de ciertas perspectivas autodeclaradas científicas es dataísta, o sea reducida exclusivamente a lo que los datos pueden decir. Y el problema es que eso las hace menos precisas, ya que, al

⁷¹⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 132-137

⁷²⁰ CHESTERTON, *El secreto del Padre Brown*, p. 15

no poder usar la empatía para llegar a conclusiones sobre el ser humano que tenemos delante, al no poder concluir sobre su humanidad fijándonos en la nuestra, paradójicamente obtenemos resultados menos objetivos. Casi podríamos decir lo mismo que sobre el racionalismo y la razón: que Chesterton, lejos de despreciar la ciencia, la separa del cientificismo en un intento de defenderla y protegerla de conclusiones erróneas.

Sin salirse mucho de esta línea, hay otro reduccionismo moderno: el darwinismo, tanto en el sentido más estricto, como en la versión menos exacta de diluir las diferencias entre hombre y animal hasta confundirlos. Esto último Chesterton lo considera extraordinariamente enloquecido, y defiende en *Orthodoxy* que nadie que establezca una relación con un animal puede dejar de percibir el abismo que se abre entre su animalidad y nuestra humanidad:

Si uno deja de fijarse en los libros sobre los hombres y los animales y empieza a mirar a los propios hombres y animales (...), reparará en que lo sorprendente no es lo mucho que el hombre se parece a los animales, sino lo poco que ambos se parecen. (...) Que el hombre y el animal se parecen es, en cierto sentido, una perogrullada; pero que, siendo tan parecidos, sean tan descabelladamente diferentes resulta sorprendente y enigmático.⁷²¹

Declarar al hombre igual al animal es una locura en el sentido más chestertoniano posible: es algo que sólo se puede hacer si, fijándonos en cierta parte de las cosas (ese parecido que es declarado de Perogrullo), dejamos de fijarnos en todo lo que nos provee la observación de la realidad. El pensamiento correcto sobre el hombre y el animal es paradójico: somos iguales a la vez que diferentes. La mera declaración de igualdad solo se puede sostener por quienes prefieren leer libros al respecto que fijarse en la realidad.

Una idea parecida aparece de forma breve en el ensayo “El fin de los modernos”, recogido en *The common man*. Ahí, en cierto momento, nuestro

⁷²¹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 188

autor declara: «Un hombre que se revolcase en la tierra con los animales no sería un animal. Sería un loco⁷²², que es exactamente lo opuesto a un animal»⁷²³. ¿Por qué el hombre que actuara como un animal no podría ser un animal? Precisamente porque lo haría embebido de cierta filosofía, de cierta conclusión intelectual que habría decidido seguir contra viento y marea. Sería un loco, porque habría perdido la realidad para quedarse con una mera idea: la idea de que ha de ser como los animales. Nada le podría sacar de esa obsesión mental, pero eso jamás le hará similar a los animales, ya que esa no es la manera de actuar de estos. El animal es el que no puede establecer distancia intelectual con su entorno, no racionaliza lo que le rodea. El animal tiene la realidad a su alrededor como entorno, pero no tiene la inteligencia que le permita marcar distancia con ella. Por eso el loco es lo contrario a él, porque ha hecho el movimiento opuesto: ha usado su inteligencia para separarse radicalmente de la realidad. El animal solo tiene entorno, y le falta la razón; el loco tiene la razón, pero le falta la realidad.

Pero al margen de la idea concreta sobre la dilución de la diferencia entre hombre y animal, nuestro autor ataca de frente y explícitamente el darwinismo, que es de donde dicha idea surge o por lo menos donde suele encontrar un firme apoyo. *Orthodoxy* nos proporciona dos textos que nos permiten entender la consideración de Chesterton del darwinismo como locura. En el primero de ellos acusa al darwinismo de destruir la posibilidad misma de pensamiento, en un alarde de locura suicida:

Si el evolucionismo destruye algo, no es la religión sino el pensamiento. Si la evolución significa tan sólo que algo llamado mono se transformó muy lentamente en otra cosa llamada hombre, es inofensiva incluso para el más ortodoxo, pues Dios tanto podría hacer

⁷²² “Lunatic”

⁷²³ CHESTERTON, *El hombre común*, p. 170

las cosas deprisa como despacio, sobre todo si, como el Dios cristiano, estuviera fuera del tiempo. Pero, si implica algo más, entonces equivaldrá a decir que no hay ni mono que se transforme en hombre ni hombre en el que transformarse. Significará que no hay tal cosa como la cosa. En el mejor de los casos, habrá un flujo entre el todo y la nada. Y eso implica no un ataque contra la fe, sino contra la mente.⁷²⁴

Es decir, aquí Chesterton está volviendo a ese argumento que veíamos en su *St. Thomas Aquinas* unas páginas atrás, según el cual declaraba a Hegel loco, precisamente, porque la diferencia entre Hegel y Tomás de Aquino es que este empezaba afirmando que las cosas son, mientras que aquel lo niega. Estamos otra vez ante lo mismo: una posición dura evolucionista niega la posibilidad de una afirmación fuerte acerca del ser, y eso fuerza automáticamente una detención del pensar. De hecho, Chesterton es explícito al respecto del poder autodestructivo del evolucionismo: el párrafo de *Orthodoxy* donde está esta última cita empieza con un contundente: «El evolucionismo es un claro ejemplo de esa inteligencia moderna que, puestos a destruir algo, se destruye a sí misma»⁷²⁵.

El otro texto de *Orthodoxy* es de algo más avanzado el ensayo, y en él Chesterton acusa al darwinismo de falta de sensatez y de ser inútil como filosofía desde la que vivir humanamente:

El darwinismo puede utilizarse para apoyar dos moralidades absurdas, pero ninguna sensata. El parentesco y la competición entre todas las criaturas vivientes pueden esgrimirse para justificar una crueldad y un sentimentalismo insensatos, pero no un saludable amor por los animales. Basándose en el evolucionismo se puede ser inhumano, o absurdamente humano, pero no humano.⁷²⁶

⁷²⁴ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 43

⁷²⁵ *Ibíd.*

⁷²⁶ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 147

Otra postura intelectual (a falta de mejor nombre) que Chesterton observó crecer con desagrado en su época, y que le parecía una muestra más de cómo la sociedad en su entorno había perdido el “oremus”, fue la tendencia a la adoración y mistificación de la Naturaleza, algo que ya hemos visto criticado dentro de la crítica darwinista. También sobre esto escribió declarándolo locura por la destructividad que suponían de todo lo humano. Así, en *The Well and the Shallows*, advierte:

Cuando se convierten en Dios, las fuerzas de la Naturaleza traicionan a la humanidad con algo que es la verdadera naturaleza de la adoración de la naturaleza. Ya podemos ver a hombres que pierden su salud por la adoración de la salud, que se vuelven odiosos por la adoración del amor, que se convierten en extrañamente solemnes y agotados por la idolatría del deporte, y en algunos casos en extrañamente morbosos e infectados por la perversión de una inicialmente justa simpatía por los animales. A menos que todas estas cosas estén sujetas a una concepción centrada y bien equilibrada del universo, el dios local se vuelve demasiado vívido, podríamos decir demasiado visible, y castiga a sus adoradores con la locura.⁷²⁷

De forma parecida lo dice, por supuesto, en *Orthodoxy*:

La naturaleza física no debe convertirse en objeto directo de obediencia; debemos disfrutarla, no adorarla. No hay que tomarse en serio las montañas y las estrellas, porque de lo contrario acabaremos donde acabó el culto pagano a la naturaleza. Precisamente porque la sexualidad es cuerda puede hacernos enloquecer⁷²⁸. El mero optimismo ha alcanzado su fin adecuado y demencial⁷²⁹. La teoría de que todo era bueno se ha convertido en una orgía de todo lo que era malo.⁷³⁰

⁷²⁷ CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, p. 609 – “Madness”

⁷²⁸ “Because sexuality is sane, we can all go mad about sexuality”

⁷²⁹ “Insane”

⁷³⁰ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p.101

Volvemos a la declaración de locura por la vía de contrastar con la vida: el neopaganismo demuestra ser insano porque, pese a que el discurso pueda construirse para sonar razonable, los resultados no son favorables.

Chesterton va a someter a esta prueba todas las tendencias intelectuales a su alrededor, aunque sean contrarias entre sí. Considera locura tanto el escepticismo de quien se niega a dar crédito a sus sentidos como el empirismo de quien declara que solo lo percibido por los sentidos es creíble:

La misma locura⁷³¹ aqueja por igual a quien se niega a dar crédito a sus sentidos y a quien se niega a dar crédito a nada que no sean sus sentidos, aunque la prueba de ello no sea un error en sus argumentaciones sino en lo manifiestamente equivocado de sus vidas.⁷³²

Así, declara locura por igual dos tendencias de tipo contrario, por ejemplo el materialismo que niega nada que no sea la materia, por un lado, y el escéptico que niega la existencia de las cosas dudando de si no será todo resultado de su propia mente⁷³³, por otro (es decir, negando nada que no sea el espíritu, en concreto, su propio espíritu, que se volvería creador de todo). Las ideas aparentemente contradictorias de la modernidad son todas resultado de la misma incapacidad de razonar correctamente, del mismo encierro mental de quien se niega a reformular sus ideas a través de la experiencia. Todas las formas de pensamiento modernas son ideas débiles que nacen de un reduccionismo propio del loco.

Por eso, las posiciones intelectuales mencionadas, y muchas otras (p. ej. la fe en el progreso⁷³⁴, el pragmatismo⁷³⁵, la adoración de la fuerza y la voluntad

⁷³¹ La formulación de esta frase cambia bastante respecto al original, por lo que copio la frase entera: “The man who cannot believe his senses, and the man who cannot believe anything else, are both insane, but their insanity is proved not by any error in their argument, but by the manifest mistake of their whole lives.”

⁷³² CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 33

⁷³³ Cfr. *Ibid.*, pp. 31-33

⁷³⁴ Cfr. por ejemplo *Ortodoxia*, p. 44 y p. 136; *Herejes*, pp. 35-36; *El hombre común*, p. 8.

⁷³⁵ Cfr. el punto 4) de este capítulo

nietzscheanas⁷³⁶, la doctrina económica del capitalismo o del socialismo –que considera paradójicamente iguales⁷³⁷), Chesterton las declara locuras, formas de pensamiento flojas que explican mucho menos de lo que pretenden, que generan una autodestrucción del pensamiento y que no sirven para llevar una vida humana adecuada. Los modernos, al absolutizar esas flojas explicaciones, hacen lo mismo que el loco, y, si no se ve, es porque todos lo hacen y, de esa manera, quien aparece como extravagante es quien intenta una visión mucho más equilibrada y cuerda de la realidad.

6. Cómo escapar de la locura

Queda como último punto apuntar dos sugerencias de Chesterton como antídoto a estas locuras modernas. Dos sugerencias aparte de abrirse al pensamiento paradójico, me refiero. La aceptación del pensamiento paradójico sería en sí misma un antídoto, pero hay al menos otras dos vías hacia la cordura que Chesterton sugiere (y que están, dicho sea de paso, claramente conectadas con la paradoja): el sentido del humor y el misticismo. Trato brevemente aquí la cuestión del humor como escape de la locura, y dejo mencionado el misticismo⁷³⁸.

Respecto al humor, es en muchos textos en los que Chesterton defiende la importancia del sentido del humor y su conexión con la cordura. El humor, ya lo he mencionado, está muy conectado con la paradoja, y esto se comprueba de varias formas: uno, en sus escritos paradójicos, que suelen rezumar humor

⁷³⁶ Cfr. por ejemplo *Ortodoxia*, pp. 53-56; *Herejes*, p. 58 y p. 154; *El hombre común*, p. 24.

⁷³⁷ Cfr. el punto 5) del capítulo 8

⁷³⁸ Si solo menciono el misticismo es porque vuelvo a ello más adelante, pero he de dejarlo apuntado como escape a la locura porque es el antídoto que Chesterton explícitamente recomienda en el ya mencionado capítulo “El loco”, de *Orthodoxy*. Por tanto, y aunque la posición de Chesterton respecto a la religión y su defensa de ella como cordura merecen un trato aparte (y lo reciben en el capítulo 9), ha de quedar al menos señalado.

absurdo e hilarante⁷³⁹. Dos, en la conexión que el mismo Chesterton realiza en el capítulo XVI de *Heretics*, “De McCabe y una divina frivolidad”. En ese capítulo se ha de defender de las acusaciones de McCabe en torno a su estilo, que es criticado por frívolo precisamente por usar humor y paradojas. La interconexión entre el humor y la paradoja es continua en ese texto. Y, en tercer lugar, porque es algo bastante razonable si se para uno a pensarlo: la paradoja es un quiebro al pensamiento lógico, ya que presenta las cosas en una formulación que aparentemente es absurda. Hay un choque mental cuando se escucha una paradoja, porque algo parece no encajar. Eso centra la atención y permite, en una observación más lenta, entender que, aunque fuera formalmente ilógico, lo dicho es verdadero. Pues bien, ese tipo de quiebro a la razón también lo da el humor. El humor siempre consiste en la sorpresa, el buen chiste hace pensar que se está ante un escenario y el choque humorístico consiste en trasladarnos repentinamente a otro. El humorista disfruta engañando a la razón a través de caer intencionadamente en lo absurdo, y eso le vuelve lo contrario al loco: el loco está dominado por su razón, tomando como verdaderos pensamientos absurdos; el humorista domina la razón al punto de poder jugar con ella, conduciéndola intencionadamente al terreno de lo incoherente. Se suele decir que un idioma se maneja bien cuando se puede jugar con sus palabras; pues algo similar pasa con la razón: se tiene dominio sobre ella, en vez de ella sobre nosotros, cuando somos capaces de manipularla, de “irracionalizarla”, para nuestro disfrute. Y, en ese sentido, el paradojista y el humorista son muy parecidos.

⁷³⁹ Uno de los libros donde mejor se ve esto es en el ya citado *Manalive*, y en general en muchos de sus relatos. En *The Defendant*, además, podemos encontrar una defensa completa (y muy temprana en la producción de Chesterton) del absurdo como algo que tiene vinculaciones tanto con lo humorístico como con la paradoja, en el capítulo “A defence of nonsense”. Cfr. CHESTERTON, *The defendant*, pp. 61-70

Para Chesterton, el humor es salud por este motivo, porque despoja al hombre de su solemnidad y le invita al juego. Es trasladarnos al sinsentido, es hacernos tontos adrede, volvernos locos aposta, tener el control de la mente en vez de dejar que nos controle. Así parece decirlo nuestro autor en *Alarms and discursions*:

La misma definición de broma implica que carezca de cualquier sentido que no sea ese sentido descabellado y sobrenatural que llamamos «sentido del humor». La intención del humor es, en sentido literal, jugar con el hombre; desposeerlo de su dignidad oficial y darle caza como si fuese un juego. Su función es recordarnos que los seres humanos tenemos cosas tan desgarradas y ridículas como la trompa del elefante o el cuello de la jirafa. Si la risa no pulsa una especie de locura fundamental, no cumple con su deber de retrotraernos a una sencillez vasta y original.⁷⁴⁰

Esa “locura fundamental” es lo inverso a la locura, porque es adrede. El humorista no es presa de su broma, puede salir de allí cuando quiera, si ha caído en el sinsentido es porque puede y quiere. Pero sabe “volver a casa”, abandonando ese estado de “locura” para regresar a una forma de razonamiento más habitual, si es conveniente. Puede decir esa frase habitualmente atribuida a Salvador Dalí: “La diferencia entre un loco y yo es que yo no estoy loco.” Es una diferencia fundamental.

Chesterton ve además en la broma una gran humildad, siempre que el humorista bromea sobre sí mismo, y sea capaz de tomarse a la ligera a sí mismo. Ya lo decía en una conocida cita de *Orthodoxy*: «Los ángeles vuelan porque se toman a sí mismos a la ligera»⁷⁴¹. También lo dice en el mismo artículo de *Alarms and discursions* citado unas líneas arriba:

⁷⁴⁰ CHESTERTON, *Alarms y digresiones*, p. 147

⁷⁴¹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 119

Nada ha causado más daño que la idea de que una persona inteligente puede bromear sin ser parte de la broma y sin participar del absurdo general que crea dicha situación. No reírse de las propias bromas revela un orgullo imperdonable. Bromear carece de dignidad, por eso es tan bueno para el alma.⁷⁴²

En uno de sus muchos artículos de prensa, llamado “Chanzas en el tribunal”, nuestro autor aplica esta idea al caso concreto de un juez. La opinión pública se había vuelto en contra de cierto magistrado, por ser dado a decir bromas y chanzas mientras ejercía su labor⁷⁴³. Chesterton le defiende en su artículo aduciendo que, a través del recurso al humor, el juez se recuerda a sí mismo que no es sino un hombre, en todo igual a quienes tiene delante, y a quien se le ha encomendado una tarea que le viene grande. Y esta tarea (administrar justicia) es tan terrible, por tan imposible de hacer, que ha de recurrir al humor para aliviarse:

El juez es consciente de que su trabajo es tan terrible y de tanta responsabilidad que, si solo pensara en su pavor y responsabilidad, se le paralizaría el intelecto y la voluntad. Su trabajo es literalmente demasiado serio para tomárselo en serio. Sin embargo, siente (...) que es preferible convertirse en un bufón antes que terminar siendo un triste y distorsionado fanático de la ley, promulgando decretos inhumanos en un ambiente inhumano. Es preferible que el juez sea un payaso si ésta es la única manera de conservar su humanidad: que un juez sea un payaso es preferible a que solo sea un juez.⁷⁴⁴

El humor es completamente necesario para recordarnos nuestros límites y mantener la humanidad, eso que el loco no era capaz de hacer. Como rezaba aquella afilada sentencia de *Heretics*, un hombre ha de ser en parte humorista, o sólo en parte será un hombre⁷⁴⁵.

⁷⁴² CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, p. 147

⁷⁴³ Cfr. CHESTERTON, *El fin de una época*, pp. 29-33

⁷⁴⁴ *Ibíd.*, p. 32

⁷⁴⁵ Cfr. CHESTERTON, *Herejes*, p. 191

El humor es un impulsor y conservador de la humanidad, de la misma manera que los reduccionismos modernos tienen el efecto de ralentizarla y destruirla. De hecho, Chesterton suele presentar en sus novelas a los personajes antagonistas e imbuidos de ideas modernas como personas muy dignas y solemnes, mientras que los personajes protagonistas suelen estar llenos de socarronería y buen humor. Se puede ver en muchísimos de sus textos, por ejemplo, en *The flying inn*, donde el gurú orientalista que desencadena la ley seca es alguien completamente incapaz de tomarse nada a broma⁷⁴⁶; *Manalive*, donde la diferencia entre las argumentaciones de la defensa y la acusación, durante el juicio que vertebra la segunda parte de la obra, es la diferencia entre una asombrosa seriedad acusatoria y un juego burlón en la defensa⁷⁴⁷; o *The Napoleon of Notting Hill*, en el que toda la trama (la subdivisión de Londres en ciudades medievales) comienza como una enorme broma del nuevo rey de Inglaterra⁷⁴⁸. Y también trata así a pensadores reales, por ejemplo a Nietzsche, de quien señala en *Heretics*, casi como de pasada, que exhibe «una increíble falta de humor e imaginación»⁷⁴⁹.

En términos generales, parece que nuestro autor considera el buen humor una prueba tal de cordura, que una de las formas que tiene de rechazar la modernidad es acusarla de demasiado seria y triste, incluso cuando pretende practicar la ligereza. Así lo señala en un texto de *Heretics* donde habla de la literatura frívola de los modernos, señalándole que incluso su frivolidad es demasiado seria:

Esta nueva frivolidad [de la literatura ligera de la modernidad] resulta inadecuada porque en ella no aparece una sensación fuerte de alegría no expresada. Los hombres y mujeres

⁷⁴⁶ Cfr. CHESTERTON, *La taberna errante, passim*. (cfr. pp. 14-17 para la presentación del místico)

⁷⁴⁷ Cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 125-261 (toda la segunda parte del libro)

⁷⁴⁸ Cfr. CHESTERTON, *El Napoleón de Notting Hill*, pp. 880-904

⁷⁴⁹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 154

que intercambian ocurrencias pueden no sólo odiarse los unos a los otros, sino que es posible que se odien a sí mismos. (...) No bromean porque estén contentos, sino porque no lo están. Porque del vacío del corazón habla la boca. Incluso cuando dicen cosas sin sentido, se trata de absurdos muy comedidos (...). E incluso cuando se ponen frívolos, no llegan nunca a ponerse alegres del todo. Quienes hayan leído algo sobre el racionalismo de los modernos sabrán que su razón es triste. Pero es que incluso su falta de razón resulta triste.⁷⁵⁰

Como se ve, Chesterton invita a una mirada capaz de reírse de uno mismo y de tomarse a la ligera, pero no cualquier forma de tomarse a la ligera: no aquella que oculta la amargura, sino la que nace de la alegría. El cuerdo está alegre ante la vida, la acepta como viene, juguetea con ella y con el instrumento que le hace acceder a ella, y que es la razón. Puede relativizar su razón, puede tomarse a broma la realidad, pero sin quitarle ni un ápice de su importancia: tan sólo de su solemnidad. Esa solemnidad terrible del loco, que es incapaz de tomarse nada a la ligera, que ha de llenar de significado cada uno de sus actos porque no puede realizar acciones sin motivo como silbar o dar patadas a las piedras mientras pasea⁷⁵¹, el cuerdo puede quitársela porque puede tomarse a sí mismo con humor, y puede enfocar la vida con algo más de ligereza y alegría. Y todo esto tiene mucho que ver con el agradecimiento y la aceptación alegre de lo dado, tema del que nos ocupamos a continuación, en el siguiente capítulo.

Pero antes de llegar ahí, he de realizar una brevísima mención acerca de la otra forma de conservar la cordura en Chesterton: el misticismo. Esta la propone explícitamente Chesterton en *Orthodoxy*, como conclusión al capítulo “El loco”. Toda esta sección iniciaba con ese capítulo, que nos permitía aproximar una definición de “locura” en nuestro autor. Creo que es una buena forma de

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 170

⁷⁵¹ Cfr. CHESTERTON, *Orthodoxia*, p.22

cerrarla recoger las líneas de dicho capítulo en el que Chesterton sintetiza su respuesta:

Mientras haya misticismo habrá salud, y cuando se destruye el misterio aparece la enfermedad. (...) El secreto del misticismo consiste en que se puede entender todo con la ayuda de cosas que no se entienden. El lógico enfermizo quiere que todo sea cristalino, y lo único que consigue es que todo sea misterioso. El místico permite que una cosa sea misteriosa, y todo lo demás se vuelve cristalino. El determinista establece con total nitidez su teoría de la causación, y luego descubre que no puede ni darle las gracias a la criada. El cristiano deja que el libre albedrío siga siendo un misterio sagrado y, gracias a ello, sus relaciones con la criada adquieren una claridad cristalina.⁷⁵²

⁷⁵² *Ibíd.*, pp. 34-35

Capítulo 7. Las paradojas del agradecimiento: el mundo como un lugar conocido a la vez que sorprendente

Esta segunda área del pensamiento chestertoniano hace referencia a toda su filosofía del agradecimiento y del asombro frente a lo dado, a lo que se encuentra en el mundo. Con estos dos elementos, asombro y agradecimiento, es con lo que Chesterton suele hablar siempre de la realidad del mundo, y están tan unidos que incluso se ha propuesto juntarlos en el término “asombro agradecido”⁷⁵³.

Esta es la parte del pensamiento chestertoniano que más íntimamente relacionada está con los avatares de su biografía. Hemos de tener a la vista, pues, la importancia que tiene para Chesterton su crisis de juventud, por un lado, y la conversión al cristianismo y luego al catolicismo, por otro. La experiencia de su juventud fue experimentar que caía sobre él, como una losa, todo el escepticismo, melancolía y pesimismo de su entorno moderno (“moderno” aquí tanto en sentido artístico como ideológico), y que evolucionaba apuntando ya hacia el más puro desencanto posmoderno. De ahí escaparía descubriendo en autores como Whitman o Stevenson un

⁷⁵³ Cfr. FAZIO, M., “Chesterton, la filosofía del asombro agradecido”, *Acta Philosophica* (Roma), vol. XI (2002), fasc. 1, pp. 121-142

agradecimiento por la existencia, que más tarde encontraría perfectamente reflejado en la doctrina cristiana.

Todo el fructífero pensamiento de Chesterton en torno al asombro agradecido es pues, a la vez que una aguda filosofía, una auténtica poesía, un canto de alabanza agradeciendo la existencia. Y tras todo él se puede percibir una alegre paradoja: que la realidad cotidiana, lejos de ser algo con lo que “conformarnos”, es un regalo emocionante e inesperado. No hay aventura más emocionante, misterio más hondo ni regalo más grande que el hecho de existir en el mundo tal como nos viene dado.

El recorrido por este capítulo se divide en cinco secciones, buscando dar una perspectiva suficientemente amplia de todos estos temas. Iniciaremos (1) recogiendo el relato de *Autobiography* en los puntos que nos interesa, para ver la estrecha relación de los avatares biográficos de nuestro autor y su teoría sobre este agradecimiento ante lo dado. (2) Una segunda sección será el análisis del capítulo de *Orthodoxy* “La ética en el País de los Elfos”, en la que nos habla de esta filosofía del agradecimiento echando mano de los cuentos de hadas. Chesterton defiende que estos transmiten la enseñanza de que el mundo es algo fantástico, un don que, si bien viene condicionado, despierta agradecimiento, pues podría no haber estado. Desde ahí, podremos explicar con algo más de detenimiento (3) las dos notas de asombro y gratitud en referencia a la realidad, que ocupará una tercera sección dividida en dos. Pasaremos a continuación a presentar (4) textos en los que nuestro autor ensalza la normalidad: la gente normal, la vida cotidiana, etc. Y, por último, (5) nos pararemos en algunas de sus observaciones sobre el pesimismo y el optimismo, ya que esto me ha parecido la mejor forma de concluir esta paradoja a la vez que establezco un necesario puente entre este bloque y el siguiente, que es la paradoja que tiene que ver con sus propuestas políticas.

Empezando por el principio, entramos a repasar las grandes fases de la vida de nuestro autor, tal y como él las cuenta en su *Autobiography*.

1. **Autobiography: buscando la clave de la realidad.**

En *Autobiography*, Chesterton va a emprender el relato de su vida desde ese estilo biográfico suyo tan particular y original, esto es, de forma un tanto desordenada y con casi total ausencia de datos. Pero en ella sí que vamos a poder distinguir al menos tres fases, aunque se puede subdividir en más (Fazio, por ejemplo, encuentra 5 fases⁷⁵⁴). Yo he preferido resumirlas en tres porque, desde el punto de vista de su teoría sobre el mundo y todo lo que tiene que ver con el asombro y agradecimiento, el recorrido vital de Chesterton es un esquema capicúa, un relato *exitus-reditus*, salida y regreso. El mismo Chesterton reconoce en *Autobiography* que este esquema podría ser el más adecuado para resumir su vida⁷⁵⁵.

Las fases son la niñez, la situación de escepticismo y melancolía que vivió en su primera juventud, y la salida de ella mediante el descubrimiento de que había realidad, y valía la pena. Esta última fase es la más larga, y encuentra varios momentos, culminando en su conversión al catolicismo. Por haber varios momentos es porque puede dividirse la historia de Chesterton en varias fases. Yo, sin embargo, prefiero considerarla un solo momento, ya que en toda esta fase hay una homogeneidad en las intuiciones e ideas respecto a la realidad: el hecho de que es innecesaria, la poesía de lo cotidiano, el agradecimiento. Chesterton personalmente cambió mucho a lo largo de su historia, lo cual hace un misterio del hecho de que sus textos guarden esa sorprendente coherencia. Sus convicciones religiosas eran jóvenes cuando escribió *Orthodoxy*, y ya

⁷⁵⁴ Cfr. FAZIO, M., *art. cit.*, la parte dedicada al análisis de Autobiografía.

⁷⁵⁵ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 392: «Para mí, mi final es mi principio»

maduradas y testadas por el tiempo (a la vez que moduladas por su conversión al catolicismo) cuando redactó *Autobiography*, pero entre ambos textos hay un sorprendente parecido cuando trata los temas del asombro y el agradecimiento.

La primera fase es la niñez de Chesterton, que él describe como una infancia feliz al punto de disculparse irónicamente ante su lector por no poder describir su entorno de forma más sórdida⁷⁵⁶. Su primer recuerdo es un teatrillo de juguete que le había hecho su padre, y él da una importancia enorme a que ese sea su recuerdo más antiguo, porque lo relaciona con la felicidad:

Si algún diligente lector de libritos de psicología infantil me grita jubiloso y socarrón que la única razón por la que me gustan las cosas románticas como los teatrillos de juguete es porque mi padre me mostró uno de esos teatrillos en la infancia, le responderé con piadosa paciencia cristiana: sí, tonto, sí. No hay duda de que su explicación es, en ese sentido, la correcta. Pero lo que dice con tanto ingenio es simplemente que yo asocio esas cosas con la felicidad porque era feliz. Ni siquiera se detiene a considerar las causas de mi felicidad. ¿Por qué el mirar un cartón amarillo por un agujero cuadrado⁷⁵⁷ transporta a alguien de cualquier edad al séptimo cielo? (...) Este es el hecho psicológico que usted debe explicar y para el que jamás me han dado ninguna explicación racional.⁷⁵⁸

Chesterton ve su infancia como un primer momento en el que él, como niño, veía la realidad de una forma, digámoslo así, incontaminada, clara: «la infancia posee una cualidad que, aunque pueda ser indescriptible, no es en absoluto imprecisa. (...) La claridad es el atributo principal de esta cualidad positiva»⁷⁵⁹. De hecho, reflexionando en general sobre la infancia, llega a la conclusión de que es una característica de los niños esa claridad o sencillez. Así, respecto a la

⁷⁵⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 31

⁷⁵⁷ Esta es una referencia a la escena del teatrillo, que ha descrito unas líneas antes en el libro: un caballero con una llave dorada desproporcionadamente grande (el cartón amarillo) que está cruzando un puente.

⁷⁵⁸ CHESTERTON, *Autobiografía*, 35-36

⁷⁵⁹ *Ibíd.*, p. 52

educación y relación de los adultos con los infantes, y criticando algunas posturas de su época, nos dice que el cínico moderno

siempre imagina que existe un elemento de corrupción en la idea de recompensa, en la postura del niño capaz de decir, como en los versos de Stevenson: «Cada día, si he sido bueno, me dan una naranja tras el almuerzo.» Al hombre a quien la experiencia le ha hecho ignorante, esto le parece un vulgar soborno al niño.⁷⁶⁰

Y no es así, no es un soborno porque la sencillez del niño le permite aceptar el mero placer sin enturbiarlo con pensamientos retorcidos:

[El niño] se ve como alguien que normalmente mantiene una relación amistosa con las fuerzas naturales y no como alguien que pelea o regatea con ellas. Sufre los habituales obstáculos y malentendidos egoístas, pero en el fondo de su corazón no considera extraño que sus padres sean buenos con él y le den una naranja (...). Él no siente que le corrompan. Somos sólo nosotros, que hemos comido la manzana prohibida (o la naranja), quienes vemos el placer como un soborno.⁷⁶¹

Esa cualidad del niño, difícil de describir, parece ser una posición de confiada apertura al mundo, de ver las cosas como claramente reales, puestas ahí (lo que distingue al niño del escéptico moderno), pero a la vez resultándole asombrosas y preñadas de misterio:

[D]e niño, yo tenía una especie de asombro confiado al contemplar el manzano como un manzano. Estaba seguro de ello y también de la sorpresa que me producía, tan seguro como que Dios creó las manzanas. Podían ser manzanitas pequeñas como yo, pero eran también sólidas como yo.⁷⁶²

Chesterton recuerda su niñez como un momento de claridad y de certeza:

⁷⁶⁰ *Ibíd.*, p. 51

⁷⁶¹ *Ibíd.*, p. 52

⁷⁶² *Ibíd.* p. 53

Había algo de eterna mañana en aquel estado de ánimo y prefería ver cómo ardía un fuego que imaginarme las caras a la luz del fuego. El Hermano Fuego, al que san Francisco amaba, me parecía mucho más fraterno que esos rostros quiméricos que surgen ante los hombres que han conocido otras emociones distintas a las de la fraternidad. No sé si alguna vez pedí la luna, como suele decirse, pero estoy seguro de que me la imaginaba sólida como una enorme bola de nieve.⁷⁶³

Esta niñez de Chesterton se veía obstaculizada con los problemas que pasó en su etapa escolar. Pero, sobre todo, es en su breve recorrido por la universidad donde Chesterton pierde este sentido de la realidad, para sumergirse en un estado de ánimo pesimista. Es difícil saber en qué consistió lo que le pasó entonces, ya lo hemos comentado en la sección biográfica. Pero en *Autobiography* nuestro autor deja claro que un rasgo de ese momento fue que esa familiaridad con lo real, característica de su infancia, había desaparecido:

En esta época yo no distinguía bien entre sueño y vigilia; me daba la sensación, no solo como estado de ánimo sino como duda metafísica, de que todo podía ser un sueño. Era como si yo mismo hubiera proyectado el universo entero, con sus árboles y estrellas, desde mi propio interior.⁷⁶⁴

Era el resultado, nos lo cuenta nuestro mismo autor, de llevar al límite el escepticismo que impregnaba la época, y que a él le llegó a través del ambiente que le rodeaba: «[Y]o no estaba loco en el sentido médico o físico; simplemente estaba llevando al límite el escepticismo de mi época.»⁷⁶⁵

Este es el momento oscuro en la vida de nuestro autor y, pese a su brevedad (apenas unos pocos años), se puede describir como un corte en su vida, desde la perspectiva que nos interesa (la de su pensamiento acerca de la realidad). He dicho antes que la historia de su vida se puede contar aludiendo al concepto

⁷⁶³ *Ibíd.*

⁷⁶⁴ *Ibíd.*, p. 102

⁷⁶⁵ *Ibíd.*

teológico de *exitus-reditus* (en sentido estricto, se refiere a la creación saliendo de Dios para volver a Él). Chesterton parte de conocer, agradecer y asombrarse ante la realidad, después “sale del hogar” a la intemperie de un escepticismo fulminante y agotador, y, tras darse cuenta de su error, dedica el resto de su vida a volver a casa. Desde el momento en que nuestro autor decide rebelarse contra el pesimismo escéptico que había arraigado en su mente, se puede entender que se inicia un camino que terminará en su conversión al catolicismo. Él, desde luego, considera su vida como católico la culminación de esa búsqueda, porque vio en el cristianismo la vuelta al asombro de su infancia.

Pero de momento avancemos desde donde estábamos: Chesterton había perdido la inocente aceptación de la realidad propia de su niñez, y la había sustituido por una ponzoñosa ideología contra la que tenía una necesidad cada vez mayor de rebelarse. Y esa rebelión se dio. Hubo un momento en que decidió sacudirse de encima esas ideas paralizadoras, nos lo cuenta él mismo:

Cuando ya llevaba un tiempo sumido en las profundidades del pesimismo contemporáneo, sentí en mi interior un gran impulso de rebeldía: desalojar aquel ícubo o librarme de aquella pesadilla. Pero como aún intentaba resolver las cosas yo solo, con poca ayuda de la filosofía y ninguna de la religión, me inventé una teoría mística rudimentaria y provisional. Se podía resumir en que la mera existencia, reducida a sus límites más primarios, era lo bastante extraordinaria como para ser emocionante.⁷⁶⁶

Y continúa explicando el único “dogma” de su rudimentaria religión, y es precisamente el de considerar la existencia mejor que la nada, sencillamente, porque la nada, siendo “nada”, siempre va a perder contra “algo”:

Cualquier cosa era magnífica comparada con la nada y aunque la luz del día fuera un sueño, era una ensoñación, no una pesadilla. El simple hecho de que uno pudiera agitar los

⁷⁶⁶ *Ibíd.*, pp. 103-104

brazos y las piernas (...) demostraba que no era la parálisis de una pesadilla o que, si lo era, era una pesadilla agradable.⁷⁶⁷

Y de ese primer rasgo de asombro ante lo real, de identificar intuitivamente lo existente con un bien, nace un primer agradecimiento:

Un fino hilo de agradecimiento me mantenía unido a un resto de religiosidad. Daba las gracias a quienesquiera que fueran los dioses, no como Swinburne, por el hecho de que ninguna vida dure para siempre, sino porque cualquier vida viva; no como Henley, por mi espíritu invencible (nunca he sido tan optimista sobre mi espíritu como para definirlo así), sino por mi espíritu y mi cuerpo, aunque pudieran ser vencidos.⁷⁶⁸

Esta intuitiva mística, que él mismo reconocía como bastante rudimentaria, le llevaría sin embargo a acercarse a la religión cristiana. En eso tuvieron mucho que ver las relaciones que estableciera en ese momento, tanto con su futura esposa Frances Blogg como con Hilaire Belloc y el padre Conrad Noel. Este último era un reverendo anglicano que sorprendió profundamente al joven Chesterton, en su primer encuentro, por su dominio riguroso de la filosofía. Nuestro autor reconoce que fue gracias a la relación que establecieron que superó sus juveniles prejuicios contra el clero y la religión organizada⁷⁶⁹.

Pero lo que más le llevó a buscar respuestas en la doctrina cristiana fueron otras dos cosas: por un lado, un impulso que sentía en su actitud de agradecimiento, que él mismo nos cuenta en *Orthodoxy*, y que consistía en que, si estaba agradecido, tenía el impulso de darle las gracias “a alguien”.⁷⁷⁰

Y lo segundo fue un análisis de las fragmentarias doctrinas de tipo ético, filosófico e incluso pseudo-religioso de su época. Chesterton observó cómo toda esa amalgama de teorías de carácter ético o filosófico coincidían en tres

⁷⁶⁷ *Ibíd.*, p. 104

⁷⁶⁸ *Ibíd.*

⁷⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, 177

⁷⁷⁰ Cfr. CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 70

características: rivalizaban entre ellas, no lograban dar una explicación coherente del ser humano ni ofrecerle una vida digna de su naturaleza, y rechazaban el cristianismo⁷⁷¹. Y por esa última característica fue por la que Chesterton empezó a examinar la teología cristiana.⁷⁷²

Y es que su entorno, nos dice, era el de un “viejo mundo de sectas y capillitas escépticas” que no era capaz de explicar nada, mientras que en el cristianismo él sí encontró sus intuiciones confirmadas. No podía evitar la sensación de «que la vieja teoría teológica parecía, bien que mal, encajar en la experiencia, mientras que las nuevas y negativas teologías no encajaban en nada y menos aún entre sí»⁷⁷³.

Esta idea de encaje es importante. He utilizado, en el título de esta sección, la palabra “clave”, que en su latín original quiere decir “llave”. La llave es precisamente una imagen muy usada por nuestro autor, para referir la experiencia que tuvo cuando vio al cristianismo “encajar” en cada hueco o recoveco de sus intuiciones. La llave encaja en la cerradura si es la llave correcta, no es una cuestión de azar o coincidencia.

Esa idea de encaje la recoge también en *Orthodoxy*, refiriéndose al mismo momento de su vida al que se refiere la cita de *Autobiography*: a ese momento vital en que procedió al examen del cristianismo en general, extrañado de tanta crítica enconada y contradictoria contra él. Y dice que, al examinarlo, se dio cuenta de que encajaba con la vida, y narra una extraña experiencia de revelación, un profundísimo *eureka* mental y personal. Explica esto en un extenso texto, que recojo aquí en una versión algo reducida:

⁷⁷¹ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 195-201

⁷⁷² Cfr. *Ibíd.*, 201

⁷⁷³ *Ibíd.*

[M]e sobrevino una experiencia imposible de describir. Fue como si, desde el día de mi nacimiento, me hubiese estado esforzando inútilmente en manejar dos máquinas enormes, de formas diferentes y sin apenas relación entre ellas: el mundo y la tradición cristiana. Había encontrado un asidero en el mundo: el hecho de que uno había de encontrar el modo de amarlo sin confiar en él (...). Y también un rasgo singular de la teología cristiana, que era una especie de palanca: la insistencia dogmática de que Dios era personal y había creado el mundo aparte de sí mismo. *La palanca del dogma encajaba a la perfección en el asidero del mundo –estaba claro que estaba pensada para ir ahí–, y luego empezó a suceder lo más extraño: una vez encajadas aquellas dos partes de ambas máquinas, encajaron, una tras otra y con escalofriante precisión, todas las demás. (...) Una vez encajada una parte, las demás estaban repitiendo su ejemplo, igual que todos los relojes coinciden al dar las doce. Un instinto tras otro iba a ser respondido con una doctrina tras otra.*⁷⁷⁴

En el mismo ensayo vuelve a hacer referencia a ese encaje aludiendo directamente a la llave. Y lo hace para curarse en salud, digamos, de una observación que él consideraría incorrecta: la de que, si el cristianismo encaja con la realidad, es porque es “una” espiritualidad, como dando a entender que “cualquier” espiritualidad cumpliría ese cometido. Chesterton señala lo importante que es que el cristianismo encaje precisamente porque sus recovecos y complejidades le impiden que sea un encaje casual o genérico. En eso es igual que la llave, que tiene una forma complicada para no poder ser sustituible por cualquier otra. La complejidad confirma la verdad de la propuesta cristiana, porque «cuanto más complicada sea una coincidencia, menos probable es que se trate de una coincidencia»⁷⁷⁵. Y añade nuestro autor:

Si uno tiene un credo, se enorgullece de su complejidad, igual que los científicos se enorgullecen de la riqueza de sus descubrimientos. Cuando algo es cierto, es un cumplido decir que es elaboradamente cierto. Un palo puede encajar en un agujero o una piedra en

⁷⁷⁴ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 104 –Las cursivas son mías.

⁷⁷⁵ *Ibíd.*, p.109

un hueco por accidente. En cambio, una llave y una cerradura son complejas ambas. Y si una llave abre una cerradura, sabemos que es la llave indicada.⁷⁷⁶

Ese descubrimiento de que en la doctrina cristiana se daba una explicación coherente de la realidad le llevará a toda esa fase de apología del cristianismo que he descrito en el capítulo biográfico. Dicha fase se caracterizará por la comunión de ideas cada vez mayor con las doctrinas específicamente católicas, y culminará en su conversión al catolicismo.

De todo esto, es importante señalar lo siguiente: Chesterton va a considerar la llegada al catolicismo como el verdadero arribar a casa. Las intuiciones que le permitieron escapar del tóxico sistema de pensamiento que le infectó de juventud le hicieron acercarse al cristianismo, pero esas mismas intuiciones e impulsos le hicieron recalar en la Iglesia Católica. Su viaje culmina aquí, su escalada alcanza la meseta. El enigma de la realidad había quedado abierto al girar la llave cristiana, pero más adelante nuestro autor descubriría que eso no era todo, que la forma de esa llave cristiana era específicamente católica.

En *The everlasting man*, encontramos un texto que, efectivamente, nos revela que la llave es en concreto el Credo en su sentido doctrinal, como conjunto de verdades cerradas. En este libro, tras dedicar toda la primera parte a hablar del mundo pagano (previo al cristianismo), y describirlo como la búsqueda de una respuesta a enigmas de la vida humana y la realidad (respuesta que ni la religión pagana ni la filosofía pudieron proveer satisfactoriamente) establece que es la Iglesia la que da esa respuesta. En ese momento, habla del Credo como de una llave que abre las puertas, y explota la metáfora con tres observaciones:

⁷⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 109-110

1. El credo/llave, si es capaz de abrir puertas, es porque, como toda llave, tiene una forma determinada y sólo en tanto no se deforme sigue cumpliendo su cometido.
2. Segundo, la forma de la llave y del credo puede verse como arbitraria o poco intuitiva. Un hombre primitivo desconocedor del cometido de la llave (abrir la puerta provista de una cerradura que es su reverso exacto) tendría dificultades para dilucidar el uso de ese objeto extraño. Del mismo modo, o se conoce la naturaleza humana, se sabe de los misterios y desafíos en los que la Historia ha ido sumiendo a la Humanidad, y se tienen a la vista los peligros que los desvíos a derecha o a izquierda suponen (y los no menos amenazantes riesgos de buscar un falso equilibrio central)... o no se entiende para qué está esa doctrina cuya forma resulta tan artificiosa.
3. Toda llave es arbitraria y artificiosa, pero no todas son igual de complejas. El credo como llave es especialmente complejo. Tiene muchos equilibrios porque está respondiendo a un laberinto especialmente elaborado de creencias y experimentos de explicación del mundo y del hombre. Ha de ser complejo porque el mundo que se encuentra es complejo, igual que la llave es elaborada porque la cerradura lo es.⁷⁷⁷

Y aún más claro queda en *Autobiography*, donde él mismo identifica la llave que había visto en la doctrina cristiana, identificándola con el catolicismo por la vía de referirla poéticamente a Pedro, a quien, en el evangelio, se le dan las llaves del Reino de Dios. Y lo hace en las últimas líneas, terminando el libro

⁷⁷⁷ Cfr. para los tres puntos: CHESTERTON, *El hombre eterno*, pp. 279-281

con un texto excepcionalmente sugerente y bonito (cosa habitual en sus libros, por otro lado⁷⁷⁸):

[L]a aplastante convicción de que existe una llave que puede abrir todas las puertas me devuelve a la primera percepción del glorioso regalo de los sentidos y la sensacional experiencia de la sensación. Surge de nuevo ante mí, nítida y clara como antaño, la figura de un hombre que con una llave que cruza un puente, tal como lo vi cuando por primera vez miré el país de las hadas a través de la ventana del teatrillo de juguete de mi padre. Pero sé que aquel a quien llaman Pontifex, el constructor del puente, también se llama Claviger, el portador de la llave, y que esas llaves le fueron entregadas para atar y desatar cuando era un pobre pescador de una lejana provincia, junto a un pequeño mar casi secreto.⁷⁷⁹

2. “La ética del País de los Elfos”: la magia y el don que supone el mundo

Terminado la especie de recorrido biográfico que hemos resumido en torno a nuestro autor, buscando mostrar la estrecha interconexión de su vida con su filosofía del agradecimiento, entramos ahora a examinar los cuentos de hadas y su relación con ese mismo tema, lo cual haremos a través del capítulo IV de *Orthodoxy*, “La ética en el país de los Elfos”.

Pero, antes, un brevísimo comentario sobre los cuentos y nuestro autor: Chesterton es un decidido defensor de estos, desarrollando en muchísimos de sus textos un aprecio considerable a los cuentos infantiles. Rebatirá una y otra vez el error de considerarlos meramente fantasiosos, y un sabotaje al sentido de realidad del niño. Para él, eso no tiene sentido, y es falso: el niño entiende perfectamente la diferencia entre lo real y lo simulado, mientras que son las

⁷⁷⁸ Es habitual en los libros que escribe concibiéndolos como libros, p. ej. sus biografías, y no lo es (no puede serlo) de los que son recopilaciones de artículos. Y es especialmente cierto dicho de *Orthodoxy*, *Heretics*, *The everlasting man*, *What’s wrong with the world* y el citado.

⁷⁷⁹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 392

laberínticas reflexiones adultas las que le quitan de encima esa sencillez. Así lo dice en cierto momento de *Autobiography*:

[E]l auténtico niño no confunde realidad y ficción (...). Para él seguramente no hay nada más diferenciado que jugar a ladrones y robar caramelos. Por mucho que juegue a ladrones, no acabará creyendo que robar está bien. Yo veía la diferencia con total claridad cuando era niño. ¡Ojalá pudiera verlo ahora la mitad de claro!⁷⁸⁰

Para Chesterton, los cuentos de hadas suponen una continua fuente de salud para el niño, y también para el adulto que sabe extraer sus enseñanzas. Son plenamente realistas y un retrato acertado de la humanidad, mucho más que las ficciones supuestamente realistas:

[I]ncluso en la cuestión de los hechos físicos, los cuentos son mucho más una pintura de la vida permanente de una gran masa de la humanidad que la ficción más realista. (...) Los cuentos tratan de la vida del campo y la choza y el palacio, esas relaciones simples con el buey y con el rey que son, en realidad, la experiencia del mayor número de personas durante la mayor parte de los siglos.⁷⁸¹

Ese realismo de los cuentos de hadas le parece a Chesterton tremendamente saludable y fuente de cordura. Con los cuentos de hadas aprende de la realidad, en su sentido amplio: aprende el mal, aprende el poder, aprende la importancia de las relaciones... El cuento le enseña, paradójicamente, cómo vivir mejor en el mundo que le rodea. Por ejemplo, con respecto a la acusación de que los cuentos asustan a los niños con monstruos de pesadilla, cuando estos no existen en la realidad, Chesterton responde tajantemente:

[L]os cuentos de hadas no le dan al niño la idea de lo malo o lo feo; está ya en el niño, porque está ya en el mundo. Los cuentos de hadas no dan al niño su primera idea de los

⁷⁸⁰ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 49

⁷⁸¹ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 57

fantasmas. Lo que los cuentos de hadas dan al niño es su primera idea clara de una posible victoria sobre los fantasmas.⁷⁸²

Y Chesterton no explica simplemente que los cuentos de hadas son inocuos para los niños, sino que los considera tan beneficiosos y necesarios que sería dañino dejar de contárselos:

En las cuatro esquinas de la cama de un niño se alzan Perseo y Rolando, Sigfredo y San Jorge. Si retiráis esa guardia, no hacéis al niño racional: lo único que hacéis es dejarle solo para que tenga que combatir solo con los diablos.⁷⁸³

La defensa que realiza nuestro autor puede encontrarse en muchos otros textos, pero basten estas breves citas para hacer ver que, en Chesterton, el recurso a los cuentos es el recurso a un relato fuente de salud y realismo. Pero no puedo seguir desarrollando este tema, aunque sea algo que de verdad lamente dejarme “en el tintero”. Los cuentos de hadas se interconectan con muchos temas de este trabajo: el sentido común y la cordura («El país de las hadas no es más que el luminoso reino del sentido común»⁷⁸⁴), el agradecimiento (como vamos a ver), y muchos otros. Pero, aunque interconectan con este trabajo, no son un aspecto central del pensamiento de nuestro autor, sino más bien una herramienta con la que habla de otras cosas. Y así, la necesaria selección temática de todo trabajo los ha dejado fuera para resaltar lo que creo son los pilares fundamentales de dicho pensamiento. Y, sin embargo, merecen ser apuntados aquí, por la importancia que tienen en Chesterton en relación a los temas que tratamos. El uso de los cuentos de hadas como realismo en Chesterton merece tratamiento dentro de la exposición de su filosofía del agradecimiento. Y eso porque dan una mirada del mundo más

⁷⁸² CHESTERTON, *Enormes minucias*, p. 1348

⁷⁸³ *Ibíd.*, p. 1350

⁷⁸⁴ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 62

exacta, en la que se advierte del mal, en la que se alaba la humildad y se desprecia la arrogancia en el héroe. Y por eso aquí queda apuntada.

Terminado el rodeo, entro a examinar “La ética en el país de los elfos”. Este texto de *Orthodoxy* describe buena parte de los pensamientos de nuestro inglés a este respecto. Inicia con unas reflexiones sobre la democracia y el valor de lo cotidiano, que en este momento no recogeré. Es habitual en Chesterton empezar con una digresión que parece tener poco que ver con el tema central del artículo o ensayo, para desde ahí relacionarla con el tema central.⁷⁸⁵ Tras dicha reflexión inicial, una vez metido en harina, nos empieza hablando de la filosofía de los cuentos de hadas con una provocadora afirmación:

Mi primera y última filosofía, en la que creo con inquebrantable certeza, la aprendí en el cuarto de los niños. Puede decirse que la aprendí de una niñera, o lo que es lo mismo, de la solemne sacerdotisa de la democracia y la tradición. En lo que más creía yo entonces, y en lo que más creo ahora, es en los cuentos de hadas. Me parecen totalmente razonables y no solo meras fantasías: son las demás cosas las que, comparadas con ellos, parecen descabelladas.⁷⁸⁶

Gracias a los cuentos de hadas, nos dice nuestro autor, es que pudo entender una diferencia fundamental entre dos tipos de conocimiento: el meramente lógico, como una suma, y el que se refiere al conocimiento del mundo, el correspondiente a la ciencia empírica.⁷⁸⁷ Por eso no puede entender a quienes hablan eruditamente sobre las cosas del mundo sin rastro de maravilla, como estableciendo el fruto de un árbol como algo tan necesario como el resultado de

⁷⁸⁵ Resumidamente, diremos que, en este caso, la democracia tiene que ver con los cuentos de hadas porque Chesterton considera la mayor muestra democrática escuchar a la persona normal antes que al experto, y considera los cuentos de hadas ese relato tradicional que se transmite de una generación a otra por parte de dicha gente normal.

⁷⁸⁶ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 62

⁷⁸⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 64

una suma. La suma de dos y dos siempre da cuatro, sea lo que sea lo que sumemos: loros, que existen; o unicornios, que no existen. Tal como lo dice él:

Reparé en que hombres eruditos con gafas disertaban acerca de las cosas cotidianas –el amanecer, la muerte y otras cosas por el estilo– como si fuesen racionales e inevitables. Hablaban como si el hecho de que un árbol diera frutos fuese tan necesario como que uno y dos sumaran tres. Pero se equivocaban. Desde el punto de vista del país de los elfos –cuya piedra de toque es la imaginación– hay una enorme diferencia. Es imposible imaginar que uno y dos no sumen tres. Sin embargo, es facilísimo imaginar un árbol que no dé fruta; se puede imaginar uno que dé candelabros de oro y tigres colgando de la cola.⁷⁸⁸

La realidad es asombrosa, y Chesterton lamenta que, para tantas corrientes contemporáneas, ese asombro haya desaparecido. Se empeñan en reducir la realidad a las leyes que enuncian, sin permitirse el asombro ante el hecho de que la realidad sea como es. El que las manzanas sean rojas o la hierba verde es tan extraño como que una calabaza se transforme en carruaje. Y, así, quien conserva el asombro mágico de los cuentos de hadas puede entender mejor la realidad, cuyas relaciones son tan extrañas como las de los hechizos de los cuentos. La realidad es mágica, y si no lo vemos es porque nos hemos acostumbrado a ello:

A un niño de siete años le emociona oír que Juanito abrió una puerta y encontró un dragón. En cambio, a un niño de tres le basta con que le cuenten que Juanito abrió una puerta. A los niños les gustan los cuentos maravillosos, y a los bebés les gustan los cuentos realistas porque son maravillosos.⁷⁸⁹

Ese cansancio nace de una deformación de la actividad científica, cuando degenera en cientificismo. La ciencia se dedica a explicar mecánicamente los fenómenos, señalando que la causa eficiente de algo que ocurre se halla en

⁷⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 64-65

⁷⁸⁹ *Ibíd.*, p. 69

alguna otra cosa. La búsqueda de causa eficiente e instrumental es un límite para la actividad científica, y no es mala mientras nadie crea que esa búsqueda de saber tan limitada es la que puede dar cuenta de la realidad. Si se cae en ello, si el científico pretende que su explicación instrumental lo sea todo, se encontrará pretendiendo que lo maravilloso quede explicado mediante otro hecho maravilloso. Chesterton dice de los hombres de ciencia que afirman que «como una cosa incomprensible ocurre constantemente después de otra cosa incomprensible, las dos forman una cosa comprensible»⁷⁹⁰. Es decir: si la hoja es verde, se puede explicar que lo es por la clorofila, y señalar que esta lo es por los componentes que la conforman. Pero si eso nos lleva al desencanto, quizás hayamos de pensarlo mejor, porque esas explicaciones no rompen la maravilla.

Las historias de fantasía funcionan a menudo jugando con ese contraste entre maravilla y cotidianidad: meten a alguien del mundo normal en un mundo mágico, y nos muestran a la gente de dentro de ese mundo habituada a lo que para ellos es cotidiano. Este contraste divertido aparece, por ejemplo, en las imaginativas novelas infantiles de la saga Harry Potter. Ahí descubrimos, a través del maravillado protagonista, una sociedad de magos de la que él no había tenido noticia hasta ese momento. Se pasea asombrado por ella, y ve cómo desde los problemas más pequeños hasta las cuestiones más serias son resueltas de otra manera en ese peculiar mundo, en el que la magia existe y está a la mano. A él, que es un neófito, esto le sorprende y asombra, pero no a quienes viven en ese mundo. Para ellos la magia es lo normal: la estudian en escuelas y universidades, la utilizan, la investigan... y no parecen darse cuenta de su capacidad de asombrar.

Y ese es exactamente el punto: del mismo modo que cualquier mundo es gris cuando uno lo mira de forma desencantada, incluso un mundo de magos y

⁷⁹⁰ *Ibíd.*, p. 66

hechizos, así también cualquier mundo se vuelve maravilloso al verlo desde fuera, también el nuestro. Incluso un mundo como el mágico de las historias de Harry Potter puede ser aburrido, pero eso también es verdad al revés: incluso nuestro mundo puede ser fascinante si intentamos verlo como por vez primera. El verde de una hoja es sorprendente, y no debería serlo menos por ponerle nombre a la sustancia que la colorea. El hecho de que despertemos cada mañana no es menos mágico porque hayamos descrito los ciclos del cerebro desde el sueño profundo hasta el despertar. La causa instrumental detrás de cierto efecto no es sino una maravilla llamando a otra. No disminuye la magia: la aumenta.

Esto es importante, porque es importante advertir que en Chesterton encontramos una postura que no tiene nada de anticuado o supersticioso. No habla como habla por ser un nostálgico de tiempos pasados “más misteriosos y mágicos”. No es un medievalista religioso añorando el misterio de las cosas naturales porque entenderlas como inexplicables le lleva a creer en Dios más cómodamente; no es, desde luego, un mero romántico que está más a gusto si le permiten embelesarse en lo que del mundo le complace, y rechaza la ciencia por proveerle de una fastidiosa explicación aguafiestas. Simplemente señala que en el mundo natural es maravilloso que las cosas pasen de determinada manera, y que lo científico, al descubrir exclusivamente la causa eficiente del fenómeno, no puede matar la intuición del misterio y la maravilla.

Por eso, la actitud correcta ante la realidad es el asombro. Todo es un milagro o un hechizo. Si nos preguntan el motivo de un hecho de la naturaleza como que las hojas caigan en otoño

[d]ebemos responder que es cosa de magia. No se trata de leyes, porque no conocemos su formulación general; ni tampoco necesidades, porque, aunque podemos contar con que ocurran en la práctica, no tenemos derecho a decir que así ocurrirá siempre.⁷⁹¹

La realidad es un regalo fascinante, y, como regalo, Chesterton descubre en ella dos rasgos: primero, alguien ha tomado la iniciativa de hacernos dicho regalo, es “de parte de alguien”. Segunda, el regalo no es exigible sino gratuito.⁷⁹²

Las características las extrae Chesterton de la gratitud a la que le lleva esa realidad asombrosa. Respecto a la primera, advierte que «[l]a maravilla tiene un elemento positivo de alabanza»⁷⁹³, que él estaba maravillado y el impulso automático era estarlo ante alguien. Maravillarse implica el impulso de cantar las loas de alguien que ha permitido eso. «La prueba de la felicidad es la gratitud y yo estaba agradecido aunque no sabía a quién»⁷⁹⁴. Y sigue:

Los niños están agradecidos cuando Santa Claus les deja regalos o dulces en los calcetines. ¿Cómo no iba a estar yo agradecido si dejaba en mis calcetines un par de piernas milagrosas? Agradecemos que nos regalen cigarros y zapatillas de andar por casa el día de nuestro cumpleaños. ¿Es que no puedo agradecer a nadie el regalo de haber nacido?⁷⁹⁵

Ese “alguien” misterioso ante quien agradecer lo encontró Chesterton en Dios, que es el artista que ha hecho el mundo. La intuición de que el mundo podía ser así, o de cualquier otra forma, era, nos dice nuestro autor, la intuición de un creador:

No me equivocaba al presentir que las rosas eran rojas por una especie de elección, pues se trataba de una elección divina. Tenía razón al intuir que casi era mejor afirmar que el color

⁷⁹¹ *Ibíd.*, p. 67

⁷⁹² La clasificación en estas dos características se la debo a Tomás Baviera. Cfr. BAVIERA PUIG, T., *Pensar con Chesterton: Fe, razón y alegría*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014; pp. 77 y ss.

⁷⁹³ *Ibíd.*, p. 70

⁷⁹⁴ *Ibíd.*

⁷⁹⁵ *Ibíd.*

del césped era una equivocación en vez de decir que debía ser de ese color, pues podía haber sido de cualquier otro.⁷⁹⁶

Esto le lleva a un ejercicio de imaginación, figurándose la relación entre creación y creador, que es uno de los extractos más bonitos de *Orthodoxy*. Se imagina a cada objeto de la creación en una relación con Dios similar a la de un niño con su padre, y que el Sol sale respondiendo a una petición de Dios, encantado con la idea de complacer a su Padre; y no por la monótona repetición que le suponemos a los fenómenos naturales. Pero, en la imaginación de nuestro autor, Dios, además de ser el Padre, es a la vez el niño entusiasmado que nunca se cansa de crear:

Un niño da patadas rítmicamente por exceso y no por ausencia de vida, porque los niños rebosan vitalidad y son, en esencia, feroces y libres. Por eso quieren que las cosas se repitan y no cambien, y no se cansan de decir «Hazlo otra vez», y los adultos les obedecemos hasta acabar medio muertos, porque no somos lo bastante fuertes para gozar así de la monotonía. Es posible que Dios le diga todas las mañanas al Sol: «Hazlo otra vez», y que cada noche le diga: «Hazlo otra vez» a la Luna. Tal vez las margaritas se parecen entre sí, no por una necesidad automática, sino porque Dios las hace por separado, y no se cansa nunca de hacerlas. Cabe la posibilidad de que Él comparta ese eterno apetito de la infancia, pues nosotros hemos pecado y envejecido y nuestro Padre es más joven que nosotros.⁷⁹⁷

Esta es la primera gran característica de Chesterton, que el regalo lo imagina “de parte de alguien” y, así, en la maravilla de un mundo visto con la óptica del cuento, se imagina un mago o un hada madrina que es personalmente quien le regala.

Pero esa gratuidad del regalo encamina también en otro sentido las reflexiones de Chesterton. La segunda característica de la realidad como regalo

⁷⁹⁶ *Ibíd.*, pp. 104-105

⁷⁹⁷ *Ibíd.*, p. 78

es que es inmerecida: no se puede exigir. Es decir, el obsequio de lo real conlleva una respuesta concreta por parte de la persona: la de aceptar las condiciones, los límites, que la realidad impone.

En los cuentos, cuando se da la magia, esta aparece siempre condicionada a determinada actitud: Cenicienta recibe un vestido y carruaje mágicos, pero a cambio ha de volver antes de las doce. La realidad impone unos límites, unas prohibiciones:

En el cuento de hadas una felicidad incomprensible descansa sobre una condición no menos incomprensible. Se abre una caja y todos los males salen volando de ella. Se olvida una palabra y se destruyen ciudades. Se enciende una lámpara y desaparece el amor.⁷⁹⁸

Así es como Chesterton vincula la realidad a la dimensión ética. Si la realidad es tan increíble, el agradecimiento que suscita conlleva aceptar las condiciones que impone. La felicidad ante la realidad puede esfumarse solo con no ser tratada adecuadamente, es frágil como el cristal:

Golpéese un cristal y no durará ni un minuto, pero basta con no golpearlo para que dure un millar de años. Así, al parecer, era la alegría del hombre, tanto en la tierra como en el país de los elfos: la felicidad dependía de no hacer algo que se podía hacer y que, con frecuencia, no estaba claro por qué no se debía hacer. La clave está en que a mí no me parecía injusto.⁷⁹⁹

La vida es tan fascinante que, Chesterton no va a encontrar problemas en las limitaciones que impone: «Limitarse a una mujer es un precio pequeño por algo tan grande como ver a una mujer. Quejarme de haber podido casarme sólo una vez era como quejarme de haber nacido sólo una vez»⁸⁰⁰.

⁷⁹⁸ *Ibíd.*, p. 72

⁷⁹⁹ *Ibíd.*, p. 73

⁸⁰⁰ *Ibíd.*, p. 74

La realidad y la existencia merecen ser respetadas tal y como se nos dan. La queja no tiene sentido y se vuelve puro desagrado. Un desagrado que Chesterton encuentra, y rechaza, en muchas filosofías de su época. Y esto tanto en los pesimismos que son incapaces de alegrarse ante lo real, y que él había combatido en su juventud, como en los optimismos. Respecto a estos últimos (aunque entramos algo más extensamente en el punto 5 de este capítulo), para entender a qué se refiere Chesterton, cojamos un fragmento de *Autobiography* en el que habla de ambos, pesimista y optimista, y de su actitud frente a un diente de león. El pesimista desencantado le niega todo valor porque se lo niega a la realidad:

Los pesimistas de mi adolescencia, confrontados con un diente de león, decían con Swinburne:

“Estoy cansado de todas las horas,/ capullos abiertos y flores estériles,/ deseos, sueños, poder/ y de todo, salvo del sueño.”

Y por eso los maldije, los pateé y monté un espectáculo tremendo; me convertí en adalid del diente de león y me coroné con un exuberante diente de león.⁸⁰¹

Pero esa no es la única forma de despreciar la realidad, también está la forma que le es propia al optimista, y que Chesterton describe a continuación:

Puede hacerse de varias formas, una de ellas consiste en decir «En Selfridge puedes encontrar mejores dientes de león» (...). Otra forma de hacerlo es observar con un deje indiferente: «Desde luego, nadie, salvo Gamboli en Viena comprende realmente el diente de león»; o decir que desde que el superdiente de león se cultiva en el Jardín de las Palmeras en Frankfurt, ya nadie soporta el viejo diente de león; o sencillamente burlarse de la miseria de regalar dientes de león cuando todas las mejores anfitrionas te ofrecen una orquídea para la solapa.⁸⁰²

⁸⁰¹ CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 379

⁸⁰² *Ibíd.*

La forma de despreciar del optimista es comparar lo que viene dado con cosas mejores que él cree merecer. Así, si el pesimista desprecia el regalo porque no considera que tenga nada bueno, el optimista lo desprecia porque considera que merece más. Y ambos caen en el mismo error: «ni se les ocurría la idea de que podía sentirse una enorme gratitud incluso por un bien pequeño».⁸⁰³

La falta de respeto frente al obsequio pequeño demuestra incompreensión del misterio de la existencia, en que estamos inmersos. Es lo propio del desagradecido no aceptar las condiciones del don. En los cuentos de hadas, es el insensato el que, sin escuchar las advertencias del mago que le ayuda, hace lo que no debe hacer y se busca con ello su propia desgracia.

También esta idea la descubrió nuestro autor plenamente recogida en la religión cristiana, pese a que él hubiera llegado a aquella sin el concurso de lo religioso. Así lo cuenta en *Orthodoxy*: «Mi intuición de que la felicidad dependía de un hilo absurdo cobraba todo su sentido, pues se refería a la doctrina de la caída.»⁸⁰⁴

3. Realidad fascinante e innmerceda: asombro y agradecimiento

Con los dos apartados anteriores ya hemos establecido un perfil de lo que empezaron siendo intuiciones y llegaron a ser ideas de nuestro autor sobre lo circunstante. Que las cosas existan es una sorpresa agradable e innmerceda. Todo el goce del hombre, que ha de volverse como un niño, nace de esa combinación de agradecimiento y asombro, y consiste en

⁸⁰³ *Ibíd.*, p. 382

⁸⁰⁴ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 105

recibir un regalo o presente que él, chiquillo, valora con profunda comprensión porque es una «sorpresa». Pero sorpresa impropia, algo que procede de fuera de nosotros; y gratitud. lo que viene de alguien ajeno a nosotros mismos.⁸⁰⁵

Ahora vamos a recopilar algunos textos donde desglosa un poco más cada uno de estos aspectos, dividiéndolos en dos categorías: lo asombroso y lo inmerecido y gratuito. La categorización no ha sido fácil, ya que en nuestro autor se entremezclan ambas cualidades. Ciertas citas podrían haber encajado en ambas categorías, e incluso citas que he usado en otros apartados podrían encajar aquí (por ejemplo, toda la cuestión del simbolismo de la realidad podría formar parte de la primera sección, acerca del asombro poético ante lo existente). Ha de leerse esto como un esfuerzo de recorrido por su bibliografía (una vez más: esfuerzo no exhaustivo) buscando matices y ángulos que permitan ampliar el tema.

3.1. *Asombro*

Empezamos con la cualidad del asombro, que permite entender la realidad con el sobrecogimiento de quien se encuentra con un hechizo, con algo misterioso, místico incluso (ya hemos comentado que para Chesterton es *completamente* místico: es la mano de Dios la que explica que exista un mundo).

Para nuestro autor el mundo es extraño y sorprendente, lleno de sorpresas y estimulante. Es nuestra tendencia a reducir, a simplificar lo que tenemos delante, lo que nos impide verlo. Ya hemos hablado de ello en relación al cientificismo, que impide alegrarse por la realidad. Esto vuelve a tocar de lleno el tema de la simplificación insana: si desaparece la sensación de que lo que estoy diciendo, incluso si es verdad, no da cuenta de todo; si no logro ver que

⁸⁰⁵ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 74

todo enunciado es, por la limitación del sesgo de quien observa y de las palabras que usa, una verdad parcial... correré el riesgo de confundir mi pequeña fracción de la verdad con el único conocimiento cierto.

El asombro me lleva en otra dirección: me dice que, declare lo que declare acerca del objeto de estudio que sea, este rebosa las palabras. El mundo es un lugar extraño, y hay que tener cuidado de que la explicación que interponemos entre él y nosotros, buscando explicarlo, no nos lleve a una excesiva comodidad:

Cuanto más obvias y satisfactorias nos parezcan nuestras cosas, más seguros de que vivimos en un mundo irreal. Porque el mundo de la realidad no es satisfactorio. Cuanto más claros se hagan para nuestros ojos los hechos y colores de la superioridad anglosajona, con mayor seguridad sabremos que estamos soñando. porque el mundo real no es obvio ni claro. El mundo real está lleno de complicaciones estimulantes y de sorpresas brutales.⁸⁰⁶

Todo proceso mental destinado a sentirnos excesivamente cómodos lo único que logra es alejarnos de la realidad, dado que esta es sorprendente. Y lo es porque no la hemos hecho nosotros. Al ser algo distinto a nuestros contenidos mentales, encaja mal en ellos y suele sobrepasarlos: «La realidad tiene que ser forzosamente más extraña que la ficción (...) porque la ficción es una creación del espíritu humano, afín por consiguiente a él.»⁸⁰⁷ Si el mundo lo creáramos nosotros con nuestra mente, todo encajaría. Cuando lo reducimos a lo que tenemos en la mente, tenemos la extraña sensación de que todo encaja, pero la tenemos precisamente por haber realizado un recorte.

Frente a esa sensación de haber creado nosotros el mundo, aparece el asombro, que nos da noticia de la extrañeza de que haya cosas, y de que sean

⁸⁰⁶ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, p. 286

⁸⁰⁷ CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*, p. 110

como son. Este asombro se ramifica en dos actitudes, también interconectadas: una es la mirada poética sobre lo que nos rodea, y la otra es el esfuerzo de verlo todo como nuevo, como si se viera por primera vez.

Respecto a la primera actitud, esa mirada poética sobre el mundo, hay que empezar diciendo por qué Chesterton valida que el mundo pueda ser objeto de esa imaginativa mirada. Y la razón es la que analizamos en el apartado de la locura: que una mirada simplista, reduciendo el mundo a “lo que hay” entendido esto como mera materia, está lejísimo de satisfacer. Esa mirada tiene ese punto insano que él relaciona con la locura: parece que todo queda explicado, pero sólo a base de despreciar todo aquello que no encaja con la explicación. En *Orthodoxy*, la reflexión sobre el loco queda directamente conectada con la realidad, lo circunstante al hombre, al hablar del cosmos del materialista, reducido a pura materia:

Si el cosmos del materialista es el verdadero cosmos, no es un cosmos que valga gran cosa. (...) El objeto da la impresión de haber encogido. (...) La vida en su conjunto [tal como nos la presenta el materialista] es mucho más gris estrecha y trivial que muchos de sus aspectos concretos. Las partes parecen mayores que el todo.⁸⁰⁸

La vida humana, el hecho de estar en el mundo y que nos rodeen cosas, está claro que es para Chesterton algo fascinante que sólo mediante un esfuerzo mental queda reducido (es decir convertido en algo más pequeño que lo que era) hasta alcanzar un tamaño manejable. Pero la realidad mantiene su capacidad de sorprender, y la sorpresa está al alcance de todo aquel que prefiera observar antes de sacar conclusiones.

Recordemos que esas reducciones de las que nuestro autor habla no siempre son malas, a veces son útiles. Las conclusiones a las que llegan los científicos

⁸⁰⁸ CHESTERTON, *Orthodoxia*, pp. 28-29

son enormemente válidas porque son muy útiles. Sencillamente no son una explicación completa. ¿Cuál es el problema, teniendo en cuenta que tampoco pretenden serlo, o no deberían pretenderlo? El riesgo de recortar la realidad no está tanto en reducirla por cuestiones metodológicas (cosa que, al hacerse conscientemente, nos permite recordar lo artificial del asunto) como en olvidarnos de que ese recorte no es real, sino un acto mental formal que realizamos porque gracias a ello conseguimos ciertas ventajas. Las ciencias son necesarias para aspectos concretos, pero son incapaces de dar una explicación completa.

La explicación completa a la realidad no está en lo científico, y eso no dice nada malo de sus métodos de conocimiento. Pero, ¿dónde está? Chesterton la encontrará en varios sitios, ya hemos hablado de la filosofía del Aquinate, que es metafísica, es decir la exploración de “lo que es” en tanto en cuanto “es”. Pero dentro de la temática del asombro, hemos de mencionar especialmente la poesía, no solo como construcción de poemas sino como “actitud poética” ante lo que se nos da. Esa actitud que podríamos llamar sentimental tiene el acierto de entender lo circunstante como maravilloso. Ya hemos comentado la enorme importancia que nuestro autor da a los cuentos de hadas, y es precisamente por esta capacidad de explicar la realidad de forma imaginativa. También vimos en las paradojas de la locura la relación entre lo puesto ahí y el símbolo, y cómo Chesterton nos explicaba que lo simbólico forma parte de la experiencia de lo real.

Así aparece, vinculada directamente a una discusión entre un hombre de ciencia y el poeta protagonista, en *The poet and the lunatics*. En cierto relato se enfrentan un hombre de ciencia con Gabriel Gale. El científico acaba de declarar que ver belleza en el mundo es una ilusión, y que «[u]na flor no es más que una excrecencia como cualquier otra, con sus órganos y todo; y su interior

no es más bello ni más feo que el de cualquier animal»⁸⁰⁹, a lo que Gale le responde exaltado:

Pero, ¿por qué exponer las cosas de esta forma? (...) ¿No es acaso igualmente lógico exponerlas al revés? ¿Por qué no decir que un pulpo es tan maravilloso como una flor, en vez de admitir que una flor sea tan vulgar como un pulpo? ¿Por qué no decir que la jibia y el pulpo, y todos los monstruos marinos, son también flores; temibles y maravillosas flores de aquel jardín crepuscular de Dios?⁸¹⁰

También lo vemos por ejemplo en *The everlasting man*. Ahí, en el capítulo V de la primera parte, “Hombres y mitologías”, Chesterton se dedica a analizar qué perseguía el hombre al inventar mitos. Y reconoce que en el mito hay una intuición de verdades, como la hay, y él la reconoce, en los cuentos. De hecho, los dioses mitológicos «vienen a ser como una especie de cuentos que el viajero se cuenta a sí mismo»⁸¹¹. Y continúa:

Toda la trama mitológica pertenece a la parte poética de los hombres. Parece curiosamente olvidado hoy en día que el mito forma parte de la imaginación y es, por tanto, una obra de arte. Es necesario un poeta para crearla. Y es necesario también un poeta para criticarla. Y, como lo prueba el origen popular de tales leyendas, hay más poetas que no poetas en el mundo.⁸¹²

Esta es una forma de analizar la realidad distinta de la ciencia, y Chesterton lamenta que los científicos se hayan erigido como los que tienen la capacidad de explicar esas historias y revelar cuál es su auténtico contenido. Y no, Chesterton lo compara a entregar un soneto a un matemático para que este haga una valoración.⁸¹³

⁸⁰⁹ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 42

⁸¹⁰ *Ibíd.*, p. 43

⁸¹¹ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 135

⁸¹² *Ibíd.*

⁸¹³ Cfr. *Ibíd.*

Y algo más adelante en el libro, volviendo a comentar el paganismo, lo señala como una intuición de segundo significado de las cosas, de algo que se nos oculta. Al ser una intuición que no estaba clara, se empezó a contar en forma de historias que, nos dice nuestro autor, funcionaron igual que la habladuría: mezclando elementos de verdad con otros que no lo eran.⁸¹⁴ Pero pese a esa mezcla, cuentan con «la suficiente carga de verdad como para que una persona con auténtico sentido común, se vuelva más o menos consciente de que existe algo maravilloso tras la cortina del universo»⁸¹⁵. Esa actitud poética propia de los mitos permite maravillarse ante lo que se nos da, e incluso llegar a percibir, desde la maravilla de lo real, una maravilla aún escondida detrás de lo que vemos.

Este asombro, ya lo hemos visto, articula su autobiografía, donde se pregunta por su primer recuerdo y se fascina ante el hecho de fascinarse con un teatro de juguete. Y en *Robert Louis Stevenson* desarrolla ese mismo tema, ya que el autor de *La isla del tesoro* tiene una historia muy parecida a nuestro autor. También tiene sus recuerdos de niñez vivamente asociados a un teatro de juguete, también tropieza con el escepticismo y pesimismo en la primera juventud, también acabará escapando de esa crisis y declarando que la mejor opción es enfocar la vida de forma imaginativa e ilusionada, como aprendiera del teatro de juguete. Y comentando esto último en relación a Stevenson, Chesterton observa que

esta especie de romanticismo, comparado con el realismo, no es más superficial, sino, al contrario, más fundamental. Es una apelación de lo que es experimentado a lo que es creído. Cuando la gente habla francamente de la felicidad e infelicidad, como hacían los

⁸¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 342

⁸¹⁵ *Ibíd.*

pesimistas. es inútil decir que las sombras y las figuras de cartón no deberían hacer feliz a la gente.⁸¹⁶

Es inútil porque se puede tener la *creencia* de que no deberían hacer feliz a la gente, pero, frente a ella, Stevenson (y nuestro autor también) tiene la *experiencia* de que así es. Chesterton no trata de fundamentar sobre alguna otra cosa que la mirada imaginativa y asombrada es mejor que la desengañada. Sencillamente tiene la experiencia, y la aplica. Si sobre algo está fundamentado, es sobre su creencia en Dios, pero el *quid* está en que él primero llega al asombro y después a Dios, de manera que para él la experiencia de dirigir una mirada poética al mundo no puede salir de su cristianismo, porque en su vida ocurrió al revés.

En definitiva, Chesterton dice que la realidad no se enfoca bien si se la mira con aire prosaico. Como vimos cuando trabajábamos el símbolo, muy en relación con esto, no se trata de que Chesterton nos esté gastando algún tipo de broma. Él realmente lo cree; cree que es más importante lo que las cosas son que lo que pensamos de ellas, pero cree también que es importante ver lo que las cosas *realmente son*, y que reducirlas a simple materia está muy lejos de verlas así. La “cosa” apunta más allá de sí misma, y no es más perceptivo quien la reduce a lo meramente material. No es por realismo, sino por una especie de cansancio del corazón, por lo que uno se ha acostumbrado a encontrarse con lo que le rodea. Como dice nuestro autor en *Heretics*:

Sólo la costumbre, bastante arbitraria y mojigata, de comparar con otra cosa nos permite sentirnos cómodos en su presencia. Un sentimiento de superioridad nos hace modernos y prácticos; los hechos descarnados nos harían hincarnos de rodillas, como presas de un temor religioso. Es el hecho de que todos y cada uno de los instantes de la vida consciente

⁸¹⁶ CHESTERTON, *Robert Louis Stevenson* [esp.], p. 1185

son un prodigio inimaginable. Es el hecho de que todos y cada uno de los rostros que vemos en la calle contienen la sorpresa inesperada e increíble de un cuento de hadas.⁸¹⁷

Lo dicho hasta ahora explica la primera rama del asombro chestertoniano: la de ver el mundo con mirada poética. Pero hay una segunda forma con la que Chesterton explora o ejemplifica el asombro: la de observar las cosas con ojos nuevos, percibiendo de pronto su extrañeza, o su belleza, o su peculiaridad. Las cosas a las que estamos acostumbrados mantienen su capacidad de aparecer como nuevas, así se recoge en *The Napoleon of Notting Hill*:

Ahora bien, hay una ley escrita en el Libro de la Vida que dice: “Si miras una cosa novecientas noventa y nueve veces estarás a salvo. Si la miras la vez mil, corres el horrendo peligro de verla por vez primera”.⁸¹⁸

Esta novedad de lo cotidiano se refleja muy bien en una paradoja que Chesterton aprecia: la de que se viaja para volver a casa. Así aparece en *Tremendous trifles*, donde narra una conversación que, es importante aclararlo, tiene lugar en Battersea:

No puedo ver aquí Battersea alguna; no puedo ver Londres alguna ni ninguna Inglaterra. No puedo ver esa puerta. No puedo ver esa silla: porque una nube de sueño y hábito se ha puesto delante de mis ojos. El único medio de volver a ellas es irme a alguna otra parte, y esa es la finalidad auténtica de viajar y el auténtico placer de las vacaciones. ¿Supones acaso que voy a Francia con el fin de ver Francia? ¿Supones que voy a Alemania con el fin de ver Alemania? Disfrutaré de ambas, pero no son ni la una ni la otra lo que busco. Lo que busco es Battersea.⁸¹⁹

⁸¹⁷ CHESTERTON, *Herejes*, p. 57

⁸¹⁸ CHESTERTON, *El Napoleón de Notting Hill*, p. 882

⁸¹⁹ CHESTERTON, *Enormes minucias*, p. 1405

En *The Poet and the lunatics*, uno de los personajes explica un argumento parecido, diciendo cómo un conocimiento cada vez mayor del mundo le ha hecho valorar cada vez más lo que ya tenía:

Cuanto más voy viendo el mundo, más hombres conozco, más libros leo y más preguntas contesto, más vuelvo con creciente convicción a los lugares en que nací y donde jugué de chiquillo, reduciendo mis círculos como un pájaro que regresa al nido. Este me parece el final de todo viaje, especialmente de un largo viaje, volver a casa.⁸²⁰

Lo que hay es suficiente, no es necesario explorar más porque lo que se buscaba ya se tiene. Viajar sirve para volver a casa, explorar sirve para enamorarse de lo que ya se tenía. El explorador que mira cosas nuevas acaba volviendo sus ojos a lo que ya tenía antes de explorar, redescubriéndolo. El mundo, su mundo, se vuelve nuevo a la vez que permanece familiar.

Esto de la novedad a la vez que familiaridad aparece de forma sublime en las primeras páginas de *Orthodoxy*, refiriéndose a la extrañeza que le provoca el mundo. Ahí, Chesterton cuenta un proyecto de novela que nunca escribió, y que consiste en un viajero que se hace a la mar y, tras una furiosa tempestad, recalca en las costas de Inglaterra pensando que ha llegado a algún otro sitio.⁸²¹ Chesterton nos habla de la confusión de ese personaje:

En realidad, su error no puede ser más envidiable, y si fuese el hombre que creo, seguro que sería consciente de ello. ¿Qué puede ser más placentero que combinar en unos pocos minutos los fascinantes terrores de hollar una tierra ignota y la humana tranquilidad de regresar a casa? (...) ¿Qué es más glorioso que hacer acopio de valor para descubrir Nueva Gales del Sur y luego caer en la cuenta, entre lágrimas de felicidad, de que en realidad se trata de la vieja Gales del Sur?⁸²²

⁸²⁰ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 26

⁸²¹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 9

⁸²² *Ibíd.*, p. 10

Y con eso explica y deja clara una pregunta que, según dice, es la que ha impulsado a escribir el libro, y que es: «¿Cómo sorprendernos al mismo tiempo por el mundo y sentirnos en él como en casa?»⁸²³. Y la respuesta es el agradecimiento, como hemos visto en el apartado sobre los cuentos de hadas. Es hogareño porque es un regalo especialmente hecho “para nosotros”, es extraño por su condición de regalo, de no merecido. Y, mencionando como mencionamos el agradecimiento, cerramos esta sección sobre el asombro y pasamos a explicarlo.

3.2. Agradecimiento

Fuertemente interconectada con la idea de asombro está, en nuestro autor, la idea de agradecimiento. A tal punto vincula ambas ideas que es realmente difícil separar una de otra. Y, sin embargo, es posible si uno se fija en los matices. Porque no es lo mismo cuando vemos la realidad como algo hermoso, o nuevo y por tanto ilusionante, que cuando la vemos como dádiva, entendiendo que no podría exigírsele a lo circunstante estar ahí. Y ya se ve en esta misma formulación la diferencia sutil entre ambas actitudes, a la vez que su gran parecido y lo fácil que es fluir de una a otra.

Respecto al agradecimiento, pues, hemos de empezar trayendo dos relatos de nuestro autor. Uno de ellos está en *The poet and the lunatics*, y se llama “El crimen de Gabriel Gale”⁸²⁴. El otro es *Manalive*, y en este caso es toda la segunda parte, que ya hemos comentado pero que tiene especial incidencia en este tema: los cuatro capítulos del juicio a Innocent Smith.

Respecto a *The poet and the lunatics*, en él se trata el tema del agradecimiento desde el punto de vista del desdén por la vida. En el capítulo

⁸²³ *Ibíd.*

⁸²⁴ Cfr. CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, pp. 60-78

citado, se acusa a Gabriel Gale de un grave crimen: un intento de homicidio. El tal intento habría acabado con la víctima ilesa, clavada en un árbol con una horca hábilmente colocada para impedirle moverse. Despreciando el dato de que la persona está ilesa, la primera interpretación de los amigos de Gale es que ha habido un *intento* de homicidio, que finalmente resultó en nada. Cuando Gabriel Gale es interrogado por sus amigos, les explica qué ocurrió en realidad, y les demuestra que no hubo crimen alguno. De hecho, les conmina a escribirle un telegrama a Herbert Saunders, la supuesta víctima, preguntándole sus impresiones. Ellos lo hacen, y descubren que le está profundamente agradecido a su supuesto agresor: «No estaré nunca suficientemente agradecido a Gale por su gentileza, que contribuyó más que a salvarme la vida»⁸²⁵.

Este es uno de esos relatos de estructura paradójica en Chesterton, que ya hemos comentado en el capítulo 2. Similar a la segunda parte de *Manalive* y a los relatos de *Four Faultless Fellons*, Chesterton juega a presentarnos unos hechos de cierta manera, para luego revelarnos que eran de otra. La doble narración es el recurso fundamental; primero se nos cuenta la historia tal como parece haber sido, después vuelve sobre la narración desde otro punto de vista con el que accedemos a datos que cambian completamente su sentido.

Y el sentido, que es lo que nos interesa aquí, es este: Gale se da cuenta de que Saunders ha desarrollado un desprecio por la realidad. El supuesto agredido había sido víctima de una broma inocente por parte de los amigos, según la cual se le atribuía traer el mal tiempo cada vez que llegaba a una fiesta. Ciertas coincidencias reforzaban esa impresión, que nadie, de todas maneras, se tomaba especialmente en serio... o eso parecía. Porque Gale se da cuenta de que Saunders está empezando a creerse efectivamente esa broma, y que realmente empieza a creerse que con su mente ejerce un poder inconsciente para cambiar

⁸²⁵ *Ibíd.*, p. 67

el clima. En concreto, Gale se da cuenta de que Saunders, al ver las coincidencias, ha empezado a dudar de que lo externo lo sea realmente, y ha empezado a sospechar que todo está en su cabeza y que, por ello mismo, él posee cierto control mental sobre su entorno.

Y confirma esa impresión al observar dos gotas de agua en un cristal empapado en la lluvia. Las gotas se deslizan hacia abajo en una especie de carrera, y todos hemos jugado alguna vez al pasatiempo inocente de “apostar” por una de ellas. Hay un elemento de azar bastante nivelado, porque podría ganar cualquier de las dos gotas en ese deslizarse por el cristal. Sin embargo, Gale observa que Saunders cree realmente tener el control sobre las gotas:

[E]n el caso de dos esferas cristalinas pegadas a una superficie transparente [las dos gotas en el cristal], hay como unas balanzas de equidad de una justicia abstracta; dan la sensación de que la que vencerá será la que uno ha elegido. Es fácil imaginar que poseemos el control de cosas que penden de una forma tan nivelada. Entonces fue cuando le dije [a Saunders], para comprobar si seguía correctamente su orden de ideas: «Le hace a uno sentirse como Dios».⁸²⁶

Se observa aquí que Chesterton está hablando de un tema que ya hemos comentado: el escepticismo de quien no se fía de sus sentidos, pensando que el mundo entero es una creación de su mente. De esa exageración de lo mental sobre lo físico nace la idea de omnipotencia, ya que, si todo está creado por la mente, se es libre de modificarlo. Aparece un completo desencanto acerca de la realidad, que empieza a observarse como algo controlable. La admiración está conectada con la sensación de ser sobrepasado, de tener algo más grande que uno mismo delante. La falsa sensación de control que Gale observa en Saunders es justo lo contrario: una total falta de admiración, que hace ver la realidad

⁸²⁶ *Ibíd.* p. 71

como más pequeña que uno mismo, que es lo que encierra la pregunta sobre sentirse como Dios.

Gale entiende a Saunders, y explica que le entiende porque él mismo ha pasado por esa tentación de pensar que todo es un producto de su mente:

Pero, créame usted, la peor y más miserable especie de idiota es aquel que cree haberlo creado y contenerlo todo. (...) Soñé también que había soñado toda la creación. Me había regalado las estrellas; me había entregado el sol y la luna. Había estado detrás de todo, al principio de todas las cosas, y sin mí nada de los que había sido hecho podía haberlo sido.⁸²⁷

Gale decide curar a su amigo del sueño de omnipotencia, que nace del desdén por la realidad. Y lo hace de la única manera, según él, en que esto puede hacerse: «No hay más cura para esta pesadilla de la omnipotencia que el dolor, porque es lo que el hombre sabe que no toleraría si realmente tuviese la capacidad de dominarlo»⁸²⁸. Y ese es el motivo por el que le clava en un árbol: hacerle ver su propia impotencia, darle la noticia de que no es todopoderoso, que la realidad existe y no depende de él para existir:

Es el único camino –repitió–; es la única respuesta a la herejía de un místico; la cual es admitir que la mente lo es todo. Es destrozarnos nuestro corazón. Demos gracias a Dios por la dura piedra; demos gracias a Dios por los duros hechos; demos gracias a Dios por los espinos y las rocas, y los desiertos y los largos años. Por lo menos sé que no soy lo mejor ni lo más fuerte del mundo. Por lo menos ahora sé que no lo he soñado todo.⁸²⁹

Este agradecimiento nos hace ver la realidad como algo grande, porque no es nuestra, existe y no la hemos hecho existir nosotros. El agradecimiento exige humildad, saber todo lo que podría no estar y admirarse de que esté:

⁸²⁷ *Ibíd.*, p. 74

⁸²⁸ *Ibíd.*

⁸²⁹ *Ibíd.*, p. 75

Todos estamos atados a los árboles y clavados con una horca. Y mientras estas sean sólidas sabemos que las estrellas aguantarán en el cielo y las colinas no se fundirán de nuestro mundo. ¿Puede usted imaginar el inmenso caudal de saludable alivio y agradecimiento que brotó del cautivo clavado en el árbol (...) cuando después de haber luchado hasta el alba recibió por fin la gloriosa nueva; la nueva de que no era más que un hombre?⁸³⁰

La enseñanza de esta historia es sencilla, por mucho que para entenderla hayamos tenido que dar el rodeo de explicar los elementos paso a paso: es un ataque contra ese pesimismo que Chesterton tuvo que combatir en su juventud, el duro escepticismo de quien se niega a dar crédito a sus sentidos. Y, frente a él, aparece la experiencia de la realidad, que nos demuestra que hay otras cosas aparte de nosotros. El dolor, en este caso, sirve como experiencia fuerte de la realidad, porque es una de esas cosas que no podemos haber creado nosotros, ya que la evitaríamos a toda costa. Por eso es un antídoto tan eficaz para el solipsismo, y lo demuestra y denuncia como una ilusión.

Y este episodio nos permite conectar directamente con *Manalive*, con lo que se explica en el primer capítulo de la segunda parte, que es el juicio por cargos de intento de asesinato⁸³¹. La estructura es bastante similar: la acusación recoge el relato de testigos que afirman haber visto un intento de asesinato de Innocent Smith contra el filósofo y experto en pensamiento pesimista Emerson Eames. La defensa, sin negar los hechos, aporta nuevos datos que demuestran que otra interpretación es la correcta: que lo que pretendía Smith era poner demostrar a Eames que su discurso pesimista, acerca de la futilidad de la vida y de la enorme infelicidad inevitable que la rodea, era falso. Y le “cura” de esa manera: amenazándolo con dispararle, con el argumento de que, si tan poco le vale su

⁸³⁰ *Ibíd.*

⁸³¹ Cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 125-160

vida, él puede amablemente dispensarle de continuarla. Eames pide vivir, y Smith le pone como condición dedicar en adelante su vida a darle las gracias a Dios

-(...)por las iglesias y las capillas y los chalés y la gente vulgar y los charcos y los cacharros de cocina y los palos y los andrajos y los huesos y las persianas moteadas.

-Está bien, está bien –replicó la víctima con desesperación- los palos, los andrajos, los huesos y las persianas.

-Las persianas moteadas, creo que dijimos- observó Smith con pícaro crueldad y moviendo el cañón del revólver con que le apuntaba como un alargado dedo metálico.

-Persianas moteadas –dijo Emerson débilmente.⁸³²

Es decir: por todas las pequeñas o grandes cosas fragmentarias en que consiste la vida, con toda especificidad en los detalles (“persianas moteadas”). La posibilidad de perderlo todo hace surgir el valor de todo lo que hay, curando el corazón del desagrado y de la injusta depreciación del que no otorga valor a la creación. El listado que aquí hace Chesterton, aparte de su intención entre absurda y poética, recuerda a otro listado, el de los objetos rescatados del naufragio en *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Nuestro autor menciona dicha lista en *Orthodoxy*, hablando de ella como de un poema:

Crusoe es un hombre atrapado en un islote con unas cuantas comodidades que ha arrancado del mar: lo mejor del libro es sencillamente la lista de los objetos salvados del naufragio. *El mayor poema es un inventario*. Cualquier utensilio de cocina se convierte en ideal porque Crusoe podría haberlo perdido en el mar.⁸³³

Listar las cosas que hay, como un niño recibe muchos regalos en su cumpleaños y los pone todos juntos, sintiéndose enormemente rico y afortunado, aunque los regalos no sean los que él hubiera escogido exactamente

⁸³²*Ibid.*, p. 155

⁸³³ CHESTERTON, *Orthodoxy*, p. 83 –las cursivas son mías–.

(que eso siempre pasa con los regalos): esa es la actitud de la que nos habla Chesterton. Es la ingenua oración del niño que empieza a dar gracias por su padre, su madre y cada uno de sus hermanos y amigos con sus nombres.

El agradecimiento queda aún mejor explicitado en los capítulos II, III y IV de la 2ª parte de *Manalive*, como vamos a ver casi en seguida. Pero antes he de realizar aún un comentario respecto a estas dos historias tan paralelas. Podríamos resumir la estructura del argumento de las historias en una frase: “poner a alguien al borde de la muerte para que aprenda la lección de que vivir vale la pena”. Y hemos de enfrentar un problema que podría surgir al leer este tipo de narración: el confundir el absurdo humorístico del relato chestertoniano con una historia cruel o falta de empatía.

Porque este tipo de estructura de “poner a alguien al borde de la muerte...”, presentando los elementos de manera casi idéntica, puede llevarnos a un relato realmente terrorífico. No es mera cuestión de imaginación: ha pasado. La saga de películas de terror *Saw*, cuya primera entrega se estrenó en 2004 escrita por Leigh Whannell y James Wan, y dirigida por este último, narra exactamente eso, y lo hace desde el terror y el *gore*. Un asesino llamado “Jigsaw” (“Puzzle”) pone a personas que no valoran su vida en situaciones en las que han de pasar al borde mismo de la muerte. Con ello, el asesino pretende ayudarles a valorar lo que tienen. La película está lejos de ningún ambiente que pueda entenderse como asombro, maravilla por la realidad o agradecimiento. La intención de enseñar a valorar la propia vida solamente aparece en el discurso del asesino, y parece servir exclusivamente para dotar a sus actos crueles de motivación. Pero desde luego no existe nada de ternura, ni de alegría, ni de humor, ni de celebración... El universo cinematográfico que crearon Wan y Whannell es oscuro y cruel.

Y esa sería exactamente la diferencia entre esas escalofrantes y repugnantes historias y las que nos cuenta Chesterton: hay una enorme falta de alegría, ternura y humor en la saga *Saw*. Chesterton nos puede contar esa historia sin caer en la oscuridad, porque su narración tiene un cierto aire *naif*, la ingenuidad de un cuento (ingenuidad totalmente aposta, claro). En Chesterton aparece un mundo con dos características: es absurdo y es de una simplicidad casi esquemática en sus hechos y personajes; es decir, es un mundo que no es realista. Sus personajes no tienen complejas capas psicológicas, ni las historias que nos cuenta tienen finales creíbles⁸³⁴.

Es decir: está claro que un hombre que tuviera el hábito de disparar a otros, aunque fuera de broma y apuntando muy bien para nunca herirles, tendría a la policía detrás y habría de encararse con la Justicia, sin que se le admitieran razones pedagógicas para excusarle de su responsabilidad penal. Y Chesterton no ignora esto. Si omite las consecuencias obvias y oscuras de semejante pedagogía es porque su propósito es otro: disfrutar contándonos una historia, más o menos creíble en algunos de sus elementos, mas no totalmente. No está intentando que su cuento parezca una historia real, no es eso lo que pretende, sino contar un relato para divertirnos y reflexionar sobre algunas ideas.

Es posible discutir si en el relato de Chesterton pesa más la defensa de la idea o el empeño en entretener con un relato divertido, pero está claro que cualquiera de estas dos cuestiones pesa muchísimo más que el empeño de dotar de complejidad realista a sus personajes o situaciones. Y eso permite que pueda plantearnos esa absurda situación: un hombre disparando a otro para enseñarle a vivir. Si alguien pretendiera ver un relato realista o lo tomara como una

⁸³⁴ Es de por sí muy interesante por qué Chesterton defendió el realismo sin escribir jamás una historia realista, aunque es desde luego coherente con su paradójica defensa del realismo en los cuentos de hadas. En todo caso, es así, y basta leerle para comprobarlo. De todas formas, también lo apunta Savater en SAVATER, F., *art. cit.*, pp. 17-18

sugerencia de actuación, se vería conducido al oscuro mundo de los sótanos sucios de *Saw*, y no a la jocosa casa Beacon de *Manalive*.

Dicho esto, podemos pasar a los capítulos II, III y IV de la 2ª parte de *Manalive*. Los tres nos presentan una estructura muy parecida, al margen de que Chesterton aproveche para introducir digresiones acerca de muy variadas materias⁸³⁵. La estructura nos presenta a Innocent Smith comportándose de una forma extravagante que se confunde con la comisión de delitos o inmoralidades: con un robo con allanamiento de morada (capítulo II), con el abandono de la familia (III) y con la poligamia encubierta, manteniendo a varias esposas en distintos sitios (capítulo IV).

En los tres casos, Innocent Smith está forzándose a ver las cosas “desde fuera”, a verlas “como si no fueran suyas”, para poder agradecerlas. La casa que supuestamente allanó es la propia, ya quedó explicado en el epílogo de la Parte II⁸³⁶. La huida de su familia, para viajar por el mundo, responde al impulso de “viajar para volver a casa”, de alejarse para redescubrir y re-agradecer⁸³⁷. Y la supuesta poligamia, en fin, no era tal: su mujer se hace pasar por una desconocida para que Innocent pueda redescubrirla, enamorándose de nuevo de ella y pidiéndole nuevas nupcias⁸³⁸. En los tres casos, Innocent busca extrañarse de lo que da por supuesto, para sentir de nuevo el escalofrío del agradecimiento: tiene posesiones, hogar, esposa... y eso es fantástico porque podría no tener nada de eso.

⁸³⁵ A modo de muestra, en el capítulo III, que narra la supuesta fuga y abandono familiar de Innocent Smith, Chesterton nos cuenta un encuentro de Smith con un chino, que aprovecha para criticar el relativismo cultural (cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 216-220), y que por ejemplo Spaemann aprovecha para reflexionar sobre la crítica de eurocentrismo en los Derechos Humanos (cfr. SPAEMANN, R., “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los Derechos Humanos”, en *Anuario filosófico*, Vol. 23, Nº 1, 1990, pp. 113-124)

⁸³⁶ Buscar en el título: “Especie de epílogo: Los relatos paradójicos de Chesterton” del presente trabajo.

⁸³⁷ Cfr. CHESTERTON, *El hombre vivo*, pp. 201-232

⁸³⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 233-261

Esta es la idea fundamental que sostiene Chesterton respecto al agradecimiento: mantener la impresión de que lo que hay es importantísimo porque podría no estar, ser conscientes de que a nuestro alrededor está continuamente ocurriendo el inmerecido regalo de las cosas pasando del “no-ser” al “ser”.

Ese paso del “no-ser” al “ser” no hay ente alguno que pueda dárselo a sí mismo. Chesterton por ello ve todo lo existente como suspendido de un hilo muy fino, amenazado con el continuo peligro de inexistencia, que le empuja aún más a agradecerlo. En *St. Francis of Assisi*, imagina al poético santo andando sobre las manos para mirar su ciudad, y sugiere que quizás esa sea la mejor manera de mirar las cosas: boca abajo, suspendidas en el vacío, con todo el riesgo de caer.

Mientras para la vista normal las grandes piedras de sus murallas y los macizos fundamentos de su ciudadela y de sus torreones parecerían darle mayor seguridad y firmeza, al invertir todo aquello, su propio peso lo hará aparecer más débil y en peligro mayor. (...) San Francisco pudo amar entonces a su pequeña ciudad tanto como antes, o más; pero la naturaleza de su amor tuvo que alterarse, aunque se acrecentase. (...) [D]ebió de verlo todo bajo una luz nueva y divina de eterno peligro y dependencia. En vez de sentirse, simplemente, orgulloso de su poderosa ciudad porque era imposible conmovérsela, debía agradecer al Dios omnipotente que no la soltara en el vacío; debía agradecer a Dios que no soltara el cosmos entero, como un inmenso cristal.⁸³⁹

Y eso es lo que explica la peculiar alegría y la capacidad de disfrute de todas las cosas que caracterizó al santo italiano: «A causa de esta idea deliberada de arrancar de un cero, de arrancar de la oscura nada de sus propios desiertos, llegó a gozar aun de las mismas cosas terrenas como pocos las gozaron»⁸⁴⁰.

⁸³⁹ CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 101

⁸⁴⁰ *Ibíd.*, p. 102

También en *The ball and the cross* vuelve nuestro autor sobre esa misma idea. Una vez más, la vincula a la fragilidad, aunque en este caso no a la fragilidad de las cosas en torno nuestro, sino a la de cada uno, a la de la persona. Como hemos visto en *Manalive* y en *The poet and the lunatics*, ante la conciencia de fragilidad propia también aparece el agradecimiento. Y así ocurre en esta novela, cuando, en el primer capítulo, el monje Miguel queda suspendido de la cruz de la cúpula de la catedral, y piensa que va a morir. Una vez se ha salvado, en el momento en que vuelve a pisar la calle tiene esta experiencia:

Sintió en toda su viveza el placer del que se privan los orgullosos (...). Los hombres que se han librado de la muerte por un pelo lo conocen; también los hombres cuyo amor por una mujer es correspondido inesperadamente, y aquellos a quienes les son perdonadas sus culpas. Cada cosa en que ponía los ojos le alegraba, no estéticamente, sino con el jovial y simple apetito de un niño comiendo bollos. Se complacía en la cuadratura de las cosas; le gustaban las esquinas, limpias como si acabasen de cortarlas con un cuchillo. (...) Porque en el insufrible instante que pasó colgado, y a punto de caerse, en la cúpula de San Pablo, el universo entero había sido destruido y vuelto a crear de nuevo.⁸⁴¹

Cuando descubrimos que las cosas son, nace el agradecimiento. Agradecimiento que, lo hemos visto, Chesterton vincula a Dios en *Orthodoxy*. También en *Heretics* se refiere a esto, hablando del ser de las cosas como una victoria divina:

Hasta que no nos demos cuenta de que las cosas pueden no ser, no podremos darnos cuenta de lo que las cosas son. Hasta que no veamos el fondo de oscuridad no podremos admirar la luz como cosa única y creada. En cuanto vemos la oscuridad, toda la luz se ilumina, repentina, cegadora y divina. Hasta que no imaginamos la no entidad,

⁸⁴¹ CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, p. 21.

subestimamos la victoria de Dios, y no podemos darnos cuenta de las victorias de Su guerra antigua.⁸⁴²

Y la falta de asombro y gratitud las vincula nuestro autor, en otro lugar de este mismo libro, al pecado del hombre:

La maldición que se produjo antes de la historia ha puesto en nosotros la tendencia a cansarnos de las maravillas. Si viéramos el sol por vez primera, nos parecería el meteoro más temible y hermoso de todos. Pero como lo vemos por centésima vez, lo llamamos, por usar el odioso y blasfemo verso de Wordsworth, «la luz del día común».⁸⁴³

Y por esa falta de asombro nace la exigencia, que es en este contexto otro nombre para la ingratitud. Nos volvemos exigentes y queremos que la realidad sea más de lo que es:

Nos sentimos inclinados a incrementar nuestras exigencias. Nos sentimos inclinados a exigir seis soles, a exigir un sol azul, a exigir un sol verde. La humildad nos devuelve siempre a la oscuridad primera. En ella, toda la luz resulta deslumbrante, desconcertante, instantánea.⁸⁴⁴

Porque si hay un delito del hombre, nos dice Chesterton, es la ingratitud. Cuando veíamos su análisis del optimista y pesimista respecto al diente de león, ya apuntábamos que esa era la actitud que unifica esos dos caracteres: que ambos eran incapaces de dar las gracias por lo que viene dado, uno negándole todo bien y otro pretendiendo perfeccionarlo. «La ingratitud es seguramente el mayor de los pecados intelectuales del hombre»⁸⁴⁵, pero es además un rasgo típicamente moderno:

⁸⁴² CHESTERTON, *Herejes*, p. 59

⁸⁴³ *Ibíd.*, p. 137

⁸⁴⁴ *Ibíd.*

⁸⁴⁵ CHESTERTON, *Robert Browning* [esp.], p. 156

La característica principal del hombre moderno la ha constituido el poder atravesar un paisaje con los ojos absortos en la lectura de su guía, y el poder negar en el segundo lo que no encontraba en la primera.⁸⁴⁶

Y es que la realidad se impone, es a su peculiar manera y no como nosotros queremos. Con todo esto tiene mucho que ver la paradoja, pues ella trata de recoger la realidad como es, prefiriendo enunciar las cosas de tal manera que se respete la realidad, aunque el enunciado sea menos claro. Ya hemos visto en varios sitios que una excesiva claridad y simplicidad resulta sospechosa.

La realidad tiene límites, los límites de ser como es, y no como nosotros queremos. Un sitio donde aparece esto es en un pasaje ya citado de *The poet and the lunatics*, que hablaba de la realidad como sorpresa, una sorpresa inmerecida. El final del discurso nos habla de los límites de que nos encontremos con lo real tal y como es, sin que podamos elegirlo previamente. Y el poder disfrutar de lo circunstante y de la propia vida está condicionado a que aceptemos ese límite. El regalo de la realidad nos llega sin que podamos imponer condiciones a la entrega, «[e]s echado al buzón de correos; es arrojado por la ventana; es lanzado por encima de un muro. Estos límites son las líneas auténticas del placer humano.»⁸⁴⁷

Y también, en *Orthodoxy*:

En cuanto se entra en el mundo de los hechos, se entra también en el de los límites. Se puede liberar a las cosas de leyes ajenas o externas, pero no de las de su propia naturaleza. Se puede, si se quiere, liberar a un tigre de sus barrotes, pero no de las rayas de su pelaje. No liberes al camello de su joroba o lo liberarás de ser un camello.⁸⁴⁸

⁸⁴⁶ CHESTERTON, *William Cobbett* [esp.], p. 767

⁸⁴⁷ CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 74

⁸⁴⁸ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 51

La vida tiene límites, la persona no tiene libertad ilimitada para decidir cómo vivir, porque hay hechos rocosos que se imponen. Ya veremos cómo esto está lejos de sugerir el inmovilismo o la conformidad. Ya aparece, de hecho, en la cita anterior: nuestro autor admite poder liberar al tigre de sus barrotes, admite que hay leyes que no pertenecen a lo natural, que hay situaciones que pueden ser cambiadas, “ser de otra manera” en vez de “ser así”. Las situaciones sociales pueden ser modificadas y en ellas cabe la rebelión, pero en los límites de lo que me encuentro sólo cabe el agradecer el regalo inmerecido. Por ejemplo: el cuerpo en el que se ha nacido constituye un límite a aceptar, no una injusticia a combatir. Chesterton fue anticapitalista, a la vez que jamás hubiera aceptado las teorías que piensan la sexualidad exclusivamente como una construcción lingüística, cultural y/o política. No hay contradicción, porque hay una distinción clara: la clase social es el reflejo de una injusticia humana; el propio cuerpo, sea como sea, es el resultado de un regalo. Este límite se abraza con agradecimiento, aquel se combate con indignación. En definitiva: el agradecimiento tal y como lo propone Chesterton niega que *todo* deba ser combatido políticamente, pero no afirma que *nada* debe ser combatido de esa forma.

Una explicación muy bonita sobre los límites y el agradecimiento la encontramos en *St. Francis of Assisi*. En él habla de que la realidad es un regalo que genera una deuda infinita, impagable, por el tamaño del don que supone. Y reconoce:

Se tendrá probablemente por paradoja decir que el hombre puede sentirse transportado de gozo al sentir que tiene una deuda. Pero ello obedece solamente a que, en el terreno comercial, el acreedor no comparte, por lo común, los transportes de alegría del deudor; y

con mayor razón cuando la deuda es, según hipótesis, infinita, y, por lo tanto, imposible de saldar.⁸⁴⁹

Suena imposible que semejante deuda impagable pueda producir alegría, pero eso es porque tenemos la imagen equivocada en la cabeza. Chesterton compara ese sentimiento de deuda con un enamoramiento:

Pero de nuevo el paralelismo de una simple historia amorosa resuelve la dificultad como un rayo de luz. En nuestro caso, el acreedor infinito comparte la alegría del deudor infinito; porque, en realidad, son, ambos a la vez, deudores y acreedores. En otras palabras: la deuda y la dependencia se convierten en placeres ante el amor intacto.⁸⁵⁰

Así, ante la experiencia amorosa, como ante el descubrimiento del regalo de la realidad, nace la alegría de la dependencia y de estar continuamente pagando una deuda impagable. Esa deuda impagable por la alegría de la existencia es lo que, para Chesterton, justifica el ascetismo y olvido de sí del santo poeta de Asís. Una locura de renuncia que no es sino un acto amoroso de agradecimiento, que solo desde la alegría y la gratitud pueden entenderse:

Algunos preguntarán qué especie de mujer egoísta debió de ser la que exigió tributos en forma de flores, o cuán avara criatura hubo de ser pidiendo oro sólido en forma de sortija; del mismo modo que preguntan qué especie de Dios egoísta puede haber pedido el sacrificio y la negación de sí mismo. Habrán perdido la clave de todo lo que los enamorados han significado por amor; y no comprenderán que la renuncia tiene lugar precisamente porque no ha sido pedida.⁸⁵¹

Este es el movimiento de agradecimiento ante el hecho de estar vivo, en un mundo en el que hay cosas. Para Chesterton, el corazón sano estalla de alegría y gratitud, y esta dinámica le lleva a la respuesta amorosa. No olvidemos que las

⁸⁴⁹ CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 108

⁸⁵⁰ *Ibíd.*

⁸⁵¹ *Ibíd.*, p. 110

tres experiencias que enumera Chesterton en *The ball and the cross* para entender este tipo de gratitud vinculan vida, amor y deuda: haber escapado de la muerte, encontrar perdonadas las culpas y ser correspondido por la mujer que se ama.

4. El amor por la normalidad

La fascinación por lo cotidiano lleva a nuestro autor a valorar la vida corriente y la normalidad como lo auténticamente humano, señalándolo como lo más apasionante. Esto surge directamente del asombro agradecido: la misma actitud que lleva a asombrarnos de que la vida y la realidad sean como son, al enfocarse en el cotidiano día a día, nos lleva también a enamorarnos de dicha cotidianidad. Chesterton siempre consideró la vida corriente como la más apasionante, articulando una defensa de lo corriente *versus* los elitismos y esnobismos, que consistían en el fondo en la actitud desagradecida de no conformarse con lo dado, y el oscuro deseo de pretender ser mejor que el resto.

Ese amor por lo cotidiano contiene muchas formas y se rastrea en muchísimas partes de su biografía. En *The poet and the lunatics*, aparece una reflexión sobre el artista donde este reivindica la necesidad de que sea normal, y que ensalce las cosas normales, jugando con el concepto de “excéntrico” que habitualmente se les atribuye a las personas con ese oficio:

–¡El genio no tiene que ser excéntrico! –gritó exaltado–. El genio tiene que ser céntrico. Tengo que situarme en el corazón del cosmos, no en sus giratorios bordes. La gente parece que considera un halago acusarle a uno de salirse de lo vulgar, y habla de la excentricidad de los genios. ¿Qué pensarían de mí si les dijera que sólo desearía que Dios me hubiera concedido la centricidad del genio?⁸⁵²

⁸⁵² CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*, p. 7

El genio siempre ha de buscar lo nuevo en lo viejo, lo maravilloso en lo cotidiano. Aquí es donde tocamos el centro de esa paradoja de lo cotidiano siendo extraordinario: el genio es quien se esfuerza por redescubrir algo maravilloso en lo más cotidiano. En *The ball and the cross* dice esto en referencia al periodismo, lamentándose de que sólo se fije en las excepciones cuando es lo ordinario lo importante:

La gran debilidad del periodismo como pintura de nuestra existencia moderna proviene de ser pintura formada enteramente de excepciones. Anunciamos por carteles luminosos que un hombre se ha caído de un andamio. No anunciamos por carteles luminosos que un hombre no se ha caído de un andamio. Con todo, este último hecho es sin duda mucho más emocionante, en cuanto indica que un hombre, animada torre de misterio y terror, todavía se tiene de pie.⁸⁵³

La gente normal es extraordinaria, pero también es mucho más capaz de descubrir lo extraordinario que esconden las cosas ordinarias. En *Alarms and discussions*, Chesterton defiende a las personas normales como autoras de una fina poesía, que aparece en los nombres de las flores:

Que se sepa, fueron personas normales quienes bautizaron a una flor con el nombre de *star of Bethlehem* [estrella de Belén] y a otra mucho más corriente con el impresionante título de *eye of the day* [margarita]. Si alguien sigue aferrándose a la idea cursi de que la gente normal es prosaica, que pregunte a cualquier persona normal por los nombres de las flores, que varían no sólo en cada condado, sino incluso en cada valle.⁸⁵⁴

Hay un capítulo de *Heretics* donde esta defensa se realiza con especial fuerza. Empieza explicando que, si una nevada nos dejara atrapados en nuestra calle, «apareceríamos al instante en un mundo mucho mayor y mucho más salvaje que

⁸⁵³ CHESTERTON, *La esfera y la cruz*, p. 46

⁸⁵⁴ CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, p. 51 –Corchetes y cursivas en el original.

el que hayamos podido conocer nunca»⁸⁵⁵. Si el hombre moderno huye a hacer viajes en países exóticos y extraños, nos dice, no es porque su calle sea aburrida, no: es porque esos extraños, a los que no ha elegido y que no son como él querría, son tan incontrolables como todo lo real. En palabras de nuestro autor:

[El hombre moderno] huye de su calle porque le resulta demasiado emocionante. Y es emocionante porque es exigente. Y es exigente porque está viva. Puede visitar Venecia porque, para él, los venecianos son sólo venecianos; pero la gente de su calle está formada por hombres y mujeres. (...) Se ve obligado a huir (...) de una sociedad de hombres libres, perversos, personales y deliberadamente diferentes a él.⁸⁵⁶

Y es que

[n]osotros nos buscamos a los amigos y a los enemigos. Pero es Dios quien nos busca al vecino de al lado. De ahí que éste venga a nosotros ataviado con todos los terrores de la naturaleza; es tan raro como las estrellas, tan imprudente y tan indiferente como la lluvia. Es un hombre, la más terrible de todas las bestias.⁸⁵⁷

Lo ordinario es maravilloso porque tiene la cualidad de incontrolable, y por tanto emocionante e incluso peligroso, propio de la aventura. Poco después, en el mismo texto, vincula esa misma idea a la familia. La familia es el lugar más emocionante donde vivir, porque no la hemos elegido y no la podemos controlar. Porque la familia es

como un pequeño reino y, como casi todos los reinos pequeños, se halla generalmente en un estado parecido a la anarquía. Precisamente porque a nuestro hermano George no le interesan nuestras dificultades religiosas sino el restaurante Trocadero, es por lo que la familia posee las características vigorizantes de una mancomunidad. Es precisamente porque el tío Henry no aprueba las aspiraciones teatrales de nuestra prima Sarah por lo que

⁸⁵⁵ CHESTERTON, *Herejes*, p. 151

⁸⁵⁶ *Ibíd.* p. 152

⁸⁵⁷ *Ibíd.*, p. 154

la familia es como la humanidad. (...) Nuestro hermano menor es malo, como la humanidad. Nuestro abuelo es tonto, como el mundo. Es viejo, como el mundo.⁸⁵⁸

En este capítulo, como se ve, Chesterton defiende que la emoción y la aventura están más dentro del hogar que fuera de él:

Esa es, en efecto, la sublime y especial novela de caballerías de la familia. Es romántica, porque se trata de algo impredecible. Mientras tengamos a grupos de hombres escogidos racionalmente, tendremos un cierto ambiente especial, o sectario. Es cuando tenemos a grupos de hombres escogidos irracionalmente cuando tenemos hombres.⁸⁵⁹

En *Varied types* nos muestra un matiz peculiar de esta misma idea, al decirnos que no existe tal cosa como la masa. La masa humana de personas ordinarias es un engaño del ojo que mira. Cada persona se considera a sí misma enormemente importante, cada hogar es el corazón de una familia, aunque pueda parecer completamente similar al resto:

There are no chains of houses, there are no crowds of men. The colossal diagram of streets and houses is an illusion, the opium dream of a speculative builder. Each of these men is supremely solitary and supremely important to himself. Each of these houses are in the center of the world. There is no single house of all those millions which has not seemed to someone at some time the heart of all things and the end of a travel.⁸⁶⁰

Y en este texto, además de hablarnos del hogar, nos ha hablado de las casas, de esas hileras que parecen siempre iguales. Porque ese sentido de lo ordinario nuestro autor a veces lo refleja de esa manera, hablando de los edificios humanos. Esas casas que parecen todas iguales son únicas, porque en cada una de ellas vive una familia. Algo parecido aparece en sus *Tales of the Long Bow*, en este caso ensalzando una construcción aún más prosaica y fea: una zahúrda

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 157

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 158

⁸⁶⁰ CHESTERTON, *Varied types*, p. 12

para guardar cerdos, que representa el estilo de vida rural. Y Chesterton, al escribir sobre ella, la alaba declarándola arte arquitectónico:

–Admire usted nuestro estilo arquitectónico más puro, antes de que perezca bajo el peso de los tiempos que corren –dijo entonces Pierce, señalando la zahúrda de los cerdos (...). Aquí tiene usted, mi querido Mr. Oates, el edificio medieval más digno de la vieja Inglaterra... (...) [L]e digo a usted que cuando por fin caiga a tierra esta construcción maravillosa, caerá también Inglaterra, y temblará entonces el resto del mundo, pues se cernirá sobre las demás naciones un destino igual de trágico.⁸⁶¹

Podemos ver lo importante que es para nuestro autor lo cotidiano. Este amar lo ordinario se conecta con el sentido común, que acepta las verdades sencillas que mucha gente defiende. Hay una misma estructura de desagrado y exigencia en rechazar la belleza de la realidad por no parecer suficiente, y rechazar las verdades porque sean sencillas o vulgares. En cierto artículo en *The thing*, Chesterton ironiza sobre lo extraordinarias que se consideran sus opiniones cuando precisamente son ordinarias:

Hasta donde logro entender, parece que se considera algo extraordinario que un hombre pueda ser ordinario. Yo soy ordinario en el correcto sentido del orden, es decir, del que acepta un orden. (...) Se considera también un poco anticuado que yo vea la hierba de color verde, cuando un artista checo, recién descubierto, la ha pintado de color gris; que piense que la luz del día es muy aceptable, a pesar de que trece filósofos lituanos, puestos en fila, la maldigan (...). No voy a defender en estas páginas, y una por una, estas opiniones excéntricas que mantengo y comparto con la abrumadora mayoría de la humanidad, tanto pasada como presente.⁸⁶²

Ser sencillo, permanecer normal, tratar de ser “céntrico” en vez de “excéntrico”, esa es la clave de la vida. Esto no da lugar a una vida “tranquila”, como hemos visto, sino una vida llena de las emociones de la cotidianidad. Pero

⁸⁶¹ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, p. 129

⁸⁶² CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, pp. 220-221

ver las cosas tal y como son ordinariamente, con gratitud y sin pedirles que sean más, es la mejor manera de verlas. Y eso da lugar a la emocionante aventura de aceptar la vida como regalo, al vernos rodeados de cosas que no podemos llamar a ser, que no podemos controlar, y que, por eso, agradecemos que estén ahí.

5. El optimista y el pesimista

Como último punto, hemos de examinar toda esta cuestión del agradecimiento desde la perspectiva del dilema optimismo-pesimismo, dilema que nuestro autor rechaza para considerarlos paradójicamente la misma cosa: la ingratitud ante lo dado. Es importante este análisis, además, porque, como vamos a ver, conecta directamente con la necesidad de cambiar el mundo, es decir, con la cuestión política a la que se dedica el siguiente capítulo. El asombro agradecido de Chesterton no conduce al optimismo autocomplaciente de pensar que todo es bueno, sino que lleva a una revolución, a trabajar por mejorar el mundo.

Empezando por el principio, Chesterton nos habla en *Orthodoxy* de dos hombres curiosos que conoció en su infancia, el optimista y el pesimista. Y que siempre le pareció muy difícil de creer que existieran en pureza, porque significaba que, por ejemplo, el optimista pensaba que todo va bien y nada va mal, lo cual «es como decir que todo está a la derecha y nada a la izquierda»⁸⁶³. Él llega a la conclusión de que «el optimista pensaba que todo estaba bien menos el pesimista, mientras que el pesimista pensaba que todo estaba mal menos él»⁸⁶⁴. Pero, al margen de la complicación para entender qué piensa

⁸⁶³ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 86

⁸⁶⁴ *Ibíd.*

realmente un optimista o un pesimista, y si estos se contradicen o no, Chesterton les señala un error común, y es que la alternativa entre ellos dos

se basa en la presunción de que un hombre critica este mundo como si estuviese buscando casa y le estuviesen enseñando un apartamento. (...) Todos pertenecemos a este mundo antes de empezar a preguntarnos si nos gusta pertenecer a él.⁸⁶⁵

No aceptamos el Universo, o la realidad, en él (en ellos) cosas buenas que superen a las malas, en modo alguno. Nuestro autor nos explica cómo acepta él el universo:

Mi aceptación del universo no es una prueba de optimismo, sino que se parece más bien al patriotismo. Es una cuestión de lealtad primaria. El mundo no es una pensión de Brighton de la que vamos a mudarnos porque nos parece deprimente. Es la fortaleza de nuestra familia con la bandera ondeando en el torreón, y cuanto más deprimente, más motivos tenemos para no abandonarla.⁸⁶⁶

Porque «cuando amamos algo, su alegría es una razón para amarlo y su tristeza una razón para amarlo aún más»⁸⁶⁷. No es la grandeza de la civilización la que nos hace amarla, sino que es grande porque la amamos: nuestro amor es causa, no consecuencia, de la grandeza. «Los romanos no amaban a Roma porque fuera grande. Era grande porque la habían amado»⁸⁶⁸.

Y ese es el peculiar equilibrio que hay que guardar para la transformación social: amar el mundo en el que vivimos, a la vez que criticamos lo que de él no nos gusta. Amamos lo bueno en él, y rechazamos lo malo. Y de eso no son capaces ni el optimista ni el pesimista.

⁸⁶⁵ *Ibíd.*, p. 87

⁸⁶⁶ *Ibíd.*

⁸⁶⁷ *Ibíd.*, p. 88

⁸⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 88-89

El pesimista no es capaz porque no ama lo que critica, le falta la lealtad que permite el cambio. Chesterton le llama el “antipatriota cósmico”⁸⁶⁹, y explica de él que, pudiendo ser su crítica correcta, no lo son sus motivos:

Es posible que en el barrio de Tottenham haya doce mil personas enfermas de viruela, pero nos interesa saber si eso lo afirma un gran filósofo con intención de maldecir a los dioses o un humilde cura que quiere ayudar a la gente. Lo malo del pesimista no es que repruebe a los dioses y a los hombres, sino que no ama lo que reprueba y carece de esa lealtad primaria y sobrenatural a las cosas.⁸⁷⁰

En *The everlasting man*, Chesterton vuela sobre esto mismo: la falta de amor por las cosas del pesimista. Y lo hace con otra paradoja: que el pesimista está cansado, no de ver lo malo, sino de lo bueno.

El pesimismo no consiste en cansarse del mal sino del bien. La desesperanza no reside en el cansancio ante el sufrimiento, sino en el hastío de la alegría. Cuando por cualquier razón lo bueno de una sociedad deja de funcionar, la sociedad empieza a declinar: cuando su alimento no alimenta, cuando sus remedios no curan, cuando sus bendiciones dejan de bendecir.⁸⁷¹

Volviendo a *Orthodoxy*, Chesterton analiza ese “cansancio del bien” en la figura del suicida, diciendo de él que es el pecador por excelencia, aquel que realiza el mayor pecado de todos: despreciar absolutamente toda la realidad.

No es que el suicidio sea un pecado, sino que es el pecado. Es el mal definitivo y absoluto, la negativa a interesarse por la existencia y a pronunciar el juramento de fidelidad a la vida. Quien mata a un hombre, mata a un hombre. Quien comete suicidio, mata a todos los hombres y, por lo que a él respecta, borra el mundo de un plumazo.⁸⁷²

⁸⁶⁹ *Ibíd.*, p. 90

⁸⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 90-91

⁸⁷¹ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 203

⁸⁷² CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 95

En su *Charles Dickens*, nuestro autor defiende que ese pesimismo es paralizante, que no consigue ningún cambio social porque, pese a indignar sobre el mal, lleva al cansancio y la quietud, no a la rebelión:

Podrá el espectáculo del mal encolerizar al pesimista; sólo el optimista es capaz de sorprenderse ante él. Es menester que el reformador posea una ingenua disposición de sorpresa, una capacidad de pasmo violento y virginal. No basta que le acongoje la injusticia; es necesario que le parezca absurda, una anomalía en la existencia.⁸⁷³

Y seguidamente, Chesterton argumenta rebatiendo la idea de que “todo” está corrompido o de que “todo” es malo. Y lo hace señalando que, si lo fuera “todo”, no podríamos ni darnos cuenta:

Por otro lado, mal podían los pesimistas, en el fin-del-siglo, lanzar sus maldiciones contra las cosas más positivamente negras; porque ¿cómo habrían de distinguir las sobre un eterno fondo de negrura? Nada era específicamente malo, porque todo lo era.⁸⁷⁴

Pero si todo esto puede ser dicho del pesimista, el optimista no sale mejor parado, o, mejor dicho, cierto tipo de optimismo no sale bien parado. Porque, en el capítulo de *Orthodoxy* donde nos habla de esto, y que venimos comentando, sí que distingue dos optimismos:

Hemos dicho que debe haber una lealtad primordial a la vida. La cuestión es: ¿se trata de una lealtad razonable o irracional? Pues bien, lo extraordinario del asunto es que el optimismo malo (...) triunfa sobre el razonable. El optimismo razonable conduce al estancamiento, mientras que el irracional conduce a la reforma.⁸⁷⁵

El llamado “optimismo malo” es la aceptación del Universo por “razones patrióticas”: es el amor de quien se pone del lado del Universo antes de preguntarse si es bueno o no, el que lo ama con lealtad. Es lo propio de quien

⁸⁷³ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, p. 189

⁸⁷⁴ *Ibíd.*

⁸⁷⁵ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 91

ama sin razones y, por eso, realiza la reforma. No ama a Roma porque sea grande: la ama, y, por eso, se vuelve grande. Este optimista es “malo” en la irónica caracterización de Chesterton porque sus motivos no son razonables. El optimismo razonable tiene mejores motivos para amar, pero más débiles. Si amas a Roma porque es una democracia, no pelearás por ella si cae en la dictadura. Simplemente te irás, desencantado. Amarla pese a ser una dictadura será lo que la saque de ahí, porque será lo que hará a los demócratas quedarse y luchar.

El amor por el Universo, nos dice nuestro autor, es el que lleva a la reforma. El optimista razonable está al borde del pesimismo, porque ama por una cualidad. Si se le demostrara que ya no está, dejaría de amar. Y contra ese optimismo Chesterton se rebela con la misma virulencia que contra el pesimismo.

Y es que, si el pesimismo critica sin agradecer, el optimismo busca mejorar sin agradecer. Trata de mejorar lo que hay sin agradecer que esté, considerándolo solo una “hoja en blanco” donde plasmar su espíritu. Convierte así lo circunstante, sea social o natural, en un reflejo de sus deseos, sin tener en cuenta su naturaleza. Contra ese tipo de optimismo habla Chesterton en este texto de *Heretics*:

Hasta que no entendamos esa oscuridad primigenia, en la que carecemos de visión y de expectativas, no podremos ensalzar sincera e infantilmente el espléndido sensacionalismo de las cosas. Los términos «pesimismo» y «optimismo», como la mayoría de los términos modernos, están exentos de significado. Pero si pueden usarse en sentido vago para indicar algo, podríamos decir que, en esta importante cuestión, el pesimismo es la base misma del optimismo. El hombre que se destruye a sí mismo crea el universo. Es para el hombre

humilde, y sólo para él, para quien el sol es realmente un sol; es para el hombre humilde, y sólo para él, para quien el mar es realmente el mar.⁸⁷⁶

Tanto el optimista como el pesimista parten del desagrado, de no aceptar “lo que hay” con lealtad, como comentábamos antes. El pesimismo critica lo que ve, pero no lo ama y por eso no puede cambiarlo. El optimista considera que podría ser mejor, tiene en su base el mismo desagrado porque no considera que la realidad sean restos de un naufragio, sino el material con el que construir la Historia Humana perfecta, o cualquier cosa parecida. En el ensoberbecerse de su egoísmo, se niega al paso previo de agradecer las cosas como vienen, antes de empezar a modificarlas.

No es que Chesterton no piense que el hombre no puede adaptar las cosas para sí, ni hacer cambios. Pero sí piensa que hay una naturaleza de las cosas que debe ser respetada o el cambio puede ser destructivo. Si se quiere, se puede comparar con dos extremos en la cuestión ecológica: por un lado, estaría la persona que piensa que toda intervención del ser humano en el entorno natural es malvada y un acto de dominio. Esa sería una postura pesimista respecto al ser humano: el rechazo a aceptar y agradecer nuestra capacidad de adaptar el entorno a nosotros mismos. Pero en el extremo contrario se daría la actitud egoísta según la cual el ser humano tiene derecho a disponer de los recursos de la Naturaleza a su placer, y eso también supone un desagrado y desprecio de su capacidad para modificar el medio. En concreto, supondría un desprecio a la limitación que nuestra capacidad implica. Tenemos dicha capacidad, pero no es ilimitada, y no puede realizarse de cualquier manera. Si el primer extremo se niega a usarla, el segundo se niega a aceptar su límite. En ambos casos, como decíamos del diente de león, se es incapaz de agradecer “lo

⁸⁷⁶ CHESTERTON, *Herejes*, p. 137

que hay realmente”, a saber: una capacidad efectiva, pero sujeta a límites, de modificar nuestro entorno para adaptarlo.⁸⁷⁷

Si hay un optimismo bueno, es el que se halla vinculado con el agradecimiento y la lealtad hacia lo que hay. En *Charles Dickens*, además, Chesterton lo vincula con la vida ordinaria, hablando de “optimismo democrático”:

[M]e parece inútil que intentemos imaginar lo que Dickens fue, y lo que fue en su vida, sin ser capaces de representarnos al menos esa antigua atmósfera del *optimismo democrático: la confianza en el hombre común y corriente*.⁸⁷⁸

El optimismo es lo que salvaría a Chesterton de la crisis de pesimismo en que recayera en su juventud, pero reconoce que en los impulsos de este se puede llegar con facilidad a un exceso. Donde aparece claro esto es en *Robert Louis Stevenson*. En esa obra, lo comentábamos antes, Chesterton traza un recorrido vital del autor escocés que es paralelo al suyo propio tal y como narra su *Autobiography*. Ambos viven su vida en rebelión contra un pesimismo que supuso una crisis de juventud⁸⁷⁹. Pero hay una diferencia esencial, y es que Chesterton alcanza el cristianismo, mientras que Stevenson no. Por eso, en la obra, nuestro inglés se lamenta de que la rebelión contra el pesimismo de Stevenson le llevara a un “optimismo opresivo”:

Stevenson no se sintió, en modo alguno, atraído por un plácido y pacífico optimismo. Pero empezó a sentirse demasiado atraído por una especie de insolente y opresivo optimismo.

⁸⁷⁷ Al respecto de estos excesos y una relación correcta con la Naturaleza, cfr. BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista: cuidar la Naturaleza, cuidar al hombre*, Madrid: Tecnos, 1995, pp. 14-43; y también mi “La metáfora del jardín-huerto como marco lingüístico adecuado para el diálogo en pos de la justicia climática”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre Derechos Humanos: Derechos Humanos y Justicia Climática*, Valencia, 2019 [<https://congresoddhh.mainei.org/wp-content/uploads/2020/07/Actas-III-Congreso-DDHH-y-Justicia-Clim%C3%A1tica.pdf> Fecha extracción: febrero 2021] pp. 86-98 –donde comento el libro de Ballesteros entre otras cosas–.

⁸⁷⁸ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, p. 195 –las cursivas son mías–.

⁸⁷⁹ Cfr. CHESTERTON, *Robert Louis Stevenson* [esp.], *passim*.

La reacción a la idea de que lo bueno fracasa siempre es la idea de que lo bueno triunfa siempre. Y de allí, muchos se dejan resbalar hasta el peor engaño: que lo que triunfa es bueno siempre.⁸⁸⁰

La limitación de lo real supone, entre otras cosas, esa imperfección, y esto es especialmente cierto si se habla del ser humano. El pesimismo acerca de él, pensando que es completamente malvado, es tan absurdo como el optimismo de pensar que todo lo que sale de sus manos es bueno. Todo esto se relaciona con la paradójica virtud de la humildad entendida cristianamente, y que Chesterton nos dice que consiste en que el hombre no tiene nada de que envanecerse si mira sus fuerzas, pero todo de que enorgullecerse si se fija la huella de Dios en él:

Por un lado, el hombre sería más altivo de lo que jamás había sido; por el otro, sería más humilde que nunca. En tanto que hombre, soy el príncipe de todas las criaturas. En tanto que hombre, soy el mayor de todos los pecadores.⁸⁸¹

Y también:

El cristianismo defendía así una visión de la dignidad humana que sólo podía expresarse con coronas radiantes como el sol y como la cola desplegada del pavo real. Sin embargo, al mismo tiempo, podía sostener opiniones sobre la abyecta pequeñez del hombre que sólo podían expresarse con el ayuno y una sumisión descabellada, con las grises cenizas de Santo Domingo y la nieve blanca de San Bernardo.⁸⁸²

Por ello, si bien Chesterton defiende en su *Charles Dickens* la importancia del optimismo de la Revolución Francesa, critica que ese “optimismo democrático” del que habla ha ido acompañado de fuertes exageraciones. Y, al

⁸⁸⁰ CHESTERTON, *Robert Louis Stevenson* [esp.], p. 1200

⁸⁸¹ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 124

⁸⁸² *Ibíd.*, pp. 124-125

enumerarlas, habla básicamente del error optimista tal y como lo comentábamos:

Cierto es que [este optimismo democrático] no ha ido exento de exageraciones: la incapacidad de comprender el pecado original, la creencia de que la educación se bastaba a hacer buenos a todos los hombres, y todas esas pedantes y pueriles filosofías de la perfectibilidad humana son esos excesos.⁸⁸³

Así aparece también en su *Robert Browning*, refiriéndose al mismo periodo de la Revolución Francesa y hablando de su optimismo, donde lo reconoce como “destructivo”⁸⁸⁴. Sin embargo, a la vez le concede el no ser del todo un mal optimismo, ya que es una rebelión en favor de todas las cosas existentes y no en su contra:

El espíritu de rebelión crecía entre los jóvenes de las clases medias, lo cual nada tiene de común con la completa y pesimista rebelión contra todas las cosas del cielo y de la tierra (...). El entusiasta shelleyano estaba enteramente del lado de la existencia; creía que cada nube y cada manojito de hierba compartían su estricta ortodoxia republicana. Representaba, por decirlo en pocas palabras, una rebelión de lo normal contra lo anormal.⁸⁸⁵

Es decir, hay un optimismo que puede ser fructífero, pero consiste en ponerse del lado de las cosas que son, aceptándolas, antes de empezar a modificarlas. Por eso Chesterton concede al tiempo revolucionario de la Revolución Francesa ese cierto valor: porque, aunque pudiera equivocarse y ser destructivo, le reconoce estar rebelándose contra lo anormal, buscar implantar el orden de las cosas como deberían ser. Es, en definitiva, una rebelión contra la élite que pretende mantener un estado anormal de cosas a costa del hombre común.

⁸⁸³ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, p. 193

⁸⁸⁴ Cfr. CHESTERTON, *Robert Browning* [esp.], pp. 20-21

⁸⁸⁵ CHESTERTON, *Robert Browning* [esp.], p. 21

En el mundo hay suficiente bien como para pelear por él y crear un estado de cosas donde ese bien pueda crecer y prosperar; hay también, por otro lado, el suficiente mal como para que esa lucha sea necesaria y para estar conscientes de que el progreso humano está lejos de ser linealmente una mejora. Pero Chesterton rechaza entender esta amalgama de bien y mal como una mezcla que llevara a una conformidad razonable. Ya hemos visto que él considera adecuado el optimismo leal, irracional y combativo: “a favor de la realidad, con razón o sin ella”. O en sus palabras:

Habrá quien diga que una persona racional acepta el mundo como una mezcla de cosas buenas y malas con cierto grado de satisfacción y resignación. Pero esa es justamente la actitud que considero equivocada.⁸⁸⁶

Y justo a continuación da la clave, que es (¡oh sorpresa!) la paradoja:

Lo que necesitamos para nuestros titánicos propósitos de fe y revolución, no es la fría aceptación resignada del mundo, sino algún modo en que podamos odiarlo y amarlo de todo corazón. No queremos que la alegría y la rabia se neutralicen mutuamente y produzcan una hosca satisfacción, sino un deleite y un disgusto mucho más feroces.⁸⁸⁷

Y se pregunta, respecto al mundo, cuál es la clave para trabajar con él, esa clave que, veíamos, se preguntaba ya en las primeras páginas de *Orthodoxy*: ¿cómo agradecer el mundo a la vez que se lucha por él?

¿Podemos odiarlo lo bastante para cambiarlo, y amarlo lo suficiente como para creer que vale la pena cambiarlo? ¿Podremos contemplar sus enormes dosis de bondad y no sentirnos inclinados sin más a dar nuestra aprobación? ¿Podemos contemplar sus enormes dosis de maldad y no desesperarnos sin más? ¿Podemos, en suma, *ser al mismo tiempo no sólo pesimistas y optimistas, sino fanáticos pesimistas y fanáticos optimistas?*⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 93

⁸⁸⁷ *Ibíd.*, p. 94

⁸⁸⁸ *Ibíd.* –las cursivas son mías–.

Y, como siempre, él encuentra la clave de ese equilibrio paradójico en el cristianismo:

Luego recordé que precisamente suele acusarse al cristianismo de combinar esas dos actitudes que yo me esforzaba en combinar a toda costa. Y que se le acusaba al mismo tiempo de ser demasiado optimista con respecto al universo y demasiado pesimista con respecto al mundo. La coincidencia me dejó pasmado.⁸⁸⁹

Para Chesterton, es el cristianismo el que le devuelve a ese contacto con la verdad al respecto de la cuestión entre el optimismo y pesimismo, que las filosofías torticeras habían distorsionado:

Cuando era niño daba por sentado que sentirse alegre era algo bueno, pero también que era algo malo no oponerse a las cosas que son realmente malas. Después de un breve periodo de formalismo intelectual y de falsos contrastes, he vuelto a sentirme capaz de pensar lo que en aquel entonces solo podía sentir.⁸⁹⁰

Pero no se trata sólo de una regresión a unos ingenuos sentimientos infantiles. Desde la Fe, nos dice nuestro autor, esas ideas alcanzan una nueva profundidad y, sobre todo, se sabe cuál es su fundamento:

Pero ahora sé que protestar contra el mal puede alcanzar cotas de indignación mucho más divinas, y que la alegría infantil es apenas un lejano atisbo de una forma mucho más divina de regocijo. No es tanto que haya descubierto que me equivocaba, cuanto que ahora sé por qué estaba en lo correcto.⁸⁹¹

Así pues, el pesimismo y el optimismo funcionan como recortes, reducciones de la realidad. Ambos dan lugar a un mundo extraño, un mundo que adaptamos a nuestra explicación previa, en vez de hacerlo al revés. Chesterton aprecia el mundo tal y como viene, cosa de que son incapaces su pesimista y su optimista

⁸⁸⁹ *Ibíd.*, pp. 97-98

⁸⁹⁰ CHESTERTON, *La Iglesia católica y la conversión*, p. 152

⁸⁹¹ *Ibíd.*

por igual. Y es ese un grave error, porque, nos dice nuestro autor, «[e]l objetivo de la vida es la capacidad de apreciar; no tiene sentido no apreciar las cosas como tampoco tiene ningún sentido tener más cosas si no eres capaz de apreciarlas»⁸⁹². Y continúa reflexionando sobre el error del pesimista y optimista en un texto largo que me he guardado para el cierre de esta sección, siendo consciente de que las palabras de Chesterton cierran las cuestiones bastante mejor y de forma más bonita que las mías:

Originalmente dije que una farola de barrio, de color verde guisante, era mejor que la oscuridad o que la falta de vida, y que si era una farola solitaria, podíamos ver mejor su luz contra el fondo oscuro. Sin embargo, al decadente de mi época juvenil, le angustiaba tanto este hecho que querría colgarse de la farola, apagar su luz y dejar que todo se sumiera en la oscuridad original. El millonario moderno se me acerca corriendo por la calle para decirme que es un optimista y que tiene dos millones y medio de farolas nuevas, todas pintadas, no ya de aquel verde guisante victoriano, sino de un futurista amarillo cromo y azul eléctrico, y que piensa plantarlas por todo el mundo en tales cantidades que nadie se dará cuenta de su existencia, sobre todo, porque todas serán iguales. Y yo no veo qué tiene el optimista para sentirse optimista. Una farola puede ser significativa aunque sea fea, pero él no hace que la farola sea significativa, sino que la convierte en algo insignificante.⁸⁹³

⁸⁹² CHESTERTON, *Autobiografía*, p. 180

⁸⁹³ *Ibíd.*, pp. 180-181

Capítulo 8. Las paradojas políticas: los “hombres excepcionales” por debajo de los “hombres normales”

Vistas ya las cuestiones en torno a la epistemología de nuestro autor (es decir, la relación que tiene el conocimiento con la realidad) y su teoría del agradecimiento, nos metemos en un tercer terreno del pensamiento chestertoniano, enormemente fecundo y que también queda atravesado por un pensamiento fuertemente paradójico. En concreto, mucha de la postura paradójica de Chesterton va a consistir en rechazar los elitismos, también los intelectuales y culturales. Frente a las teorías de los especialistas, va a reivindicar que es la escucha del hombre corriente la que debe ser fuente del ideal político, incluyendo a dicho hombre común en el desempeño de la actividad política, y rechazando todo paternalismo elitista.

Porque sí, ya lo hemos visto: en Chesterton es completamente necesario el ideal, y tenerlo es lo único que nos hace prácticos. En las idas y venidas que establecíamos entre lo real y lo simbólico, en la paradoja de la locura, esto quedaba apuntado. Ahora bien, había, como comentábamos ahí, dos formas de locura que suponían dos extremos: la locura de los empiristas, que se negaban a cualquier abstracción; y la locura de los racionalistas, que se negaban a la escucha de los datos, imponiendo lo formal a lo real. Y la solución paradójica de Chesterton era de corte realista: la abstracción es posible, pero ha de estar

basada en la observación de la realidad. La abstracción es posible, pero ha de realizarse basada en lo que hay, no puede ser arbitraria.

El ideal político en Chesterton funciona de manera análoga a la solución paradójica de los extremos empirista y racionalista: el ideal es posible y necesario; es decir, deducir mentalmente un “deber ser” de los datos reales es posible. Ni es imposible abstraer (que es la posición del empirismo extremo), ni se debe forzar la realidad a entrar en un sistema de ideas previamente establecido racionalmente (el extremo racionalista). Chesterton niega a la vez que no podamos establecer un ideal, y que el ideal que hayamos de establecer sea azaroso, que nos valga cualquiera que podamos pensar.

Hay un ideal correcto: si se puede soñar con el mundo que se quiere, ese sueño ha de perseguir otorgar una vida a la medida del hombre común, del tipo medio del conjunto social. No sería correcto un ideal a la medida de lo que ciertos especialistas, obsesionados con cierta idea (la abolición de la propiedad privada en el caso de los comunistas, o la grandeza de Inglaterra en el de los imperialistas, por poner dos ejemplos), traten de imponer enrareciendo la vida cotidiana de la inmensa masa de gente. Por eso, la paradoja: aunque el experto parece “saber más”, de hecho, el que debe ser escuchado como experto es el tipo común, para el que trabaja el experto. Porque el hombre común es el que es experto en “vivir sin más”. El experto siempre lo es en algo demasiado concreto, de forma que pierde su perspectiva con facilidad.

Este capítulo no queda en tercer lugar por una cuestión azarosa, sino por el buen motivo de que se apoya en los dos anteriores. La visión de la realidad de Chesterton, y la capacidad de la persona de conocerla, es decir, su metafísica y su epistemología, resultan en la base de esto. La practicidad del ideal conecta con la capacidad del hombre de abstraer ciertas ideas correctas de los datos que le vienen de fuera. Y el aprecio de este mundo, agradeciéndolo y admirándose,

es clave para entender las posturas pesimista y optimista, con que cerrábamos la anterior sección, y recordar así que dicho aprecio no debe ser entendido como una invitación al inmovilismo.

Este riesgo último, el de su filosofía del agradecimiento transmutándose en una excusa para el inmovilismo social, aparece reconocido de forma literal por nuestro autor, en *Where all roads lead*:

El optimismo del asombro fácilmente podía convertirse en el arma de todas las tiranías, usuras y violentas corrupciones que jamás han oprimido a los pobres: bastaba para ello que el tirano de turno decretara que la gente había de estarle agradecida por el solo hecho de no haberle quitado la vida. O que dijera que el hombre despojado de sus derechos políticos y legales podía dar las gracias porque se le dejara admirar una planta de diente de león.⁸⁹⁴

Y unas líneas más adelante, él mismo refuta esa utilización de su filosofía del asombro:

Ningún hombre ha de ser esclavizado sobre la base de que incluso un esclavo puede gozar de la contemplación de un diente de león. (...) En una palabra, el asombro, la humildad y la gratitud son cosas buenas, y algo habría que hacer para que el poeta que las ensalza reconozca que la justicia, la piedad y la dignidad humana también son cosas buenas.⁸⁹⁵

Por lo tanto, como vemos, Chesterton admite un lugar importante para la lucha social, admitiendo que el hombre puede intervenir para cambiar el curso de los acontecimientos. Es más, su filosofía del agradecimiento no le lleva solamente a agradecer los fenómenos naturales, sino también los triunfos del esfuerzo humano, cuando éste lucha por la justicia. Así se ve en su poema *Lepanto*, en el que celebra la victoria cristiana de esa batalla, acentuando cómo, por parte de los cristianos, es una acción desesperada, última:

⁸⁹⁴ CHESTERTON, *Adonde todos los caminos conducen*, p. 61

⁸⁹⁵ *Ibíd.*, p. 62

Laten vagos tambores, amortiguados por las montañas,/ Y sólo un príncipe sin corona, se ha movido en un trono sin nombre,/ Y abandonando su dudoso trono e infamado sitial,/ El último caballero de Europa toma las armas,/ El último rezagado trovador que oyó el canto del pájaro,/ Que otrora fue cantando hacia el sur, cuando el mundo entero era joven.⁸⁹⁶

Esa idea de que la batalla fue “un último movimiento desesperado que, sorprendentemente, llevó a una victoria decisiva” se ve en los versos citados, y está en general en el poema, dotándolo de epicidad y preñándolo de asombro agradecido.

Y aún más claro aparece en *The everlasting man*, donde Chesterton, en cierto texto, interpreta el triunfo de Roma sobre Cartago como el triunfo de un tipo de paganismo mucho menos peligroso que el de Cartago (aunque sin duda decadente). Y ahí nos recuerda que, pese a todas las dificultades de establecerse que tuvo la Iglesia, podemos agradecer que esta tuviera enfrente a Roma, mucho más humana que Cartago. Y en ese contexto nos hace agradecer la lucha romana, comparando la historia que fue con la que pudo haber sido:

[A]lgo debemos agradecer a Roma si nunca tuvimos necesidad de acabar con las arboledas de Venus como ellos acabaron con las arboledas de Baal. (...) Si el paso del paganismo al cristianismo fue un puente al mismo tiempo que una ruptura, lo debemos a aquéllos que mantuvieron lo humano después del paganismo. Si, después de todo este tiempo estamos en paz con el paganismo y podemos mirar con mayor agrado a nuestros padres, haríamos bien en recordar las cosas que sucedieron y las que podrían haber sucedido.⁸⁹⁷

Como se puede ver, Chesterton no sólo no es inmovilista, sino que se llena de alegría al ver al hombre luchando por la justicia, incluso hasta percibir lo épico y maravilloso del triunfo del bien en esa lucha, especialmente cuando tiene

⁸⁹⁶ CHESTERTON, “Lepanto”, versos 15-20, consultado on-line en: <<https://www.religionenlibertad.com/cultura/31537/lepanto-chesterton-traduccion-jorge-luis-borges.html>>
Fecha consulta: 23/enero/2021

⁸⁹⁷ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 199

todas las de perder. Una filosofía del agradecimiento pura, sin estar equilibrada por esta idea de luchar por la justicia, llevaría al conformismo inmóvil.

En nuestro autor, pues, se da una indignación ante la injusticia y una reivindicación por la lucha para corregirla. Esa era la actitud paradójica que veíamos en la respuesta al optimista y el pesimista: agradecer lo real no implica el conformismo ante cualquier tipo de existencia. Si no puedo cambiar algunas de las condiciones de mi existencia (como en el ejemplo del tigre, en el que no podíamos liberarle de las rayas de su pelaje), sí puedo, en cambio, modificar aquellas que podrían legítimamente ser de otra manera (como el estar encerrado en una jaula). Las cuestiones políticas en Chesterton se encuentran, pues, en equilibrio paradójico con las cuestiones sobre su filosofía del asombro: hay situaciones de la vida que hay que agradecer, y hay que agradecerlas mucho; hay otras que hay que luchar por modificar, y esa lucha ha de ser feroz. No se trata de elegir en forma de falso dilema entre el agradecimiento y el inconformismo, ni de establecer un punto medio en el que no estemos ni muy agradecidos ni muy indignados: se trata de agradecer lo que viene dado por la realidad, y de luchar contra toda forma de dominio y explotación que nos encontremos. Somos tigres prisioneros de sus rayas y de su jaula, pero las rayas son las sanas limitaciones que provienen de existir, mientras que las distintas jaulas provienen de injusticias y no deben ser toleradas.

El recorrido por esta paradoja es un poco intrincado, pues hay que sentar varias bases para poder interconectar todas las ideas políticas de Chesterton, evitando provocar la sensación de una excesiva simplificación. El recorrido será: (1) En primer lugar, recogeremos la reflexión de Chesterton acerca de la importancia de tener un ideal, y cómo ha de ser formalmente ese ideal para ser eficaz. Es una reflexión muy paralela a la que veíamos en la paradoja sobre la locura, pero es necesario volver sobre ello para señalar las características

formales que Chesterton exige a ese ideal. Desde ahí, pasaremos a explicar (2) la respuesta a la pregunta de cuál es concretamente ese ideal. Ahí veremos cómo Chesterton nos dice que el ideal ha de estar basado en una antropología correcta, buscando que el hombre ordinario pueda vivir su vida ordinaria. Aquí, pues, vamos a ver qué contenido material se le exige a ese ideal, concretándolo más. Realizados estos dos análisis, (3) examinaremos el rechazo de Chesterton a las élites, a aquellos expertos que buscan imponer unas ideas agudamente anormales y acabar con la vida del hombre común. Después (4) veremos cómo se relacionan su crítica y propuesta políticas con la familia y la tradición, muy interconectados con su amor por la normalidad. Finalmente (5) veremos, a modo de ejemplo brevísimo, la aplicación de cada una de estas cuestiones en relación a la propuesta económica de Chesterton, llamada distributismo, y que fue una de sus batallas políticas más fuertes durante toda su vida.

1. Sobre tener un ideal, y qué características debe tener

La reflexión de Chesterton sobre el ideal, y la paradoja de que trabajar desde un ideal es lo más práctico que hay, ya ha quedado explicada en el primer capítulo de esta sección, donde hablábamos de su reflexión paradójica según la cual el ideal era lo más práctico, ya que permite la acción. Volvemos sobre ella tan sólo brevemente, y lo hacemos para concretar algunas de las características formales de ese ideal, y poder entender las propuestas políticas de nuestro autor. Las características, insisto, serán formales, y será en la próxima sección donde hablaremos de lo que podríamos llamar las fuentes materiales del ideal que aparece en Chesterton, es decir, de qué idea o ideas concretas se alimenta.

Para lo que nos proponemos aquí, vamos a referirnos, una vez más, a un capítulo del ensayo *Orthodoxy*, titulado “La revolución eterna”. Hay que decir que el objetivo de ese capítulo, más que reflexionar sobre política, es hacer

entender al lector que las intuiciones políticas de Chesterton se vieron confirmadas en el cristianismo. Pero, al hacerlo, nuestro autor desgana dichas ideas políticas, y realiza una explicación relativamente sistemática (tanto como puede serlo dado el carácter de nuestro inglés).

Entrando pues en “La revolución eterna”, Chesterton empieza afirmando su convencimiento de la importancia del ideal para mejorar las cosas. Pero, se pregunta nuestro autor, ¿qué quiere decir eso de “mejorar las cosas”? Y responde a su pregunta:

La mayor parte de las discusiones modernas sobre dicha cuestión son meros argumentos circulares, como aquel círculo del que hemos hecho ya un símbolo de la locura y del mero racionalismo. La evolución sólo es buena si produce un bien, el bien sólo es bueno si ayuda a la evolución. El elefante se sostiene sobre la tortuga, y la tortuga sobre el elefante.⁸⁹⁸

Continúa nuestro autor explicando que es imposible extraer el ideal de la Naturaleza, ya que ella por sí misma no nos lo da. Por ejemplo, nos dice, la Naturaleza no hace comentarios sobre el gato cazando al ratón. De hecho, ver en ello superioridad del gato es presuponer ya cierto ideal según el cual la vida es mejor que la muerte. Si el ratón fuera un filósofo pesimista alemán (es decir, si creyera que la vida es una tortura y la muerte una liberación), se sentiría superior al gato: éste último le da muerte (que es algo bueno) para alimentarse y permanecer vivo (que es algo malo).⁸⁹⁹

La posibilidad de valorar lo que ocurre en derredor exige el ideal, pues solo así comparamos lo que hay con lo que querríamos que hubiese, identificando lo que no nos gusta de este mundo y trabajando por cambiarlo. Podemos llegar a argumentos aristocráticos basándonos en la jerarquía del más fuerte que parece

⁸⁹⁸ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 136

⁸⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 136-137

reinar en la naturaleza, o convencernos de argumentos igualitarios al observar que en ella no se da la esclavitud. Pero, en todo caso, será porque filosóficamente hemos llegado a considerar mejor una sociedad que otra. Es gracias a nuestro ideal que ordenaremos los datos que recopilemos, en un sentido o en otro.

Esto lo saben los modernos, observa Chesterton, y por eso, cuando hablan del progreso, dan siempre un argumento basado en una filosofía más o menos consciente. En este capítulo, nuestro inglés analiza cuatro formas de valorar y entender el “progreso”. La primera es lo que él llama “recurrir al reloj”: el progreso es bueno basados sencillamente en que lo nuevo es mejor que lo viejo.⁹⁰⁰ La segunda es valorar el progreso sustituyendo “bueno” y “malo” por una mala metáfora, extraída del mundo material. Chesterton pone el ejemplo del adjetivo “elevado”, diciendo que no tiene sentido metaforizar la vida que da el progreso como más elevada, porque lo que importa es que sea mejor: «“Tommy era un buen chico” es una proposición filosófica (...). “Tommy llevaba una vida elevada” es una burda metáfora extraída de la regla de los tres metros»⁹⁰¹. Un tercer tipo de persona es la que se sienta a esperar a que la Naturaleza o el Progreso produzcan “algo”, y declaran bueno lo que sea que se produzca. Este tipo de persona no sabe qué quiere del progreso, pero está dispuesto a bautizar como bueno lo que el progreso le dé.⁹⁰² Ya hemos visto cómo Chesterton critica esa actitud porque, entre otras cosas, lleva a darle la vuelta al argumento: uno produce lo que quiere y luego trata de revestirlo de la autoridad de la evolución o del progreso. Es decir, este tercer tipo de persona está en manos del cuarto tipo, que es el único al que Chesterton reconoce cierta sensatez: aquellos que

⁹⁰⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 137

⁹⁰¹ *Ibíd.*, p. 138. La referencia a la “regla de los tres metros” busca remarcar el carácter físico de la metáfora. Es una regla de cortesía que impele a saludar a todo aquel que esté a menos de tres metros de uno.

⁹⁰² Cfr. *Ibíd.*, pp. 138-139

«eligen cualquier cosa que quieren que suceda y afirman que es el último fin de la evolución»⁹⁰³.

Este cuarto tipo es el único que mira con sensatez el mundo, ya que lo observa como un lienzo en blanco, un mundo que, más que estar completado, es material para construir otro mundo. Y, aquí, nuestro autor añade una reflexión a su teoría del agradecimiento (según la cual, recordemos, para poder cambiar el mundo necesitábamos ser leales a él, apreciarlo). Nos dice que, para que el cambio se dé, no solo debemos apreciar *este* mundo, sino que «también debe gustarnos otro mundo (real o imaginario) para poder utilizarlo como modelo»⁹⁰⁴.

Para explicar esto, Chesterton propone usar la palabra “reforma” frente a las de “progreso” y “evolución”, porque

la reforma implica la forma. Implica que nos estamos esforzando por darle al mundo una forma que hemos visto previamente en la imaginación. La evolución es una metáfora del desarrollo automático. El progreso es una metáfora de recorrer un camino, y muy probablemente el camino equivocado. En cambio, la reforma es una metáfora para la gente razonable y decidida: significa que algo nos parece informe y decidimos darle forma. Y además sabemos qué forma queremos darle.⁹⁰⁵

Y, seguidamente, habiendo afirmado esa necesidad de imaginar un mundo que sea modelo para transformar este, Chesterton pasa a explicar tres características formales que debe tener el ideal que sirve de modelo, detallándolas bastante. Las tres serían: que ha de ser un ideal fijo, que debe ser complejo, y que exige una continua vigilancia para poder ser cumplido.

⁹⁰³ *Ibíd.*, p. 139

⁹⁰⁴ *Ibíd.*

⁹⁰⁵ *Ibíd.* – Aunque en estos momentos aún no ha llegado aquí, esta selección de palabras de Chesterton es muy importante, ya que en “reforma” también está implícita la recuperación. Su referencia no es exclusivamente a la mera imaginación, es decir, la reforma no es meramente contrastar “lo que hay” con “lo que imaginamos”, sino también recuperar “lo que ha habido” y que “ya no hay”. Lo veremos un poco más adelante.

Respecto a la primera característica, Chesterton habla de lo que él considera el mayor error de su tiempo, y que ya apuntábamos en la paradoja sobre la locura: que los modernos están continuamente cambiando esa visión de adónde quieren llevar las cosas. No pueden avanzar porque, apenas empiezan a trabajar en ajustar la realidad a un modelo, este ya ha cambiado, y todo el trabajo realizado se revela estéril. Nuestro autor pone el humorístico y absurdo ejemplo de un hombre que soñara con un mundo completamente azul, y decidiera pintar todas las cosas de ese color. Por pocas cosas que pintara de azul cada día, una sola flor o una brizna de hierba, al terminar el día el mundo sería un poquito más azul de lo que era al amanecer. Pero si cada día, al levantarse, nuestro pintor cambiara de opinión y escogiera otro color con el que quisiera pintar el mundo entero, sencillamente se vería impedido para avanzar en lo más mínimo.⁹⁰⁶

De aquí saca nuestro autor una irónica conclusión: las filosofías modernas del progreso, al cambiar tan rápido, no sólo no permiten el cambio, sino que lo obstaculizan. Las cosas permanecen como están gracias a las filosofías revolucionarias. Al preguntarse continuamente si quiere ser libre, o emancipar su espíritu, el hombre actual se ve de hecho impedido para ser libre y emanciparse.⁹⁰⁷ Al obrero se le acalla, nos dice Chesterton, con literatura revolucionaria:

[Al obrero o empleado de fábrica] se le amansa y mantiene en su sitio con una sucesión constante de absurdas filosofías. Un día es marxista y al otro nietzscheano, luego (probablemente) será un Superhombre, pero sigue siendo esclavo.⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 140

⁹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 141

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 142

El ideal fijo se vuelve, así, imprescindible, tanto para el conservador como para el progresista, tanto para gobernar como para rebelarse. La acción política, la restauración o la conservación del bien en el mundo, sólo se dan si se tiene un ideal que no cambie, que no se sustituya por otro a la primera oportunidad.⁹⁰⁹

Así podemos resumir la primera de las características formales del ideal. Aquí Chesterton está criticando uno de los rasgos de la locura moderna, que consiste en ser cambiante y no poder fijarnos, arraigarnos. Ya decíamos en la paradoja de la locura que no hay que confundir la flexibilidad, que consiste en permitir que la realidad nos corrija las ideas, con el estar continuamente cambiando dichas ideas de forma errática. El ideal correcto no debe cambiar, precisamente porque está basado en la realidad. Los ideales modernos cambian porque no tienen punto de anclaje y, así, flotan suspendidos en el aire. Permitir que la realidad nos corrija nos llevará a no empeñarnos tozudamente en tratar de implantar sistemas que no son realistas, pero también nos llevará a la defensa tozuda del sistema que busque llevar al mundo el bien que creemos que merece.

La segunda característica que propone Chesterton es que el ideal ha de ser complejo. Y esto, en respuesta sobre todo al darwinismo social y sistemas análogos: nos dice nuestro autor que, si la humanidad progresa hacia cierto tipo de bien, entonces este no podrá ser sencillo. No puede pretenderse que la felicidad humana consista en un impulso que acabará imponiéndose a los demás, por ejemplo, el altruismo sobre la agresividad, o viceversa. Al observar al ser humano, vemos que lo que precisa para ser feliz es un equilibrio. Y eso no lo puede dar una tendencia evolutiva por sí misma, porque esta es estúpida y se mueve en una dirección o en otra, afirmando una tendencia sobre las demás.⁹¹⁰

⁹⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 143-145

⁹¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 146-148

De nuevo, Chesterton sale con una comparación absurda: si el impulso ciego de la naturaleza fuera a hacer narices más grandes, eso haría, y a más nariz más belleza percibiríamos. O pudiera ser que el impulso fuera el contrario, admirando las narices cada vez más pequeñas. Pero el hombre no quiere que las narices sean cada vez más grandes, quiere que guarden cierta proporción dentro del rostro, que se relacionen de forma compleja con la boca y los ojos. La felicidad humana, nos dice Chesterton, es así. Es un equilibrio complejo, no la exageración de una parte respecto a las demás sino una complicada y tensa mezcla de la proporción correcta de todo. Y nuestro autor concreta una de las complejidades que se han de observar: la felicidad consistirá en una tensión entre amar el mundo y odiarlo, dominándolo a la vez que lo dejamos libre, en su correcta proporción.⁹¹¹ El ejemplo que pone Chesterton es con un cuento de hadas, diciéndonos que:

[L]a belleza de un cuento de hadas se basa en lo siguiente: el príncipe siente un asombro que no llega nunca a ser miedo. Si llega a tener miedo del gigante, estará acabado; pero si el gigante le es indiferente, lo que se habrá acabado es el cuento de hadas. Todo depende de que el príncipe sea al mismo tiempo lo bastante humilde para sentir asombro y lo bastante altivo para ser desafiante.⁹¹²

Así, la felicidad del hombre será una avenencia entre varias emociones, no consistirá en la simple complacencia de los animales, sino que incluirá una mezcla de lo hogareño y lo aventurero, de aquello con lo que contamos y aquello que nos emociona descubrir:

La felicidad total del hombre sobre la Tierra (si alguna vez llega a producirse) no será simple y evidente, como la de los animales, sino un equilibrio peligroso y delicado, como

⁹¹¹ Cfr. *Ibíd.*, pp. 149-150

⁹¹² *Ibíd.*, p. 150

el de una novela espeluznante. El hombre debe tener suficiente fe en sí mismo como para vivir aventuras y dudar lo bastante como para disfrutarlas.⁹¹³

Esta es la segunda característica que Chesterton exige al ideal: el de ser complejo, que en realidad lo exige porque la persona lo es. También aquí resuenan cosas que ya hemos visto: la necesidad de reconocer la complejidad de la realidad, y abrirnos a ella, evitando las simplificaciones. Es un ejemplo, uno más, del análisis paradójico que gusta de realizar nuestro autor.

La tercera y última característica es la que Chesterton señala como la más complicada de explicar, y que podría decirse que consiste en entender que nuestro ideal no traerá la paz de una vez por todas. No existe ese ideal que, al instaurarse, supondrá la culminación de la historia, liberando para siempre a los hombres de la tarea de construir un mundo mejor. Las instituciones humanas se corrompen con rapidez, y necesitan de continua vigilancia y reforma para evitar que surja una nueva tiranía desde el impulso que ha llevado a deshacerse de la última. Una vez más, Chesterton propone una comparación ingeniosa, señalando que, si queremos tener un poste blanco, debemos estar siempre pintándolo de blanco. Pintarlo y dejarlo tranquilo es la mejor forma de que pierda su color con rapidez. Nos rebelamos siempre contra nuevas tiranías, no contra las viejas; contra los nuevos gobernantes, que alcanzaron el poder pretendiendo librarnos de la tiranía de los antiguos. Estamos continuamente pintando hoy de blanco la pintura blanca que ayer aplicamos, porque ésta ha perdido la propiedad de ser blanca. Así, los libertadores de los tiranos dejan de ser “blancos” mensajeros de libertad y paz, y pasan con rapidez a ejercer sobre nosotros una nueva tiranía. Un ideal no puede pretender que esto no sea así, y que el ser humano no tenga una tendencia a pervertirse. Necesita contar con que

⁹¹³ *Ibíd.*

lo que hoy es la mejor forma de dar libertad a todos, mañana puede corromperse y pasar a ser una oscura forma de dominio.⁹¹⁴

El ideal es necesario, nos explica Chesterton, y ha de tener esas tres características formales para no ser estéril o autodestructivo. Chesterton explica en este capítulo que era en el cristianismo donde encontró esas mismas tres características explicadas: para el cristianismo, había un ideal moral fijo, ya que el hombre había sido creado por Dios de determinada manera⁹¹⁵; tenía esa complejidad propia de la armonía, pues, al contrario que el impulso ciego en que creen los evolucionistas, el cristiano cree en un Dios artista que crea por elección, buscando las armonías y contrastes⁹¹⁶; el cristianismo exigía una continua vigilancia, pues creía firmemente que todo hombre, por buenas que fuesen sus intenciones, podía corromperse por portar la marca del pecado original.⁹¹⁷

Pero estoy tratando de dejar al margen lo que de apologética hay en la reflexión de Chesterton. En este caso, he de señalar sencillamente esas tres condiciones que él dice que debe tener un ideal que realmente ha de transformar el mundo. Y es por ellas tres por las que ya quedan descalificadas muchas actitudes que consisten en rechazar alguna de esas exigencias: el cambiar continuamente de filosofía; el realizar un reduccionismo y aplicar como medida del éxito, progreso o felicidad una única característica; el pensar que la reforma del mundo se realiza de una sola vez, olvidando la continua vigilancia que hay que tener también con los libertadores, cuando se convierten en gobernadores.

Chesterton, evidentemente, no se queda solamente ahí. A continuación, vamos a ver una fundamentación material para ese ideal, es decir, vamos a

⁹¹⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 151-153

⁹¹⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 145

⁹¹⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 151

⁹¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 153-154

aproximarnos a la antropología que debe regir en su ideal para que este, además de cumplir con estos requisitos formales, se aproxime a las exigencias digamos materiales que Chesterton demanda.

2. El ideal de Chesterton: su fundamentación material

Hemos visto las tres características formales que ha de tener un ideal para poder suponer una transformación de la realidad, según nuestro autor. Sin embargo, esto no lo es todo. Se puede imaginar una variedad de propuestas que cumplieran con los requisitos que expresa Chesterton. Aquí damos aún otro paso, y es observar la fundamentación material sobre las que se asientan sus propuestas concretas. Es decir, sobre qué idea o ideas parte para dichas propuestas.

El resumen del fundamento de las ideas de Chesterton es bastante fácil de concretar: lo que caracteriza toda su reflexión es la idea de proteger la vida del hombre común y corriente, frenando las propuestas enloquecidas que nuestro inglés observaba en su entorno. Chesterton siempre se manifestó a favor del hombre corriente, y toda su propuesta política buscó proteger su estilo de vida, evitando que las ideas de cierto grupo minoritario y elitista le llevaran a trucar esa vida normal y feliz en otra extraña e insatisfactoria.

El ideal de Chesterton, por tanto, consiste en proteger la vida ordinaria que la gente desempeña de forma tranquila y feliz. Es decir, se trata de evitar que un grupo viva mejor a costa de sumergir a otro en condiciones invivibles. Pero, para Chesterton, las condiciones invivibles son las que son, y son esas y no otras porque la persona es como es. Lo primero que Chesterton se pregunta es qué quiere y necesita la persona, es decir, realiza una búsqueda de tipo antropológico filosófico: el cambio político ha de ser de determinada manera para responder a las características de la persona.

Esa protección de la persona y su vida ordinaria, tratando de defenderla de los abusos, cumple con los tres requisitos formales que comentábamos:

1. Es un ideal fijo, ya que Chesterton no se fija en los aspectos coyunturales de su época para declarar lo que es bueno para toda persona, sino que desarrolla una antropología. Chesterton es un realista, es decir, cree que la persona es como es, y si ella necesita del arraigo (por ejemplo) para poder vivir dignamente, esto será siempre así, no será algo que cambie de un momento a otro.
2. También es un ideal complejo, tan complejo como la misma persona. Chesterton es distributista y favorable al principio de subsidiariedad, pese a que sabe que es un modelo de organización más complejo. Pero él realmente cree que estas estructuras responden mejor a las complejidades del espíritu humano. Al ser humano no se le acalla con un bien simple: no se trata de darle libertad sin más, cuanto más mejor, como pensaría un libertario. No se trata de asegurarle el sustento y las condiciones de vida básicas sin más, como propondría por ejemplo un comunista. Generar una comunidad humana feliz y pacífica es poner en equilibrio paradójico los impulsos del corazón humano.
3. Es, por último, un ideal que no cae en la asunción cándida de tratar de quedar instaurado de una vez por todas, sino que se vigila y restaura continuamente. Y esto por la doctrina cristiana de la Caída, según la cual todo hombre puede corromperse porque lleva la marca del pecado. Pero no solo por eso, sino por una cuestión, digamos, de pura lógica: si el concepto de vida buena se extrae de la vida cotidiana de la mayoría de personas, se entiende que el gobernante puede con rapidez olvidarse de esa manera de vivir. Su estilo de vida combina las características de ser anormal (posiblemente él haya de ejercerlo para cumplir bien su

función, pero sigue siendo un estilo de vida excepcional) a la vez que muy cómodo. Y eso corre el riesgo de que uno se acostumbre y aferre rápidamente a él, con la consecuente pérdida de perspectiva. Por ello, el órgano de poder habrá de estar continuamente vigilado y deberá ser en numerosas ocasiones corregido.

Pero esta idea tan simple (la política de Chesterton como defensa de la persona normal) ha de ser explicada, para lo que habremos de ir paso a paso. Y lo primero a decir sobre cómo ve Chesterton a la persona es esto: para nuestro autor, el ser humano es sagrado, es divino. Y lo son todos los miembros de la especie humana, de manera que nunca puede permitirse que uno abuse de otro. Para él, esta consideración de la sacralidad de toda persona es completamente necesaria, ya que, sin ella, se abriría la puerta a todo tipo de abusos. Así lo deja escrito en *What's wrong with the world*:

[A] menos que tengamos alguna doctrina sobre la divinidad del hombre, cualquier abuso podrá perdonarse, ya que la evolución podrá hacer que resulte útil. Es fácil para el plutócrata científico mantener que la humanidad podrá adaptarse a cualquier condición que ahora consideramos mala. Los antiguos tiranos invocaban el pasado, los nuevos tiranos nos dirán que la evolución ha producido el caracol y el búho: la evolución puede producir un trabajador que no requiera más espacio que un caracol ni más luz que un búho. El empleador no tiene por qué preocuparse por mandar a un kafir⁹¹⁸ a trabajar bajo tierra; pronto se convertirá en un animal subterráneo, como un topo.⁹¹⁹

Chesterton asume la igualdad ontológica de todas las personas, y de ello resulta, en su reflexión, que es completamente intolerable el abuso por parte de unos pocos. En ese sentido, comparte esa intuición con cualquier teoría de la justicia: nadie es más que nadie. Pero para él la fundamentación de esa dignidad

⁹¹⁸ Término con el que se designaba a casi todos los nativos de Sudáfrica, de donde procede el español “cafre” (cfr. CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 28, nota al pie 13)

⁹¹⁹ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, pp. 28-29

es tan concreta como lo dicho: nace del hecho de ser creado. El error de la élite es creerse que ellos, que la conforman, son *mejores* que los demás: yerran en su desprecio hacia las clases “más bajas” (más bien, a quienes ellos perciben como inferiores).

Si el hombre es creado de determinada manera, la vida buena es concreta, es de cierta manera para responder a las características de esa persona concreta. Puede que haya varias maneras de vivir bien, en el sentido de que, habiendo muchos caracteres humanos, haya muchas formas de modular las necesidades del alma humana. Pero no entra todo, porque no todo respeta esas necesidades. Y, para saber qué es lo que sí entra, cómo es esa vida buena, hay que consultar a las personas normales, observando qué es lo que han querido ahora y siempre. Y, entonces, construir un mundo en el que esas personas vean colmados esos anhelos. La alternativa es construir un mundo a medida de la *hybris* de cierto grupo de poderosos, que dejarán apenas unos mínimos insuficientes para la masa. Hay que empezar preguntando qué desea el hombre corriente, y Chesterton nos dice que, si le hacemos esa pregunta a una persona normal, descubriremos que

[e]ste hombre corriente (llamémosle Jones) siempre ha deseado esas cosas divinamente corrientes: se ha casado por amor, ha escogido o construido una pequeña casa que se le ajusta como un guante; está preparado para ser un gran abuelo y un dios local.⁹²⁰

Lo que le ofrecen las élites intelectuales modernas son una serie de sistemas de pensamiento que le venden un futuro utópico, pero no se dan cuenta de que lo que quería Jones y con lo que soñaba era otra cosa:

De todos modos, hay señales de que el irracional Jones sigue soñando por las noches con la vieja idea de tener una casa normal. ¡Pedía tan poco y se le ha ofrecido tanto! Le han

⁹²⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 70

ofrecido fragmentos de mundos y sistemas; le han ofrecido el Edén y la Utopía y la Nueva Jerusalén, y él sólo quería una casa, que se le ha negado.⁹²¹

Este es el método que va a seguir Chesterton: preguntarle al hombre corriente, mirar a las personas normales. Y por eso desconfía de los científicos sociales, que se dedican a proponer sistemas y utopías: porque no observa en ellos esa admiración de la persona normal, sino la intención de instaurar un sistema que no se ajuste a esta. «[L]a ciencia social no está satisfecha en absoluto con el alma humana normal; tiene toda clase de almas de fantasía a la venta.»⁹²² Y, en el contexto de la crítica al progresismo de su amigo Bernard Shaw, recupera esa misma idea en *Heretics*:

Tras dudar si la humanidad puede combinarse con el progreso, la mayoría de la gente, menos exigente, habría optado por abandonar el progreso y sumarse a la humanidad. Pero Shaw no es de los que se conforma con facilidad, por lo que decide deshacerse de la humanidad con todas sus limitaciones e ir en pos del progreso por el progreso mismo. Si el hombre tal como lo conocemos no está a la altura de la filosofía del progreso, Bernard Shaw no reclama una nueva filosofía, sino un nuevo hombre.⁹²³

Hay que empezar estudiando al hombre corriente, que es la enésima forma que encontramos en Chesterton de reclamar que hay que empezar por la realidad. El fundamento de la propuesta política de Chesterton es la defensa del alma humana corriente. Y por eso su método, basado en la incuestionable idea de la sacralidad del ser humano hecho a imagen de Dios, consiste en investigar la persona corriente y sus necesidades, para generar un sistema que proteja estas de los posibles abusos de una minoría elitista.

⁹²¹ *Ibíd.*

⁹²² *Ibíd.*, p. 14

⁹²³ CHESTERTON, *Herejes*, pp. 59-60

Pero, ¿cuáles son las características de esa persona corriente? Chesterton observa dos cualidades con las que es necesario contar para la acción política, dos rasgos humanos que son observables en la experiencia multiseccular humana: la creatividad de la persona y la necesidad de arraigo, y el punto de confluencia de ambas, que es la limitación.

2.1. La creatividad

Este primer punto tiene todo que ver con la creencia religiosa de Chesterton, ya que considera al hombre creado a imagen de Dios. Precisamente por ser una imagen de Dios, es un reflejo del modo divino de ser, y comparte la característica de Dios de crear. Claro que hay una diferencia fundamental, y es que Dios crea sin límites, mientras que el hombre es capaz de crear, sí, pero de forma limitada:

La propiedad no es más que el arte de la democracia. Significa que cada hombre debería tener algo que pueda formar a su imagen, tal como él está formado a imagen del cielo. Pero como no es Dios, sino sólo una imagen esculpida de Dios, su modo de expresarse debe encontrarse con límites; en concreto, con límites que son estrictos e incluso pequeños.⁹²⁴

Chesterton señala como una de los grandes rasgos del hombre el ser artista, es decir, el tener esa capacidad de moldear algo añadiéndole significado, convirtiéndolo en otra cosa, en “algo más” que lo que era. Habitualmente, la palabra “artista” hace referencia a ciertas actividades superficiales de las clases más elevadas, a algo que sólo puede realizar un pequeño grupo de personas excepcionalmente dotadas. Sin embargo, Chesterton defiende la condición de artista de la mayoría, que él ve reflejada en la propiedad. La propiedad aparecía

⁹²⁴ CHESTERTON, Lo que está mal en el mundo, pp. 48-49

en la cita de arriba de estas líneas, relacionada con la democracia, y se ve también aquí:

Para la masa, la idea de la creación artística sólo puede expresarse por medio de una idea poco popular en las discusiones actuales: la idea de propiedad. El hombre medio no puede modelar arcilla con forma de hombre, pero puede modelar tierra y darle forma de jardín; y aunque lo arregle con geranios rojos y patatas azules en líneas rectas alternas, no deja de ser un artista; porque ha escogido.⁹²⁵

Chesterton considera esa creatividad el gran rasgo del hombre: «La principal diferencia entre los hombres y los animales es que todos los hombres son artistas; aunque la mayoría de nosotros seamos malos artistas».⁹²⁶

En *The everlasting man*, señala cómo la primera gran ruptura del hombre con el mundo natural es el hecho de que el hombre pinte. Algo, por cierto, incomprensible desde las explicaciones evolucionistas que hablan de procesos lentos y graduales:

No hay por qué empezar diciendo que todo era lento y sin discontinuidades y una mera cuestión de desarrollo y de grado, pues en las pruebas evidentes de las pinturas no existe ningún rastro de desarrollo y graduación. Las pinturas no fueron empezadas por monos y terminadas por hombres.⁹²⁷

Y remata la idea unas líneas más abajo:

Todo lo que podemos decir de la idea de representar la realidad con trazos sombreados es que no se da en ningún elemento de la Naturaleza salvo el hombre, y que ni siquiera podemos hablar de ello sin considerar al hombre como algo separado de la Naturaleza.⁹²⁸

⁹²⁵ *Ibíd.*, p. 48

⁹²⁶ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, p. 165

⁹²⁷ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 48

⁹²⁸ *Ibíd.*

Y, sin embargo, también en este texto aparece la noción de límite justo a la vez que la de creador: señala Chesterton que el hombre, junto con esa misteriosa creatividad que le hace más excelente que el resto de los animales, posee límites igualmente grandes:

Es un creador que mueve las manos y los dedos de forma milagrosa y, al mismo tiempo, es una especie de lisiado. Se hace envolver con vendajes artificiales llamados vestidos y reposa sobre unos soportes artificiales llamados muebles. Su entendimiento posee las mismas dudosas libertades y las mismas salvajes limitaciones.⁹²⁹

Es decir, que, para Chesterton, la primera gran nota antropológica, extraída del hecho de ser creado, es la capacidad de creación artística, que todo hombre tiene, aunque sea de forma poco llamativa, y el hecho de que sea “creación con límites”. De esta creatividad se extraen, a su vez, dos rasgos: el primero, que la creatividad es imposible a menos que el hombre sea libre no solo teórica sino también prácticamente. Hay que lograr una “libertad real” además de la “libertad formal”. No basta con que la persona sea declarada libre, debe tener suficiente independencia para poder realmente escoger, y así expresarse a sí mismo. Y el segundo, sobre el que habremos de volver: que esa creatividad tiene muy poco que ver con criterios de eficiencia o efectividad pues, como todo arte, consisten en expresiones de sí que el hombre no realiza por mera utilidad. Por eso a Chesterton no le valen los argumentos utilitarios. Por muy organizado o eficiente que sea el sistema, no es válido si atenta contra esa libertad creativa del ser humano. Lo importante del arte no es que sea útil, sino que haga feliz a quien lo hace, al verse reflejado en su obra. La creatividad humana nos obliga a darle libertad, y a medir los éxitos de nuestra acción política preguntándonos, no

⁹²⁹ *Ibíd.*, p. 50

por la eficiencia, sino por la felicidad, por la capacidad de nuestro sistema de satisfacer a la persona.

2.2. El arraigo

El arraigo tiene todo que ver con el amor de Chesterton por lo cotidiano, y es algo que extrae de la observación de las vidas normales. El ser humano vive insertado dentro de comunidades humanas estables que le permiten vivir dentro de una sana rutina, una estabilidad. Todo lo realmente humano es cotidiano, todo lo cotidiano tiene un reflejo del alma humana.

Al relacionar arraigo y comunidad con política, es inevitable que salga a la luz la dicotomía moderna entre individuo y comunidad, y el problema de los límites de la libertad individual de aquel dentro de esta. Chesterton rechaza la dicotomía con una de sus paradojas: la pequeña comunidad y la familia no son sitios aburridos donde al hombre se le impide expresarse libremente, sino el único lugar donde puede realmente realizar la expresión de sí mismo. Respecto a la familia, ya hemos hablado (y aún hablaremos), pero he reservado para aquí este texto que, al vincularse con la pobreza y con la libertad, tiene un fuerte contenido político:

[L]a verdad es que para los moderadamente pobres, el hogar es el único lugar de libertad. No, es el único lugar de anarquía. Es el único sitio en la tierra en el que un hombre puede cambiar los planes de repente, hacer un experimento o permitirse un capricho. En cualquier otro lugar, debe aceptar las estrictas normas de la tienda, taberna, club o museo a los que entra. En su propia casa, puede comer en el suelo si quiere hacerlo. Yo a menudo lo hago; proporciona un sentimiento curioso, infantil, poético, de picnic. Habría muchos problemas si se me ocurriera hacerlo en el salón de té ABC. (...) Para un hombre corriente

y trabajador, la casa no es el único lugar tranquilo en un mundo de aventura. Es el único lugar salvaje en un mundo de reglas y tareas establecidas.⁹³⁰

Y, al igual que el hogar, la pequeña comunidad es también un sitio de libertad, que mantiene una tradición que puede hacer que los hombres se entiendan a sí mismos y se experimenten arraigados. Esto lo expresa muy bien en *Heretics*, al criticar el cosmopolitismo de Kipling. Ahí, defiende que es el hombre arraigado en su pequeña comunidad local, frente al trotamundos, quien es capaz de ser amplio de miras:

El hombre a bordo del barco de vapor [el trotamundos] ha visto todas las razas de hombres, y piensa en las cosas que las dividen: alimentación, vestimenta, decoro; pendientes en la nariz, como en África, o en las orejas, como en Europa; pintura azul para los antiguos, pintura roja para los modernos britanos. Por su parte, el hombre que cultiva repollos no ha visto nada. Pero piensa en las cosas que unen a los hombres: el hambre, la descendencia, la belleza de las mujeres, la promesa o la amenaza que viene del cielo.⁹³¹

En *A short history of England*, libro en el que Chesterton pretende contar la historia de Inglaterra desde el punto de vista de la gente ordinaria⁹³², aparece también el aprecio por el arraigo en referencia a la esclavitud. En concreto, a la desaparición de esta última, tras la disolución del Imperio Romano. Chesterton reconoce que, junto al influjo de la religión cristiana, el gran motivo de la desaparición de la esclavitud fue la disolución del Imperio Romano, y la descentralización que conllevó. Mediante dicha descentralización, se reforzó profundamente el arraigo de la gente a su tierra.

⁹³⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 57

⁹³¹ CHESTERTON, *Herejes*, pp. 46-47

⁹³² Cfr. CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, pp. 29-30

La cultura localizada y los localismos fueron parte de la disolución del Imperio y la aparición del feudalismo.⁹³³ El localismo conllevó la desaparición de la esclavitud al combinarse con la nueva religión cristiana: gracias a estas dos fuerzas, nos dice nuestro autor, se abandonó la idea de que el hombre era un utensilio. El localismo influyó en ello, porque gracias a él se pasó a considerar que las personas de cierto territorio *pertenecían* a ese territorio. Esto lo ve Chesterton como un avance en la dirección correcta: al pertenecer los siervos a la tierra, había un vínculo del señor hacia el siervo, y no solo del siervo al señor.

El esclavo se transformó en siervo; es decir, podían encerrarlo, pero no podían dejarlo afuera. Ya pertenecía él a la tierra; pronto le pertenecería a él la tierra. Aun en la lengua vieja y artificial de la esclavitud inmobiliaria hay aquí una diferencia: la diferencia entre el hombre concebido como silla y el hombre concebido como casa.⁹³⁴

El “hombre concebido como silla” es el esclavo antiguo, que está totalmente disponible para su dueño. La facilidad de la silla para ser movida de un sitio a otro es el símbolo de la disponibilidad del esclavo a los deseos de su amo. Los hombres metaforizados como casa no son móviles: están donde están; aunque puedan ser predicados como pertenecientes a este o a aquel señor, están incrustados en la tierra. La descentralización consecuente a la caída del Imperio llevó a los señores locales a ser poseedores de tierras, sí, pero no de tierras desiertas: el señor feudal se encontraba con unas extensiones de tierra llenas de pequeñas casas, cada una con una familia y un hogar. Y se vio obligado a respetar dichos hogares y familias.

⁹³³ Con el feudalismo, por cierto, tampoco está especialmente de acuerdo Chesterton. Sí que es verdad, sin embargo, que le reconoce la ventaja de haber evitado la concentración del poder en manos de un solo monarca. Por mucho que el rey era, nominalmente, el único rey, *de facto* su dominio estaba continuamente contrapesado por los pequeños señores feudales. Cfr. CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, pp. 75-91

⁹³⁴ *Ibíd.*, p. 46

De esa forma, el proceso de descentralización fue, junto al lento avance del cristianismo, el motivo de que se impusiera una insólita realidad: la sociedad medieval, conformada exclusivamente por hombres libres.

[L]as dos lentas transformaciones tendían a transformar el antiguo utensilio en hombre [se refiere al esclavo]. Este empezó a echar raíces, y de las raíces a los derechos sólo hay un paso.⁹³⁵

Para Chesterton, la comunidad pequeña y arraigada tiene esa enorme importancia: predica de ella ni más ni menos que el mérito de haber contribuido a abolir la esclavitud.

En una comunidad pequeña, igual que en una familia (y al contrario que en estructuras más grandes y despersonalizadoras), cada quien es cada quien y, a la vez, parte de la comunidad. Vuelve a aparecer aquí el conflicto individuo-comunidad, aunque Chesterton no lo ve si la comunidad tiene el tamaño adecuado, y ese es un tamaño bastante pequeño, aunque superior a la unidad familiar:

La democracia nunca es totalmente democrática salvo que sea muy directa, y nunca es totalmente directa excepto cuando es muy pequeña. Tan pronto como una multitud ha adquirido un tamaño como para requerir delegados, es lo suficientemente grande como para tener déspotas.⁹³⁶

La comunidad ha de ser lo bastante grande como para que exista diversidad (la auténtica diversidad, que recordemos que en Chesterton es la que se da en comunidades pequeñas, donde los vecinos no se eligen), a la vez que lo bastante pequeña como para que las personas individuales puedan aportar de ellas mismas al conjunto, sin quedar diluidas en una masa anónima. En este texto sobre el arte comunitario, podemos encontrar la combinación que Chesterton

⁹³⁵ *Ibíd.*

⁹³⁶ CHESTERTON, *La Nueva Jerusalén*, p. 163

aprecia, y que sólo se da en el tamaño correcto: la expresión de la creatividad personal (que no puede ocurrir si el hombre es parte de una masa amorfa), que la comunidad entera celebra y acoge (para lo que se precisa una vida comunitaria, lo cual no se consigue en los postulados libertarios). Se trata de ser comunal, y no comunista; de ver a nuestra pequeña comunidad como una “familia de familias”.

Los campesinos han producido arte porque eran comunales, pero no comunistas. La costumbre y una tradición colectiva prestaban unidad a su arte; pero cada hombre era un artista separado. Esa satisfacción del instinto creador del individuo es lo que contenta a la comunidad en conjunto y por lo tanto lo que la hace conservadora.⁹³⁷

Por cierto: esta observación no significa, en nuestro autor, la necesidad de una democracia directa o una fragmentación, tanto como una aplicación del principio de subsidiariedad y un aprecio por el tamaño limitado. Un Estado puede ser una estructura grande, siempre y cuando permita que las unidades pequeñas se gobiernen a sí mismas en todo lo que puedan hacerlo. Eso está más cerca tanto del espíritu creativo del hombre, como de su necesidad de arraigo y, además, Chesterton defiende paradójicamente que produce más y mejores resultados que las organizaciones grandes e impersonales.

Pongo aquí un ejemplo de ese aprecio por lo pequeño, que es la organización comercial en gran escala (grandes almacenes *versus* tiendas pequeñas), de la que se ocupó en su teoría económica. Chesterton defendía a la pequeña tienda como más eficaz que la gran organización, precisamente porque en la pequeña tienda se mantenía la relación personal. Nuestro inglés considera a los grandes almacenes como incompetentes: «Creo que el emporio-monstruo no sólo es vulgar e insolente, sino también incompetente e incómodo, y niego que su gran

⁹³⁷ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 116

organización sea eficaz»⁹³⁸. También señala como una mentira que produzca más calidad:

No es verdad que haya que tener una línea larga y rígida de gente que adorne sombreros (...) a fin de que queden pulcramente adornados (...). Es más posible que el trabajo resulte bonito si lo hace un artesano particular para un cliente particular.⁹³⁹

Tampoco es verdad que las grandes tiendas sean más eficaces:

Hay muchas más equivocaciones en una tienda grande que las que ha habido jamás en una pequeña tienda, donde el cliente individual puede maldecir al tendero. Cuando se enfrenta con la eficacia moderna, el cliente permanece silencioso, sabedor del talento de esa organización para saquear al hombre.⁹⁴⁰

También en *La utopía capitalista* critica Chesterton la tan cacareada eficacia de las grandes tiendas, con el divertido ejemplo de un paraguas:

Escribes a una de estas grandes tiendas pidiendo, digamos, un paraguas. Tras un mes o dos recibe un paquete elaboradamente envuelto que contiene un parasol roto. Te entusiasmas. Te gratifica el reflexionar sobre el inmenso número de asistentes y empleados que tuvieron que ponerse de acuerdo para romper este parasol. Te regocijas en el recuerdo de largas estancias y departamentos y te preguntas en cuál de ellas se rompió el parasol que nunca pediste.⁹⁴¹

Así pues, Chesterton defiende el arraigo, señalando que en la pequeña escala todo se humaniza y se vuelve de mejor calidad, precisamente porque es la escala en la que la persona se ha de conducir. En este arraigo, así, observamos también las nociones de libertad y felicidad. Libertad, porque ese entorno local y pequeño es necesario para la misma. Y felicidad, porque de esa libertad creativa nace la expresión de sí que es la satisfacción. Eso atraviesa tanto su crítica

⁹³⁸ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 72

⁹³⁹ *Ibíd.*

⁹⁴⁰ *Ibíd.*, p. 73

⁹⁴¹ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, p. 35

política como la económica, defendiendo las pequeñas unidades frente a las entidades de gran escala.

2.3. Una palabra acerca de los límites del hombre

Estas dos características expuestas tienen en común la constatación de que el ser humano está sometido a límites, lo cual puede proponerse como una tercera característica, o bien dejarse como una cualidad transversal de las que hemos expuesto. En todo caso, en nuestro autor esa cualidad del ser humano aparece en todo momento.

Chesterton observa los límites condicionando la propia felicidad humana, como veíamos cuando tratábamos el agradecimiento, y comentábamos el capítulo de *Orthodoxy* “La ética en el país de los elfos”. Ahí, nuestro autor nos decía que la felicidad humana parecía depender de condiciones incomprensibles, como el don mágico de los cuentos de hadas, y ponía precisamente el ejemplo del matrimonio monógamo: la maravilla del matrimonio exigía el precio de realizarse exclusivamente con una sola mujer.

También en la reflexión de Chesterton sobre el loco aparecía la noción del límite. El librepensamiento tendía a destruirse a sí mismo, porque el pensamiento tiene límites: no puede ponerlo en duda todo, sino que ha de aceptar ese “misterio central” que esclarece lo demás. A todo lo dicho ahí, añadir esta cita de “El loco”, de *Orthodoxy*, donde habla de cómo tanto la ciencia como la religión trazan una línea distinguiendo un pensamiento correcto de otro incorrecto:

Ni la ciencia moderna ni la religión antigua creen en la absoluta libertad de pensamiento. La teología rechaza ciertas ideas por considerarlas blasfemas, igual que la ciencia rechaza otras por considerarlas morbosas.⁹⁴²

Y si la razón solo puede operar reconociendo su límite, lo mismo ocurre con la libertad, y ahí también aparece el límite: comentando (también en *Orthodoxy*) los sistemas que exaltan la libertad del hombre como pura voluntad sin ataduras, nuestro autor denuncia que, en realidad, por mucho que adoren la voluntad, dichos sistemas la rechazan. «Todos los adoradores de la voluntad, desde Nietzsche hasta el señor Davidson, en realidad carecen de volición»⁹⁴³. Y esto porque la voluntad se ejerce escogiendo, es decir, rechazando todo el resto. Al adorar la pura voluntad, esta impide escoger, ya que al escoger se renuncia a la capacidad de escoger. Elegir un camino es rechazar los otros, y retener la capacidad de escoger implica no escoger nunca nada:

Todos los actos de voluntad son actos de autolimitación. Desear la acción es desear la limitación. En ese sentido, todos los actos son actos de sacrificio personal. Cuando uno escoge algo renuncia a todo lo demás.⁹⁴⁴

Al inicio de *The superstition of divorce*, libro en el que va a arremeter contra las propuestas a favor del divorcio de su época (precisamente por entender que supondrán una destrucción de algo tan importante en su teoría política como lo es la familia), inicia usando la imagen de una ventana para simbolizar la cuestión de los límites y su relación con la libertad:

[N]o encuentro nada tan maravillosamente bello como una ventana. (...) [Las aberturas] tocan muy de cerca el misterio y la paradoja de la limitación y de la libertad. Pero... si me dejase llevar por mi parcialidad, de mis inclinaciones [*sic*], hacia un infinito número de

⁹⁴² CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 25

⁹⁴³ *Ibíd.*, p. 50

⁹⁴⁴ *Ibíd.*

ventanas, acabaría por no haber paredes. Igualmente acabaría –digámoslo de paso– por no haber ventanas, ya que la ventana crea el cuadro al que sirve de marco.⁹⁴⁵

Las limitaciones se dan en la realidad: en el mundo y en el ser humano. Y para Chesterton, el primer acto de sensatez posible es aceptarlos. No son fastidiosos límites arbitrarios, sino condiciones que permiten que el hombre pueda vivir en el mundo. Por ejemplo, uno no puede enfrentarse a la limitación que supone no poder dudar de todo, ya que, si no respeta ese límite, acabará en un escepticismo destructivo para su persona. Uno no puede levantar la limitación de su libertad, que no es absoluta, porque el precio de conservar siempre la libertad es no elegir nada, como el precio de tener siempre dinero es guardarlo bajo el colchón y transformarlo, así, en meros papeles y trocitos de metal. El dinero y la libertad tienen valor en tanto en cuanto se entregan, y el precio de entregar algo es pasar de poseerlo a no poseerlo. Pero nuestro autor no reclama este límite porque dé lugar a una “vida moralmente mejor”, no. Chesterton defiende que aceptar ese límite es la única manera posible de usar la libertad. No valora dos perspectivas de libertad, declarando buena una de ellas y mala la otra: más bien, reconoce que, en una, la libertad nos permite vivir una vida humana; en la otra, nos sume en la contradicción. Exactamente igual que en el caso del loco, lo que Chesterton chequea es el tipo de vida al que conducen ciertos postulados.

Por supuesto, él entiende que sus contemporáneos están a favor de la libertad como pura volición, y que les gustaría que la realidad se adaptara a sus deseos:

Los modernos buscan, bajo todas las formas posibles, un mundo en el que no existan las limitaciones, es decir, un mundo sin perfiles. O, lo que es lo mismo, un mundo sin formas.

⁹⁴⁵ CHESTERTON, *La superstición del divorcio*, p. 873

Y no hay nada más burdo que esa infinitud. Ellos dicen que quieren ser tan fuertes como el universo, pero lo que en realidad quieren es que el universo sea tan débil como ellos.⁹⁴⁶

Por eso es por lo que hay que presentar batalla: porque se tienen enfrente ideologías que buscan acabar con la persona; sistemas de pensamiento que, pretendiendo una mejora para el hombre común, en realidad acaban con su libertad y su arraigo, porque no respetan sus límites. Se basan en una enorme falta de respeto por esa naturaleza humana y sus necesidades. La defensa de Chesterton del hombre común no es un discurso “al sol”, como si no fuera dirigido contra nadie. Va dirigido contra esas perversas ideologías que pretenden destruir la vida normal, que pretenden arrancar la cordura del hombre corriente y sumirle en un estado de locura. Eso es lo que vamos a ver a continuación.

3. Los enemigos del hombre común: contra todas las élites

El entusiasmo de Chesterton por el hombre común, que revela a la vez que refrenda cuál es el ideal político adecuado, es a veces denominado por nuestro autor como “democracia”. Para él, la democracia es esa veneración de la normalidad, basada en la divinidad del hombre, y eso en concreto quiere decir la divinidad “de cada hombre”:

La democracia no se basa en la compasión hacia el hombre corriente. La democracia se basa en la reverencia al hombre corriente o, si se prefiere, incluso en el temor al hombre corriente. No protege al hombre porque éste sea miserable, sino porque es sublime. No objeta tanto el hecho de que el hombre corriente sea esclavo como el hecho de que no sea rey, pues su sueño es siempre el sueño de la primera república romana, el de una nación de reyes.⁹⁴⁷

⁹⁴⁶ CHESTERTON, *Herejes*, p. 161

⁹⁴⁷ CHESTERTON, *Herejes*, p. 221

La primera nota característica de la democracia es asumir que lo que tenemos en común los hombres es lo más importante:

El principio básico de la democracia se puede expresar en dos proposiciones. La primera es que las cosas comunes a todos los hombres tienen mayor importancia que las peculiares de cualquier hombre.⁹⁴⁸

Porque el hombre corriente es divino, por eso mismo, es extraordinario en su vida normal. Los rasgos humanos fundamentales no se extraen de lo que se da en algunas personas excepcionales, sino de lo que se observa en las vidas normales. Esas vidas normales transmiten los rasgos “del ser humano”, y son esos rasgos los que deben ser declarados sagrados, intocables. Por ejemplo: Chesterton considera la creatividad un rasgo antropológico fundamental. Pero la razón para ello no es que una sociedad tenga algunos individuos dedicados al arte: la razón es la constatación de que toda persona tiene una dimensión creativa y artística. Es porque “en todos” se observa ese rasgo por lo que es definible como un rasgo antropológico fundamental. Y, si lo es, si es un rasgo que se da en todos, entonces es importantísimo y completamente digno de protección, ya que es un rasgo humano.⁹⁴⁹

Junto a este primer principio, que dice que lo común a los hombres es más importante que lo particular, nuestro autor defiende que un segundo principio de la democracia: que hay cosas que el hombre común quiere hacer por sí mismo, y, entre ellas, se encuentra el acto de gobernar:

⁹⁴⁸ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 59

⁹⁴⁹ Esta idea chestertoniana resulta complicada para enfocar los derechos de las minorías, aunque una posible solución para la protección de dichos derechos sea, similar a la que se usa en el liberalismo respecto a la libertad: puesto que toda persona quiere “expresarse a sí misma en una comunidad”, habrá que proteger la comunidad de la que forma parte, pues en ello consistiría la protección de su arraigo y creatividad. Sin embargo, es un tema que esta investigación deja inconcluso, y sobre el que sería interesante realizar una investigación ulterior.

El segundo principio consiste en que una de las cosas que tienen en común [los hombres] es precisamente el instinto o deseo político. Enamorarse es más poético que escribir versos. La tesis de la democracia es que el gobierno (ayudar a administrar la tribu) es como enamorarse, y no como escribir versos.⁹⁵⁰

Así, gobernar entra dentro de esas cuestiones que cada hombre quiere hacer él mismo, sin aceptar que otro se las haga por el hecho de que las haga mejor. Conecta, por tanto, con la creatividad, en el sentido de que lo creativo es lo que el hombre normal hace, no tanto porque le sean útiles, sino porque le expresan. La democracia consiste en aceptar como legítimo y defender ese deseo de hacer las cosas por uno mismo; en palabras de nuestro autor, la verdadera creencia en la democracia «se resume en que las cosas más importantes, como el apareamiento entre los sexos, la crianza de los hijos o las leyes del Estado, conviene dejárselas a las personas normales»⁹⁵¹.

Esta idea se expresa en una de las paradojas más citadas de nuestro autor: «si una cosa merece ser hecha, merece ser mal hecha»⁹⁵². Esta paradoja la expresa literalmente, al menos, en dos sitios: *What's wrong with the world* (de ahí la he citado) y, asimismo, vuelve sobre ello en el prefacio de *A miscellany of men*⁹⁵³. En ambos casos, la idea está conectada con la política, y señala un error fundamental: el de creer que las cosas importantes deban ser confiadas a especialistas. En *What's wrong with the world*, en concreto, nuestro autor la acuña en el contexto de su crítica al feminismo y respecto a la educación, defendiendo que una sociedad que obliga al hombre (en concreto, es este caso, al varón) a especializarse, tiene que permitir que la mujer permanezca desespecializada para ser experta en “muchas cosas”. Un niño no ha de ser

⁹⁵⁰ *Ibíd.*

⁹⁵¹ *Ibíd.*, p. 60

⁹⁵² CHESTERTON, Lo que está mal en el mundo, p. 219

⁹⁵³ CHESTERTON, *A miscellany of men*, p. viii

educado por un experto en una materia sino por alguien que le pueda transmitir mil y una lecciones, aunque no las sepa hasta el grado de especialización. Educar no solo no debe ser algo a realizar por un experto en educación, sino que ni siquiera es conveniente que lo realice un experto en campo alguno. Así, Chesterton defiende el papel de la mujer en la casa para poder ser esa “experta en todo”, que es lo que se necesita para educar a un niño.⁹⁵⁴ Pero es el mismo Chesterton quien utiliza esta paradoja suya mucho más allá del contexto del feminismo y la educación: en *A miscellany of men*, pese a que hay un cierto comentario político, el uso de esa observación no está para nada vinculado a esos temas. Su contexto es una defensa de la escritura como algo que no tiene por qué hacer el especialista, sino que cualquiera que pueda hacerlo, puede hacerlo.⁹⁵⁵

Esa defensa de la vida normal, en la que las cosas más importantes ha de poder hacerlas “cualquiera”, se relaciona con la crítica política de Chesterton mediante otra idea simplísima: la de que dicha vida normal está en peligro. El hombre, al gozar de razón y libertad, puede ir en contra de sus necesidades. Puede construir un sistema que destruya la vida normal: la suya propia o, lo que es muchísimo más frecuente y peor, la de los demás en favor de la propia. Es decir, esa democracia como “gobierno del *amateur*” que acabo de explicar se puede convertir en el gobierno de alguna oligarquía, en la tiranía de cierto grupo de expertos, o élites, o como se quiera llamar.

⁹⁵⁴ Cfr. CHESTERTON “Parte Tercera: El feminismo o el error acerca de la mujer”; y “Parte Cuarta: La educación o el error acerca del niño”, en *Lo que está mal en el mundo*, pp. 101-158 (Parte tercera); pp. 159-219 (Parte Cuarta). – Tal y como comento en la introducción, no voy a entrar a comentar el feminismo de Chesterton, pese a su importancia e interés. Si aquí se menciona es porque creo justo dar el contexto del lugar original de esa paradoja tan conocida de nuestro autor.

⁹⁵⁵ Cfr. CHESTERTON, “Preface”, en *A miscellany of men*, pp. V-X. “It is a curious question whether a man ought to write when he cannot write well. My own view of it is that in writing, as in singing or dancing or deer-stalking, he can do it –if he can do it.”, p. V

Esta amenaza a la vida normal está para nuestro autor completamente presente en la sociedad moderna. En ella, se amenaza todo lo que el hombre siempre ha querido:

La mera tensión de la vida moderna es insoportable, y en ella hasta las cosas que *los hombres ciertamente desean* pueden romperse; el matrimonio y la propiedad justa y la oración y el valor misterioso que tiene el hombre.⁹⁵⁶

El capítulo de la cita anterior, por cierto, es en sí mismo un buen ejemplo de esto. Titulado “The wrong incendiary”, articula la reflexión de nuestro autor acerca de dos fuegos: uno bueno, cuyo combustible son cosas malas; otro malo, que quema las cosas buenas. Y señala que, del mismo modo, el impulso revolucionario puede abalanzarse sobre lo que es malo y debe ser cambiado, como la usura, y generar así una sociedad mejor. Pero también puede acabar con lo bueno de la vida humana, cuando algunas élites, apoyadas en dicho impulso como el surfista se apoya en la fuerza de la ola, logran encaramarse hasta lo más alto del gobierno.⁹⁵⁷

Es decir, Chesterton cree que hay sistemas filosóficos en los que se destroza esa vida corriente y se sume al hombre corriente en la locura, destruyendo lo que precisa para vivir. Y no sólo los hay teóricamente, sino que están por doquier. Y que hay que pelear por que esas ideas no triunfen, porque *pueden* triunfar: nada nos garantiza que, si no hacemos nada, vaya a prevalecer lo bueno.

Pero aquí hay que hacer una aclaración, respecto a lo que decíamos en la paradoja de la locura. Ahí hablábamos de cómo una sociedad entera puede enloquecer. Sin embargo, aquí aparece la locura como lo que unas élites imponen a la mayoría, cuya vida cotidiana es cuerda. ¿Cómo apelar al modo de

⁹⁵⁶ CHESTERTON, *A miscellany of men*, p. 96 – Las cursivas son mías.

⁹⁵⁷ Cfr. *Ibíd.*, pp. 94-96

vida de la gente corriente a la vez que se denuncia el modo de vivir moderno por considerarlo enloquecido? La respuesta a esta pregunta ya la apuntábamos entonces, pero me parece conveniente recordarla aquí: Chesterton no considera tanto que sea la sociedad entera la sumida en la locura, como unas élites lo bastante poderosas para imponer su estilo de vida. Pero dicho estilo de vida efectivamente *se impone*, es decir, la gente acaba prisionera de una forma de vivir que no responde a sus anhelos y, aunque lo sabe (a veces solamente en el fondo), es impotente para cambiarlo. Por eso Chesterton puede ver el tipo de vida cuerdo, al observar las formas de vida de los lugares a los que aún no ha llegado la modernización, o bien al fijarse en los anhelos que observa en la gente corriente, o también al volver la vista a las formas de vivir que nos llegan de forma tradicional.

En la gente normal y su estilo de vida está, para Chesterton, el germen de la resistencia contra las formas de vida locas que las distintas élites intelectuales quieren imponer. Él lo señala en cada ocasión que puede, alabando la férrea y tozuda cordura con que las personas normales muestran resistencia a las últimas ideas de moda. Esto aparece de forma deliciosamente cómica en el inicio de *The Napoleon of Notting Hill*:

La raza humana, a la que tantos de mis lectores pertenecen, ha sido siempre dada a jugar a juegos infantiles (...). Y uno de los juegos con que más aficionados cuenta es el que lleva el nombre de “No hagamos vaticinios”, si bien también es llamado, por el vulgo del Shropshire, sin duda, “Dejar mal al profeta”. Los que toman parte en el juego escuchan atenta y respetuosamente lo que los cerebros capacitados prevén que puede ocurrir en la próxima generación, esperan que el profeta haya muerto y lo entierran suntuosamente. Y

después van y hacen otra cosa. Eso es todo.⁹⁵⁸ Para una raza de gustos sencillos esto es, sin embargo, una gran diversión.⁹⁵⁹

En esa tozudez está la clave para la resistencia en contra del experto que propone un estilo de vida que parece mejor pero que supone la destrucción de la vida corriente. Por eso Chesterton la alaba y procura prestar atención siempre a las personas normales, a la vez que desconfía del experto. Porque una opinión experta puede ser sencillamente una excusa para refrendar una decisión tomada de antemano, nuestro autor no puede dejar de sospechar del experto, sobre todo cuando dice lo que les conviene a los ricos y poderosos.

Esta última idea del poderoso al servicio de los ricos, aparece muy clara en una conversación de *Tales of the Long Bow*, en la que los dueños de cierta empresa, que estaba contaminando el Támesis con vertidos de petróleo, llevan a un experto a dar su opinión. Y la valoración del experto, claro está, es favorable a la fábrica y minimiza los riesgos medioambientales. Y se da esta conversación entre Mr. Hood, miembro de la Liga del Arco Largo, y Mr. Bliss, uno de los interesados y beneficiarios de que la fábrica siga abierta:

–Creo que podemos considerar un privilegio –dijo Mr. Bliss– que el profesor nos haya expuesto en persona su teoría, antes de que la ofrezca a la opinión pública en un libro.

–Sí, claro –dijo Mr. Hood–; su experto es muy experto... en escribir libros expertos, ¿verdad?

Samuel Bliss sintió que se le ponían los pelos de punta ante aquella falta de respeto.

–Espero –dijo– que no albergue usted dudas acerca de la gran experiencia de nuestro experto...

⁹⁵⁸ Estas dos últimas frases, que aquí traduzco: «Y después van y hacen otra cosa. Eso es todo.», en el idioma original dicen: «They then go and do something else. That is all.» Sin embargo, esa no es la traducción manejada, sino la mía propia. En la versión manejada, de Manuel Bosch Barrett, se dice: «Y a otra cosa. Nada más.» Pero he decidido traducir libremente esas dos frases, para mantener más claro el sentido del texto (visto su contexto) de lo que, a mi parecer, lo está en la traducción.

⁹⁵⁹ CHESTERTON, *El Napoleón de Notting Hill*, p. 875

–No, qué va, no dudo de su experto –dijo Hood, con mucha seriedad–; sobre todo, no dudo en que sea experto en ser su experto...⁹⁶⁰

Chesterton siempre va a reivindicar el sentido común por encima del lenguaje especializado. Los expertos tienen su campo, claro, pero, para poder ejercerlo, han de estar al servicio del hombre común y contar con lo que este desea y anhela. Si no, su discurso se vuelve enloquecido, desarraigado de la realidad, y el fruto menos dañino es que la gente no les haga ni caso, llegando a tener consecuencias mucho peores. Esa es la desconfianza de Chesterton en los expertos, tan fácilmente utilizados por una élite de ricos o de políticos (es decir, en personas que consiguen poder con su dinero o que consiguen dinero con su poder).

Pero los expertos no solo le desagradan a Chesterton cuando son usados por una élite distinta a sí mismos. Ya hemos visto que también los rechaza cuando se da el caso (bastante frecuente, por cierto) de que los propios intelectuales se erijan como élite. Para Chesterton, esto es igual de malo que lo anterior. Su amor por el hombre común es tal que no soporta ver a alguien aduciendo razón alguna para sentirse distinto y mejor que la gente normal. Si se debe hacer un discurso o enseñar algo, ese algo debe ir siempre a favor del vulgo, ensalzándolo y no menospreciándolo.

Su rechazo del elitismo intelectual se ejemplifica muy bien en un artículo titulado “Las tres clases de personas”. Chesterton divide a la gente en pueblo, poetas e intelectuales. Respecto al pueblo, alaba de él que

da por sentado algunas cosas casuales⁹⁶¹ y profundas llamadas “lugares comunes”, como que los niños son encantadores, que el crepúsculo es triste o sentimental, o que ver a un

⁹⁶⁰ CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*, pp. 86-87

hombre peleando contra tres resulta muy edificante. Pues bien, esos sentimientos no son ni groseros ni sencillos. El encanto de los niños es muy sutil e incluso complejo (...). En su forma más sencilla se mezcla cierta consideración por la hilaridad y el desamparo.⁹⁶²

Aparte de esa clase, Chesterton señala otras dos: el poeta y el intelectual. Y precisamente la diferencia entre ambos es que los poetas «comparten esos sentimientos populares, y son capaces de expresarlos en toda su extrañeza y delicadeza»⁹⁶³. Es decir: el pueblo ha sido capaz de captar una sutileza paradójica de la vida humana, incluso sin ser capaz de expresarla del todo correctamente. El poeta es aquel que reconoce el valor de dicha creencia, pero además es capaz de destilar y expresar toda su sutileza. Pone las palabras correctas a las intuiciones ciertas de la gente, y por eso Chesterton le “permite” alzarse por encima de ella: «Los poetas son quienes se alzan por encima de la gente porque la comprenden»⁹⁶⁴.

En cambio, los intelectuales (a quienes también llama “profesores” y “mojigatos”⁹⁶⁵), no entienden a la gente sino que la desprecian:

Los mojigatos se elevan por encima de la gente pero se niegan a comprenderla, y afirman que todas sus oscuras y extrañas preferencias no son más que prejuicios y supersticiones. Los mojigatos hacen que la gente se sienta estúpida; los poetas hacen que la gente se sienta más sabia de lo que había creído ser.⁹⁶⁶

⁹⁶¹ “Casuales” aquí no querría decir “azarosas” o “fruto de la casualidad”, sino más bien creencias “poco atentas” o que la persona que las tiene es poco consciente de ellas. No parece la mejor traducción del original inglés “casual”.

⁹⁶² CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, p. 110

⁹⁶³ *Ibíd.*, p. 111

⁹⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 111-112

⁹⁶⁵ “Prigs”, en el original.

⁹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 112

La distinción entre el poeta y el intelectual no es que uno fabrique versos y el otro articule un discurso racional. De hecho, su diferencia es cómo ven y tratan a la gente normal:

Como he dicho, por poetas no me refiero a quienes escriben poesía, ni ninguna otra cosa. Me refiero a la gente que, poseedora de cultura e imaginación, las utiliza para comprender y compartir los sentimientos del prójimo, a diferencia de quienes las utilizan para elevarse a lo que llaman un plano superior.⁹⁶⁷

Así, de lo que Chesterton sospecha es de esa voluntad de colocarse por encima de la gente, que él entiende como una guerra al hombre común. Guerra que, a veces, puede realizarse con excelentes razones. Me refiero a que, en este artículo de *Alarms and discursions*, Chesterton declara la ceguera del especialista respecto a la bondad de las vidas cotidianas. Eso es cierto, pero hay que recordar que, normalmente, dichos especialistas tienen parte de razón. Como todo loco, lo que han hecho es coger una verdad parcial y no darse cuenta de que es meramente parcial. Uno puede sentirse legitimado a considerarse superior por algo que ha descubierto y que, efectivamente, le distingue a él y a su grupo de semejantes. Es verdad que tiene una verdad que la gente normal no tiene. Pero haría bien en recordar estas palabras de nuestro autor, originalmente referidas a la simplicidad de la religión islámica: «[El Islam] poseía una verdad colosal. Era una verdad tan enorme que era muy difícil reconocer que era una verdad a medias»⁹⁶⁸.

Una razón “de peso” para sentirse superior a los demás, por ello, no justifica ese sentimiento de superioridad. Sigue siendo un error, y se vuelve un error muchísimo más peligroso porque, al ser verdad una parte de lo que se observa, es mucho más difícil cambiar de opinión. Precisamente porque el capitalismo

⁹⁶⁷ *Ibíd.*

⁹⁶⁸ CHESTERTON, *La Nueva Jerusalén*, p. 49

puede aducir eficiencia económica, o el socialismo estabilidad social, es por lo que se vuelven tan peligrosos: no se trata de si eso es cierto o falso, sino de que no da cuenta de todo. «[E]l único orgullo verdaderamente perjudicial es el orgullo del hombre que tiene algo de lo que enorgullecerse»⁹⁶⁹, y cuando el sentimiento de superioridad se asienta sobre una verdad, por mucho que sea parcial, es un orgullo fundado. Es decir, es peligrosísimo.

Chesterton ve ese sentimiento de superioridad en muchas de las propuestas modernas (si no en todas), tal como recoge en su artículo “El hombre común”, que da título a su libro del mismo nombre (*The common man*). En este ensayo, dice que toda la emancipación moderna ha sido dar rienda suelta a los caprichos del “Hombre Excepcional”, persiguiendo al “Hombre Común”. Hace un repaso por varias propuestas filosóficas y sociales: denuncia el liberalismo, la economía liberal, el cientificismo, el puritanismo, el socialismo... y declara de todos ellos que cometen el mismo y único error: son Hombres Excepcionales haciendo la guerra a las personas normales.⁹⁷⁰

No puedo entrar a desarrollar aquí todas las ideologías elitistas que Chesterton combatió, y por ello he decidido desarrollar exclusivamente una: el elitismo escondido detrás de las propuestas económicas capitalista y socialista, que él trató de contrarrestar con su proposición distributista. Sin embargo, permítaseme cerrar esta sección con un brevísimo repaso a tres realidades de bastante importancia, donde él vio esa tendencia a despreciar a la persona normal: el intelectualismo, el imperialismo, y la filantropía que a duras penas ocultaba un arrogante paternalismo.

⁹⁶⁹ CHESTERTON, *Herejes*, p. 140

⁹⁷⁰ Cfr. CHESTERTON, *El hombre común*, pp. 5-21

1) El intelectualismo. Uno de los elitismos que Chesterton denunció continuamente fue el de los intelectuales, tanto el de los científicos como el de los filósofos modernos y racionales, que en cada paso demostraban estar por encima del resto de gente, a entender de nuestro autor.

Ya hemos visto mucha de su crítica a los científicismos, pero hay que señalar que estas posturas intelectuales estaban siempre atravesadas por el desprecio a la persona normal, según nuestro inglés. Así aparece en *The secret of Father Brown*, cuando el cura detective, al hablar de cómo la ciencia observa a las personas como si fueran meros objetos de estudio y sin empatizar con ellas, dice: «Cuando el científico habla de un tipo, no se incluye nunca a sí mismo, sino a su vecino. Probablemente a su vecino más pobre».⁹⁷¹ En ello se da toda una crítica a la mirada reduccionista del científico, pero que además deja caer que es una cuestión de clase la que lleva a ese sentimiento de superioridad: efectivamente, es al vecino pobre al que muchas veces se dirige esa mirada reduccionista. Esto aparece en muchos textos chestertonianos, a veces de forma genérica, a veces de forma muy concreta, contra unos especialistas concretos. Un ejemplo de especialistas concretos puede ser su reserva respecto a los médicos. No son pocos los textos en que Chesterton sospecha que el discurso médico se usa para justificar la discriminación, presentando a la persona discriminada como un enfermo necesitado de ayuda.⁹⁷²

Pero no sólo recela de los científicos ni de los especialistas de un área concreta, sino de todo aquel que se erija por encima de los demás por razones intelectuales. También sospechará esto, por supuesto, de los filósofos, con sus extrañas propuestas sociales. Ya lo hemos dicho sobre el ensayo “El hombre común”, y también se puede ver en *All things considered*, por ejemplo, donde

⁹⁷¹ CHESTERTON, *El secreto del Padre Brown*, p. 15

⁹⁷² Cfr. CHESTERTON, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*, pp. 75 y ss.; también *Divorce VS democracy*, p. 8; y *La eugenesia y otras desgracias*, Parte I cap. V “La autoridad flotante”

critica la tendencia literaria del modernismo anglosajón. En este movimiento, nuestro autor ve una actitud absurda: “pavonearse de que su filosofía del universo es la última filosofía, o la nueva filosofía, o la filosofía avanzada y progresiva”⁹⁷³. Para él, esto es un claro esnobismo:

The real objection about modernism is simply that it is a form of snobbishness. It is an attempt to crush a rational opponent not by reason, but by some mystery of superiority, by hinting that one is specially up to date or particularly “in the know”. To flaunt the fact that we have all the last books from Germany is simply vulgar; like flaunting the fact that we have had all the last bonnets from Paris.⁹⁷⁴

Chesterton piensa que las propuestas políticas modernas se basan en ese tipo de filosofías esnobs y elitistas, y, por ello, suele preguntarse si tras la propuesta política no se oculta la intención de estafar a las personas. Puesto que las ideologías esnobs buscan someter al hombre corriente, no le van a ofrecer nada para que sea libre, ni feliz. Le ofrecerán, por ejemplo, la posibilidad de votar en un sistema masificado, pero porque ese voto apenas cuenta nada. Le impedirán acceder a lo que sí le empoderaría, como una casa propia. Así lo dice en *The outline of sanity*:

[N]o confían en que el hombre corriente pueda gobernar su casa, y menos aún quieren que gobierne el Estado. En realidad, no quieren concederle ningún poder político. Están dispuestos a otorgarle el voto porque hace tiempo que descubrieron que ese voto no le otorga ningún poder. No están dispuestos a darle una casa, ni una mujer, ni un hijo, ni un perro, ni una vaca, ni un pedazo de tierra, porque esas cosas sí le otorgan poder.⁹⁷⁵

⁹⁷³ Cfr. CHESTERTON, *All things considered*, p. 9 «They brag that their philosophy of the universe is the last philosophy or the new philosophy, or the advanced and progressive philosophy. »

⁹⁷⁴ *Ibíd.*

⁹⁷⁵ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, pp. 214-215

2) El imperialismo. Ya en su debut en la prensa escrita, nuestro autor se encontró en una extraña postura, por su defensa de la causa bóer. Esto le colocaba enfrente de todas las opiniones polarizadas de la sociedad inglesa de entonces: se enfrentaba a los imperialistas que se posicionaban a favor de Inglaterra en dicho conflicto; y se enfrentaba asimismo a los pacifistas que rechazaban el conflicto. Chesterton estaba a favor de la guerra, pero porque apoyaba la causa bóer, y eso le puso en contra de todo el mundo.⁹⁷⁶

El motivo por el que se pronunciaría a favor de la causa bóer fue por entender la nación como algo contrario al imperio. Los bóeres tenían derecho a reclamar su tierra y los británicos no lo tenían a ocuparla. Para él, amar Inglaterra no era un argumento para apoyar el imperio, sino para criticarlo: el mismo amor que un inglés tenía hacia Inglaterra le debía llevar a entender el que un nativo sudafricano sintiera hacia su tierra natal. A favor de la nación y contra el imperialismo: esa era su postura.

Y mantuvo esa actitud toda su vida. Habló contra los imperialismos que se fue encontrando, por ejemplo el prusianismo que acabaría en la I Guerra Mundial y cuyo pensamiento racista estaría en el origen del nazismo⁹⁷⁷; o el conflicto de la independencia de Irlanda en el que él apoyó decididamente a Irlanda, como se observa en todo su *Irish Impressions*. Incluso rechazó el cosmopolitismo, por considerarlo un imperialismo en contra de las culturas locales. *The Napoleon of Notting Hill* está completamente cruzado por esa idea: Chesterton nos presenta un Londres de barrios fortificados, donde cada uno es una ciudad medieval. Por si esto, como sugerente imagen, no fuera suficiente prueba de su aprecio por el arraigo y la cultura local frente a lo globalizado, en dicho libro aparece esta conversación completamente elocuente al respecto:

⁹⁷⁶ Cfr. CHESTERTON, *Autobiografía*, pp. 130-133

⁹⁷⁷ Cfr. CHESTERTON, *Sobre el concepto de barbarie, passim*. pero especialmente caps. III “La negación de la reciprocidad” y IV “El afán de tiranizar”.

–Si con el mayor respeto discrepo de su nicaragüense entusiasmo, no es porque una nación o diez naciones estuvieran contra ustedes, sino porque estaba contra ustedes la civilización. Nosotros, los modernos, creemos en una gran civilización cosmopolita, en la cual debemos incluir todas las inteligencias de los pueblos absorbidos...

–El señor me perdonará –dijo el presidente [de Nicaragua]–. ¿Puedo preguntarle cómo, en circunstancias ordinarias, captura un caballo salvaje?

–No capturo nunca caballos salvajes –replicó Barker con dignidad.

–Precisamente –dijo Fuego–. Aquí termina su absorción de las inteligencias. Aquí es donde compeadezco su cosmopolitismo. Cuando dice usted que quiere ver todos los pueblos unidos, quiere usted decir, en realidad, que quiere ver a todos los pueblos unidos para aprender los trucos del suyo. Si hay un árabe o un beduino que no sabe leer, hay que enviar un misionero o un maestro de escuela a enseñarle, pero a nadie se le ocurre decir: “Este maestro de escuela no sabe montar un camello. Vamos a alquilar un beduino para que le enseñe.” (...) En Nicaragua teníamos un sistema de coger los caballos salvajes lanzando el lazo a las cuatro patas, que era tenido por el mejor de Centroamérica. Si tiene usted que incluir todos los talentos, vaya usted y hágalo. Si no, permítame que le diga lo que he dicho siempre: que algo desapareció de este mundo cuando Nicaragua fue civilizada.⁹⁷⁸

3) La filantropía. También en el impulso filantrópico vio nuestro autor un elitismo y un desprecio de la persona corriente. En *St. Francis of Assisi*, nuestro autor comenta la diferencia entre amar “a la humanidad”, propia de los filántropos, y “a los hombres”, señalando esto último como la característica del santo italiano. Si alguien acusara a Francisco de ser un loco que ama a una persona imaginaria, al menos, nos dice Chesterton, «se trataba de una persona imaginaria, no de una idea imaginaria»⁹⁷⁹. Y esa es la diferencia entre Francisco y los filántropos: aquel trabaja para las personas, estos trabajan para una idea,

⁹⁷⁸ CHESTERTON, *El Napoleón de Notting Hill*, p. 892

⁹⁷⁹ CHESTERTON. *San Francisco de Asís*, p. 14

para una conclusión de qué quieren las personas. Cuando tienen dicha idea van y la imponen a la gente, alegando hacerlo por su bien, pero sin preguntarse qué quiere esa gente, y por tanto sin darse cuenta de sus necesidades.

Esto aparece especialmente claro en las reflexiones de nuestro autor respecto a un caso real en el contexto de una huelga de trabajadores irlandeses, que recoge en *Irish Impressions*. Dicha huelga había llevado a muchos niños a una situación de mala alimentación. Esto movió a compasión a ciertos socialistas ingleses, que se ofrecieron a llevarse a los niños a Inglaterra para tenerlos bien atendidos. El ofrecimiento fue recibido con una enorme oposición por parte de la sociedad y las familias, lo cual sorprendió a los filántropos, pues estaba claro que las familias no podían, por su situación, alimentar mejor a los niños. La oposición se argumentaba usando todo tipo de argumentos, pero incidiendo en el problema religioso: los irlandeses católicos no veían que a sus hijos fuera a irles mejor en casa de personas herejes antes que en las propias, junto a sus familias y profesando su fe. Los filántropos aseguraron que la religión de los niños no se vería comprometida, lo cual, observa Chesterton, es imposible de cumplir: ¿cómo saber si uno está violando los principios de una religión que no entiende ni aprecia?⁹⁸⁰

Como se ve, estos filántropos cometieron, a juicio de nuestro inglés, un grave error: considerar que la conclusión a la que habían llegado en sus cabezas era más correcta que consultar a esa gente que de hecho eran los padres de esos niños. No se trata de tener buenas intenciones o no, sino de entender y respetar las necesidades de las personas reales.

Esa idea no solo aparece ahí, claro está, aunque lo refleja muy bien. Aparece en muchas otras partes, pero daré solamente otro botón de muestra: en *All I survey*, hay un capítulo llamado “On the child”, donde Chesterton critica esa

⁹⁸⁰ Cfr. CHESTERTON, *Impresiones de Irlanda*, pos. 586-601

misma idea de los filántropos, a propósito de una dama que se encontró en un cóctel. Dicha dama dijo que se tenía que tratar a los hijos de los pobres “como si fueran los nuestros”, algo en lo que Chesterton ve de nuevo ese sentimiento de superioridad. En el capítulo, él defiende que, si la situación de la familia es tal que necesita ayuda para sostenerse, hay que dar esa ayuda y permitir a la familia vivir dignamente. Pero tratar a los hijos de las demás como si fueran propios está más allá de lo razonable, pues sería (nos dice con ironía) como tratar los objetos de los demás como propios (lo cual se llama “robar”). Y lamenta que la gente, obcecada por esa superioridad moral, no lo vea y no respete el derecho de las familias, también las pobres, de criar a sus propios hijos.⁹⁸¹

Estas son tres áreas en las que podemos ver concretada esa sospecha de elitismo que le asaltaba a Chesterton ante muchas propuestas políticas y sociales. Y por eso rechazaba esas propuestas: veía en ellas, en los fundamentos de su argumentación, la voluntad de erigirse sobre el hombre común (aduciendo peores o mejores motivos, pero a su entender siempre por razones espurias). En las tres áreas dichas hay cuestiones de bastante importancia en la discusión política, y por eso las he elegido para ejemplificar. Pero no son los únicos ámbitos donde nuestro autor vio esa tendencia elitista. Por citar uno más, puede encontrarse lo mismo en el vegetarianismo y en el movimiento pro-abstinencia de alcohol: la voluntad de unos pocos hombres de separarse de la vida normal de la gente corriente. Esa idea atraviesa por ejemplo toda su novela *The flying inn*, donde dos personas cuerdas e idealistas se oponen a la locura de una ley seca haciendo rodar un barril de ron por toda Inglaterra.

Para evitar esos elitismos, Chesterton propondría como centro de su acción política el hogar del hombre. Su defensa del hombre normal y su necesidad de

⁹⁸¹ Cfr. CHESTERTON, *All I Survey*, pp. 1-5

un hogar tendría en cuenta dos realidades que propondría como baluartes en contra de las ideologías de su época: la tradición y la familia. Estas dos las consideraba fundamentales para proteger esa vida normal; y, donde las veía en peligro, veía en peligro la sociedad entera. Es lo que vamos a ver a continuación.

4. El hogar del hombre común: la familia y la tradición

Vamos a observar ahora dos realidades que, para Chesterton, se vinculan directamente al hombre común, es decir: son fundamentales para que el hombre pueda desarrollar esa creatividad y ese arraigo, y, así, vivir una vida libre y satisfactoria. Estas dos son: en primer lugar, la tradición; en segundo, la familia. Las desarrollo a continuación.

4.1. La tradición

La tradición para Chesterton es importantísima. La defenderá siempre que pueda, pero no por razones sentimentales o por inflexibilidad frente al cambio, sino porque la considera mucho más democrática que el adanismo⁹⁸² propio de la revolución. La relación entre su concepto de democracia y la tradición aparece explícita en este pasaje de *Orthodoxy*:

Es evidente que la tradición no es otra cosa que la democracia extendida a través del tiempo. Consiste en confiar en un consenso de voces normales antes que en un registro aislado o arbitrario. El hombre que cita a un historiador alemán contra la tradición de la

⁹⁸² Por “adanismo” me refiero a la tendencia a iniciar un proceso sin considerar los avances previos, rompiendo con todo legado o tradición. No se confunda con la creencia propia de la secta adamita, que se menciona en el capítulo 4 de este trabajo. Esta advertencia es importante porque, aunque el nombre que yo he usado para la doctrina es “adamismo”, con “m”, se considera igualmente correcto escribir el nombre con “n” (“adanismo”), trocándose ambos conceptos en acepciones de la misma palabra. Cfr. RAE, “Adanismo”, en RAE, *DEL*, 23ª ed., 2014 <<https://dle.rae.es/adanismo?m=form>> [Fecha consulta: 18/03/2021]

Iglesia católica, por ejemplo, está haciendo un claro llamamiento a la aristocracia y antepone la superioridad de un experto a la temible autoridad de la turba.⁹⁸³

Y unas líneas más abajo retoma el argumento diciendo del respeto a la tradición que es conceder a los muertos el derecho del voto:

La tradición puede considerarse la extensión del derecho al voto. Equivale a conceder el voto a la clase más oscura de todas: nuestros antepasados. Es la democracia de los muertos. La tradición se niega a dejarse someter por esa oligarquía reducida y arrogante que sólo por casualidad sigue hollando la tierra. Los demócratas rechazan cualquier discriminación basada en el nacimiento; la tradición rechaza la discriminación basada en la muerte.⁹⁸⁴

La reforma ha de estar basada en ese sentimiento democrático, lo cual no es sino otra forma que adopta su defensa del hombre común. Y, así, toda reforma política ha de contar con la tradición, pero no en el sentido de contar con las cosas que se han hecho *por el hecho de que se hayan estado haciendo siempre así*, sino porque en ellas percibimos un bien transmitido de padres a hijos. En Chesterton, el respeto a la tradición no es la repetición mimética e irreflexiva de lo que se ha venido haciendo “desde siempre”, sino prestar atención al concepto de vida buena que un coro innumerable de voces intergeneracionales nos está transmitiendo. Los pecados de una sociedad, por antiguos que sean, no forman parte de esa tradición que debe ser escuchada, porque la vuelta al pasado es escuchando lo que tiene que decirnos sobre el bien. Todas las revoluciones deberían tratar de recuperar el bien, y todo bien mira, según nuestro autor, al que originalmente el hombre disfrutó en el Edén:

Ni la costumbre más inmutable, ni la evolución más cambiante pueden hacer que el bien original sea otra cosa que bueno. El hombre puede haber tenido concubinas desde que las

⁹⁸³ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 60

⁹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 61

vacas tienen cuernos, pero no son parte de él si son pecaminosas. La humanidad puede llevar oprimida desde que hay peces en el agua, pero no debería estarlo si la opresión es pecaminosa.⁹⁸⁵

Es decir, para Chesterton el respeto a la tradición es como la observación de la vida del hombre común: no está buscando la mera imitación, sino adquirir material para una reflexión antropológica. Así, la tradición puede influir en nuestro ideal, y nuestro ideal ha de estar informado por la tradición. Pero sería un extremo considerar que se ha de hacer “lo que siempre se ha hecho” sencillamente porque se ha hecho siempre. Eso llevaría a consagrar todas las instituciones con la suficiente antigüedad, independientemente de lo buenas o malas que fueran. No: la tradición nos sirve para reconocer en la voz de todos los hombres, de todas las generaciones, los rasgos de lo bueno y de lo malo. Igual que escuchar a los demás puede sacarnos de ideas excesivamente subjetivas y egocéntricas, lo mismo pasa al escuchar a las generaciones anteriores: nos ayuda a evitar el solipsismo que suele tentar a cada generación.

Porque ese es, en última instancia, el motivo por el que Chesterton exige mirar al pasado: porque no hacerlo, mirando en su lugar al futuro, es cambiar la escucha de los demás por el solipsismo egoísta:

El futuro es una pared en blanco en la que cada hombre puede escribir su propio nombre todo lo grande que quiera; encuentro el pasado ya cubierto por nombres ilegibles, como Platón, Isaías, Shakespeare, Miguel Ángel, Napoleón. Puedo hacer el futuro tan estrecho como yo mismo; el pasado está obligado a ser tan ancho y turbulento como la humanidad.⁹⁸⁶

Es decir: hay que mirar al pasado, porque en él nos esperan las voces de toda la humanidad. Negarse a escucharlas es la enésima forma de locura, es decir, de

⁹⁸⁵ *Ibíd.*, p. 145

⁹⁸⁶ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 34

negarse a ser corregido en las propias ideas deformadas. No se trata de tradicionalismo irreflexivo, sino de apelar a la escucha de lo que nos cuentan nuestros antecesores para tener material sobre el que reflexionar. Un extremo que no tiene en cuenta esto sería un tradicionalismo inmovilista: está vuelto al pasado, pero no abierto a la reflexión. Y, por supuesto, el extremo contrario sería despreciar al pasado por el mero hecho de ser anterior. Esto lo combate nuestro autor de forma brillante en *What's wrong with the world*, cuando explica que toda revolución miraba al pasado, mientras que el espíritu revolucionario de su época solo mira al futuro:

Pero en la historia no hay revolución que no sea una restauración. Entre las muchas cosas que me confunden acerca de la moderna costumbre de fijar la vista en el futuro, ninguna es más fuerte que ésta: todos los personajes de la historia que han hecho algo de cara al futuro tenían la vista fija en el pasado.⁹⁸⁷

Y remata el argumento:

El hombre es un monstruo deforme, con los pies mirando hacia adelante y la cabeza mirando atrás. Puede convertir el futuro en algo lujuriente y gigantesco, siempre que esté mirando al pasado. (...) El mañana es la Gorgona, y un hombre sólo debe verlo reflejado en el reluciente escudo del pasado. Si lo mira directamente, se convertirá en piedra.⁹⁸⁸

En *William Cobbett*, además, complementa este argumento con otra observación: si no se mira al pasado, no se pueden ver los males que los impulsos revolucionarios puedan traer consigo. Cobbett es definido por una paradoja, consistente «en que amaba el pasado, y en que sólo él vivió en el futuro»⁹⁸⁹. Y su mirada al pasado le llevó a denunciar el futuro que aguardaba a las ideas revolucionarias de su época:

⁹⁸⁷ *Ibíd.*

⁹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 35

⁹⁸⁹ CHESTERTON, *William Cobbett* [esp], p. 702

Cobbett *no* era solamente un viejo granjero colérico y anticuado que creía que el país debía irse al diablo porque no se dejaba el mundo entero a las vacas. Cobbett no era solamente un hombre con una serie de nociones insensatas que podían ser rebatidas por la economía política (...). Lo que él veía no era un edén que no puede existir, sino más bien un infierno que puede existir, e incluso que existe de veras. (...) En una palabra, él vio lo que nosotros vemos en la actualidad, pero él lo vio cuando aún no había llegado.⁹⁹⁰

Así, amar la lección de lo bueno que nos llega del pasado nos permite hacer la revolución correcta, sí, pero también rechazar la incorrecta. Mirar al pasado nos lleva a saber qué está bien, y eso implica que nos prepara para evitar el mal. Mirar al pasado, en definitiva, es lo necesario para que una revolución pueda salir adelante.

Para Chesterton, como se puede ver, el aprecio a la tradición le separa tanto del tradicionalismo inmovilista como del progresismo irreflexivo, colocándole en una posición paradójica: el pasado es a lo que el hombre debe mirar, pero para generar una revolución, es decir, un futuro vivible.

Dentro de este amor a la tradición, he de decir una breve palabra sobre una cuestión que se relaciona con el caso, y es el amor de Chesterton por lo medieval. Este medievalismo suyo es rastreable en un montón de textos⁹⁹¹, y constituye una problemática al abordar a nuestro autor. Si no entendemos bien su medievalismo, con facilidad podríamos enclavarle en un tradicionalismo antimoderno de corte más sentimental que racional.⁹⁹² Y esto sería un

⁹⁹⁰ *Ibíd.*, pp. 701-702 – cursivas en el original.

⁹⁹¹ Cfr., de manera especial *Pequeña historia de Inglaterra*, *passim*. y especialmente los capítulos V, VI, VIII, IX y X; también por ejemplo *La Iglesia católica y la conversión*, pp. 119-120; *All I survey*, cap. III; *San Francisco de Asís*, p. 48 y ss.

⁹⁹² De hecho, según Ian Boyd, uno de los mayores expertos en nuestro autor, *The return of Don Quixote* (única novela distributista como tal, si no se considera *Tales of the Long Bow* como novela) busca satirizar y advertir sobre la nostalgia de las políticas regresivas: «Lo que la novela satiriza es precisamente el medievalismo romántico que supuestamente representaría el sueño político del propio Chesterton. La novela advierte contra los peligros inherentes a la nostalgia de ciertas políticas, porque estos movimientos políticos

malentendido, a mi modo de ver. Chesterton es amante de lo medieval y de lo tradicional, sí, y sin duda hay en ello elementos emocionales. Le *gustan* esas cosas, eso es innegable. Su posición al respecto no es totalmente racional, pero eso no quiere decir que sea totalmente irracional. En su caso, ese amor por la tradición y ese medievalismo son “razonables”, es decir, si no completamente racionales, sí argumentables de forma suficientemente válida, aunque no indiscutible. Se puede no estar de acuerdo, pero se puede entender racionalmente qué pretende nuestro autor y con qué argumentos defiende su postura.

Para explicar la defensa de lo medieval en Chesterton, lo primero que hay que apuntar es su respuesta a un argumento de corte dialéctico: la proposición de que lo más nuevo, lo progresista, es mejor porque es una condensación de los valores del pasado. El siglo XII no puede tener valores desarrollados en el XVIII, eso es imposible. Pero las ideas del XVIII sí son el fruto de la evolución del pensamiento, incluidas las ideas del XII, y por lo tanto se puede decir que es más razonable apoyar la postura moral más nueva. Lo nuevo puede mirar al pasado, lo viejo no puede adivinar el futuro.

La respuesta de Chesterton se articula en torno a una metáfora, comparando los ideales antiguos con edificios inacabados. Cuando los modernos miran al pasado, lo ven lleno de “edificios inacabados”, es decir, de ideales que están a medio hacer. Para Chesterton, el problema es que confunden esa obra inacabada con unas ruinas. No lo son: son edificios que no se han terminado de construir, que están a medio hacer. Los ideales antiguos no alcanzaron un culmen a partir del cual decayeron, sino que, estando aun en proyecto, se abandonaron.

pueden acabar cegando a las personas frente a los acuciantes problemas de la vida contemporánea y pueden hacerlos vulnerables a la explotación por parte de ideologías políticas extremistas y sin escrúpulos». BOYD, I., “Introducción. El periodismo como parábola”, en CHESTERTON, *La prensa se equivoca y otras obviedades*, p. 10

Él [el moderno] mira hacia atrás, hacia el valle del pasado, y ve una perspectiva de espléndidas pero inacabadas ciudades. Están inacabadas, no siempre por enemistad o por accidente, sino a menudo por inconstancia, fatiga mental y vehemente deseo de filosofías ajenas. No sólo hemos dejado sin hacer las cosas que deberíamos haber hecho, sino que incluso hemos dejado sin hacer las cosas que queríamos hacer.⁹⁹³

Y, por eso, nuestro autor reclama que no se puede despreciar lo pasado, como si lo hubiéramos superado. No siempre ha sido así, a veces lo hemos abandonado para ir en otra dirección, y si, al abandonarlo, hemos perdido un bien valioso, entonces tiene que quedar abierta la posibilidad de volver a ello.

Desde esa perspectiva es desde la que tenemos que entender el medievalismo de Chesterton. Si él mira la Edad Media no es porque simplemente “la prefiera”, sino porque considera que en ella había unos valores de igualdad y de respeto por las personas comunes que en la Modernidad se abandonaron. Es decir, si Chesterton mira a la Edad Media es por observar la situación insostenible en que la gente queda sumida en la era moderna. Mira atrás en busca de herramientas para solucionar la situación actual. Si en el clamor de la tradición oímos una respuesta a nuestras preguntas, y si vemos esa respuesta reflejada de forma práctica en una institución medieval (o griega, por cierto... de la época que sea), entonces deberíamos poder aplicar lo que observamos. No hay por qué aceptar el argumento moderno de que no se puede aplicar algo pasado:

Hay una metáfora que gusta mucho a los modernos; siempre están diciendo: «No puedes hacer que el reloj marche hacia atrás». La respuesta simple y obvia es: «Se puede». Un reloj, como es una pieza de construcción humana, puede volver a ponerse mediante un dedo humano en cualquier cifra u hora. Del mismo modo, la sociedad, al ser una pieza de

⁹⁹³ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 36

construcción humana, puede volver a recomponerse según cualquier plan que haya existido con anterioridad.⁹⁹⁴

El medievalismo, así, nace del rechazo de Chesterton de la situación insoportable que ve que genera la Modernidad. Pero un apunte: igual que nuestro inglés no es medievalista “porque sí”, tampoco es antimoderno de forma irreflexiva. Una vez más, no se puede negar un rechazo enorme a la Modernidad por parte de nuestro autor, pero de vez en cuando encontramos excepciones. Por ejemplo, tiene una buena consideración de la Revolución Francesa, y cuando la menciona no es para criticarla sino para admirar alguno de sus rasgos⁹⁹⁵. Y es que considera dicha Revolución una revolución correcta, la que mira al pasado, pero lo hace para generar un cambio:

La Revolución francesa, por tanto, es el ejemplo de toda auténtica revolución, pues su ideal es tan viejo como el viejo Adán, pero su realización es casi tan reciente, tan milagrosa y tan nueva como la Nueva Jerusalén.⁹⁹⁶

Ante el caso de la Revolución Francesa, Chesterton le reconoce su valor democrático y su voluntad de acabar con las élites oligárquicas. Esto es lo importante para nuestro autor. Rechaza muchos rasgos modernos porque considera que amenazan la vida normal de la persona normal, no porque “sean modernos”. La Revolución Francesa es antioligárquica, así que Chesterton la aprecia.

Pero eso mismo le lleva a exaltar la Edad Media por delante de la Moderna, ya que ve cómo, en la Edad Moderna, la situación de igualdad que se vive en la Edad Media va a menos. Esto es especialmente cierto respecto a su teoría

⁹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 38

⁹⁹⁵ Cfr., por ejemplo, *Santo Tomás de Aquino*, pp. 1018-1019; *Autobiografía*, p. 136; *Lo que está mal en el mundo*, pp. 42-43; *Robert Browning* [esp.], pp. 20-21

⁹⁹⁶ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 47

económica: nuestro autor va a observar, frente a la organización campesina y gremial propia de la Edad Media (que él alaba por igualitaria)⁹⁹⁷, el auge del capitalismo como consagración de una oligarquía de ricos concentradores de la riqueza, y la posterior propuesta socialista como una nueva élite de burócratas estatistas. Ninguno se fía de la persona normal, y ambos tratan de arrebatarle el estilo de vida que le es propio, negándole la propiedad privada que le permita subsistir.

Es decir, el amor de Chesterton por la tradición, incluido su amor por la Edad Media, nace de una pregunta antropológica simplísima: ¿qué le hace bien al hombre corriente? Si mira al pasado es para ver cuál es la respuesta democrática, el grito unánime de las generaciones. Si aprecia la Edad Media es porque ve en ella instituciones que permitían aplicar esa idea de bien. Pero lo importante es lo que está bien, no lo que es tradicional ni medieval. No ama lo tradicional por ser tradicional, no ama lo que siempre se ha hecho por tener miedo al cambio. Ama la tradición porque le parece la forma de dar voz a la gente corriente: “esto es lo que me hace bien, esto es lo que siempre he querido”. Y ahí es donde descubre la necesidad del hombre de ser creativo y arraigado, de ser libre en medio de una comunidad donde se siente reconocido. Lo que siempre le ha hecho bien es tener una casa, una familia y una comunidad; lo que le hace mal es estar sometido a otros señores que, para su propio provecho, le arrebatan el hogar, y tratan de acabar con la familia y la comunidad.

⁹⁹⁷ Cfr. CHESTERTON, “Qué quiere decir «la alegre Inglaterra»”, en *Pequeña historia de Inglaterra*, pp. 127-147

4.2. *La familia*

La familia es para nuestro autor la gran institución de la libertad arraigada, como hemos dicho ya en otras partes. Preservarla es preservar esa “libertad con límites” de la humanidad, de preservarla depende la libertad frente al poder organizado:

[L]a mayoría de nosotros estamos actualmente conformes en que parte de esa presión social que llamamos libertad es indispensable para la salud del Estado, y que no puede ejercerse por individuos, sino por grupos o tradiciones. Los primeros han sido muchos – monasterios, hermandades, etc.–; pero entre ellos sólo hay uno que por espontánea y omnipresente inspiración constituyen los seres humanos, y ese es la familia.⁹⁹⁸

Para Chesterton, así, la familia es una organización que para nada es dependiente del Estado, sino que le antecede y fundamenta, siendo la forma de asociación intuitiva y natural de los seres humanos. Por eso puede ponerse enfrente del Estado cuando es necesario; porque es ante lo que el Estado debe responder, porque es su fundamento: «Podemos afirmar que la familia es la unidad del estado, la célula que permite su formación»⁹⁹⁹.

La propuesta política de Chesterton va a girar en torno a construir un hogar para el hombre común, donde se da la vida familiar, que nuestro autor, recordemos, considera la más libre de todas. Chesterton considera que el sistema político de procurar lo que la familia precise para desarrollarse libremente, y remover los obstáculos se le presenten.

Por eso, la propuesta política de Chesterton se condensa en la imagen del hogar. La política ha de buscar darle un hogar al hombre (o permitirle conservar el que tiene), donde poder mantener esa familia. Eso es, en última instancia, lo

⁹⁹⁸ CHESTERTON, *La superstición del divorcio*, p. 891

⁹⁹⁹ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 74

que Chesterton ve que anhela la humanidad, cada persona: una casa propia en la que sentirse rey, en la que experimentarse a la vez libre y arraigado.

La idea de la propiedad privada universal, pero privada, la idea de las familias libres, pero familias aún, de la domesticidad democrática, pero aún doméstica, de una casa para cada hombre, sigue siendo la visión real y el imán de la humanidad. El mundo puede aceptar algo más oficial y general, menos humano e íntimo. Pero el mundo será como una mujer con el corazón roto que hace una boda de conveniencia porque no puede hacer una boda feliz.¹⁰⁰⁰

En *What's wrong with the world*, Chesterton va a desarrollar esa imagen de la familia y su relación con la política. Cada una de las partes del libro se dedica a un miembro de la familia: el varón, la mujer y los hijos. La obra, así, se vuelve un ensayo fuertemente político en el que los temas se articulan literalmente por su relación con la institución familiar. Entremos a verlo parte por parte.

La primera parte, llamada “La falta de hogar del hombre”, es introductoria y se centra en la necesidad del hogar: aquí, Chesterton defiende la importancia del ideal correcto, y señala que éste sólo puede encontrarse preguntándole al hombre normal. Si lo hacemos, nos dice, descubriremos que el hombre normal anhela un hogar, que es lo que nadie parece querer darle.¹⁰⁰¹

La segunda parte del ensayo se dedica al varón: “El imperialismo o el error acerca del hombre”. Pese al título, el asunto no se va a centrar tanto en el imperialismo como en el desprecio por la vida común del hombre corriente. El mismo Chesterton reconoce al inicio del apartado que le ha costado mucho encontrar una palabra adecuada¹⁰⁰² para definir qué quería decir. Y lo que quiere decir, y que recoge en el nombre “imperialismo”, es esto: que, igual que el imperialismo consiste en ciertos valores que se consideran mejores y que todos

¹⁰⁰⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 73

¹⁰⁰¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 13-73

¹⁰⁰² Cfr. *Ibid.*, p. 77

los hombres de todas las regiones han de seguir, de ese mismo modo la vida normal humana se ve amenazada por imponérsele al hombre una serie de valores que le desnaturalizan y despojan de su singularidad. Muy especialmente, Chesterton critica aquí la especialización, que se introduce con la dinámica de los negocios, y que lleva a una mirada utilitarista sobre las personas: la persona está definida por su función, ya no es algo completo sino una parte de la cadena, un instrumento. Así, se extiende la desigualdad, ya que el esquema piramidal propio del negocio, basado en la especialización por funciones, se propaga por toda la sociedad.¹⁰⁰³

La tercera parte está dedicada a la mujer, y se llama “El feminismo o el error acerca de la mujer”. En esta parte entra en cuestiones de feminismo, defendiendo a la mujer como el alma de la casa familiar, que es capaz de mantener la llama del hogar. Chesterton reclama para la mujer poder permanecer desespecializada en su hogar, frente a la especialización del varón, que no tiene más remedio que convertirse en máquina para el sistema. En esta parte, Chesterton va a rechazar el sufragio femenino y el empleo femenino. El argumento que usa es que ambos son una manera de sacar a la mujer de ese hogar del que es corazón, para introducirla en la vida pública. Esto se hace con el único propósito de explotarla, igual que se explota al varón. Lo que se busca es la extracción de rédito político (dejándole votar), o la rentabilidad laboral (haciéndole trabajar).¹⁰⁰⁴

En la cuarta parte, habla del niño, del hijo, y la llama “La educación o el error acerca del niño”. Aquí desarrolla su crítica a la educación, que se puede resumir someramente en dos argumentos: uno, que la sociedad moderna pretende educar sin tener clara una idea de bien; dos, que la educación se ha considerado como

¹⁰⁰³ Cfr. *Ibid.*, pp.77-99

¹⁰⁰⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 101-158

una especialidad que unos profesionales capaces deben realizar. Para Chesterton, esto último es falso: educar es una de esas cosas que quiere hacer uno mismo aunque la haga mal. Denuncia que para los políticos y educadores las ideas y valores de los padres son de hecho despreciadas, para en cambio imponer el plan oficial de educación que el gobierno y especialistas de turno hayan diseñado.¹⁰⁰⁵

En la última parte, llamada con cierta intención capicúa “El hogar del hombre”, Chesterton cierra sus argumentaciones reflexionando sobre el riesgo que corren las personas normales y sus familias ante las ideologías progresista y darwinista (que en cierto modo Chesterton considera una especie de “progresismo de la naturaleza”, que llevaría a cambiar la naturaleza humana a conveniencia de las necesidades de los poderosos). Tanto el capitalismo como el socialismo son organizaciones de poder que encuentran enfrente a la familia, obstáculo para el poder estatal y plutocrático. Por eso Chesterton defiende la creación de hogares donde la gente viva libre, y la necesidad de distribuir la propiedad para que todos tengan un medio de producción propio. Solo así podrá la gente resistir al poderoso, al poder subsistir razonablemente sin depender de él.¹⁰⁰⁶ Esto último fue en lo que consistió su distributismo, como oposición tanto al monopolismo de los ricos capitalistas como al monopolismo de Estado propio de socialistas. Frente a ellos, Chesterton defendió distribuir la propiedad entre la gente corriente, en lugar de concentrarla en manos de unos pocos. Aunque en eso entramos en el siguiente apartado.

Si he desgranado *What's wrong with the world*, poniendo sobre la mesa tantos temas distintos, es por un único motivo: mostrar cómo la familia articula el pensamiento político de nuestro autor. Su defensa es el objeto principal de la

¹⁰⁰⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 159-219

¹⁰⁰⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 221-244

política de Chesterton, y de su análisis es de lo que principalmente se alimenta para proponer críticas o apuntar soluciones. Y eso queda perfectamente reflejado en este libro, en el que los temas aparecen organizados precisamente en torno a la institución familiar.

Todos los poderes amenazan a la familia de una forma u otra, porque es un poder en sí misma. Es la familia la que suele presentarse como la más firme oposición a las pretensiones de los poderosos: tanto del estado como de las élites económicas. Por ello, por esa cualidad suya de estar siempre opuesta al poder constituido, es por lo que Chesterton considera que la defensa de la familia es el acto que con más facilidad acaba en revolución:

Precisamente los más conservadores para la familia fueron los más revolucionarios para con el Estado. Los más censurados por su gazmoñería o su «burguesa» aceptación de los convenios matrimoniales son, a la vez, los más censurados por la inquietud y la violencia de sus reformas políticas. Y la causa no es difícil de descubrir: es simplemente que, en una sociedad tal, el gobierno, al enfrentarse con la familia, se enfrenta con algo casi tan permanente y tan autorrenovador como él mismo.¹⁰⁰⁷

La familia, al ser una institución de organización social, se opone a las pretensiones organizativas de los grupos de poder. En ese enfrentamiento, Chesterton evidentemente apoya a las familias. En *The superstition of divorce*, señala que la familia se opone al Estado, erigiéndose como la que preserva la vida normal de las personas, que necesitan de libertad. Esa libertad, que recordemos que no es ilimitada, Chesterton defiende que ha de consistir en una parcela de autonomía privada, dentro de la cual «cada ciudadano es un rey»¹⁰⁰⁸. Pues bien, si no existiera la institución de la familia, el hombre no tendría como defender esa parcela suya ante el poder opresivo del Estado: «el hombre de

¹⁰⁰⁷ CHESTERTON, *La superstición del divorcio*, p. 890

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*, p. 902

bien, por sí solo, no puede contender con el gobierno»¹⁰⁰⁹. Por eso hace falta una institución que contrapesa, y esta nace del matrimonio, es decir, de la persona entregándose de forma completa y privativa a otra persona. Frente al compromiso con el Estado, que el hombre no escoge (dejados aparte los teóricos contratos sociales), aparece el vínculo familiar, que el hombre sí escoge y genera por sí mismo. Sirve de contrapeso al Estado, porque puede enfrentarse a él: es una forma de organización y coordinación que las personas han creado voluntariamente y sin concurso del Estado. Y no sólo es independiente al Estado: es su alimento, pues es de la que surgen las nuevas generaciones. El Estado no genera las familias y sí depende de ellas. No es raro, pues, que haga lo posible por reducir su fuerza e influencia, procurando la disolución del vínculo en forma de divorcio, o encargándose de la educación de los hijos para controlar la influencia de los padres.¹⁰¹⁰

La familia es así una amenaza al poder, que trata de neutralizarse desde el Estado, servil con los poderes económicos:

Toda la tendencia de lo que se ha considerado como legislación liberal en Inglaterra, necesaria o innecesaria, defendible o indefendible, para bien o mal ha existido a costa de la independencia de la familia, especialmente de la familia pobre.¹⁰¹¹

Para Chesterton, es una cuestión sencilla: en la medida en la que la familia es destruida, el hombre queda aislado y solo frente al poder estatal y mercantil y, así, se vuelve incapaz de defenderse: «Sin la familia, quedamos desvalidos ante el Estado que, en nuestro caso moderno, es el estado servil»¹⁰¹².

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*

¹⁰¹⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 902-905

¹⁰¹¹ CHESTERTON, *Impresiones de Irlanda*, pos. 505-506

¹⁰¹² CHESTERTON, *La superstición del divorcio*, p. 887. – La mención al “estado servil” se refiere al libro publicado por su buen amigo Hillaire Belloc, y que es el nombre que recibía el estado en manos del capitalismo, donde la mayoría de personas se veían forzadas a trabajar para una minoría de ricos.

Para terminar, y retomando lo dicho: en nuestro autor, el hogar y la familia es lo que anhela el corazón humano, y toda propuesta política ha de permitirle conservarlos o fundarlos. Pero esa institución es muy poderosa porque es la que puede oponerse a la voluntad de dominio de unas minorías. Por ello, no conoce la paz: está continuamente amenazada, por ser el rival del poder estatal o económico (o, lo que es más común, en una confluencia o identidad de ambos).

El hombre desea una parcela limitada de libertad, un pequeño sitio donde establecer relaciones de calidad, donde poder comportarse como un rey que hace lo que quiere y porque quiere. Quiere un mundo donde pueda ver el reflejo de sí mismo, unos hijos a los que poder transmitir sus ideas del mundo, y no las que el Estado haya decidido para provecho de unos pocos. Ningún poder estatal ha de impedirle poder hacer esto, es más: todo poder ha de trabajar para que pueda realizarlo. En una palabra: si el hombre ha de poder disfrutar a la vez del arraigo y de la libertad, necesita un sistema de pequeñas comunidades que se lo permitan, que le defiendan de otros poderes mayores que quieran arrebatárselo. Y de esos grupos y tradiciones, la comunidad fundamental es la familia.

5. Un ejemplo concreto: la propuesta político-económica de Chesterton

Recapitulando las cuestiones anteriores, hemos visto cómo Chesterton defiende la necesidad de un ideal para poder realizar una política eficaz, y las tres características formales que precisaba: ser fijo, ser complejo y vigilar a los que están en el poder. Y cómo el aporte material para su propuesta concreta, que era la observación de la persona corriente, partiendo de la sacralidad de todo ser humano, cumplía con esas tres, al basarse en determinada antropología. De esa antropología sacábamos tres notas importantes: la creatividad del ser humano, su necesidad de arraigo, y la constatación de sus límites. Y desde ahí, dejábamos apenas anotado que, por tanto, para Chesterton la propuesta política

había de ofrecer a la persona una cierta libertad, y debía permitirle vivir en una cierta satisfacción o felicidad. De ahí pasábamos a hablar del concepto de democracia de Chesterton, y cómo se enfrenta a todo tipo de elitismos en su defensa de la persona corriente. Y, ya, por último, hemos mencionado dos realidades importantes para todas estas cuestiones: la familia y la tradición, profundamente vinculadas al arraigo y la libertad.

Nos queda ahora por ver, en el orden que anunciábamos, la propuesta político-económica del distributismo. No es “un área más”: Chesterton le dedicó mucho tiempo y energía. Él considera que muchos problemas de elitismos nacen, al final, de la riqueza. Lo hemos visto en su propuesta filantrópica, por ejemplo, cuando señalaba a los filántropos como meros ricos tratando con despectivo paternalismo a los pobres. Para Chesterton, la crítica a la economía era importantísima porque los ricos se mezclan en la cultura y en la política, y porque la libertad política de la persona, nos dirá, no es nada si no hay una libertad efectiva. Y para esta efectividad, la persona ha de tener un medio de producción propio, que le haga independiente del rico.

Vamos, pues, a dar un repaso a los fundamentos de la doctrina económica de nuestro inglés. Servirá de ejemplo del tipo de crítica social que practicó, pero insisto en que no un ejemplo cualquiera, ya que se trata de algo muy fundamental y que importa mucho a nuestro autor. Aunque evidentemente no nos dará tiempo apenas a esquematizar las ideas, intentaré dar un repaso satisfactorio, aunque mínimo.¹⁰¹³

¹⁰¹³ Toda esta parte me habría sido imposible sin apoyarme en la obra de SADA CASTAÑO, D., *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005; así como el libro coordinado por MACKAY, A. & AHLQUIST, D. & STORCK, T. & FAHEY, W.E., *Beyond capitalism and socialism: A new statement for an old ideal*, Norfolk, VA: IHS Press, 2008.

Para la parte concreta de la crítica de Chesterton al capitalismo, he rescatado algunas partes de mi artículo respecto a la crítica capitalista de Chesterton: ROMERO-WENZ, L., “Capitalismo como locura: la crítica al sistema capitalista de G.K. Chesterton” en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 16, Julio de 2019, pp. 145-181

Empezamos, pues, desarrollando las críticas de Chesterton al capitalismo y el socialismo, viendo primero cómo los dos atacan la libertad de la persona, para ver después por qué le impiden la felicidad, es decir, la posibilidad de una vida satisfactoria.

5.1. La libertad del hombre corriente

El hecho de que ni capitalismo ni socialismo favorecieran la libertad de las personas fue una continua observación de nuestro autor. Respecto al capitalismo, Chesterton fue un duro crítico del sistema. Más allá de las coyunturas sociales de cada época, consideraba que en el corazón mismo del sistema capitalista estaba la tendencia a concentrar la propiedad en muy pocas manos. Esto dejaría a la mayoría de la población en la situación de vender su fuerza de trabajo a la oligarquía de los ricos, poseedores del medio de producción. Es el resultado lógico del criterio de eficiencia: siempre será más eficiente que uno solo se encargue de las cosas, pero el problema es que eso desemboca en el monopolio. El capitalismo siempre tiende a él, dice Chesterton, que responde a la pregunta de “¿adónde vamos con este capitalismo?” diciendo:

La respuesta obvia es: al monopolio. Ciertamente, no vamos a la empresa privada. Sería más exacto llamar juicio privado a la Inquisición española que empresa privada al monopolio. El monopolio no es privado ni emprendedor. Existe para impedir la empresa privada.¹⁰¹⁴

Esta concentración sitúa a la gran masa de la población en la posición de emplearse a cambio de un salario. Sin posibilidad de acceso a los medios de producción, no les queda más que la situación del proletario. Esto no cambia en un capitalismo revisado o “humanizado”. Éste puede tener la ventaja de que

¹⁰¹⁴ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 18

quizás las condiciones del trabajador sean mejores, pero no le devuelve a la persona ni un gramo de lo que ha perdido:

Los grandes empresarios a menudo hacen algo para mejorar lo que llaman las «condiciones» de sus trabajadores, pero un trabajador puede tener sus condiciones tan cuidadosamente arregladas como las tiene un caballo de carreras, y sin embargo no tener más propiedad privada que un caballo de carreras.¹⁰¹⁵

La pérdida de la propiedad privada es la pérdida de la libertad. Sólo con propiedad el hombre puede ser libre, por lo que el capitalismo se sitúa como un enemigo de la libertad. Esto puede parecer contradictorio puesto que el capitalismo parece estar fundado, precisamente, en la libertad personal y la libertad de los negocios, pero Chesterton observa esta paradoja cumplirse en la realidad. Así, en un conocido párrafo, señalará que, donde ha habido una comunidad de pequeños terratenientes libres e iguales, el capitalismo ha visto refrenado su avance, obstaculizado precisamente por esa vida libre de las personas. Si el capitalismo fuese la realización más perfecta de la libertad, sería natural que aquella otra sociedad libre, medieval, en la que lo que había era una masa enorme de pequeños terratenientes, evolucionara al modelo capitalista. Sin embargo,

la idea de que la pequeña propiedad evoluciona hacia el capitalismo es un retrato exacto de lo que prácticamente no sucede nunca. Hasta los hechos materiales dan testimonio de la verdad, hechos que, me parece, han sido curiosamente pasados por alto. Nueve de cada diez veces sucede que una civilización industrial del moderno tipo capitalista no surge, surja donde surgiera, en lugares donde ha habido hasta entonces una civilización distributiva como es la de los labriegos. El capitalismo es un monstruo que crece en los

¹⁰¹⁵ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, p. 60

desiertos. La servidumbre industrial ha surgido, en casi todos los casos, en aquellos espacios vacíos donde la civilización anterior se hallaba debilitada o ausente.¹⁰¹⁶

El capitalismo no surge como la evolución natural de la pequeña propiedad, sino que surge ahí donde no hay una cultura de pequeños señores libres, o ésta se halla debilitada o decadente. Los pequeños señores se resisten a la esclavitud asalariada:

Allí donde había mero señor y simple siervo, casi instantáneamente podían convertirse en mero empleador y simple empleado. Allí donde ha habido hombre libre, aun cuando fuera relativamente menos rico y poderoso, su solo recuerdo ha hecho imposible un capitalismo industrial completo.¹⁰¹⁷

Por eso, en la sociedad capitalista, al no haber pequeña propiedad para contrapesar el poder del rico, este concentra insanamente todo el poder. El rico se alía también con el poder político, esto para Chesterton es un hecho indudable. Es algo que, nos dice, ocurre cada vez más descaradamente. En épocas pasadas, se disimulaba un poco esa confluencia de intereses entre el rico y el político, pero dicha confluencia es cada vez más desvergonzada. Lo ejemplifica mencionando una técnica que le parece repulsiva: alabar al hombre rico, considerarle un ejemplo a seguir, hacerle un hombre público.

[E]l empresario meramente rico empieza a tener no solo el poder, sino algo de la gloria. (...) Se empieza a contratar a hombres literarios para alabar personalmente a un hombre de negocios, como antes solían alabar a un rey. No solo encuentran razones políticas para la conspiración comercial –eso lo han hecho desde hace tiempo–, sino que encuentran defensas morales para los conspiradores. Describen el cerebro férreo y el corazón dorado

¹⁰¹⁶ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 25

¹⁰¹⁷ *Ibíd.*

del Capitalista de la misma manera que los ingleses habían reservado a figuras románticas como Garibaldi o Gordon.¹⁰¹⁸

La propiedad privada en manos de unos pocos se vincula al poder. Esto se va aceptando socialmente, y surge una sociedad donde los intereses de unos pocos conforman la política y ejercen sobre los demás una presión insoportable. Mientras la propiedad no esté distribuida, no tiene sentido hablar de contrapesos de poder. Chesterton pone el ejemplo de un arco para metaforizar los distintos intereses que, contrapuestos, eviten las injusticias. Hace falta muchos intereses contrapuestos, que actúen de mutua ayuda y mutuo obstáculo. Y para que haya muchos intereses, debe haber muchos propietarios, es decir, una propiedad distribuida:

Lo que sostiene el arco es la compensación de la presión de cada piedra separada sobre cada una de las otras. La compensación es a la vez ayuda mutua y mutuo obstáculo. No resulta difícil mostrar que dentro de una sociedad sana la presión espiritual de diferentes propiedades privadas actúa exactamente en la misma forma.¹⁰¹⁹

Se necesita la propiedad privada distribuida porque es la única manera de tener libertad: una libertad que exige el límite, como las piedras del arco que se obstaculizan las unas a las otras. El capitalismo tiende a concentrar esa propiedad en manos de unos pocos, y por ello no está en condiciones de favorecer la libertad de las personas. En vez de eso, trabaja a favor de la libertad de las personas ricas, de su albedrío para seguir haciendo con sus bienes lo que quieran.

Pero nuestro autor considera que la respuesta que dan los sistemas socialistas, indignados con el capitalismo industrial por las mismas razones que él denuncia, no es en absoluto válida. Y es que, para nuestro autor, no tiene ningún

¹⁰¹⁸ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, pp. 30-31

¹⁰¹⁹ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 27

sentido lo que proponen los socialistas, porque tampoco otorga ningún poder a la persona común. Por eso la paradoja de considerarlos lo mismo. No es un juego de palabras ni un malabarismo intelectual, es observar sus efectos. Lejos de estar en extremos opuestos, el capitalismo y el socialismo son males gemelos: «El socialismo no es más que la consumación de la concentración capitalista»¹⁰²⁰.

Y, así, Chesterton propone cambiar la dicotomía propiedad pública-propiedad privada por la de propiedad distribuida-no distribuida. El socialista quiere concentrar la propiedad en manos de los políticos, de los que Chesterton no se fía en absoluto, como se desprende de este irónico texto:

Aparentemente tiene algo de mágico y fantástico decir que cuando el capital ha llegado a estar en manos de pocos lo que corresponde es devolverlo a las manos de muchos. El socialista lo colocaría en manos de menos gente todavía; y estas personas serían los políticos, quienes, como sabemos, lo administran siempre en provecho de los muchos.¹⁰²¹

El socialismo es para Chesterton un entusiasmo exagerado por la autoridad, por la colectividad (es decir, por los representantes del colectivo). Chesterton lo define como

un sistema que hace a la unidad colectiva de la sociedad responsable de todos sus procesos económicos, o de todos aquellos que afectan a la vida y la subsistencia esencial. Si se vende algo importante, lo ha vendido el Gobierno; si se ha donado algo importante, lo ha donado el Gobierno; cuando se tolera algo importante, el Gobierno es responsable por haberlo tolerado. Es el mismísimo reverso de la anarquía: es un entusiasmo extremado por la autoridad.¹⁰²²

¹⁰²⁰ *Ibíd.*, p. 129

¹⁰²¹ *Ibíd.*, p. 19

¹⁰²² *Ibíd.*, p. 21

Para Chesterton es ridículo, por tanto, que los socialistas se nieguen a reconocer que su sistema acarrea una pérdida de libertad. Para él, es claro y obvio, y surge de los mismos fundamentos del sistema puesto que «allí es el Gobierno quien provee de todo; y es absurdo pedir al Gobierno que provea una oposición»¹⁰²³. En un sistema con vocación de control por parte del gobierno, no se le puede reprochar que haga lo que cree que debe hacer: controlarlo todo. El rey no provee de un ejército a una sublevación. Para Chesterton, «[l]a oposición y la sublevación dependen de los bienes y de la libertad»¹⁰²⁴.

Por ello, la libertad, incluida la política, implica una redistribución de la propiedad que evite esa concentración de poder. Si no, los asalariados van a ver su libertad siempre amenazada por quienes son más poderosos que ellos:

Una nación de campesinos y de artesanos cuya riqueza se basa en sus herramientas, en su habilidad y en sus materiales, puede reírse de los patronos, de los especuladores y de los políticos. Es una nación libre y sin miedo. El asalariado, por muy importante que sea su trabajo y grande su habilidad, está en manos de los usureros que poseen aquello de lo que él vive. (...) El llamado “fallo de la democracia” no es más que el reconocimiento del hecho de que una nación de empleados no puede gobernarse a sí misma.¹⁰²⁵

Chesterton explica con su característica ironía la que cree que es la única solución posible a la concentración (capitalista o socialista, eso da igual) y sus nefastas consecuencias:

Yo soy uno de los que creen que el remedio contra la centralización es la descentralización. Se ha dicho que es una paradoja. Aparentemente tiene algo de mágico y fantástico decir que cuando el capital ha llegado a estar en manos de pocos lo que corresponde es devolverlo a las manos de muchos.¹⁰²⁶

¹⁰²³ *Ibíd.*, p. 22

¹⁰²⁴ *Ibíd.*

¹⁰²⁵ CHESTERTON (dir.) – THE DISTRIBUTIST LEAGUE, “Advertisement”, *G.K.'s Weekly*, p. 383

¹⁰²⁶ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 19

Así, la crítica económica de nuestro autor pasa por defender una propiedad distribuida, que permita al hombre tener una parcela de la que sentirse dueño, una casa propia en la que poder albergar una familia. Distribuir la propiedad tiene que ver con la libertad: es estar protegido frente a la oligarquía poderosa, y tener capacidad de expresarse a uno mismo. Y ninguno de los dos sistemas antagónicos parecen pretender eso para la persona. Han hecho un mal análisis, no saben lo que quiere el hombre común, y no tienen ni interés en ofrecérselo ni, en realidad, capacidad alguna para hacerlo.

5.2. *Respecto a la vida satisfactoria para el hombre común*

Un segundo elemento que hasta este momento solamente he mencionado, pero no me he detenido a explicar, es que Chesterton pide a la reforma política que mida su éxito en su capacidad de procurarle a la persona una vida feliz. Chesterton dice feliz, aunque yo prefiero el término “satisfacción” al de “felicidad”, y así lo he dicho en alguno de los párrafos anteriores: que Chesterton pide una “vida satisfactoria” para la persona común. Prefiero el concepto de “satisfacción” porque incluye la noción de límite: estar satisfecho es estar literalmente “suficientemente hecho”. Pero hay que señalar que, en todo caso, Chesterton usa el término “felicidad”, declarando a esta la prueba práctica de la política humana. Por ejemplo, en este elocuente texto de *The outlines of sanity*:

La meta de la política humana es la felicidad humana. (...) [L]a felicidad, la alegría del corazón del hombre, es la prueba secular y la prueba real. Esta prueba, por el talismán del corazón, lejos de ser meramente sentimental, es la única prueba algo práctica. No hay ley lógica ni natural ni ninguna otra que nos obligue a preferir otra cosa. No tenemos obligación de ser más ricos, ni de trabajar más, ni de ser más eficientes, o más

productivos, o más progresistas, ni en modo alguno más pegados a las cosas del mundo o más poderosos, si ello no nos hace más felices.¹⁰²⁷

¿Qué quiere decir esa felicidad? Vivir de acuerdo a los anhelos del corazón humano. Es otra manera de nuestro autor de preguntarse qué quiere la persona. Si se le pregunta qué quiere, en vez de decidir por ella lo que quiere, se descubrirá que quiere lo que siempre ha querido: un hogar, una familia y la oportunidad de mantener ambas cosas. Tomando prestadas las palabras de Sada Castaño, que ha hecho un estudio en torno a la antropología del distributismo de una muchísima mayor profundidad:

Lo que da la medida fiel de la bondad de un sistema económico o de la salud de una sociedad es “el alegrarse del corazón del hombre”. (...) La felicidad del hombre es el síntoma del recto desarrollo humano, pues para la antropología en la que se basa el distributismo –la filosofía perenne–, la felicidad es concomitante al bien.¹⁰²⁸

Claro que esto no quiere decir que Chesterton tenga la idea de que el hombre sea bucólicamente feliz en el sistema económico que él propone. Lo que dice es que, al menos, la situación de aberrante infelicidad en que queda sumido el hombre con los sistemas de concentración colectiva (comunismo y capitalismo), resultado de impedirle la libertad y el arraigo, desaparecerían. El distributismo no es la solución a todo mal, por mucho que sí sea una solución al mal de la concentración:

No decimos, como posiblemente digan ellos, que será siempre perfectamente feliz o perfectamente bueno; porque en la vida hay otros factores además del económico, y hasta el económico está alcanzado por el pecado original.¹⁰²⁹

¹⁰²⁷ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 142

¹⁰²⁸ SADA CASTAÑO, D., *op. cit.*, p. 33

¹⁰²⁹ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 52

En definitiva, la crítica económica de Chesterton busca la felicidad humana, y esta consiste en que la persona pueda desarrollar esa creatividad y ese arraigo que le son propios, para lo que necesitará un hogar, un poco de propiedad, es decir, de libertad.

Y Chesterton va a denunciar que eso no se lo conceden a la persona ni el socialismo ni el capitalismo. Ninguno de los dos le da a la persona humana lo que esta necesita, sino que se procuran para sus élites una vida cómoda mientras la gran mayoría queda sumida en una vida insatisfactoria.

El capitalismo no da esa vida satisfactoria, por dos motivos: el primero, porque no permite al hombre ver su propiedad como algo “suyo”, en el sentido más propio de la palabra. Para el capitalismo, todo bien se traduce a dinero, es decir, se convierte en algo cuantitativo. Pero el hombre, que es creado a imagen de Dios, plasma en las cosas algo de su imagen, y convierte las cosas en algo cualitativamente diferente, en algo que es más que su precio. Esa creatividad en la propiedad, que plasmamos a nuestra imagen, conlleva también un límite: los objetos y posesiones con esa diferencia cualitativa son pocos. Uno puede tener una corbata especial porque le vincule a un familiar o a un recuerdo, pero no puede tener doscientas corbatas con ese peso emocional. El capitalismo no respeta el límite de la propiedad porque para él las cosas son solo cuantitativas: nada es especial, y más siempre es mejor. Las corbatas son trozos de tela, intercambiables por cualesquiera otros, o por cierta cantidad de dinero.

Este es uno de los grandes fallos de la propiedad capitalista: el hecho de que el hombre no se pueda vincular a ella, de que tenga que considerarla como un mero bien a comerciar. El hombre necesita propiedad, dice Chesterton, pero la precisa en base a lo que es: creatura creadora. Vuelve su propiedad efectivamente “suya”; plasma su imagen en aquello que posee. La propiedad

privada está vinculada al ser espiritual del hombre, pero los capitalistas no respetan esto, porque no respetan ese límite del que hablaba nuestro autor:

Soy muy consciente de que la palabra propiedad ha sido definida en nuestro tiempo por la corrupción de los grandes capitalistas. Se podría pensar, cuando se oye hablar a la gente, que los Rothschild y los Rockefeller estarían del lado de la propiedad. Pero obviamente son enemigos de la propiedad, porque son enemigos de sus propias limitaciones. No quieren su propia tierra, sino la de otros. Cuando retiran el límite de su vecino, también están retirando el suyo. (...) Es una negación de la propiedad el hecho de que el duque de Sutherland tenga que poseer las granjas de todo un condado; igual que sería la negación del matrimonio que tuviese a todas nuestras esposas en un solo harén.¹⁰³⁰

El capitalismo no reconoce la propiedad en ese sentido espiritual, sino que la traduce y reduce al mero dinero, a capital. En un ingenioso artículo de *The well and the shallows*, “Sexo y propiedad”, Chesterton vuelve sobre esa reducción que los capitalistas hacen de la propiedad al dinero. Dice que piensan en ella «como una cosa que es inmediatamente consumida, disfrutada y gastada, algo que proporciona un placer momentáneo y luego desaparece»¹⁰³¹. La propiedad privada, sigue Chesterton, es algo que incluye ese placer, pero de forma accidental, empezando y acabando en algo mucho más grandioso y creativo. Lo compara a la reducción del amor al sexo: ambas reducciones implican que «un placer secundario, aislado, servil y hasta secreto sustituye a la participación en un gran proceso creativo, y aún más que eso, en la eterna creación del mundo»¹⁰³².

Chesterton ve un completo paralelismo entre ambas realidades: la propiedad reducida al dinero olvida la relación con las cosas, la tradición, la vinculación;

¹⁰³⁰ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 49

¹⁰³¹ CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, pp. 645-646

¹⁰³² *Ibid.*, p. 646

el sexo como mero sexo olvida el amor, la familia. Así, sentencia al final del ensayo:

El mundo ha olvidado simultáneamente que hacer una granja es algo mucho más grande que lograr un beneficio, o un producto; y que fundar una familia es algo mucho más grande que disfrutar del sexo entendido en el sentido limitado de la literatura al uso.¹⁰³³

La propiedad para Chesterton está al servicio del hombre, y se vincula espiritualmente con él. Esto es lo que niega el capitalismo, que reduce la propiedad a meros números, por lo tanto, le quita la singularidad. Le impide ser creativo, le impide la vida que necesita.

Pero no sólo la propiedad, sino la persona misma es vista así dentro del capitalismo, reduciéndola a un mero elemento productivo. Si la propiedad ha de ser examinada por lo que significa para la persona, es porque es la única forma de proteger a la persona; es esta última, y no “la cosa” como mera cosa, la que es importante. Pues bien: no sólo el capitalismo no le permite al hombre corriente observar la propiedad así, sino que incluso le impide observarse a sí mismo así. Denuncia que esa es exactamente la actitud que permitía la esclavitud, como se ve en este texto, en el que defiende que fue la Iglesia la que supo ver la dignidad humana:

Aristóteles y los demás sabios de la gentilidad, que definieron las artes serviles o «útiles», habían enseñado a ver en el esclavo un instrumento, un hacha para cortar madera o lo que se hubiera de cortar. El cortar no lo condenaba la Iglesia, pero le parecía que aquello era cortar vidrio con diamante, donde se está siempre bajo la sensación de que el diamante es mucho más precioso que el vidrio.¹⁰³⁴

Uno de los textos que ejemplifican esto es “La guerra contra las fiestas”. En ella, va a defender al “hombre completo” frente a la reducción que el dueño de

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 647

¹⁰³⁴ CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, p. 43

la fábrica hace de él. Empieza el texto diciendo que el Empresario Modelo «tiene en su corazón malvado y hambriento un odio sincero hacia las fiestas»¹⁰³⁵. Esto no quiere decir que no quiere que sus trabajadores descansen: no está en contra del horario laboral razonable, sabedor de que hace que sus trabajadores rindan más y mejor, pero distingue este de las fiestas:

[L]as horas razonables y humanas para el trabajo no tienen nada que ver con las fiestas. (...) Si el empresario moderno llegara a la conclusión, por alguna razón, de que puede sacar más productividad de sus hombres poniéndoles a trabajar duro por solo dos horas al día, su actitud mental seguiría siendo ajena y hostil a las fiestas. Porque su actitud mental es que tanto el tiempo pasivo como el tiempo activo son útiles para él y su negocio.¹⁰³⁶

Por eso, la fiesta que se ofrece al individuo no es tal: consiste en la interrupción de la actividad productiva combinada con el consumo:

Ya sabemos lo que en la práctica significa un día feriado en un mundo de maquinaria y producción en serie. Significa que un hombre, cuando ha terminado de dar vueltas a una manivela, puede elegir entre los placeres que le ofrecen.¹⁰³⁷

La fiesta es mucho más que eso: es el tiempo en el que el hombre, reducido a una mera mano en la fábrica, reducido a un objeto cuya productividad se explota, queda restaurado como ser completo: «Y esta es la fiesta: el restaurante o cosa restauradora que, por un golpe de magia, convierte a un hombre en sí mismo»¹⁰³⁸. Ese el hombre real, que el empresario niega, y al que le tiene un profundo terror:

Todo su esquema se rompería, como el espejo de Shallot, si una sola vez un hombre sencillo estuviese preparado para cumplir sus dos sencillos deberes –si estuviera preparado para vivir y preparado para morir–. Y ese horror por las fiestas que define al Capitalista

¹⁰³⁵ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, p. 37

¹⁰³⁶ *Ibid.*, pp. 37-38

¹⁰³⁷ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 159

¹⁰³⁸ CHESTERTON, *La utopía capitalista*, p. 41

moderno es en gran parte un horror ante el ser humano completo: al que no es ni una “mano” ni una “cabeza para los números”.¹⁰³⁹

Es decir, y en resumen, que para Chesterton es imposible que el capitalismo ofrezca una vida buena para la persona porque, sencillamente, no le respeta ni le mira como persona, sino como algo productivo, reducido, una parte de la maquinaria. En una conocida cita de *The return of Don Quixote*, esto se resume perfectamente en la respuesta de un sindicalista a un empresario: «[Para usted que es empresario, nosotros los trabajadores] somos algo así como relojes, y (...) usted no se da cuenta del tic-tac hasta que se para el reloj»¹⁰⁴⁰.

El segundo motivo por el que el capitalismo no puede ofrecer una vida satisfactoria es porque impide el arraigo de la persona, al oponerse a la familia. Así lo sentencia Chesterton al inicio de *Divorce VS democracy*, denunciando que, si los ricos que influyen en las leyes quieren la extensión del divorcio, es porque quieren acabar con la familia para poder explotar mejor:

As for the section of the rich who are still seeking a servile solution, they, of course, are still seeking the extension of divorce. It is only "divide et impera"; and they want the division of sex for the division of labour. The very same economic calculation which makes them encourage tyranny in the shop makes them encourage licence in the family.¹⁰⁴¹

Chesterton ve en el capitalismo un continuo ataque a la vida arraigada de la persona, que se manifiesta en un ataque a la familia, pero también a la pequeña comunidad. De ahí su admiración por la organización gremial, donde él ve un

¹⁰³⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁴⁰ CHESTERTON, *El regreso de Don Quijote*, p. 439

¹⁰⁴¹ CHESTERTON, *Divorce VS Democracy*, p. 4

conjunto de pequeños propietarios organizados para darse condiciones laborales lo más justas posible¹⁰⁴².

El motivo de poder dar a la persona una vida feliz vuelve a ser, en nuestro autor, el resultado de la despersonalización: no se le quiere ofrecer una vida feliz a la persona porque no se la mira como persona. En *What's wrong with the world*, esto aparece claramente, metaforizado con una ingeniosa respuesta al enigma del huevo y la gallina:

[E]l huevo y el pájaro no deben considerarse como acontecimientos cósmicos alternativamente recurrentes para siempre. No deben convertirse en un simple modelo repetitivo de huevo y ave, como el modelo repetitivo del óvulo en una greca ornamental. Uno es un medio y el otro es un fin; están en mundos mentales diferentes. (...) [E]l huevo sólo existe para producir a la gallina. Pero la gallina no sólo existe para producir otro huevo. También puede existir para divertirse, para alabar a Dios, e incluso para sugerir ideas a un dramaturgo francés. Al ser una vida consciente, es, o puede ser, valiosa en sí misma. Pero nuestra moderna política está grávida de un sonoro olvido; *se olvida de que la producción de esta vida feliz y consciente es después de todo el objetivo de todas las complejidades y compromisos. No hablamos más que de hombres útiles e instituciones que funcionan; esto es, sólo pensamos en las gallinas como en cosas que ponen más huevos.*¹⁰⁴³

En definitiva, Chesterton considera que el capitalismo no es capaz de ofrecer al hombre nada que esté a la altura de sus aspiraciones. En *The outlines of sanity*, en un momento dado, responde a los defensores de capitalismo que criticaban que el distributismo era utópico. Inflamado, nuestro autor les señala que les parece utópico porque les parece extraño, y les parece tan extraño porque no pueden ya imaginar algo así:

¹⁰⁴² Para la que en mi opinión es uno de los mejores textos en defensa del sistema gremial medieval en nuestro autor, cfr. CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, pp. 127-148

¹⁰⁴³ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, pp. 18-19 – Las cursivas son mías

Dicen que es utópico y tienen razón. Dicen que es idealista y tienen razón. Dicen que es quiijotesco y tienen razón. Merece cualquier nombre que indique hasta qué punto han desterrado ellos la justicia del mundo; cualquier nombre que mida lo apartado que está de ellos y de los de su calaña está el nivel de vida honorable; cualquier nombre que acentúe y repita el hecho de que la propiedad y la libertad están separadas de ellos y de los suyos por un abismo entre cielo y tierra.¹⁰⁴⁴

Esto, respecto al capitalismo y su capacidad de ofrecer una vida feliz. Sin embargo, de nuevo el socialismo no es una alternativa para nuestro autor. También él impide la vida feliz, porque propone un tipo de utopía que se sale completamente de lo que desea la persona normal. Si el socialismo puede acertar en su posición crítica ante el capitalismo, falla completamente en su solución por desproporcionada y contraria a la naturaleza. La solución de prohibir toda propiedad privada para evitar los abusos de los grandes capitalistas es similar a prevenir los robos de carteras prohibiendo los bolsillos¹⁰⁴⁵.

El socialismo propone una utopía extraña en la que, para tratar con los problemas derivados del capitalismo, hay que hacer «una locura de renunciamiento moral»¹⁰⁴⁶, que es la renuncia a la propiedad. Chesterton, que como católico conoce y cree en la vida monacal, enseña que la renuncia a la propiedad es algo que un hombre puede decidir hacer por ciertos motivos más elevados, y será algo incluso loable, un acto de santidad; pero que es un disparate cuando se le pide a toda una sociedad: «Que un hombre pueda abandonar sus lujos es una cosa; que la humanidad deba abandonar su libertad para poder enfrentarse con el problema del lujo es algo totalmente distinto»¹⁰⁴⁷.

¹⁰⁴⁴ CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 62

¹⁰⁴⁵ Cfr. *Ibíd.*, p. 18

¹⁰⁴⁶ CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, p. 549

¹⁰⁴⁷ *Ibíd.*

Esta utopía, en realidad, se parece estructuralmente a lo que en su momento propuso el capitalismo. También el capitalismo rechazó un mundo anterior, el de la organización medieval, para imponer sus formas. Y también el capitalismo pidió una renuncia: la industrialización supuso poner raíles en las colinas, destrozando los paisajes. Supuso cambiar la faz entera de Inglaterra, pero se hizo bajo el argumento de que podía ser duro, de que se estaba renunciando quizás a algo muy valioso, pero que tocaba hacerlo: había que renunciar a lo bello a cambio del futuro pragmático.¹⁰⁴⁸ «Dijeron (...) que era triste, que era duro, pero que se trataba de un sacrificio heroico; que no debíamos aferrarnos sentimentalmente al pasado, sino mirar a un futuro más brillante y más amplio.»¹⁰⁴⁹ De nuevo, los socialistas vuelven a pedir una revolución que pide una gran renuncia a la sociedad: la de la libertad que le da la propiedad privada. Y, de nuevo, a cambio de un brillante futuro. Pero es una renuncia innecesaria y dañina:

La respuesta es que no es necesario que toda una sociedad abandone la belleza, como no es necesario que abandone la libertad. Si miramos con atención la historia, veremos que esas brutales renunciaciones sociales no han hecho más que daño.¹⁰⁵⁰

Chesterton considera por ello la utopía que ofrece el socialismo como una auténtica sandez, contraria a la vida que la persona corriente desea. A lo que se debe tender en la propuesta política, en cambio, es a procurar aquello que puede satisfacer el corazón del hombre. El socialismo, como el capitalismo, no busca eso, ni siquiera se hace esa pregunta.

En *What's wrong with the world*, Chesterton ejemplifica esa ceguera de los dos sistemas con la historia de Hudge y Gudge, dos hombres que se proponen

¹⁰⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 549-550

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 550

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

solucionar el problema del hacinamiento de los trabajadores en barrios pobres. Para ello, Hudge recoge dinero y construye una especie de casas-colmena, con gran parte de las estancias de uso común: cocina, lavaderos... En absoluto lo ideal, pero mucho mejor que lo que tenían antes. Gudge entra entonces en polémica con él, señalándole que las casas que ha construido son de tan baja calidad, que en realidad los obreros estaban mejor en sus míseras residencias originales. El furor de la discusión hace que los dos se radicalicen en sus posturas: Gudge acaba hablando con romanticismo y emoción de los suburbios y las cloacas originales, mientras Hudge exalta sus casas-colmena, declarándolas maravillosas. Hudge y Gudge podrían representar al capitalista y socialista en esa última fase de su discusión: los dos elogian su propuesta por considerarla mejor que la del otro, pero se olvidan de que no se trata de cuál es “menos mala”. Sin entrar a matizar si una pudiera tener ligeras ventajas sobre otra, en ambas las condiciones son inhumanas. El error de estos dos personajes, que es el error de capitalismo y socialismo, es no empezar por la pregunta elemental: ¿qué tipo de vida, qué tipo de hogar... escogería alguien para sí?¹⁰⁵¹

El hombre desea una casa, desea poseerla, desea que sea digna y que sea un espacio donde pueda vivir en intimidad con su familia, un espacio *suyo* en un sentido más amplio que el de la mera posesión (pero levantado, evidentemente, sobre ella). Negarle la posesión es no atender a quién es él, pretender que se olvide de ella es una estupidez:

Difícilmente será más extraño decir que el hombre tendrá que separarse de ahora en adelante de sus brazos y piernas debido a que ha mejorado el modelo de ruedas, que decir que debe despedirse para siempre de dos apoyos tan naturales como el sentido de elegir para sí y de poseer algo propio. (...) Confieso que yo tengo que forzar y presionar mucho mi propia imaginación humana y mi naturaleza humana para concebir algo tan avieso y

¹⁰⁵¹ Cfr. CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, pp. 60-62

pavoroso como la raza humana olvidada por fin completamente del pronombre posesivo.¹⁰⁵²

Frente a estos dos sistemas, Chesterton propondrá el distributismo: trabajar y diseñar las leyes para que estas permitan un número grande de propiedades de pequeño tamaño. Campesinos con unos pocos acres de tierra, pequeños comercios, etc. Economía de pequeña escala y arraigada, en la que cada uno pueda sentirse dueño de su destino, porque es dueño de su tierra. En torno a esto construyó Chesterton su propuesta económica, defendiendo siempre que no tenía nada de utópica ni de irrealizable, porque estaba hecha a la medida del corazón humano.

Hemos llegado ya al final de este apartado, y concluimos recordando lo que es fundamental en todo esto, y es la visión paradójica que Chesterton tiene de la persona: es el ser humano normal, en su vida normal, el que resulta completamente sagrado, para el que vale la pena cambiar completamente el mundo, montar la más incendiaria de las revoluciones. Cualquier restauración de la justicia social ha de hacerse mirando “hacia abajo”, buscando proteger el modo de vida digno de las personas de a pie.

Termino con un emocionante texto, que es uno de los mejores ejemplos de esa política que cuida de la dignidad del pequeño, de la persona común. El texto es, una vez más, de *What's wrong with the world*. Ahí, nuestro autor entra en cierto momento a comentar una norma que se había impuesto, exigiendo cortar el pelo a las niñas de los barrios más pobres, para evitar los piojos. Chesterton reivindica el pelo para las niñas, afirmando que habría que abolir los piojos. ¿Por qué esas niñas tienen piojos?, se pregunta él. Porque se hacían en

¹⁰⁵² CHESTERTON, *El perfil de la cordura*, p. 63

cuartuchos, es decir por la pobreza, y porque esa misma pobreza de sus padres, obligados los dos a trabajar por sueldos exiguos para poder alimentar la familia, les impide atender a los niños. Es el sistema entero el que está mal, y que debiera adaptarse a lo importante, que es la persona, la niña: ella debe poder lucir su cabello, y para que pueda hacerlo vale la pena iniciar una revolución.

Con el pelo rojo de una golfilla del arroyo prenderé fuego a toda la civilización moderna. Porque una niña debe tener el pelo largo, debe tener el pelo limpio; porque debe tener el pelo limpio, no debe tener un hogar sucio; porque no debe tener un hogar sucio, debe tener una madre libre y disponible; porque debe tener una madre libre, no debe tener un terrateniente usurero; porque no debe haber un terrateniente usurero, debe haber una redistribución de la propiedad; porque debe haber una redistribución de la propiedad, debe haber una revolución. La pequeña golfilla de pelo rojo dorado, a la que acabo de ver pasar junto a mi casa, no debe ser afeitada, ni lisiada, ni alterada; su pelo no debe ser cortado como el de un convicto; todos los reinos de la tierra deben ser destrozados y mutilados para servirla a ella. Ella es la imagen humana y sagrada; a su alrededor, la trama social debe oscilar, romperse y caer; los pilares de la sociedad vacilarán y los tejados más antiguos se desplomarán, pero no habrá de dañarse ni un pelo de su cabeza.¹⁰⁵³

¹⁰⁵³ CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*, p. 132

Capítulo 9. Las paradojas sobre la religión: el cristianismo es la culminación de la búsqueda de verdad, alegría y justicia del ser humano

No podemos terminar de repasar los grandes ejes del pensamiento de Chesterton sin hablar de su cristianismo, como aquello de lo que nace todo su pensamiento y que le da unidad. Es un tema complejo, desde el momento en que la religión aparece en cada recoveco de su pensamiento, le salta a uno a la cara en cada página, como en cada página aguarda una paradoja. Por ello, es especialmente importante, al inicio de esta cuarta sección, volver a recordar el carácter más ejemplificador que exhaustivo de estas líneas. Toda esta tercera parte tiene una vocación meramente ejemplificadora: mostrar, que no agotar, algunos ejes fundamentales del pensamiento de Chesterton, en lo que aparece un esquema de razonamiento paradójico.

Por ello, he decidido centrarme en mostrar una de las mayores paradojas a este respecto en nuestro autor: que las otras tres grandes áreas del pensamiento chestertoniano alcanzan un funcionamiento normal en la medida en la que son cristianos. La paradoja podría expresarse diciendo que, si queremos una filosofía que funcione, la encontraremos en el cristianismo; si queremos un disfrute de las cosas físicas y del mundo que no se vuelva destructivo,

necesitamos el cristianismo; si queremos una revolución que arrase con lo malvado, pero no se lleve delante lo bueno, es en el cristianismo donde encontramos los fundamentos revolucionarios adecuados. El cristianismo es la filosofía que funciona, lo cual no deja de ser paradójico porque no es una filosofía, y aparece en la mentalidad moderna como lo opuesto a una filosofía por ser una religión¹⁰⁵⁴. Es el que realmente recupera la alegría por el placer corporal y el culto a la Naturaleza paganos, lo cual es paradójico porque tendemos pensarlo enfrentado a lo pagano, y preocupado por promocionar lo espiritual y rechazar lo físico. Es la revolución que lleva a arrasar el mundo tiránico, y ello es paradójico porque hemos asumido el papel de la religión como “opio del pueblo”, sirviendo para adormecer las ansias revolucionarias y mantener el *statu quo*.

Especifico en lo que voy a entrar porque hay temas, en relación a la religión, realmente interesantes pero que no voy a poder comentar. Y de ellos, especialmente uno me duele tener que dejar “fuera del corte”: una comparativa de su opinión del cristianismo católico¹⁰⁵⁵ con la que alberga sobre el resto de religiones. Es quizás uno de los puntos más complicados e interesantes en nuestro autor, porque es raro que haga justicia a religiones distintas a la católica.

¹⁰⁵⁴ Me viene a la mente al escribir esto una conversación que me contó un amigo, filósofo de formación y cristiano. Le ocurrió en un viaje de Blablacar (un viaje en coche que se comparte con desconocidos a los que pone en contacto esa aplicación). En el transcurso del viaje se declaró filósofo y cristiano, y tuvo que enfrentarse al estupor de sus compañeros de viaje, que no entendían cómo era posible que fuera filósofo siendo a la vez religioso, cuando la religión consistía en “aceptar dogmas” mientras que la filosofía consistía en “pensar por libre”. Si se tienen presentes este tipo de mentalidades, es fácil ver el choque paradójico que busca Chesterton, declarando la religión cristiana, no ya completamente compatible con la filosofía, sino aquello sin lo cual la filosofía no funciona.

¹⁰⁵⁵ Digo “cristianismo católico” a falta de una palabra mejor. Pues, si bien nuestro autor se convierte en 1922, es desde mucho antes que está defendiendo un cristianismo que muy malamente encaja con las tendencias protestantes a su alrededor. Así pues, y pese a saber las peculiaridades de su periplo vital, entenderemos los textos previos a 1922 en los que hable de “cristianismo” como “catolicismo”, ya que no van a tener incompatibilidades con el catolicismo pese a que Chesterton aún no lo fuera, y porque sí rechinan respecto al cristianismo protestante, e incluso el oriental.

Abomina del islam, del protestantismo y de las religiones orientales, mencionando en estas últimas, de forma frecuente, el budismo. Sin embargo, requeriría todo un estudio extraer las actitudes de nuestro autor al respecto de ello, y no es el objeto del nuestro. Baste sencillamente con señalar aquí que soy consciente de esa problemática, y la he dejado de desarrollar conscientemente. Y que, cuando aparezca una referencia a alguna de estas religiones, la voy a tratar, no como la opinión que tiene Chesterton acerca de esa religión concreta, sino como una expresión ilustrativa de lo que está queriendo decir. Un ejemplo: si Chesterton menciona el islam al hablar de la simplificación insana de los modernos, téngase en cuenta que lo que estoy buscando es ejemplificar esa simplicidad insana, para lo cual recurro a un texto que habla del islam. Pero en el texto, lo importante es esa simplicidad mal entendida, y no dicha religión. Para mostrar lo que nuestro autor pensaba en general sobre cualesquiera religiones, se requeriría de gran minuciosidad investigativa. Yo no voy a hacerlo porque no puedo, porque no tengo tiempo ni espacio que dedicar a ello.

Hecha la advertencia, podemos entrar en el recorrido que voy a hacer en este apartado, que será el repaso de algunos textos de nuestro autor respecto a lo comentado: el papel de la religión cristiana en relación a la filosofía, a la existencia en el mundo, y a la política. Especificando un orden numérico, veremos: 1) un resumen de *The everlasting man*, donde confirmaremos cómo es el propio Chesterton el que se interesa especialmente por estos tres temas, que han configurado las paradojas anteriores, y cómo ve en Jesucristo encarnado una respuesta a los anhelos del hombre respecto a ellos; 2) entraremos en la presentación de nuestro autor del cristianismo como la única filosofía cuerda y que funciona; 3) mostraremos su defensa de la alegría cristiana, y de que lo mejor del paganismo se conservó en el cristianismo, y que esta última es una religión de alegría y disfrute; 4) terminaremos con su defensa del cristianismo

como el único capaz de provocar una revolución correcta y de evitar el elitismo y las ansias de unos hombres de erigirse sobre otros.

1. El “dios de la cueva”, que respondió a las ansias filosóficas, mitológicas y revolucionarias

El ensayo *The everlasting man* es uno de los más conocidos de Chesterton, y la clara competencia con *Orthodoxy* por el puesto de mejor ensayo de nuestro autor. Escrito en 1925, es decir, poco después de su conversión al catolicismo, pretendía responder a dos errores de *The outline of history* de H.G. Wells: primero, la pretensión de que el hombre era un animal más, cuyas peculiaridades eran producto azaroso de la evolución; segundo, la mirada sobre Jesús de Nazaret como un hombre más, sin nada extraordinario que remarcar más allá de su posición como maestro o sabio. Debido a esa voluntad de respuesta ante esas dos cuestiones, el ensayo se estructura en dos partes: “La criatura llamada hombre” y “El hombre llamado Cristo”. En toda la primera hablará del hombre como una excepción en el reino animal, como algo que no aparece de forma normal y natural como el resto de especies animales:

[N]ingún filósofo niega que exista un misterio ligado a las dos grandes transiciones que se dan en la historia de la humanidad: el origen del universo y el origen de la vida. La mayoría de los filósofos posee la suficiente clarividencia para añadir a éstos un tercer misterio, ligado al mismo origen del hombre. En otras palabras, se construyó un tercer puente sobre un tercer abismo insondable en el momento en que aparecieron en el mundo lo que llamamos entendimiento y lo que llamamos voluntad. El hombre no es mero producto de una evolución sino más bien una revolución. Es un hecho innegable que tiene espinazo y otras partes de estructura semejante a los pájaros o a los peces, independientemente de lo que este hecho signifique. Pero si nos paramos a considerarlo como lo que era, un cuadrúpedo erguido sobre sus patas traseras, encontraremos lo que

sigue mucho más fantástico y revolucionario que si se mantuviera erguido sobre la cabeza.¹⁰⁵⁶

Esta primera parte analizará al ser humano y cuáles eran sus anhelos, para mostrar cómo estos quedaron respondidos por la religión cristiana, y solamente por esta. El ensayo, así, tiene una estructura temática, pero es a la vez temporal. Chesterton habla del ser humano trazando el recorrido histórico *hasta* el momento en que aparece Jesucristo, para mostrarnos así cómo, al aparecer ese extraño galileo en la historia, se da la culminación de las expectativas humanas.

Tras analizar la aparición del hombre como una revolución, nuestro autor se pone en cierto momento a analizar las religiones en la historia de la humanidad. En el capítulo III, “Dios y religiones”, hace dos afirmaciones importantes: la primera, que el politeísmo parece una corrupción del monoteísmo, más que lo contrario. Chesterton observa que en el paganismo antiguo hay una fuerte ausencia melancólica de un Dios superior, de un dios primero y único:

La leyenda de Urano, el señor del Cielo, destronado por Saturno, el espíritu del tiempo, significaría algo para el autor de ese poema. Entre otras cosas, significaría el destierro de la primera paternidad. La idea de Dios se halla presente en la misma noción de unos dioses anteriores a otros dioses. La idea de una mayor simplicidad está presente en todas las alusiones a ese orden más antiguo. Esta afirmación se apoya en el proceso de propagación que vemos a lo largo de la historia. Los dioses, semidioses y héroes se reproducen como arenques ante nuestros mismos ojos y nos hacen pensar que la familia pudo haber tenido un fundador.¹⁰⁵⁷

Había una idea primaria de un dios único y superior al resto, un “padre nuestro que estás en los cielos”. Y esto conecta con la segunda idea que Chesterton defiende en este capítulo: que fue el pueblo judío el elegido para

¹⁰⁵⁶ CHESTERTON, *El hombre eterno*, p. 37

¹⁰⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 123-124

conservar esa idea. La misión del pueblo de Israel sería conservar a ese Dios, dándole un nombre propio y un carácter étnico, como el resto de dioses de la antigüedad, pero sin permitir jamás que se mezclara con los otros dioses, sin dejar que ingresara al Panteón. Y, así, gracias a los judíos esa idea se conservó y, en su momento, pudo recuperarse:

[S]i aún conservamos algo de esa simplicidad primaria que hace que poetas y filósofos puedan hablar en cierto sentido de una oración universal; si vivimos en un mundo espacioso y sereno bajo un cielo que se extiende paternalmente sobre todos los pueblos de la tierra; si la filosofía y la filantropía forman parte de una religión de hombres razonables, todo se lo debemos a un pueblo nómada, discreto e inquieto, que legó a la humanidad la suprema y serena bendición de un Dios celoso.¹⁰⁵⁸

A partir de aquí, Chesterton va a analizar en su libro tres elementos que tenía el impulso religioso primitivo, que revelaban tres búsquedas del ser humano: en primer lugar (en el orden del libro), la mitología poética propia del paganismo, que revelaba una búsqueda de relación alegre y plena con la Naturaleza y los dioses; en segundo, el esfuerzo racional que hicieron los filósofos buscando a Dios como el fundamento de las cosas, que revelaba la búsqueda por la verdad; en tercer lugar Chesterton habla de lo que él llama la “lucha contra los demonios”, y que sería algo así como la constatación del carácter destructivo de una religión cuando se dedica a exaltar la fuerza y la violencia, generando culturas crueles e inhumanas. Él ve esto representado en Cartago, y considera que revela la necesidad y la búsqueda de justicia, de un Dios valedor de la misma. En el siguiente apartado resumimos estos tres elementos, para en el siguiente hablar de cómo Chesterton halló la respuesta a esas tres búsquedas en la religión cristiana.

¹⁰⁵⁸ *Ibíd.*, p. 131

1.1. Dioses, demonios y pensadores en The everlasting man

Paso a resumir lo que esta obra de Chesterton tiene que decir al respecto de esas tres realidades mencionadas en el anterior párrafo.

Respecto al paganismo y la mitología, es en el capítulo “Hombres y mitologías” donde principalmente se ocupa de ello. Resumidamente, lo que ve Chesterton de bueno en los mitos es que son una exploración imaginativa: «La esencia de todo ese paganismo se puede resumir en que es un intento de alcanzar la realidad divina con la sola imaginación»¹⁰⁵⁹. En esto ve Chesterton un camino que nace del impulso poético propio del hombre (recordemos que uno de sus rasgos es la creatividad): «[E]s verdad que es el ignorante el que acepta los mitos, pero únicamente porque es el ignorante el que sabe apreciar los poemas»¹⁰⁶⁰. Si dicha exploración pagana adolece de algo es de que es una exploración no racional:

Es únicamente como una idea tardía, cuando tales cultos se encuentran en decadencia o a la defensiva, cuando encontramos algunos neo-platónicos o algunos brahmanes intentando racionalizarlos, recurriendo para ello incluso a la alegoría. Pero, en realidad, los ríos de la mitología y de la filosofía corren paralelos y no se mezclan hasta confluír en el mar del cristianismo.¹⁰⁶¹

Y es que, para Chesterton, el asunto es que la mitología expresa una necesidad humana. El hombre ha de adorar, nos dice nuestro autor, porque es parte de su naturaleza:

[E]l hombre encontró natural la adoración, incluso a cosas no naturales. (...) Cuando se inclinaba ante aquel [ídolo], no sólo se sentía más libre sino más elevado. De ahí, que cualquier cosa que suprimiera el gesto de adoración impediría su desarrollo y lo dejaría

¹⁰⁵⁹ *Ibíd.*, p. 148

¹⁰⁶⁰ *Ibíd.*, p. 149

¹⁰⁶¹ *Ibíd.*, p. 148

mutilado para siempre. (...) Si el hombre no puede rezar se encuentra amordazado, si no puede arrodillarse se encuentra encadenado. (...) Cuando el hombre hace el gesto de saludo y de sacrificio, cuando vierte la libación o levanta la espada, sabe que está haciendo algo digno y varonil. Sabe que está haciendo una de las cosas para las que fue creado.¹⁰⁶²

Pero la clave es esta: el paganismo no halló la respuesta a sus intuiciones. El paganismo es una necesidad expresada, pero no satisfecha. Los paganos *saben* que su religión no es real:

Pero, precisamente porque comenzó con la imaginación, [la adoración pagana] presenta al final un tono de burla, especialmente en su objeto. Esta burla, en los momentos más intensos del intelecto, se plasma en la ironía casi intolerable de la tragedia griega.¹⁰⁶³

Y es que, por solemnes que hagan los ritos, están llevando a cabo una fantasía, algo de lo que es imposible olvidarse y que va en detrimento de la misma religiosidad pagana:

Toda la organización del templo responde de forma sólida, sana y satisfactoria a las exigencias de nuestra naturaleza, salvo su mismo centro, que presenta un aspecto curiosamente mutable y confuso, como el de una llama vacilante. Ese centro es la idea primaria por la que se ha edificado el conjunto; una idea que continúa siendo una fantasía y casi una frivolidad.¹⁰⁶⁴

El paganismo tiene ritos, costumbres, calendario, pero no se los toma en serio, no tiene una fuerte convicción en su creencia. No tiene, en definitiva, un Credo:

[E]l que mejor comprenda los mitos se dará más perfecta cuenta de que no son, ni nunca han sido, una religión, a la manera que entendemos que el cristianismo o el Islam son una religión. Ciertamente, comparten algunas de las características propias de una religión, como la necesidad de unir la festividad a la formalidad, fijando unos actos concretos para

¹⁰⁶² *Ibíd.*, p. 149

¹⁰⁶³ *Ibíd.*, p. 150

¹⁰⁶⁴ *Ibíd.*

determinadas fechas. Pero, aunque los mitos puedan proporcionar al hombre un calendario, no le proporcionarán un credo. Nadie se levanta y dice: «Creo en Júpiter, Juno y Neptuno, etc.», igual que un cristiano se levanta y dice: «Creo en Dios Padre Todopoderoso».¹⁰⁶⁵

La religión pagana es así el gemido del hombre que sabe que tiene una necesidad, pero que no la halla satisfecha. Esa es la conclusión de nuestro autor respecto al paganismo, y lo compara con el cristianismo:

Su diferencia fundamental radica precisamente en su superficial semejanza. Casi se podría decir que no son lo mismo ni siquiera cuando son lo mismo. Lo único que les diferencia es que uno es real y el otro no. Quiero decir que uno nunca fue pensado para ser real en el mismo sentido que el otro.¹⁰⁶⁶

Esto es, de manera muy resumida, lo que nos presenta Chesterton sobre el paganismo. Es algo que satisface un anhelo del hombre, pero al precio de no satisfacer otros: es mitología y poesía al precio de no ser filosofía.

Y, por ello, ese paganismo iba a permitir que surgiera la reflexión filosófica como algo paralelo a la mitología y la religión popular. Así nos lo cuenta nuestro autor en el capítulo “Demonios y filósofos”, cuarto de la primera parte de *The everlasting man*:

Mientras que una multitud de gente celebraba fastos en honor de Adonis o juegos en honor de Apolo, este o aquel hombre preferiría quedarse en casa y ponerse a pensar una pequeña teoría sobre la naturaleza de las cosas. Y a veces llenaría el tiempo pensando en la naturaleza de Dios o, en su caso, en la naturaleza de los dioses. Pero pocas veces se le ocurriría oponer su teoría sobre la naturaleza de los dioses a los dioses de la naturaleza.¹⁰⁶⁷

¹⁰⁶⁵ *Ibid.*, p. 146

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 153

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 165

Los filósofos se dedican a buscar el fundamento racional de las cosas, y en eso se alejan completamente del impulso mitológico. Sin embargo, la sociedad lo permite precisamente porque no pretenden transformar las creencias populares. Los filósofos están completamente aparte pensando en sus cosas, y por ello la ciudad no los ve como amenaza (quitando las excepciones como la muerte de Sócrates, que el propio Chesterton remarca como excepcional¹⁰⁶⁸):

[Entre filósofos y sacerdotes] Nunca se produjo ningún choque en el que uno realmente destruyera al otro, y nunca hubo ninguna combinación en la que uno se reconciliara con el otro. Ciertamente, no trabajaron juntos. Si algo se podría decir del filósofo es que era rival del sacerdote. Pero ambos parecían haber aceptado una especie de separación de funciones y seguían formando parte del mismo sistema social.¹⁰⁶⁹

Chesterton nos dice que esto es mejor que la alternativa. A veces, algunos filósofos se proponían sustituir la religión popular con sus conclusiones filosóficas, y eso nunca resultó porque en el filósofo se daba una gran arrogancia. Chesterton lo explica con el ejemplo de Akenatón:

Lo que pasó con el Faraón herético, como con muchos otros buenos herejes, fue que, probablemente, nunca se paró a pensar por un momento si había algo en la creencia popular o en los cuentos de la gente que no fuera él mismo. Y, como ya señalamos, realmente lo había. Un hambre verdadera se reflejaba en todos esos característicos elementos locales (...). La naturaleza puede no llamarse Isis, e Isis puede no buscar a Osiris. Pero la naturaleza anda en busca de algo; está buscando siempre lo sobrenatural.¹⁰⁷⁰

Y aparte de esa arrogancia, la filosofía caía una y otra vez en la excesiva simplificación, que lleva a absolutizar una verdad parcial (de esto llevamos hablando todo este trabajo). Chesterton lo señala del budismo (que describe más bien como una filosofía), declarando su invitación a la indiferencia como

¹⁰⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 167

¹⁰⁶⁹ *Ibid.*, p. 168

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, pp. 171-172

conducente a la desesperación, y no como solución al enigma del sufrimiento.¹⁰⁷¹ Es decir, el problema con la filosofía era, aparte de su elitismo despectivo con lo popular, su tendencia a atrapar la razón en el eterno giro en una insana simplicidad:

Una de estas explicaciones obvias —demasiado obvias— es que todo es un sueño y un engaño, y no hay nada fuera del yo. Otra es que todas las cosas se repiten; otra, que atribuyen a los budistas y es ciertamente oriental, es la idea de que nuestro problema radica en la creación en lo que se refiere a la diferencia de razas y caracteres, y que nada se arreglará mientras no seamos todos fundidos en una unidad.¹⁰⁷²

Para nuestro autor, lo único que permite a este pensamiento escapar de las ideas insanamente simples es el cristianismo, que preserva la razón y la cordura:

Ciertamente, no es posible que [el pensamiento puro] exista o que perdure porque el puro pensamiento no es capaz de mantenerse sano. En cierto sentido, se convierte en algo demasiado simple para ser sano. La tentación de los filósofos es la simplicidad más que la sutileza. Se ven atraídos por las simplificaciones insanas, como el hombre suspendido sobre el abismo se ve fascinado por la muerte, la nada y el vacío. Fue necesaria otra clase de filósofo capaz de mantener el equilibrio sobre el pináculo del templo sin arrojarse abajo.¹⁰⁷³

Así, la filosofía y la religión discurrirían paralelas en el paganismo, y ninguna de las dos conseguiría encontrar lo que buscaba: la religión buscaba a Dios, la filosofía buscaba la Verdad. Y ninguna de las dos tenía éxito, nos dice Chesterton, hasta que ocurrió el acontecimiento más extraño de la historia, después de la extrañísima aparición del propio ser humano pintando en las cuevas cavernícolas: la Encarnación, donde se dio respuesta a ambas búsquedas.

¹⁰⁷¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 172-178

¹⁰⁷² *Ibid.*, p. 178

¹⁰⁷³ *Ibid.*

Pero antes, hemos de introducir un tercer elemento, que Chesterton llama “los demonios”, y en el que se refleja la cuestión de la justicia y el peligro en que el hombre vive en una sociedad sometida al pecado. Chesterton trata esto en la primera mitad del capítulo “Demonios y filósofos”, y en el siguiente capítulo, el quinto: “La guerra entre dioses y demonios”.

Chesterton nos explica que, si el paganismo podía ser un juego de relatos y, en cierta forma, de supersticiones, esto no siempre es inocente e inocuo. Hubo gente que pretendió verdaderamente invocar fuerzas divinas para conseguir que ciertas cosas se hicieran. A lo mejor los hombres acabaron cayendo en aquello por pura necesidad, nos dice Chesterton, pero en todo caso aquello era oscuro y no estaba bien:

[U]n cierto impulso, quizá un impulso desesperado, condujo a los hombres hacia el poder de las tinieblas a la hora de tratar de problemas prácticos. Había una especie de sensación secreta y perversa de que los poderes ocultos podían hacer las cosas, y que no había ningún absurdo en hacer aquello. Mas en esta frase se refleja exactamente la cuestión. Los dioses de la mitología estaban rodeados de una fuerte carga de absurdo, en el sentido disparatado y gracioso de la palabra. Pero el hombre que consultaba a un demonio sentía lo que muchos hombres han sentido al consultar a un detective, sobre todo a un detective privado: que aquello era trabajo sucio, pero había que hacerlo.¹⁰⁷⁴

El hombre se acerca a esos cultos demoniacos por razones puramente prácticas, esperando resultados, esperando manejar los problemas prácticos que se encuentra. De esa actitud, nos dice Chesterton, es desde donde aparecen civilizaciones que van a invocar, no a dioses, sino a demonios. Y van a entronizar a dichos demonios, buscando como contraparte que el demonio les sea favorable. Es decir, se busca en la adoración algún resultado en forma de poder, en forma de conseguir que las cosas se hagan. Al entronizar a demonios,

¹⁰⁷⁴ *Ibíd.*, p. 157

reflexiona nuestro autor, se les intenta atraer actuando precisamente mal y, de esa manera, surge un mal institucionalizado dentro de la propia civilización¹⁰⁷⁵. Chesterton considera a estas civilizaciones enormemente prácticas: han establecido un acuerdo con esos demonios, un contrato. Claro: cuando llegue el momento, habrán de saldar su parte del trato. Aunque lo que exijan esos ídolos sea un sacrificio humano.

Esto lo ejemplifica Chesterton con la civilización azteca, considerándola una buena muestra de esa civilización adoradora de demonios. Lo vemos en la siguiente cita, pero hay que dotarla primero de contexto: es una respuesta irónica a Swinburne, que había llamado en un poema a los españoles “pecadores” y a las tierras de Sudamérica “tierras sin pecado”. Las primeras frases son una ironía al respecto de esa supuesta falta de pecado de los precolombinos:

Sabemos que los sacerdotes sin pecado de esta gente sin pecado, adoraban dioses sin pecado, que no aceptaban como néctar y ambrosía de su soleado paraíso otra cosa que el sacrificio humano incesante, acompañado de horribles tormentos. En la mitología de esta civilización americana podemos observar también un elemento de oposición o de violencia contra el instinto, como escribiría Dante, que arrastra hacia atrás por todas partes con la fuerza de la religión antinatural de los demonios. Y es un hecho notorio no sólo en lo moral sino también en lo estético. El ídolo americano presentaba un aspecto tan repugnante como les fue posible, de la misma manera que la imagen griega era tan hermosa como había sido posible. Buscaban el secreto del poder, obrando contra su propia naturaleza y la naturaleza de las cosas.¹⁰⁷⁶

Aquí están los elementos de esa religión demoníaca: una búsqueda de poder a la que no le importa servirse de lo malvado, lo feo, lo no armónico, lo injusto hasta el cinismo. El sacrificio humano es el símbolo de la crueldad de esas

¹⁰⁷⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 158-159

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, p. 160

religiones, y también lo es otro elemento al que nuestro autor va a dar una enorme carga simbólica: un odio hacia lo doméstico especialmente reflejado en el odio y el desprecio a la infancia.¹⁰⁷⁷

Y esto, que hasta aquí podría no tener nada que ver con la política, se vuelve tremendamente importante para lo político al comentar nuestro autor la lucha entre Roma y Cartago, que es lo que hace en el capítulo V: “La guerra entre los dioses y los demonios”. Empieza presentando a ambas partes: por un lado, Roma, a la que considera lo mejor del espíritu pagano: los romanos, efectivamente, habían mezclado la mitología griega con un espíritu hogareño, con gran importancia de los dioses domésticos.¹⁰⁷⁸ Enfrente de Roma estaba Cartago, la cual es descrita con dos rasgos: como una cultura comercial y como uno de los mejores ejemplos de cultura demoníaca. Respecto a lo primero:

[Cartago] Recibió el calificativo de [Ciudad] Nueva porque venía a ser una colonia como Nueva York o Nueva Zelanda. Era un puesto fronterizo o un asentamiento de la energía y expansión de las grandes ciudades comerciales de Tiro y Sidón. En ella se observaba esa nota característica de los nuevos países y colonias: la visión confiada y comercial. Les gustaba decir cosas que tuvieran un cierto eco de su poderío, como que nadie podía lavarse las manos en el mar sin el permiso de la Ciudad Nueva.¹⁰⁷⁹

Y esos hombres prácticos y cultos tenían esa religión demoniaca de la que hemos estado hablando, a través de su dios principal, Moloc:

[L]os adoradores de Moloc no eran bastos o primitivos. Eran miembros de una civilización madura y refinada, pródiga en lujos y comodidades. Probablemente estaban más civilizados que los romanos. Y Moloc no era un mito, o en todo caso su comida no era un

¹⁰⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 162-163

¹⁰⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 188-189

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 191

mito. Esta gente tan civilizada se reunía para invocar la bendición del cielo sobre su imperio, arrojando sus hijos por centenares en un horno gigante.¹⁰⁸⁰

Chesterton va a dedicar el capítulo a hablar de las guerras púnicas, entre Roma y Cartago, proponiéndolas como ejemplo de guerra entre dos tipos de paganismo. Se enfrentaban, efectivamente, por un lado el paganismo romano, que aún conservaba unos instintos más bien limpios; por el otro, el cartaginés, un paganismo demoníaco ya totalmente corrompido, que lo que busca es establecer su dominio sobre el resto y expandir su violenta civilización. Y nuestro autor se admira de que ganase Roma, cosa que podría no haber ocurrido y a punto estuvo de no ocurrir.¹⁰⁸¹

De todo esto, quedémonos con la idea importante desde nuestra perspectiva: que la humanidad convive con poderes que a veces llegan a encarnarse en civilizaciones, y que son poderes malvados. Buscan someter y dominar a todos los demás, y es bueno y justo ofrecerles resistencia. Y, además, esos poderes, pese a que calificarlos de diabólicos parezca situarnos en un contexto místico y religioso, no se presentan como extrañas ideas etéreas: las civilizaciones demoníacas son, más bien, tremendamente prácticas. Ya hemos visto que Cartago lo que tenía era una mentalidad de comerciante, y que nuestro autor señala los escarceos con la magia negra como una cuestión práctica. Estamos ante la mayor preocupación política de Chesterton: el dominio de un hombre frente a otro. Esto es lo que hay aquí, sencillamente, en este caso, ha profundizado en algunas de sus raíces espirituales. Pero si el mundo ha de hacer la guerra contra las civilizaciones demoníacas, es por lo que tienen de peligrosas para el hombre mismo: buscan la subyugación y el dominio. Así, es legítimo ver en esta resistencia al Mal con mayúscula una resistencia a los hombres que, por

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 192

¹⁰⁸¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 192-199

su pecado, quieren subyugar a sus hermanos. No son pocos los santos que han entendido en el mensaje evangélico una invitación a la rebelión contra la injusticia de los hombres, como parte de la lucha contra el pecado.

1.2. El “dios de la cueva” como la respuesta correcta

En el último capítulo de la primera parte de *The everlasting man*, titulado “El fin del mundo”, Chesterton va a insistir en el carácter de pregunta que tenían los elementos sanos del mundo pagano: si bien los paganismos tenían cosas buenas, les faltaba una culminación. Eran realidades que apuntaban a algún sitio, pero no llegaban a ese sitio al que estaban dirigidas. La religión pagana era una búsqueda imaginativa de Dios, que además había quedado transida de un carácter hogareño en su versión romana. Tenía un carácter campesino y sencillo que Chesterton alaba, y que presenta como un elemento que preparó el mundo romano para aceptar el cristianismo, junto con la democracia que él atribuye su organización política. Pero, por muchos elementos buenos que tuviera ese mundo pagano, necesitaba del cristianismo: no le bastaba con elementos preparatorios. Chesterton los considera elementos preparatorios, sí, pero que precisamente por ser insuficientes acabaron degenerando. Así su religión pagana, por ser imaginativa, es decir: al no ser real, se acabó corrompiendo:

[L]lega un momento en la rutina de una civilización ordenada en que el hombre se cansa de jugar a la mitología y de fingir que un árbol es una doncella o que la luna se enamora de un hombre. Y el efecto de este deterioro es igual en todas partes. Lo vemos en la búsqueda de las drogas o del alcohol y en las distintas manifestaciones tendentes a incrementar la dosis. Los hombres buscan pecados más complejos u obscenidades más llamativas como estimulantes a su hastiado sentido y, por ello, se acercan a las locas religiones orientales.¹⁰⁸²

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 211

El alegre paganismo envejecía e iba siendo decadente. El cristianismo no lo sustituyó, si por sustituir entendemos que había algo que funcionaba, y que el cristianismo llegó para arrancarlo e imponer su propia estructura. Para nuestro autor, el cristianismo simplemente apareció justo cuando se le necesitaba:

El viejo espíritu del bosque era demasiado viejo, se estaba muriendo. En cierto sentido, es verdad cuando se dice que el dios Pan murió porque Cristo nació. Casi tan verdad, en otro sentido, como que los hombres supieron que Cristo había nacido porque el dios Pan había muerto. La desaparición de la mitología creó un vacío, que hubiera resultado asfixiante de no ser llenado por la teología.¹⁰⁸³

La democracia de la sociedad romana también decaía, y había desaparecido la sensación de hogar e igualdad a medida que la civilización iba concentrando a las personas en las ciudades:

[E]xistía una razón por la que se estaba desvaneciendo la civilización campesina o prácticamente se había desvanecido ya del campo. El Imperio, en su recta final, se hallaba cada vez más organizado en ese sistema servil que normalmente sirve para alentar el orgullo. De hecho, era un sistema prácticamente tan servil como los modernos esquemas de organización de la industria. Lo que una vez había sido campesinado se convirtió en mero populacho de la ciudad dependiente del pan y circo, lo que nos trae a la memoria otro tipo de populacho dependiente de subsidios y de cines.¹⁰⁸⁴

Pese a la victoria del “buen” paganismo romano sobre el cruel culto a los demonios de Cartago, también en la decadencia romana se empezó a distinguir una creciente desigualdad con una gran indiferencia hacia los hombres corrientes, dominados por las clases pudientes. También en el elemento político, el mundo pagano había dado todo lo que podía dar de sí.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 212

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, pp. 211-212

Por último, los filósofos también estaban en absoluta decadencia, nos explica nuestro autor:

[Los filósofos] comenzaron a demostrar al mundo que caminaban en círculo y que decían lo mismo una y otra vez. La filosofía comenzó a tomarse a broma y a ser aburrida. Aquella artificial simplificación de todo en un sistema u otro (...) reveló enseguida su finalidad y su futilidad. Todo era virtud, felicidad o destino; todo era bueno o malo. En definitiva, todo era todo, y no había nada más que decir, como ellos sostenían. Por todos lados, los sabios degeneraron en sofistas, es decir, en retóricos a sueldo o expertos en enigmas.¹⁰⁸⁵

La cultura pagana había alcanzado su límite. Un límite que nuestro autor defiende que no es un límite cultural, sino existencial, y que por ello no se podía solucionar añadiendo elementos de otras culturas:

Los límites que el paganismo había alcanzado en Europa eran los límites de la existencia humana. En el mejor de los casos, los límites en cualquier otro lugar habrían sido los mismos. Los estoicos romanos no necesitaron de ningún chino que les enseñara el estoicismo. Los pitagóricos no necesitaron de ningún hindú que los instruyera acerca de la recurrencia, la vida sencilla o la belleza de ser vegetariano. No eran elementos del Este lo que necesitaban, precisamente, pues estaban ya bien surtidos.¹⁰⁸⁶

Así, la civilización pagana languidecía, cansada, moviéndose entre filosofías parciales fuertemente escépticas, y un paganismo aburrido que ya no era capaz de mantener su alegría y que se mezclaba con los determinismos y eternos retornos orientales. Y esa civilización fue la que vio nacer al que Chesterton cree firmemente es el Hijo de Dios. «[S]i hubiera habido un Dios, seguramente en este preciso momento se habría movido y habría salvado el mundo»¹⁰⁸⁷, nos dice Chesterton comentando el cansado espíritu de aquella época. Pues bien, eso fue lo que sucedió.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 213

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 216

Llegamos así a la segunda parte de *The everlasting man*. En esta parte, titulada “El hombre llamado Cristo”, nuestro autor va a dejar atrás el comentario sobre el ser humano y la civilización previa a Jesús de Nazaret, para explicar que éste, al contrario de lo que había argumentado Wells, estaba muy lejos de ser un hombre cualquiera.

Lo que a nosotros nos interesa de esta segunda parte se resume en el capítulo primero, “El dios de la cueva”. porque en este capítulo nos va a explicar cómo en Jesús se culminan las búsquedas de la sociedad pagana: la búsqueda de Dios de la mitología, la búsqueda de la verdad de los filósofos, incluso la búsqueda de la justicia de la rebelión contra los demonios.

En cada uno de los tres apartados siguientes de este trabajo encontraremos una recopilación en profundidad de las declaraciones de Chesterton sobre estas tres cuestiones, pero este capítulo de *The everlasting man* es importante ponerlo aparte, porque en él Chesterton *relaciona* estos tres elementos. Habla de los tres a la vez, y es él quien los presenta juntos.

Chesterton llama el capítulo “El Dios de la cueva” porque va a comparar el nacimiento de Jesús en la cueva de Belén con esa otra aparición misteriosa del ser humano primitivo, que también encontramos en una cueva. Así, trabajando la imagen de la cueva, nos va a hablar de lo que ocurrió en la primera Navidad, considerando a los actores en torno a Belén como símbolos: los pastores son símbolos del paganismo campestre; los Reyes Magos de los filósofos; la persecución furibunda de Herodes, con la matanza de los inocentes, como símbolo de la injusticia y de la voluntad de dominio de la civilización demoníaca. Y cada uno de los tres “visita” a Dios en Belén.

Respecto a los pastores, son para nuestro autor la encarnación de la búsqueda pagana, cuyos elementos imaginativos sanos habían sido corrompidos. Pero en

el paganismo había habido una comprensión fundamental, que nuestro autor elogia:

Ellos [la gente pagana sencilla que vivía los mitos] fueron los que habían sentido más directamente, con menos dificultad o frialdad que la filosofía o que los cultos corruptos de la civilización, esa necesidad que ya hemos considerado: la de unas imágenes que constituían aventuras de la imaginación, la de una mitología que era una especie de búsqueda, la de unos tentadores y atormentadores indicios de algo medio humano en la naturaleza, y la muda significación de las estaciones y de los lugares. Habían comprendido mejor que aquéllos, que el alma de un paisaje es una historia y el alma de una historia es una personalidad.¹⁰⁸⁸

Pues bien, nos explica nuestro autor, eso que buscaban fue lo que encontraron:

Y lo que encontraron era algo parecido a lo que buscaban. El populacho se había equivocado en muchas cosas, pero no se había equivocado al creer que las cosas santas podían tener una morada, y que la divinidad no necesitaba desdeñar los límites de tiempo y espacio. (...) El lugar que encontraron los pastores no era una academia o una república abstracta, no era un lugar donde se inventaban, disecaban o explicaban mitos. Era un lugar de sueños convertidos en realidad.¹⁰⁸⁹

Y por ello el cristianismo es el culmen de la mitología. Desde la hora en que los pastores se postraron ante el Niño en Belén «no se ha vuelto a hacer mitología en el mundo. La mitología es una búsqueda.»¹⁰⁹⁰

En los Reyes Magos, Chesterton ve a los filósofos recibiendo la respuesta a sus preguntas. Los Magos, nos explica nuestro autor, «[e]ran los que no

¹⁰⁸⁸ *Ibíd.*, 227

¹⁰⁸⁹ *Ibíd.*, p. 228

¹⁰⁹⁰ *Ibíd.*

buscaban cuentos sino la verdad de las cosas, y en cuanto que su sed de verdad era sed de Dios, también habrían tenido su recompensa»¹⁰⁹¹.

En Cristo encuentra su culmen la búsqueda de los filósofos, que ven en el Niño de Belén confirmada su verdad parcial. Chesterton subraya que lo que había de verdadero en el razonamiento de los sabios recibía confirmación en el Dios de la cueva, y la habría recibido cualquier sabio pagano que se hubiera acercado:

Confucio habría encontrado una nueva fundación para la familia en la misma inversión de la Sagrada Familia; Buda hubiera considerado un nuevo tipo de renuncia: de las estrellas más que de las joyas y de la divinidad más que de los derechos. Estos sabios tendrían todavía derecho a decir, o más bien un nuevo derecho a decir, que su vieja enseñanza encerraba una verdad.¹⁰⁹²

Pero, nos subraya nuestro autor, junto con la confirmación de sus verdades parciales, habrían adquirido una perspectiva más completa, entendiendo también los errores en que habían incurrido al absolutizar esas parcialidades:

Pero después de todo, estos sabios habrían venido a aprender. Habrían venido a culminar sus conceptos con algo que ellos no habían llegado siquiera a concebir, e incluso a equilibrar su imperfecto universo con algo que podían haber contradicho ya una vez. Buda habría venido de su paraíso impersonal para adorar a una persona. Confucio habría venido desde sus templos de adoración de los antepasados, para adorar un niño.¹⁰⁹³

Chesterton insiste en esto: el cristianismo no consiste en la mera introducción de elementos nuevos que, combinados con las filosofías anteriores, lograron hacer avanzar el pensamiento. No: no se trata de un conjunto de nuevas ideas pequeñas que, chocando contra otro conjunto de ideas igualmente insuficientes,

¹⁰⁹¹ *Ibíd.*, p. 230

¹⁰⁹² *Ibíd.*

¹⁰⁹³ *Ibíd.*, pp. 230-231

provocara una retroalimentación que permitiera a ambos sistemas superar algunos de sus problemas. En vez de eso, él considera el cristianismo un sistema grande, capaz de acoger toda verdad parcial. No está a la misma altura que el resto de cosmovisiones filosóficas, porque estas eran una búsqueda de la verdad que, a lo sumo, podían aspirar a la parcialidad. La búsqueda de los Magos es esa búsqueda de la verdad completa, realizada desde su enfoque parcial. Y, ante el Hijo de Dios, realmente la encuentran:

[L]os Sabios están buscando la sabiduría y necesitan también una luz para su intelecto. Y ésta es la luz: que el Credo católico es católico y ninguna otra cosa lo es. La filosofía de la Iglesia es universal. La filosofía de los filósofos no era universal. Si Platón, Pitágoras y Aristóteles se hubieran parado por un instante ante la luz que salía de aquella pequeña cueva, habrían sabido que su propia luz no era universal. Está lejos de ser cierto, de hecho, que no lo supieran ya. También la filosofía, como la mitología, tenía bastante aire de búsqueda.¹⁰⁹⁴

Así, en ese Dios de la cueva los pastores y los Magos encuentran lo que andan buscando, pero no son los únicos. Está el tercer elemento, que yo he relacionado con la lucha por la justicia y con los Demonios, y que aparece representado en Herodes:

Cierto gobernador sujeto a la soberanía romana, probablemente ataviado según la norma romana a pesar de ser de sangre oriental, parece sentir en aquel momento una inquietud interior de extrañas características. Todos sabemos la historia de cómo Herodes, alarmado ante los rumores de la presencia de un misterioso rival, recordando el gesto salvaje de los caprichosos déspotas asiáticos, ordenó realizar una masacre de posibles sospechosos entre la nueva generación del pueblo.¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 233

¹⁰⁹⁵ *Ibid.*, p. 234

En esto ve Chesterton la presencia de ese culto demoníaco, despiadado y ansioso de poder:

Sólo cuando aquel propósito comenzó a vislumbrarse en el oscuro espíritu del Idumeo y a brillar en sus ojos, algún adivino podría quizás haber percibido la sombra de un gran fantasma gris que miraba por encima de su hombro, que, a su espalda, llenaba la bóveda de la noche y asomaba por última vez en la historia; ese vasto y temible rostro que no era otro que el Moloc de los cartagineses, aguardando su último tributo de un gobernador de las razas de Sem. Los demonios también, en esa primera fiesta de Navidad, lo celebraron a su manera.¹⁰⁹⁶

Nos dice nuestro autor que hay en el cristianismo, ya presente en esa primera fiesta de Navidad, un sentido de enfrentamiento, de lucha por lo justo. Es verdad que él se refiere a un sentido más espiritual y teológico: aquel según el cual el Hijo del Hombre vino para salvarnos de la subyugación al pecado y al poder del Demonio. Esa es la guerra fundamental a la que se está refiriendo. Sin embargo, ese mismo espíritu de resistencia es aplicable a su cuestionamiento del elitismo en un terreno más mundano y político. Es ese mismo espíritu demoníaco el que se oculta tras la crueldad propia del sistema político despiadado, que busca convertir al resto en esclavos, es decir, en instrumentos al servicio de uno. De hecho, Chesterton declara que el Nacimiento del Hijo de Dios supone el fin de la esclavitud: su abolición se daría socialmente más tarde, pero ya apareció como idea en el momento en que Dios se encarnó.

Sería inútil tratar de decir algo adecuado, o algo nuevo, sobre el cambio que el concepto de una divinidad nacida como un hombre sin ley o un proscrito, implicaba sobre todo el concepto de la ley y sus deberes con respecto a los pobres y a los sin ley. A partir de aquel momento, se podía decir con verdad que la esclavitud había sido abolida. Sería posible encontrar gente portando ese título legal hasta que la iglesia tuviera la suficiente fuerza

¹⁰⁹⁶ *Ibid.*, p. 235

para erradicarlo, pero se habría acabado ya la cómoda actitud de los paganos beneficiándose de que el estado mantuviera una sociedad servil. La persona, al dejar de ser instrumentalizada, adquirirá nueva importancia. El hombre no podrá ya ser un medio para un fin y, mucho menos, para el fin de otro hombre.¹⁰⁹⁷

Chesterton concluye, así, que la primera Navidad está imbuida de un espíritu de rebelión: «[L]a Iglesia, desde sus comienzos, y quizás especialmente en sus comienzos, no fue tanto un principado como una revolución contra el príncipe de este mundo.»¹⁰⁹⁸

En el nacimiento de Cristo se enfrenta la injusticia que había asolado el mundo pagano, quien simbólicamente se revuelve y trata de contraatacar en el acto de Herodes. Frente a esa cultura demoníaca que buscaba el poder y la subyugación, va a empezar la revolución.

El catolicismo queda así presentado por la combinación de esas tres ideas: la búsqueda de Dios de la religión a través del mito y la narración; la búsqueda de la Verdad de los filósofos a través de la especulación intelectual; y la búsqueda de la Justicia desde el espíritu de lucha e indignación. En palabras de nuestro autor:

Son tres realidades distintas y puestas habitualmente en contraste que, sin embargo, son una misma cosa. Pero esto es lo único que puede hacerles constituir una única realidad. La primera es el instinto humano de que el cielo ha de ser algo tan localizado y tan literal como un hogar. Es la idea perseguida por todos los poetas y paganos creadores de mitos. (...) El segundo elemento es una filosofía *más amplia* que otras filosofías, más que la de Lucrecio e infinitamente mayor que la de Herbert Spencer. Mira el mundo a través de cientos de ventanas donde el antiguo estoico o el moderno agnóstico sólo mira a través de una. (...) Y el tercer punto es éste, que mientras que es lo bastante local para la poesía y más amplia que cualquier otra filosofía, es también un desafío y una lucha. Mientras que

¹⁰⁹⁷ *Ibíd.*, p. 227

¹⁰⁹⁸ *Ibíd.*, p. 236

se ensancha deliberadamente para abarcar todos los aspectos de la verdad, se encuentra rígidamente fortificada contra cualquier forma de error. Consigue que todo género de personas luche por ella; consigue todo tipo de armas para luchar. Amplía el conocimiento de las cosas por las que lucha y contra las que lucha con todo género de artes, de curiosidad o de comprensión, pero nunca olvida que está luchando. Proclama paz en la tierra y nunca olvida por qué hubo guerra en el cielo.¹⁰⁹⁹

Concluido ya nuestro recorrido por ciertas partes de *The everlasting man*, pasamos a analizar de forma más detallada, en otros textos de nuestro autor, cada una de esas tres ideas sobre las que él afirma que se fundamentaba el catolicismo. Vamos a cambiar el orden respecto al que nuestro autor ha usado, iniciando por la filosofía, hablando después de la relación del hombre con el mundo (que es donde se encierran las cuestiones de la alegría y del disfrute de la creación habitualmente atribuidas a lo pagano), y por último de la justicia.

2. El cristianismo es la filosofía que funciona

Empezamos, pues, hablando del cristianismo¹¹⁰⁰ como la única filosofía cuerda, o la única filosofía que funciona, que es como la va a presentar nuestro autor. Los textos respecto a esta temática los dividiré en tres partes, evitando entrar en lo que de paradójico tiene el cristianismo (porque de ello ya hemos hablado). Las tres partes son: 1) el cristianismo como cordura o antídoto a la locura; 2) el cristianismo como la filosofía que enseña a razonar; 3) el cristianismo como la cura a la excesiva abstracción gracias a su reivindicación de lo corporal y lo terreno. Las dos primeras están bastante relacionadas, igual que lo está la tercera con respecto a la siguiente sección sobre el cristianismo

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, pp. 238-239

¹¹⁰⁰ En lo que sigue de la sección, voy a hablar de “cristianismo”, “religión cristiana”, “catolicismo” y “religión católica” como sinónimos, por lo explicado en la segunda nota al pie de este capítulo. Si en algún momento el uso de “cristianismo” se refiere a uno en concreto, distinto del católico, lo haré saber.

como culminación del paganismo. Pero nuestro autor es así; en toda la tesis estamos viendo lo difícil que es trazar límites exactos en sus ideas y conceptos.

2.1. *El cristianismo como cordura*

Respecto al cristianismo como antídoto a la locura, no son pocos los textos en los que Chesterton señala el cristianismo como tal: le presenta una y otra vez como la cordura enfrentada a los razonamientos insanamente simples de algunas ideologías contemporáneas. Ya mencionábamos varios textos de este tipo en el primer grupo de paradojas chestertonianas, por ejemplo cuando, al hablar del capítulo de “El loco” en *Orthodoxy*, señalábamos que Chesterton contrapone al materialista loco con el cristiano, poniéndolo como ejemplo de cordura. Pero hay algunos más que ver, y estos los veremos aquí.

Chesterton decía en *The everlasting man* que la filosofía precristiana tenía un carácter excesivamente simplificador, y así lo señalaba también respecto al loco. Pues bien, en *Orthodoxy*, vuelve sobre esa misma idea acerca del mundo moderno, señalando de este que está lleno de virtudes cristianas que, separadas del sistema entero de pensamiento cristiano, tienen el problema de resultar absurdas por estar sobredimensionadas. En sus palabras:

El mundo moderno no es malo; en cierto sentido es demasiado bueno. Está repleto de virtudes absurdas y desperdiciadas. Cuando se hace añicos una teoría religiosa (como se hizo añicos el cristianismo después de la Reforma), no sólo quedan sueltos los vicios (...), sino que también quedan sueltas las virtudes, y vagan de manera más desenfrenada y causan aún más daño. El mundo moderno está lleno de antiguas virtudes cristianas desquiciadas, que se han desquiciado porque se han separado de las demás y ahora vagan solas.¹¹⁰¹

¹¹⁰¹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 38

La misma idea la defiende en *Where all roads lead*, ensayo del mismo año que su conversión al catolicismo, en el que da las razones de dicho paso. Su capítulo III está adornado con el sugerente título de “Defensa de la complejidad” y los dos siguientes capítulos comparten el título de “La historia de una verdad incompleta”, añadiéndose en el segundo de ellos el subtítulo “(continuación)”. En estos tres capítulos, Chesterton hace exactamente esa misma defensa: que había encontrado en la Iglesia una complejidad mental maravillosa y sutil, frente a una tendencia a simplificar propia de los modernos. Estos últimos perseguían verdades parciales y por ello acababan desequilibrando la verdad que descubrían, al negar las ideas contrarias a las suyas, sin aceptar el equilibrio paradójico que hace la doctrina más compleja pero más real.¹¹⁰² Me voy a limitar aquí a citar dos textos de la obra, el primero de ellos del inicio de “En defensa de la complejidad”:

En cierto sentido, es verdad que la fe católica es la más sencilla de todas las religiones, pero asimismo lo es que representa su manifestación más compleja. Lo que pretendo destacar aquí es que, contrariamente a muchas de nuestras modernas ideas, su triunfo sobre la mentalidad de los modernos es función de su complejidad y no de su simplicidad.¹¹⁰³

El otro texto se sitúa al final del tercero de los capítulos mencionados: “La historia de una verdad incompleta (continuación)”. Este capítulo se dirige al moderno que ha descubierto dicha verdad parcial, que es invitado, a lo largo del capítulo, a seguir con su descubrimiento una de dos vías: la primera vía sería confrontar su idea con el mundo, exagerarla, insistir en la verdad de su pequeño punto de vista parcial (que puede que sea cierto, pero que no lo explica todo). A la invitación a seguir esa primera vía se dedica gran parte del capítulo,

¹¹⁰² Cfr. CHESTERTON, *Adonde todos los caminos conducen*, pp. 44-63

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 44

advirtiéndolo de los peligros de exagerar una verdad parcial respecto a otras. Pues bien, al final del capítulo está este texto, donde le explica a dicho investigador cuál es la segunda vía que puede seguir:

La otra vía consiste en llevar consigo esa verdad incompleta a la cultura de la Iglesia Católica, que es una auténtica cultura donde podrá ser cultivada. (...) Es decir, tiene la posibilidad de llevar su idea donde será valorada por lo que de verdadero contenga, donde recibirá el aporte de otras verdades y a menudo el sostén de argumentos mejores que los suyos.¹¹⁰⁴

La cuestión que definía la locura para nuestro autor era, recordemos, embeberse en un esquema lógico al punto de no permitir que la realidad nos corrigiera. Por eso la paradoja tiene tanto que ver con ello: es cuerda porque trata de mantener la realidad. Chesterton ve en el cristianismo una protección ante las excesivas simplificaciones, que consideraba locuras. Esa tendencia ha estado siempre que el hombre se ha dedicado a razonar: ya hemos visto cómo nuestro autor ve esa tendencia enloquecida tanto en la filosofía precristiana como en la modernidad. Tan solo el cristianismo escapó a esa tendencia humana a confundir la verdad parcial con el todo, y lo hizo porque tenía dogmas. «[F]ueron el credo y el dogma los que salvaron la cordura del mundo»¹¹⁰⁵, nos dice en *Saint Thomas Aquinas*, añadiendo un ilustrativo ejemplo:

Los críticos del ascetismo tienen probablemente razón en suponer que muchos eremitas occidentales se *sintieron* algo así como un faquir oriental. Mas tales eremitas no podían pensar como un faquir oriental, porque eran ortodoxos católicos. Y lo que conservó su pensamiento en contacto con otro pensamiento más sano y más humano fue precisamente el dogma.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁴ *Ibíd.*, p. 62

¹¹⁰⁵ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, 1069

¹¹⁰⁶ *Ibíd.* – Cursivas en el texto.

Si no hubieran tenido el dogma, nada les habría impedido, desde el descubrimiento de la bondad del ascetismo, declarar como pecaminosas las vidas más convencionales (especialmente las de aquellos que contraían matrimonio):

Miles de entusiastas del celibato, en los días de la gran huida al desierto o al claustro, podrían haber llamado pecado al matrimonio, si hubieran considerado solamente sus ideales individuales a la manera moderna y sus sentimientos privados acerca del matrimonio. Afortunadamente, tenían que aceptar la autoridad de la Iglesia, que había aseverado que el matrimonio no era pecado.¹¹⁰⁷

Y es que Chesterton defiende que es la Iglesia la única que ha sido capaz de guardar la verdad completa, en vez de un trozo. Así lo expresa en cierto momento en su ensayo *The thing: Why am I a catholic*, en el que contesta a Clarence Darrow, un humanitarista americano. Este señor había negado la existencia del alma y la vida perdurable, apoyándose en el absurdo argumento de que nadie cree en ella realmente, ni siquiera los católicos: si creyeran en ella y en la felicidad más allá de la muerte, se suicidarían al mínimo sufrimiento que les aconteciera. ¿A qué sufrir teniendo al alcance de la mano una felicidad perfecta asegurada en el otro mundo? Como esa ola de suicidios no pasaba, él concluía que los cristianos no creían realmente en sus doctrinas. Y, en este contexto, Chesterton le responde que el católico conoce la respuesta a su crítica, y que la conoce

porque *se sostiene en la más completa de las filosofías, la que consigue que un hombre se mantenga cuerdo*; y no se apoya sólo en un fragmento de ella, ya sea agradable o no, lo que podría llevarle a la locura. Un católico no se quita la vida porque no da por sentado

¹¹⁰⁷ *Ibíd.*

que se merezca el Cielo pase lo que pase, o que suicidarse no será determinante si de veras se merece el Cielo.¹¹⁰⁸

La religión cristiana es, para nuestro autor, la guardiana de la cordura. Y si ella desaparece, junto a ella se va la razón:

En cuanto desaparece la religión, desaparece también la razón. Pues ambas cosas son métodos de demostración que no pueden demostrarse. Y al destruir la idea de la autoridad divina hemos destruido la de la autoridad humana que nos permite hacer una división con decimales.¹¹⁰⁹

El cristianismo es para Chesterton completamente razonable, llegando a llamarla racionalista, si bien en una expresión de carácter hiperbólico:

Nuestra religión es, en estos momentos, la más razonable de todas las religiones; incluso, en un sentido, es la más racionalista. Quienes afirman que es una religión simple o básicamente emocional no saben lo que están diciendo. Son precisamente las otras religiones, todas esas religiones modernas, las que son emocionales.¹¹¹⁰

Y concluye en este texto: «Un católico convencido es hoy día la persona más realista y más lógica que camina sobre la faz de la tierra»¹¹¹¹.

Si no hay cristianismo, desaparece la cordura y el equilibrio. Chesterton ve esto en la tendencia contradictoria del racionalismo y/o científicismo a degenerar en superstición enloquecida, tendencia de la que advierte en un artículo del *Illustrated London News*:

Las ciudades modernas, especialmente los barrios residenciales de las ciudades modernas, están diseñados estrictamente para ser racionales y seculares; por tanto, en cualquier momento, arderán con las formas más absurdas de superstición.¹¹¹²

¹¹⁰⁸ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, p. 405 – Las cursivas son más.

¹¹⁰⁹ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 42

¹¹¹⁰ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, p. 375

¹¹¹¹ *Ibíd.*

En lugares religiosos se convive con la fe como algo completamente normal, cotidiano. Es en los lugares donde se pretende vivir sin fe donde aparecen los comportamientos más extraños:

Los hombres de tierras más felices vivirán tranquilamente con su fe y descubrirán sus cabezas al cielo en señal de respeto, como a un viejo amigo. En Clapton habrá carreteras rectas y conversaciones correctas y una ignorancia total de los misterios. Por lo tanto, en Clapton se podrá encontrar a un hombre gritando a plena luz del día que él es dios, que él creó las estrellas, convirtiendo el pecado manifiesto en un sacramento.¹¹¹³

El error del racionalismo es que acaba cayendo paradójicamente en lo que quería evitar. Chesterton explica eso con una extraña metáfora en *The New Jerusalem*. Ahí, habla de un cuento de su infancia del que, nos dice, sólo conserva la imagen de una rosa mágica creciendo en mitad de una habitación. Él comenta dicha imagen tomando la rosa como símbolo de las narraciones sobre milagros. Los ateos del siglo XVIII y científicos del XIX habían rechazado dichas narraciones, porque no encajaban con el mundo de los hechos. Para Chesterton, esto se representa como aquel que rechaza el crecimiento de la rosa mágica en favor de la habitación que le rodea: la habitación es sólida, sus paredes firmes, sus muebles pesados y densos, reales; y esa habitación firme no permite que esa rosa exista, es una excepción intolerable e imposible. Pero en ese rechazo ocurre la cosa más rara: mientras que la rosa sigue siendo completamente visible y real ante los ojos del científico que la contempla, el resto de la habitación empieza a dejar de ser tan sólido. Las paredes se empiezan a combar, el suelo a hundirse, los círculos del papel estampado de la pared empiezan a transformarse en espirales y todo lo que parecía sólido

¹¹¹² CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 26

¹¹¹³ *Ibid.*, pp. 26-27 – Según las notas al pie de la edición española utilizada para citar este artículo, Clapton era un distrito donde se había mudado la secta de los agapemonitas, que vivían en comuna compartiendo sus bienes y, según rumores, también tenían una actitud libertina de tipo comunal en sus relaciones sexuales.

empieza a sufrir una distorsión. Para Chesterton, ese es el mundo que aparece justo después del racionalismo y el cientificismo: la sociedad que negaba lo espiritual acaba abrazando el espiritismo; quienes negaban las curaciones milagrosas aceptan las curaciones mediante teorías pseudomísticas sobre el control y sanación del cuerpo mediante la mente; la solidez de la materia acaba puesta en duda por los discípulos de Einstein (*sic*); incluso la fiabilidad de la propia razón acaba descompuesta en las teorías psicológicas que dudan de un terrible subconsciente detrás de cada pensamiento.¹¹¹⁴

Y es que, nos dice Chesterton, la manera de evitar esa deriva del intelecto es la creencia, no la increencia. Como dice en *The man who knew too much*: «Los irlandeses creen demasiado en los espíritus para ser espiritistas. Saben demasiado acerca de ellos.»¹¹¹⁵

Y, entonces, ¿cuál es el límite? ¿En qué consiste la creencia sana, cómo saber cuándo se está siendo enloquecido y cuándo no? Curiosamente, Chesterton a lo que apela es a la lógica y al sentido común. Un conocido artículo de *Avowals and denials*, llamado “On monsters and logic”¹¹¹⁶, defiende exactamente esto en referencia a creer en monstruos mitológicos como el que la leyenda hace habitar en el Lago Ness. Comenta un artículo sobre dicho Monstruo, cuyo autor se preguntaba por qué habría de creer en él, y dónde poner el límite para no creer igualmente en centenares de otras historias sobre monstruos fantásticos. A lo que Chesterton le responde:

Cualquier adicto al anticuado misterio de la lógica, tan estudiado por los supersticiosos eruditos de la Edad Media, se quedaría atónito ante este planteamiento del problema. La respuesta que naturalmente daría es: «Bien, supongo que la raya se pinta ahí donde no haya más pruebas. Aceptas este monstruo porque hay veinte personas que testifican a

¹¹¹⁴ Cfr. CHESTERTON, *La Nueva Jerusalén*, pp. 192-198

¹¹¹⁵ CHESTERTON, *El hombre que sabía demasiado*, p. 38

¹¹¹⁶ Es el primer artículo del libro, y es del que coge el nombre la traducción manejada: *Monstruos y lógica*.

favor. Lo natural es que creas menos conforme haya menos pruebas, y no creas nada cuando la evidencia falle por completo.»¹¹¹⁷

Pero un apunte respecto al tipo de prueba que está esgrimiendo Chesterton: para él, movido por su sentimiento democrático, el testimonio de muchas personas respecto a un hecho extraordinario es algo que debe inclinarnos al menos a escucharlo. Esa es su argumentación sobre los milagros, que él afirma que se aceptan por razones y se rechazan por ideología:

[S]e ha extendido la extraordinaria idea de que quienes no creen en los milagros los consideran fríamente y con justicia y que quienes creen en ellos los aceptan sólo basándose en un dogma. Lo cierto es que ocurre justo al revés. Quienes creen en los milagros los aceptan (acertada o equivocadamente) porque tienen pruebas para ello. Quienes no creen en ellos los rechazan (acertada o equivocadamente) basándose en una doctrina.¹¹¹⁸

Y sigue:

Si de testimonios se trata, hay una catarata de testimonios a favor de lo sobrenatural. Si uno decide rechazarlos, sólo puede ser por dos motivos: o bien porque quien los ha proporcionado es un campesino, o bien porque su historia es una historia de fantasmas. Es decir, o niega el principio fundamental de la democracia, o afirma el principio fundamental del materialismo: la imposibilidad abstracta de los milagros. Cualquiera está en su pleno derecho de hacerlo, pero, si lo hace, está siendo un dogmático.¹¹¹⁹

Chesterton, por lo tanto, cuando cree en los milagros, considera estar siendo razonable y democrático, y no constreñido ni obligado por un dogma. Por ello argumenta la credibilidad de una historia de monstruos aduciendo el número de testimonios respecto a ello.

¹¹¹⁷ CHESTERTON, *Monstruos y lógica*, p. 11

¹¹¹⁸ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 197

¹¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 197-198

Y volviendo al artículo de “On monsters and logic”, terminamos con la conclusión de nuestro autor: que, hay posibilidad de creer razonablemente en lo sobrenatural¹¹²⁰, negando que haya que establecer un cordón sanitario para absolutamente todo lo que no entra en la propia comprensión. Dicho cordón sanitario se establece para evitar la pendiente resbaladiza de aceptar todo tipo de supersticiones, temiendo que, una vez se acepte un solo hecho sobrenatural, no se pueda parar. La gente creyente, empero, sabe que puede haber hechos sobrenaturales verdaderos conviviendo con otros pretendidamente sobrenaturales, que serían tomados como tal por ignorancia o presentados como tal por embaucadores. Incluso en su creencia, los creyentes cristianos creen de forma razonable, y no enloquecida. Como nunca han sido racionalistas, están protegidos de los excesivos espiritualismos:

Lo cierto es que el crítico se equivoca desde el principio, al pensar vagamente que, por aceptar una historia, ha cruzado el umbral del mundo de las hadas, donde todo lo fantástico puede suceder. Esto es una falacia, incluso tratándose de cosas sobrenaturales. Alguien puede creer em un milagro pero no en otro, pues los hay verdaderos y falsos, igual que hay billetes verdaderos y falsos.¹¹²¹

En definitiva, y cerrando este apartado: para Chesterton, la religión católica hace permanecer en sus cabales a la persona, enseñándole un modo cuerdo de razonar que le lleva a mantener simultáneamente una razón y una creencia razonables y conectadas con la realidad.

¹¹²⁰ De hecho, Chesterton no cree que el monstruo del Lago Ness sea sobrenatural, y critica que se le considere mitológico porque él piensa que no lo es. Parece bastante convencido de que existe realmente. Pero la manera de argumentar que usa sí menciona los hechos sobrenaturales.

¹¹²¹ CHESTERTON, *Monstruos y lógica*, p. 11

2.2. *La religión católica como la única filosofía que funciona*

Otra idea, muy en relación con la anterior, es la defensa de nuestro autor del cristianismo como la única filosofía coherente. La diferencia con el apartado anterior es de matiz, pero es un matiz importante: primero hemos visto el cristianismo como la salvaguarda de la cordura, aquí lo vamos a ver como el oferente de un sistema filosófico correcto. Dado el uso del concepto de locura de nuestro autor, relacionándolo con los sistemas de pensamiento modernos reduccionistas, es normal que entre ambas ideas aparezca una cierta semejanza, pero creo que, en una concesión a la claridad, podemos hacer un esfuerzo por separarlas conceptualmente.

Hemos visto en la paradoja cómo Chesterton se apoya en la filosofía tomista, pudiendo considerarlo un autor con una filosofía de fuerte matriz aristotélico-tomista. En dicha sección hablábamos sobre el modelo del Ser en Tomás; pues bien, respecto a la metafísica tomista, nuestro autor concluye proponiendo el cristianismo como «la única filosofía que funciona»¹¹²². Y lo es, sigue explicando, porque es la única que puede vivirse coherentemente:

De casi todas las filosofías restantes se puede decir que sus seguidores obran sin hacer caso de ellas. Ningún escéptico obra escépticamente; ningún fatalista obra fatalmente; todos, sin excepción, obran según el principio de que es posible asumir lo que no es posible creer. Ningún materialista que cree que su propia mente ha sido hecha de barro, sangre y herencia, tiene duda alguna en formarse su propia mentalidad. Ningún escéptico que cree que la verdad es subjetiva tiene duda alguna en tratarla como objetiva.¹¹²³

¹¹²² CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1129. – La traducción usada dice en realidad «la única filosofía práctica», pero he preferido traducir así porque la traducción puede inducir a confusión. El texto original dice “the only working philosophy”, no “the only practical philosophy”, dejando claro que se refiere a una acepción vulgar de la palabra “práctico”, y no a lo que un entendido en filosofía expresaría con el concepto de “filosofía práctica”. Por ello creo que es mejor traducir por filosofía “que funciona”, o quizás por una forma perifrástica de tipo “la única filosofía dotada de practicidad”, o semejante.

¹¹²³ *Ibíd.*

Pero la cuestión aquí es que Chesterton defiende esa filosofía tomista, no con la aproximación de un historiador de la filosofía que se fija en esa concreta escuela, sino como la filosofía propia del cristianismo. A nuestro inglés no le importa tanto que la base de Tomás sea Aristóteles. Para él, si Tomás se apoya en Aristóteles, es porque es humilde y capaz de aprender de un pagano, en contra de la mentalidad de la época medieval, que sospechaba de Aristóteles porque lo usaban los árabes para apoyar sus ideas. Pero Tomás es lo bastante humilde como para aprender de él. Tomás buscaba hacer una filosofía cristiana, que valorara lo físico del mundo creado sin caer ni en despreciarlo ni en adorarlo. No buscaba una filosofía aristotélica, sino que vio en Aristóteles un buen apoyo para esa filosofía cristiana. En palabras de nuestro autor:

Santo Tomás quiso recobrar lo que era esencialmente el cuerpo de Cristo, el cuerpo santificado del Hijo del Hombre, que vino a ser un medio milagroso entre el cielo y la tierra. Y quería el cuerpo con todos sus sentidos, porque creía, recta o erróneamente, que era una cosa cristiana. Podía ser algo más humilde u hogareño que la mente platónica, y por eso era una cosa cristiana.¹¹²⁴ Santo Tomás eligió, si se quiere, el camino más humilde siguiendo a Aristóteles. Así hizo Dios cuando trabajó en el taller de José.¹¹²⁵

Santo Tomás buscaba que el cristianismo se hiciera más cristiano, ahondara más en lo que su Fe en la Creación suponía. Aristóteles fue el medio para conseguir eso: «Santo Tomás hizo al cristianismo más cristiano al hacerlo más aristotélico»¹¹²⁶.

Y esa revolución en la filosofía, tornándose más aristotélica, tuvo éxito precisamente porque era una cuestión religiosa: «Lo que hizo a la revolución

¹¹²⁴ Toda esta frase está totalmente omitida en la traducción usada, de las obras Completas de Plaza y Janés. La traducción es propia. En el original dice: «It might be a humbler or homelier thing than the Platonic mind, that is why it was Christian» CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*, p. 437

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 1014

¹¹²⁶ *Ibid.*

aristotélica realmente revolucionaria fue el hecho de que era profundamente religiosa»¹¹²⁷. Para Chesterton, el reto de Tomás era recuperar la Fe, que se había desnaturalizado al caer en rutina y por la excesiva intelectualización del platonismo. Por eso vuelve a Aristóteles, para presentar bajo un nuevo ángulo la Fe de siempre:

Santo Tomás (...) sintió que en la subconsciencia que su gente iba abandonando la sólida doctrina y la disciplina católica, suavizada por más de mil años de rutina, y que la fe necesitaba ser mostrada bajo una nueva luz y presentada desde otro ángulo. Pero él no tenía otro motivo, excepto el de hacerla popular para la salvación de las almas. Era verdad, generalmente hablando, que por algún tiempo había sido demasiado platónica¹¹²⁸ para que pudiera ser popular. Necesitaba algo semejante al sagaz y casero trato de Aristóteles para que volviese a ser la religión del sentido común.¹¹²⁹

Recordemos cómo la filosofía era presentada en *The everlasting man*: una búsqueda de la verdad que permanecía siempre como búsqueda, pues nunca lograba llegar sino a verdades parciales. Era por ese motivo por el que las filosofías fracasaban: por su tendencia a la insana simplificación. Y era por eso que, si había cosas buenas en cada escuela filosófica, estas se encontraban acogidas en el catolicismo (que no sólo etimológicamente es “universal”). Y en ese contexto, nuestro autor vuelve a repetir lo dicho: que Tomás lleva a plenitud a Aristóteles, y no sencillamente le sigue o le imita. La filosofía de Tomás es más amplia:

¹¹²⁷ *Ibid.*, p. 1046

¹¹²⁸ La traducción usada dice “platónico”, refiriéndose a que Tomás lo era, y no la religión cristiana. Es una mala traducción: en el original, el adjetivo no tiene género: “too Platonist”, y es bastante claro, en una lectura atenta (y siempre en mi modesta opinión), que se está refiriendo a la religión cristiana: «It was true, broadly speaking, that for some time past it had been too Platonist to be popular. It needed something like the shrewd and homely touch of Aristotle to turn it again into a religion of common sense.» CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*, p. 467

¹¹²⁹ *Ibid.*, pp. 1046-1047

[A]unque comparemos a Santo Tomás con Aristóteles (...) encontraremos el mismo sentido de algo añadido. Santo Tomás podía entender las partes más lógicas de Aristóteles, pero es dudoso que Aristóteles pudiera entender las partes más místicas de Santo Tomás.¹¹³⁰

Como se puede ver, la declaración del tomismo como “única filosofía que funciona” está en realidad declarando el cristianismo como tal. El valor de las reflexiones de Santo Tomás pesa por sí mismo, pero, para nuestro autor, este no es separable del hecho de que fuera una filosofía desde y para la Creación (como también desde y para la Encarnación, que viene a santificar aquella):

Aquí es donde Santo Tomás se aparta retador del panteísta y del monista. Todas las cosas son; mas entre las cosas que son, existe una, llamada diferencia, igual que existe otra llamada semejanza. Y aquí comenzamos de nuevo a ligarnos al Señor, no sólo por la universalidad de la hierba, sino por la incompatibilidad de la grava y la hierba. Porque este mundo de seres diferentes y variados es de una manera especial el mundo del creador cristiano; el mundo de las cosas creadas, como cosas hechas por manos de un artista (...).¹¹³¹

Pero, pese al interés que pone en la filosofía tomista por considerarla de alguna forma la “filosofía cristiana” por excelencia, los dedicados al tomismo no son los únicos textos en los que Chesterton defiende el cristianismo como una filosofía correcta. Por ejemplo, este texto de *The Catholic Church and conversion* defiende el catolicismo como única filosofía racional, aunque sin identificar dicha filosofía con el tomismo ni con ninguna otra escuela:

[La Iglesia Católica] ha comenzado a figurar como la única campeona de la razón en el siglo XX, del mismo modo en que fue la única defensora acérrima de la tradición en el XIX. Sabemos que la matemática más compleja busca actualmente refutar que dos y dos sumen cuatro, y que la mística más sublime trata de concebir una realidad situada más allá

¹¹³⁰ CHESTERTON, *El hombre eterno*, pp. 231-232

¹¹³¹ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1124-1125

del bien y del mal. Entre todas estas filosofías irracionales, la nuestra seguirá siendo la única filosofía racional.¹¹³²

Y en otra parte de ese mismo ensayo, señala la conversión al catolicismo como lo que permite pensar adecuadamente: «Convertirse en católico no significa dejar de pensar, sino aprender a hacerlo»¹¹³³.

En *The thing: Why am I a catholic* también defiende la filosofía cristiana como la única válida, centrándose en este caso en lo que él llama la “filosofía de la Caída”: para nuestro autor la doctrina del pecado original es una doctrina enormemente realista, que ayuda a sentar la base de un pensamiento correcto. En sus palabras:

La Caída es una forma de interpretar la vida. No es sólo iluminadora, sino también la única que es realmente alentadora. Mantiene, en contra de las auténticas filosofías alternativas, como la de los budistas, los pesimistas y los prometeicos, que tenemos un mundo bueno que hemos infrutilizado, y que no nos hemos entrampado simplemente en uno malo. Que el mal procede del uso equivocado del bien, y que puede ser enmendado. Excepto éste, todos los demás credos no plantean sino una cierta forma de rendición ante el Destino.¹¹³⁴

Ya por último, en *The well and the shallows*, nuestro autor escribe un artículo titulado “El retorno a la religión”, donde plantea la superioridad de la filosofía católica argumentando irónicamente desde el darwinismo: la filosofía cristiana puede sobrevivir porque es la más fuerte, porque ha podido sobrevivir donde las filosofías modernas no. Estas últimas han visto cómo sus ingeniosas ideas han acabado degenerando en algún tipo de cansado escepticismo. Chesterton metaforiza esa degeneración con la imagen del alimento y la fecundidad (o sea, desde las claves para la supervivencia de individuo y especie): el escepticismo

¹¹³² CHESTERTON, *La Iglesia Católica y la conversión*, p. 87

¹¹³³ *Ibid.*, p. 137

¹¹³⁴ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, p. 411

podría verse como una negativa a aceptar alimento mental, y como un pensamiento infecundo y estéril.¹¹³⁵ Ya en las conclusiones del artículo en que defiende esto, sintetiza esta idea:

A todo esto es a lo que me refiero cuando hablo de la supervivencia del más fuerte. Por eso la gastada frase darwinista, que probablemente es un error en el campo de la historia natural, es una verdad en el terreno de la historia sobrenatural. La entidad orgánica llamada *religión*, tiene, de hecho, los órganos que hacen posible la vida. Puede alimentarse allí donde los fastidiosos indecisos no son capaces de encontrar alimento, puede reproducirse allí donde el escéptico solitario alardea de su esterilidad.¹¹³⁶

Podemos ver cómo Chesterton desarrolla de muchas maneras esta desafiante paradoja, hermana de aquella que declaraba el cristianismo como la única cordura de un mundo filosófico enloquecido: el cristianismo es una filosofía racional, razonable y equilibrada, frente a otras que son inviables, desquiciadas y, examinadas con algo de atención, completamente faltas de razón.

2.3. El cristianismo como cura de la excesiva abstracción

Un tercer y último punto es la defensa que hace Chesterton del cristianismo como aquel que previene del desprecio a lo físico y corpóreo, evitando la tentación de huir a mundos etéreos, mentales y abstractos. Y esto, por ser una religión apoyada fuertemente en lo terrenal, como se puede ver por la importancia de los conceptos de Creación y Encarnación.

Nuestro autor va a defender siempre la creación, el mundo físico, pareciéndole insanos e incorrectos los enfoques excesivamente intelectualistas o espiritualistas. En *Saint Thomas Aquinas* nos va a recordar el dato de que no es por la materia, sino por el espíritu, que entró el mal en el mundo:

¹¹³⁵ Cfr. CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, pp. 506-514

¹¹³⁶ *Ibíd.*, p. 514

La frase «Dios miró a todas las cosas, y vio que eran buenas», contiene sutilezas impenetrables para el pesimista popular. La tesis es que no hay cosas malas, sino malos usos de las cosas. Si queréis, no hay cosas malas, sino malos pensamientos y sobre todo malas intenciones. (...) [E]s posible tener malas intenciones acerca de cosas buenas, y cosas buenas, como el mundo y la carne, han sido entorpecidas por una mala intención llamada diablo. Mas él no puede hacer que las cosas sean malas; éstas permanecen como el primer día de la creación.¹¹³⁷

Y concluye con una paradoja que desafía el enfoque más extendido y popular sobre la religión y el pecado: «Sólo la obra del cielo fue material, la hechura de un mundo material. La obra del infierno es completamente espiritual.»¹¹³⁸

También en su biografía sobre Bernard Shaw aparece este pensamiento cuando, en cierto momento, está analizando el carácter desarraigado del irlandés. Comenta Chesterton cómo, al ser un puritano en medio de la católica Irlanda, ha estado siempre como “aparte”, y que esa falta de arraigo influye fuertemente en su carácter, y en su manera de entender el conocimiento y, en definitiva, el mundo:

Esta ausencia de candentes verdades incontestables de la niñez; esta sensación de no estar arraigado a las viejas sutilezas de la infancia, tiene, según creo, una gran relación con su actitud de miembro de una minoría extranjera en Irlanda.¹¹³⁹

Y el texto que sigue inmediatamente culmina expresando la bonita y profunda paradoja de que estar cerca de la tierra implica estar cerca del cielo:

El autóctono irlandés medio está cerca del patriotismo porque está cerca de la tierra; está junto a la casa porque está cerca de la tierra; está junto a la teología doctrinal y el ritual

¹¹³⁷ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1067

¹¹³⁸ *Ibíd.*

¹¹³⁹ CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp], p. 856

complicado porque está cerca de la tierra. *En resumen, está cerca del cielo porque está cerca de la tierra.*¹¹⁴⁰

Por eso Chesterton no entiende ni acepta la contraposición entre espiritualidad y corporalidad, y en sus críticas sobre ello suele referirse a los puritanos, a quienes veía cometer ese craso error. Por ejemplo, en este extracto también de *George Bernard Shaw*:

La fundamental idea puritana es ésta; que a Dios solo se le puede alabar con Su contemplación directa. Debéis alabar a Dios nada más que con vuestro cerebro; es impío alabarle con vuestras pasiones, con vuestros hábitos físicos, vuestros ademanes o vuestro instinto de la belleza. Por lo tanto, es una impiedad adorarle cantando, bailando, bebiendo vinos sacramentales (...), sino pensando solamente. Pueden nuestras cabezas alabar a Dios; pero jamás nuestras manos ni nuestros pies.¹¹⁴¹

Pero el cristianismo católico acepta las cosas físicas, viniendo como vienen de Dios, siendo hechura de la mano de Dios. Él ve esta actitud en el realismo de Santo Tomás, que acepta la autoridad de los sentidos, es decir las noticias de ese mundo exterior. Y esto en contraposición a San Agustín, al que respeta y reconoce un papel importante en la historia del cristianismo, pero de cuyos seguidores declara que

se habían endurecido un tanto, en una especie de orgullo platónico, en la posesión de verdades intangibles y de suyo intransmutables, como si nada de su sabiduría tuviera relación alguna con el mundo real.¹¹⁴²

Tomás, en cambio, empieza por los sentidos, empieza a razonar desde la realidad que tiene delante. Así se lo hace decir nuestro autor al propio Aquinate, en una declaración ficticia de la que esta cita es sólo un fragmento:

¹¹⁴⁰ *Ibíd.* – Las cursivas son mías

¹¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 860

¹¹⁴² CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1004

[N]o me avergüenzo de decir que yo hallo que mi razón es alimentada por los sentidos; que yo debo una gran proporción de lo que pienso a lo que veo, y huelo, y gusto, y toco; y que por cuanto concierne a mi razón me siento obligado a tomar esta realidad como real.¹¹⁴³

Santo Tomás, ejemplo del filósofo cristiano, representa perfectamente esa reconciliación entre la creencia en Dios y la autoridad de los hechos, que ya estaba realmente en la doctrina cristiana pero que el Aquinate desarrollaría.

Pero es importante recordar que, para Chesterton, esto *ya estaba* en la doctrina cristiana, y que por ello la filosofía tomista es solo una presentación de la filosofía inherente a la aceptación del cristianismo. Es el cristianismo el que tiene esa concepción del mundo como aquel que, siendo hechura de Dios, da noticia de su Hacedor. Por ello, en *Orthodoxy* va a analizar la diferencia entre el budismo y el cristianismo precisamente como una diferencia entre la introspección del budista y la mirada viva del santo, siempre mirando “hacia afuera”:

El santo budista es de cuerpo esbelto y armonioso, pero sus ojos están sellados por el sueño. El cuerpo del santo medieval está consumido hasta los huesos, pero su mirada no puede ser más viva. (...) El budista hace introspección con peculiar intensidad. El cristiano mira hacia afuera con una intensidad casi frenética.¹¹⁴⁴

Esa actitud de mirar hacia el mundo y valorarlo como noticia de Dios está también representada en *A short history of England*. Aquí, nuestro autor se refiere a esa actitud como un cierto “materialismo místico”, y justifica desde él la utilización de reliquias. Estas serían la aproximación a lo espiritual desde el uso de objetos físicos, reales:

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 1005

¹¹⁴⁴ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 172

Un toque de materialismo místico distingue al pensamiento cristiano desde sus orígenes: su alma misma es cuerpo. Entre las filosofías estoicas y las negaciones orientales –sus primeros enemigos– combatía valerosamente por aquella libertad sobrenatural que permite curar enfermedades concretas mediante el uso de sustancias concretas. Y las reliquias se esparcían como las semillas.¹¹⁴⁵

Las reliquias son las pruebas de dicho materialismo contrario a la mala abstracción o mistificación. No son para Chesterton una muestra de superstición, sino la prueba de la relación de lo espiritual y lo material en el cristianismo.

Y, como la otra cara de la moneda, del mismo modo que lo físico puede transparentar la presencia de Dios en las reliquias, Dios puede mostrar su señorío actuando en la materia, que eso es lo que ocurre en los milagros. Esto ya aparece en el texto anterior, en la referencia a una “libertad sobrenatural” que permite curar enfermedades mediante el uso de esos objetos religiosos. Pero es que nuestro autor, en *Orthodoxy*, va a formular una de las frases más contundentes al respecto de esto: «Unas vacaciones, como el liberalismo, son la libertad del hombre; un milagro es la libertad de Dios»¹¹⁴⁶.

Así pues, podemos ver que, para nuestro autor, es inaceptable el aislamiento de lo mental, contraponiéndolo a lo físico en una mala comprensión del misticismo. La religión cristiana es una buena filosofía porque huye de esas abstracciones, proclamando lo real y físico como algo sólido, obra de Dios y que nos da noticia de Él, y a través de lo cual podemos experimentar Su presencia. Una buena religiosidad, así, contará con lo físico y lo apreciará, mientras una mala lo rechazará o fingirá aceptarlo transformándolo en realidad

¹¹⁴⁵ CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, p. 57

¹¹⁴⁶ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 168

en algún tipo de concepto. Así nos lo explica nuestro autor en *Alarms and discussions*:

[U]na de las características de la mala religión es que siempre intenta expresar los hechos concretos como si fuesen abstractos: llama al sexo *afinidad*; al vino, *alcohol*; al hambre, *problema económico*. La prueba de la religión verdadera es que su energía va justo en la dirección opuesta; intenta que la gente perciba las verdades como hechos; siempre intenta que las cosas abstractas parezcan tan sencillas y sólidas como las cosas concretas; se esfuerza por que la gente no sólo admita la verdad, sino que la vea, la huela, la toque, la oiga y la devore. Todas las grandes escrituras espirituales están llenas de invitaciones no a comprobar, sino a degustar; no a examinar, sino a comer.¹¹⁴⁷

3. El cristianismo propone la relación correcta con el mundo y es culmen del paganismo

Pasamos ahora a examinar la curiosa opinión de Chesterton de que el cristianismo, al contrario de lo que la opinión más extendida parece entender, es una culminación de lo pagano y una religión de la alegría y del disfrute, profundamente humana y humanizadora. Vamos a pasar por varias facetas del pensamiento de Chesterton al respecto de esto, en diálogo con distintas actitudes de sus contemporáneos. El recorrido será: 1) trazar muy brevemente cuál es la manera de entender la Naturaleza de Chesterton. Ya hemos visto lo importante que es para él lo físico, pero esto puede derivar en una actitud que él rechaza: la adoración de la Naturaleza. Para nuestro autor (ya ha quedado dicho y por ello pasaremos rápidamente por ello) el sentido correcto de la relación con el mundo es a través del concepto cristiano de creación, lo cual implica cierto tipo de misticismo, pero no cualquier tipo. 2) Hablaremos de su defensa del paganismo como una búsqueda que acaba y se plenifica en el cristianismo. 3)

¹¹⁴⁷ CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, pp. 39-40 – Cursivas en el texto.

Comentaremos su presentación del cristianismo como religión de la alegría, del disfrute y de la poesía.

3.1. La religión cristiana propone una mística correcta en la mirada hacia el mundo

Ya hemos visto algo de esto en el apartado 2.3, inmediatamente anterior. Pero, una vez más, hay diferencias de matiz que son importantes. Es verdad que nuestro autor rechaza una excesiva abstracción y misticismo, en favor de lo corporal y tangible. Pero a la vez acepta la mistificación y simbolización de lo físico, al considerarlo una creación de Dios que apunta a su creador. En ese sentido, algunos de sus textos podrían entenderse como una mera aprobación del paganismo más popular y en contra de las religiones de carácter más intelectual. Esto corresponde, entre otras muchas cosas, a que su aprecio por lo popular respeta y admira la religión que en su momento siguiera la gente corriente, en contra de las propuestas nacidas de un intelectualismo elitista y espiritualista (al estilo del maniqueísmo). Es decir, podemos decir que el aprecio de Chesterton por esa religión pagana de mitologías e ídolos tiene un punto de rechazo de la actitud de desprecio que ciertas (autoconsideradas) élites intelectuales les prodigan. Así aparece en este artículo, por ejemplo:

Un puritano con una piedad sombría diría: «Me felicito a mí mismo porque no adoro estatuas como los antiguos griegos paganos». Y también habría que decirle: «La mejor religión no necesita adorar piedras esculpidas porque ve más allá de ellas. Pero si no adoras estatuas es porque eres incapaz, mental y moralmente, de esculpir las. La religión verdadera está por encima de la idolatría. Pero tú estás por debajo de la idolatría. No eres lo suficientemente santo ni para adorar un bloque de piedra.»¹¹⁴⁸

¹¹⁴⁸ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 71

Podemos ver en este texto una escalera de tres peldaños en nuestro autor. Sí: defiende las costumbres populares, incluso llegando a defender las supersticiones, o a exculpar las idolatrías. Pero no debemos entender en Chesterton que él considere adecuado ese segundo peldaño. Simplemente a veces ve en ello una actitud más correcta que la de los intelectualistas, que la de los poderosos, que la de las élites. Así aparece también en *Orthodoxy*, donde, después de señalar que hay un error fundamental en las religiones que adoran la “luz interior” y cosas semejantes, porque

que Fulano adore al Dios que hay en su interior significa, en última instancia, que Fulano adora a Fulano. Y es preferible que adore al Sol o a la Luna antes que a la Luz Interior (...). El cristianismo llegó al mundo para afirmar vehementemente que no sólo hay que mirar hacia el interior sino también hacia afuera, y contemplar con sorpresa y entusiasmo una divina compañía y un capitán divino.¹¹⁴⁹

Pero justo después de ello, añade:

En cualquier caso, siempre es mejor que Fulano no adore al Sol y a la Luna. Si lo hace, tendrá la tendencia de imitarlos y de decir que, puesto que el Sol quema vivos a los insectos, él también puede hacerlo.¹¹⁵⁰

Es decir, la concesión al paganismo es una aplicación de aquella cita bíblica: “No estás lejos del Reino de Dios”¹¹⁵¹. No quiere decir que los que conservan esas supersticiones paganas “estén en el Reino de Dios”, pero Chesterton encuentra que están más cerca. Ellos al menos no están tan lejos como un maniqueo; al menos, en los que mantienen la superstición de no pasar por debajo de una escalera, se conserva la saludable idea de que ciertos sitios y

¹¹⁴⁹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 100

¹¹⁵⁰ *Ibid.*

¹¹⁵¹ Cfr. Mc 12, 34

ciertos objetos tienen más relevancia espiritual que otros. Ese es el sentido en que nuestro autor mira con esperanza las actitudes paganas.

Pero el paganismo está errado en otras cosas. Y uno de los principales errores es la manera de mirar a la Naturaleza. Si aplicarle una mirada cansada, pesimista y en última instancia despectiva y desagradecida no es correcto, tampoco lo es el adorarla. En un artículo que ya hemos citado, “On monsters and logic”, señala sobre el monstruo que uno de los errores que se comete es tratarlo como si de una criatura mística se tratara. No lo es: si existiera, sería una serpiente marina, una criatura más. Y en ese contexto, Chesterton explica que solo hay un sentido en que una criatura es mística, y es por ser parte de la creación:

Realmente no alcanzo a entender cómo es que una serpiente marina podría ser más sobrenatural que un caracol de mar. *En cierto sentido, ambos son místicos, pues el misterio del Creador se derrama sobre todas Sus obras*; no obstante, esa clase de misterio atañe incluso al más minúsculo camarón que un turista se come en su ceviche. La serpiente del océano no es ni un ápice más sobrenatural que la más pequeña. El tamaño de la criatura de las profundidades bien puede ser competencia del debate científico: ahí debe quedar.¹¹⁵²

Ya veíamos esta cuestión en la relación entre la locura y el símbolo, viendo lo complicado que era establecer cómo veía Chesterton el asunto: por un lado, atacaba al cientificismo por una mirada excesivamente dataísta de la realidad, y una pretensión de objetividad excesiva; por el otro, negaba la mistificación de la realidad, recordando que las cosas no son un mero símbolo. Y apuntábamos una respuesta desde el cristianismo: es en los conceptos de creación y de sacramento donde podemos encontrar una respuesta a esas aparentes contradicciones, que no son tales sino tensas paradojas.

¹¹⁵² CHESTERTON, *Monstruos y lógica*, p. 8 – Las cursivas son mías.

La cita anterior, en concreto, concluye abogando por una mirada científica y una invitación a ver los seres de la Naturaleza como meramente tales, como objetos de un estudio científico objetivo. Sus últimas líneas, consideradas independientemente, podrían parecer una defensa de actitudes materialistas. Por ello hay que recordar cómo en nuestro autor hay una tensión entre dos elementos que intuitivamente consideramos como excluyentes: acepta que los animales sean objeto de un estudio científico lo más metódicamente objetivo que se pueda, pero a la vez reconoce que, en cierto sentido, toda la creación está impregnada de mística. Y también hay que tener en cuenta, que es lo que nos interesa aquí, que la que equilibra en perfecta tensión dichos elementos excluyentes es la religión cristiana.

Esto aparece muy bien en cierta historia del famoso Padre Brown: “El oráculo del perro” recogida en *The incredulity of Father Brown*. El Padre Brown escucha a su interlocutor contar la historia de un asesinato, y narrar las actitudes de cierto sabueso, implicado en la historia, como si “hubiera sentido a distancia” el asesinato de su dueño. En el relato, el interlocutor del padre Brown defiende una intuición mística natural en el perro, que él considera que le había llevado incluso a identificar al asesino de su dueño (esa es la interpretación que este interlocutor hace de los ladridos del perro al principal sospechoso). El padre Brown es más partidario de tratar al perro como un perro normal, y rechaza atribuir al can ese instinto por lo sobrenatural. Es más: considera dicha atribución una actitud peligrosísima, porque se presenta como una prueba pertinente para fundar una acusación de asesinato. Así lo dice el sacerdote, interrumpiendo a su amigo justo después de narrar que el perro se puso a ladrarle furiosamente al supuesto asesino:

De manera que el perro lo denunció, ¿eh? —exclamó—. El oráculo del perro lo condenó. Y dígame usted, ¿no se fijó en qué clase de pajarillos revoloteaban por ahí y si lo hacían a

mano derecha o izquierda? ¿No consultaron a los adivinos acerca del resultado de los sacrificios? Con seguridad que no omitirían abrir el vientre del perro y consultar la posición de las entrañas. Esta clase de pruebas científicas que ustedes, paganos humanitaristas, tienen por infalibles cuando se trata de quitar la vida y el honor de un hombre.¹¹⁵³

El misterio acaba siendo resuelto por el cura detective, evidentemente. Pero en este caso, Brown resuelve concomitantemente dos misterios: el de quién es el asesino, y el del comportamiento aparentemente antinatural del perro. Este tenía una explicación muy sencilla y natural, que para nada precisaba del apoyo de una teoría sobre el alma o la intuición sobrenatural de los animales¹¹⁵⁴.

Chesterton quería reflexionar sobre una actitud irracional de mistificación de la Naturaleza, frente a una actitud más realista, encarnada por su Padre Brown. Ya el mero hecho de que su cura sea el que se ponga escéptico respecto a esas elaboradas teorías místicas, y opte por empezar por lo terreno, sería suficiente como símbolo de la denuncia de Chesterton y de su consideración del cristianismo como una respuesta más correcta. Pero, en este caso, el mensaje es explícito. El capítulo termina con una reflexión del P. Brown recogiendo exactamente eso:

Es el primer paso con que se tropieza cuando no se cree en Dios; se pierde el sentido común y se dejan de ver las cosas como son en realidad. Cualquier cosa que opine el menos autorizado afirmando su sentido profundo, se propaga indefinidamente como la perspectiva de una pesadilla. Un perro resulta una predicción; un gato un misterio, un cerdo una mascota, un bicho una insignia, resucitando con ello toda la *ménagerie* del politeísmo egipcio y de la antigua India: el perro Anubis, el gran ojiverde Pasht, y las sagradas y mugidoras vacas de Bashan; hasta caer en los dioses cuadrúpedos primitivos,

¹¹⁵³ CHESTERTON, *La incredulidad del Padre Brown*, p. 71

¹¹⁵⁴ No incluyo la explicación porque, en este caso, es muy enrevesada, y los detalles concretos de cómo se llevó a cabo el asesinato, y de por qué el perro actuó como actuó, no aportan nada a la reflexión. Pero es una historia divertida y curiosa de leer, muy recomendable como mero entretenimiento.

comprendiendo elefantes, serpientes y cocodrilos; y todo ello por temor a tres palabras: «Se hizo hombre».¹¹⁵⁵

El padre Brown presenta un enfoque religioso de lo que le rodea, pero eso es lo que le permite una mirada objetiva. Es lo que decíamos de Santo Tomás, sobre empezar por los sentidos. El concepto de Creación, así como el de Encarnación (íntimamente unido al primero), supone una santificación de la materia y la naturaleza, pero una santificación que rechaza declararlos dioses:

la esencia del panteísmo, el evolucionismo y las teorías cósmicas radica, en realidad, en esta proposición: la Naturaleza es nuestra madre. Por desgracia, si uno considera que la Naturaleza es su madre, acaba descubriendo que es una madrastra. La clave del cristianismo es esta otra: la Naturaleza no es nuestra madre, sino nuestra hermana. Podemos enorgullecernos de su belleza, puesto que tenemos el mismo padre, pero ella no tiene ninguna autoridad sobre nosotros; debemos admirarla, pero no imitarla.¹¹⁵⁶

Así, la afirmación paradójica de Chesterton: «Sólo lo sobrenatural explica de manera sensata lo natural»¹¹⁵⁷ sigue siendo cierta y se enfrenta al evolucionismo y al materialismo. Pero no todo lo sobrenatural, no lo sobrenatural de cualquier manera. El mundo moderno puede degenerar desde su materialismo en un tipo de supersticiones erróneas, en lo que podríamos llamar un tipo de sobrenaturalidad equivocada. Al mundo moderno le es aplicable esta declaración de *The New Jerusalem*: «Lo que nos falta aquí no es lo sobrenatural, sino sólo lo saludablemente sobrenatural.»¹¹⁵⁸

San Francisco es para Chesterton el ejemplo de esa sobrenaturalidad saludable, de forma parecida a como lo es Santo Tomás de la filosofía cristiana correcta. De hecho, igual que señaló de Tomás que su filosofía fue la única que

¹¹⁵⁵ CHESTERTON, *La incredulidad del Padre Brown*, pp. 90-91 – Las cursivas son del texto.

¹¹⁵⁶ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 148

¹¹⁵⁷ *Ibíd.*

¹¹⁵⁸ CHESTERTON, *La Nueva Jerusalén*, pp. 216-217

funcionaba, también señala de Francisco que fue el único al que le fue dado vivir y aplicar su poesía. En cierto momento de *Saint Francis of Assisi*, Chesterton cuenta cómo a Francisco, ya cerca de su muerte, hubieron de quemarle los ojos como parte de un tratamiento, dejándole ciego. Y que Francisco se dirigió al hierro candente llamándole “Hermano Fuego”, y pidiéndole cortesía. Chesterton nota la reminiscencia del Cántico de las Criaturas, y reflexiona sobre cómo el santo fue uno de los pocos poetas a los que le fue dado vivir efectivamente lo que había escrito en sus versos:

A no muchos poetas les ha sido dado recordar su propia poesía en un momento así; y, aún menos, vivir uno de sus propios poemas. Hasta el mismo William Blake se hubiera sentido desconcertado si, mientras releía las nobles líneas: «Tigre, tigre, que ardiente resplandeces», un tigre de Bengala, real y de gran tamaño, hubiese metido la cabeza por la ventana de su casa de campo.¹¹⁵⁹

Y es que el santo, en el momento del dolor, recordó su poema de juventud, alabando la creación, y se dio cuenta de que ese Fuego que había admirado seguía siendo el mismo, seguía siendo su hermano bajo la misma creación:

[S]u primer pensamiento fue una de las primeras fantasías de sus cantos juveniles. Recordó el tiempo en que una llama era para él una flor, si bien la más gloriosa y de color más alegre entre las flores del vergel divino; y cuando aquella rosa radiante volvía a él bajo la forma de un instrumento de tortura, la saludó de lejos como a un viejo amigo, llamándola por su apodo, que, con la mayor verdad, podría decirse que era su nombre de pila, es decir, su nombre cristiano.¹¹⁶⁰

San Francisco simboliza la plenitud de la mística poética pagana, que es una búsqueda, pero que para él es un hallazgo (como Tomás simbolizó la búsqueda filosófica de la verdad, también vuelta hallazgo para él). Vivió en una relación

¹¹⁵⁹ CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, pp. 128-129

¹¹⁶⁰ *Ibíd.*, pp. 129-130

poética y mística con la Naturaleza, pero sin paganizarla. Como señalábamos de *Orthodoxy*, Chesterton pedía tratar a la Naturaleza no como madre sino como hermana. Ese pasaje termina precisamente citando a Francisco de Asís:

La Naturaleza es una madre solemne para los adoradores de Isis y Cibeles, igual que lo era para Wordsworth o Emerson, pero no para Francisco de Asís o George Herbert. Para san Francisco, la Naturaleza era una hermana, e incluso una hermana pequeña: una hermanita danzarina digna de nuestro amor y, a veces, de nuestras burlas.¹¹⁶¹

Francisco había dado con la clave para combinar el sentido poético de amor por la naturaleza, por un lado, con el realismo respecto a las cosas naturales, por otro. Se trataba de amar las cosas naturales, sí, pero viéndolas con ojos sobrenaturales. Y esto último es distinto de declararlas sobrenaturales:

[T]oda la filosofía de san Francisco se mueve en torno de la idea de una nueva luz sobrenatural iluminando las cosas naturales, que implicaba la conquista definitiva, no la definitiva renuncia, de tales cosas.¹¹⁶²

Esa nueva luz sobrenatural es ver las cosas como creadas, y verlas santificadas aún más, y especialmente en el ser humano, ante la noticia de la Encarnación. Nuestro autor profundiza sobre esto en artículo en *The thing*. Explica que hay varias escuelas para interpretar la vida y la existencia, y, en su división, incluye tanto las filosofías tendentes a abstraer y negar el mundo, como las que considera más naturales y más “cercanas al Reino de Dios”.

La primera de esas perspectivas es la que él considera propia del ateísmo (también la denomina materialismo, monismo “o como quieran llamarse”), cuyos seguidores «creen en definitiva que todo es material, y que todo lo material es mecánico»¹¹⁶³. Chesterton lo declara un enfoque no muy

¹¹⁶¹ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 148

¹¹⁶² CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 74

¹¹⁶³ CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*, p. 339

estimulante, pero que sigue siendo un enfoque y hay que recogerlo. En segundo lugar, «está el hombre corriente con su religión general que acepta la idea general de que el mundo tiene un diseño y, por consiguiente, un diseñador»¹¹⁶⁴, aunque le considere más bien lejano e indiferente. Considera este teísmo como cuerdo, y lo ve como fundamento «de la sólida, aunque un tanto anquilosada, cordura del Islam»¹¹⁶⁵. En tercer lugar, está la aproximación propia de quien

cree que la carga de la vida es tan pesada que desea renunciar a todos los deseos y todas las divisiones, y reunirse en una especie de unidad espiritual y de la paz de la cual (según él piensa) nuestros yoes nunca debieron separarse.¹¹⁶⁶

Una cuarta aproximación es la propia del paganismo, que él mismo reconoce difícilísimo de definir: es gente que a veces se les llama místicos y que deberían ser llamados “poetas”. Es gente que ve en el mundo la posibilidad de lo preternatural, precisamente porque lo ven como misterioso y saben que no saben lo suficiente sobre él, y por ello se abren a la magia y al misterio.¹¹⁶⁷

Pues bien, frente a estas cuatro, nuestro autor va a proponer la interpretación católica, que resume citando un poema de Cammaert en el que, hablando sobre las campánulas, declara que “el cielo ha descendido sobre la tierra”:

El Cielo ha *descendido* al mundo de la materia; el supremo poder espiritual actúa ahora a través de la maquinaria de lo material, operando de forma milagrosa en los cuerpos y en las almas de los seres humanos. Bendice los cinco sentidos, del mismo modo que los sentidos de un bebé quedan bendecidos por el bautismo de un católico. Incluso bendice los dones y recuerdos materiales, como pueden ser las reliquias y los rosarios. Actúa a través del agua o del aceite, del pan o del vino.¹¹⁶⁸

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 340

¹¹⁶⁵ *Ibid.*

¹¹⁶⁶ *Ibid.*

¹¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 340-341 –Cursivas en el original.

Esa es la correcta interpretación de la relación con el mundo material: lo material nos lleva a lo espiritual, porque es huella del Dios que la creó, y porque Dios mismo descendió sobre la materia que creó. Ese es el enfoque de Chesterton del mundo y de la relación correcta con él, y él lo ve realizado en el cristianismo. Lejos de ser una religión que separe al hombre de la realidad material, lo arraiga en ella a la vez que le protege del error de idolatrarla.

3.2. El cristianismo como culminación de la búsqueda del paganismo

El paganismo fue una búsqueda poética e imaginativa de Dios, a través del relato y de la representación. Y nuestro autor considera que la búsqueda de dichos relatos es algo concreto, que ese camino tiene una meta definida. Es decir, Chesterton no acepta esa actitud de diluir toda la búsqueda religiosa en intuiciones e impulsos que se declaran todos igualmente informes y borrosos, como si lo único que se pudiera decir de cualquier religión, incluida la cristiana, es que realiza una pregunta quizás legítima pero siempre irresoluble. Nuestro autor más bien reivindica la posibilidad de decir “esto era lo que buscabas, amigo, esta es la religión que no es una pregunta más, sino la respuesta a la búsqueda de tu visión religiosa”. El cristianismo no es la enésima manera de ordenar ciertas ideas o intuiciones que ya circulaban, sino aquello que vino a responderlas. Lo peculiar del cristianismo no es lo que comparte con otras religiones, sino ese carácter de respuesta a la búsqueda, de meta del camino:

Muchos cristianos tibios y relativistas, que hacen un flaco favor al cristianismo, suelen afirmar que, hasta la llegada de éste a la Tierra, no hubo piedad ni compasión en el mundo, un punto en el que cualquier medieval no habría dudado en rectificarles. Afirman que lo más notable del cristianismo es que fue el primero en predicar la sencillez, la contención, la introspección y la sinceridad. (...) Su peculiaridad [la del cristianismo] era ser peculiar, y la sencillez y la sinceridad no son peculiares sino evidentes ideales para toda la

humanidad. *El cristianismo fue la respuesta a un acertijo, no la última perogrullada tras una larga discusión.*¹¹⁶⁹

¿Y qué acertijo es éste? El que trata de resolver en todo ese capítulo de *Orthodoxy*, en todo el libro en realidad: cuál es la manera correcta de relacionarse con el mundo, cómo evitar el peligroso pesimismo sin caer en un optimismo ingenuo y en última instancia destructivo. Ése es el contexto de la anterior cita.

Es decir, tenemos en los fundamentos del paganismo dos escuelas, una de las cuales encajaría con una actitud pesimista, y la otra con el optimismo. Los pesimistas serían todos los deterministas orientales, pero también los estoicos y los racionalistas (en el sentido de aquellos que creen en los contenidos de su mente antes que en la realidad). Todos ellos encajarían en el término de “los filósofos”, y la respuesta de nuestro autor a ellos ya la hemos desarrollado al hablar del cristianismo como filosofía que funciona.

Pero luego están los optimistas, muchos de los cuales ostentan un optimismo destructivo, que se ejemplificaría en el paganismo mitológico. Un paganismo que florecería de nuevo en el escenario contemporáneo de Chesterton (y en el nuestro, por cierto) a través de diversas actitudes de adoración de la Naturaleza. Y el asunto es este: tanto la versión optimista como la pesimista dan como resultado una vida invivable. No son iguales: Chesterton reconoce en el impulso del paganismo “optimista” una mayor cercanía a la verdad. Pero denuncia de ambos esa incapacidad de otorgar una vida adecuada a la persona.

El cristianismo contradice el pesimismo, y corrige, dándoles un sentido correcto, las intuiciones optimistas del paganismo. Es la respuesta a su enigma, es la meta de su búsqueda. Esa idea de ser meta de una búsqueda lo expresa

¹¹⁶⁹ CHESTERTON, *Orthodoxia*, pp. 98-99 – Las cursivas son mías.

también en *The spice of life*, cuando habla de las religiones mitológicas como búsqueda. Termina diciendo que todas son versiones imaginativas de un relato auténtico, que verdaderamente existe, y que implica una búsqueda de “algo concreto”. Si en la mitología siempre aparece una búsqueda, quizás es porque

realmente existe algo por el que todas esas fantasías son como las falsificaciones de una firma. Que, si el alma puede satisfacerse con la verdad, la encontrará como un relato particular, positivo y personal.¹¹⁷⁰

Para Chesterton, eso es lo que define el paganismo en su vertiente optimista no-escéptica: la noción de búsqueda intuitiva y ciega, casi a tientas. Está en ese sentido más cerca de la posición socrática del dicho “solo sé que no sé nada”¹¹⁷¹ que las versiones más escépticas y pesimistas. La búsqueda pagana, efectivamente, incluye la paradoja de percibir la propia ignorancia, de “saber que no se sabe”. Eso sería, como en el caso de Sócrates, el inicio de la sabiduría como búsqueda. Frente a ello, el pesimismo escéptico afirma: “no se puede saber nada”, y por ello este resulta en parálisis, donde aquel es movimiento.

Pero el paganismo optimista es exactamente eso: movimiento, con dirección, con meta; una búsqueda que puede llegar a alguna parte. Un viaje con un destino concreto, que es para nuestro autor el cristianismo. El capítulo XII de *Heretics*, llamado “El paganismo y Lowes Dickinson”, defiende esto muy claramente. El capítulo se dedica al diálogo con Dickinson, quien habría presentado el paganismo antiguo como una religión de la alegría y el disfrute de la vida, y al cristianismo como una religión ascética que habría sofocado dicha alegría. Chesterton le recuerda que el paganismo fue sustituido por el cristianismo, y que, si efectivamente el paganismo era ese culmen de la vida

¹¹⁷⁰ CHESTERTON, *La salsa de la vida*, p. 221

¹¹⁷¹ Como bien es sabido, la cita es falsa en su sentido literal, o, mejor dicho, Platón no recoge dicha frase tal cual en ninguno de sus escritos. Sin embargo, se suele predicar dicho pensamiento como el que trasluce en dos fragmentos de los Diálogos: el 21d de la *Apología de Sócrates* y el 80d1-3 del *Menón*.

humana y la mejor manera de estar en la tierra, cabe preguntarse por qué la humanidad lo desechó:

[Dickinson] Sugiere que el ideal pagano será el bien último de la humanidad; pero, si eso es así, debemos al menos preguntarnos, con más curiosidad de la que nos permite, por qué sucedió que el hombre, tras hallar en esta Tierra, bajo las estrellas, ese bien último, lo desechó.¹¹⁷²

Y para Chesterton, la respuesta es precisamente que el cristianismo llevó a plenitud lo que había de bueno en ese paganismo. Todo lo que Dickinson considera una muestra de la alegría del pueblo bajo las festividades propias de esa sociedad pagana, se conserva en el cristianismo:

Todo lo que perdura de los antiguos himnos y de las antiguas danzas de Europa, todo lo que ha llegado de las festividades dedicadas a Apolo y Pan, se encuentra en los festivales del mundo cristiano. Si alguien desea sostener en sus manos una cadena cuyos primeros eslabones la unen a los misterios paganos, lo mejor que puede hacer es agarrar una de las varas de flores que se preparan en Pascua, o una de las ristras de salchichas típicas de la Navidad.¹¹⁷³

La argumentación de Chesterton, a lo largo del resto del capítulo, va a defender que, mientras que lo que él llama las “virtudes paganas” (virtudes tendentes al punto medio, equilibradas y razonables) son perfectamente acogidas por el cristianismo, este último añade descubrimientos que el paganismo no hizo: las paradójicas virtudes teologales, que no funcionan en un punto medio razonable; la paradoja de la humildad, de la que dice que es la que permite realmente el goce del mundo y que es la base de una verdadera

¹¹⁷² CHESTERTON, *Herejes*, p. 130

¹¹⁷³ *Ibíd.*, p. 131

democracia.¹¹⁷⁴ Es decir, el cristianismo acoge al paganismo, pero a la vez le corrige y le eleva. En palabras del propio Chesterton, ya al final del capítulo:

Yo los acuso [a Dickinson y su escuela] de ignorar unos descubrimientos humanos que son definitivos en el mundo moral, descubrimientos tan definitivos, aunque no tan materiales, como el descubrimiento de la circulación de la sangre. No podemos regresar a un ideal de razón y cordura, pues la humanidad ha descubierto que la razón no conduce a la cordura. No podemos regresar al ideal del orgullo y el goce, pues la humanidad ha descubierto que el orgullo no conduce al goce.¹¹⁷⁵

Lo bueno del paganismo está en el cristianismo, y se encuentra allí en su versión pulida y mejorada, por decirlo de alguna manera. El cristianismo lo conservó, a la vez que realizaba descubrimientos que hicieron avanzar la historia. El cristianismo no es decadencia pagana, sino plenitud:

[S]i nos dedicamos a revivir y a perseguir el ideal pagano de una búsqueda propia de lo simple y lo racional, acabaremos donde acabó el paganismo. Y no me refiero a que acabaremos en la destrucción, sino a que acabaremos en el cristianismo.¹¹⁷⁶

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿es realmente correcta esa negación del carácter sombrío y ascético del cristianismo? ¿Es completamente erróneo ese enfoque? ¿No ha dado el cristianismo, a lo largo de la historia, buenas muestras de su tendencia al ascetismo, de su sospecha de la alegría y la celebración? Bueno, en gran parte ya hemos dado una respuesta a estas preguntas al hablar de las paradojas: recordemos cómo nuestro autor defendía que la Iglesia había mantenido una pasión al lado de otra, y ambas ocupando su lugar. La Iglesia permite ambas vertientes dentro de sí, una al lado de la otra: el ascetismo y la exaltación celebrativa; alabar el mundo y sospechar de él. El límite de la

¹¹⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 131-140

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 141

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 142

ortodoxia no está en cuán sombrío o alegre se pinte el cuadro; está en la importancia de aceptar la otra parte y no anularla. Se sigue siendo ortodoxo mientras no se pretenda absolutizar la verdad parcial, mientras el enfoque sea paradójico y no reduccionista:

[Dentro de la Iglesia] el optimista puede verter todas las alabanzas que quiera sobre la alegre música, las doradas trompetas y los purpúreos estandartes con los que se avanza hacia la batalla; pero no puede decir que la lucha es innecesaria. El pesimista puede pintar tan negros como quiera los repulsivos desfiles o las heridas sanguinolentas; pero jamás debe alegar que la lucha es desesperada.¹¹⁷⁷

Por eso, y como hemos visto, por mucho que hubiera épocas tendentes al ascetismo y a una clara preferencia por el enfoque pesimista, la Iglesia, al exigir la ortodoxia, impidió que se rebasaran ciertos límites. Por usar el mismo ejemplo usado hace unas páginas, a lo largo de la historia de la Iglesia se podrá haber llegado a escribir advirtiendo fuertemente de los peligros de los pecados carnales, eso es así y la Iglesia lo permitió. Pero quien hubiera considerado el matrimonio como un pecado se vería inmediatamente fuera de los límites de la ortodoxia. Esa persona habría “sacado los pies del tiesto”, en una aplicación casi literal del dicho: el terreno que pisa ya no es el que debía estar pisando.

Pero hay un argumento que aún no hemos dicho, y que es especialmente interesante para este punto, y que queda recogido en *St. Francis of Assisi*. Y es este: la decadencia del paganismo fue tan aguda y pronunciada, que la Iglesia se vio forzada durante sus primeros siglos a mantener un clima ascético, sospechando del mundo y de los sentidos. Si directamente se hubiera dedicado a alabar la creación, se hubiera arriesgado a confundir a la sociedad. El ascetismo cristiano fue una purificación del mundo, una manera de hacerle “guardar

¹¹⁷⁷ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 127

cama” hasta que se le atenuaran las “fiebres” de la decadencia pagana. Así, para Chesterton el despertar que se da en el siglo XII

[f]ue el fin de una penitencia, o, si se prefiere, de una expiación. Señaló el momento en que terminaba cierta expiación espiritual y que ciertas dolencias espirituales se extirpaban, al fin, del organismo. Esas dolencias fueron extirpadas en una era de ascetismo, medio único con que podía curárselas.¹¹⁷⁸

Así, el cristianismo hubo de asegurarse de que sanaba al mundo de la corrupción en que había caído en el paganismo. La inocencia del paganismo había degenerado, eso también lo dice nuestro autor en *The everlasting man*. En *St. Francis os Assisi* también lo señala, ilustrándolo con el ejemplo de lo que ocurrió con la sexualidad:

Lo que aconteció a la imaginación humana, en general, fue que el mundo se coloreaba de pasiones peligrosas, que empeoraban rápidamente; de pasiones naturales que se convertían rápidamente en pasiones contra natura. Así, al tratar la sexualidad sólo como una cosa inocente y natural, produjo el efecto de que todas las demás cosas inocentes y naturales se viesen impregnadas, empapadas de sexualidad.¹¹⁷⁹

La inocencia del paganismo joven había desaparecido, y sólo podía volver mediante un período largo de abstinencia. Esto es lo que Chesterton dice que fue aquella etapa primera de la Iglesia:

De nada servía decir a aquellos hombres que se acogiesen a una religión natural, llena de estrellas y de flores: ya no existía una sola flor ni una sola estrella que no hubiesen sido maculadas. Debían irse al desierto para no encontrar flores, y aun al fondo de las cavernas para no ver estrellas.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁸ CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 30

¹¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 34

¹¹⁸⁰ *Ibíd.*, p. 36

Así, la época de san Francisco no es para Chesterton un mero cambio de mentalidad histórico, sino el “alta médica” de ese proceso de purificación:

La importancia histórica de san Francisco y de la transición del siglo XII al XIII se halla en el hecho de que señalaron el fin de aquella expiación. Los hombres, al terminar la *Edad Oscura*, podían ser rudos, indoctos e ignorantes (...); pero tenían, siquiera, el alma limpia. Eran como niños. La primera iniciación en sus rudas artes respiraba el puro placer de los niños.¹¹⁸¹

Visto este argumento, cerramos esta parte sobre el cristianismo como culminación del paganismo en nuestro autor. Aquel conservó lo que de bueno había en este, a la vez que le supo dar el tratamiento médico adecuado para recuperarse de las enfermedades en que había incurrido en su decadencia. Si le forzó a una excesiva contención en el disfrute y la alegría, fue para llevarle a disfrutar de ellos de una manera nueva, con la pureza del paganismo joven pero mejorada por la conciencia del pecado original. Pero ese es el objetivo final del cristianismo: la alegría y el disfrute de la creación. Así, al menos, lo defiende nuestro autor, en el último apartado que hemos de ver sobre la relación entre cristianismo y paganismo: el cristianismo como la religión de la alegría.

3.3. El cristianismo católico como la única religión alegre

En este tercer punto desarrollaré un tercer aspecto, muy relacionado con los otros dos y que de hecho en alguna cita ya ha aparecido, sobre el cristianismo como una religión que lleva a una profunda alegría. Es una idea paradójica, porque se opone la extendida concepción de la religión cristiana como contraria al placer, disfrute y diversión; como aparece en el comentario, un tanto cínico, de “Todo lo bueno en esta vida, si no es pecado, engorda”. Chesterton, sin embargo, se manifestaría completamente en contra de dicho comentario.

¹¹⁸¹ *Ibid.*, p. 38 – Cursivas en el texto.

Podemos incluso imaginarlo replicando ingeniosamente algo tipo: “Las cosas buenas de esta vida solo son pecado cuando no son buenas, y un buen ejemplo es precisamente engordar”.

La cuestión es que nuestro autor se va a manifestar claramente en contra de esa idea del cristianismo como religión tétrica y temerosa del placer. Si el cristianismo en ocasiones puede parecer sombrío es por su conciencia del pecado original, que le hace saber que el hombre no es bueno en sí mismo. Pero Chesterton, lejos de considerar la noticia del pecado original como mala, triste o ceniza, la declara paradójicamente buena y alegre. En *St. Francis of Assisi* llega a decir que fue la falta de conciencia del pecado original lo que hizo que el pagano no pudiera mantener su alegría mundana¹¹⁸², para acabar diciendo que «la alegre buena nueva traída por el Evangelio fue la del pecado original»¹¹⁸³. Y la misma idea la decía ya en sus primeros artículos del *Illustrated London News*:

La vida en su conjunto se hace más alegre y llevadera cuando se cree en el pecado original. Cuando se cree (como creen algunos, según me han dicho) que el hombre nace inocente, entonces solo puedo decir que a semejante creyente el hombre le parecerá un demonio.¹¹⁸⁴

Ese pecado original introduce la conciencia del límite: la alegría y el disfrute de este mundo están sometidos a límites para poder seguir siendo tales, para evitar entrar en una dinámica autodestructiva. En *Alarms and discussions*, nuestro autor ejemplifica esto en el impulso de pintar de rojo una ciudad: puede ser bonito pintar una farola de rojo, pero si alguien, llevado por la locura, pretendiera pintarlo todo de rojo, el resultado sería que el rojo desaparecería, se

¹¹⁸² Cfr. CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, pp. 30-33

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 33

¹¹⁸⁴ CHESTERTON, *El fin de una época*, p. 93

volvería indistinguible. La alegría y libertad paganas, al no estar cercadas por esa conciencia de un límite que permite el disfrute, acaban desapareciendo, como el color:

[L]os primeros pasos de la carrera del libertino son muy naturales y divertidos. Pintar la ciudad de rojo es una idea encantadora hasta que se pone en práctica. Sería espléndido ver la cruz de la catedral de San Pablo tan roja como la de san Jorge y litros de pintura roja chorreando o goteando de la columna de Nelson. Pero una vez hecho, cuando toda la ciudad está pintada de rojo, ocurre algo extraordinario: el rojo ya no se distingue.¹¹⁸⁵

Sin embargo, pese a lo que pueda parecer al enfatizar la necesidad de límite, nuestro autor defiende fervientemente al cristianismo como una religión capaz de aportar una alegría que el paganismo no tiene la capacidad de ofrecer. Si el paganismo (y especialmente los intentos modernos de resucitarlo) parece más alegre por fuera, al ingresar en él lo que encontramos es melancolía y amargura. El cristianismo lo hace al revés: desde fuera puede parecer una mala noticia para la alegría, el disfrute y la diversión, pero eso es como una fachada o muro (es decir, un límite) que permite que en el jardín interior se dé una profunda alegría. Así lo dice en *Orthodoxy*:

El círculo exterior del cristianismo es una rígida salvaguarda de abnegaciones éticas y sacerdotes profesionales, pero detrás de esa barrera inhumana encontrarás a la gente bailando como niños y bebiendo vino como hombres; pues el cristianismo es el único marco para la libertad pagana. En cambio, con la filosofía moderna ocurre todo lo contrario: el círculo exterior es evidentemente artístico y libre, y la desesperanza está dentro.¹¹⁸⁶

Pero Chesterton añade algo más aún a este argumento: matiza que la alegría pagana y moderna se distingue del cristianismo en las cosas que en uno y otro

¹¹⁸⁵ CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*, p. 55

¹¹⁸⁶ CHESTERTON, *Orthodoxia*, p. 206

caso son motivo para alegrarse. En el cristianismo es la teoría del mundo la fuente de la alegría, incluso aunque las pequeñas cosas diarias y mundanas se vean más bien con tristeza. En cambio, los paganos en su momento, y los modernos contemporáneos de Chesterton, lo enfocan al revés: al pensar en su situación en el mundo, al preguntarse sobre el todo, se llenan de desesperación, y por ello solo pueden disfrutar de las pequeñas cosas.

La mayoría de la gente se ha visto obligada a alegrarse de las pequeñas cosas y a entristecerse por las grandes. No obstante (y aquí lanzo desafiante mi último dogma) esa no es la condición natural del hombre. El hombre es más viril y se parece más a sí mismo cuando lo fundamental en él es la alegría y lo superficial la tristeza. (...) El pesimismo equivale a una especie de vacaciones emocionales, mientras que la alegría es el trabajo con el que se ganan el pan todas las criaturas. Sin embargo, a juzgar por el aparente estado del hombre tal y como lo ven el pagano y el agnóstico, esa primera necesidad de la naturaleza humana nunca puede colmarse.¹¹⁸⁷

El paganismo no puede satisfacer esa necesidad de alegría honda, como sí puede hacerlo el cristianismo. Y, así, nuestro autor sentencia: «La alegría, que era el ínfimo reclamo publicitario del pagano, es el gigantesco secreto del cristiano»¹¹⁸⁸.

Es decir, Chesterton reconoce que puede haber en el cristianismo ese elemento de renuncia, de ascetismo. Y, sin embargo, sigue considerando al cristianismo la religión de la alegría y el disfrute, porque produce un tipo de alegría distinta, más honda y fundamental.

Pero el sentido en el que el cristianismo es alegre no es solamente esta distinción de dos tipos de alegrías. El cristianismo no solamente produce una alegría “distinta”, sino que, a través de esa alegría distinta, disfruta más

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 209

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 210

plenamente de los pequeños placeres que brinda el mundo. De hecho, dicho disfrute agradecido está de fondo incluso en el ascetismo cristiano, que Chesterton distingue radicalmente de su versión pagana. El ascetismo pagano funciona de esta forma: el paganismo se da cuenta de la capacidad destructiva del disfrute sin límites, y, consecuentemente, se contiene. Así aparecen las propuestas morales del estilo del estoicismo. Pues bien, para Chesterton esto es radicalmente distinto a la renuncia a los placeres que hace un asceta cristiano. La diferencia, nos dice en *G.F. Watts*, es que el asceta cristiano renuncia al placer, pero no lo declara malo en sí mismo:

The essential difference between Christian and Pagan asceticism lies in the fact that Paganism in renouncing pleasure gives up something which it does not think desirable; whereas Christianity in giving up pleasure gives up something which it thinks very desirable indeed. Thus there is a frenzy in Christian asceticism; its follies and renunciations are like those of first love. (...). The one self-abnegation is more reasonable but less joyful. The Stoic casts away pleasure like the parings of his nails; the Mystic cuts it off like his right hand that offends him.¹¹⁸⁹

La diferencia es, una vez más, el enfoque paradójico del cristianismo. Incluso en el rechazo hay una ferocidad que está muy cercana al aprecio, como el odio está más cerca del amor que la indiferencia. El cristianismo no cae en la adoración brutal del placer por sí, pero disfruta brutalmente el placer cuando puede, aunque sepa que ese “poder disfrutar” esté amurallado, contenido por ciertos límites. Pero, dentro de ellos, el placer fluye libre, como las aguas de un torrente pueden ser todo lo violentas y rápidas que quieran dentro de su cauce. Y por eso, si Chesterton rechaza la persecución del placer y disfrute a cualquier precio, por lo mismo (y por más) rechaza la búsqueda un punto medio

¹¹⁸⁹ CHESTERTON, *G.F. Watts* [eng.], p. 32

indiferente, la resignación al equilibrio que es pura búsqueda de una indiferencia supuestamente salvadora. En palabras de nuestro autor:

[L]a mera resignación carece tanto de la enorme levedad del placer como de la soberbia intolerancia del dolor. Puede hacerse una objeción vital al consejo de limitarse a soportar las cosas con una sonrisa, y es que si uno se limita a soportarlas, no sonrío. Los héroes griegos no sonrían, y en cambio las gárgolas sí, porque son cristianas. Y cuando un cristiano está contento, está (en sentido exacto) terriblemente contento; su placer mueve a espanto.¹¹⁹⁰

La alegría cristiana no es solamente un tipo distinto de alegría, sino que es la que permite la supervivencia de la alegría superficial pagana. El estoico va un paso más allá del pagano: al ver la perversión en que incurre su religión de lo terreno, huye al espíritu y rechaza esos placeres. El placer terreno desaparece tanto en el pagano que queda sumido en la amargura, como en el estoico que renuncia a él en favor de la paz. ¿Se puede entonces disfrutar de alguna manera esa alegría terrena, si en cuanto la desatamos revela ser destructiva? Sí: teniendo una alegría eterna que nos haga entender el cómo y dónde desatar los placeres terrenos. La elección entre ambas alegrías es en realidad un falso dilema. La alegría superficial pagana depende de esa otra alegría más honda:

[N]i la naturaleza, ni el vino, ni nada, puede disfrutarse si nuestra actitud hacia la felicidad es errónea, y Omar (o Fitzgerald)¹¹⁹¹ demostraba una actitud errónea hacia la felicidad. Él, así como aquellos en quienes influyó, no entienden que si hemos de ser verdaderamente alegres, debemos creer que existe cierta alegría eterna en la naturaleza de las cosas. No podremos disfrutar plenamente ni siquiera de un baile a menos que creamos que las estrellas bailan al mismo compás. Nadie, sino el hombre serio, puede ser divertido. «El vino –rezan las Escrituras– alegra el corazón del hombre.» Pero sólo del hombre que lo

¹¹⁹⁰ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 135

¹¹⁹¹ Fitzgerald había traducido la obra de Omar Jayyam, que implicaba una alabanza del placer hedonista. Chesterton se dedica en todo el capítulo a argumentar que dicho hedonismo, lejos de ser alegre, está atravesado por una fuerte amargura.

tiene. En definitiva, el hombre no puede regocijarse más que en la naturaleza de las cosas. En definitiva, el hombre no puede disfrutar más que de la religión.¹¹⁹²

Para Chesterton, una mirada a la sociedad cristiana confirma desde la experiencia esta argumentación. Contra la afirmación de que los curas y la religión generaron (generan) una sociedad desesperanzada y triste, él responde:

Contemplo el mundo y sencillamente descubro que no es así. Aquellos países europeos que siguen bajo la influencia del clero son precisamente los países donde todavía se canta, se baila, se lleva ropa de colores alegres y hay arte al aire libre. La doctrina católica y la disciplina pueden ser un muro, pero es el muro del patio de recreo. El cristianismo es el único marco que ha conservado el placer del paganismo.¹¹⁹³

Entre la religión y el placer, alegría y diversión Chesterton ve una estrecha conexión, a través de la humildad. También era un aspecto humilde el que nos permitía estar agradecidos con lo que hay, acordémonos de todo lo dicho sobre el agradecimiento. Pero también porque la religión despoja al hombre de su solemnidad, condición necesaria para pasarlo bien. Así lo defiende Chesterton en un artículo de prensa, en el que declara:

La verdad es que existe una alianza entre religión y diversión auténtica, de la que los pensadores modernos nunca han tenido la clave, y que ellos son incapaces de criticar o destruir. Todas las utopías socialistas, todos los paraísos paganos prometidos en nuestra época a la humanidad, han tenido un horrible fallo: todos ellos son decorosos.¹¹⁹⁴

Y continúa explicando que la religión está más cerca de la felicidad porque no tiene ese decoro:

La hilaridad implica humildad, es decir, implica humillación. (...) La religión está mucho más cerca de la felicidad ruidosa que ese tipo de felicidad distante y moderada en el que

¹¹⁹² CHESTERTON, *Herejes*, p. 94

¹¹⁹³ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 190

¹¹⁹⁴ CHESTERTON, *La prensa se equivoca y otras obviedades*, pp. 24-25

los caballeros y los filósofos encuentran su paz. La religión y el barullo están muy cerca uno del otro, como lo prueba la historia de todas las religiones. El barullo significa cosa de sinvergüenzas y la religión implica reconocer que uno es un sinvergüenza.¹¹⁹⁵

Esa humildad permite aceptar sencillamente el placer y la alegría y, así, disfrutarlos. Por eso, todas las reivindicaciones del disfrute, igual que todas las del valor, no tienen sentido sin la humildad. Si hay un error en Nietzsche, es precisamente su orgullo: no fue un hombre valeroso ni supo disfrutar del placer, pese a alabar esas dos cosas, y eso tuvo mucho que ver con su falta de reconocimiento del límite, es decir: con su falta de humildad. Pero, y esto es curioso, Chesterton le reconoce a Nietzsche un acierto en alabar el placer y el valor en sí, aunque el filósofo alemán creyera esa alabanza confrontada al cristianismo (cuando en realidad era completamente cristiana). Así lo dice Chesterton en *George Bernard Shaw*: la reivindicación del valor y del puro placer que hacía el filósofo alemán era, en realidad, la parte correcta de su filosofía, pero es que era la parte cristiana de su filosofía:

[Nietzsche] Creía rebelarse contra el Cristianismo, y lo curioso era que se rebelaba únicamente contra los singulares enemigos del Cristianismo (...). El cristianismo histórico ha creído siempre en el valor de San Miguel cabalgando frente a la Iglesia militante, y en un placer esencial y absoluto, no indirecto ni utilitario, en la embriaguez del espíritu, el vino de la sangre de Dios.¹¹⁹⁶

Terminamos, pues con los argumentos respecto al cristianismo como la religión alegre. Como hemos podido ver, nuestro autor piensa que es en el cristianismo donde esa diversión, alegría, poesía y disfrute tienen la posibilidad de existir. El uso de la paradoja por parte de la Iglesia se lo permiten, sin caer en pesimismo ni optimismo ingenuos, ambos deshumanizadores. Es en el

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 25

¹¹⁹⁶ CHESTERTON, *George Bernard Shaw* [esp.], p. 956

cristianismo, en definitiva, donde la alegría puede ser intensa sin ser destructiva. Es él, realmente, la religión donde se puede estar alegre sin luego sentirse vacío, donde el espíritu humano puede alcanzar la embriaguez sin luego pasar por la resaca. El paganismo antiguo buscaba el cristianismo al buscar la alegría, y asimismo el neopaganismo moderno, y ambos encontrarán dicha alegría solamente si aceptan esa religión. Para los que buscan disfrutar de la tierra, bebiendo el vino del placer sin catar la amargura de su poso, la única opción es el cristianismo. El cristianismo no es la religión que bloquea el placer: es la religión que bloquea la desesperación.

4. La religión cristiana proveía de los elementos para la revolución

Como comentábamos sobre *The everlasting man*, había en la historia del ser humano un tercer elemento, que él relaciona con los demonios y que propiamente se podría considerar algo así como la lucha contra el mal, la rebelión contra el mal. Y comentábamos cómo es fácil dar el paso para ver en ello toda su reivindicación de la justicia, es decir, todas las cuestiones de carácter político que rodean sus escritos, y que han constituido el tercer gran grupo de paradojas que hemos analizado en esta tercera parte de la tesis. Podemos llamar a todo ello la búsqueda de la justicia, por hacerla paralela a la búsqueda de la verdad de los filósofos, o la búsqueda de la alegría de los paganos.

Respecto a esa búsqueda de justicia propia del ser humano, también era el cristianismo el que, según Chesterton, mejor respuesta tenía y de manera más plena colmaba esa búsqueda. vamos a examinar unos pocos textos al respecto, dividiéndolos en dos grupos, de nuevo muy interconectados: 1) La Iglesia como la que podía ofrecer la revolución. 2) El mundo como aquel que, si no cuenta con el apoyo de la religión, no puede ofrecerla.

4.1. *La auténtica revolución la ofrece el cristianismo*

Para nuestro autor, es la Iglesia la que podía ofrecer la revolución adecuada, que recordemos que para él es la construcción de un mundo de, desde y para el hombre común, siguiendo el ideal democrático. Considera que desde su doctrina es desde donde esa idea de democracia puede aplicarse, por ser una buena doctrina, una doctrina correcta.

Y sí: la doctrina cristiana es una doctrina espiritual, pero no le hace justicia la crítica según la cual, por serlo, resulta paralizadora. El cristianismo al mirar a Dios mira más intensamente la realidad, también la realidad social. Y su análisis doctrinal finísimo tiene consecuencias sociales, ayuda a preservar la libertad y la felicidad de las personas corrientes.

Así aparece en *Saint Thomas Aquinas*, por ejemplo, cuando habla de la filosofía del Aquinate, que recordemos que para él es la filosofía “cristiana”, sin más. Nos dice que, si bien el santo se dedicó a la metafísica y a la teología, no por ello despreció las cuestiones sociales: antes bien, y precisamente por el carácter de su búsqueda de la verdad, se dedicaba a ellas apasionadamente.

[P]odemos inferir fácilmente que este filósofo no sólo toca las cuestiones sociales o las toma en consideración en su camino a las cosas espirituales, sino que se posesiona de ellas; no solo las ase, sino que las aprisiona.¹¹⁹⁷

Y un par de líneas abajo:

El lector siente que cualquier cosilla en materias económicas o el menor accidente humano, se abrasa por el momento bajo los rayos convergentes de las lentes de aumento. Es imposible poner en estas páginas una milésima parte de las decisiones acerca de

¹¹⁹⁷ CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*, p. 1130

detalles de la vida que se encuentran en sus obras [del Aquinate]; sería semejante a reimprimir la legislación de todo un siglo de jueces justos y magistrados cuerdos.¹¹⁹⁸

Es decir: la delicadeza de pensamiento del Aquinate no le impidió ser también de una finura y sutileza máximas en cuestiones políticas. Nos encontramos con una paradoja de nuestro autor que ya habíamos explicado: la de la teoría que sirve para la práctica. Una finísima y sutil teoría es necesaria para poder mantener una sociedad donde se pueda vivir. La sutil reflexión tomista le permitió llegar a conclusiones cuerdas y adecuadas acerca de un montón de temas cotidianos. La finura intelectual para la metafísica por parte del santo, lejos de impedir un análisis social profundo y comprometido, alentaban y dotaban de efectividad dicho análisis.

También podemos observar esto en *The resurrection of Rome*, donde defiende que, sin la delicadeza demostrada por los teólogos en las cuestiones más finas, la civilización europea no existiría. Lejos de ser disputas absurdas, las finuras teológicas permiten fundar una sociedad vivible. La precisión de la reflexión eclesiástica es comparada con la de un cirujano: no es baladí, sino totalmente necesaria para hacer bien su trabajo.

[T]here is perhaps nothing so stupendously stupid as the common saying, "Religion can never depend on minute disputes about doctrine". It is like saying that life can never depend on minute disputes about medicine. The man who is content to say, "We do not want theologians splitting hairs", will doubtless be content to go on and say, "We do not want surgeons splitting filaments more delicate than hairs". It is the fact that many a man would be dead today, if his doctors had not debated fine shades about doctoring. It is also the fact that European civilisation would be dead today, if its doctors of divinity had not debated fine shades about doctrine.¹¹⁹⁹

¹¹⁹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹⁹ CHESTERTON, *The resurrection of Rome*, pp. 75-76

La Iglesia se ha visto obligada a una reflexión doctrinal puntillosa, y a una vigilancia severa acerca de la ortodoxia. Pero eso es porque entiende las paradojas del corazón humano, y ha de asegurarse de que cada impulso ocupe su sitio y ninguno devore a los demás. No era una cuestión de mero capricho el dedicarse a pensamientos tan finos y exactos como se pudiera, sino la voluntad de preservar la vida de las personas corrientes. Era querer mantener el mundo vivible, al impedir que una idea, al ser llevada demasiado lejos, lo arrasara:

[A]sí se explica lo que a los críticos modernos les resulta más inexplicable de la historia del cristianismo. Me refiero a las guerras monstruosas por minucias teológicas (...) A menudo era cuestión de un centímetro, pero un centímetro es mucho cuando se trata de equilibrios. (...) En cuanto una idea se volvía poderosa, otra se volvía menos poderosa. El pastor cristiano no apacentaba un rebaño de ovejas, sino de toros y tigres, de terribles doctrinas, todas ellas lo bastante fuertes para convertirse en una falsa religión y devastar el mundo.¹²⁰⁰

Es decir, y esto es lo importante, la doctrina de la Iglesia no era un ejercicio de platonismo contemplativo, un desentendimiento del mundo y de los problemas que conlleva la vida terrena en sociedad: era la vigilancia necesaria para que ninguna idea “devastara el mundo”. Tiene, pues, fuertes implicaciones políticas, ya que la Iglesia no está defendiendo su doctrina porque “es la suya”, sino porque tiene consecuencias para la felicidad y para la libertad de las personas (las dos cosas que perseguía Chesterton en sus propuestas políticas). A ambas, libertad y felicidad, Chesterton se refiere explícitamente en el mismo párrafo de *Orthodoxy* de la cita anterior. Respecto a la felicidad: «Baste con decir aquí que un pequeño error en la doctrina podía tener terribles consecuencias para la felicidad de la humanidad.»¹²⁰¹ Respecto a la libertad,

¹²⁰⁰ CHESTERTON, *Ortodoxia*, pp. 131-132

¹²⁰¹ *Ibíd.*

apenas unas líneas más abajo: «Las doctrinas debían definirse dentro de límites estrictos para que se pudiera gozar de las libertades generales. La Iglesia tenía que ser cuidadosa para que el mundo pudiera ser descuidado.»¹²⁰²

Contraoponer la teología con la vida normal, considerando que esta primera no tiene ningún interés en la segunda, es un error, muy similar al de los pragmatistas que defendían que lo importante era actuar en vez de pensar, rechazando la filosofía. Ambas, teología y filosofía, se ocupan de las cosas del mundo, y todos los asuntos mundanos son objeto de su interés. Por esos intereses universales, nuestro autor llega a definir ambas como los únicos saberes democráticos:

Men talk of philosophy and theology as if they were something specialistic and arid and academic. But philosophy and theology are not only the only democratic things, they are democratic to the point of being vulgar, to the point, I was going to say, of being rowdy. They alone admit all matters; they alone lie open to all attacks. (...) There is no detail, from buttons to kangaroos, that does not enter into the gay confusion of philosophy. There is no fact of life, from the death of a donkey to the General Post Office, which has not its place to dance and sing in, in the glorious Carnival of theology.¹²⁰³

La teología es democrática por esa vulgaridad en su interés, similar al de la filosofía. Pero no solo por ello, sino porque en la doctrina cristiana hay una forma de entender al hombre completamente nueva, amando a cada una de las personas como infinitamente valiosa. También desde ese punto de vista la religión puede predicarse como profundamente democrática:

Por su naturaleza, la religión no considera diferentes a los hombres, a lo largo de una escala de valores sino a todos por igual intensa y dramáticamente valiosos. Es una democracia de peligro eterno. Para la religión, todos los hombres son iguales por idéntica

¹²⁰² *Ibid.*

¹²⁰³ CHESTERTON, *G.F. Watts* [eng.], pp. 74-75

razón que todas las monedas de un penique lo son: lo que da valor a cada uno es solo llevar grabado el cuño del Rey.¹²⁰⁴

En *St. Francis of Assisi* también vuelve sobre esto, al decir que el santo amaba profundamente a todos los hombres, pero sin confundirlos en una masa, sin “empaquetarlos” en el amorfo concepto de “humanidad” o “sociedad”. Es el concepto de amar a todos y cada uno, que bien mirado encuentra en sí mismo una cierta tensión paradójica entre la universalidad y la concreción:

[Francisco] Vio solamente la imagen de Dios multiplicada, pero nunca monótona. Para él, un hombre era siempre un hombre, y no desaparecía en la espesa multitud, como no desaparecía en el desierto. (...) Lo que le dio su extraordinario poder personal fue precisamente esto: que desde el Papa al mendigo, desde el sultán de Siria en su pabellón hasta los ladrones harapientos salidos a rastras del bosque, nunca existió un hombre que mirase aquellos ojos pardos y ardientes sin tener la certidumbre de que Francisco Bernardone se interesaba realmente *por él*, por su propia vida interior, desde la cuna hasta el sepulcro; que era estimado y considerado seriamente y no añadido a los restos de una especie de programa social o a los nombres de algún documento burocrático.¹²⁰⁵

En el cristianismo está por ello la clave para la revolución, por ese amor ardiente que tiene al hombre y a su sacralidad irreductible. Para nuestro autor, esto no es meramente teórico, o un juego de palabras provocativo y paradójico: es algo que considera probado. Por ejemplo, en la abolición de la esclavitud, cuya base teórica nació de la dignidad del hombre predicada por el cristianismo:

[E]l cristianismo no se contentaba con la sencilla noción pagana de que el hombre había nacido para trabajar, viendo que sus obras son menos inmortales que el hombre. Al llegar a este punto de la historia inglesa hay la costumbre de referir una frase, una ingeniosidad de san Gregorio Magno (...). Según la teoría romana, los siervos bárbaros eran cosas

¹²⁰⁴ CHESTERTON, *Vida de Dickens*, p. 191

¹²⁰⁵ CHESTERTON, *San Francisco de Asís*, p. 133 – Cursivas en el texto.

útiles, pero el misticismo del santo le hizo ver en ellos cosas *ornamentales*. «Non Angli sed Angeli», exclamó; que podría traducirse: «No son esclavos sino almas».¹²⁰⁶

Chesterton está convencido de que es la Iglesia la única que puede ofrecer esa revolución. El mundo la busca, se da cuenta de las injusticias y trata de solucionarlas, pero no atina a ello. Es en la Iglesia donde se pueden encontrar de forma cuerda esas reformas que el mundo busca:

A la cabeza de la Iglesia, en el corazón de la cristiandad, en el centro de la civilización llamada católica, allí, y no en ningún movimiento ni en ningún futuro, es donde se encuentra esa cristalización del sentido común, donde están las tradiciones verdaderas y las reformas racionales que el hombre moderno buscó equivocadamente una y otra vez.¹²⁰⁷

Una última cosa, con la que voy a cerrar esta parte, y que ya he señalado en algún otro sitio: la seguridad de Chesterton en esta capacidad de la Iglesia de ofrecer lo que el mundo busca no nace de una mera intención apologética (igual que no nace de una pura retórica). Nuestro autor no retuerce ingeniosamente el argumento de la religión como “opio del pueblo” porque quiera defender a la Iglesia de cualquier crítica y a toda costa. Si señala que realmente es la religión la que contiene los elementos de una revolución, esto no se debe a una mera afición a provocar al adversario, sino a que realmente cree que es así. Y una de sus razones más fuertes para creerlo es que primero se hizo una idea de qué elementos eran los que una revolución necesitaba y, después, se sorprendió de ver que el cristianismo ofrecía esos elementos. Así lo señala, por ejemplo, en *The Catholic Church and conversion*, al hablar del abandono de su socialismo de juventud:

Un crítico superficial, viendo que he dejado de ser socialista, diría algo así como «claro, como es católico, no le permiten ser socialista». Mi respuesta a este tipo de observación es

¹²⁰⁶ CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*, p. 43 – Cursivas en el texto.

¹²⁰⁷ CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, p. 476

un enfático no. Esto es perder de vista el problema. La Iglesia se adelantó a mi experiencia, pero era una experiencia, no una obediencia.¹²⁰⁸

En *Orthodoxy*, este argumento se repite una y otra vez, y no solamente en ese texto, aunque ahí se usa mucho: Chesterton tuvo una intuición, vivió una serie de cosas que le llevaron a unas conclusiones muchas veces informes, para después hallar que el cristianismo había llegado cómodamente a esas mismas conclusiones. Como si, tras luchar denodadamente por encontrar un mitológico paraíso oculto tras decenas de trampas y acertijos, al abrir la última puerta tras responder a la última adivinanza, se encontrara en una sala de estar donde curas y obispos se encuentran cómodamente instalados en torno a una chimenea. Semejante es la impresión de nuestro autor acerca del acierto de la Iglesia en muchos temas, y entre ellos los sociales.

4.2. El mundo no puede ofrecer la revolución que la Iglesia sí

Este segundo apartado será muy breve, y se entrelaza con el primero. Sin embargo, me ha parecido conveniente separar estos dos temas, buscando fraccionar un poco la lectura para hacerla más digerible, y por la necesidad de ordenar las ideas. Pero podremos ver que muchos de los textos refuerzan lo que ha aparecido en el primer apartado.

Para Chesterton, ser ortodoxo es la única manera de protegerse de la tiranía porque, nos dice, la ortodoxia es lo único que no puede aliarse con la voluntad de dominio. Mencionando el monismo, el panteísmo, el arrianismo y la necesidad, señala que

todos ellos (y los estudiaré uno por uno) son el aliado natural de la opresión. De hecho, es una notable circunstancia (aunque no tanto, si se para uno a pensarlo) que casi todas las cosas lo sean. Sólo hay una que no puede aliarse con la opresión: la ortodoxia.¹²⁰⁹

¹²⁰⁸ CHESTERTON, *La Iglesia Católica y la conversión*, p. 148

Por poner un ejemplo concreto de esta convicción de Chesterton, él ve cómo el cristianismo ortodoxo y su doctrina del pecado original es lo único que puede oponerse al dominio de una oligarquía de ricos. En *Orthodoxy*, tomando un argumento que había oído en su entorno, según el cual, si se les procuraban mejores condiciones a los pobres, el vicio y la injusticia desaparecerían, nuestro autor se pregunta:

Si unas condiciones mejores harían que los pobres pudieran gobernarse mejor, ¿por qué no iban esas condiciones a justificar que los ricos los gobernaran ahora? Según el manido argumento del ambiente, la cosa no puede estar más clara: las clases gobernantes deberían ser nuestra vanguardia en la Utopía.¹²¹⁰

Y Chesterton señala que sólo la Iglesia ha puesto una objeción real a ese argumento, y ese es el pecado original:

Solo la Iglesia cristiana ha puesto una objeción racional a la total confianza en los ricos. Pues ha mantenido desde el primer momento que el peligro no reside en el ambiente sino en la propia gente. Es más, ha mantenido que, puestos a hablar de ambientes peligrosos, el más peligroso de todos es el acomodado.¹²¹¹

No se trata tanto de que sea cristiano o no rebelarse contra los ricos, sino que es cristiano rechazar que sean mejores por las circunstancias de su vida:

No está claro que sea anticristiano rebelarse contra los ricos ni someterse a ellos. Pero sí lo es fiarse de ellos y pensar que moralmente están más a salvo que los pobres. Un cristiano podría decir de manera coherente: «Respeto el rango de este hombre, aunque acepte sobornos». Pero no podrá decir, como repite hoy constantemente todo el mundo: «Un

¹²⁰⁹ CHESTERTON, *Ortodoxia*, p. 166

¹²¹⁰ *Ibid.*, p. 155

¹²¹¹ *Ibid.*, pp. 155-156

hombre de ese rango no aceptaría sobornos», pues es parte del dogma cristiano que cualquier hombre de cualquier rango puede acabar aceptando sobornos.¹²¹²

La tendencia del mundo siempre es halagar al “hombre excepcional”: el poderoso, el rico, el intelectual. En definitiva, el que de alguna forma se destaca sobre los demás. Chesterton lo señala de su época, y no es difícil tropezarnos con varios ejemplos en la nuestra, a poco que reflexionemos sobre ello. Quienes pretenden dominar a sus coetáneos siempre encuentran argumentos, a veces de lo más peregrinos, para justificar ese esquema: la necesidad de sumisión del hombre común al hombre especial. La Iglesia es para nuestro autor la única que está en contra de ello, dándole voz al hombre normal. En el texto de *Orthodoxy* que señalamos, así lo hace ver respecto del voto, al que considera fundamentalmente cristiano: «la maquinaria del voto es profundamente cristiana en este sentido, pues es un intento de averiguar la opinión de aquellos que son demasiado modestos para darla»¹²¹³. Y unas líneas más abajo sigue:

[H]ay algo psicológicamente cristiano en pedir opinión a los desconocidos en lugar de optar por el recurso de aceptar la opinión de los prominentes. Decir que votar es particularmente cristiano puede parecer un poco raro. Decir que dedicarse a pedir el voto también lo es parece descabellado. Pero es una idea muy cristiana en su concepción primaria; consiste en decir al hombre modesto: «Amigo, alza la voz».¹²¹⁴

El ambiente que rodeaba a Chesterton, no solamente no aceptaba la capacidad revolucionaria de la religión cristiana, sino que muchas veces la consideraba la opresión a batir. Es decir, no solamente la consideraba inútil para la lucha contra la injusticia, sino que era contra ella contra la que luchaba, considerándola la encarnación de la injusticia. Y esto para nuestro autor se

¹²¹² *Ibid.*, pp. 156-157

¹²¹³ *Ibid.*, p. 158

¹²¹⁴ *Ibid.*

descalificaba con la mera experiencia: el que se enfrenta a la Fe, defiende él, acaba destruyendo, no la Fe, sino la paz, la libertad y la alegría mundanas. «Quienes empiezan a combatir la Iglesia en nombre de la libertad y la humanidad acaban dejando ambas cosas de lado con tal de combatirla»¹²¹⁵, dice en *Orthodoxy*, para añadir:

No es solo que la Fe sea la madre de todas las energías mundanas, sino que sus enemigos son los padres de toda la confusión de este mundo. Los secularistas no han destruido las cosas divinas, pero sí las seculares, si eso les sirve de consuelo. Los titanes no escalaron el Cielo, pero devastaron el mundo.¹²¹⁶

En *The common man* se recoge un ensayo muy breve en el que Chesterton habla de esto mismo. Señala que hay tres propuestas de sustituir a Dios que se han dado en la historia moderna. La primera sería la propuesta del optimismo ilustrado, con todos los mitos del buen salvaje y la confianza ingenua en la libertad y la razón del hombre. En esta, los filósofos consideraron que lo bueno era la Naturaleza, y que el hombre liberado de la religión para vivir una vida “más natural” encontraría la paz, felicidad y vida armónica:

El hombre que viviera de acuerdo con la Naturaleza, el Hombre Natural, o Buen Salvaje, se sentiría inmediatamente libre y feliz en cuanto no fuera jamás a la iglesia y tuviera a bien negarle el saludo al sacerdote, en la calle. Estos filósofos pronto descubrieron que es bastante más difícil ser un animal feliz que un hombre feliz, y esto se lo podría haber dicho el cura de la parroquia desde el principio. En verdad, el hombre no puede ser un animal por la misma razón por la que no puede ser un ángel: porque es un hombre.¹²¹⁷

A esto siguió una segunda revolución, que vino a contradecir a la primera: la Naturaleza no era algo bueno a lo que regresar para vivir una vida feliz. Era

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 183

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 184

¹²¹⁷ CHESTERTON, *El hombre común*, p. 67

algo malvado y cruel, que debía ser dominado, y a mayor dominio de la misma, más seguros estarían los seres humanos y más felices podrían vivir. Esto lo relaciona nuestro autor con la propuesta económica de tipo capitalista que sería la Revolución Industrial, y donde la felicidad consistía en aumentar la producción y disfrutar de la prosperidad económica subsiguiente:

Ya tenían al nuevo sustituto de Dios: era el gas de carbón, y el privilegio de hacer girar ruedas para explotar esas sustancias. Se aseveró, positivamente, que la libertad económica, la libertad de comprar y vender, de emplear y explotar, haría gozar a la gente de una felicidad tal, que pronto olvidaría todos los sueños de los campos del Paraíso; o, para el caso, de los campos de la Tierra. Y de alguna manera esto también desilusionaba un poco.¹²¹⁸

La huida de Dios, que era quien podía llevar al diseño de una sociedad correcta para Chesterton, había llevado a esos dos intentos fracasados de construir un Paraíso. Y aún iba a aparecer un tercer intento:

Era ya tiempo de que los ateos encontraran el tercer ideal inevitable e inmediato. Y lo encontraron en el comunismo. Y no les preocupa que sea totalmente distinto de aquel ideal primero, y totalmente contrario al segundo. Todo lo que quieren es un supuesto mejoramiento de la humanidad, que será un soborno para privar a la humanidad de la divinidad.¹²¹⁹

Chesterton termina comentando que, si los revolucionarios modernos continuarán insistiendo en el comunismo, es porque

es lo único que les queda todavía lo suficientemente nuevo como para ofrecerlo a modo de esperanza mientras que todas y cada una de las esperanzas revolucionarias que ellos

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 68

¹²¹⁹ *Ibid.*

mismos, a su tiempo, han ofrecido, se han convertido en algo totalmente desesperanzado.¹²²⁰

Es decir: para Chesterton, toda revolución que trata de construir un mundo mejor enfrentándose a la religión cristiana, ve sus esperanzas frustradas y trocadas en amarga desesperanza. El cristianismo no es el enemigo a batir de ninguna revolución que busque mejorar la situación de opresión o miseria de las personas: es, más bien, el único fundamento sobre el que basar esa tarea.

Y es que la Iglesia, por mucho que se diga de ella, no es opresiva. Para nuestro autor, es irónico que los intelectuales acusen a la Iglesia de opresiva, para abrazar luego ideologías cuya disciplina es mucho más férrea y opresiva:

Cualquier católico goza de mucha más libertad dentro del catolicismo, que la que cualquier liberal tiene bajo el bolchevismo o el fascismo. Si hubiera querido ser liberal, o pertenecer al Centrum en Alemania, o al Partito Populare en Italia, no me lo habría impedido la Iglesia, sino el Estado. Porque el Estado ha retornado desde la Antigüedad, con todos sus antiguos terrores, con los dioses de la ciudad tronando desde el cielo y con el desfile, en un alarde de acero, de los fantasmas de cien tiranos, y hemos comprendido por qué amplios prados y campos de libertad nos ha permitido deambular y jugar la fe que nos ha hecho libres.¹²²¹

En el cristianismo se da una libertad que el mundo no puede dar. La revolución política correcta se encuentra en la Iglesia, y desde luego no se encuentra en el combate contra ella. Para Chesterton, ponerse del lado del cristianismo es ponerse del lado de la democracia, y de una lucha por la libertad en favor de un verdadero ideal democrático. La Iglesia no es el opio del pueblo, que le adormece y le impide hacer la revolución. Es más bien el pan del pueblo, que le permite luchar sin desfallecer; es el agitador del pueblo, que evidencia las

¹²²⁰ *Ibíd.*

¹²²¹ CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*, p. 658

tiranías del mundo y cuál es la forma correcta de tratar al hombre común, y llama a la indignación contra la injusticia. Al menos así lo es para nuestro autor, y así lo ha defendido.

Conclusión de la 3ª Parte

Llegamos al final de todo este largo recorrido. Hemos visto muchas ideas de nuestro autor, algunas las hemos desarrollado bastante, otras apenas han quedado anotadas. También las ha habido que se han mencionado nada más que para decir que no podíamos entrar en ellas, y seguramente habrá temáticas en nuestro autor que, siendo muy interesantes de abordar, ni siquiera se hayan mencionado o de las que ni siquiera me haya dado cuenta. Todo es posible y, sin embargo, terminando el pasaje por sus distintas áreas de pensamiento, sigo pensando que el orden en que han sido presentadas es válido, sin que sea óbice para que pudiera haber otros.

El recorrido permite distinguir cuatro áreas del pensamiento de nuestro autor, ordenando algunas de sus ideas principales respecto a cada una de ellas, y viendo cómo en todas podemos encontrar la estructura de pensamiento paradójico que le caracteriza. Decenas de paradojas han desfilado por estas páginas, como por ejemplo: el loco como el excesivamente racionalista o la tensión entre el dato de experiencia y la abstracción (es decir, las relaciones entre lo que la cosa es y la cosa simboliza); la declaración de lo cotidiano como una maravillosa aventura; la constatación de la igual condición de socialismo y capitalismo como sistemas que provocan la concentración de la riqueza y la

privación de libertad y felicidad para el hombre común; la religión cristiana como la religión de la alegría; el cristianismo como el único fundamento para la lucha por la justicia. Y hay más. Muchas más, estas ni siquiera son todas las que yo he recogido, ni las que he recogido yo son todas las que se pueden encontrar. Como me dijo Dale Ahlquist, a la sazón presidente de la Chesterton Society, trabajar la paradoja en Chesterton es asegurarse mucho trabajo, porque hay una paradoja en cada una de sus páginas.

El objetivo de este capítulo era mostrar la capacidad de la paradoja para generar pensamiento en nuestro autor. Los artículos del inglés estaban completamente atravesados por chispeantes paradojas, pero no sólo en el nivel verbal las encontramos. Como hemos visto, también sus ideas básicas respondían a un discurso paradójico: fecundo, copulativo, holístico, capaz de aceptar los contrarios cuando se los encuentran en el objeto de estudio. Sus ideas tienen el elemento de extrañeza propio de la paradoja, y un carácter copulativo y relacional, propio del pensamiento aditivo en vez de un pensamiento disyuntivo. Nuestro autor habló del mundo moderno, y dialogó con el mundo moderno, y ambas tareas las realizó con un lenguaje accesible y atractivo para el hombre moderno. Pero una cosa no hizo: no asumió los esquemas mentales de los pensadores modernos, atrapados en las reducciones o en la dialéctica. Utilizó en cambio el esquema paradójico, fecundo porque no precisaba elegir entre extremos, si veía que ambos se daban en la realidad. No quiso ser racionalista porque no vio en el racionalismo esa conjunción salvadora, y quiso ser cristiano porque sí la vio en esa religión. Fue paradojista porque quería ser realista, y si en las distintas áreas de pensamiento tiene algo que aportar, siempre que abra la boca será en favor de unas ideas combinadas en inestable equilibrio, y en contra de una explicación demasiado sencilla para ser verdad. Nos explicará, con su particular mezcla de humor, contundencia,

jugueteo y poético misticismo, que las cosas, la vida, el ser humano y Dios están todos atravesados de paradojas. Son todos paradójicos porque son reales, y eso los hace simples de degustar a la vez que complicados de entender. Los hace, en una palabra, irreductibles, imposibles de ser completamente aprehendidos por el pensamiento.

NUEVE CONCLUSIONES ESPERADAS, Y
UNA INESPERADA

Hemos terminado nuestro recorrido por la paradoja de Chesterton. Hemos pasado por muchísimos recovecos en nuestro viaje y, aunque pudiera parecer mentira dado el largo de este trabajo, son también muchísimos los aspectos que se han quedado en el tintero, como rincones de una tierra que se quedaron fuera del *tour*. El genio sin igual de nuestro autor es patente para quien abre sus libros; yo trato de reflejarlo aquí, como tantos otros mejores y más expertos que yo lo intentaron antes. Me resta tan sólo ofrecer, a modo de conclusiones, las ideas matrices que pueden condensar todo el recorrido.

Mis conclusiones se dividen en dos tipos: aquellas que son resumen y condensación de ideas anteriores, que son las que he llamado “conclusiones esperadas”. Me refiero a que, al leer toda la tesis, estas ideas ya están: aquí lo único que hago es recopilarlas resumidas. Hay, sin embargo, una última conclusión, una idea o descubrimiento sobre la obra de Chesterton, a la que he llegado sin pretenderlo, casi podría decir que sin darme cuenta. Llevando ya una buena parte de la tesis redactada, de pronto caí en la cuenta de esa conclusión, pero no la “elaboré” yo: era patente, estaba ahí. Para cuando pude verlo, estaba delante de mí ya completamente hecha. Por ese carácter suyo de “saltarme a la cara” de improviso, la he llamado “conclusión inesperada”. Es además inesperada porque, saliéndose de la temática estricta de esta investigación,

consiste en una observación respecto al papel de *Orthodoxy* dentro de la obra de Chesterton.

Expongo primero las conclusiones a las que ha llevado esta investigación, y por último añado el descubrimiento o “conclusión inesperada”.

Primera conclusión esperada: La paradoja es una construcción que presenta una contradicción, que puede entenderse como una contradicción real, o, lo que es mucho más exacto, como una aparente contradicción. El concepto de paradoja es amplio, aunque sus acepciones pueden dividirse en tres perspectivas: la lógico-matemática, la filosófica o la retórica.

-Las paradojas lógico-matemáticas pretenden señalar fallos en el sistema, y se plantean como problemas que pueden ser resueltos afinando el método de conocimiento. La paradoja lógico-matemática es la que suele entender el concepto de “paradoja” como similar al de “contradicción”. Chesterton jamás usa las paradojas en este sentido.

-Las paradojas retóricas presentan las cosas de una manera inesperada y que contradice la creencia habitual. Tienen, por ello, una fuerte carga de juego lingüístico, aunque pueden transmitir ideas y no ser meramente concesiones a la estética. Se caracterizan porque, pese a presentar las cosas de esa manera inesperada, en realidad la carga contradictoria está forzada: se podría expresar lo mismo sin necesidad de recurrir al lenguaje contradictorio. Chesterton usa esta paradoja, tanto para presentar muchas de sus reflexiones sociales de una forma inesperada, como por el propio gusto de elaborar este tipo de juegos conceptuales. Sin embargo, muchas de sus paradojas retóricas se convierten en resúmenes de sus ideas: es verdad que podría expresarse la misma idea sin necesidad de presentar una paradoja, pero la paradoja es el *resumen* de dicha idea.

Junto a ello, la paradoja de este tipo es usada por Chesterton para transmitir sus reflexiones de forma atractiva, buscando llegar a sus oyentes, y aunando magistralmente la calidad de la forma y la del contenido.

-Las paradojas filosóficas son aquellas que aparecen cuando se profundiza lo bastante en la realidad: las aseveraciones más profundas sobre el ser del universo, o del hombre, aparecen atravesadas por paradojas que, al contrario que las retóricas, son inesquivables. O se expresa la realidad en forma de paradoja, o no se puede dar cuenta de ella, y se cae inevitablemente en una reducción de la misma a uno de sus aspectos. Chesterton también usa abundantemente esta paradoja, reconociendo que la realidad es más grande que el discurso y que muchas veces las palabras no alcanzan a dar cuenta clara de lo real.

Más que usar alternativamente la paradoja filosófica y la retórica, sería más correcto decir que, en Chesterton, su uso de la paradoja oscila entre lo filosófico y lo retórico, muchas veces sin límites claros y con elementos de ambos tipos de paradoja. Muchas de ellas tienen una difícil clasificación en uno solo de los dos tipos, y se pueden entender de una u otra forma.

La manera chestertoniana de usar la paradoja incluye, además, el discurso paradójico, es decir, no solo el uso de paradojas concretas sino la elaboración de discursos donde una idea de fondo más o menos paradójica está continuamente presente.

Segunda conclusión esperada: La Modernidad se caracteriza por una reducción del pensamiento a su aspecto más lógico y técnico, y, por ello mismo, una rotura de los límites en el campo científico y económico, que generan todo tipo de desequilibrios (la desigualdad social, la amenaza ecológica), marginaciones y violencias. El enfoque de la racionalidad propio de la

modernidad es excluyente y disyuntivo: las ideas han de quedar separadas con claridad y distinción, imitando lo matemático. El saber práctico queda de esta manera desplazado, en favor de dos tendencias: el recorte de la realidad a un solo aspecto, propio de racionalismos y empirismos, o la falsa conjugación de extremos que realiza la dialéctica. En todos los casos, de todas formas, se trata de un reduccionismo metodológico: se decide de antemano que sólo se prestará atención a la información que pueda analizarse desde el método considerado como adecuado, despreciando como irrelevante lo que no pueda encajar en él.

La crisis a la que llega la Modernidad por este reduccionismo epistemológico conduce a la “postmodernidad decadente”, en términos de Ballesteros. Hay un momento en que ese concepto de razón monolítico y excluyente produce un fuerte rechazo, en vistas, sobre todo, de las exclusiones que genera. Sin embargo, aunque los postmodernos decadentes rechazan ese concepto de razón, se equivocan al rechazar *toda razón*. No responden a la visión absolutista de la razón moderna presentando un concepto de razón capaz de acoger lo razonable, lo aproximado y la apertura a la realidad. Más bien, rechazan todo lo racional en bloque. El ser humano, así, acaba convertido en pura voluntad y deseo, y los postmodernos decadentes caen en lo mismo en que cayó la Modernidad: la rotura de límites, el rechazo de la razón práctica y el predominio del individualismo y el economicismo.

Ballesteros propone la construcción de una “postmodernidad resistente”, en la que tenga cabida ese concepto abierto de razón que permita recuperar la razón práctica, el sentido de la responsabilidad, y combata el economicismo y el individualismo. Hay que fundar la “epistemología ecuménica” y la “razón copulativa”. Chesterton, con su paradoja, es uno de los autores que puede aportar a esta postmodernidad resistente, ya que su concepto de razón, y su uso

de la paradoja para dar el predominio a la realidad, encajan perfectamente en esta propuesta.

Tercera conclusión esperada: El uso filosófico-retórico de la paradoja en Chesterton, tal y como es examinado por el propio autor, nos revela una voluntad de abrir la razón a la realidad. La paradoja de Chesterton es una manera de pensamiento realista y abierto, deudor de la realidad y siempre referido a ella. La paradoja chestertoniana pretende hacer caer en la cuenta de que, si la formulación de las palabras es extraña, también la realidad lo es: si hemos de usar las paradojas, si hemos de hacer extraño el lenguaje, es porque nos encontramos con una realidad extraña, imposible de ser aprehendida correctamente por nuestros esquemas lógicos. No se trata de que la verdad no exista, o no pueda ser conocida: se trata de que la excesiva simplificación no nos permite conocerla. Se trata de que nosotros no escribimos la realidad, y, por tanto, ella no se adapta a cómo queramos que sea el argumento.

Al usar la paradoja, por tanto, Chesterton se enfrenta a los reduccionismos modernos de todo tipo, inclusive el reduccionismo dialéctico que cree que en la síntesis intermedia se encuentra siempre la solución (ignorando la diferencia entre lo contrario y lo contradictorio). La razón nos proporciona herramientas fantásticas para conocer la realidad, pero el error de los modernos ha sido exagerar su uso: no siempre funcionan, y hay cosas reales que se resisten a ser examinadas por ellas. Ni es verdad que ciertos esquemas mentales puedan analizarlo todo, ni es verdad que lo que no puedan analizar sea irrelevante.

Esta paradoja de Chesterton tiene una inmensa deuda con el cristianismo, pero no en el sentido de que nuestro autor realice un vasallaje a la Iglesia, o que su filosofía sea una apologética encubierta, sino en el sentido de que observó

cómo la religión cristiana entendía con finura ciertos enigmas que a él ya le intrigaban, y los resolvió efectivamente al hacerlo de forma paradójica.

Cuarta conclusión esperada: La paradoja de Chesterton como estilo nace de su vocación humorística y de su negativa a escribir “seriamente”. Esto lo realiza porque cree en la alegría inherente a la vida humana, y se niega a considerar un pensamiento frío y sosegado como “mejor” para hablar de las cuestiones relacionadas con lo humano. Su paradoja como estilo reivindica así un pensamiento humano y humanizador, y esto no solo en el sentido de que lo que se diga ha de tener en cuenta a la persona real y las circunstancias reales de su vida: también porque debe ser ejercido por alguien humano. El pensamiento alegre y ruidoso, para nuestro autor, no sólo es igual de válido que el sosegado y ecuánime, sino que le parece incluso mejor, porque refleja humanidad.

Hay que recordar, empero, que el uso de la paradoja por su parte es una cuestión estilística *a la vez* que la asunción de un método filosófico. Chesterton no es un filósofo que, tras elaborar una teoría sobre la apertura a la realidad, se dedicara a escribir paradojas para *aplicar* dicha teoría. No es tampoco, por otro lado, un charlatán que, encantado y divertido con la paradoja, hiciera una defensa de la misma que en realidad no fuera sino una justificación de su estilo. No: Chesterton usa la paradoja porque le divierte, pero está realmente convencido de sus posibilidades filosóficas. El ejemplo es el de un enamorado: el embelesamiento ante las cualidades de la persona amada es en parte subjetivo, pero también tiene objetividad: encantarse ante la paciencia o discreción de una mujer es subjetivo, pero esa paciencia y discreción existen realmente. Chesterton ama la paradoja, y por eso le descubre cualidades, pero esas cualidades existen.

Quinta conclusión esperada: Pese a la complicación para establecer una clasificación en la paradoja de Chesterton, podemos intentar algún esbozo, usando dos herramientas: primera, escucharle hablar sobre paradojas; segunda, observarle utilizarlas. Y podemos observar, así, que él describe: 1) paradojas meramente estéticas: básicamente juegos de palabras sin ideas detrás, que son una mera contradicción o una manera compleja de decir una idea muy simple (y habitualmente falsa). 2) paradojas que encierran una idea detrás, pero una idea endeble basada en una filosofía contradictoria. Así se ve en el análisis de nuestro autor de alguna paradoja de Oscar Wilde. 3) paradojas que condensan la complejidad de la realidad y que son auténticos resúmenes de pensamientos matizados y profundos.

Respecto al propio uso de las paradojas chestertonianas, podemos observar en él paradojas que, efectivamente, condensan una idea filosófica. A veces podrían sustituirse, es decir, se podría expresar lo mismo sin una paradoja, pero *al precio de realizar un discurso muy extenso*. La paradoja no se sustituye así por una verdad sencilla, sino que es una forma sencilla de expresar una verdad compleja. Por otro lado, nuestro autor nos ofrece muchísimas construcciones paradójicas que son meros juegos de palabras ingeniosos, meras construcciones propias de un escritor aficionado a ese recurso retórico.

Por último, en nuestro autor además se da lo que podría llamarse “esquema de pensamiento paradójico” o “discurso paradójico”, en el sentido en el que lo son los discursos de “el mundo al revés”: así se ve en muchos de sus discursos, y también se ve en su afición a contar historias de corte paradójico a través de personajes y escenas que no son lo que parecen. En este tipo de discursos o historias, no se trata tanto de expresar una paradoja concreta, confrontando dos conceptos en una frase, sino de realizar todo un discurso que confronta una o varias ideas normalmente asumidas. En este trabajo nos hemos dedicado,

durante toda su tercera parte, a rastrear este tipo de discurso en torno a cuatro áreas de pensamiento.

Sexta conclusión esperada: Respecto al pensamiento de Chesterton en torno a las cuestiones de epistemología y apertura a la realidad, además del discurso sobre la paradoja en sí, encontramos las paradojas del loco. Nuestro autor metafórica muchas veces el estado mental del pensamiento moderno, comparándolo con el de un demente. El problema del lunático, efectivamente, no consiste en un déficit de razón, sino de realidad: lo que dice se interconecta perfectamente, el problema es que no es cierto. El loco es aquel que prioriza la mente, la propia idea, por encima de lo que la realidad le cuenta, y, así, le es imposible cambiar de opinión. Los modernos, con sus esquemas de pensamiento reducidos, son similares a estos dementes, al parecer de Chesterton.

Chesterton analiza esta locura (que en realidad es reduccionismo) acerca del materialismo y el idealismo, descubriendo la paradoja de que es igual de importante, por un lado, atender a los entes reales del mundo, y, por otro, permitirnos simbolizarlos, permitirnos descubrir a qué realidad apuntan. Su conclusión es por ello paradójica: un extremo erróneo es hacer prevalecer lo mental por encima de la escucha de los datos que ofrece lo que tenemos delante; el otro es negarse a realizar la abstracción y a descubrir adónde apuntan esos datos. Racionalismo y empirismo se precisan mutuamente para no enloquecer.

También observa esa estructura reduccionista, es decir, demencial, respecto al pragmatismo. Es verdad que no hay nada más enloquecido que alguien que propone una teoría imposible de llevar a la práctica, pero es igualmente cierto que es una locura pretender “ser práctico” sin elaborar antes una buena teoría. Quien hace esto último se verá reduciendo los problemas a cuestiones de praxis, y despreciando el papel de los principios. Chesterton ofrece una paradoja para

equilibrar el problema teoría-práctica: una buena teoría es lo más práctico que existe.

En definitiva, Chesterton considera que la sociedad moderna está llena de locuras, entendidas estas no como enfermedades mentales *sensu stricto*, sino como esquemas de pensamiento parciales que llevan a vivir una vida inhumana. Lo observa en muchas de las propuestas modernas, tales como el cientificismo, o el pragmatismo, o las propuestas económicas capitalista y socialista (frente a estas últimas él propondría su distributismo).

La locura, por tanto, consiste en una ausencia de realidad, que Chesterton propone equilibrar con su paradoja, con el recurso al humor (el humor no sardónico, el que lleva a la humildad: el humor que se ríe de sí mismo) y con lo que él llama el “misticismo” (aceptar un misterio central, por ejemplo: el libre albedrío, para que el resto de la vida humana se vuelva inteligible y vivible).

Séptima conclusión esperada: El “asombro agradecido” condensa la teoría sobre la realidad de Chesterton, considerando el concepto cristiano de “creación” como clave para entender lo circunstante. Con él, se enfrenta al pesimismo descorazonador que viviera en la escuela de arte durante su juventud, y que le llevaría a una profunda crisis existencial. Saldría de allí descubriendo el agradecimiento por la existencia, y la maravilla por todo lo que le rodea. Esa actitud le llevaría a descubrir el cristianismo primero, y la Iglesia católica después, como el mejor lugar (es más: el único) para vivir esa experiencia de agradecimiento, sin caer en el inmovilismo social o el pensamiento bucólico de que todo es bueno y todo está bien.

La realidad es fascinante e inmerecida. En Chesterton, encontramos dos actitudes primordiales que él se esfuerza en cultivar: el asombro, maravillándose de todo lo que hay a su alrededor; el agradecimiento,

entendiendo todo el entorno como un regalo inmerecido. Esa fascinación por empezar agradeciendo “lo que hay” le lleva también a una fascinación por la vida ordinaria y cotidiana: a nuestro autor le fascina lo común, lo ordinario, lo que todos los hombres comparten.

Además, esa fascinación y agradecimiento le llevan a rechazar la actitud tanto de lo que él llama “pesimismo” como del “optimismo destructivo”. El pesimismo se equivoca porque no sabe fascinarse con la realidad y la desprecia: su mejor ejemplo quizás es el suicida, que insulta al cosmos entero al negar que valga la pena vivir en él. El optimismo, por su parte, comete otro error que tampoco es tan distinto: considera la realidad insuficiente, y quiere mejorarla (por lo tanto, tampoco la agradece). La clave está, dice Chesterton, en que ninguno de los dos puede agradecer algo pequeño, como una flor. Los dos la declaran poco valiosa, el pesimista rechazándola directamente, el optimista no conformándose con ella.

Octava conclusión esperada: Otro grupo de paradojas de nuestro autor son las que hace referencia a la política y el pensamiento social. Este discurso paradójico está en posición paradójica respecto al discurso del asombro agradecido: si bien hay que agradecer la existencia, eso no debe llevar al inmovilismo, pues hay cosas que deben cambiarse, hay situaciones sociales que no deben tolerarse. El asombro agradecido no puede ser una excusa para el abuso del poderoso, según Chesterton afirma explícitamente.

El ideal de una revolución social ha de cumplir tres características para nuestro autor: ser fijo para poder avanzar en su consecución (lo cual, además, quiere decir que ha de enraizarse en una comprensión profunda de la persona), ser complejo (porque también la persona lo es), y estar en continua revisión para evitar que los nuevos libertadores devengan en viejos tiranos.

Chesterton propone iniciar toda la crítica social sobre el modelo de la persona normal, el sujeto cotidiano: a qué aspira, qué es lo que quiere. Y descubre en su naturaleza tres características: la creatividad, el arraigo y que su actuación se encuentra continuamente atravesada por límites. Una propuesta política debe construirse para esta persona, con esas características.

El discurso paradójico de Chesterton le niega continuamente la importancia al especialista, el gobernante, el “especial”, para dársela a esa persona normal. Va a reivindicar para la construcción del ideal dos elementos que nacen de la gente normal, y no del especialista: la tradición (que es el coro intergeneracional de personas normales) y la familia (que es la institución natural, que cualquiera puede fundar). También va a criticar cualquier muestra de elitismo que se encuentre: el imperialismo, el intelectualismo... De todos ellos, cobra especial importancia su crítica al capitalismo y al socialismo, a los que consideraba hermanos gemelos porque ambos le impedían la propiedad y el hogar al hombre común.

Novena conclusión esperada: La mirada paradójica de Chesterton encuentra alimento en su cristianismo, al que considera mucho más que una mera elección personal religiosa. Para él es, más bien, la realización de las grandes búsquedas humanas que se dieron en la Antigüedad: la búsqueda de la Verdad de los filósofos; la búsqueda imaginativa de Dios realizada a través del relato mitológico; la búsqueda de la Justicia que siempre aparece ante las tiranías que se han sucedido en la historia humana.

Chesterton defiende que el cristianismo culmina estas tres búsquedas, y propone tres paradojas: que el cristianismo, lejos de destruir la razón, es el único que la preserva; que el cristianismo, lejos de destruir la alegría, y el espíritu celebrativo de la mitología de las religiones domésticas y campesinas,

es quien las preserva y las lleva a culmen; que el cristianismo, lejos de ser “opio del pueblo” dedicado a adormecer a la persona sumida en injusticia, es el único que puede realizar la revolución que la lleve a un mundo más justo.

Décima conclusión, o conclusión inesperada: La última conclusión es, como digo, algo que descubrí sin buscarlo, a medida que esta investigación iba tomando forma y, sobre todo, a medida que iba avanzando por el proceso de su redacción. Hace referencia a su genial obra *Orthodoxy*, en la que, en palabras de nuestro autor, quiso resumir su propia filosofía, su teoría del mundo y de la realidad. Con ello, respondía a un reto lanzado tras la publicación de su *Heretics*, donde un tal Street le retaba a que dejara de criticar filosofías ajenas y tratara de proponer una propia. Nuestro autor recogió el guante y creó la que es para muchos su mejor obra, sólo compitiendo con *The everlasting man*.

Pues bien, mi sorprendente conclusión es esta: *Orthodoxy* efectivamente es la condensación de todo su pensamiento. Lo es, al menos, de todo lo dicho aquí respecto de la paradoja, y respecto a las cuatro grandes áreas que hemos analizado en la Parte III de este trabajo. Y esto es sorprendente porque es una obra de juventud, o, mejor dicho, una de sus primeras obras de madurez. Pero, por mucho que con todo derecho pueda llamarse obra de madurez, es una obra tras la cual Chesterton siguió escribiendo durante casi tres décadas, y evolucionando mucho personalmente. Y, sin embargo, el recorrido por su pensamiento, tal y como lo he reflejado aquí, encuentra siempre una argumentación sólida, dicente y adecuada en los pasajes de la obra *Orthodoxy*.

En dicha obra, efectivamente, está todo: está el principal discurso sobre la paradoja, pero también su visión del loco, su filosofía del asombro agradecido, las características que ha de tener una revolución, o cómo el cristianismo es

quien mejor refleja cada uno de todos esos temas. Está todo. Es impresionante que esté todo.

Está claro que este estudio ha dejado de lado algunas temáticas, como sus escritos sobre literatura y periodismo, y algunas especificidades de sus teorías sociales, políticas y económicas. Sin embargo, creo que eso no desmiente esta conclusión. Respecto a lo literario, porque esa área tiene menos importancia desde el punto de vista filosófico, que es en el que me he centrado, y en el que también se centra *Orthodoxy*. Respecto a las especificidades de su pensamiento político, porque el hecho de que desarrollara algunas ideas más tarde en su vida no es, sin embargo, óbice para que la intuición política de Chesterton esté incluida en *Orthodoxy*, aunque sea *grosso modo*.

Esa es, por tanto, mi última y sorprendida conclusión: que, desde mi punto de vista, Chesterton quiso resumir su filosofía al poco de cumplir los treinta años, y efectivamente lo hizo. Quizás sea paradójico decir que eso es sorprendente, dado que esa era su intención, pero al fin y al cabo es de paradojas de lo que hablamos. Yo lo creo sorprendente, por lo improbable de que un intento tan temprano pudiera salir tan bien. Pero, si alguien considera que no hay razones para declararlo sorprendente, puede sencillamente sonreírse ante esta última paradoja: que no sorprende que alguien se proponga realizar algo difícil y ser coherente con ello durante el resto de su vida, sino que lo sorprendente, y maravilloso, es que lo consiga. Es la misma maravilla del matrimonio que persevera.

BIBLIOGRAFÍA

1.- BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Las obras de la bibliografía del propio Chesterton aparecen ordenadas por la referencia que se ha usado en el texto. Se introduce la referencia tal como aparece en las notas a pie, y a continuación se dan los datos de la obra consultada (omitiendo el nombre del autor, a menos que se trate de una obra coral). Los datos se dan en español primero y después en inglés (si se ha manejado traducción, si no, se referencia sólo en inglés). Las obras quedan introducidas con “[Esp.]” y “[Eng.]” para indicar el idioma.

Ejemplo:

CHESTERTON, *A miscellany of men*

[Eng.] *A miscellany of men*, New York: Dodd, Mead & Company, 1912

Cuando alguna obra se ha referenciado en los dos idiomas, o cuando al traducir se cambia el título, aparecen ambas referencias en el orden alfabético, y una envía a la otra.

Ejemplo:

CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*

[Ver: CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*]

1.1. OBRAS ENTERAS:

CHESTERTON, *A miscellany of men*

[Eng.] *A miscellany of men*, New York: Dodd, Mead & Co., 1912

CHESTERTON, *Adonde todos los caminos conducen*

[Esp.] “Adonde todos los caminos conducen”, en *Por qué soy católico*, Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª ed., Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 27-74

[Eng.] “Where all roads lead”, en *Collected Works III*, San Francisco: Ignatius Press, pp. 25-58

CHESTERTON, *Alarmas y digresiones*

[Esp.] *Alarmas y digresiones*, Miguel Temprano García [trad.], Barcelona: Acantilado, 2015

[Eng.] “Alarms and discursions”, en *The G. K. Chesterton Collection: 50 books* [Digital Edition], London: Catholic Way Publishing, 2014, pp. 1774-1882 <<https://archive.org/details/the-chesterton-collection-50-books>> [Fecha extracción: 11/06/2018]

CHESTERTON, *All I Survey*

[Eng.] *All I Survey*, 2ª ed., London: The Gateway Library, 1934

CHESTERTON, *All things considered*

[Eng.] *All things considered*, 9ª ed., London: Meuthen & Co., 1915

CHESTERTON, *Autobiografía*

[Esp.] *Autobiografía*, Olivia de Miguel (trad.), Barcelona: Acantilado, 2003

[Eng.] *Autobiography*, 17ª impr., London: Hutchinson & Co., 1937

CHESTERTON, *Autobiography*

[Ver: CHESTERTON, *Autobiografía*]

CHESTERTON, *Avowals and denials*

[Esp.] *Monstruos y lógica. Un libro de ensayos*, Mauricio Sanders (trad.), Sevilla: Espuela de Plata, 2018

[Eng.] *Avowals and denials. A book of essays*, New York: Dodd, Mead & Co., 1935

CHESTERTON, *Black and White* [colección de artículos]

[Eng.] *Black & White* [recogido como Anexo en la presente obra, pp. 713-757]

CHESTERTON, *Charles Dickens*

[Esp.] “Vida de Dickens”, Emilio Gómez Orbaneja (trad.), en *Obras Completas IV*, Barcelona: Plaza y Janés, 1962, pp. 183-382

[Eng.] *Charles Dickens*, New York: Dodd, Mead & Co., 1909

CHESTERTON, *Collected Works XXVII*

[Esp.] [1ª parte] *El fin de una época. Artículos 1905-1906*, Montserrat Gutiérrez Carreras (trad.), Madrid: Encuentro, 2019

[2ª parte] *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas. Artículos 1907*, Montserrat Gutiérrez Carreras (trad.), Madrid: Encuentro, 2019

[Eng.] *Collected Works XXVII*, San Francisco: Ignatius Press, 1986

CHESTERTON, *Collected Works XXVIII*

[Esp.] [1ª parte] *La prensa se equivoca y otras obviedades. Artículos 1908*, Carlos Rafael Domínguez (trad.), Madrid: Encuentro, 2021

[Eng.] *Collected Works XXVIII*, San Francisco: Ignatius Press, 1987

CHESTERTON, *Collected Works XXIX*

[Eng.] *Collected Works XXIX*, San Francisco: Ignatius Press, 1988

CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*

[Esp.] *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, Alberto Manguel (selección), Miguel Temprano García (trad.), Barcelona: Acantilado, 2004

[Eng.] *On lying in bed and other essays* [Edición Kindle], Alberto Manguel (selección), Calgary: Bayeux Arts, 2014

CHESTERTON, *Cuentos del Arco Largo*

[Esp.] *Cuentos del Arco Largo*, José Luis Moreno-Ruiz (trad.), Madrid: Valdemar, 2005

[Eng.] *Tales of the Long Bow*, 4ª ed., New York: Sheed & Ward, 1956

CHESTERTON, *Divorce VS Democracy*

[Eng.] *Divorce versus Democracy*, London: The Society of St. Peter & St. Paul. Publishers to the Church of England, 1916

CHESTERTON, *El candor del padre Brown*

[Esp.] *El candor del padre Brown*, Alfonso Reyes (trad.), Barcelona: Ediciones G.P., 1974

[Eng.] “The innocence of Father Brown”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 349-516

CHESTERTON, *El club de los incomprensidos*

[Esp.] *El club de los incomprensidos*, Rafael O’Collagan (trad.), Madrid: Valdemar, 2016

[Eng.] *Four Faultless Fellons* [Edición Kindle], London: Sutton Press, 2013

CHESTERTON, *El club de los Negocios Raros*

[Esp.] *El club de los Negocios Raros*, Emilio Tejada (trad.), 2ª ed., Madrid: Valdemar, 2016

[Eng.] “The club of Queer Trades”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 123-221

CHESTERTON, *El fin de una época*

[Ver: CHESTERTON: Collected Works XXVII]

CHESTERTON, *El hombre común*

[Esp.] *El hombre común y otros ensayos sobre la Modernidad*, Ana María Díaz (trad.), 1ª reimpr., Buenos Aires: Ediciones Lohlé Lumen, 1996

[Eng.] *The common man*, New York: Sheed & Ward, 1950

CHESTERTON, *El hombre eterno*

[Esp.] *El hombre eterno*, Mario Ruiz Fernández (trad.), 12ª reimpr., Madrid: Ediciones Cristiandad, 2017

[Eng.] “The everlasting man”, en *Collected Works II*, San Francisco: Ignatius Press, 1986, pp. 135-407

CHESTERTON, *El Hombre que fue Jueves*

[Esp.] “El hombre que fue Jueves”, Alfonso Reyes (trad.), en *Obras Completas III*, Barcelona: Plaza y Janés, 1952, pp. 7-171

[Eng.] “The Man who was Thursday”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 223-347

CHESTERTON, *El hombre que sabía demasiado*

[Esp.] *El hombre que sabía demasiado*, R. Berenguer (trad.), Barcelona: Ediciones G. P., 1969

[Eng.] “The man who knew too much”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 793-918

CHESTERTON, *El hombre vivo*

[Esp.] *El hombre vivo*, Rafael Santervás (trad.), 2ª ed., Madrid: Valdemar, 2011

[Eng.] “Manalive”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 517-639

CHESTERTON, *El manantial y la ciénaga*

[Esp.] “El manantial y la ciénaga”, en *Por qué soy católico*, Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª ed., Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 441-684

[Eng.] *The well and the shallows*, San Francisco: Ignatius Press, 2006

CHESTERTON, *El Napoleón de Notting Hill*

[Esp.] “El Napoleón de Notting Hill”, Manuel Bosch Barrett (trad.), en *Obras Completas III*, Barcelona: Plaza y Janés, 1952, pp. 871-1044

[Eng.] “The Napoleon of Notting Hill”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 1-122

CHESTERTON, *El perfil de la cordura*

[Esp.] *Los límites de la cordura.: el distributismo y la cuestión social*, María Raquel Bengolea (trad.), Madrid: El Buey Mudo, 2011

[Eng.] *The outline of sanity* [Edición Kindle], London: Read Books, 2013

CHESTERTON, *El poeta y los lunáticos*

[Esp.] *El poeta y los lunáticos*, Manuel Bosch Barrett (trad.), Barcelona: Ediciones G. P., 1959

[Eng.] “The poet and the lunatics”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 1201-1333

CHESTERTON, *El regreso de Don Quijote*

[Esp.] “El regreso de Don Quijote”, C. F. (trad.), en *Obras Completas III*, Barcelona: Plaza y Janés, 1952, pp. 403-606

[Eng.] *The return of Don Quixote*, London: Chatto & Windus, 1927

CHESTERTON, *El secreto del Padre Brown*

[Esp.] *El secreto del Padre Brown*, Isabel Abello de Lamarca (trad.), Barcelona: Ediciones G. P., 1976

[Eng.] “The secret of Father Brown”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 1065-1199

CHESTERTON, *Enormes minucias*

[Esp.] “Enormes minucias”, Rafael Calleja (trad.), en *Obras Completas I*, Barcelona: Plaza y Janés, 1952, pp. 1285-1443

[Eng.] *Tremendous trifles*, 6ª ed., London: Methuen & Co., 1920

CHESTERTON, *Fancies versus Fads*

[Eng.] *Fancies versus Fads*, 2ª ed., London: Methuen & Co., 1925

CHESTERTON, *Four Faultless Fellons*

[Ver: CHESTERTON, *El club de los incomprensidos*]

CHESTERTON, *Generally speaking*

[Eng.] *Generally speaking*, Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1929

CHESTERTON, *G.F. Watts*

[Eng.] *G. F. Watts*, 4ª reimpr., London. Duckworth & Co., 1914

CHESTERTON, *George Bernard Shaw*

[Esp.] “George Bernard Shaw”, José Méndez Herrera (trad.), en *Obras Completas IV*, 2ª ed., Barcelona: Plaza y Janés, 1962, pp. 837-988

[Eng.] *George Bernard Shaw*, 9ª ed., London: The Bodley Head, 1961

CHESTERTON, *Herejes*

[Esp.] *Herejes*, Juanjo Estrella (trad.), Madrid: El Cobre Ediciones, 2007

[Eng.] *Heretics*, New York: John Lane Company, 1905

CHESTERTON, *Impresiones de Irlanda*

[Esp.] *Impresiones de Irlanda* [Edición Kindle], Victoria León (trad.), Sevilla: Renacimiento, 2017

[Eng.] *Irish Impressions*, New York: John Lane Company, 1919

CHESTERTON, *La cuestión: por qué soy católico*

[Esp.] “La cuestión: por qué soy católico”, en *Por qué soy católico*, Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª ed., Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 171-440

[Eng.] “The thing: Why am I a Catholic”, en *Collected Works III*, San Francisco: Ignatius Press, 1990, pp. 133-336

CHESTERTON, *La esfera y la cruz*

[Esp.] *La esfera y la cruz*, [trad. no referenciado], 2ª ed., Madrid: Espasa-Calpe, 1944

[Eng.] “The ball and the cross”, en *The G. K. Chesterton Collection: 50 books* [Digital Edition], London: Catholic Way Publishing, 2014, pp. 4067-4269

<<https://archive.org/details/the-chesterton-collection-50-books>> [Fecha extracción: 11/06/2018]

CHESTERTON, *La eugenesia y otras desgracias*

[Esp.] *La eugenesia y otras desgracias* [edición Kindle], Aurora Rice Derqui (trad.), Sevilla: Espuela de Plata, 2012

[Eng.] *Eugenics and other evils*, London, New York, Toronto & Melbourne: Casell & Co., 1922

CHESTERTON, *La Iglesia Católica y la conversión*

[Esp.] “La Iglesia Católica y la conversión”, en *Por qué soy católico*, Ana Nuño & Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª ed., Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 75-160

[Eng.] “The Catholic Church and conversion”, en *Collected Works III*, San Francisco: Ignatius Press, 1990, pp. 59-124

CHESTERTON, *La incredulidad del Padre Brown*

[Esp.] *La incredulidad del Padre Brown*, Isabel Abello de Lamarca (trad.), Barcelona: Ediciones G. P., 1976

[Eng.] “The incredulity of Father Brown”, en *The Selected Works of G. K. Chesterton*, London: Wordsworth Editions, 2008, pp. 919-1064

CHESTERTON, *La locura y las letras*

[Esp.] *Los libros y la locura, y otros ensayos* [Edición Kindle], Guillermo Blanco (trad.), Madrid: El Buey Mudo, 2010

[Eng.] *Lunacy and letters*, New York: Sheed & Ward, 1958

CHESTERTON, *La Nueva Jerusalén*

[Esp.] *La nueva Jerusalén*, Horacio Velasco Suárez (trad.), 1ª reimpr., Madrid: Ediciones More, 2020

[Eng.] *The New Jerusalem*, New York: The George H. Doran Company, 1921

CHESTERTON, *La prensa se equivoca y otras obviedades*

[Ver: CHESTERTON, *Collected Works XXVIII*]

CHESTERTON, *La salsa de la vida*

[Esp.] “La salsa de la vida” en *Cuatro granujas sin tacha/ La salsa de la vida y otros ensayos*, Rafael O’Callaghan & Luis Buelta (trads.), Barcelona: Ediciones G. P., 1967

[Eng.] *The spice of life and other essays*, Beaconsfield: Darwen Finlayson, 1964

CHESTERTON, *La superstición del divorcio*

[Esp.] “La superstición del divorcio”, Eduardo Toda Valcárcel (trad.) en *Obras Completas I*, Barcelona: Plaza y Janés, 1952, pp. 871-936

[Eng.] *The superstition of divorce*, London: Chatto & Windus, 1920

CHESTERTON, *La taberna errante*

[Esp.] *La taberna errante*, Tomás González Cobos & José Elías Rodríguez Cañas (trads.), Madrid: Acuarela Libros, 2004

[Eng.] *The flying inn*, London: Meuthen & Co., 1914

CHESTERTON, *La utopía capitalista*

[Esp.] *La utopía capitalista y otros ensayos*, Álvaro Gutiérrez Valladares (trad.), Madrid: Palabra, 2013

[Eng.] “Utopia of usurers and other essays”, en en *The G. K. Chesterton Collection: 50 books* [Digital Edition], London: Catholic Way Publishing, 2014, pp. 2369-2460 <<https://archive.org/details/the-chesterton-collection-50-books>> [Fecha extracción: 11/06/2018]

CHESTERTON, *Las paradojas de Mr. Pond*

[Esp.] *Las paradojas de Mr. Pond*, Fernando Jadraque & María Trouilhet (trads.), 4ª ed., Madrid: Valdemar, 2005

[Eng.] *The paradoxes of Mr. Pond*, London: Bibliotech Press, 2020

CHESTERTON, *Lo que está mal en el mundo*

[Esp.] *Lo que está mal en el mundo*, Mónica Rubio (trad.), Barcelona: Acantilado, 2008

[Eng.] *What’s wrong with the world*, London, New York, Toronto & Melbourne: Casell & Co., 1910

CHESTERTON, *Lo que vi en América*

[Esp.] *Lo que vi en América*, Victoria León (trad.), Sevilla: Renacimiento, 2009

[Eng.] *What I saw in America*, London: Hodder and Stoughton, 1922

CHESTERTON, *Manalive*

[Ver: CHESTERTON: *El hombre vivo*]

CHESTERTON, *Monstruos y lógica*

[Ver: CHESTERTON, *Avowals and denials*]

CHESTERTON, *On lying in bed and other essays*

[Ver: CHESTERTON, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*]

CHESTERTON, *Ortodoxia*

[Esp.] *Ortodoxia*, Miguel Temprano García (trad.), Barcelona: Acantilado, 2013

[Eng.] *Orthodoxy*, 4ª ed., New York: John Lane Company, 1912

CHESTERTON, *Pequeña historia de Inglaterra*

[Esp.] *Pequeña historia de Inglaterra*, Alfonso Reyes (trad.), Madrid: Editorial Calleja, 1943?

[Eng.] *A short history of England*, London: Chatto & Windus, 1917

CHESTERTON, *Robert Browning*

[Esp.] “Robert Browning”, Simón Santainés (trad.), en *Obras Completas IV*, 2ª ed., Barcelona: Plaza y Janés, 1962. pp. 7-181

[Eng.] *Robert Browning*, New York: The Macmillan Company, 1903

CHESTERTON, *Robert Louis Stevenson*

[Esp.] “Robert Louis Stevenson”, P. Romeva (trad.), en *Obras Completas IV*, 2ª ed., Barcelona: Plaza y Janés, 1962, pp. 1141-1261

[Eng.] *Robert Louis Stevenson*, London: Hodder and Stoughton, 1929

CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*

[Esp.] “Santo Tomás de Aquino”, Honorio Muñoz, O.P. (trad.), en *Obras Completas IV*, 2ª ed., Barcelona: Plaza y Janés, 1962, pp. 990-1139

[Eng.] “St. Thomas Aquinas”, en *Collected Works II*, San Francisco: Ignatius Press, 1986, pp. 409-551

CHESTERTON, *San Francisco de Asís*

[Esp.] *San Francisco de Asís*, Marià Manent (trad.), 8ª ed., Barcelona: Editorial Juventud, 1994

[Eng.] “St. Francis of Assisi”, en *Collected Works II*, San Francisco: Ignatius Press, 1986, pp. 11-133

CHESTERTON, *Santo Tomás de Aquino*

[Ver: CHESTERTON, *Saint Thomas Aquinas*]

CHESTERTON, *Sobre el concepto de barbarie*

[Esp.] *Sobre el concepto de barbarie (seguido de Cartas a un joven garibaldino)* [Edición Kindle], Héctor Oriol (trad.), Sevilla: Renacimiento, 2012

[Eng.] *The barbarism of Berlin*, London, New York, Toronto & Melbourne: Casell & Co., 1914

CHESTERTON, *The barbarism of Berlin*

[Ver: CHESTERTON, *Sobre el concepto de barbarie*]

CHESTERTON, *The defendant*

[Eng.] *The defendant*, 2ª reimpr., London: J.M. Dent & Sons, 1922

CHESTERTON, *The resurrection of Rome*

[Eng.] *The resurrection of Rome*, London: Hodder & Stoughton, 1929

CHESTERTON, *Tremendous trifles*

[Ver: CHESTERTON, *Enormes minucias*]

CHESTERTON, *Twelve types*

[Eng.] *Twelve types: a collection of mini biographies*, Norfolk: IHS Press, 2003

CHESTERTON, *Varied types*

[Eng.] *Varied types*, New York: Dodd, Mead and Company, 1903

CHESTERTON, *Vegetarianos, imperialistas y otras plagas*

[Ver: CHESTERTON, *Complete Works XXVII*]

CHESTERTON, *Vida de Dickens*

[Ver: CHESTERTON, *Charles Dickens*]

CHESTERTON, *William Cobbett*

[Esp.] “William Cobbett”, Luis Nonell (trad.), en *Obras Completas IV*, 2ª ed., Barcelona: Plaza y Janés, 1962, pp. 693-836

[Eng.] “William Cobbett”, en *14 biographies*, [Plaza no reseñada]: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2015, pp. 385-440

1.2.- FRAGMENTOS:

CHESTERTON, “Lepanto”

[Esp.] “Lepanto”, Jorge Luis Borges (trad.). En: <https://www.religionenlibertad.com/cultura/31537/lepanto-chesterton-traduccion-jorge-luis-borges.html> Fecha consulta: 23/enero/2021

[Eng.] *Collected poems*, London: Meuthen & Co., 1933, pp. 114-121

CHESTERTON, “What all distributist say”, *G.K. 's Weekly*

[Esp.] “What all distributists say”, [trad. no referenciado], en *G.K. 's Weekly*, 23/08/1927, p. 504; cit. en SADA CASTAÑO, D., *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, p. 46.

1.3.- CO-AUTORÍA:

CHESTERTON (dir.) – THE DISTRIBUTIST LEAGUE, “Advertisement”, *G.K. 's Weekly*

[Esp.] THE DISTRIBUTIST LEAGUE “Advertisement”, [trad. no referenciado], en *G.K. 's Weekly*, 23/08/1930, p. 383; cit. en SADA CASTAÑO, D., *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, p. 48

CHESTERTON & SHAW, *¿Estamos de acuerdo?*

[Esp.] CHESTERTON & SHAW, “¿Estamos de acuerdo?”, Rafael Menjívar Ochoa (trad.), en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la Cultura*, nº 65/2005, pp.107-124

[Eng.] CHESTERTON & SHAW, *Do we agree?*, en SADA CASTAÑO, D., *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, pp. 303-308

CHESTERTON & BELLOC & SHAW & WELLS, *The new Age discussion*

[Eng.] [Artículos recogidos como apéndice documental en:] “Apéndice 1: De la revista *New Age*”, en SADA CASTAÑO, D., *Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2005, pp. 266-286

2.- BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

AHLQUIST, D., *Common sense 101: Lessons from G.K. Chesterton*, San Francisco: Ignatius Press, 2006

AHLQUIST, D., *G.K. Chesterton: El apóstol del sentido común*, Rosario Domingo Chaves (Trad.), Madrid: Voz de Papel, 2006

AHLQUIST, D., *The Complete Thinker: The marvelous mind of G.K. Chesterton* [Edición Kindle], San Francisco: Ignatius Press, 2012

ANDERS, G., *La obsolescencia del hombre; sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Valencia: Pretextos, 2011

ANTUÑANO, S. “Chesterton o la modernidad a plena luz”, en *Mar oceana*, 2002 (10), pp. 47-74

ANTUÑANO, S., *G.K.C. o la llave de la realidad perdida*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003

ARIAS MALDONADO, M., *Desde las ruinas del futuro: Teoría política de la pandemia* [Edición Kindle], Barcelona: Penguin Random House, 2020

AYLLÓN, J.R., *El hombre que fue Chesterton* [Edición Kindle], Madrid: Ediciones Palabra, 2017

BALLESTEROS, A., “Digitocracy: Ruling and being ruled”, en *Philosophies*, 2020 5 (2), 9, DOI: 10.3390/philosophies5020009

- BALLESTEROS, J., “Biotecnología, biopolítica y posthumanismo”, en BALLESTEROS, J. & FERNÁNDEZ, E., *Biotecnología y posthumanismo*, Navarra: Aranzadi, 2007., pp. 21-46
- BALLESTEROS, J., “Escuela Neoclásica, valores y derechos”, en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 26, 2012, pp. 250-267
- BALLESTEROS, J., “Reconocimiento y derecho contra la obsolescencia humana. Salvar las diferencias. Acabar con las desigualdades”, en *Red de Investigaciones filosóficas SCIO* [en línea], Valencia: UCV, 2019. [Consulta: 15/09/2019] Disponible en: https://proyectoscio.ucv.es/articulos-filosoficos/contra_la_obsolescencia_humana/#_ftn18
- BALLESTEROS, J., *Domeñar las finanzas, cuidar de la Naturaleza*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2021
- BALLESTEROS, J., *Ecologismo personalista: cuidar la Naturaleza, cuidar al hombre*, Madrid: Tecnos, 1995
- BALLESTEROS, J., *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2ª ed., Madrid: Tecnos, 2000
- BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, pp. 17-18
- BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del Derecho*, 2ª ed., Madrid: Tecnos, 1986
- BASTIEN, R., *Cinco defensores de la Fe y la razón: A. MacIntyre, C. S. Lewis, G. K. Chesterton, J. H. Newman y P. Kreeft* [Edición Kindle], Miguel Martín (trad.), Madrid: Rialp, 2019
- BAUMAN, Z., *Confianza y temor en la ciudad. Vivir con extranjeros*, Barcelona: Arcadia, 2010
- BAVIERA PUIG, T., *Pensar con Chesterton: Fe, razón y alegría*, Madrid: Ciudad Nueva, 2014
- BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Néstor A. Mínguez (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1977
- BELLVER, V., “Transhumanismo, discurso transgénero y digitalismo: ¿exigencias de justicia o efectos del espíritu de abstracción?”, en *Persona y Derecho*, vol. 84, 2021, pp. 197-233
- BELMONTE, K., *Defiant joy. The remarkable life & impact of G.K. Chesterton* [edición Kindle], Tennessee: Thomas Nelson, 2011
- BERSITÁIN, H., *Diccionario de retórica y poética*, México: Porrúa, 1998

- BONET SÁNCHEZ, J.V. & BONET PONCE, C., *Sobre palabras, juego y acción*, Valencia: Cuadernos Scio, Serie maior (UCV), 2016, pp. 22-31
- BORGES, J.L., *Geschichte der Nacht. Neue Gedichte* [edición bilingüe], Viena-Munich: Carls Hanser Verlag, 1984
- BOYD, I., “Introducción. El periodismo como parábola”, en CHESTERTON, *La prensa se equivoca y otras obviedades*, pp. 9-14
- BOYD, I., *The novels of G.K. Chesterton: A study in art and propaganda*, London: Elek Books, 1975
- BUNGE, M., *Diccionario de filosofía*, María Dolores González Rodríguez (trad.), 3ª ed., México D.F. – Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2005
- CABANAS, E. & ILLOUZ, E., *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*, Barcelona: Paidós, 2019
- CHESTERTON, C.E., *G.K. Chesterton: A criticism*, London: Alston Rivers Ltd., 1908
- CLÉMENT, O., *La Iglesia Ortodoxa*, Laura García Gámiz (trad.), Madrid: Publicaciones Claretianas, 1990
- COLLIE, R.L., *Paradoxa epidémica. The renaissance of tradition of paradox*, New Jersey: Princeton University Press, 1966
- DE LUBAC, H., *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Alfonso Ortiz García (trad.), 4ª ed., Salamanca: Sígueme, 2014
- DE TORO, A., “¿Paradoja o rizoma?: "transversalidad" y "escriptibilidad" en el discurso borgeano”, en DE TORO, A. (coord.), *El siglo de Borges: homenaje a Jorge Luis Borges en su centenario*, Vol. 1, Madrid: Vervuert Iberoamericana, 1999, pp. 173-207
- DENZINGER, H. - SCHÖNMETZGER, A., *Enchiridion Symbolorum*, Roma, 1965
- FAZIO, M., “Chesterton, la filosofía del asombro agradecido”, *Acta Philosophica* (Roma), vol. XI (2002), fasc. 1, pp. 121-142
- FAZIO, M., *Historia de las ideas contemporáneas: Una lectura del proceso de secularización*, 3ª ed., Madrid: Rialp, 2012
- FERNÁNDEZ, E., “Crítica filosófica del posthumanismo: Gabriel Marcel”, en BALLESTEROS, J. & FERNÁNDEZ, E., *Biotecnología y posthumanismo*, Navarra: Aranzadi, 2007, pp. 81-108
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. ““G.K. Chesterton: siete paradojas para acabar de una vez por todas con la postmodernidad”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 65/2005, pp. 77-86

- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía. Tomo II. L-Z*, 5ª edición, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964
- FFINCH, M., *G. K. Chesterton: A Biography*, San Francisco: Harper and Row, 1986
- FRANKFURT, H.G., “Sobre la verdad”, Carme Castells (trad.), en *Sobre la charlatanería (On bullshit)/ Sobre la verdad*, Barcelona: Paidós, 2013
- GARCÍA NEUMANN, J., “¿Fin de la dominación crematística global?”, en DE LUCAS MARTÍN, J. & VIDAL GIL, E., & FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E: & BELLVER CAPELLA, V. (coords.), *Pensar el tiempo presente: Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, pp. 1931-1954
- GARCÍA-MÁIQUEZ, E., “Chesterton, aforista sobrevenido” (prólogo), en CHESTERTON, *Un puñado de buenas ideas*, Sevilla: Renacimiento, 2018, pp. 07-16
- GARDNER, M., *¡Ajá! Paradojas que hacen pensar.*, Luis Bou (trad.), Barcelona: RBA, 2018
- GUARDINI, R., *El contraste: ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Alfonso Lopez Quintas (trad.), Madrid: BAC, 1996
- GUTIÉRREZ CARRERAS, P., & ABRADELO DE USERA, M. I. (eds.), *Chesterton de pie*, 1ª reimpr., Madrid: CEU ediciones, 2015
- HALIK, T., *Paradojas de la Fe en tiempos postoptimistas*, Antonio Rivas González (trad.), Barcelona: Herder, 2016
- HAN, B.-C., *En el enjambre*, Raúl Gabás (trad.), Barcelona: Herder, 2014
- HAN, B.-C., *La sociedad de la transparencia*, Raúl Gabás (trad.), Barcelona: Herder, 2013
- HAN, B.-C., *La sociedad del cansancio*, Arantzazu Saratxaga Arregi (trad.), Barcelona: Herder, 2012
- HAN, B.-C., *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*, Alfredo Bergés (trad.), Barcelona: Herder, 2014
- HEIDEGGER, M., *Serenidad*, Yves Zimmerman (trad.), 4ª ed., Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002
- KENNER, H., *Paradox in Chesterton*, New York: Sheed & Ward, 1947
- KER, I., *G.K. Chesterton. A biography* [Edición Kindle], Oxford: Oxford University Press, 2011
- KORENBLIT, B.E., *Coherencia de la paradoja*, Buenos Aires: Ediciones Tres Tiempos, 1987

- LEYS, S., *Breviario de saberes inútiles: ensayos sobre sabiduría china y literatura occidental*, José Manuel Álvarez Flórez & José Ramón Monreal (trads.), Barcelona: Acantilado, 2016
- LLANO, A., *Humanismo cívico*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 2015
- LUHMANN, N., “Paradoxy of observing systems”, *Cultural Critique*, 31, The Politics of Systems and Environments, Part II (Autumn,1995), UMP, pp. 37-55
- MACKEY, A. & AHLQUIST, D. & STORCK, T. & FAHEY, W.E., *Beyond capitalism and socialism: A new statement for an old ideal*, Norfolk, VA: IHS Press, 2008
- MARCEL, G., *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós Editores, 2001
- MARCOS, A., *Postmodern Aristotle*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012
- MONZÓN, A. & MARTÍNEZ, J.A. & BEA, E. (dirs.), *Colligite fragmenta: Repensar la tradició cristiana en el món postmodern*, Valencia: Universitat de València (PUV), 2014
- ORTEGA Y GASSET, J., “El tema de nuestro tiempo”, en *Obras Completas*, tomo III, 6ª ed., Madrid: Revista de Occidente, 1966
- OTERO, E. & GIBERT, J., *Diccionario de epistemología*, Santiago de Chile: RIL Editores – UDD, 2016
- PAINE, S.R., *The Universe and Mr. Chesterton*, 2ª edición, New York: Angelico Press, 2019
- PANIKKAR, R., *Sobre el diálogo intercultural*, J. R. López de la Osa (trad.), Salamanca: Editorial San Esteban, 1990
- PASCAL, B., *Pensamientos*, J. Llansó (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 1996
- PEARCE, J., *G.K. Chesterton: sabiduría e inocencia* [Edición Kindle], Carmen González del Yerro Valdés (trad.), Madrid: Ediciones Encuentro, 2011
- PERELMAN, Ch. & OLBRECHTS-TYTECA, L., *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*, Madrid: Gredos, 1989
- RAULET, G., “De la Modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida”, José Luis Zalabardo (trad.), en PICÓ, J. (compilador), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 321-348
- RESCHER, N., *Paradoxes. Their Roots, Range, and Resolution*, Chicago: Open Court, 2001
- ROMERO-WENZ- L., “La metáfora del jardín-huerto como marco lingüístico adecuado para el diálogo en pos de la justicia climática”, en *Actas del III Congreso Internacional sobre Derechos Humanos: Derechos Humanos y Justicia Climática*, Valencia, 2019 [https://congresoddhh.mainei.org/wp-content/uploads/2020/07/Actas-III-Congreso-DDHH-y-Justicia-Clim%C3%A1tica.pdf Fecha extracción: febrero 2021] pp. 86-94

- ROMERO-WENZ, L., “Capitalismo como locura: la crítica al sistema capitalista de G.K. Chesterton” en *SCIO. Revista de Filosofía*, n.º 16, Julio de 2019, pp. 145-181
- ROMEVA, P., “Les paradoxes de Chesterton”, en *Acció. Periòdic semanal al servici de la Pàtria Valenciana*, Any III, Número 109, València, 27/06/1936, p. 1
- SALCEDO ROMO, A., *Gratitud y resistencia: La filosofía práctica de Jesús Ballesteros*, Tesis Doctoral, UV, Valencia, 2019
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., *El crepúsculo de Europa: I. El espíritu de la cultura europea*, Madrid: Fundación Iberdrola, 2006
- SÁNCHEZ CÁMARA, I., “El misticismo en Ortega y Gasset”, en *Bajo Palabra*, II Época, N° 24, pp. 21-36
- SANDEL, M.J., *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?*, Albino Santos Mosquera (trad.), Barcelona: Penguin Random House, 2020.
- SANTOS, J.A., “El hombre tecnológico como fetiche de la modernidad ampliada”, en DE LUCAS MARTÍN, J. & VIDAL GIL, E., & FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., & BELLVER CAPELLA, V. (coords.), *Pensar el tiempo presente: Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, pp. 1219-1236
- SAVATER, F., “Las paradojas de Chesterton”, en *Archipiélago: cuadernos de crítica de la cultura*, 65/2005, abril, pp. 17-22
- SAVATER, F., *Las preguntas de la vida*, 10ª ed., Barcelona: Ariel, 2004
- SCHALL, J.V., *Schall on Chesterton: Timely Essays on Timeless Paradoxes*, Washington: Catholic University of America Press, 2000
- SCHUMACHER, E.F., *Lo pequeño es hermoso*, Óscar Margenet (trad.), 2ª reimpr., Madrid: Hermann Blume, 1994
- SCHWARTZ, A., *The Third Spring: G.K. Chesterton, Graham Greene, Christopher Dawson, and David Jones*, Washington, D.C: Catholic University of America Press, 2005
- SECO, I., *Chesterton, un escritor para todos los tiempos*, Madrid: Ediciones Palabra, 1997
- SPAEMANN, R., “Universalismo o eurocentrismo. La universalidad de los Derechos Humanos”, en *Anuario filosófico*, Vol. 23, N° 1, 1990, págs. 113-124
- TALAVERA, P., “Economía y literatura. La fábula de las abejas de Mandeville como relato legitimador del capitalismo”, en DE LUCAS MARTÍN, J. & VIDAL GIL, E., & FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E. & BELLVER CAPELLA, V. (coords.), *Pensar el tiempo presente: Homenaje al profesor Jesús Ballesteros Llompart*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2018, pp. 2037-2060

THOMPSON JR., J.J., “Introducción”, en CHESTERTON, G.K., *Por qué soy católico*, Ana Nuño y Mariano Vázquez Alonso (trads.), 4ª edición, Madrid: El Buey Mudo, 2010, pp. 13-25

VATTIMO, G. & ROVATTI, P., *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1988

VATTIMO, G., *La società trasparente*, Milano: Garzanti, 1980

VICO, G.B., *De nostri temporis studiorum ratione*, José Rafael Herrera & Franklin Pérez Maldonado (trads.), documento PDF, s/p: s/ed., 2015. [Consulta: 20/03/2021] Disponible en: <https://es.scribd.com/document/285938154/Vico-De-nostri-temporis-studiorum-ratione-docx>

VIDAL GIL, E., “‘Sumar y no restar’. Tres propuestas para conjugar el derecho, la moral y la política”, en *Diálogo Filosófico*, 55, 2003, pp. 39-60

VIDAL GIL, E., “De lo justo general a lo justo concreto. Notas para una teoría de la justicia”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, XI, 1994, pp. 121-139

VILLARRAZO, B., *Tres europeos: Newman, Chesterton, Belloc*, Madrid: Gráficas Valera, 1950

WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*, New York: Sheed and Ward, 1943

WELLMER, A., “La dialéctica de modernidad y postmodernidad”, Manuel Jiménez Redondo (trad.), en PICÓ, J. (compilador), *Modernidad y postmodernidad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988, pp. 103-140

3.- BÚSQUEDAS WEB

“Adanismo”, en RAE, *DEL*, 23ª ed., 2014 <<https://dle.rae.es/adanismo?m=form>> [Fecha consulta: 18/03/2021]

“Paradoja”, en *Wikipedia. La enciclopedia libre*. <<https://es.wikipedia.org/wiki/Paradoja>> [Fecha consulta: 03/02/2021]

“Paradójico, ca”, en RAE, *DLE, op.cit.* <<https://dle.rae.es/parad%C3%B3jico>> [Fecha consulta: 01/02/2021]

“Paradojo, ja”, en RAE, *DLE*, 23ª ed., 2014 <<https://dle.rae.es/paradojo>> [Fecha consulta: 01/02/2021]

ANEXO: LA RECOPIACIÓN DE *BLACK &*
WHITE

BLACK AND WHITE

Contents

That Black is White

- I.—THAT BLACK IS, IN A GENERAL SENSE, WHITE
- II.—THAT RESPECTABLE PEOPLE ARE MORE INTERESTING THAN BOHEMIANS
- III.—THAT POETICAL PEOPLE ARE THE MOST PRACTICAL
- IV.—THAT BIGOTED PEOPLE HAVE NO BELIEFS
- V.—THAT AN IRREGULAR EXPENDITURE IMPROVES THE MORALS
- VI.—THAT THE SIMPLE LIFE IS AN ARTIFICIAL NUISANCE
- VII.—THAT HUMOUR IS AN OVERRATED QUALITY

The Creed of a Credulous Person

- I.—AN EXAMPLE OF THE TRUTH OF FAIRY TALES
- II.—PUMPKINS AND POSSIBILITY
- III.—ON BEING TAKEN IN
- IV.—IS FURNITURE ALIVE?
- V.—MY EXPERIENCE WITH SANTA CLAUS
- VI.—WANDERING THOUGHTS ON BOXING DAY
- VII.—IS CREDULITY IGNORANT?
- VIII.—THE CREDULOUS SAVAGE
- IX.—THE JOYS OF THE INCREDULOUS
- X.—THE CRUELTY OF THE INCREDULOUS
- XI.—HOW THE INCREDULOUS GO MAD

The Decline of the Amateur

- I.—THE DECLINE OF THE AMATEUR DANCER
- II.—THE DECLINE OF THE AMATEUR ACTOR
- III.—THE DECLINE OF THE AMATEUR EDUCATOR
- IV.—THE DECLINE OF THE AMATEUR SOLDIER
- V.—GENERAL REFLECTION ON AMATEURS

I.—THAT BLACK IS, IN A GENERAL SENSE, WHITE

By G. K. Chesterton

Black & White

February 14, 1903

That Black is White

AS I was studying this paper the other day and my eye fell tenderly upon its title, I wondered vaguely what would happen to it if I could succeed in proving that black was white. I should, I suppose, be hurled from the office, have a brief career of glory, and die by the hand of a subscriber. But this question has often been brought before me, because I have been accused, by seven different persons of wishing to prove that black is white—a thing I have never desired, but which I now feel inclined to attempt. At any rate, a few remarks on

the nature of paradox (as it is called), on the general philosophical theory that black is white, I may be permitted to make.

The simplest and commonest of all the causes which lead to the charge of “mere paradox” being slung about as it is, is one fundamental assumption. Everybody takes it for granted that universal and ordinary arrangements, historic institutions, daily habits are reasonable. They are good, they are sensible, they are holy and splendid often enough, but they are not reasonable. They are themselves paradoxes; paradox is built into the very foundations of human affairs. And the man who is accused of paradox is only the man who has so simple, so old-fashioned, so exact and humdrum a mind that he refers back to the barbaric truisms and sees that civilisation is a paradox. The British Constitution, to take the most obvious instance, not only is, but boasts of being something which is, when logically considered, like a Gilbert and Sullivan opera.

As a matter of fact, it is the ordinary view and language which is paradoxical. Take even this question of saying that “black is white:” this common example of colours. Whether or no it is true that ordinary language says that black is white, it does beyond any sort of question say that red is white, that pink is white, that brown is white, that yellow is white, that green is white. This may seem a wild statement, but when we look at the facts of human life and language it is simply obvious. Grave statisticians and compilers of bluebooks, whose works are adorned with few passages merely intended to sparkle, do nevertheless refer to the English, let us say, in South Africa, as “white men.” Of course they are no more white than a carrot or a piece of leather: if the English, with all their natural courage, saw a white man they would run screaming down the street. In all the unbearable nightmares of Edgar Allan Poe, in all the torture-cells of psychology in the early stories of Rudyard Kipling, it is questionable whether anyone ever conceived any idea so simple and sickening and awful as the idea of a white man. But just as good and upright men point to an apoplectic major who is obviously red and say with untroubled consciences, “He is white,” so it is all along the line. Pure and noble women, whose crystal spirits have never been clouded with a lie, say with placidity: “I prefer white wine,” and proceed to drink something that is as yellow as the legs of a Bluecoat boy. Innocent children, wholly unpolluted by any literary paradox, learn to call grapes “white grapes” when they are patently to the mere physical eye a pale-green. And this is the civilisation and the language which dares to denounce the wretched paradoxes of journalism, this civilisation which calls two things white, one of which is red and the other green. Nay, in a sense it may be said to have called black white actually in a comparatively short period, of time. For in the strongest case of all, the case of calling Europeans white, the use of the word black is quite changed. In Queen Anne’s time (which is now over) a man with dark hair was called “a black man.” Now he is called “a white man.” As a matter of fact, he is neither; nor anything resembling either, and anyone who points this out is held to be paradoxical. But he is not; he is merely protesting against a frantically paradoxical language, and a frantically paradoxical civilisation.

Suppose that some clerk copying out a South African report were suddenly stricken with a lightning flash and thunderbolt of truth. Suppose, that is to say, that instead of copying “the white population,” he were to write down “the brownish-pink population,” or “the partly drab, somewhat brown, but internally-red population,” or “the population the indescribable colour of which can only be conveyed by the conventional pictorial phrase ‘flesh-coloured.’”

He would be a supremely honest man: he would be telling the truth more heroically than George Washington. But what would happen to him? I will not dwell on the too poignant question of his practical and official fate; I merely ask what would happen to him in the world of thought, of general philosophical conclusions. He would beyond any question be supposed simply to be joking. He would be reproached with a tendency, to be merely flashy and funny at any cost. His utterance, which is mere dull and stupid realism, would be regarded as fantastic, like that of the Red Indian, who, with his finer logical sense, calls the white people "pale-faced." That is a real literary phrase, an achievement—the *mot juste*.

In this preliminary note, therefore, I have adhered to the common colour simile, and defended the contention that black is white, or rather the contention that what most people call white is not always white, and is often something which is quite as like black. In one or two future articles I wish to give some examples of the entirely neglected aspects of some contemporary problems; but I shall not be paradoxical. As I have said, I shall merely be exhibiting, and perhaps denouncing, existing paradoxes. But of one thing I am certain, that the age needs, first and foremost, to be startled; to be taught the nature of wonder. It is the extraordinary peculiarity of cities that they produce things more astonishing than the world has ever known before, and yet are not astonished; that they work marvels and do not marvel at them. The silliest yokel staring at a fat woman in a fair, the dirtiest savage watching the incantations of a medicine man, has more of the feelings which it is the object of art and civilisation to call up than those who have seen the living serpent and the Eiffel Tower.

II.—THAT RESPECTABLE PEOPLE ARE MORE INTERESTING THAN BOHEMIANS

By G. K. Chesterton

Black & White

February 21, 1903

That Black is White

That Respectable People Are More Interesting Than Bohemians

I hate cosmopolitans for nine hundred and ninety-nine eloquent and well-expressed reasons. My favourite reason (number seven hundred and thirteen, if I remember rightly) is that they are the very reverse of cosmopolitan: that what they really mean by cosmopolitanism is simply European civilisation extended to everybody. They wish to give tramcars to the Zulu: that is all very well; only the process, if it is to be cosmopolitan, ought to be reciprocal. If one were only certain that at the same moment when the Zulu possessed a tramcar, the President of the County Council would possess a Zulu kraal, all would be right and proper. If one were certain that whenever the Zulu learnt to smoke a cigar, Mr. Sidney Webb learnt to hurl a javelin fifty yards, cosmopolitanism would indeed have come into force. But until that is so, it is not a question of cosmopolitanism at all, but of the dominance of one kind of "politeia." And till this reminds me more than anything else in the world of a custom which seems to me among the most horrible and immoral of all the customs of human life, though it is mostly used by very respectable old ladies. It is the custom of teaching dogs to do tricks. The dog is a noble animal; so, to a certain extent, is the old lady. But it is every

bit as infamous and degrading to teach the dog to do badly the things the old lady could do quite well (such as singing or holding sugar on the nose) as to teach the old lady to do badly the things which the dog could do quite well. Nobody would think it proper or at all funny to ask an old lady to kill rats with her teeth, to leap two feet into the air, or to smell an acquaintance on the neighbouring uplands. But when a dog does these things, we feel that he has added to his physical and moral nobility.

This is the preliminary point I wish to raise, and perhaps it may not immediately appear that the point is relevant; but the question I wish to ask at the off-set is simply this: Why do we feel that a dog is dignified when he smells blood, when he bounds and capers, when he fights and makes a fool of himself with fighting, and yet feel that the dog is not dignified when he does the human things; when he grunts and squeals in imitation of a song, when he picks out a letter or a colour like a performing pig, when he begs on his hind legs? Why is it? Man himself, in his relation to the Cosmos, might be defined as a quadruped on his hind legs, begging. But the dog is certainly made less nobly doggish by the act. I can no more imagine a man who loved a dog, teaching him tricks, than a man teaching his mother to black her face. Why is it?

The real reason, surely, is that the things which come out of the fundamental nature, out of the real essence of the quadruped, are far more poetical and more interesting than the thing which comes out of the mere affectations and official fancies of the biped. The deepest and darkest part of the dog is better than the surface of man; and when we have once understood this, we have understood the essence of the thing which I wish to suggest; that the things which lie deep, which lie behind art and are indescribable, which lie behind science and are indefinable, which lie behind even consciousness itself and are unconscious, are in reality the things which are supremely interesting and supremely free.

And so it comes about that the conventional world is far more wild and fascinating than the unconventional. I know that the common idea is quite the other way. It is supposed that the humdrum world of ordinary human fashion, with its shiny hats and its important office bags, whatever may be its dulness, is safe and non-committal; that, on the other hand, the world of Bohemian beauty, with its sunflowers and sonnets, whatever may be its futility and unpracticality, is at any rate deep and real and in revolt. My impression is quite the other way. The dim and unfathomable poetry about an ordinary silly Cheapside clerk lies in the fact that he does not know what is the matter with him; the dim, unfathomable prose and silliness and degradation of a poet lies in the fact he does know, or thinks he knows, what is the matter with him. The stupid fashionable classes are in the grip of forces greater than themselves: they really express in their manners and tones and actions something which they could not express in their words. The clever Bohemian classes merely express in their allusions and their waistcoats something quite on the surface and theoretic, something which they would much rather express in words.

The reason which a young artist in Bedford Park has for dressing picturesquely is quite a lucid and obvious affair; but the reason which a stockbroker in Threadneedle Street has for making himself palpably hideous is a matter which is really occult and awful. If you stop an art enthusiast in West Kensington who is wearing, let us say, a pale green slouch hat with a crimson tulip, and say, to him, kindly and respectfully: "Why, in Heaven's name, wear that?"

you will find the whole matter quite simple. He has been preparing intellectual defences of that hat for months previously: he will explain to you in a quite philosophical way that pale green hats were worn in the noblest periods of the thirteenth century, and that there is authority for the red tulip in the Book of Kels [sic]. But if you stop a man you may meet in Threadneedle Street wearing a top hat and say, "Why in Heaven's name wear that?" he will be stricken with a strange and supernatural silence. Powers greater than he have laid that hat upon him. The dim gods of the beginning of things laid their hands on his throat and choked him in an indefensible collar: the elves of irrational existence, with their eerie merriment, wove the wild things that he calls his clothes. He, the stockbroker, is really in fairyland, for he does not know the powers that are ruling him. When a man does a mad thing and knows why, like the æsthete with his green hat, he is merely a faddist, a trifler. But when a man does a mad thing and cannot imagine why, like the clerk with his black hat, he is on his way to being a poet. The one man wears a green hat for the same reason that the dog begs for sugar. The other wears a black hat for the same reason that the dog bounds and bellows in the illimitable fields. It is really unconventionalism that is old and fastidious: it is conventionalism that is as new and triumphant as the world.

A little while ago I met a kindly Bohemian who told me that he did not think that personal courage was at all admirable. I gave the only reply which is philosophically tolerable: "What a great deal of trouble you must have taken to think that." It was a mere thin opinion; the sort of opinion I could have made up myself by the hundred and defended eloquently. The ordinary seamstresses read novelettes about soldiers: their children play with tin soldiers in the street. They, therefore, represent what is more interesting than a hundred theories about race and ethnology—they represent an actual unconquerable craving for the ideal of fight. It may be useless, it may be wicked, it may be disastrous, but at least it is interesting. It has the heart of hidden force and the mystery of mysteries, the average man. It is only in the face of the ordinary that any man can be really mystified.

III.—THAT POETICAL PEOPLE ARE THE MOST PRACTICAL

By G. K. Chesterton

Black & White

February 28, 1903

That Black is White

THESE papers, earnestly commended to the thoughtful and especially to the young, have—as I have said—for their object the pointing out an element of mere blunder and blank mistake in many of the current assertions. There has arisen, for instance, a school in politics, philosophy and literature, which is again making the monstrous assertion that poetic ideals are not practical; that sentiment is the enemy of real life. Instead of these things, this school would place the things that they call facts in the forefront. They meet together in the halls of the new efficiency and tell each other how many tram-cars there are in Glasgow until the tears stream down their cheeks.

I know that this view is very interesting: I am sure it is very well-meaning; the collection of statistics saves men from inutility and drink; the arrangement of them exercises the logical

faculty and gives an experience of life's complexity: the statisticians are, in fact, able, high-spirited, self-sacrificing and most courageous men. But there is one peculiarity of theirs which must nevertheless be stated. They have one defect: they are absolutely no use. They cannot describe human life; they have never even seen it. Human life was conducted vigorously and conducted successfully, and conducted without doubt or sensation, long before the students of fact were born, and will continue to be so conducted long after they are lynched. No practical person, whether he was a brigand or a buttermilk, whether he was a man in the Stone Age hunting elks or a diplomatist in the twentieth century negotiating a private treaty, ever dreamed for a single moment of troubling about the facts of science. Human life has always been conducted by poetical emotions and ideas: that is to say, by entirely indefinable emotions and ideas. People imagine they can rule an Empire by hard facts. They cannot, and they do not, engage a housemaid by hard facts.

What, as a matter [of] fact, do we say when we have declined the application of a potential house- maid? Does anybody say, did anybody ever say, of the house-maid: "She was five feet nine inches and a quarter in height; the measurement from the end of the third finger to the collar-bone was so-and-so—I decided she was a criminal"? We do not talk science in such a matter at all; we talk poetry. We say: "She had a look I didn't like," or "There was something shifty in her eye" (a picturesque, but most inexact, expression), or "I didn't like the way she stared at me." I can imagine a believer in facts cross-examining anyone who had acted on these things. I can imagine him asking how many sections of an inch the eye had actually shifted during fifteen seconds, and what degree of dilation in the pupil scientifically constituted a stare. Of course, the only way in which the thing can really be expressed is in the terms of poetry, or at least of rhetoric. If we wanted to describe the plain practical considerations which led us to reject a housemaid, the only real convincing account of it which we could give, the only version of it which would really be more satisfactory than talking about the shifting eye, or the look we didn't like, the only full expression of the fact would be to say something like this:

"Out of the soul of this woman (Mary Parkins) there passed a Spirit. That Spirit was not my Spirit. It was heavy and secretive; dim generations of ignorance, and perhaps of oppression, had made the spirit of that woman the enemy of civilisation; had made it morbid and merely destructive; had made it vain and violent; had filled it with a devouring egotism; had filled it at the same moment with a mean and continual fear. I could express the matter best ideally by saying that this woman's soul believes in nothing, but half believes in anarchism. If, however, I have to put it in the unworkable ordinary language of the world, I would say that out of this woman proceeded invisible influences which led me to think that if I had her in my house for one night, I might have my throat cut by the morning."

That is what might be called a fair approximate explanation of what the soul of the mistress does actually say to the undesirable housemaid. The notion of dealing with the matter by any ascertained facts is simply frantic. Human life, with all its roaring rapidity, would come to a sudden standstill, like a block in the Strand, if we troubled about demonstrated facts. The truth is that we judge of all real facts poetically: we judge of the tailor who overcharges us, of the tramp who comes to our door, of the son who wishes to enter a monastery, and the comparative stranger who wishes (at a late hour) to enter the office safe, by the same kind of rough and rapid estimate that we judge of a sunset or a shower of

rain. To rush up to our butler and subject him, by personal violence, to M. Bertillon's system of facial and bodily measurements, might possibly be a fatal, and would certainly be a lengthy, experiment. In fact, we judge of such people by a quite æsthetic process. If we possess an old butler, we judge of him as we judge of a burst of beautiful singing, of a violin solo or a bird in the woods of spring. So the butler, if he has an old master, judges of him as he would judge of any other old master he might find during his rambles in the National Gallery.

Æsthetic knowledge is infinitely more important in real life than scientific knowledge. The individual who knows (before a social gathering) how to arrange flowers will also know how to arrange uncles. That individual may not be a botanist or know anything about the structure and interior of flowers; similarly that individual may know little or nothing about the structure and interior of uncles: but both forms of knowledge will be found to be in the long run somewhat irrelevant. A bold group of pink and white blossoms, a bold mass of red and orange uncles, must always be for all practical purposes a great benefit, but the instinct that combines and balances them rightly, which lets this side overbalance defiantly and yet preserves equilibrium at the root, which lets this flower or this uncle hang loosely and that be firmly caught up, this is a thing which cannot be taught, which is done by a touch or a word, a touch and a word that is as magic as anything that ever came out of elfland.

Poetry, then, I should urge as the chief affair for practical men. Human life is driven by emotions: poetry is the only thing that can tell us anything of these terrible drivers. Fact and scientific philosophy can only dimly tell us that a man is joyous, that a man is sad; but poetry can tell us what he feels, and therefore what he will do.

IV.—THAT BIGOTED PEOPLE HAVE NO BELIEFS

By G. K. Chesterton

Black & White

March 7, 1903

That Black is White

There is one thing which everyone seems to want very much now, and that is union. So long as one can achieve this funny, but dangerous, thing, everything else is to be sacrificed, and it does not seem to matter whether the point of union be large or infinitesimal. Compromise, in its sound and noble sense, used to mean the ignoring of small points in order to combine upon a large point; now it means ignoring large points in order to combine on small ones. Factions which differ about whether the earth is round or flat combine upon the shape of a carrot; great schools of political thought which cannot settle a controversy about justice or liberty combine on an official salary in Timbuctoo and rush roaring into battle. But, despite this inspiring worship of union, I must mournfully confess that I do not believe in it: that I think it even a bad thing. What the world wants at the present time is a great deal more division than there is. We want to divide people into those who are akin and those who are not; those that can deal with each other and those that cannot. It is quite possible to get on with a man so long as you do not pretend to be the same as he. It is easy to get on with a woman—but not if you are effeminate. It is easy to get on with a negro—but not if you black

your face. It is easy to get on with a child—but not if you open the conversation with “Ga-ga-ga.” Division improves our regard for others: it keeps us really liberal, and, above all, it prevents bigotry.

It is a total error to suppose that the possession of convictions—of hard, strong, unquenchable convictions—makes a man bigoted. It is quite the other way. The most bigoted people in the world are the people who have not got any convictions at all. It may appear an extreme or fanciful statement, but it is really true, that there are no subjects in the world on which men are so noisy, so aggressive, so violent and angry even unto slaying as the subjects about which they do not care. Look at life as it is in our modern cities. Mr. Herbert Spencer and Mr. Auberon Herbert (to take two random examples of learned and sincere Individualists) have a quite absolute and indestructible conviction that Socialism is bad or impossible. To imagine either of them altering that belief is to imagine an earthquake and a falling of stars: it is like imagining the Pope becoming a Wycliffe Preacher or Sir Edward Carson a Fenian. The thing might happen: the thunderbolt of a new thought might strike Mr. Herbert Spencer as he was putting on his hat or Mr. Auberon Herbert as he was winding his watch; but only in the sense that it might happen that Sir Wilfrid Lawson might think it a fine morning for a glass of ale or Mr. Chamberlain burst into tears in the House and announce himself a secret Jacobite. As far as anything human is unshakeable, their conviction against Socialism is unshakeable. But for that very reason, because they are serious, because they hold a solid view, they do not hate or despise Socialists, and if you asked either of them whether he thought Socialists knaves or fools, he would laugh in your face. By the mere process of coming to a definite and clear conclusion they have learnt the complexity of intellectual life, and while their conviction of the error of others becomes more clear it also becomes more human and natural.

Now imagine the opposite type. Go and ask a fashionable lady living in South Kensington, a frivolous and pompous fool without a rag of conviction on any subject, a moth that eats civilisation, a doll that costs thousands to dress, and she will tell you that Socialists are dreadfully wicked and foolish men, and that she knows it. She does not know the difference between a Socialist and a Swedenborgian, she does not know even what his opinions have to do with; for all she knows he is a man who holds that cats are immortal, or that smoking is wicked, or that Nelson was a Frenchman, or that two and two make five; but of one thing she is assured, certain with the iron and ringing certainty of an Inquisition, of the character of these dark and unknown persons down to its most delicate shades. She has prejudice because she has not conviction, and is bigoted because she is without faith. And it was her hand that through the ages lit all the fires of the martyrs, and she is drunken with the blood of the prophets; for it was never sincerity that brought about persecution: Francis of Assisi and John Bunyan did not persecute. It was the indifferent who tyrannised: men who did not know the first tenet of the sect they trampled out. The rack was turned by idle arms and the stake watched by listless faces, by the same arms and faces of the great army of indifference which now carry rifles in a war or stare at the tragedies in a divorce court.

I happened to take this case of the lady and the Socialists, not from any particular interest in it, but because it was the first that occurred to me; but, of course, there are a hundred others: the Church of Rome is a still better one. A serious opponent of Romanism, such as Zola, would admit with a wave of his hand that it contained armies of saints and prodigies of

benevolence; it was, he would say, a great institution, and he attacked it as a great institution. But an ordinary man about town, with a cigar and a vague stare, who cares nothing whatever for religion one way or the other, who does not know a chasuble from a General Council, he, as you would immediately find, is a rock of prejudice and certainty. He knows that the Romanists are a sneaky lot: he would dismiss a Popish housemaid: he will assure you that the telegraph boy and the sandwich man are Jesuits in transparent disguises. Men have said that the ground of bigotry is ignorance; but more is true than that: the ground of bigotry is indifference. There is one figure who has dominated history and been the oppressor of all religions, good and bad; all philosophies, true and false. He is the tyrannical sceptic— and his name is Pilate.

V.—THAT AN IRREGULAR EXPENDITURE IMPROVES THE MORALS

By G. K. Chesterton

Black And White

March 14, 1903

That Black is White

I AM all for contradicting people and for dilemmas and antitheses; these papers are, as the reader knows, devoted entirely to raising as many difficulties as possible in the minds of the young. But there are some kinds of contradictions which are popular, and which are really a nuisance; antitheses which have no real meaning and do no good to anybody. One of them, to take a random example, is the perpetual modern nonsense whether we are egoists or altruists; the only answer to which question is to fell the inquirer to the earth. It is assumed, in the face of patent common-sense, that there is some kind of interior and natural opposition between enjoying yourself and enjoying other people. The pert and ethical modern altruist says, "Thou shalt love thy neighbour rather than thyself." Of course, it is perfectly obvious that upon any one particular occasion a man might be distracted as to whether he should please himself or please his fellow-creatures, just as he might be distracted about whether he should be in time for the first act of an opera, or see out the tail-end of a sunset. But this is a merely accidental opposition, it is not an integral one; there is no intrinsic inconsistency between happiness for others and for oneself any more than there is between operas and sunsets.

I give this as the first instance that occurs to me of the considerable number of things that are treated as inconsistent with each other when they are not in the slightest degree inconsistent, but rather in many cases mutually dependent. But a much stronger instance, or at least an instance that comes home more to me, is the continual contrast which moralists make between economy and luxury. Not only are economy and luxury obviously not incompatible, but obviously they imply each other. If luxury is not an exceptional thing, it is nothing. If luxury is extended to all days, to all hours, to all things, to all people, to all places, it is perfectly evident that not only is it not health, or not morality, or not wisdom, or not economy, but it is not luxury; and so the only essential and real indictment of the life of the idle rich has scarcely ever been uttered. A man who cannot do without a glass of crème de menthe after his meals or dispense with the possession of a private hansom, is not a man living a luxurious life at all. He is a man living a life of dull, stingy necessities. He never expands, for he is already, if anything, too fat for his clothes. He never breaks out, for

extravagance is marked out for him like a Dutch garden. He is not akin to the artist or the vagabond, or any of the brotherhood of a romantic extravagance. He is, in truth, in the same position as the miser counting halfpence, or the savage grubbing up nuts. He knows of nothing but bare necessities.

It may be, therefore, indeed it is, pretty generally admitted that festivity of its nature implies some restraint: that to say that a man has been luxurious is to say that he has been economical. Luxury is a temple: a thing to be entered and left; the true merry-maker will no more live a life of pleasure than he will go to bed in Westminster Abbey. And the general proposition that some degree of gratification should be mixed with some degree of self-denial is a unanimous truism enough. Everyone agrees that the life of Vitellius and of St. Simeon Stylites are alike repugnant to respectability. Nobody maintains the theory of pleasure to its full extent, because it would involve keeping one's mouth open all day while relays of Nubian slaves poured champagne down it. Nobody maintains the theory of self-denial to the full extent; for even to cut one's own throat with a razor is an act of self-assertion. So far, the compromise is the commonplace of all history. Where we do come to a definite division and an important query is when we ask in what method shall these two elements be combined. Shall it be economy spotted with luxury, or luxury striped with economy? Shall the two be divided in two hard divisions, in irregular fragments, in regular alternate squares? And when we come to that we come to a point on which I really differ from the world in general. I believe that a very irregular division, a very up and down life, a life lived in extremes of wealth and poverty, is far the most moral and improving.

Now, of course, the usual theory of the middle classes, to which I belong, is very much the other way. The moral beauty of a life lived alternately with a big cheque-book and with twopence commonly escapes them. Their theory is that luxury and severity should be mixed in exactly equal proportions and spread level upon life like butter on bread. It is clearly indecent to eat nothing but raw turnips and to eat nothing but caviare; therefore, the universal view of the moralists is that it is best to eat mutton every day and be thankful. But is this steady, regular life really moral or righteous? Is it not rather darkly, secretly immoral? For let us consider the two sides of the matter: the first is the necessity of the human spirit for some degree of abnegation, the second the necessity for some degree of excitement. Does the man of regular life learn abnegation? Not in the least. He has never tasted of extravagance and therefore does not miss it. He does not miss it, and therefore does not, properly speaking, give it up at all. If a thing is very remote indeed from a man's whole mode of life, as remote as a distant century or continent, it is absurd to say that he renounces it. It is absurd to say that I am so simple in my mode of life that I have lived a year in Battersea without a gondola. It is nonsense to say that I think of my wife and my small income, and resist buying an Indian elephant. A Londoner scarcely gains a strenuous spirituality by wrestling with his avarice and deciding not to dive for pearls. And now contrast with this easy and self-indulgent life of the respectable middle classes, the dark heroism, the iron self-sacrifice, the religious austerity of the extravagant man who is hard up. He passes temptations by, but like the saint in the Church Triumphant, he knows what they are, and what is their beauty and their pathos. He abandons the cigar, but not with ignorance, but with a sad and sacred knowledge. He is really an ascetic and not merely a savage. And by the effect of his former extravagance on his present resources, he really gains a grip of himself, a knowledge of hard and wholesome human life, as it has been for all men since the beginning of the world.

While accepting, then, the universal view of moralists, that our expenditure should be divided between profusion and severity, I do not believe that it should be balanced, or run as a *via media* between them. I believe that a stricter and finer moral character is produced by being extravagant one day and parsimonious the next. For thus we develop both the Pagan and the Puritan virtues. And we keep the one essential of life, wonder; we know when we see it on the darkest night; the low and neglected hedge that lies between earth and elfland.

VI.—THAT THE SIMPLE LIFE IS AN ARTIFICIAL NUISANCE

By G. K. Chesterton

Black & White

April 4, 1903

That Black is White

IN an article I wrote last week, I pointed out that a certain kind of simplicity is necessary to any luxury, even to the freaks of a millionaire; so that the title of this article will not, I trust, be misunderstood. The simple life I venture to rebuke is only a certain definite tone or fashion which is quite unmistakable. It goes about in sandals, models itself on Thoreau and Tolstoy, drinks no wine, eats no flesh, and has its agonising doubts about tea and coffee.

For the one curious thing, of course, about these various kinds of modern asceticism or simplicity is that they almost always are found together, and go to make up a certain school of thought. There does not seem at first sight much connection between alcohol and a standing army; but those who disapprove of one commonly disapprove of the other. There is a quite unmistakable difference between the effect produced on the human frame by champagne and that produced on it by vivisection; but this school regards both those experiences as equally repulsive. It is rare to find men holding certain of the rules of abstinence and not holding others; it is rare, for instance, to find a man who is a vegetarian, but is not a teetotaller. And this is most unreasonable and painful. For drinking a great deal of wine may be said to be the very ecstasy, the very apotheosis of vegetarianism. I was acquainted (slightly) with an old gentleman in a country village, who was locally reported to live entirely upon beer. Surely, the example of a vegetarianism so strict, so systematic, so homogeneous, of a diet so simple and so exact, must move the admiration of Mr. Bernard Shaw and all those whose vegetarianism yields to a weakness for greater complexity. About this matter of drinking wine there are none of the humanitarian difficulties: the vines do not fly from the vine-dresser, nor the grapes cry out when men trample them; they die, like martyrs, for a more magnificent resurrection. To the despised vegetable kingdom, and to that alone, this starry hope has been given, the hope of dealing not only with the body but with the spirit. A ham sandwich is a pure and graceful thing, but it does not madden or inspire. But man has made a magic out of the fruits of the world, so that the oxen may stare at each other with concern when they hear that we want more Bovril: for Bovril is a cheerless and utilitarian future. But the motionless many-fingered people, the people tied to the earth by one leg, stand darkly dreaming of wine, of those golden and blood-red heavens where the souls of the green things go.

The above rhapsody is a parenthesis, and written in order to annoy one particular person. But the point I desired originally to urge was merely the preliminary one, that this general cult of simplicity does exist; that it is not a mere coincidence that the same people are vegetarians and teetotallers and anarchist communists. It is, at its best, a real philosophy of quietude, self-control and a severe innocence. And it is against this philosophy that I raise a protest. I do not, of course, object to it altogether; I do not disapprove of vegetarianism as vegetarians disapprove of meat, or of teetotalism as teetotallers disapprove of wine. Occasionally in some wild burst of festivity a dish of lentils may be all very well. On some purple night of spring, when all things cry out for rapture, and an impossible pleasure, then in such an hour I can conceive myself calling for meat tabloids. Simplicity, however unfitted for a religion, is excellent as a dissipation; but it has all the disadvantages of a dissipation, and it has one pre-eminently, and above all, it costs an enormous lot of money. The artistic people who believe in simplicity, hang their houses with great curtains of plain brown or green, with rank red flowers in the middle of them. And these curtains are worked for the simple peasantry by simple peasant-loving craftsmen, and cost about £20. I repeat that I quite understand the fascination of all this, and when I am a millionaire I will certainly go and live in a hut somewhere and have plain wooden benches and plain copper pots. But as society is now constituted it is generally a great deal more expensive and more troublesome to procure things absolutely simple than moderately ornate; we are governed on the principle of twopence plain and a penny coloured. We can all see the fact, of course, if we put it in an extreme form; if a man demanded a perfectly plain omnibus, let us say, and would not take any that were coloured, he would not find that the modesty of his wants assisted him very much in getting from Hammersmith to Piccadilly. But the fact is just as apparent in the milder cases which actually occur, and the very real danger which awaits this kind of simplicity is that in insisting on a plain life men may lose what is far more important, humility and enjoyment, which go always together. The danger is that the man who openly despises the landlady's mantelpiece because it lacks simplicity may cultivate his taste very much at the expense of his manners.

I should call the man genuinely simple in the noble and creditable sense of the word who was happy over any bread and cheese he could find at a country inn, who sang light-hearted lyrics while consuming his cold mutton. But I should not call a man simple at all, except in a very evil and priggish sense, who besieged his whole family with clamours (as I have heard a gentleman do) because they could not—or, as I hope, would not—bring him half a raw tomato. A raw tomato is a very cheap and simple object. So is a pebble from the beach at Westgate. But to demand either of them in a house in the middle of Surrey may easily cause unrest and a sense of difficulty. Every system has its own character, which the sympathetic will swiftly and silently perceive, and it may easily be quite as unfeeling to demand plain things from an ornate system as ornate things from a plain one. If the reader chooses, when liqueurs are brought round at one of his periodical dinners with the Duke of Westminster, to try the experiment of asking the waiter for a raw turnip—an experiment frequently tried by the present writer, and never without philosophical profit—he will readily comprehend the idea. And indeed, in this matter, we come in collision with the real objection to this false cult of simplicity. It is not truly childlike, for of all the admirable traits of children, the first and the most striking is an extravagant love of pomp. If Tolstoy, that great prophet of simplicity, really became simple, he would suddenly cease altogether from his denunciations of militarism and patriotism. His family would find him playing with tin soldiers on the floor.

Let us then follow the more perfect childishness and behold the Hotel Cecil with a certain innocent ecstasy. Let us yield ourselves to a good dinner and meekly submit to cigars. If the world is indeed, as these sages tell us, a painted toy, do not let us suppose that the most childlike thing is to denounce the paints; the most childlike thing is to lick it.

VII.—THAT HUMOUR IS AN OVERRATED QUALITY

By G. K. Chesterton

Black And White

April 18, 1903

That Black is White

There is one very fixed, and I think very false, conception current in human life—the conception that to laugh at a thing is in some strange way to score off it. The literature of blasphemy, for instance, conducted by a certain excited section of Freethinkers always assumes that when a thing has been shown to be ridiculous it has in some way been shown to be disgusting or untrue. So far from having been shown to be disgusting, it has not even been shown to be undignified; so far from having been shown to be untrue, it has not even been shown to be improbable. It is possible, for instance, to find the Legends of the Saints very funny, but it is also possible, and indeed very easy, to find the theory of Evolution very funny; and the theory of Evolution is, of course, the very thing in the name of which, and by the assured truth of which, the mockers would maintain the falsehood of the Legends of the Saints. It is true that it is very funny, judged from a certain point of view, to say that St. Dunstan took the Devil by the nose with his pincers. But it is equally true that it is very funny, judged from a certain point of view, to say that an ancestor of Milton had a tail. In neither case has the absurdity of the incident anything whatever to do with the question of whether it is true. A great many funny things are true. The pen of Voltaire, writing its wild and topsy-turvy scriptures, may surpass itself in making saints or devils preposterous; but it cannot make them one hair's breadth more preposterous than the tail of the nearest pig. A thing may be too sad to be believed or too wicked to be believed or too good to be believed; but it cannot be too absurd to be believed in this planet of frogs and elephants, of crocodiles and cuttle-fish. The round earth itself is so round that it is impossible to say for certain that it is not standing on its head.

Nor is it true that the fact of a thing being ludicrous impugns its moral value. Many modern writers seem under the persistent impression that a man or a cause when it becomes laughable, betrays itself and gives inherent signs of failure. If that were so, scarcely one of the causes that have risen and ruled over the world of men would ever have come into any maturity at all. Science and Christianity, democracy and Imperialism, conceptions and ideals of the most widely divergent character, are all alike in this one fact, that they were all, at the very first glance, absurd. Baby causes are always grotesque, as indeed are babies of every other kind. When men looked first at that leonine Puritanism which broke the English kings, which defied Europe and produced *Paradise Lost*, they saw a set of funny men with big ears who talked through their noses. When they saw the first zoologists—the founders of the great empire of modern science, which has calculated the heavens like clockwork and turned the lightning into an underground omnibus—they only roared with laughter (as any old satire or

story will show) at a race of ridiculous old men who ran after butterflies like schoolboys. When people say or imply that the detection of a farcical element must mean the diminution of moral value and the frustration of a secret evil, have they really considered what they say? Farce is an entirely capricious and occasional god: the ridiculous may appear in an affair from almost any source and at almost any moment. At the moment that Addison said, "See how a Christian can die," it is quite possible that his nightcap was on one side. At the sublime instant when Nelson sent his immortal message it is entirely likely that there was a smudge of powder precisely on the tip of his nose. If we are to be diverted from admiration and the heroic mood by accidents of this unquestionably grotesque character, we are never secure in it; these things a man can no more control than the clouds in the sky or the shadows that fall across his face. And the matter, of course, goes much further than this, for the element of the laughable is not only always potential but sometimes inevitable and inherent. There is something about heroic postures and heroic words which renders very probable this reaction of derision and entertainment. Have the humourists ever considered what was the meaning of that "mocking" to which so many martyrs and prophets are described as subject? The tyrants and the populace did not "mock" the martyr because they had a natural malice against courage or purity. They did not "mock" him because they had a particular affection for screwing their own faces into ugly shapes for Rubens or Albert Durer to paint. They "mocked" the hero or the prophet for a very excellent reason: because the hero and the prophet were really funny.

This being so, we are driven to ask ourselves whether this sense of humour, which is so persistently exalted in our day, really deserves the full measure of its encomiums; whether it is really, as is so constantly implied, a test of character, a guide in conduct, an Ithuriel's spear against evil, a standard and a method, a cloud by day and a pillar of fire by night. It has impugned many sanctities; it has also become a sanctity, and it is time it was impugned. It has analysed many many charities and many dignities; let it be analysed that we may see whether it is not as loose as the first and as cold as the second, whether it is not a loose dignity and a cold charity. Let us doubt this scepticism and deride this derision.

Of course it is perfectly evident, were we concerned with what is perfectly evident, that a sense of humour has enormous advantages. It gives us delicacy and a secret independence of mind. It makes a man elvishly accurate and quick, and it often makes a man Prime Minister. But there is one thing to be said against a sense of humour, a thing that has to be said most seriously and most decisively: it does not assist, it rather hinders, the joy of life. By the Neo-Pagans, by the emancipated, by the new sects of the *joie-de-vivre*, the two elements of joy and humour, of exaltation and amusement, are commonly combined in one endaimonistic theory, in one worship of pleasure. But they are in truth vitally antagonistic. If the hedonist asks, as he does three times a week in the publishing season, in Hellenic odes and clamorous poems to Pan, "Where is the glory that was Greece? Where are the gods and the priests of delight?" it ought to be easy to answer him. They have vanished at the first whisper of modern humour. It was not the monks or the saints that slew them: it was the jesters.

This vital kinship between gravity and pleasure is one of those principles which, when once they are realised, explain a perpetually increasing mass of facts. To take one man out of a thousand. Whether or no Gladstone was the best or cleverest, or greatest or most statesmanlike of any particular body of men, there can be no question as to one supreme fact

about him—he was certainly about the happiest man that ever lived. And this was considerably due to the fact that he was not tormented by any very strong sense of humour. To have splendid talents, to move in a thrilling theatre of events, to plan vast remedies, to defend them with dramatic pronouncements, to believe with equal intensity in one's own capacity and one's own cause, to enjoy clean habits and heroic health, to live to a pleasant old age in a glow of fame and personal dignity; this seems an almost legendary life, but this was his. But laughter would have spoiled it. It is only necessary to make one remark about Gladstone's great rival. No one who has enjoyed the wit and laughing wisdom of Disraeli and really understood its essence would be in the least surprised to hear that he was an unhappy man. At least this sadness is very obviously the substratum of the minds of most of those modern humourists who move through life as a perpetual dream of drawing-rooms, a flower in the buttonhole, an epigram on the lips, and, in the powerful phrase of Walt Whitman, "death under the breast-bones, hell under the skull-bones." Let us rather pray for that appalling gravity which marks the happiest of all human creatures, lovers in ecstasy and children at play. Laughter at sudden provocations and great intervals is indeed a noble tonic; but there is only one thing so merry that it laughs always. And that is a skull.

I.—AN EXAMPLE OF THE TRUTH OF FAIRY TALES
THE CREED OF A CREDULOUS PERSON

By G. K. Chesterton

Black & White

November 28, 1903

I have not heard as much as I ought to have heard of a beautiful set of fairy tales called *The Magic City*. They are written by Miss Netta Syrett, and published by Lawrence and Bullen. There are other fairy tales in the volume, but this particular series differs from all the rest as a thing of imagination differs from a thing of ingenuity. It turns upon the idea of children in a radiant ignorance misunderstanding the names of various places in the heart of London; in taking them literally, they take them poetically. Thus they suppose that Tokenhouse Yard means a place stored with the symbols of memory, and that Child's Hill means a turbulent mountain of babies. In the best of all the stories, full of the most exquisite realisation of the identity of mysticism and humour, the story called "Paternoster Row," the child asks her father where he is going, and he answers: "To Paternoster Row for my sins," and out of the conjunction of the word sins and the great word Paternoster, the child gives birth to a sombre yet comforting vision, of monks passing in continual procession along a cloister saying the Lord's Prayer for the sins of mankind. Now, in a fairy tale like this people may take all sorts of different views. Some people, I believe, are worried about whether they ought to teach children anything so fictitious. Others, while admitting the fiction and its danger, think that such inventions improve imagination. But I am in a rather peculiar difficulty. For the truth is, that I believe much more in the actual existence of the child's Paternoster Row than I do in that Paternoster Row in which the father professed belief. He, an isolated, uncorroborated man of business (who is also, by the way, a character in a fairy tale), said he was going to Paternoster Row. Was he? He may have been going to play baccarat at the club. Of his movements I am uncertain. But that there is somewhere in the universe a great communion of saints praying for the sins of the gentlemen who play baccarat at the club I am far more certain. I am entirely on the side of the children; I think they were not merely

more poetic and amusing, but more practically correct. It is not the children who are dreamy or stupid because they think the name of Paternoster Row more important than the fact about it. The name of it is more important than the fact about it. The fact only means paper warehouses and banana skins and the late Mr. Kensit's shop. The name of it means the sublimest of all the ideas of the sublimest of all the religions. The name was true centuries before the fact, and will be centuries afterwards. That is my trouble; I know that the children are right.

There is one disadvantage which is involved in the very nature of education—that is that we have to assume that grown-up people are representative. We have even to go the length of assuming that grown-up people are sane. When we talk about encouraging health in children and discouraging morbidity, when we talk of such and such a child being abnormal or interesting, or neurotic or a genius, we are all the time taking for granted that we ourselves have attained to what is profitable and eternal in human nature. But there is at least something that may reasonably be said upon the other side. It may at least very plausibly be maintained that it is children who are, age after age, sane and reliable, and grown-up people who are, age after age, more or less fantastic and disconcerting. The great majority of grown-up people in any age will be in all probability slightly insane; for since no human philosophy is perfect, and since every human philosophy naturally treats itself as if it were perfect, the chances are in every generation that the majority of educated people will be ecstatically certain of something that is quite untrue. Children, on the other hand, it might be maintained, represent the actual primary and untouched human nature. Whatever agrees with that is sane, whatever disagrees with it is eccentric. Children are always children; or to limit the matter with more precision, babies, at any rate, are always babies. But few will be so paradoxical as to maintain that men are always men, or women always women. The mother always has to do with an infant; but it does not always happen that the infant has to do with a mother. Sometimes the infant has to compose his intellect to endure the vagaries, not of a mother, but of a Protestant, or Socialist, or a Buddhist, or an artist, or an educationist, or a person with a theory, or a person with a grievance, or a person with a temperament. Whatever the parent is, it is a million to one that he or she is not what the baby is, a normal and impartial human being. Grass is grass everywhere, because it does not grow more than a foot above the soil. But the great trees are tossed and twisted by successive storms until they have every frantic shape in the sketch-book of Gustave Doré, until they look like griffons and octopi, dragons and devils. The respective destinies of the infantile and the adult are not unlike those under which the weak grass is always healthy, while the strong trees go mad. For while children remain an immortal testimony to the constant quality of humanity, their grave fathers and mothers are century after century blown about by every wind of doctrine.

It would be very easy to give instances of this possible rightness in children, and this possible wrongness in all their pastors and masters. For example, we may happen to complain that a child is morbid because he is frightened of devils, does not like to be left alone in the dark, or is full in any way of the sense of an evil occultism. Now, of course, it may be true that the child is morbidly exceptional because he is afraid of devils. But on the other hand it is also possible that we, the grown-up, are morbidly exceptional because we are not afraid of devils. That is to say, it is quite a discussable contention that this fear of darkness and the things which have been said to dwell in it, is a normal and recurrent human passion, a passion which can only be driven out of life to return by another entry which can only be smashed by

Voltaire, to reappear in Maeterlinck. And if that is true (I do not say it is true; I only say it is tenable), it is quite possible that the child who screams at a shadow is a healthy and representative human being, while the mother who comforts him and the doctor who explains his fears are a couple of quite singular neurotics, the by-products of a subtle civilisation. The only question is whether this fear of the unknown is a natural human attitude. Or, again, we may say that our boys are far too violent; it does not occur to us to ask whether we are far too sensitive. We say they make too much noise; we never cast a conjecture on the matter of whether we require too much silence. We say that boys fight, and we assume that they are very wrong to fight. They may be very wrong to fight; but, again, we may be very wrong not to fight. It is again quite possible that they represent the normal. It may be that fighting is brutal, and therefore inhuman; but, on the other hand, it may be that fighting is human, and in that case a vast part of our civilisation is inhuman, and peace is, of all things, the most inhuman. In the same way I venture to suggest a doubt, a doubt which I will develop in a further article, but a doubt which has with me become a cold certainty; I am quite certain that all good fairy tales are true.

II.—PUMPKINS AND POSSIBILITY THE CREED OF A CREDULOUS PERSON

By G. K. Chesterton

Black & White

December 5, 1903

The moral problem of the teaching of fairy tales is, as I have said, generally propounded to us by gloomy and excited realists in this form: "How can you teach your children what is untrue?" But this from my point of view makes one most extravagant and startling assumption. It assumes that I know the fairy tales to be untrue. As a matter of fact, I have no means whatever for forming an opinion about the matter. I am in the question a good agnostic, and a good agnostic is a man who does not know why Cinderella's pumpkin should not have been turned into a state-coach. I deny altogether that there is or can be any philosophical reason for supposing that the supernatural does not happen. I am not conscious of any experiences whatever between the hour of my birth and the present moment which give me the smallest reason to suppose that miracles do not happen, and that fairy godmothers transform pumpkins. I have seen a great many pumpkins that did not become coaches, and I have seen a great many coaches which had not at any time while I was looking at them been pumpkins. And there, as far as I can carefully estimate the matter, my knowledge on the question comes to an end. How any amount of experience of pumpkins that remain pumpkins, and coaches that remain coaches, can throw any light on the difficulty, I have never been able to understand. When the scientific people say that the uniformity of nature shows that a miracle is impossible, I am afraid that my thoughts are not quite as serious as they ought to be. I am afraid the remark reminds me, more than anything else, of the Irishman who was prepared to confront the witnesses who had seen him commit murder with no less than forty reliable witnesses who had not seen him commit the crime.

Only this morning, while I was in bed, a curious event occurred. I did not see it myself, but I have heard it on authority which disposes of the notion of mere journalistic sensationalism or servants' tattle. While the whole of the sky was still comparatively dark, a

curious pallid or phosphorescent effect was noticeable near the horizon, which after turning into the most various and alarming colours, like some display of fireworks, spat out a sort of globe or disc of fire, the conflagration of which was so furious that it lit up the whole earth and sky with a ghastly splendour for the space of several hours. I have been unable to discover any explanation of the phenomenon. I have, it is true, met a certain number of people who seem to think that they had an explanation, but their attempts to exhibit it only showed that they had no notion of what an explanation means. For all they could tell me about the prodigy, as far as I can make it out, was that it happened before, that it had happened a great many times before, that by a curious coincidence it had happened the very day before, and the very day before that. They also seemed to think it very important that they had invented an odd monosyllabic sound for it. They said it was the "sun" or "only the sun," and repeated "sun" again and again, waving their hands with a kind of excited rationality. The fact that it happened every morning they called "the order of nature." I said to them, "My dear people, I don't know what you mean. I didn't ask you how often it had happened or what noise you made when you pointed at it. I asked you why it happened. If it has happened a million times it is a million times more extraordinary than if it had happened only once. Come, I put it to you: if I were to walk past your house in a dressing gown and a Horse Guard's helmet, and you asked why, would you be satisfied with the answer that my name was Brown, and I had done it ever since I was three years old? You would want to know why I did it. I want to know why the 'sun rises.'" One of them cleared his throat in a benevolent way. "O, I can tell you that," he said, "the sun does not really rise, it is this earth on which we stand, which, by the law of its nature, turns at that moment towards the sun." At his remarks there was a low hum of applause as if we were in church. I looked at him with a sort of idiot vacancy. "God in Heaven," I cried, "and if I walked past your house in a dressing-gown and a helmet, would you go to sleep again quite contented because somebody told you that it was your house that walked past me?"

Consequently my position is very simple, though somewhat blank. Since I know of no reason why ordinary things should happen, I cannot know of any reason why extraordinary things should not happen. If the sun suddenly did not rise to-morrow morning, a great many people would, I firmly believe, be thrown into considerable agitation. To me the conduct of the sun in not rising would be much more quiet and respectable than his habit of careering through the sky like a rocket; and I, who have not even the outline of a notion of why pumpkins grow from yellow flowers, cannot pretend to have the outline of a notion of why coaches should not grow from pumpkins. The incident may be rare like triplets, or startling like a flash of lightning, or hitherto unclassified like the first manifestation of argon. But that it is impossible seems to me a dogma only imaginable in the mouth of an insane Pope. I know I live in an age in which I can look into a box and see a live man's backbone. I know I can shoot information at a man across leagues of space without sight, smell or hearing; and when a child asks me, "Did Cinderella's godmother really change the pumpkin to a coach?" I should incline, after grave consideration, to reply as follows: "The thing is by no means improbable, but, of course, one must allow for errors in these journalistic sensations."

Huxley made it an argument against miracles or wonders that every man really based his life upon the assumption that the order of Nature was constant and continuous. But surely there is here a confusion. Every man bases his life on the assumption that a miracle is not probable, and would be a fool if he did not. But what every man bases his life on is not the

assumption that miracles do not happen, but simply the assumption that improbable things do not happen. That assumption, of course, is quite incorrect, for they often do; still it is the only working hypothesis. It is perfectly scientific and possible, it is quite within the laws of nature, that if I drink a glass of milk in a milk-shop it should be deliberately poisoned. But I no more think of assuming in practical life that a woman I have never seen will poison me than I think of assuming that she will turn into a griffin. For practical purposes it is quite enough that a thing is enormously unlikely, and if a miracle were not enormously unlikely it would not be a miracle at all. Certainly the ordinary householder does not buy a pumpkin under the impression that it will afford an excellent private carriage to take his wife out to pay calls. But neither for the matter of that does he buy a pumpkin the idea that it will be full of gunpowder and blow him and his wife sky-high. Yet it would doubtless be a great comfort to them in their last moments to know that the latter process is quite consistent with the ascertained laws of chemistry.

Feeling, therefore, that the current notion of the improbability of fables, prodigies and fairy tales is quite unreasonable, I have re-examined them with some care in the last short period, and have come to the following conclusions. I will deal with them separately in two or three ensuing articles, but I will summarise them approximately now:—I think it probable that there are fairies; I am quite certain that Santa Claus really gives children presents; it is, of course, perfectly obvious that animals talk, as in Æsop; I think it almost (but not quite) certain that dolls have a personality; I feel it to be the least unlikely of two alternatives that all things called inanimate are really animate, as in Hans Andersen. And for these views I propose to give seriatim and, with a great sense of responsibility, my solid and scientific reasons.

III.—ON BEING TAKEN IN THE CREED OF A CREDULOUS PERSON

By G. K. Chesterton

Black & White

December 12, 1903

There is a curious and interesting phrase which is commonly used by sceptical persons, both wise and foolish, and which throws a flood of light on the whole nature of scepticism, that is on the whole humbug of scepticism. It is uttered ten times a day in the chatter of Vanity Fair, it is the first and last colloquialism of all who pride themselves on their coolness and their common-sense, and yet it reveals in itself the whole of their eternal error. Whenever you ask these people to believe anything, whether it be a legend of the heroes or a Cock Lane ghost, a rap on the table, or a transfiguration on a mountain, they reply in the phrase that they are not to be "taken in." I have not the least idea what was the real origin of the phrase. I can quite imagine all the explanations that will be found in the dictionaries, and all the theories of all the philologists. I could, if necessary, make them all up myself. I can imagine how Grigg propounded his simple (but now exploded) theory that the phrase was an abbreviation of "taken in a net." I can fancy the more ingenious Piffer destroying this with the theory that nets were not in use at the time assigned to the origin of the expression, and that it simply means "taken in the act." I can reconstruct the theory of Hucks (that remarkable man), which connected the phrase with the subject of the symbolic mistletoe, but I cannot at this moment

remember how. I can tell you all about Pinker and his description of the "taking in" of the secondary neophytes into the Temple of Hathor, and how they were subjected to some crushing disappointment as a test of their devotion: hence the modern idea of being "taken in." I have all possible respect for the reputation of Skipp, the philologist, who suggests that "taking in" is a corruption of "tacking in," a nautical term. Even Dr. Borg (who traces it to the old Danish word "tagkennen," to eat raw meat) I regard with a good deal of forbearance. I feel gently towards all those eminent men, more especially as they are, among their many other honours, the creatures of my own imagination. But I repeat that whatever may be the origin of the term, as it stands it is most startlingly significant. It reveals, as I say, the whole weakness of scepticism.

To refuse to be taken in is to refuse to see the inside of anything. The phrase originated, I should imagine, in some dim and cruel time, when a man refused to be "taken into" the house of his best friend lest there should be men behind the door with daggers. I do not blame a man under those circumstances for such caution; but I do say that if he refused to go in, while he had a perfect right to boast of his own wisdom, or to thank God for his deliverance, there is one thing that he had no right at all to do: he had no right to talk about the house into which he did not go to describe the thinness of the carpet, the raggedness of the curtains, the badness of the wine, the incomparable amateurishness of the water-colours. Because they wished to murder him (as he thought), is no reason that he should lie about them. All that he has a right to say is that, while they may have wanted to give him a good dinner, they may also have wanted to stick a knife in his back. All that anyone has a right to say, in answer to him, is that, while they may have wanted to stick a knife in his back, they may have wanted to give him a good dinner. In any case, he was not taken in; on the contrary, he was left standing outside.

But the sceptic is left in this position in regard to everything. You show him a great palace and tell him that inside it are great councils and splendid judgments of State. But he never sees the councils or hears the judgments, for the simple reason that he will not be "taken in" to see or hear them. You show him a mighty cathedral and tell him that inside it are ceremonies that exalt the spirit and music that makes it mad with frantic goodness; but he never hears the service or the music, simply because he will not be "taken in" to hear them. He has an abiding horror of the inside of everything, for to him the inside of everything is a trap, with jaws of steel. He would rather be outside everything than inside Heaven; for even in Heaven, though he were seven times blessed and absolved, he would feel throughout the divine ages, that at any moment the gates of gold and pearl might clang together and imprison him, and the angels of mercy and justice turn into omnipotent devils and go through the city with flaming sword, destroying all within, even against the promise of God. To this kind of man it is too great a risk to be inside anything.

That is all very well. But it does most definitely follow that these people, though thoroughly justified, intellectually speaking, in their whole position, must be bad judges of almost everything there is. The great majority of things have externally a doubtful air: they may be either traps or cathedrals, and of the great majority of men is demanded the furious, the fantastic, but still the practically necessary valour of assuming that the thing is a cathedral. All the most practical and recurrent human attitudes consist chiefly of being "taken in," that is, of being introduced (whenever we are "introduced" we are taken in) to some new

and dangerous matter — falling in love, motherhood, and even going to sleep are all very dangerous. And though keeping out of a trap is a very good way of achieving about a hundred excellent objects, while it means eating meals, admiring the sunrise, living to a green old age and being admired for wisdom, it still does not achieve everything. It is a very bad way of finding out what traps are like.

And yet the whole universe is a trap. Look at the great empty skies above you, and there will be moods when you will see them as the hollow jaws of a gaping giant, the awful throat of a monster in whom we are, our heads in the lion's mouth. And yet there is only one word to be said in the matter. Either it is better to be inside or to be outside. There are some who think that in entering this existence they have been tricked into a mantrap. But there are far more who think (and they range from Socrates to Zulus) that they have been "taken" into a cathedral. In any case, those who grumble at the universe have no right to criticise it. Only the credulous succeed. And there is but one antithesis to be put in the matter. If a man cannot be taken in—let him be taken out.

IS FURNITURE ALIVE?

By G. K. Chesterton

Black And White

December 19, 1903

That Black is White

Nobody can possibly imagine what would happen if agnostic really became agnostic. No one can say, that is, what would happen if the modern skeptical mind ceased to be quite certain about everything. Genuine agnosticism would no doubt make a very great revolution in the tradition of our lives; but what would be the bold and general features of that great revolution it is very difficult to predict with certainty. One thing, however, may be considered as fairly certain. If agnosticism came properly into play, one thing or class of things would at any rate happen. We should have ghost stories in every street in London; we should have fairy stories in every village in England; we should have the cry of the witches in every high wind, and the grin of Robin Goodfellow in every act of the household, from the breakfast service to the pleasant taste of the supper. This is real agnosticism, to be attracted to elves and afraid of specters. For precisely the thing which has always made these notions important, precisely the thing which has always made fairies attractive and ghosts disquieting, has been the eternal attitude of man, the eternal attitude of agnosticism. Once admit that we do know that fairies are, and they are no more attractive than elves; once admit that we do know that a ghost can walk, and he becomes a good deal less dangerous than any harmless old vicar dawdling about in the moonlight. The thing which has given life to all the superstitions is this ancient and mystic thing, agnosticism. Peasants and old women can frighten us with their tales precisely because they are philosophically right; they do not know why such things should not be, but yet do not absolutely know that they are. Modern agnostics summarize the views of the peasants and old women by saying that they are beliefs born of ignorance. Ignorance is a Latin word, which means agnosticism.

Now, this genuine agnostic attitude is the one which, as I have said, I recommend in the case of the beliefs of children not only as the most wise answer to their questions, but as the only honest answer. Let us take the question of the personality of inanimate things. If a child says, "Does my doll really think?" the only truthful answer is, "I do not know. You know more about it than I do." To pretend that we do know of any argument against things of the kind thinking, is extravagant. All we know about tables and chairs is that they do not adopt our ways of expressing themselves. They are apparently deaf and dumb and blind, and, therefore, separated from us. But, then, for the matter of that, we may strike them as deficient in some organ of communication which they possess, and through which they conduct a gay and complex social life. Through this organ they may be, so to speak, winking at us all day, shouting at us all day, digging us in the waistcoat, and kicking us on the shins all day. They may be sending up glorious rockets to blind men, and playing divine oratorios to deaf ones.

Another thing that people forget about the things called lifeless or motionless is that motion is very considerably a matter of time. It is true that to us who flower and fade for the feverish interlude of three score years and ten an armchair appears to be motionless. But for all we know, from the point of view of a thing which lives a hundred times longer than an armchair, the armchair may appear quite vivacious. The armchair may be waving its arms like an orator addressing a mob. It may be throwing its legs about like a sailor dancing a hornpipe. To us who live less than a hundred years its atoms appear stationary; to others the atoms may appear as pouring and mingling and eddying like the bubbles of a waterfall. To people who live a million years it may appear to move with slow and solemn gestures reminiscent of the old school; to people who live two million years it may appear to have movements which are easy and modern; to people who live four million years it may appear to gesticulate like an Italian in a rage. For it is, as I say, merely a matter of time; and I belong to the philosophical school of Mrs. Snagsby in "Bleak House," who, when her husband remarked that it was time for tea, answered "What's time to eternity?" If a flash of lightning had a personality and could write its reminiscences, it would undoubtedly regard the instant of time in which it lit up the landscape as a long and comfortable and valuable lifetime; it would regard the unearthly incandescence which made all things ghastly for a second as the steady benignity of a summer sun. And just as we open our eyes as infants and see the trees in a certain attitude and close them as corpses while the trees remain in the same attitude, so it would be with the life of the lightning. It would open its blinding eyes when a clerk was hailing a hansom cab and close them forever before he had lowered his umbrella. So that to the lightning that clerk would be what a mountain or a pine tree is to us, a thing not only motionless but incapable of motion. The lightning would see men not as trees walking, but as trees standing still. To that momentary soul all the contortions and energies of our human life would only be like the varied shapes of a silent and unshaking forest. The hand of a man lifted to strike his friend in a startled drawing room would be only the crooked bough standing out from an ancient oak. The mouth of a man just opened to speak would only be the hole in a hollow tree. All our movements would be frozen into perpetuity. The man who had stumbled on his hands and knees would be a quadruped. The man who was leaping over a fence would be a flying bird.

It is at least possible that this is really the case with the things that we call inanimate—stones, trees, houses, armchairs, dolls, and hobby-horses. It may be that they express themselves with a fine patriarchal leisure which our lives are too short to cultivate. It may be

that they have the grand air of gentlemen, and we only the hurry of journalists. Perhaps it takes a beech-tree some little time (say ninety years) to make an observation about the weather. Perhaps in the course of a century and a decade or so an elm may have thought of and uttered a very witty reply, immediately followed about forty years later by the applause of the whole forest uttered in shouts at intervals of three years apart. It may be that, like the lightning, we drop in at Nature's great "at home" rather too late and leave a trifle too early, thus missing a good deal of the cosmic fun. It may be that the stones and the trees are, so to speak, human beings, and that we are only thunder bolts.

MY EXPERIENCES OF SANTA CLAUS

By G. K. Chesterton

Part IV of the series "The Creed of a Credulous Person"

Black & White

December 26, 1903

The near approach of Christmas (which the eternal idealism of mankind has expressed in the proverbial phrase which describes it as "coming") makes it particularly appropriate that I should deal with the existence and peculiarities of Santa Claus. But this is even more necessary because he is the one example of a matter of unimpeachable common-sense. Sceptics may throw doubt upon the existence of pixies or brownies; ingenious doubts may be raised even against dragons. By dint of a little paradox and superficial sparkle people may make what looks like a plausible case against the existence of hippogriffs. Of mermaids I confess that I have had doubts myself in early youth, and though I am sure about giants with three heads, yet this assurance is of the nature of a dim and delicate spiritual intuition. But about Santa Claus, at any rate I am on perfectly solid ground. My conviction of his existence and beneficence began faintly in early childhood, and has continuously increased ever since.

It is the fashion with an enormous number of modern people to maintain, or rather to take for granted, that as the world has progressed it has come to believe less and less in spirits and more and more in materials. And in the same way it is their custom to maintain, or rather to take for granted, that as we go on in life from infancy to old age we believe less and less in Santa Claus. Both views are false, or at least insufficiently true. The truth is that progress, whether it be the progress of mankind from the cavern to the Hotel Cecil, or the progress of an individual, as the florid clergyman expressed it, from "the bassinet to the sepulcher," is so motley and complicated a thing that by choosing instances and arguments with reasonable controversial care, one can represent it to have been anything at all. No doubt, one can make a plausible statement that our race has become more and more rationalistic, and less and less mystical; one can quote on its side the disappearance of medicine men, of tests at Oxford and Cambridge, of witch finding, and the Irish Church Establishment, and the introduction of books on psychology, and the late Mr. Bradlaugh. But I would by the same method undertake plausibly to maintain that the world had been growing more and more red and less and less green. I could quote the introduction of pillarboxes, terra-cotta statuettes, and socialist neckties, and I could quote the disappearance of Fenian societies, country districts, green poplin, and the costume of Robin Hood. In the same way I could make out that young people liked everything that was round, and that old people liked everything that was square, instancing on the one side boys eating buns and babies crying for the moon, and citing on the

other the fondness of old gentlemen for cards, books, newspapers, and chess-boards. In all these cases clearly our error would have been an insufficient breadth of experience and example. The modern popularity of green absinthe would have upset that first theory; the second would have sadly taken wing after the experiment of bringing a child into the neighbourhood of a square biscuit. In the same way there are scores of examples to upset the theory that a high civilisation has outgrown mysticism, examples which range from the philosophers of India to the palmists of Bond Street, from the neo-platonists to Mrs. Eddy, from the Egyptian pontiffs to Sir William Crookes; and if an example be required to upset the theory that advancing years destroy our belief in Santa Claus, I beg most modestly to present myself as that exception.

What has happened to me has been the very reverse of what appears to be the experience of most of my friends. Instead of dwindling to a point, Santa Claus has grown larger and larger in my life until he fills almost the whole of it. It happened in this way. As a child I was faced with a phenomenon requiring explanation; I hung up at the end of my bed an empty stocking, which in the morning became a full stocking. I had done nothing to produce the things that filled it. I had not worked for them or paid for them, or made them or helped to make them. I had not even been good—far from it. And the explanation offered was that a certain being whom people called Santa Claus was benevolently disposed towards me. Of course, most people who talk about these things get into a state of some mental confusion by attaching tremendous importance to the name of the entity. We called him Santa Claus because everyone called him Santa Claus; but the name of a god is a mere human label. His real name may have been Williams. It may have been the Archangel Uriel. What we believed was that a certain benevolent agency did give us those toys for nothing. And, as I say, I believe it still. I have merely extended the idea. Then I only wondered who put the toys in the stocking; now I wonder who put the stocking by the bed, and the bed in the room, and the room in the house, and the house on the planet, and great planet in the void. Once I only thanked Santa for a few dolls and crackers, now I thank him for stars and street faces and wine and the great sea. Once I thought it delightful and astonishing to find a present so big that it only went half way into the stocking. Now I am delighted and astonished every morning to find a present so big that it takes two stockings to hold it, and then leaves a great deal outside; it is the large and a preposterous present of myself, as to the origin of which I can offer no suggestion except that Santa Claus gave it to me in a fit of peculiarly fantastic good-will.

WANDERING THOUGHTS ON BOXING DAY

By G. K. Chesterton

Part V of the series “The Creed of a Credulous Person”

Black & White

January 2, 1904

Again I find myself in a state of blank ignorance about the origin of the term; in a state of blank ignorance, and, I may add, in a state of blank contentment. I want to say a few words about Boxing Day. And what is Boxing Day? Why is it more boxing than other days? I write, as before, with a cheerful certainty that the nearest encyclopædia I chose to consult would probably explain my difficulty; but I do not believe much in encyclopædias. I have even

resisted that last agonised appeal, with which we are all acquainted, on the part of a journal that I will not name, further than by saying that it is one that has always justly prided itself on its aloofness from a modern and theatrical spirit. But the reason that I do not believe in encyclopædias has nothing to do with that particular encyclopædia; it belongs to the wild, strange essence of encyclopædias, and the difficulty is this: there are certain things—there are, indeed, about a thousand things—in an ordinary encyclopædia which are fixed and perfect, and beautiful and true. But those are the things you do not want. There are other things which change so rapidly and are subject at any given moment to such unavoidable doubt and question, that even the very best encyclopædia on earth must be unreliable. Indeed, the better it is the more it will be unreliable, because scientific dogmas change so much more quickly than any other. While they last they are as infallible as the Pope. And when they fade they fade like the flying cloud. Consequently, upon these matters and upon an enormous mass of matters, the encyclopædia is of its nature a strange thing; it is an immortalising of things ephemeral. It is a cliff of fossil butterflies. The more right an encyclopædia is the more wrong it is. I mean, upon matters of science, discovery, efficiency, and such-like; and, as I repeat, these are precisely the only things for which an encyclopædia is wanted at all. The things for which no human being in possession of his five wits would ever dream of consulting an encyclopædia—these are precisely the things upon which (I am quite certain) the encyclopædias are rich and rolling in information. Nobody goes to a dictionary to discover whether man has free-will or whether it is moral to smuggle lace. But these questions (being eternal questions) are quite as likely to be well treated in an old encyclopædia as in a new one. I do not take down huge volumes from my shelves to decide whether Imperialism is possible or whether Christianity is true. I do not do so for the very simple yet modest reason that I believe my opinion on these matters to be of more value than all the books in the world. The sort of thing I really might want an encyclopædia for would be such a question as, What was the latest form of field-gun, or who had got nearest to the Pole, or what was the meaning of the apparently unmeaning accusative “radium”? And on these points, precisely because they were encyclopædias, they would almost certainly be wrong.

The above relevant discussion of Boxing Day must have made clear my perplexity. I do not know why Boxing Day is Boxing; but I am quite sure that a reason is given by the learned world. I do not disparage the reason given by the learned world. Far from it: rather I say “Let us treasure this beautiful thing, ere on its rainbow wings it flutters away”; for I am quite sure that they will have another reason next season. I do not know what the current theory of Boxing Day may be. Perhaps it is from an old Teutonic root, consisting of the word “bock” and the word “sing”; the only two things a German would always understand, music and beer. Perhaps, on the other hand, it is something quite different. It may have come from a Slavonic word (which I am very much afraid was “Bhog-zang”) and which meant that on that day everyone was in Christian peace and love with everybody else. On the other hand, it may have meant what it said, that on that day everyone was boxing violently with everyone he could see.

I venture to take my own theory of the word Boxing Day, and to take it quite gaily, without reference to any authorities at all. I assume that it has something to do with boxes; I suppose, as a matter of fact, that it has something to do with Christmas-boxes. But this is the kind of parallel and argument which never seems to me to be explanatory at all. Two unintelligibles do not make an intelligible, and when I want them explained I want them explained

separately. I want to know why, when I give my aunt a parasol, that parasol should be, against all human perception, described as a Box: it might as well to all appearance be called, instead of a Christmas-box, a Christmas-sack, or a Christmas-trunk. It would be no answer to say that the day after Christmas was (by immemorial custom) called Trunking-day or (more ominously) called Sacking-day. I want to know how the boxes and sacks and trunks came into our phraseology at all. And pending further information, I venture to hold that there really was in the affair some question of Boxes. I confess that I hold it the more because I perceive a certain genuine spiritual meaning in the idea of Boxes.

As I remarked previously, the Christmas sentiments are the only sound sentiments. Instead of judging Santa Claus by how far he comes up to modern science, we ought to judge modern science by how delicately and gropingly and yet accurately it approximates to Santa Claus. And similarly we ought to judge not Christmas-boxes in the light of everyday affairs, but everyday affairs in the light of Christmas-boxes. We ought to ask, "How Christmas-boxy is this flat in Chelsea?" or, "How Christmas-boxy are the new buildings for the War Office?" Now one thing any spiritual creature must have felt who has ever gazed at flats in Chelsea. Whether or no they are Christmas-boxy, we can all feel that they are boxy. They have all the qualities of the box, compactness, angularity, sanctity and, above all, mystery. Every house is a box. Its boxiness may be overdone. Just as some presents are wrapped up past all reason in fold within fold of brown paper and silver paper and tissue paper, so some householders are wrapped up past all reason in fold upon fold of manservants and maidservants and halls and ante-rooms and At Home days. Still (as in the Christmas present), the thing wrapped up in the heart of it all is really more or less valuable. It is the greatest gift God can give to us: it is an authentic image of Himself. It is a man, however swathed in bricks and mortar and manservants and maidservants and ritual and vulgarity. Every human habitation is, whatever our philosophy, a box. If we are Christians, it is a Christmas-box.

IS CREDULITY IGNORANT?

By G. K. Chesterton

Part VI of the series "The Creed Of A Credulous Person"

Black & White

January 9, 1904

I intended these papers to be the account of some of the funny things that I believe; but I fancy that I devoted the great part of my last article to something in which I did not and do not believe—encyclopædias. The wildest credulity must stop somewhere. But I would like to say a few words about this matter to show that my remarks were not quite so much beside the point as they may have appeared, to vindicate my relevancy, that virtue on which I particularly rely as smoothing my path to Heaven. I wish to suggest a few of the reasons why I do not believe, or rather could not believe, in a thing like an encyclopædia half so easily as I could believe in a man turned into a dog with three heads.

It is not sufficiently noticed that the whole rationalistic argument about ignorance and knowledge, credulity and inquiry, is an argument in a circle. The old serpent sometimes wreathes himself into the shape of an interrogation mark: the note of inquiry, a very serpentine form. But more often he prefers the exhilarating process in which all sceptical

logicians have been engaged from the beginning of time—the exhilarating process of eating one’s own tail. Eating one’s own tail is in many ways a very natural thing; it displays a reasonable love of the things to which we are akin. But it is not a good shape for an argument, and of this shape, I regret to say, is nearly the whole argument about the ignorance of those who believe.

They always begin by saying that the more enlightened a people is, the less it believes in superstitions. On the other hand, the more ignorant a people is, the more it believes in superstitions. Thus they maintain the ignorant inhabitants of Italy (let us say) still believe in witchcraft; while the educated inhabitants of Lancashire do not believe in witchcraft. But if you say in answer, as I should certainly say, “Well, let us take the parallel. The man in Italy has more instinct for pleasure than the man in Lancashire. He can be jolly without wasting money. He can be happy, even when he is poor. When he has no more gold, the sun at least is golden to him. When he cannot afford servants, he can at least command a whole nation of temporary servants, the polite inhabitants of a civilised land. At least his life is more beautiful. If it is not, why do you all go to Italy and why are nearly all the artists’ models Italians?”

He will reply: “I do not deny that the life is beautiful. The fact remains, however, that the people are, as people go, ignorant.”

“Yes, I confess they are ignorant,” you will reply, in your finest literary style. “I admit that they are ignorant of some things of which the Lancashire man is well-informed. I admit that they have never seen the High Street of Liverpool; I confess, with prostration, that they are ignorant of the shape of a factory-chimney. Yes, my friends, they are ignorant of our northern knowledge. They are ignorant of Camberwell; they are ignorant of Seven Dials; they are ignorant of filth and hideous houses and cramped lives and impossible struggles. I admit your point. They are ignorant.”

To this he will reply (if he has good literary taste): “Your rhetorical effect is extremely fine. But the question still remains as to whether they are, generally speaking, ignorant. And they are ignorant. Everyone knows it.”

You rejoin: “And what is it that makes everyone think that the Italian peasants are ignorant?”

Your opponent considers a moment, and then he says: “Well, everyone knows that, for instance, they have a good many quite absurd superstitions which are immediately accepted by them. They believe in the evil eye and in the Liquefaction of the Blood of St. Januarius and in crossed sticks and in witches—”

And at this point, you (with your characteristic impetuosity) strike him, morally speaking, to the earth.

“A circle,” you cry excitedly, “a circle. A beautiful object, but not logical. You begin by saying that a thing like witches can only be believed in by the most ignorant peoples. You mention the Italian people. I ask why they are ignorant. You answer, because they believe in witches.”

That is the vicious and eternal circle in which the whole of the sceptical argument eternally moves. The one thing that the sceptics cannot understand is precisely the one thing that it is absolutely essential that they should understand. It is the fact that all ignorance is relative to our theory of the universe. If we happened to believe that the world was triangular (even if there were only two or three highly cultivated young gentlemen who believed it), we should still think of all the people who believed the world to be round as essentially ignorant. We should talk of the simple, homely peasant, Robert Ball, who had the great notion of a round earth. We should say that in dim, funny little corners of the earth, such as London and Paris, there still lingered the anti-triangular superstition. We should say, and with perfect justice, that the world was ignorant of our conception. But I think it would be unreasonable if we said that those parts of the world were peculiarly ignorant which retained the strange dim old notion that the world was round. So people who do not believe in the supernatural have a perfect right to say that Italy and India, and such places, are queer, ignorant lands, where men believe in witches. But people who have a contrary philosophy—people who do believe in the supernatural—have a quite equal right to talk about England and America, about Birmingham and Paris, as queer, dark, mystic, ignorant lands in which men do not believe in witches. It is a perfectly open question which is right. If a man comes to me and says that he has seen a ghost, I may believe or not believe; but certainly I have not right to adopt the following argument, which is the essence of all rationalism. We must not believe him when he says he has seen a ghost, because he is, as it happens, a notorious liar; for who but a liar would say he had seen a ghost?

THE CREDULOUS SAVAGE

By G. K. Chesterton

Part VII of the series "The Creed Of A Credulous Person"

Black & White

January 16, 1904

All the modern philosophical works are full of the triumphs of what they call inquiry. But why has nobody written an account of the triumphs - the glorious, emphatic triumphant triumphs of credulity? No doubt, question and dispute had their place in the development of all invention; but there must be something to question or dispute about; that something, whatever it was, was produced by a certain wild and primary belief. The man who amends and modifies a warship can no doubt be called, from his necessary attitude, sceptical. But the man who first consented to get into a boat with the first boat-builder can only be described as a person peculiarly credulous. I can imagine the arguments of all the national philosophical people on the bank; I can conceive how entirely they would have disproved the possibility of the enterprise. In fact, now I come to think of it, the project of a heavy wooden body being supported on an empty space of cold water is really most improbable. I should not have believed it unless I had seen it done, just as I should not believe that a ghost could rise in a churchyard unless I had seen it done. Also I should not believe that a sun could shine or a cow have four legs unless I had seen it done.

The thing which I wanted, in passing, to point out, however, was merely this: that in the development of human life credulity, or a general readiness of belief, played a very

considerable part. It is true that the first physical discoveries were merely physical. There is nothing supernatural about a house for people to live in, or a boat for people to row in, or grain for people to eat. But neither is there anything miraculous about throwing a beam of light on people and seeing their bones, or sending a telegram through the bleak air, or sending a person to sleep and making them dance a hornpipe or commit a murder. All these things have been verified by science, but they would never have been believed by common-sense. Common-sense would not have believed them; experience would not have believed them; the wisdom of the world would not have believed them. Credulity only would have believed them.

Can anyone have any serious doubt of the relative positions which the sceptical and the credulous would take up at such a stage, about such a subject? Go to a tribe of savages and tell them some of the new facts of science. Tell them, for instance, that you can see a man's bones through his coat. Do you imagine that the particular savages who believe you when you say that, will be the savages who are most educated and enlightened? Which means, educated in that education which produces the London gutter boy and enlightened with that enlightenment which produces the Hammersmith Broadway on Saturday night. Do you imagine that the most Europeanised and cultured savages will be those who believe that the bones can shine through the flesh like a fire through glass? Be disenchanted. The savages who will believe in the Röntgen Rays will be the credulous savages - the savages who believe in the devils gibbering over the graves, or the god on the mountain top. The cultured savage, the modern savage, the savage who has seen life, will be much too cultured and modern and life-seeing to believe in a thing like the Röntgen Rays - a thing which bears on the face of it its resemblance to all the ignorant fairy tales of mankind. There is a fairy tale called, I think, "The Princess Made of Glass," and I have no doubt it has its savage equivalent; and as far as I am concerned I could much more easily believe in a princess made of glass than in a princess who turned into glass when a certain sunbeam struck her. The difference is slight; it is all in a fairy tale. But to return, the savage who will not believe in a scientific discovery is the savage who has borrowed a collar and stolen a pair of trousers and read Herbert Spencer. The savage who will believe it most will be the most credulous savage, I need not repeat all the instances or the applications to them of the cases which I have given. If I told a tribe of savages about the nature of hypnotism as revealed in some of the latest experiments in France and England, there would even in that case probably be a number of very highly-cultivated cannibals who had read enough Hume to see that the thing was impossible. But this would be a weaker case; the overwhelming majority would be with me in my exposition of hypnotism, for the very simple reason that the thing would in all probability have been practised by their own particular priests and witch-finders and medicine men from time immemorial. When my imaginary savages heard of the seeing of people's bones in the middle of their bodies, they would be moved to a faint interest as we are at hearing of a two-headed nightingale. But when they heard of hypnotism they would, I should imagine, be simply bored as we are at hearing of the virtues of the King or the conduct of the Post-office. Our modern discoveries in hypnotism are most important and have only two defects - that they are not modern, and that they are not discoveries. The whole of that dark and dreadful time in our European history, about which Mr. Blatchford and others have been so much troubled, the period, that is to say, of the persecution of the witches, becomes very natural in this connection and in this light. Rightly or wrongly there was a psychical panic; people thought that individuals were using occult powers to human detriment. If ever people think the same about the

modern hypnotists they will do the same to them, and with the same psychological rationale, the same social instinct, and the same moral excusability as they did it to the witches. They will kill them.

THE JOYS OF THE INCREDULOUS

By G. K. Chesterton

Part VIII of the series "The Creed of a Credulous Person"

Black & White

January 23, 1904

For any person who desires to be quiet, respectable, sane, continuous and unimpeachable, good advice reduces itself to one point: the avoidance of one mistake. By ingeniously skirting this *faux pas* anyone may be certain of rest and general esteem. This mistake is the mistake of deciding to exist at all. It is this strange error which upsets the lives and destroys the chances of so many of our modern and practical men. Many a fine young stockbroker might in the merely ideal atmosphere have been generally venerated and desired, but merely through this silly fad of coming into existence he has exposed himself to nothing but a severe indifference and a painfully humane ridicule. Many a sturdy old City gentleman might have saved himself from innumerable humiliations and refutations if he had only followed the sound old rule adopted by Bluebeard and Rumpelstiltskin—the plain rule of not being, really alive. It is the things which exist, it is the things which are built upon practical foundations which are guarded by living sentries, which are looked at by living crowds which are rooted demonstrably in the earth and lift their faces to the sun; it is these staring square - built, immense actualities which can be convicted of being feebler than the flying thistle-down. It is the things which do not exist, the things that belong to certain loose and impracticable ideas; it is the things which not only do not exist, but to all mortal appearance cannot exist; it is these impossibilities that are eternal. Everyone who has read David Copperfield remembers the admirable touch in the character of Miss Trotwood—the aunt who had believed for no reason in particular that the Copperfield offspring was a girl. When she discovered that this was not so, she nevertheless retained a practical vision of the character of the girl baby who had never been, and judged her nephew and all other men by it. Like the shrewd philosopher that she was, she felt how superior for disciplinary and educational purposes to all the miserable men that were, was the divine woman who had not been. If Betsy Trotwood, junior, had really come into existence she would have had little traits of character, beautiful but somewhat irritating characteristics which might have even brought her into occasional conflict with her heart and which would in all probability have dawned upon the mind of her brother when he was being most strongly advised to model himself upon another.

The life is in itself a very dangerous thing, and a great many people die of it. That is why men who wish to live and do things (from Napoleon to Mr. Chamberlain) have to introduce an enormous element of the romantic and theatrical; why they have to strike attitudes and talk rhetoric and pin violets or orchids or primroses all over themselves, and appeal to mere poetry. It is because existing is so reckless and extraordinary a proceeding that even those of us who think it splendid are bound to think it somewhat wildly ridiculous; so we treat it rather as if we were heading a cavalry charge, or had made a bet that we would walk down the Strand in a dressing-gown. It requires a great deal of courage to walk down the Strand in a

dressing-gown; but, properly said, it requires quite as much courage to walk down the Strand at all, equipped in a strange physical appearance that nature has given us. They are bold men who do not mind wearing a certain extraordinary kind of hat which I have seen in literary circles. But how much bolder are those who, are not afraid to wear a certain kind of head! I have seen gentlemen walking in the street who have so impressed me with their possession of this particular kind of valour that I have longed to go up to them and say, " Sir, let me shake you by the hand; a man who could so disdain the sunlight as to walk in it wearing a head of that rococo description must have a romance and pugnacity about him that recalls Stevenson at his best." I have not yet tried this course of action, but I have no doubt that it will be well received. The long and the short of the matter is that existence is perilous, and that every step we make towards existence, every sense we develop, every inch we go, we are simply setting up targets for the enemy. We open our eyes and get flies into them ; we protrude our nose into the infinite universe and it immediately catches cold; we open our mouth to utter the human message- and get a tooth-ache; we listen to what Whitman calls " the proud music of the storm " and get an earache along with it. Our senses are all avenues leading straight to the heart and brain; avenues for enemies as well as friends ; and we are as weak as the unconquerable jellyfish is strong. About the facts there is no difference of opinion ; the only difference is in this, that this frail and dangerous character of mere existence is a muffled drum to the meanly philosophical and a trumpet to all the brave.

But herein lies the peculiar advantage of scepticism in all controversies in all ages. It is always attacking something that is living and therefore weak; something that is acting and therefore weak; something that is practically victorious and therefore weak. And it is always attacking it in the name of something that has never been, and never will be, and is therefore stronger than the hills. It is often said that in French politics, where politicians are younger and more varied and numerous than here, that a man's opponents will manoeuvre to put him in power, so that he may make some mistake and be destroyed for ever. These people, if the story is true, understand the human race very well indeed; for the thing which destroys men or systems is not to be defeated: it is to be victorious —and disappointed; and at the end of every era, when the texture of tradition is wearing thin, there shines through the light of this immortal atheism the spirit which hates all systems, all constructed things, which can never succeed enough to fail. It is strangely supposed by many that this faultiness and frailty, this dubious and attackable air in institutions belongs peculiarly to religion. In a little difference I had with Mr. Blatchford, for instance, he said solemnly that he knew of no institution that had stained itself so much with tortures and terrors as Christianity. I can tell Mr. Blatchford of an institution many times older than Christianity, many more reeking with blood and shame. Ordinary human government has been from the beginning of the world a thing more dreadful than the Inquisition. Torments that are nameless, bestial punishments have been the characteristics of every code of law that there has ever been.

THE CRUELTY OF THE INCREDULOUS

By G. K. Chesterton

Part IX of the series "The Creed of a Credulous Person"

Black & White

January 30, 1904

I ended my last article somewhat abruptly and in the midst of a horrible and amusing subject. I was pointing out that the people who are so particularly horrified at the cruelties that have been perpetrated in the name of religion might very easily go further afield. They talk as if the Inquisition, or the Roman Catholic Church, or even Christianity, or even religion, had invented tortures with which to oppress mankind. How foolish it all is! Christianity did not invent tortures. One would almost find a kind of pleasure in believing that it did. One would almost find a kind of pleasure in supposing that torture was so recent. One would almost find a kind of pleasure in supposing that Christianity was so inventive. But unfortunately, in this sense, cruelty is almost as ancient as the grass; and unfortunately, in this sense, Christianity is almost as imitative as a monkey. The great wooden toys of cruelty which you may see among the remnants of the Inquisition were not new toys presented to Christianity on its birthday. They were the broken playthings of the brutal childhood of the world. They were the toys of its dead brother, the pagan civilisation of Southern Europe. That old civilisation had long outlived most of its toys. It had lost interest in the wooden toy of war, the popgun which fired a pellet with such perfect aim against the Volscians. It had long outlived the wooden toy of politics, the absurd wooden toy of our childhood, wherein two dolls struck an anvil with alternate hammers. It had grown weary of the wooden toy of art, the kaleidoscope which shifted into different patterns, but always of the same colours. It had lost interest in the wooden toy of ethics, in that wooden toy—common in every nursery—which is so cruelly symbolical of man. It had lost faith, that is, in the Monkey on the Stick; in the anthropoid creature in his eternal aspiration and eternal defeat. It had lost interest in the wooden toy of religion—in the doll, which is eternally religious, for the doll is identical with the idol. But it retained its interest in one wooden toy—the rack. It still found it amusing to put men to pain; just as a master of the ceremonies or a good host finds it amusing to put men to pleasure. It practiced every ingenuity of the decadent imagination upon every person it could find whom it could possibly subject to that ingenuity. It tried it on slaves, on foreigners, on prisoners taken in war, on provincials, on rebels, on people who would not sacrifice to Cæsar, on people who would not sacrifice to half a hundred other deities, on good men, on bad men, on atheists, on fanatics, on everybody they could think of. Then at last they practiced this particular kind of cruelty, apparently merely by chance, on one obscure and (as the times went) absurd sect, the Christians. They hung them up, wrapped in wax, and set fire to their feet, a clearly thought-out idea. They dressed them up as oxen, and then set the lions on them; a thing which shows an exquisite knowledge of natural history. This miserable sect upon whom they fastened in this manner had many things to suffer; the Christians had a certain amount to put up with. It is not altogether pleasant to be burnt from the feet upwards; the experience of being eaten by a lion is distinctly disagreeable, nor is the sensation entirely removed by the thought that the lion has only eaten you under a misapprehension, mistaking you for a cow. It is not only not a relief, but it is scarcely even a compliment. But the wretched people who suffered these horrible tortures have suffered something worse than any tortures. They have known something beyond the ingenuity of Nero: they have known this, that some thousand years afterwards, reasonable men have supposed them to have invented the very torments by which they were torn.

What was the thing which really invented these appalling things? To say that it was Christianity is to play the fool with the human common sense. Christianity fell back desperately, at desperate moments, on the things that have been the ordinary experiences of the pre-Christian civilisation. The Catholic Church did, when it was horribly annoyed, the

things which the old civilisation did naturally, when it was perfectly calm. Take the simple example of torture. It is true that the Inquisition tortured men. But what men did the Inquisition torture? It tortured men whom it regarded as heresiarchs, that is as great and powerful enemies of the truth. And what men did the old Pagan rationalistic civilization torture? It tortured slaves, merely in order to induce them to give evidence in a court of law. Christianity committed the great sin of torturing in fear; but it did not commit the greater sin of torturing in complacency. One can imagine a reappearance of the mediæval persecution, that is, of the tormenting of the superior and dangerous types; one cannot imagine the reappearance of the Pagan persecution, the torturing of the subordinate, the torturing of the weak. One can fancy that (in certain political circumstances) men might burn Dr. Leyds, or put Mr. Chamberlain's eyes out, or boil the Kaiser of Germany, or cut Mr. Gladstone in pieces. But can one fancy, can any modern man fancy, any sort of circumstances under which one would attempt to find out the truth about Mr. Chamberlain by putting his footman's eyes out? Can anyone fancy a state of things under which a man boiled the German Ambassador merely in order to discover the intentions of Germany? Can anyone suppose that, instead of cutting Mr. Gladstone in pieces, anyone would cut Mr. Gladstone's housekeeper in pieces in order to find out how the Gladstonian policy is made? Yet this was Paganism; this was the legal method of the whole world before Christianity. And then people abuse Christianity because it used against great heretics the rusty old engines that have been used against harmless flunkies in the old civilization, under which men had screamed amid the smiling faces of an empire of rationalists.

HOW THE INCREDULOUS GO MAD

By G. K. Chesterton

Part X of the series "The Creed Of A Credulous Person"

Black & White

February 13, 1904

I have a dim recollection that in my last article I appeared to stray somewhat far from the subject. My object was merely to point out that an injustice was done to faith or credulity in supposing that it had in some way invented cruelties. The thing most incrustated in blood and iniquity is not a mystical institution of belief, but the rational institution of government. In dark hieroglyphics, in Egyptian pyramids, in prehistoric temples, in every half-forgotten dynasty, in every half-decipherable code of laws is written again and again from the beginning the shame and wickedness of civilisation itself.

But now I come to a much lighter and more amusing subject, the subject of going mad. One of the commonest accusations against this credulous attitude is that it disturbs the balance of the mind. It is held that to believe in fairies, griffins, vampires and such things has a disquieting effect. Nothing could be more mistaken. It is the people who believe in these things who are sane and ordinary and eat large breakfasts and sleep like logs. Who are the people who believe in the fairies? Rustics, six feet high, as calm as cows; mountaineers, who hang to precipices laughing; hunters, who slay gigantic beasts; kings and warriors, whose hands and heads are steady in the topsy-turvydom of battle; and above all, children. Children, who of most people have most power of throwing off morbidity and of laughing through tears. Rustics, fighting men and babies do not go mad; they are kept from that by their belief

in the supernatural. Professors go mad, ingenious inquirers go mad, philosophers go mad, psychologists go mad, young and earnest suburban agnostics go mad and take laudanum. They do this because they are kept from their natural human food, which is griffins. Some modern parents (the meanness of whose minds I find myself quite unable to think of an adjective to describe) express a desire that their children should not hear any ghost stories, as if their children did not hunger after terror as much as after toffee. The man who leaves fear out of human life leaves out the magic element in all our joys. It is the one thing which can turn goods into gods; and the general testimony of history and of daily life is certainly to the effect that the more people have a habit of easy and ready assent, the more they preserve their daily rationality and moral balance. The child who believes his grandmother's tales would generally, other things being equal, be healthy even if he were stupid. If I were a grandmother, which is, alas! impossible, I should entertain no disquietude about such a one. But if the little boy of four said to me: "Incidents such as you describe, even if not impossible in themselves, are so contrary to the apparent cosmic order that they must be supported by evidence more conclusive than the unsupported assertion, even of the most reputable grandmother" – if, I say, he addressed me in these terms, there would be little doubt in my mind about which of the two children was most likely to die in Hanwell.

But there is a further fact which is worth noticing. It is not merely true that people who are sane and plain and ordinary, with clear consciences and complexions, generally show credulity. It is also true that those people who are obviously mad, or next door to madness, always show, as the first and last grand sign of their condition, incredulity. No French philosopher of the eighteenth century, no indefatigable German professor, tracing all the churches to some myth about the moon, no sharp-faced questioner in the Hall of Science, ever doubted so deeply or questioned so keenly as a madman. Everyone who has ever talked to people whose mind was well-known to move somewhat on the borderland, knows that the commonest peculiarity of their conversation is a universal and elaborate suspicion. They know what the doctor really meant when he said he would come next day; they know where Aunt Sarah had really come from when she said she had come from the Post Office; they know what Cousin William and the gardener were really talking about when they pretended to point to the flower pots; they know the real name of the greengrocer who writes up Robinson over his shop. They are the consistent and triumphant heroes of rational inquiry. Compared to them we are all devotees, cowed and mystified by old wives' fables. We do not, perhaps, believe, without evidence, that we are descended from Adam and Eve, but we believe that we are descended from our own father and mother without any evidence at all, except the statement of those two always interested and sometimes disreputable persons. We do not believe in the fairies, but we do believe in an Aunt Sarah, stranger and more beautiful than any fairies. We accept, without question, supposititious uncles, who may be bagmen from Chicago; people alleged to be our brothers, who may be ticket-of-leave men with an eye on the spoons; we are married by clergymen who may have hired the clothes from a theatrical company; we are moved on by policemen who may be thieves in disguise. But the mad are not deceived, they see all things with a hideous clarity; they alone try all things; they alone are consistently agnostic.

Nevertheless, it must be admitted that they are mad. In lunatic asylums and such collections of the insane, there are, I suppose, a certain number of lunatics of the other type, lunatics who believe themselves to be St. Peter or the Prince of Wales. But these seem to me

to be not only a harmless, but a somewhat enviable class. By far the greater number of people mentally unbalanced are mentally unbalanced in the direction of a universal scepticism. The beginnings of madness are not to be found in beliefs, however wild or weird; they are to be found in unbelief, however minute and unimportant. When your Uncle Richard merely believes in mermaids, and hippogriffs, and pixies, and hobgoblins and Mrs. Eddy, there is no cause for alarm; you may still leave your business in his hands. For the men who believe in these things all over the world do not plough any worse or catch fish any worse for believing in them. But when Uncle Richard, at one particular moment, suggests, with a certain look in his eye, that it might be as well if you got another reference for the new housemaid, then leap upon him, hurl him to the ground, and force him into a strait-waistcoat without delay.

THE DECLINE OF THE AMATEUR DANCER

By G. K. Chesterton

Black & White

February 20, 1904

Who on earth was it who said, "If you want a thing done well, do it yourself?" It must have been the first of those immense sentimental humbugs, the modern "business men"—those business men who are now so successful in novels, in poems, in politics, in election addresses, in everything except, perhaps, in business. The saying bears every mark of their fussiness, their egotism, their insistence, their omnipresence, their ingrained faculty of muddling. Who can ever seriously have held that if you want a thing well done you must do it yourself? Is it seriously maintained that if, let us say, I want Sanskrit properly taught at Cambridge that I must teach it myself? If I want the violin played exquisitely when I entertain the King (at my country seat), must I play it myself? If I want a pyramid built or a tooth pulled out, must I do it myself? Obviously this is not so. But there is another statement (which possibly was what the muddle-headed mystic who made the proverb really meant to say), there is another somewhat analogous statement which is really true. That is this: that if you want a thing done so as to do you a great deal of good, you frequently ought to do it yourself. You will not teach Sanskrit well; but it may be that, even though you teach nothing, you will learn something. You will learn the glorious sensations of a teacher. You will not be a good builder of pyramids. But it may be that you will be a happy builder of them. And this doctrine of doing things ourselves for the sake of exhilaration is a doctrine that requires preaching badly in the modern world. I give one instance out of many: the decay of social and the growth of professional dancing.

A little while ago I went to a gathering at which I understood that there was to be dancing. I found there a ring, or rather a square, of people, lining all the walls and watching a lady in Oriental costume toddling about in the middle. She was, I believe, dancing an Eastern dance. A good deal of it seemed to me to be not exactly dancing of any sort, but rather a highly inconvenient sort of walking, such as may be rendered necessary by some very restricted types of Far Eastern costume. However, I suppose that all over the world the daily follies of one people are the exquisite entertainments of another. I suppose that at the very same moment that we were standing round watching this houri shuffling along the floor far away in some more ancient civilisation of the sun-rise a ring of Orientals, with yellow robes and pipes of opium, may have been watching some wild dancer in a top-hat and an umbrella imitating the strange movements of a City man catching an omnibus. One seems at least as reasonable

as the other. This was not, however, the aspect of the matter which struck me. What I felt most keenly was not the Oriental conduct of the dancer, it was the Oriental conduct of the other people. Why were these degenerate Westerns not dancing themselves? Why did they sit around as if they were Sultans smoking hookahs, or Rajahs eating sweetmeats? Why did they, the inheritors of the great Greek dances, the inheritors of the primeval Teutonic waltz, the children of the Valkyrs, the children of the Bacchanals, why did they sit sleepily, like men in the *Arabian Nights*, watching the undulations of a slave? That dancing girl had brought something more among us than an Oriental dance. She had brought an Oriental philosophy. All those dear, those wonderful, those beautiful, those detestable metaphysics which the Hindoos taught to Schopenhauer, she expressed better than they have ever been expressed from any pulpit or lecturing platform by a singular movement of both feet.

I do not know anything about dancing, and if I call it symbolic it is only because it obviously is so. Of the details and historic origin of dances I know nothing. I once had a theory about the origin of one particular exercise which was fashionable some little time ago and was called "The Washington Post," holding that the name originated in the movements and gestures of General Washington immediately after barking his shin against a post. An eye-witness happened to be present; no detail of the great patriot's activity was unrecorded, and the whole was handed down as the foundation of a great national ritual. However this may be, there is something refreshingly Western about the wild individualism of some of these American dances, particularly when we contrast them with the strange mystic and drowsy influences of the eerie Oriental movements. Nevertheless, as I have said, the chief objection to the Geisha or Nautch Girl, or whatever she was, was not that she was dancing, but that other people were not. She was a professional dancer, and in a crowd would have been quite unobjectionable.

Feeling the desperate character of the situation I walked up to the most respectable and influential gentleman I knew in the room, a large and formidable hosier, with beautiful white hair, and said to him in a hoarse and tense undertone: "What is this? Our civilisation is dying. For the thing which is not dancing must be dying. Has it really come to this that we pay people to dance, to do the thing which every baby does almost as soon as his feet have been let down upon the ground? Our civilisation is dying. We are all dying, if we do not dance. The danger is terrible. The time is short. Let me entreat you, Mr. Chubb, to throw your legs about, now where you stand, before it is too late. Dance, Mr. Chubb, dance, for why will you die?" As I spoke, and with an intense sense of the urgency of the matter, I broke myself into a kind of rhythmic shuffle, and I am told that the earnestness of my face contrasted impressively with the industrious agitation of my legs. I could not, however, persuade Mr. Chubb to join me in this desperate attempt to save the European idea. They all stood round calmly, content that the slave should dance, while they sat serene and comfortable more degraded than any slave.

Yes, it had come to this. Long ago we had pursued the evil course and paid men to do our unpleasant duties. But there was a lower deep, and we had found it. We were paying men to do our pleasant duties. This slave was not like the wretched slave who carries the broom or the wretched slave who carries the bayonet. She was not employed because men were too lazy to be clean or too lazy to be courageous. She was employed because men were too lazy even to be frivolous. And when that point is reached, I do not know why the rest should not

follow. I do not know why another slave should not show us the most effective way to pay a compliment, and another slave the most elegant way to eat an ice.

As, with increasing animation, I pointed all this out to Mr. Chubb, he became gradually more flushed and restless. At first I thought he was really going to break out into that passionate pas-seul which I felt could alone save his country and his age, but it was not so: he was merely becoming restive and antagonistic in the presence of my view. At last he said: "Well, she does it better than we do." And then I knew that he was lost; for he had fallen to the last infamy of decaying man, the desire to have things done perfectly.

THE DECLINE OF THE AMATEUR ACTOR

By G. K. Chesterton

Black and White

March 5, 1904

When I say the amateur actor, I suppose it will be thought that I am going to talk about what are called "private theatricals." Whether they are declining, or whether there is any lower deep into which they can decline, I do not profess to know. I am talking about something that is a great deal older and a great deal less private. Indeed, when one comes to think of it, what a mean, cowardly, illogical, equivocal contradiction do we find in the very phrase "private theatricals"! How is it possible to desire to be theatrical when, at the same time, we desire to be private? We might as well speak of a man locking himself alone in his back bedroom and being a demagogue. You cannot make a compromise between large and noble and outdoor things, such as the theatre and the senate, and sneaking, moping, panic stricken things, like gentility and good taste. To be truly theatrical is to love the open air, to love crowds, to love that beautiful thing, the people, and to love that more beautiful thing, the sound of one's own voice. There are a large number of things that it is vulgar to make private - politics, morality, brotherliness, religion; and to make these things private is to make them a stagnant and a poisonous pool. And the man who could really prefer to have private theatricals to having public theatricals must be a being only to be paralleled with another, surely the basest of his kind. He is like the man who can commit the most atrocious blasphemy which the spirit of this world has ever flung against Christianity, the man who is capable of possessing a private chapel. From that diabolical profanity it would scarcely be a step further downwards to possess a private sky.

The theatricals which I say are declining, or have declined, are amateur theatricals, but they are not private theatricals. I have no desire to urge upon the dukes and marquises (in whose society I move) that they should fling themselves with any further degree of ardour into the rigging up of their salons and gardens with footlights and traditional scenery. I do not think that they look at their best when attired as troubadours, or with their faces painted by amateur stage-managers. If they desire to know what are my wishes for them, and whom I do desire them to imitate and resemble, I can tell them without further delay. A little while ago, when I happened to be at a house in the country (not a country house, but a house in the country), we were invaded suddenly by a troop of village mummers, acting one of the old Christmas plays which have been acted in those parts from times before England was a nation. They wore an indescribable costume of ragged red and yellow, from under which

their trousers appeared with a noble simplicity. They carried very large wooden swords, made after the manner of the simplest weapon of the nursery, a lath with a crosspiece nailed to it; and their faces were all carefully blacked. It is these whom I should rather desire my richer friends to emulate in their efforts to raise the drama. For this is an institution, dying apparently, but carrying with it the life of a whole civilisation; this is a thing which has belonged to every healthy people and without which no healthy people can live; and it is almost more important that this should be done badly than that anything else should be done well. This figure with the smeared black face and the inappropriate trousers is older than many crowns and many pontifical vestments; he is as old as human vanity and human dreams. There is no worse sign for a people than the sign that he is fallen, or that he is, as he is here, outlawed, wandering in ragged garments. This is the Amateur Actor, as he was from the beginning of the world, as he was long before duchesses invented private theatricals, as he was in all probability long before Nature (in one of those freaks of dark humour that brought forth the bat and the hippopotamus) invented duchesses.

These people were doing what nearly all people have always done and what it is right and natural for all people to do: they were acting. The child, almost as soon as he is intelligent, has an impulse to put on his uncle's hat. He does not have an impulse to pay the housemaid two chocolate drops if she will put on uncle's hat and let him clap his hands at her. That is to say, the active artistic sense is older than the receptive one. The actor is older than the audience. And it is, in consequence, a very terrible and alarming sign if large masses of mankind wish to be audiences. It might cause a temporary complication if they all wanted to be actors; but it would be a far more reassuring indication as to the health of human society. Bottom the Weaver expresses admirably this eternal human lust after art. "Let me play the lion, too," should be the aspiration of every sane and immortal soul. People as healthy as Bottom must always hunger for the artificial. Thus, as long as society is sturdy and joyful, you have bad acting in every village; when it becomes weak and cynical, you have good acting in a few isolated centres. Some years ago the rich of Europe suddenly realised that there was still a genuine peasant play being acted in one spot in Germany—in Ober-Ammergau. And what did they do? They rushed off to see it, to stare at it, to praise its simplicity, to gush about its humility; in short, to enjoy the decadent delight of being an audience. Do you think they learnt the lesson of Ober-Ammergau? If they had, their course would have been simple and much cheaper. They would have turned out of their carriages into Hyde Park and acted the thing themselves.

THE DECLINE OF THE AMATEUR EDUCATOR

By G. K. Chesterton

Black & White

March 19, 1904

This is an age of gracious evasions and euphuisms, and the phrase "amateur educationalist" is to be taken as one of them. By amateur educationalist, I mean the being known, for the sake of conversational brevity, as a father or mother. Mr. Austen Chamberlain is in the habit of referring to his father as "my right honourable friend"; if he said "my amateur educationalist" from time to time it would avoid tautology and be regarded as a neat turn of speech. For the parent has in this age been made to feel an amateur. That is the real

effect of all the theoretical educationalism of the day. He is, in fact, obviously an amateur, for he is an ordinary and private person, without special training or professional concentration, who educates children merely because he has a personal liking that way. Instead of dabbling in philosophy or dabbling in butterflies, or dabbling in water-colours, he dabbles in children. He does not make a trade out of his babies. He is seldom known to sell one of them, however high a price may be offered for the finished product of his workshop. He has the little eccentricities of the private virtuoso: he is fastidious about the babies he works on, insisting that they shall be of his own particular brand of family. He has a fancy for privacy in his methods, dislikes advertisement and the open selling of infants. Very often he gives only his spare hours to child-training, as he might to gardening or the piano, and in the remainder of his time pursues some gross irrelevant employment, such as banking or preaching or being a Lord Chancellor or a pirate, which merely yields money and has no connection with his hobby of having children. The parent, then, is the amateur educationalist.

The professional educationalist is another and more terrible matter. The professional educationalist is not necessarily a schoolmaster or a tutor or don, though he may have these misfortunes. It is too seldom noticed that the word "professional" does not in itself convey the idea of work done for money payment. A barrister, I believe, is theoretically supposed to receive no fee, and yet he is theoretically professional. If there suddenly appear somewhere a mad barrister who was really indifferent to money, he might be locked up as a maniac, but he would still be generally recognised as a professional man. If a doctor had the habit, with a benevolent gaiety, of secretly putting his patients' guineas back in their great-coats in the hall, he would be none the less professional. The essence of his claim to the title would be that he professed; that is to say, he put himself daringly and definitely forward as having a quite special and acquired knowledge of his subject. And in this sense – in the sense that a professional is simply a man who claims publicly a quite unique training and knowledge – there are an enormous number of professional educationalists to-day. Theoretical excitement about children is increasing and must increase. There will be bloodshed about it and mobs and barricades, for it is an essential paradox of being, one of the paradoxes like the serpent of eternity who eats himself. It is an eternal paradox that men can only become violent about peaceful things; that men can only be fierce about loving things; that men can be thoroughly guilty and iniquitous about innocent things. Men fight for woman because she is beautiful and a refuge. Men fight for religion because it promises peace. Men fight for heaven because it is peace. And men will fight for children and the nursery. Already there sound the religious riots which are the beginning of war.

Now in this struggle between the class of professional educationalists (mainly called teachers, psychologists, dons, intellectual aunts) and the other class of amateur educationalists (loosely called mothers), I confess my sympathies are entirely with the latter. They seem to me to be not only right in the sense that they are, like the amateur dancers or the amateur politicians, the inheritors of a great human tradition which is far more important than any technical excellence, but they seem to me to be actually much wiser than the theoretic and professional teachers. Parents are certainly very conservative. But the parents are quite right. The one thing on earth in which we ought to be conservative is education. And this for a very simple reason, that in education alone we are practical despots, we can put our views into effect. And in this, therefore, caution is almost certainly more generous than enthusiasm.

THE DECLINE OF THE AMATEUR SOLDIER

By G. K. Chesterton

Black & White

March 26, 1904

It is really a very deep and difficult question what would be gained and what lost if the nation we belonged to were about the size of Surbiton or Brixton. I calculated roughly the other day that the street in Battersea in which I live had about as many inhabitants as Athens in the time of Pericles: and I wondered whether, if we were suddenly to build a wall round it and declare defiance to the world, I wondered vaguely and wistfully whether we should find in that street a Pericles, a Socrates, a Sophocles, an Alcibiades. Reserving to myself the character of Alcibiades, the graceful *roué*, and apportioning that of Socrates to the editor of *The Speaker*, who lives not far off, I incline to think that we should find them. I think that the close and keen atmosphere of the little community would bring out a great many mute inglorious *Miltons* and many village Hampdens. For I fancy that Gray was quite wrong. I fancy that what crushes and discourages people is not the smallness of their civilisation, but the largeness of it. Little towns that ought to think themselves as important as Athens are dwarfed by London or Liverpool. Little people that ought to be heroes are dwarfed by celebrities. They have it in them, if left alone, to treat their little lives as lives ought to be treated, as things spiritual, strenuous, important. But Harmsworth to their eyes his ample page, rich with the spoils of time, doth oft unroll; Baron Reuter represses their noble rage, and freezes the genial current of the soul. In my independent republic of Battersea it would be very different. A man would have at least one great inducement to become a Battersea Socrates—that he would be a genuine Socrates, admired, feared, argued with, and finally (in all probability) poisoned. The reason why a man will not try to be a cosmopolitan European Socrates is because he would not be a Socrates, but only the ten thousandth literary gentleman who had dabbled in philosophy. The stage is too large for the actors nowadays: no Cothurnus and no mask can make them tall enough to fill it. When I reflect on this side of the matter I feel inclined at once to blow the trumpet and fling out the Battersea banner. I am delayed, I think, only by the fact that the Battersea banner is not quite ready, some discussion having arisen about its heraldic composition. A lost dog rampant is the simplest and most natural cognisance, and the one which I favour; as indicating the benevolent and philanthropic (or rather philocynic) triumphs of the town. Other patriots contend for a chrysanthemum as a coat of arms, after the excellent chrysanthemum shows in Battersea Park. In fact, I think it would be no bad plan if Mr. John Burns invariably wore a chrysanthemum as a kind of pendant to Mr. Chamberlain's orchid. Mr. Burns with a single eye-glass, too, would be an idea of some poetry.

But I digress into a groove of local romance. What I was going to say was this: that the modern world forgets some of the typical advantages of small parochial nationalities. That they have disadvantages is, of course, clear. Small nations, like small dogs, have a tendency to be pugnacious and even provocative. Just in the same way very large and prosperous nations have a tendency to be very cowardly, and live in a state of unending terror of each other. Also small nationalities have a tendency to be very savage and slanderous party struggles, like the party struggles in the Greek cities, where whole classes of nobles or commons were massacred like cockroaches, or the party struggles in the cities of medieval

Italy, when almost every house in a narrow street was a fortress. We should have the same evil if the wicked Acts of Parliament we read about in the newspapers really cut off our gas or our greengrocer; and if the wicked statesmen we read about in the newspapers really lived in the same street. But one vast advantage was possessed by the small city state. And that was this: that in a small state, every man has to be much more complete, more all round, has to fulfil a great many more functions. He has to be, as he was in ancient Athens, a judge, a legislator, a critic, a bread-winner, not infrequently a kind of priest; a participator at least in official religious responsibilities, and, above all, invariably and of necessity a soldier. The smaller the city, the larger the citizen.

On this matter of the soldier, much moral controversy has always gone on, but it has been intensified in our day by the fact that one of the greatest men in Europe has taken a very violent and a very uncompromising part in it. Tolstoy bids fair to succeed in making the Quakers a great modern religion. Numerous thoughtful groups in Europe to-day practically accept his contention, that fighting is degraded and immoral considered in itself, apart from chivalry or unchivalry, justice or injustice. This view, I confess, has always appeared to me thoroughly bad, not in the sense merely of being unpractical, but in the sense of being immoral. We all recognise, of course, that in the complexity of life there is such a thing, or can be such a thing, as a best that is impossible and a second best that is possible. But I do not defend fighting for justice as a second best; I defend as the best, as the ideal. Some people say, for instance: "Ah, your world where no one wished to fight is a beautiful dream, but it can never be realised in this hard world." But I do not think a world where no one wished to fight a beautiful dream in the least: I think it a horrible and unbearable nightmare. But I know something that, considered ideally and in the abstract, really is horrible. It is not horrible merely to kill a man; that seems to me, under certain circumstances, quite natural. But, considered ideally and in the abstract, it is horrible that a set of men should have no other business on earth but to kill men. It is horrible, in the abstract, that a man should get up in the morning and eat his breakfast in order to kill men; that a man should put on his shirt and button his braces in order to kill men; that he should sleep, and drink, and take exercise in order to kill men; that every button on his coat and every tooth in his head should be cleaned and kept intact in order that he may kill men. The professional army is a splendid thing in many important senses. But it is, strictly speaking, a monstrosity; for it is a mass trained for nothing else but the wild possibility of homicide. A citizen army is not. The acute philosopher will see with perfect comprehension and respect a mass of mediæval ruffians, or a horde of painted tribesmen pouring out to war; but when he sees a modern, civilised regiment in a park, he will repress a slight shudder.

I regret to find that my Quakerish and anti-military friends somehow fail to urge the chief argument against modern militarism. They confine themselves to saying that militarism is evil because it encourages certain people to be extremely military, extravagantly military. This is quite true. But surely the preacher of peace, the black-garbed denouncer of militarism, has missed the great point. The Peace man has suffered from modern militarism and not indirectly. For while the men in gold and scarlet who march down the street have had a great deal more than their share of militarism, he has had a great deal less than his share. He ought, by the old tradition of the world, to have had some of their glory. He ought, by the example of Athens and the old patriotism, to have been in some sense, and that a most serious sense, a soldier. He has been done out of his brass band. He, the ordinary: peaceful citizen, ought to

have had the epaulettes on his shoulder; or (since, it is a matter of compromise) at least one epaulette. He imagines that he is protesting against the soldier; he is really protesting in the name of the volunteer. He imagines that he is denouncing the life of battle; he is really only envying and demanding his just share of it. He is, in fact, only deploring the decline of the amateur soldier.

GENERAL REFLECTION ON AMATEURS

By G. K. Chesterton

Black & White

April 2, 1904

I have said a few words on behalf of the amateur; and have only left the most important word for him unspoken to the last. We need a revival of amateurs because we need a revival of things; of the original reason for things, of the original interest in things. An amateur is a man who does a thing because he enjoys doing it. That is to say he is a man who proves that it really ought to be done. Take away the amateur, and though we may get things well done, we can never be certain that it is well to do them. We can pay a man to write poems; equally we could pay him to play noughts and crosses. We can pay a man to fight for his country; so we can pay him to stand on his head. But when amateurs begin to do these things again we shall know that they are eternal things. And we want not a man to do them; that we have. We want a man to want to do them.

What is wanted, let us say, for a speculative builder is quite different from the need which is generally realised or the remedy generally supplied. We want a builder or an architect to realise intensely the splendid conception of a human house. Now, if we want a man to realise the splendid conception of a human house, the very last thing we ought to do with him is what we do do with him. We ought to take the architect and the speculative builder and lead them hand in hand, like the Babes in the Wood, into the depths of some fairy forest. There, in spite of their childish tears, we should leave them. They would live for some time, on roots and nuts; their faces growing thinner, their whiskers drooping; their white waistcoats falling in. It is possible, of course, that they might die in each other's arms and the robins cover them with leaves; but this is no part of my scheme. I desire that they should wander hand in hand through that homeless forest-world, becoming slowly bewildered with the trees. Then the night would come on with the double darkness of leaves and clouds, and they would feel a sort of suffocating gloom as if the skies themselves were low and close about their cowering heads. They would suddenly realise the need for a roof, for a roof other than these deadly roofs; for the human house, the kindly human sky. They would strain their eyes through the dark if perchance they might see the fiery face of a human window, the internal light which is lovelier and lonelier than any star. When at last, with an agony of gratitude, they beheld the human light, the light that lies close to the ground; when they stumbled together to the threshold of a human house; then would burst suddenly upon the architect (and would burst equally suddenly upon the speculative builder clinging confidingly to his hand) the grand and apocalyptic vision of the value of a house. After that he would really be able to adorn and perfect a house, for he would have understood the great original reason which made any man at any time adorn and perfect a house. For he would know why men love a house. The instant after that realisation, he would have fainted away.

I have taken the case of the house-builder, and his wanderings in the woods, as generally typical of the whole situation. But it is the same with all other trades. If you want really to revive the vitality in any profession, the thing to do is not to create the newest conditions which make that profession complete. The thing to do is to create the oldest conditions which make that profession necessary. If, let us say, we really want to rouse a patriotic and military spirit, a spirit of fighting for our own, the right way to do it is not to praise England; it is to attack England. It is not the way to make Englishmen fight to say that we are the most fighting people on earth. The way to make us fight would be to say that we are the least fighting people on earth. The way to make us fight, that is to say, would be to put us in the original position which makes people fight; the position of finding their valour a thing that has to be proved. If you happen to know a nice old greengrocer living in Surbiton, and feel, amid your manifold modes of admiration for him, that he is slightly deficient in the military virtues, the right way, theoretically speaking at any rate, of arousing those virtues in him is not the present way at all. It is not the right way to publish war news in his newspaper; it is not the right way to march a brass band past his window; it is not the right way to get Lord Roberts to open a bazaar in his neighbourhood. The right way to arouse the military virtues is to hit him in the face; smash his door in; wreck his railings; raid his front parlour; bind his servants hand and foot; carry his wife off in a furniture van; sell his children as slaves in Farringdon Market. Then he will suddenly begin to fight; and his fighting will be genuine, for he will be something far more terrible than a soldier; he will be a very industrious volunteer. He will be the most sincere and driving and dangerous thing on earth; he will be a lover, or, in other words, an amateur.