



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Articulación de la propuesta filosófica de Josep Maria Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton

Miguel Ángel Romero Ramírez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

FILOSOFÍA DE LA PROXIMIDAD.

**Articulación de la propuesta filosófica de Josep Maria
Esquirol con la obra literaria de G. K. Chesterton**

Tesis doctoral de: Miguel Ángel Romero Ramírez

Directora: Dra. Liliana B. Irizar

Tutora: Dra. Begoña Román

PROGRAMA DE DOCTORAT:
FILOSOFIA CONTEMPORÀNIA I ESTUDIS CLÀSSICS

UNIVERSITAT DE BARCELONA
FACULTAT DE FILOSOFIA

Barcelona, mayo de 2022

ÍNDICE

RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	8
Preámbulo y plan de la tesis	8
Panorama de la primera parte	14
Panorama de la segunda parte	17
PRIMERA PARTE: LA FILOSOFÍA DE LA PROXIMIDAD DE JOSEP M. ESQUIROL.....	25
CAPÍTULO I: LA INTEMPERIE.....	26
1.1 El inicio increíble	27
Un comienzo inexplicable	27
La creación de las verdades eternas	30
En las afueras del paraíso imposible	36
1.2 Crisis y disgregación.....	39
Nihilismo y actualidad	40
Crisis de la cultura: la era tecnocientífica	44
1.3 La resistencia.....	52
Resistir al nihilismo y a la actualidad	55
Resistir a la homogeneidad de la era tecnocientífica	59
CAPÍTULO II: ALGUIEN EN CASA.....	68
2.1 Metafísica del ayuntamiento	68
El origen.....	69
La casa	71
La juntura	77
Alguien.....	80
2.2 La mirada atenta	84
La atención como proximidad.....	85
El respeto como orientación	88
La humildad como conocimiento.....	92
2.3 Lo cotidiano	96
Admiración	97
Caracterización de lo cotidiano.....	100
Orientación.....	104
CAPÍTULO III: EL REPLIEGUE DEL SENTIR Y LA HERIDA INFINITA.....	109
3.1 El repliegue del sentir	110
Receptividad y claridad	111

3.2 Afecciones primordiales de la herida infinita	114
La herida de la vida	116
La herida de la muerte	117
La herida del tú.....	118
La herida del mundo	118
3.3 El deseo infinito.....	120
<i>CAPÍTULO IV: LA CURVATURA POIÉTICA Y EL REENCUENTRO</i>	<i>125</i>
Dimensiones de la curvatura poiética. (Una introducción)	126
4.1 Poiética del mundo.....	129
<i>Cosmicidad</i> y fragilidad ontológicas.....	129
La felicidad en las afueras	133
El sí mismo y el cuidado	138
4.2 Poiética de la vida	142
La generosidad como postulante franciscana	142
La palabra-canto como amparo creador.....	145
Tocados y capaces de vida	150
4.3 Poiética del sentido o el reencuentro	155
La posthistoria o el domingo de la vida	158
Experiencias existenciales para la interculturalidad	162
Desplazar medio palmo.....	167
<i>SEGUNDA PARTE: ARTICULACIÓN DE LA OBRA DE G. K. CHESTERTON A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE LA PROXIMIDAD.....</i>	<i>170</i>
PROLEGÓMENOS	172
Semblanza de la obra chestertoniana.....	172
Esbozo biográfico	181
<i>CAPÍTULO V: AFINIDADES CON “LA INTEMPERIE”</i>	<i>189</i>
5.1 Maravillosa finitud	190
La experiencia del naufragio	190
La creación contingente	197
5. 2 Asperezas.....	206
Crítica a la modernidad	206
Crítica contra el progreso.....	219
5.3 La respuesta ante las asperezas: la reforma.....	228
Reforma.....	228
Contra los extremismos	236
<i>CAPÍTULO VI: AFINIDADES CON ‘ALGUIEN EN CASA’</i>	<i>240</i>
6. 1 La experiencia de la casa.....	241
La casa	241
Conciencia de los límites	249
6.2 La mirada chestertoniana	255

El misterio, el sentido común y la atención	256
El asombro.....	262
6.3 Revitalización de lo cotidiano	266
Reacción al esteticismo inglés.....	268
Parámetros de lo cotidiano	280
<i>CAPÍTULO VII: AFINIDADES CON EL ‘REPLIEGUE DEL SENTIR’ Y ‘LA HERIDA INFINITA’ ...</i>	288
7.1 El ser humano	288
Prolegómenos	289
El árbol que es el ser humano.....	294
7.2 Las heridas del sentir humano	300
Vida.....	300
Muerte.....	306
Tú.....	309
El mundo	313
7.3 El infinito	316
La risa y la inabarcabilidad del ser	316
El agradecimiento.....	329
<i>CAPÍTULO VIII: AFINIDADES CON LA ‘CURVATURA POIÉTICA’ Y EL ‘REENCUENTRO’</i>	334
8.1 La belleza del hacer	334
La acción creativa	334
8.2 Bondad - Francisco de Asís.....	346
La bondad y la felicidad de lo humano	346
Francisco de Asís	352
8.3 El distributismo	356
Fundamentos	357
Renovación del papel de la ciudadanía.....	370
CONCLUSIÓN	376
BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL	401
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA	405

RESUMEN

La presente tesis articula la propuesta filosófica del filósofo catalán Josep Maria Esquirol, conocida como la *Filosofía de la proximidad*, con la obra literaria del escritor inglés Gilbert Keith Chesterton. Se ha partido de una fundamental hipótesis interpretativa, según la cual existe un trasfondo compartido entre la *Filosofía de la proximidad* y la obra chestertoniana. Por eso, el objetivo primario es *explicitar la sintonía de la obra literaria de Chesterton con la propuesta filosófica del profesor Esquirol por medio de una articulación conceptual*.

En la primera parte de la tesis, se sistematiza y sintetiza la *Filosofía de la proximidad* en cuatro conceptos: 1. Intemperie; 2. Alguien en casa; 3. Repliegue del sentir-Herida infinita; y 4. Curvatura poética-Reencuentro. En la segunda parte de la tesis, se busca la sintonía de dichos conceptos con la obra literaria de Chesterton, dando lugar a una lectura matizada de los textos del escritor inglés, y estructurada en estos otros cuatro conceptos afines: 1. Naufragio; 2. Casa; 3. Árbol; y 4. Poeta.

Al articular ambas obras, se tiene ocasión de constatar paulatinamente –desde el punto de partida hasta sus despliegues últimos– que hay no solo una continuidad *ad intra* en su personal cosmovisión, sino también un espíritu compartido *ad extra* entre ellos. Se abre, entonces, un espacio de juntura entre ambos estilos de pensamiento. En su pasión dirigida a bastos temas como son el lenguaje, la religión, los mitos, la comunidad, la técnica, la educación y un largo etcétera, late una misma ansia de no quedarse en lo superficial, ni en discusiones menores y minuciosas, sino en *desexplicar* para Esquirol, o *ver las cosas como si fuera la primera vez* para Chesterton, es decir, en quitar velos y mostrar que hay conceptos que no van bien con las cosas ni con la situación humana fundamental. Para acercarse a esta experiencia humana esencial, utilizan el lenguaje ordinario y poético, revitalizan el sentido común y la vida cotidiana, y tienen siempre presente la condición finita del ser humano.

Así, la *Filosofía de la proximidad* de Josep Maria Esquirol encuentra en G. K. Chesterton *otro co-inspirador*, como uno de tantos buenos *cómplices*.

RESUM

Aquesta tesi articula la proposta filosòfica del filòsof català Josep Maria Esquirol, coneguda com la *Filosofia de la Proximitat*, amb l'obra literària de l'escriptor anglès Gilbert Keith Chesterton. S'ha partit d'una hipòtesi interpretativa fonamental, segons la qual hi ha un rerefons compartit entre la *Filosofia de la Proximitat* i l'obra chestertoniana. Per això, l'objectiu primari és *explicitar la sintonia de l'obra literària de Chesterton amb la proposta filosòfica del professor Esquirol per mitjà d'una articulació conceptual*.

A la primera part de la tesi, se sistematitza i sintetitza la *Filosofia de la Proximitat* en quatre conceptes: 1. Intempèrie; 2. Algú a casa; 3. Replec del sentir-Ferida infinita; i 4. Curvatura poiètica-Retrobament. A la segona part de la tesi, es busca la sintonia dels conceptes esmentats amb l'obra literària de Chesterton, donant lloc a una lectura matisada dels textos de l'escriptor anglès, i estructurada en aquests altres quatre conceptes afins: 1. Naufragi; 2. Casa; 3. Arbre; i 4. Poeta.

En articular ambdues obres, es té ocasió de constatar de mica en mica –des del punt de partida fins als seus desplegaments últims– que hi ha no només una continuïtat *ad intra* en la seva personal cosmovisió, sinó també un esperit compartit *ad extra* entre ells. S'obre, doncs, un espai de juntura entre tots dos estils de pensament. En la seva passió dirigida a prou temes com són el llenguatge, la religió, els mites, la comunitat, la tècnica, l'educació i un llarg etcètera, batega una mateixa ànsia de no quedar-se superficialment, ni en discussions menors i minucioses, sinó a *desexplicar* per a Esquirol, o *veure les coses com si fos la primera vegada* per a Chesterton, és a dir, a treure vels i mostrar que hi ha conceptes que no van bé amb les coses i la situació humana fonamental. Per acostar-se a aquesta experiència humana essencial, utilitzen el llenguatge ordinari i poètic, revitalitzen el sentit comú i la vida quotidiana, i sempre tenen present la condició finita de l'ésser humà.

Així, la *Filosofia de la Proximitat* de Josep Maria Esquirol troba a G. K. Chesterton un altre *co-inspirador*, com un de tants bons *còmplices*.

ABSTRACT

This thesis articulates the philosophical proposal of the Catalan philosopher Josep Maria Esquirol, known as *Philosophy of Proximity*, with the literary work of the English writer Gilbert Keith Chesterton. It is based on a fundamentally interpretative hypothesis, according to which there is a shared background between the *Philosophy of Proximity* and Chesterton's work. For this reason, the primary objective is to make *explicit the harmony between Chesterton's literary work and Professor Esquirol's philosophical proposal through a conceptual articulation*.

In the first part, the *Philosophy of Proximity* is systematised and synthesised in four concepts: 1. Outdoors; 2. Someone at home; 3. Folding of feeling-Infinite Wound; and 4. Poietic Curvature-Reencounter. In the second part, the harmony of these concepts with Chesterton's literary work is considered, giving rise to a nuanced reading of the texts of the English writer structured in these other four related concepts: 1. Shipwreck; 2. House; 3. Tree; and 4. Poet.

By articulating their work, it can be gradually verified – from the starting point to the final deployments – that there is not only an *ad intra* continuity in their personal worldview, but also an *ad extra* shared spirit between them. This opens a bond between both authors. In their passion directed at vast topics such as language, religion, myths, community, technique, education and a long etcetera, there is the same desire for not staying on the surface, nor in minor and detailed discussions, but for *unexplaining* for Esquirol, or *seeing things for the first time* for Chesterton. That is, a desire for removing veils and showing that there are concepts that do not fit well with things neither with the fundamental human situation. To approach this essential human experience, they use ordinary and poetic language, revitalise common sense and everyday life, and always keep in mind the finite condition of the human being.

Thus, Josep Maria Esquirol's *Philosophy of Proximity* finds in G. K. Chesterton another *co-inspirer* as well as one of many good *accomplices*.

INTRODUCCIÓN

Preámbulo y plan de la tesis

La presente tesis doctoral corresponde a una fase de desarrollo dentro de un proceso gradual de estudio y de maduración intelectual cuyos primeros pasos los di hace doce años en una lectura maravillada de las principales obras del escritor inglés Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), entrando en una atmósfera tal que, llegado el tiempo propicio, compaginé progresivamente con los textos del filósofo catalán Josep Maria Esquirol. Tras el contacto con ciertos textos de filosofía de la tecnología y de filosofía política del profesor barcelonés, leí después del máster los textos propios de su propuesta filosófica conocida como *Filosofía de la proximidad* (FP), encontrando en esta una gran sintonía de espíritu. Esta etapa se caracterizó por unos hitos investigativos que tuvieron un punto culmen en mi libro *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (2019), en el que ya se podía entrever mi lectura particular de la obra chestertoniana vinculada –entonces todavía no de forma sustancial– con los textos del profesor Esquirol.

En el 2019 gané una beca de doctorado con la Fundación Carolina junto con la Universidad Sergio Arboleda (Colombia) para realizar la investigación en la Universitat de Barcelona, pudiendo hacer, de esta manera, una de las cosas que con más anhelo quería realizar: trabajar sobre dos *estilos de pensamiento* que habían marcado mi estudio, Chesterton y Esquirol. Ahora bien, este doctorado también estaba impulsado por otro motor personal no menos fuerte: la comprensión de una antropología integral que partiera desde las experiencias fundamentales y cotidianas de lo humano, y que su fruto natural fuera el gozo y la esperanza. Asimismo, mi meta académica en el plano estudiantil y como docente me trazaba un camino de estudio y dedicación en torno al fenómeno humano, entendido, principalmente, desde el plano de la filosofía, pero también desde la mixtura de la literatura, la teología y la psicología. Y todo ello asumido no desde la abstracción, sino desde el plano cercano de lo cotidiano.

Con estas intenciones podría haber salido con una tarea osada. Pero no fue así. Sin perder del todo esos ímpetus genuinos, se me presentó algo más básico. Esto es, en términos generales, realizar una *labor inédita de articulación o de juntura entre ambas obras: la de Esquirol con la de Chesterton*; dos estilos de pensamiento que también cumplieran mi requisito antropológico. Se podría decir, en última instancia, que quería asumir la *contemplación conjunta* (como meditación y escucha atenta) –esta es otra forma de mencionar los años de estudio de doctorado– *de dos caminos del pensar,*

poniéndolos en coherencia interna y relacionándolos mutuamente. Acaso, en su más genuino sentido, investigar signifique establecer relaciones. Quería mostrar que había lugar, en estos dos trazos, para un espacio concéntrico a partir de sus principales conceptos enraizados en la experiencia cotidiana del ser humano. He partido aquí, entonces, de una fundamental hipótesis interpretativa: la coherencia interna de la FP con la obra chestertoniana.

Con todo, estas intenciones no estaban exentas de dificultades.

No me echó para atrás la objeción de que, en principio, la juntura de ambas obras no era muy evidente. ¿Quién iba a imaginar tal articulación de dos autores en apariencia tan dispares? Sin embargo, el lector comprensivo sabrá ver que mi intento estaba de algún modo justificado personalmente por una lectura concreta de ambas obras, pues *se me fue descubriendo y dando* –cada vez con más intensidad y maravilla– una sintonía de espíritus tal que provocó en mí naturalmente la armonía conceptual, podría decirse, de una pieza musical interpretada a dos manos. Guardando –claro está– las diferencias, yo no podía no pensar en el uno leyendo al otro. Mientras reflexionaba en sus obras, también *veía* cada vez más ostensible, por decirlo así, no sólo una casa diseñada, construida y arreglada por dos arquitectos, sino que se completaba la figura de la casa con un paisaje y un ambiente que cual visión estereoscópica le daba profundidad a la visión. No se trataba en absoluto de una repetición, sino de una complementariedad del uno respecto al otro, y, en todo caso, de una base común: la experiencia fundamental y existencial de lo humano expresada desde un lenguaje poético y familiar.

También se podría mirar con sospecha el que tuviera la intención en esta tesis de trabajar en gran medida sobre un filósofo vivo. Sé muy bien que, aunque es muy justificable otra monografía sobre Chesterton, no es común el estudio doctoral en torno a un pensador activo que encima se encuentra en la plenitud de su madurez filosófica (y que, prevemos con alegría y confianza, nos ofrecerá sus migajas metafísicas en muchas obras subsiguientes); no es usual, digo, porque siempre se prefiere el análisis de una filosofía que ya está ‘finalizada’. Se vale esto último, a lo menos, en un sentido cronológico –pues la muerte lo clausura todo– y asumiendo de antemano lo inédito que queda aún por salir a la luz de algún pensador; empero, se supone de forma suficiente que el autor no *hablará* más, y que lo *escrito*, escrito está. Si a pesar de ello, insistía acucioso en intentar esta tarea (muchas veces en contra del parecer y modestia del mismo profesor Esquirol), lo hacía porque no podría no hacerlo, y porque todavía lo considero más que válido, valioso. Me explicaré.

El pensar –en concordancia con Chesterton y Esquirol– es algo personal que toca (o debe tocar) la fibra de la existencia humana. Si esto es así, entonces no tiene ningún

sentido la eliminación de lo personal, antes bien se debe dar la inserción completa de un sujeto en su trabajo intelectual, haciendo de este último una sencilla, pero *indispensable extensión de su ser*; en este caso, una tesis sería parte del propio cuerpo y de la misma sangre. Por este motivo, me pareció una condición suprema el de expresar aquí el fruto del estudio juvenil. Quería dar cuenta de mi entusiasmo amistoso *por retransmitir lo recibido* (nunca *resabido*). He partido, entonces, de mis lecturas y mis estudios pasados, es decir, *de un encuentro previo*; y aquí, con renovada energía, he profundizado en ambas obras como *un reencuentro* múltiple –como lo son todos.

Por cierto, entiendo con claridad meridiana que esta tesis no configura en absoluto una interpretación omnicomprendiva de la *Filosofía de la proximidad*, ni siquiera un análisis sobre alguna de sus partes, ni de sus fuentes académicas; sino que, antes bien, este escrito se presenta –especialmente en la parte referente a Chesterton, la cual encarna el *quid* de esta investigación– como una suerte de ofrecimiento a la FP: la búsqueda de una dichosa sintonía proporciona no solo algún motivo para iluminar sus hallazgos, sino también constituye mi forma particular e indirecta de participar modestamente en la propuesta filosófica del profesor Esquirol (con su venia, sea dicho). Realizar esta ofrenda y emprender bien la misión, implicó, eso sí, el haber comprendido –al menos en su base– los principales conceptos de la FP.

En este sentido, mi objetivo primario es, en resumidas cuentas, *explicitar la afinidad de la obra literaria de Chesterton con la propuesta filosófica del profesor Esquirol por medio de una articulación conceptual*. Para emprender este trayecto de forma neta y precisa pensé tomar el camino de la *articulación*: sistematizar, primero, la propuesta filosófica del profesor Esquirol; y desde los principales conceptos encontrados en ese esquema, explicitar después los temas chestertonianos que resultaban próximos a la FP, haciendo así una juntura o una síntesis. Como ya anuncié, el ideal de la articulación consignado en esta tesis se basaba en la previa experiencia o en la constatación de su natural convergencia. No tenía en mente otro fin que mostrar y explicitar una forma de pensar que entrara en *consonancia* con otra. En palabras específicas, que la obra literaria de Chesterton *sintonizaba* con la FP del profesor Esquirol. Se trataba de mostrar dos caminos convergentes en muchos tramos de su recorrido. Así las cosas, la presente tesis debía consistir en una articulación recíproca en la que su primera parte diera cuenta de la propuesta filosófica del profesor catalán; y la segunda, explicitara, a partir de los conceptos de la primera parte, los aspectos que se encontraban en Chesterton que mostraban una gran afinidad con la FP. Plan que asumí y más adelante explicaré con más detalle.

Así las cosas, no cabía esperar –pues no era mi intención– un análisis particular y minucioso sobre algún aspecto concreto de la obra de Chesterton o del profesor

Esquirol. Sino que buscaba planear, como ya he dicho, sobre ambas obras en una labor de articulación que consistía, por un lado, en sistematizar los principales conceptos de la FP; y, por el otro, desde esos conceptos –como su base conceptual– leer la obra de Chesterton, buscando explicitar no sólo la conveniencia de tal lectura con el espíritu chestertoniano, sino la sintonía con la FP. De este modo, no me propuse cumplir con un estudio completo sobre cada uno de los autores, como si fuera una tesis de solo un autor. Aspiré, más bien, válgase remarcarlo, a un trabajo de articulación donde se explicitaran, en primer lugar y sistemáticamente, los principales temas de la FP; y, en segundo lugar, se mostraran, sintéticamente, los conceptos y argumentos chestertonianos que se pudieran relacionar con la FP. Con todo, hay que tener en cuenta que en ningún momento se trataba de hacer una exploración particular, buscando minuciosamente encontrar ‘algo’ en la ingente obra literaria de Chesterton que encajara con la FP. Pues la generalidad de la obra de Chesterton manifestaba, sin necesidad de forzar los textos, la natural armonía con la FP. Es este el prejuicio sano que me acompañó desde el comienzo de esta investigación.

También estuve advertido acerca de la tentación poco inteligente de reducir las cosas y confundir los conceptos en relaciones mediocres que, aun cuando estas dan la apariencia de que las cosas se comprenden porque se igualan argumentos y conceptos resabidos, resultan, la mayoría de las veces, desobedientes puesto que no escuchan ni leen bien, ni son fieles (pues traicionan) al pensador y su esfuerzo. Si bien es cierto que la obra de Chesterton como la de Esquirol gozan de una plasticidad tal que les permite reinterpretar y adaptarse tanto a planteamientos que vienen de antiguo como a los expresados con conceptos contemporáneos; sin embargo, tuve que sortear el doble peligro de mezclar conceptos o de limar sus particulares y riquísimas diferencias. Es verdad que tiene importancia especial para mí todo aquello que, a la sazón, permite armonizar y unir, pero sería un crimen intelectual el diluir u obviar las distinciones. Válgase enfatizar este aspecto, pues tal vez he podido dar la impresión de que se trataba tan solo de una mera similitud; esto sería una osadía y una vana pretensión. La meta tampoco era comparativa, esto sin lugar a dudas siempre resulta fatal para el pensar y el vivir. Mi interés particular radicaba en poner de relieve dos *estilos* de pensamiento *que a su manera* –su particular inventiva y camino propio– *se podían tender la mano*.

Además, la FP no tiene ninguna deuda con la obra de Chesterton, como sí la tiene, por ejemplo, con Lévinas. Se trata, entonces, de dos trabajos independientes el uno del otro, sería teoría ociosa mostrar lo contrario. Con todo, son fecundados por una misma sabia: la experiencia fundamental de lo humano. Nacen de este terreno básico. Por eso, es explicable la atmósfera similar, la parecida tendencia, y ciertos ecos de ida y vuelta. Sin embargo, aunque sus intenciones no fueran sumamente

distintas y el espíritu fuera en varias partes compartido, yo quería que se mantuviera cada obra en su integridad, lo que me dio paso al camino de tratarlos de entrada por separado: en la primera parte a Esquirol, y en la segunda a Chesterton. De hecho, puesto que quería hacer justicia a cada uno de ellos, me propuse estudiar la propuesta filosófica de Esquirol en sí misma considerada, y también explicar a Chesterton desde sus propios textos, citándolo con asiduidad y encontrando su organicidad interna (requisito indispensable para explicitar una afinidad no forzada). Todo lo cual delineó para mí, como ya he esbozado, la estructura bipartita de la tesis, sin entrar en comparaciones o en diálogos inmediatos o apresurados.

Debo también advertir que no pesa tanto la extensa bibliografía en la primera parte, como lo que he asimilado en los diálogos personales con el profesor Esquirol y también en sus seminarios en la Universitat de Barcelona, los cuales recuerdo con especial gratitud. Además, también configura un fruto consecuente de los encuentros con los estudiantes de la Universidad Sergio Arboleda (Bogotá), con quienes en el transcurso de esta investigación pudimos leer conjuntamente la obra del profesor Esquirol y reunimos un par de veces con él por medios telemáticos. Así, gracias al intercambio oral pude adentrarme mejor en los textos del profesor Esquirol, de los que también, sin duda, haré referencia de forma continua.

Por cierto, este recurrir constantemente a las propias palabras de ambos autores mostrará que a pesar de que apuntan a ciertos fines compartidos, son distintos en sus maneras, las cuales no solo dan cuenta de su estilo externo, sino también de su pensar. Por ejemplo, el profesor Esquirol escribe de una manera sosegada, cavilosa y ascética; mientras que Chesterton lo hace de una forma saltarina, juguetona y desbordada. Pero no bastará atenerse a la letra, sino que será preciso intentar adentrarse en el espíritu. Cada uno de ellos tiene, en efecto, su fragancia propia, su natural espontaneidad y matiz personal. Visto así, su diferencia particular es, más bien, la piedra de toque de la originalidad y la posibilidad de la juntura, dado que, merced a la diferencia, hay posibilidad de distinción y de relación mutua: sabemos que *hay de verdad 'dos' lugares diferentes y un espacio de posibilidad para un puente*. Así las cosas, como si se tratase de un trabajo ingenieril o arquitectónico, busqué ese espacio, y esta tesis constituye el trazado de un puente que presenta la articulación buscada.

Esta articulación que expresa una sintonía se puede poner en otras imágenes que dan cuenta de la juntura propia, por ejemplo, de unos anillos enlazados entre sí, como sucede en un collar. La primera parte configura un eslabón donde se sistematiza y se explican los principales conceptos de la FP; la segunda parte, referente a Chesterton, viene a ser el anillo subsiguiente que depende del primero

para su formulación, dado que es una lectura matizada¹ y derivada de la primera parte. Esta juntura en cadena da lugar para estructurar la primera parte referente toda a la propuesta filosófica del profesor Esquirol; y la segunda, dedicada a la obra de Chesterton. En otra imagen, el entrelazamiento entre la propuesta filosófica del profesor Esquirol junto con la obra literaria de G. K. Chesterton, genera desde esos dos puntos una curva que se podría describir como una catenaria. Porque por fuerza de gravedad a la tierra (lo humano, lo cotidiano y el sentido común) se delinea una curva entre ambos puntos, la cual marca un espacio de vínculo propio de la hondura de lo humano y de su experiencia común frente al mundo. En pocas palabras, a partir de los principales conceptos a los que se llegue en la primera parte, se leerá –como punto de partida– la obra de Chesterton. Es decir, los conceptos de la FP vienen a configurar el espacio fundamental como lugar de la síntesis. Esto se puede encontrar, visiblemente, en los títulos de cada capítulo de ambas partes, pues se corresponden mutuamente, así como los subcapítulos.

Por lo que se refiere ahora a la metodología, esto es, el camino trazado para llegar a la meta, la dirección cobró –como se ha ido anunciando– la figura de dos formas investigativas: por un lado, la sistematización; por el otro, la síntesis. Labor que se puede resumir con un verbo: *articular*, esto es, la doble tarea de la *articulación ad intra* (sistematización de los conceptos nucleares de la FP) y la *articulación ad extra* (síntesis que revela la sintonía entre Chesterton y dichos conceptos). Con respecto a la sistematización, me planteé la labor de organizar los diversos análisis, ideas, argumentos de la FP a partir de sus principales conceptos en el siguiente orden: 1. Intemperie, 2. Alguien en casa, 3. Repliegue del sentir-Herida infinita, 4. Curvatura poética-Reencuentro; conceptos que podrían dar cuenta de cierta continuidad y coherencia. Empero, con la obra de Chesterton no surgió la necesidad similar de organizar los diversos elementos de su obra, ya que hay varios trabajos que se han dedicado a esta tarea (como en su momento especificaré). Según esto, aunque la propuesta del profesor Esquirol se sistematizará en sí misma considerada, la de Chesterton se organizará a partir de los cuatro conceptos principales de la FP, haciendo entonces de esta sistematización una síntesis. Es decir, la síntesis consiste en una juntura de dos ámbitos para dar lugar a un tercer elemento, fruto de la relación. Si bien es cierto que las dos partes de esta tesis se presentan cada una de ellas –en sí mismas consideradas– como dos formas sistemáticas de acercarse a la obra de Esquirol y de Chesterton, respectivamente, sin embargo, la síntesis radica en la lectura matizada de Chesterton a partir de los principales conceptos de la FP,

¹ Como se verá, la palabra ‘matiz’ para la segunda parte tiene un peso considerable. Por esta razón, no puedo no dejar apuntadas las dichas definiciones que ofrece la RAE de esta palabra en su forma verbal: **1.** tr. Graduar con delicadeza sonidos o expresiones conceptuales. **2.** tr. *Juntar*, casar con hermosa proporción diversos colores, de suerte que sean agradables a la vista.

para mostrar la afinidad buscada. Así, *por medio de sistematización y la síntesis se buscará articular ambas obras.*

Antes de cerrar esta sección, debo decir que si ya es una de las dichas más grandes del espíritu pensar (sentirse cobijado) dentro de una tradición o de una herencia, más aún lo será el poder *hilar* dos estilos de pensamiento. Espero, por tanto, poder transmitir la alegría que se experimenta cuando algo encaja o, más aún, el gozo de la unión. Pero para que no haya mezcla de confusión, se necesita una adecuada ilación, de la cual daré cuenta a continuación.

Panorama de la primera parte

La *filosofía de la proximidad* es una propuesta filosófica del profesor catalán Josep Maria Esquirol. Es una reflexión abierta y gestante (generadora) que se va configurando principalmente como una *antropología filosófica fundamental* con diversas líneas de despliegue y profundización. Esta propuesta surgió propiamente en el año 2015 con el libro *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, traducido ahora a diversos idiomas. Le han seguido *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (2018) y *Humano, más humano. Una antropología de la herida infinita* (2021). Asimismo, algunos esbozos de sus planteamientos –que han sido vehiculados en los últimos textos– se pueden entrever en más de diez libros previos del mismo autor, desde *Raó i Fonament* (1988) hasta *Los filósofos contemporáneos y la técnica* (2011); y, también, en varios de sus artículos y capítulos de libro sobre filosofía política, ética y filosofía de la técnica.

La propuesta filosófica de Esquirol ha recibido con sus últimos libros (2015-2021) una creciente atención y reconocimiento no solo en toda Hispanoamérica como lo demuestran las múltiples ediciones de sus textos en la Editorial Acantilado-Quaderns Crema, sino también a nivel mundial lo que resulta palpable según las múltiples traducciones de sus obras al inglés, portugués, alemán e italiano. Asimismo, la cantidad de entrevistas, conferencias y proyectos conjuntos con otros ámbitos –especialmente en el plano de la psiquiatría– dan cuenta de la grata acogida e interés por su pensar y sus posibilidades de despliegue. La claridad de su escritura, la profundidad de sus ideas, la audacia de sus interpretaciones y el momento oportuno en el que se inscribe su propuesta filosófica, no sólo lo han hecho merecedor de diversos premios, sino también que asume en el presente un papel de predominante relieve en el ámbito filosófico.

Quien con gusto desea sumergirse en la obra de este maestro se encuentra con unas ideas variadas y orgánicas, de ordinario poco sistemáticas, pero que configuran un

todo orgánico que se desarrolla principalmente por el género ensayístico y que transparenta más de treinta años de investigación y docencia. Ciertamente, su obra no está ausente de unidad y cohesión, como tampoco de variaciones sobre un mismo tema ni de autocorrecciones. El centro que todo lo permea y que se puede resumir epigramáticamente –por ahora de forma provisional– como *proximidad a la proximidad*, orienta su perspectiva y es desde ahí de donde emerge o se configura, naturalmente, una antropología filosófica fundamental, en tanto *proximidad a lo humano*, la cual representa su gesto propio y su cualidad más clara y explicativa.

La FP ha sido formulada por medio del ensayo filosófico. No ha sido puesta en forma tratadística, ni en forma progresiva-lineal. De hecho, esta filosofía se caracteriza en su organicidad como un águila que planea sobre un mismo terreno, o como las olas que vuelven una y otra vez a la playa. Los libros están escritos con una mirada que va intensificando o profundizando ciertos aspectos, mostrando diferencias, abriendo perspectivas, pero de un modo recurrente en torno a su temática principal: *proximidad* (cercanía y profundización) *a la proximidad*. Sumado a esto, la FP se caracteriza por utilizar un lenguaje coloquial, lleno de imágenes y metáforas. Esto no es en vano, pues de la experiencia común de la vida y del existir de las personas ordinarias surgen los conceptos más ricos para expresar lo más difícil y profundo.

Por cierto, una de las oportunidades que brinda el género del ensayo es que reta al lector a reflexionar lo que se le ha presentado para encontrar no solamente el *quid* del asunto, sino también para estructurar en su pensamiento lo que se le ha mostrado en varios libros. Asimismo, al leer los textos que vehiculan la propuesta filosófica del profesor Esquirol se tiene la impresión de entrada que se está ante un *continente* que tiene diversos relieves y rutas que cual vasos comunicantes se unen y se pliegan con otros conceptos. Si bien es cierto que mientras se lo lee se camina dentro del terreno que tiene un cariz refrescante y poético, haciendo de ello una experiencia más viva que el rígido tratado sistemático-omnicomprensivo, sin embargo, siempre se espera que algún cartógrafo esboce un mapa para mayor orientación y mejor captación del panorama. Surge, entonces, un trabajo de recorrido y reconocimiento. De hecho, las lecturas primeras que hice de la *trilogía* (*La resistencia íntima*; *La penúltima bondad*; y *Humano, más humano*) me convencieron de la necesidad de estudiar la estructura filosófica que permea la FP, para poder no solo comprenderla mejor, sino, principalmente, para articularla con la obra de Chesterton.

En este sentido, la primera parte se consagra al estudio *sistemático* de la FP. No se hará una labor analítica que desglose y relacione los antecedentes o los diálogos prefiguradores que la FP que pudiera tener ya sea con Lévinas, Nietzsche, Rosenzweig, Mounier, Arendt, Weil, Sartre, Ricoeur, Husserl, Heidegger, Agamben,

Adorno, Bachelard, Patočka, entre otros. La intención es clara. Vista en perspectiva: sistematizar la propuesta filosófica del profesor Esquirol a partir de una labor orgánica (primera parte), desde la cual se pueda posteriormente leer la obra de G. K. Chesterton (segunda parte).

Además, la intención sintética no es ejercicio de soltar lastre, sino de enfatizar y eslabonar los aspectos esenciales desde los cuales gira todo lo demás. No se procura, por tanto, fragmentar el todo en sus partes desgajadas y sin vida (a esto tiende el carácter del *corte* analítico). Al contrario, el objetivo es poder *distinguir para unir* (expresión afortunada de Maritain). Por esta razón, no se procura fundir, sino *aclarar* las partes que constituyen lo íntimo de la FP. Se trata, en fin, de resaltar los aspectos discretos o implícitos que sirven de base a la apuesta filosófica del profesor barcelonés. Por tanto, esta misión se llevará a cabo sin la necesidad, claro está, de opacar la esencia más honda de un estilo en el que prima la organicidad conceptual (y cierta circularidad), y un pensar no de avance sino de profundización. Esto se verá en la constante referencia a confrontar los capítulos y apartados posteriores y anteriores en esta primera parte.

Ya se sabe que no es posible ni tampoco he pretendido hacer divisiones radicales de carácter tratadístico en tanto que se pueda separar de forma clara y distinta la gnoseología, la metafísica, la antropología, la ética, etc. De hecho, como pasa con los grandes textos de los filósofos contemporáneos, en sus libros se da cuenta de casi todas las principales ramas de la filosofía, pero se encuentran entrelazadas, tal como sucede con la experiencia humana. Sin querer fragmentar esa fluidez, la división capitular de la presente tesis y sus apartados hacen eco de conceptos vistos anteriormente, y anticipan, asimismo, relaciones que vendrán. En todo caso, resulta claro que mi esquema no está concebido desde una concatenación temporal, sino temática e interna. Antes bien, el esquema previo de la FP consignado en la primera parte estructura la distribución matizada y sintética de la segunda parte.

Así las cosas, en la primera parte, para sistematizar convenientemente la FP, se seguirá, como se recordaba anteriormente, la explicitación de su *constelación conceptual* a partir de sus *cuatro puntos cardinales* –recomendados por el profesor Esquirol²– que articulados hacen el siguiente *itinerario*: la intemperie (Cap. I); alguien en casa (Cap. II); el repliegue del sentir y la herida infinita (Cap. III); y la curvatura poética y el reencuentro (Cap. IV). Este esquema conceptual, en tanto una presencia discreta que permea toda su estructura, posibilitará, seguramente, navegar con más

² Cf. Josep Maria Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita* (Barcelona: Acantilado, 2021), 12-13.

soltura, orientándonos según estas cuatro almenaras siempre presentes y encendidas en la exposición de la FP.

Esto conduce a la lectura matizada de la obra de Chesterton teniendo delante la FP; logrando, así, explicitar la sintonía buscada. *La proximidad a lo humano* es el tema que debe tener una íntima correlación en ambas partes. Desde aquí partiré para trazar el espacio originario de sintonía. Sépase, sin embargo, que los cuatro puntos cardinales de este recorrido no agotan en absoluto ni la riqueza de la FP, ni la obra chestertoniana. Con todo, se espera que desde el esbozo y la juntura, es decir, a partir de la articulación de estos conceptos, se dé cuenta de una sintonía global o de un entramado peculiar entre ambas obras, posibilitando nuevos acercamientos más detallados, y otras conexiones a quienes se dedican a la tarea de desentrañar y tender puentes. Esta investigación se encuentra, entonces, en el umbral o en los comienzos de otros estudios que seguramente se sucederán en el futuro, pues hay muchos ámbitos por explorar.

Se tiene en mente, pues, desarrollar una *labor poiética* (Cf. Cap. IV), en la cual se intenta “devanar hilos, juntar palabras, reunir personas, crear mundo”.³ Se procura posibilitar y disponer *un trabajo de juntura y articulación* en la diferencia de diversas reflexiones, puntos de partida, desarrollos, sabiendo de antemano los infinitos matices que se podrían hacer con cada uno de los enfoques particulares de sus autores. De hecho, “la filosofía del ayuntamiento es *distinción sin confusión*, pero a la vez *distinción sin antítesis exasperadas*”.⁴ Por eso, estamos advertidos de la dificultad que esta tarea implica. Pues ya se sabe que “ajustar y juntar bien suele costar; cuesta más de lo que parece”.⁵

Panorama de la segunda parte

La segunda parte de la presente investigación versa sobre una lectura sintética de las obras principales del escritor inglés G. K. Chesterton (1874-1936), la cual pivotará en torno a los temas fundamentales de la FP, consignados en la primera parte de la presente tesis. *Se tiene como meta explicitar los particulares matices chestertonianos* que contienen puntos configuradores de una constelación más amplia, los cuales urdidos entran en sintonía con la *filosofía de la proximidad* de Josep M. Esquirol. Por eso, en la segunda parte se considerará la obra de Chesterton no de forma absoluta porque se tendrán como pre-comprensión los matices específicos de la *filosofía de la proximidad*.

³ Esquirol, 97.

⁴ Esquirol, 149.

⁵ Esquirol, 96.

Esa parte es, entonces, una aproximación a la obra de Chesterton desde una mirada específica y sintética. Se intenta ver –a través de su obra completa y de varios estudios– los principales puntos que son afines con la FP. Todo lo cual constituye el núcleo de la presente tesis.

De hecho, el espíritu chestertoniano permite dialogar, discutir y adaptarse a diversos planteamientos clásicos, modernos o contemporáneos. No es él, como afirmaba de Chaucer, “un ser muerto: un saco de huesos secos, para que hagan la disección los anticuarios, interesados en cuestiones de detalle”.⁶ Al contrario, su obra sigue siendo hoy enormemente viva y sugestiva. Es por esta razón que de su base se pueden extraer perspectivas que no pierden vigencia y que permiten enriquecer y nutrir problemas e intenciones presentes en nuestros días.

Téngase en cuenta, también, que tal como la *filosofía de la proximidad* de Esquirol (al igual que su reflexión filosófica en general) se caracteriza por ser una filosofía “abierta” que tiende naturalmente puentes, apta para entablar un diálogo enriquecedor con otras líneas de pensamiento que guardan cierta afinidad con sus planteamientos fundamentales, es viable de la misma manera leer la obra de Chesterton en relación con otras filosofías, tal como lo evidencian los siguientes estudios: la explicitación de las afinidades entre Chesterton y Hannah Arendt⁷; la vinculación y superación de la dialéctica hegeliana por medio de la paradoja chestertoniana, como lo ha hecho Slavoj Zizek⁸; la relación de Chesterton con la

⁶ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), 155. G. K. Chesterton, *Chaucer* (Buenos Aires: Vórtice, 2013), 13. No podría pasar con la obra chestertoniana lo que él mismo denunció como teorización vacía o una interesante nadería. De hecho, escribe Chesterton con fina ironía ante un cierto academicismo minucioso y exagerado –frívolo y laborioso– que “mi obra próxima, que va a ver la luz en cinco volúmenes, titulada: “El olvido del queso en la literatura europea”, es un trabajo de detalles tan sin precedentes y laboriosos que dudo poder vivir hasta terminarlo”. G. K. Chesterton, *Alarmas y digresiones* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947), 45. También afirma que el trabajo sincero de un niño en construir una casa con piedritas, es mejor que el libro “en doce volúmenes titulado *La teoría y la práctica de la arquitectura Europea*”. G. K. Chesterton, *Tremendous Trifles* (New York: Dover Publications, 2007), 118.

⁷ Richard Gill, *The wonder of the world: hannah arendt, g. k. chesterton and ecological populism* (Ann Arbor: Keele University, 2001); Richard Gill, «Unexpected Affinities: Hannah Arendt and G. K. Chesterton», *Claves de razón práctica*, n.º 157 (2005): 72-77.

⁸ Cf. Slavoj Zizek, «Hegel- Chesterton: German Idealism and Christianity», *The sympton online journal for Lacan*, 2006. Incluso John Milbank en un debate con Zizek, afirmó que este “no ve a Chesterton como un sub-Hegel, sino a Hegel como un sub-Chesterton” Slavoj Zizek y John Milbank, *The monstrosity of Christ* (The MIT press, 2009), 113.

modernidad⁹; las tesis chestertonianas y la filosofía medieval¹⁰; la evidencia de la influencia de Chesterton en la obra de George Orwell¹¹ y de Marshall McLuhan¹²; y la confluencia del pensamiento de Chesterton, de Péguy y de la posmodernidad¹³, por mencionar sólo algunas.

En este orden de ideas, se pretende, a partir la hermenéutica clásica, realizar una labor sintética de punta a cabo, dado que su intención última es realizar una juntura. Asimismo, el objeto formal de esta tesis, también antropológico, mantiene la ambigüedad de su objeto material, esto es, el ser humano. No sólo por la vitalidad de ambos autores (en tanto que sus cosmovisiones no se encuentran anquilosadas, sino en constante gestación y movimiento), sino también porque hay un espacio de imprevisibilidad y de vacío propios de la intención de ambas obras: la comprensión no exhaustiva del ser humano. Esta inexactitud en el objeto real, pero también en los términos y en los argumentos (ambas obras están permeadas de metáforas y narraciones), es lo que permite hilar y aproximarse sintéticamente no con la exactitud propia de la aritmética, sino con la amplitud y *proximidad de la filosofía y del objeto* como tal. Todo lo cual imprime a ambas perspectivas su riqueza, atractivo e infinitas posibilidades de relación e, incluso, de re-creación.

No en vano, en la segunda parte habrá que hacerse cargo del método de acercamiento de Chesterton al ser humano que, tal como el mismo escritor inglés reconoce, es un tanto ambiguo: “admitimos sinceramente que nuestro método es, en cierto sentido, imperfecto y, únicamente en ese mismo sentido, también ilógico. Y es imperfecto e ilógico porque *responde a la variedad y a las diferencias existentes en la vida humana*”.¹⁴ Asimismo, reconoce un poco más adelante: “nosotros estamos tratando de pintar un retrato, *el retrato de un hombre*. Intentamos que nuestras líneas y colores

⁹ Christopher Waldburger, *Chesterton, Modernism, and the Representation of Reality* (Cape Town: University of Cape Town, 2011).

¹⁰Cf. Santiago Argüello, «Chesterton, el filósofo de la calle Fleet», *Boletín Científico Sapiens Research* 6 (2016): 43-47. Salvador Antuñano, G. K. C. *O la llave de la realidad perdida. Estudio sistemático sobre la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003).

¹¹ Luke Seaber, G.K. *Chesterton's Literary Influence on George Orwell: A Surprising Irony* (Turin: Edwin Mellen Press, 2012).

¹² L. M. Sacasas, «McLuhan, Chesterton, and the Pursuit of Joy», *McLuhan Galaxy*, 2011.

¹³ Robert Royal, G. K. *Chesterton, Charles Peguy, and postmodern paradigms* (Ann Arbor: The Catholic University of America, 1994).

¹⁴ G. K. Chesterton y G. B. Shaw, *¿Estamos de acuerdo?* (Sevilla: Renacimiento, 2010), 53. *The Chesterton Review* reeditó en el 2011 este debate que Chesterton tuvo con G. B. Shaw, el cual fue grabado en la BBC por medios radiofónicos: Cf. G. K. Chesterton y G. B. Shaw, «Do We Agree?», *The Chesterton Review*, 37, n.º 3-4 (2011): 377-96, <https://doi.org/10.5840/chesterton2011373/467>. También se puede encontrar aquí: G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 11: Plays, Chesterton on Shaw* (San Francisco: Ignatius Press, 1989).

reflejen las características del objeto real”.¹⁵ A propósito, su método colorido, vivo, paradójico, ambiguo da cuenta del exceso mismo del objeto-sujeto. En este sentido, Chesterton –con resonancias gadamerianas– afirma que “la cuestión no es si aquel método es el mejor del mundo, sino la cuestión de *si no hay ciertas cosas* que sólo pueden ser transmitidas por ese método”.¹⁶

Esta investigación se configura desde el plano estrictamente filosófico. Incluso cuando Chesterton habla sobre algún contenido de la fe, aquella aspira a poder mostrar esos elementos básicos sobre los cuales se sustenta la experiencia humana. Además, Chesterton no es propiamente un autor religioso sujeto a una autoridad institucional. Afirma: “yo no estoy constreñido por ningún credo”.¹⁷ La libertad de espíritu de Chesterton para sostener lo que él sentía es muy palpable en sus páginas, y su honestidad intelectual es patente, pues afirma: “Si bien es posible que todo cuanto afirmo sea erróneo, al menos es sincero”.¹⁸ Esta misma claridad intelectual y sinceridad consigo mismo lo llevó, claro está, a sostener que lo que él pensaba antaño tenía evidentes relaciones con el cristianismo, como existencialmente lo muestra su conversión al catolicismo. Con todo, aquí no se enfatiza en su aspecto confesional, pero tampoco se lima ni se disimula su postura religiosa (lo cual sería traicionar un aspecto fundamental para su interpretación), sólo se intenta poner el peso, eso sí, desde la *filosofía de la proximidad*, sobre un *planteamiento puramente antropológico que tiene en cuenta la trascendencia*. Por cierto, Ian Boyd reconoce que Chesterton “rara vez escribió acerca de temas directamente religiosos, pero en los acontecimientos de la vida ordinaria o en un pedazo de tiza o en una calle de la ciudad, encontró el misterio religioso central”.¹⁹ Por lo demás, recuerda el propio escritor inglés que “desde el principio la misión de todos los profetas no ha sido tanto mostrarnos los cielos o los infiernos como, ante todo, mostrarnos la tierra”.²⁰

Tengo muy presente que estoy sintetizando a Chesterton desde una perspectiva particular y matizada. No se trata, en absoluto, de traicionar ni de encajar a Chesterton en moldes, ya se sabe la conocida tentación del encasillamiento en donde “el peligro de clasificar las cosas es que puede parecer que se comprenden”,²¹ sino

¹⁵ Chesterton y Shaw, *¿Estamos de acuerdo?*, 53.

¹⁶ G. K. Chesterton, *Robert Browning* (Barcelona: Lauro, 1943), 169.

¹⁷ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 356. G. K. Chesterton, *Ortodoxia* (Barcelona: Acantilado, 2013), 197.

¹⁸ G. K. Chesterton, *La Cuestión* (Madrid: El buey mudo, 2017), 176.

¹⁹ Ian Boyd, «Chesterton y Ortodoxia: leyendas y realidades», *Seton Hall University, Chesterton Review*, 2010, 41.

²⁰ G. K. Chesterton, *El Acusado* (Sevilla: Espuela de Plata, 2012), 43.

²¹ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 237. G. K. Chesterton, *El hombre eterno* (Madrid: Cristiandad, 2017), 140.

en dejar que la misma energía de la narrativa chestertoniana se articule naturalmente con algunas premisas principales de la FP. En apariencia es una tarea llana, pero, en realidad, exige mucho cuidado para no traicionar a ninguno de los dos autores en su dinamismo y originalidad. Aquí se trata de hacer bien una sencilla juntura, pues “preferimos al hombre que es capaz de hacer bien una rudimentaria suma que aquel que hace mal una complicada división”.²² Ya se sabe que los problemas y los pensamientos sinceros siempre están interconectados estrechamente con otros; en efecto, no hay nada verdadero que esté desconectado del resto. Todo lo cual también responde a una intención constante de Chesterton, según la cual ‘pensar’ quiere decir hacer conexiones, y añade: “mi tara mental es no poder ver cosas desconectadas sin ponerlas juntas en un tren de pensamiento”.²³

Admito, anticipadamente, que se puede perfilar la filosofía chestertoniana desde otros puntos de vista que tal vez sean en sí mismos más transparentes con relación a la obra chestertoniana y su sentido último. Con todo, miro esto, desde una sana ignorancia, con la esperanza de que las diversas aproximaciones que se pueden hacer a un autor enriquecen y abren puertas de comprensión:

Pues, así como el que duda sólo es capaz de decir: “No entiendo”, el que sabe, únicamente le puede responder de la misma manera: “No, no entiendes”. Y ese reproche despierta siempre una esperanza repentina en el corazón, el presentimiento de algo que valdría la pena entender.²⁴

Finalmente, hay que tener muy en cuenta para comprender la estructura de la presente tesis, que la segunda parte se divide en cuatro apartados que *corresponden –consecuente y respectivamente–* a los cuatros capítulos de la primera parte. Se puede decir que *la segunda parte será como una segunda navegación sobre ‘unas mismas aguas’* (que nunca son exactamente iguales), *pero viajando en un diferente barco*. Su meta es que los temas de la FP confluyan y resuenen armónica y recíprocamente con el pensamiento chestertoniano. Por esta razón, el primer capítulo de esta segunda parte, es decir, el quinto de esta tesis, se dirige a buscar la sintonía con respecto a ‘La intemperie’ (Cf. Cap I); el sexto se enfoca en las afinidades correspondientes a ‘Alguien en casa’ (Cf. Cap. II); el séptimo trata las posibles sintonías con el ‘Repliegue del sentir’ y a la ‘Herida infinita’ (Cf. Cap IV); y, por último, el octavo se centra en la afinidad con la ‘Curvatura poética’ y al ‘Reencuentro’ (Cf. Cap. VI). Para resumir, las correspondencias son entre el capítulo I y el capítulo V; el capítulo II y

²² Chesterton, *La Cuestión*, 215.

²³ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 27: The Illustrated London News 1905 -1907* (San Francisco: Ignatius Press, 1986), 1906, February 7.

²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 230. Chesterton, *El hombre eterno*, 132.

el capítulo VI; el capítulo III y el capítulo VII; y el capítulo IV y el capítulo VIII. Todo lo cual se anuncia en los títulos.

Previamente y durante el transcurso del presente estudio, publiqué algunas investigaciones referentes a la filosofía de Chesterton. En el año 2017, escribí en coautoría dos capítulos de libros referentes a la visión sapiencial en el escritor inglés: el primero se llama “G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve”;²⁵ el segundo lleva por nombre “El asombro y el agradecimiento. Una actitud sapiencial desde G. K. Chesterton”.²⁶ En el año 2019, fue publicado por la editorial de la Universidad Sergio Arboleda, un libro que escribí en torno a la estética de lo cotidiano de Chesterton, aquí ya se pueden encontrar breves esbozos de relaciones de la visión chestertoniana con la *filosofía de la proximidad*, en el que utilizo la principal bibliografía de Josep M. Esquirol.²⁷ En el año 2020, *The Chesterton Review* de la Seton Hall University reeditó el capítulo escrito en coautoría con la Dra. Liliana B. Irizar (Universidad Sergio Arboleda).²⁸ Y, en el año 2021, publiqué en coautoría con el Dr. Duncan Reyburn (University of Pretoria), un artículo de investigación Q1 en torno a la estética de Chesterton.²⁹

En el presente año, se encuentra en edición un capítulo de divulgación que escribí referente –al decir de Simone Weil– a las intuiciones precristianas del escritor inglés. También me encuentro finalizando la traducción de la obra periodística de Chesterton en *The Illustrated London News* del año 1910, la cual será publicada en Ediciones Encuentro (febrero, 2023) en la serie homónima, junto con una introducción propia. Asimismo, he postulado en la revista *Theologica* de la Université de Lovaine un artículo de investigación basado en un tema esbozado aquí en el

²⁵ Miguel A. Romero y Liliana B. Irizar, «G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve», en *Visión sapiencial y sentido de la vida* (Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017).

²⁶ Miguel A. Romero y Javier Camargo, «El asombro y el agradecimiento. Una actitud sapiencial desde G. K. Chesterton», en *La Sabiduría en Tomás de Aquino* (Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017), 135 y ss.

²⁷ Miguel A. Romero, *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (Universidad Sergio Arboleda, 2019).

²⁸ Miguel A. Romero y Liliana B. Irizar, «G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve», *Chesterton Review* VIII 2018/2019 (2020): 97-107.

²⁹ Miguel A. Romero-Ramírez y Duncan Reyburn, «Towards an expansive object and a restrictive experience in Everyday Aesthetics: A Chestertonian metaxological approach», *Kepes*, 18, n.º 24 (2021), <https://doi.org/10.17151/kepes.2021.18.24.8>.

capítulo 1 referente al problema de las verdades eternas; lo desarrollé desde el análisis del principio de no-contradicción. Hay que sumar también una novela que escribí inspirada en la presente tesis que lleva por nombre: 'Julia Florida'. Esta fue aceptada por la editorial Calixta y se publicará a mediados de septiembre del 2022.

Este breve recorrido de trabajo investigativo me confirma en la oportunidad de un intento de articulación entre ambas obras, facilitando no solo la comprensión de la FP (junto con los seminarios que he dictado sobre ella y la reseña de sus libros)³⁰, sino también las intenciones de Chesterton, que no es otro que la defensa del hombre común y de su sentir ordinario, pero profundo. Aquí se trata de una explicitación, de sacar a la luz lo que ya está latente en la obra chestertoniana. Además, profundizar en el aspecto filosófico de Chesterton e interpretarlo desde la FP, encuadrado en el diálogo milenario entre literatura y filosofía, contribuye, particularmente, al debate entre Chesterton y la filosofía actual. De cierto, nunca resulta en vano que se le ponga en diálogo con cuestiones vivas de nuestros días. Por lo demás, esto podría aportar un nuevo elemento de juicio a la configuración de la FP, y al análisis del aspecto filosófico de la visión chestertoniana. Aunque todo esto se diga, nuestra intención principal y genuina no es más que intentar articular ambas obras por medio de la explicitación de los conceptos principales de la FP, y de la lectura de la obra de Chesterton desde tales conceptos.

Sin caer, claro está, en empalagamientos o en falsos apegos, preveo que mi trabajo intelectual y académico se desplegará como las ramas de un árbol desde esta base que he querido dejar consignada en la presente tesis, la cual configura para mí, el tronco como un sustento radical y profundo de la vida del espíritu. Así las cosas, ambos estilos o su articulación serían como *dos pensamientos para convivir*.

Se trata, en fin, de una tarea de juntura que vale la pena dado que siempre resultará mejor unir y sumar que disgregar y separar. Es que sería "incongruencia, ilogismo e infamia intelectual tener dos asuntos próximos y no reunirlos en un algo armonioso".³¹ Con todo, ya sé que corro el riesgo de simplificar en ciertos casos, pero perdónesenos esto con la excusa sincera de que el fin es facilitar que entronque un puente y que puedan otros transitar por él. Quieran, pues, quienes desean ir más a

³⁰ Cf. Miguel A. Romero Ramírez, «Reseña Esquirol, Josep Maria. Humano, más Humano. Una antropología De La Herida Infinita», *Franciscanum*, 63, n.º 176 (2021), <https://doi.org/10.21500/01201468.5487>.

³¹ G. K. Chesterton, *Obras Completas IV* (Barcelona: Janés Editor, 1952), Cobbet, 740.

fondo en la herencia filosófica chestertoniana o en la apuesta filosófica del profesor Esquirol, encontrar aquí un umbral para sus inquisiciones.

Barcelona, primavera de 2022

Miguel Ángel Romero Ramírez.

**PRIMERA PARTE: *LA FILOSOFÍA DE LA PROXIMIDAD*
DE JOSEP M. ESQUIROL**

CAPÍTULO I: LA INTEMPERIE

*Aquí, en las afueras, no hay plenitud ni perfección.
Aquí, en las afueras, lo que más importa
no son los inicios inmemoriales,
sino el suelo, la base.
La condición humana es la de
las afueras del paraíso imposible.*

Primero que todo, hay que entender la *situación fundamental* en que se encuentra el ser humano. El profesor Esquirol caracteriza a la *condición humana* como *intemperie*, esta será el punto de partida o el suelo de la *Filosofía de la Proximidad* (FP). Expresa: “llamo situación fundamental justo a eso: a nuestra *situación* en el mundo y al rasgo más determinante de esta situación, que es la *intemperie* (el descubierto, la no posesión del sentido...)”.³²

Esta *intemperie* fundamental se explicita, primero, desde la experiencia del nacimiento, esto es, una vida que comienza, viniendo de ninguna parte (*ex nihilo*) y viviendo en las afueras (I, 1). Además, es, como expresa literalmente el profesor Esquirol, “un *punto de apoyo frágil* que, sin embargo, nos hace de *preciosa pasarela*”³³ para los demás víveres conceptuales esenciales al desamparo. El segundo de ellos es la *disgregación* como una de las fuerzas horadantes que afectan a lo humano (I, 2). Y, tercero, la *resistencia* como su manera de no ceder y de generar en la *intemperie* de las afueras (I, 3). En efecto, “desde ella [experiencia del nacimiento], tiene sentido vivir preguntándonos por el sentido de la vida. Desde ella, vivimos la apertura de esta cuestión igual que la de la herida infinita, y eso ya es una resistencia contra la desesperanza”.³⁴

Por tanto, se trata de *situarse bien al principio* para que la reflexión y la acción sean adecuadas y firmes. La FP tiene como insignia el situar convenientemente lo humano para que, desde los contrastes que genera, se pueda encontrar sentido. Ciertamente, a partir de ese comienzo situacional, el objetivo es “hacer a partir de la buena situación; crear a partir del estar bien situado, bien orientado”.³⁵ *Intemperie* o crisis fundamentales que, como se verá, están ancladas firmemente en la esperanza de un fina reflexión sobre lo real: “Para situarse bien, conviene, sí, tener los pies en

³² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 76.

³³ Esquirol, 172. *Cursivas propias*.

³⁴ Esquirol, 172.

³⁵ Esquirol, 152.

el suelo, pero elevando ya en ese mismo instante la mirada hacia el cielo. En esa juntura reside el verdadero realismo".³⁶

1.1 El inicio increíble

Será un camino recurrente en la FP el interpretar de otro modo los conceptos clásicos de la filosofía. Esto sin el fin de la pura innovación, sino por la profundización en la palabra que muchas veces por trillada se encuentra ahora desvirtuada. El profesor barcelonés ha llamado a esta labor '*desexplicar*', la cual consiste en "acercarse a la significación de las cosas. [...] Equivale a cortar la maleza para que entre así la luz".³⁷ Porque "si no retrocedemos respecto a lo que presuponemos haber explicado, no entenderemos o, peor, malentenderemos. Y los excesos no sólo atañen al discurso pseudocientífico; a veces nos llegan del propio ámbito filosófico".³⁸ Esta intención filosófica se propone *clarificar* y dar lugar a una *juntura*: descubre una diferencia para que articulada y relacionada con otros elementos conceptuales permita generar, es decir, encontrar sentido y verdad. Pues bien, esta manera de desexplicar se ve bien expresada, ahora, en el concepto clásico conocido como 'contingencia', el cual hay que "redefinirlo a partir de la experiencia humana del estar aquí".³⁹ Por tanto, para entender la experiencia de la contingencia en este apartado se tratarán tres aspectos: el inicio absoluto, la creación de las verdades eternas y las afueras del paraíso imposible.

Un comienzo inexplicable

La contingencia usualmente se ha asociado con una categoría ontológica referente a la no necesidad de los seres finitos, su posibilidad de ser o no ser. Y aunque el significado del concepto es vigente, el profesor barcelonés quiere enfatizar el punto de partida de este concepto que no procede originalmente de ninguna argumentación lógica o deducción metafísica. Sino que emerge naturalmente de una experiencia más radical de lo humano o más existencial, según la cual el hombre experimenta su finitud esencial y su inexplicabilidad de su comienzo: "Justo pues, para indicar esta situación – de mí mismo como no necesario, ni debido, pero

³⁶ Esquirol, 136.

³⁷ Esquirol, 14.

³⁸ Esquirol, 35.

³⁹ Esquirol, 38.

tampoco como puramente casual – podríamos empezar a emplear y a redefinir la palabra contingente”.⁴⁰

A propósito, una experiencia común de la vida es sentir siempre que se viene de algún lado. No en vano una de las primeras preguntas que se plantean en la filosofía es de dónde venimos, radical y originariamente. Se pueden esgrimir muchas respuestas, pero tal vez ninguna daría cuenta perfecta de una experiencia primigenia y que es origen de la pregunta, según la cual se experimenta una radical inexplicabilidad o una ignorancia fundamental sobre el lugar de procedencia. Esta experiencia, sin embargo, se ve emplazada en el momento en que se concibe que la existencia personal no es necesaria y que, principalmente, se ha comenzado a ser: “he “venido” al mundo y, antes de venir, ni era ni estaba en lugar alguno. He aquí una experiencia metafísica decisiva, que hay que tener muy presente. Es la experiencia de nosotros mismos como inicio, comienzo”.⁴¹ De esta manera, se podría afirmar que tenemos algo por cierto: no venimos de ninguna parte, pues antes no éramos. Esto es lo que expresa el profesor Esquirol con el concepto ‘inicio absoluto’ (que es más concreto que la ‘natalidad’ de Arendt), el cual hace referencia a que el ser humano, cada uno, comienza a existir. Y esto no es de ningún modo una especulación forzada, ya que también hay una experiencia fundamental según la cual cada uno se encuentra habiendo empezado.

Además, ‘inicio absoluto’ denota que nos encontramos *inexplicable e increíblemente* siendo, dado que nadie tiene una ley de su nacimiento o de su creación, es decir, nadie existe por necesidad o por deber. Si no hay ley, en realidad no hay causa “porque ni siquiera hay una posibilidad previa sobre a que se pudiera aplicar la ley”.⁴² Por esta razón no hace falta esperar que la ciencia dé cuenta del nacimiento, dado que ya es por sí inexplicable al no tener ley. Y así, “en el seno del mundo, comienza alguien que el mundo no puede explicar”,⁴³ es decir, la *maravilla de un existente*. Lo cual esto también quiere decir que no somos puro caos, desorden, pues *somos*. De modo que, “sentirme inexplicable equivale a no sentirme ni necesario ni debido ni, tampoco, producto del simple azar”.⁴⁴ La contingencia, así entendida, no puede ir entonces de la mano del nihilismo decadente y caótico:

Que ni la nana, ni la cantata, ni tú, ni yo, ni el mundo, seamos necesarios ni merezcamos, de derecho, la existencia, no significa que seamos absurdos o sobrantes,

⁴⁰ Esquirol, 37.

⁴¹ Esquirol, 31.

⁴² Esquirol, 33.

⁴³ Esquirol, 32.

⁴⁴ Esquirol, 37.

ni que merezcamos la más absoluta y rápida desaparición. Vislumbramos que el significado de la contingencia no va por ahí.⁴⁵

Con todo, el ser humano, a pesar de todas las respuestas genéticas, sociológicas, religiosas..., experimenta profundamente su contingencia inevitable, pues la respuesta del no-lugar que le muestra la pregunta por su procedencia le hace sentir su radical precariedad del origen y su inminente desaparición al final:

Puedo objetivar mi *procedencia*: progenitores, tipo de sociedad, época... pero estas determinaciones, y cualesquiera otras, no me explican; no nos explican. Además, obviamente, estoy aquí, pero yo mismo no soy mi fundamento; yo mismo no soy la explicación de mi presencia; no soy la causa ni la razón de mí mismo. Yo no me he puesto aquí. Y siento que, en cierto modo, podría no estar. De hecho, terminaré por no estar.⁴⁶

La experiencia del inicio tiene diversas modalidades. La primera de ellas hace referencia a lo no consciente y no recordado, es decir, a lo inmemorial. El inicio del inicio es algo que siempre se nos escapa, pues no tenemos ninguna constatación ni intuición. Esta génesis inmemorial se despliega en el encontrarse o sentirse nacido, esto es, la experiencia de lo memorable o de la infancia en la cual, también, la experiencia del comienzo inmemorial se perfila en el tiempo como un seguir empezando. Por último, está la experiencia inolvidable e imborrable del sentirse venido a la vida, todo lo cual genera profunda admiración y estupor.

Como se verá más claro en el siguiente apartado, la argumentación aquí no es principalmente lógica, pues deviene de una experiencia un tanto trágica – porque se asume responsablemente– de nuestra propia contingencia. Esto es muy distinto a la manera lógica, por ejemplo de Leibniz, de entender al ser humano como formado previamente en el reino de los posibles hasta que por voluntad divina se le decide dar la existencia. Esta posibilidad apriorística, ya sean las explicaciones causales y necesarias, o los excesos del azar y del absurdo (tal como lo hace Sartre con la pasta negra y decadente) no van bien con la experiencia de ser “*inicio increíble*”.⁴⁷ De hecho, es así como el profesor catalán prefiere renombrar el concepto de ‘contingencia’ que visto desde la experiencia humana, esta da cuenta, por ejemplo, de que la posibilidad lógica no es fundamento de lo real, sino que, como expresa Bergson, la riqueza de lo real capacita pensar la posibilidad lógica.

Es decir, somos comienzo, nacimiento y con ello ya es inaceptable aplicar aquí la categoría de necesidad. Pero tampoco contingencia en un sentido de mera posibilidad, pues antes no éramos de ningún modo. De hecho, si se quiere entender

⁴⁵ Esquirol, 46.

⁴⁶ Esquirol, 34.

⁴⁷ Esquirol, 40.

bien la categoría de ‘creación’ del judeocristianismo, no es viable entenderla meramente desde el plano causal, sino de lo increíble, es decir, sería conveniente aludir más al plano de la libertad, del acontecimiento y de la novedad. De hecho, el profesor Esquirol se pregunta qué querría decir que Dios creó el mundo, y responde: “que el mundo no es Dios, que no es divino, que no responde a una especie de necesidad de la totalidad como panteísmo, ni a necesidad emanatista, sino que el mundo es también *inicio increíble*”.⁴⁸

En últimas, en esto consiste “la experiencia radical: venir al mundo desde ninguna parte y despertar al día”.⁴⁹ Así las cosas, el ser humano y su realidad circundantes son contingentes. Esto es, no necesidad, inicio inexplicable y absoluto: “el mundo entero es un inicio increíble – no exactamente las partes o las secuencias causales –; [...] cada persona es inicio increíble, como lo es alguna de las cosas que hace y que crea”.⁵⁰

La creación de las verdades eternas

Es importante recurrir a las reflexiones primigenias del profesor Esquirol referentes a la contingencia para entender la lectura que él hace de la experiencia de la finitud o de la intemperie en la *Filosofía de la proximidad*. Hay que acudir, entonces, a su libro titulado *Raó i fonament* (RF) de 1988, en donde muestra palpablemente, a partir de E. Levinas y J. L. Marion, la necesidad de hacer una *filosofía de la distancia* (la cual está a un paso de la *filosofía de la proximidad*) que implica la constatación de la contingencia de todos los seres finitos, y especialmente del hombre y su razón. Para ello, el filósofo catalán estudia la fundamentación de las verdades eternas en Tomás de Aquino, en F. Suárez, en R. Descartes y en N. Malebranche, para mostrar, a partir de Descartes, la contingencia de lo que se pensara indubitable: las verdades eternas o las ideas posibles, lógicas y necesarias que preceden toda verdad real o contingente. Sería interesante comenzar explicitando la lectura de la ‘contingencia’ en el libro *Raó i fonament*, pues este no marca sólo el comienzo rudimentario –como ya hemos dicho– de la FP sino también, reconoce el profesor catalán, “el inicio de mi trayectoria académica. Descartes fue ya la oportunidad para pensar una filosofía de la finitud – con una razón limitada – en contraste con las filosofías omnipotentes de sus ‘sucesores’”.⁵¹

⁴⁸ Esquirol, 40.

⁴⁹ Esquirol, 141.

⁵⁰ Esquirol, 46.

⁵¹ Esquirol, 37.

Originalmente, el libro RF tiene dos motivaciones principales: la primera es explorar lo que significa la doctrina cartesiana de la creación de las verdades eternas, y la segunda es criticar una tesis de Heidegger sobre la incubación del principio de razón suficiente. Son varios los argumentos que se esgrimen frente a dicha tesis. Es de resaltar, sin embargo, el principal: que el principio de razón suficiente, si se lo entiende desde la hipóstasis de un Orden absoluto, objetivo y externo a Dios mismo —como lo entendieron Suárez, Leibniz, Hegel y Malebranche— comporta una autofundamentación o *causa sui* de la razón misma que se pone como fundamento (*grund*) de todas las cosas; constriñe a Dios, y da cuenta de una filosofía de la Totalidad.

Es algo que, sorprendentemente, no sucede con la doctrina cartesiana, muy al contrario. Su tesis de la *creación* de las verdades eternas va de la mano de la afirmación de la contingencia del orden de la racionalidad humana y de la incomprendibilidad del proceso creador divino. Y así se pueda superar el énfasis tan marcado, incluso en nuestros días, por una ideología tecnocientífica que no es, en realidad, ciencia auténtica, y que sostiene “la necesidad propia de las llamadas *verdades eternas* – sobre todo de tipo lógico y matemático”,⁵² “con su presupuesto de la transparencia total, es decir, de que toda la realidad es potencialmente explicable y comprensible”.⁵³

Ahora bien, la doctrina de la creación de las verdades eternas sostiene que toda verdad, sea metafísica, matemática, lógica, etc., ha sido instaurada por Dios y depende de Él, como sucede con las demás criaturas. Lo interesante que ve Esquirol de esta tesis cartesiana es que supondría darse cuenta del estatuto finito que tiene la racionalidad humana. Plantearía entonces un discurso filosófico diferente, quizá más humilde, de la misma manera que el discurso humano sería distinto frente al Infinito.

A continuación, sintetizamos brevemente los puntos centrales de su exposición.

Para Tomás de Aquino las verdades eternas tienen su fundamento en el conocimiento y despliegue de la esencia divina, el Verbo, por parte de Dios mismo. Las ideas eternas o esenciales provienen de este conocimiento divino, las cuales presiden temporalmente a la participación de la existencia a los contingentes. De modo que Dios es el fundamento de toda verdad y las ideas eternas son modos posibles de participación de la misma esencia divina. La relación que tiene Dios con respecto a las verdades eternas es de expresión o ejemplarismo, entendido a partir de su fundamento trinitario. Esto es, el Verbo procede del Padre, y del Verbo

⁵² Esquirol, 37.

⁵³ Esquirol, 41.

proceden las verdades eternas. El Verbo no es creado, es generado por el Padre desde toda la eternidad, y es necesario, y su necesidad es entonces expresión y operación en lo real. Es decir, las ideas que están comprendidas en el Verbo son ejemplares eternos —dado que el entendimiento divino es eterno—, y son, además, principios operativos para todas las criaturas subsiguientes; de modo que las ideas eternas tienen una dependencia radical con respecto a Dios, y son procedentes de la generación del Verbo divino.

En síntesis, las verdades eternas vendrían a ser una expresión del entendimiento divino y no su representación; asimismo, las ideas o verdades proceden como razones ejemplares a manera de participación de la esencia divina conociéndose a sí misma, y no como objetos exteriores. En efecto, las verdades eternas en ningún momento son objetos reguladores e independientes de Dios, es decir, no se autofundamentan ellas mismas, ni están separadas de Dios.

En cambio, Suárez rompe con el ejemplarismo y el designio creador, a partir de su especulación sobre los posibles lógicos, totalmente necesarios por su univocidad lógica de identidad y no-contradicción. Suárez afirma, especialmente en las *Disputationes Metaphisicae*, XXXI, que las ideas eternas se *autofundamentan* por razón de su posibilidad lógica, es decir, no dependen de Dios, sino que tienen un tipo de objetividad e independencia por lo que concierne al entendimiento divino; más aún, son anteriores a este. Y la relación entre Dios y las verdades eternas es ya no de expresión, sino de representación. Es decir, la misma identidad lógica y la imposibilidad de contradicción se *imponen* de la misma manera a los entendimientos creados y al divino. Esto proviene precisamente de sostener la necesidad lógica desde la *univocidad* de lo neutro y lo absoluto que debería ser lo verdadero, dado por un supuesto entendimiento universal. A fin de cuentas, se afirma en Suárez que es absoluto el orden de la racionalidad humana. Es de resaltar la conclusión que hasta este momento extrae Esquirol: “la distancia de la transcendencia y del ejemplarismo como una de sus expresiones, se ha perdido a favor de la univocidad y de la representación”.⁵⁴ Además, Esquirol sostiene que herederos de esta visión representativa del entendimiento divino serán “Malebranche, Leibniz y Hegel; teorizadores de un verbo que ha dejado de ser Hijo”.⁵⁵

Sin embargo, Descartes no comparte esta posición. Principalmente, en las cartas de Descartes a Mersenne, de la primavera de 1630, sostiene que las verdades matemáticas o eternas han sido establecidas por Dios y dependen de Él como las demás criaturas. La acción de Dios con relación a las verdades eternas es de crear,

⁵⁴ Josep Maria Esquirol, *Raó i fonament: estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes* (PPU, 1988), 60.

⁵⁵ Esquirol, 24.

establecer, hacer, disponer, querer. Incluso la imagen que utiliza Descartes es la de Dios como un rey que decreta unas leyes a las cuales están sometidos los hombres, como súbditos. Por tanto, estas ideas no se autofundamentan en ellas mismas o por las leyes de la razón. Antes bien, si podemos hablar de su eternidad e inmutabilidad es porque Dios ha querido y dispuesto que sea así en un principio. Por eso, “a una primera contingencia radical sigue, pues, una necesidad establecida”.⁵⁶ Esta primera contingencia y la necesidad subsiguiente responden a la omnipotencia divina, y, por tanto, para nosotros es incomprensible. Se trata pues de una incomprensibilidad fundamental que hace ver que no hay ningún Orden inteligible, absoluto y ajeno a Dios, sino que pregona la separación y la distancia que hay entre las criaturas y el Creador.

Además, Esquirol reconoce que esta doctrina cartesiana intenta “prevenirse de toda interpretación que menoscabe el sentido de la palabra ‘creación’”.⁵⁷ De lo contrario:

Si las verdades eternas no fuesen criaturas, estarían insertadas en el Creador; si su eternidad fuese la misma que el Ser subsistente, le serían cosubstanciales; si su inmutabilidad no fuese la de un decreto divino, significaría un orden independiente de la voluntad que da los decretos.⁵⁸

Así pues, esta distinción expresa la distancia y la trascendencia. La idea de infinito, también trabajada por Descartes en la tercera meditación, compagina muy bien con la doctrina de la creación de las verdades eternas. El resultado de este exceso o inconmensurabilidad de la idea de Dios que desborda la conciencia (en su intencionalidad) hace que, como retoma Esquirol de Lévinas, la trascendencia permanezca en su total exterioridad, permaneciendo lo totalmente Otro, y que implique más que una actitud de comprensión exhaustiva, una actitud de admiración, contemplación y adoración ante lo que sobrepasa al entendimiento humano.

Sin embargo, este camino cartesiano no es continuado por Malebranche, sino que se le opone radicalmente presentando una teoría desde la Sabiduría del Verbo, separado de Dios. Malebranche, en obras como *Eclaircissements* y en el primer discurso del *Tratado de la naturaleza y de la gracia*, aunque afirme la procedencia de las verdades eternas en el Verbo, sostiene, sin embargo, que este es objetivo y tiene una clara independencia respecto al Padre. Aquí se ve más claramente el significado del Verbo que deja de ser hijo. Para Malebranche la Armonía universal u Orden o Sabiduría rige al acto creador divino. Así, el contingente existe porque está

⁵⁶ Esquirol, 82.

⁵⁷ Esquirol, 89.

⁵⁸ Esquirol, 89.

determinado necesariamente por el paso de la posibilidad a la actualidad según una referencia a un Todo lógico-racional sacralizado. Esta sería la Razón universal, geométrica, necesaria e inmutable que en últimas viene a ser, como en Suárez, la absolutización de la razón humana.

Frente a todo lo anterior, Esquirol concluye, en primer lugar, que no es nada clara la tesis según la cual el principio de razón suficiente se habría incubado lentamente como sostiene Heidegger en *Der Satz vom Grund*. En realidad, “Descartes no formaba parte, pero tampoco Santo Tomás”,⁵⁹ de aquellos que ponen a la razón como fundadora (*grund*). En ellos no hay tal pretensión, como se ha visto.

En segundo lugar, resalta lo siguiente: que la doctrina de la creación de las verdades eternas implica que estas verdades, cualesquiera que sean (matemáticas, lógicas, ontológicas, prácticas...), son contingentes y, por lo tanto, también lo es la racionalidad humana. No sucedía así con los planteamientos idealistas que deificaban la mente humana haciendo de sus posibilidades lógicas necesidades ontológicas, las cuales imprimían necesidad a la mente divina y, por tanto, certeza a la mente humana. Esto es en último término una filosofía de la totalidad; en cambio, Esquirol se inclina, en este plano, a reconsiderar una filosofía de la distancia.

El filósofo catalán hace a propósito un comentario muy esencial en el cual se percibe ya su camino o su intención investigativa en sus posteriores escritos, y se ve el germen de lo que sería posteriormente la *Filosofía de la proximidad*:

Nos situamos, así, ante la trascendencia divina y nos experimentamos a nosotros mismos como finitos y separados. Una manera de situarse ante la infinitud que no se encontrará en ninguno de los racionalistas posteriores. Por un lado, adoración y contemplación en el gozo como una actitud moral; y por el otro, *un discurso teórico desplegado desde la finitud* y con conciencia de ella.⁶⁰

Precisamente este es el proyecto que emprende Esquirol: comprender la experiencia de la finitud como *fundadora*. Eso es precisamente lo que nos proponemos mostrar en el presente capítulo. Por ahora, hay que resaltar lo que en este sentido apunta el profesor barcelonés, a saber, que una filosofía *desde* la finitud implica humildad intelectual, lo cual conlleva tener conciencia de que desligar la supuesta indeleble razón humana no sólo de sus contenidos indubitables, sino de sus principios más básicos, sean lógicos u ontológicos, supone rechazar todo tipo de discurso totalitario que se imponga como homogéneo; y que intente dar cuenta, de una vez por todas, de la unidad de sentido de todos los seres finitos e infinitos, como si hubiera una adecuación de las verdades eternas con su razón (ya sea por representación,

⁵⁹ Esquirol, 131.

⁶⁰ Esquirol, 108.

participación...), como lo intentaba hacer el universo suareciano. La finitud nos mantiene en los límites de la razón, nos libera de sus excesos, nos quita la potestad de determinar absolutamente lo que es o no es, o de especular y entender los designios y fines de Dios. Así que nos quedamos con “humildad y prudencia sentidas y sinceras, que guían la vida y el pensamiento...”.⁶¹

Subrayamos, entonces, que lo que le interesa a Esquirol es mostrar que precisamente el fundamento de las verdades eternas proviene de *creación*, y no de autofundamentación o representación lógica. Esto hace ver que la “incomprensibilidad” de la creación es, al mismo tiempo, apertura al misterio, lo cual plantea una filosofía de la distancia y esta conlleva, en seguida, una filosofía de la proximidad. Es decir, esta distancia retumba en el hombre, es decir, se lo ve con una mirada nueva: lo humano se encuentra impactado o afectado por lo infinito en su finitud, “inexplicablemente” venido o nacido y, por tanto, contingente. Todo esto permite entrever una constelación de conceptos que se verán desplegados en la *Filosofía de la proximidad*. Por ejemplo, la finitud, el cuidado, el respeto, la hospitalidad; y a su vez de imágenes de proximidad, distintas a las que implicaría una razón suficiente de sí: casa, cobijo, noche, entre otras. De modo que se podría concluir este apartado continuando una cita de Esquirol en la que afirma que “la distancia no es reconocida desde la totalidad”,⁶² sino que es reconocida, naturalmente, desde la proximidad porque es una filosofía afectada por el infinito y, por tanto, pensada desde la finitud. En efecto,

una distancia mínima es, en general, condición de la mirada; el mirar connota distancia, aunque, por supuesto, un exceso de distancia lo imposibilita. En cuanto a la atención, ésta tiene que ver con el acercamiento. Si la mirada implica alguna distancia, la atención supone, en cambio, aproximación. Viene, pues, a ser como si la atención acortase la distancia que la mirada requiere.⁶³

En últimas, en el principio “*creación*: el inicio de lo concreto; el prodigio de lo concreto”.⁶⁴ Además, como concluye el profesor Esquirol en uno de sus más recientes libros:

Creación y alteridad, y no emanación que se da estrictamente en el reino de lo posible. La emanación es una botella enorme puesta boca abajo. Todo lo que sale ya estaba dentro. Domina lo idéntico. No hay hijos. El hijo, en cambio, concreta el acontecimiento de la creación, de la diferencia, de la generación, de la alteridad.⁶⁵

⁶¹ Esquirol, 109.

⁶² Esquirol, 133.

⁶³ Josep Maria Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 3.^a ed. (Gedisa editorial, 2006), 71.

⁶⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 170.

⁶⁵ Josep Maria Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (Acantilado, 2018), 24.

En las afueras del paraíso imposible

El ser humano, en la base, existe en las afueras del paraíso imposible, es decir, en la intemperie. ¿Cómo habría que entender este “paraíso imposible”? El profesor Esquirol agrupa en este concepto todas las tesis filosóficas y míticas que piensan la condición humana desde la idea de plenitud. Estas tesis se ven reflejadas en la especulación edénica que sostiene que en el inicio absoluto hubo una situación de perfección antes de la caída y de la posterior expulsión del paraíso; y en las tesis del final definitivo de la historia referida a una filosofía política utópica (posthistórica) en donde habría reconocimiento pleno.⁶⁶ Estas tesis niegan la situación esencial e insuperable de lo humano –tal como nos lo encontramos originariamente– como afección infinita (con todos los matices del deseo insaciable) y como la situación de intemperie de las afueras. La perspectiva del profesor Esquirol es clara: “*mejor no estar ni en el paraíso ni en la tarde inacabable del último domingo de la historia. Ambas situaciones se nos revelan igualmente inhóspitas y asfixiantes, amén de imposibles*”.⁶⁷

Este es el punto central: las tesis paradisiacas resultan perturbadoras. Porque esta situación revela que el aspecto relativo a la pasión y a la sexualidad, al ocio y al conocimiento se ven completas y finiquitadas. De tal forma que se le quitan los elementos fundamentales a la vida humana que tienen su base en el movimiento mismo del deseo: la pasión, el trabajo y el esfuerzo. “Quizá cuando todo se detiene, cuando parece que ya nada falta, cuando se diría que todo es luz y perfección y que ya estamos en el paraíso terrenal, entonces, *algo pasa*”.⁶⁸ Pasa que, si no se tiene deseo, no se espera: viene la situación particular de los desesperados. Pues se percibe, en ese momento de llenura y de acomodamiento, un tipo de aburrimiento o de baja intensidad de la vida, algo relacionado con “un desasosiego incipiente y contenido. Eran las seis de la tarde de un domingo”.⁶⁹

Cuando la vida del paraíso terrenal es un puro ocio que no tiene su base en la actividad de la contemplación o del juego, o cuando no cuida con esfuerzo el jardín, entonces fácilmente decae en tedio: “Y tedio es la mínima vitalidad, la mínima pasión, la mínima ilusión. No es la muerte, pero sí la difuminada sombra de la

⁶⁶ Esta última tesis se estudiará en relación con *La comunidad que vive*, en donde se tocarán algunas premisas del libro *Frivolidad política del final de la historia* (Cf. Cap. IV, 3).

⁶⁷ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 70.

⁶⁸ Esquirol, 81.

⁶⁹ Esquirol, 74.

nada".⁷⁰ Cuando ya nada se desea, ni solicita la atención, entonces viene el gran bostezo o grito del desesperado:

Abandonarse a la inercia es ir hacia el aburrimiento, el mal humor y la angustia. El aburrimiento va con la fuerte disminución del deseo, de la vida, de la tensión, y da paso a una especie de tendencia mínima sin ningún tipo de orientación, sin objeto ni objetivo. Es la inquietud mínima hacia nada; es el apetito inapetente; las ganas desganadas. Tendencia frustrada, tendencia desolada, tendencia sobre la cual ha caído la niebla de la nada. Tendencia desvanecida, o tendencia a la antitendencia. Apatía.⁷¹

Entonces, "*nuestra condición* es la de las *afueras*".⁷² Con esta frase el filósofo catalán quiere mostrar la situación en que se encuentra el ser humano: no es perfección ni tampoco caos. La condición humana, en este último sentido, no debe concebirse como cárcel, como condena, como pecado o como mal. Pues la vivencia normal de lo humano no da cuenta de ninguna caverna, ni de que *todo sea solo* engaño, miseria y cambio. La experiencia que se tiene es que hay una cierta luz, una cierta delicadeza, un *intermedio* entre la nada y la plenitud.⁷³ una belleza frágil, una verdad que implica atención, una vida difícil y exigente. Tampoco, en el primer sentido, el hombre se encuentra en una situación de perfección, de lucidez plena, de verdad indubitable. Ni tampoco se dirige hacia esa perfección evidenciada en ciertas tesis paradisíacas que niegan el *aquí* en una afirmación de lo de *allá*. Estas intenciones se presentan como alejamiento de nuestra situación basal o como "desconexión de la génesis".⁷⁴ Estas premisas sostienen un cierto olvido de la situación fundamental en que se encuentra lo humano, tesis que intentan superar la situación humana por medio de fuerzas extrañas como la elevación, la purificación y el progreso. Así,

El paraíso terrenal es la imagen plástica que corresponde al concepto de plenitud y de perfección... La *situación* humana, la *condición* humana, no se define a partir de ninguna pérdida ni de ningún alejamiento de la plenitud paradisíaca, áurea o natural.⁷⁵

Es de resaltar, asimismo, la luz *intermedia* de las afueras. El profesor Esquirol afirma que "demasiada luz deslumbra, no nos conviene. Claridad, sí; foco de blanca luz, no. La luz excesiva se lo traga todo, al igual que la oscuridad".⁷⁶ Como siempre, los excesos son reductivos porque hacen de la parte el todo. En cambio, la luz

⁷⁰ Esquirol, 81.

⁷¹ Esquirol, 83.

⁷² Esquirol, 7. *Cursivas propias*.

⁷³ Ambas nunca definitivas. *Entre* que no es camino, sino situación o condición.

⁷⁴ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 18.

⁷⁵ Esquirol, 8.

⁷⁶ Esquirol, 11.

intermedia habla de esa luz dócil y bella que permite la comprensión y no la transparencia. Se delinean los objetos en sus límites, pero no se les confunde o diluye en la luz oceánica, ni se los desintegra en la oscuridad. La luz de las afueras es una claridad de anchura del camino, que orienta el paso a paso, y por eso se vuelve luz cálida, porque da sentido y cobijo. Esta luz deja ser el misterio del aquí o el enigma del mundo, del tú y del yo.

No existe pues un Todo que en su despliegue se consuma a los individuos. La luz de las afueras habla de esa fisura (ese espacio entre los límites) que deja pasar una cierta luz, pero que no revela ninguna totalidad, sino una alteridad inabarcable. El comprender desde esta luz intermedia implica aceptar esa situación relacional (a veces paradójica) en que se presenta la situación humana que es juntura en los límites: “la vida es ayuntamiento –la relación– entre lo finito y lo infinito, entre lo que abarcamos y lo que nos supera, entre lo visible y lo invisible, entre lo mismo y lo otro”.⁷⁷ No es la transparencia de lo paradisiaco que deja todo en un panteísmo solipsista y, al mismo tiempo, reductivista como toda homogeneización.

No se puede dejar de apuntar aquí que esta luz intermedia de las afueras se relaciona también con la idea de hacer *filosofía en el crepúsculo* y en la intemperie. Pues la reflexión se da “al anochecer y al amanecer”.⁷⁸ Por un lado, como el mochuelo de Atenea, “la filosofía se hace sobre todo en el tránsito de la luz a la oscuridad, al apagarse el día”.⁷⁹ En este sentido, la filosofía nace de la ignorancia, la duda, la inmensidad de la noche, la vigilia y la espera de la muerte. Pero, por otro lado, la filosofía “se hace también – y añade: principalmente – al amanecer. Justo en el umbral del prodigio de la creación, y al mismo tiempo que el canto de los petirrojos, igual de madrugadores. [...] Al alba, el prólogo tempranero de la filosofía”.⁸⁰ Así la filosofía también nace de la admiración del mundo, es decir, de la sorpresa increíble e inexplicable de ser venido al mundo y de encontrarse frente a él. Este intermedio es posibilidad de la pasión del pensar; no así, la nada ni el todo que lindan con la llenura embotada de lo paradisiaco.

En síntesis, “la imaginación paradisiaca, queriendo intensificar la vida, por el contrario, la hace desaparecer. En el paraíso, no hay ni pasión, ni filosofía, ni vida. De aquí que la vida humana se de en las afueras del paraíso imposible”.⁸¹ Entonces, en la génesis no hay ningún paraíso, en el comienzo no hay plenitud. Al contrario, el gozo de la vida o la felicidad tiene que ver más con la aspiración y con el deseo

⁷⁷ Esquirol, 15.

⁷⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 147.

⁷⁹ Esquirol, 148.

⁸⁰ Esquirol, 148.

⁸¹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 85.

(con el amor, con el conocer, con la paz). Puesto que lo que más caracteriza al hombre no es el cese, sino la aspiración en la intemperie. En la génesis estaría el inicio increíble, el comienzo del deseo y de la acción. Todas ellas son comienzos, impulsos, creación. Así se entiende que la situación fundamental de lo humano –y que posibilita todo lo demás– es la intemperie: las afueras de ningún centro.

En últimas, “la génesis se da aquí”.⁸² Válgase aclarar que el profesor Esquirol, con el concepto de ‘*génesis*’, quiere remontarse a lo originario del hombre, no se trata de enfocarse en su comienzo cronológico, en su evolución, sino de remitirse a la *base siempre presente* del ser humano, esto es, su situación o condición fundamental. Se trata de un camino *original* que se dirige al inicio, al fundamento o al suelo a través de una mirada atenta (filosófica) que observa con detenimiento. De este modo, esta intención no es objetivista, ni banal, ni de intuiciones angelicales del yo puro, ya que mantiene la dificultad de la materia, el esfuerzo que supone y la atención para descubrir y hacer palpable el suelo de lo humano como reivindicación de sentido. Creo que por este motivo la FP no mantiene los métodos arqueológicos y genealógicos con sus matices kantianos, nietzscheanos o foucaultianos. No puede ser así, pues para la FP existe el hombre y es posible recuperar la metafísica. No le preocupan tanto las superestructuras de poder ni los discursos formados como *configuradores* de realidad. Más bien, es un *método* (camino) *ingenuo*, en el mejor sentido de la palabra:

La génesis se da aquí. Pero, paradójicamente, no es nada fácil acercarse a este aquí. Hacerlo constituye un programa entero de esfuerzo filosófico; un *método* filosófico, podríamos decir, literalmente, camino de la *ingenuidad*. Porque el significado elemental de la palabra *ingenuidad* es justo este: *in-genuidad*, ‘cerca de la génesis’, ‘hacia el foco de la génesis’.⁸³

Ahora bien, la génesis ha mostrado que la condición de lo humano no es de perfección ni plenitud, es intemperie. La situación humana es la de las afueras sin centro, es decir, las afueras de un paraíso imposible.

1.2 Crisis y disgregación

El hecho de percatarse de la contingencia, es decir, de los inicios increíbles, da pie para percibir lo que *afecta íntimamente* a la experiencia de la finitud de lo humano.

⁸² Esquirol, 90.

⁸³ Esquirol, 9.

Esto es, la inestabilidad del ser finito (que somos) debe ser atendida precisamente porque hay fuerzas disgregadoras que lo perturban, poniéndolo en riesgo de crisis. Sin embargo, las *fuerzas caóticas* no lo son todo, también hay *fuerzas que resisten* y *fuerzas que crean*.⁸⁴ La resistencia asume la contingencia y el mal radical, pero también sostiene que es posible cuidar y generar lo bueno. Ahora bien, como “*el primer paso para orientarse o para cambiar una situación consiste en comprenderla*”,⁸⁵ en este apartado resumimos las reflexiones del profesor Esquirol referentes a las “fuerzas entrópicas” que podrían generar el caos y quitarían, por tanto, lo que habría de cosmicidad. En el siguiente apartado (1, 3) veremos cómo la filosofía de la proximidad es una filosofía de la resistencia.

Antes que nada, hay que hacer una aclaración referente a los dos tipos que existen de fuerzas caóticas. En la FP se sostiene que la *disgregación del ser* es una de las pruebas a las que se ve sometida o expuesta la *comarca de la existencia humana*. Por un lado, hay una fuerza constante que afecta *siempre* al ser, como la nada, haciéndolo finito, contingente. Por otro lado, hay unas fuerzas malas que corrompen o dañan al ser finito, como la actualidad. Se pudiera decir, como se verá, que existen unas fuerzas que *afectan* la comarca de la existencia humana; y hay otras fuerzas que *infectan* esta comarca como el mal radical. Además, en las afueras cada una de las fuerzas entrópicas se mezclan entre ellas, dejando a una sola voz sus dos marcas disgregantes:

En la intemperie, quedamos a merced de fuerzas aniquiladoras, como la del paso implacable del tiempo que se nos lleva y que todo lo borra, pero, también, de algunas cuya causa somos nosotros mismos, tales como las ideologías que todo lo exprimen y todo lo agostan.⁸⁶

Nihilismo y actualidad

La FP hace su reflexión a la nada no desde una mirada lógica, sino como una experiencia vital y radical del ser humano que se ve afectado desde su *nacimiento*.⁸⁷ De hecho, etimológicamente “*nada*” proviene del latín *nulla res nata* (ninguna cosa nacida). En castellano, se mantiene la última palabra (*nata*), mientras que en otras lenguas permanecen las dos primeras al estilo de una negación lógica (*nulla-res*). De aquí, el profesor Esquirol se sirve para mostrar que hay una experiencia original y

⁸⁴ Las *fuerzas que crean* se estudiarán en el Cap. IV.

⁸⁵ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 34.

⁸⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 106.

⁸⁷ Cf. Josep Maria Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* (Acantilado, 2015), 21.

fundante desde el nacimiento: que el hombre se encuentra marcado por la nada *a priori*, sin necesidad de haberla pensado o estudiado *a posteriori*. Esta experiencia es la de la decadencia vinculada al desgaste del tiempo y a la realidad evidente de la muerte.

Igualmente, el profesor Esquirol se sirve de las reflexiones de Heidegger en *Qué es metafísica* y de Sartre en *La náusea* y en *El ser y la nada*, para mostrar cómo la *angustia* es el nombre del acceso a la experiencia más fundamental u originaria de la nada. La nada es más radical que una negación lógica o que una nada externa. Es, en efecto, una nada más intrínseca, una *nada más ontológica*, que se deriva de la conciencia del sí mismo. Es angustia “ante la nada que yo mismo soy”.⁸⁸ Esta imagen del *nacimiento-nada* se completa con otras imágenes que rodean la comarca de la existencia humana: principalmente, la noche y el abismo. Estas imágenes expresan la intemperie, lo inhóspito y el vacío que describen la comarca donde se encuentra el hombre.

En primer lugar, hay una experiencia de la noche. Con resonancias del *hay (il y a)* levinasiano, el profesor Esquirol traza una experiencia que más que de la nada de la finitud, es de una nada apabullante y sin salida en tanto absurdidad, como una *noche de insomnio* o “*noche de la noche: horror del sinsentido*”.⁸⁹ Es decir, como un tipo de “sumisión a las fuerzas oscuras de la existencia, que ni siquiera permiten el reposo”.⁹⁰ Aquí se da un tipo de dominio impersonal, totalmente anónimo, ante un vacío inquietante o una oscuridad insulsa que mantiene en un estado en que el cuerpo no quiere estar. Es una vigilia impuesta que deja al hombre, ajeno, en la total impersonalidad. Es un tipo de despersonalización donde domina *la totalidad de lo mismo, pero no de lo propio* (como fuerza indiferenciada y haciendo todo indiferenciado), es pues una fuerza indiferente, donde todo se diluye en su homogeneidad. De este modo, la imagen de *noche* sirve para ejemplificar la uniformidad: porque si no hay luz, no hay diferencia, es decir, ninguna individualidad, ningún rostro, ninguna consciencia o ningún existente.⁹¹

En segundo lugar, es una experiencia del abismo. Esta experiencia habla de un vacío, de una pérdida de relación. Es una imagen que no alude tanto a la experiencia originaria de la nada, sino al estar perdidos, separados o disgregados. Para explicar esta ruptura, Esquirol toma la imagen del *ne hilum*, sin hilo, de la cual proviene la palabra *nihilismo*. La imagen del hilo expresa la relación, es decir, la unión de dos

⁸⁸ Esquirol, 31.

⁸⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 150.

⁹⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 32.

⁹¹ Vélgase aquí apuntar brevemente que hay una posibilidad positiva de la noche, en tanto que ella permite “hacer notar la profundidad, igualmente insondable, del mundo”. Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 144. Ella misma es la posibilidad del día. Y además “la noche reparadora es ella misma poética: nos rehace”. Esquirol, 146.

cosas.⁹² Sin embargo, la nihilización no solamente quita la relación, sino que asimismo borra las diferencias, es decir, ya no existen dos cosas distintas, sino que todo queda envuelto en la totalidad uniforme y totalitaria de la nada. Y así, el proceso de nihilización lleva confusión, un tipo de “niebla” que no permite la *orientación* (porque no hay sol y hace mucho frío). Este movimiento es dañino porque concierne más al absurdo que a la muerte, más al sinsentido que a la contingencia.

En tercer lugar, es una experiencia del desierto, la cual “ilustra la precariedad de la condición humana”.⁹³ El hombre se encuentra como una vertical sobre la horizontalidad de la tierra, y se encuentra con fuerzas que le hacen fricción y resaltan su finitud. Pues la experiencia de lo humano es la de resistirse a desaparecer en un todo informe –se sitúa “ante la inmensidad”⁹⁴ – sea el de la actualidad (como a continuación se verá) o el de la totalidad. Estas visiones se relacionan con el sentimiento oceánico de la disolución en el Todo o en la Nada, que vendrían a ser una misma cosa, pues tienen como centro la desaparición del sujeto. De nuevo recordando el *il y a levinasiano* o la *viscosidad negra* de Sartre, el océano del todo y el nihilismo radical muestran el mismo elemento del absurdo: “Simplemente la realidad indiferenciada; oscuridad y murmullo de fondo; miedo infantil a la noche y temor ante la imposibilidad de discernir voz alguna. El murmullo de fondo del ser y de la nada es el mismo”.⁹⁵ En síntesis:

La noche oscura, con la experiencia del abismo, de la nada, del término y de la muerte, *nos ayuda a adelgazar el día*; a relativizar la planificación y las ideologías del progreso; [...] La noche nos ayuda a desmentir las seducciones del lujo y de la inmortalidad. Nos hace saber *que el día no lo es todo*; que la vida empapada de luz no lo es todo; que hacer del día casa es saludable, pero que instalarse en él, a modo de reino, es engañarse. La claridad del día se traduce en orden y ley, medida y sincronía. La noche, en cambio, es experiencia de lo *incommensurable* – recuerdo, diacronía, eternidad...⁹⁶

El profesor Esquirol reconoce que esta fuerza disgregadora y *vacía* se ve pretenciosamente *llena* y superada por otra fuerza nociva que es su hermana gemela. Es la fuerza de *lo actual de lo que es y de lo que todos deben ser*: el imperio de la actualidad que pretende colmar el vacío. Pero, ¿qué es la actualidad? De entrada, la actualidad no debe confundirse con el presente, el cual para el filósofo catalán tendrá un sentido

⁹² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 22.

⁹³ Esquirol, 129.

⁹⁴ Esquirol, 136.

⁹⁵ Esquirol, 136.

⁹⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 146-47.

positivo (cf. Cap. II, 3). En cambio, la actualidad debe ser entendida como una marginalización del movimiento. Si bien es cierto que los términos aristotélicos de acto y potencia permiten explicar el movimiento, sin embargo, utilizando sus términos, se podría caracterizar la 'actualidad' de nuestra época como una totalización del acto: un acto sin potencia, esto es, la anulación del movimiento. Una actualidad imperante quiere decir la finalización y el cese del movimiento, con un carácter de realización plena y estática, o paradisiaca.⁹⁷

Con todo, Esquirol le da otro sentido a la actualidad según como se presenta en nuestros días. Para el profesor catalán, no se debe entender la actualidad como un proceso de maduración o culmen del pasado, sino de *anticipación del futuro*. Se trata de vivir de lo que vendrá, de lo último, y de estar al servicio de su impersonal imperio: "estar informado de la actualidad es saber lo que ya ha llegado, como si el futuro nos fuese viniendo".⁹⁸ Vivir bajo el imperio de la actualidad es dirigirse con ansias de su realización en nosotros y además "la actualidad como anticipación promueve preferentemente la expectativa y las prisas para no perderse lo que en cada momento se hace actual".⁹⁹

La actualidad en su despliegue es imposición de una totalidad llena, pero insulsa, que promete plena felicidad inmediata: las tesis del éxito, de la diversión y del bienestar momentáneo. Y así la actualidad es "lo que se impone y se nos impone"¹⁰⁰ o "es la eclosión de las fuerzas impersonales que dominan el mundo e imponen lo que toca".¹⁰¹ En realidad, es un movimiento que, aunque impositivo, es subrepticio. Pocos se sienten incomodados u ofendidos. Estas fuerzas no se ven en apariencia como *imposiciones*, sino como *oportunidades* alcanzables con los infinitos medios que en apariencia se ofrecen como ocasiones particulares y únicas. Y, sin embargo, es un *statu quo* homogéneo e impersonal: "la actualidad no tiene grosor: es plana; plena, pero plana":¹⁰² todo está a la vista, servido en *pantalla*, abarcándolo todo. Por eso, el profesor Esquirol afirma que "pantalla, mundo y actualidad se identifican, se ve por este rasgo común: están llenos hasta el colmo".¹⁰³

En efecto, una de las expresiones más significativas del imperio de la *actualidad* es *el mundo pantallizado*: de la información sin verdad, del flujo del conocimiento sin

⁹⁷ Este tema se verá ampliado en relación con el final de la historia y el final de la política (Cf. Cap. III, 3)

⁹⁸ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 119.

⁹⁹ Esquirol, 120.

¹⁰⁰ Esquirol, 14.

¹⁰¹ Esquirol, 122.

¹⁰² Esquirol, 121.

¹⁰³ Esquirol, 120.

sabiduría, de imágenes sin imaginación. Un vano intento de colmar la sensación de vacío por medio de lo último y de la desbordante información:

llena de datos, de información; pero no información del mundo, sino del mundo hecho información. La información no es medio, sino configuración de mundo. Por eso la información remite a más información. «Mundo de la información» no es una metáfora; se engulle el mundo material —de los elementos y de los cuerpos— y, de forma inquietante, protagoniza la nueva alienación.¹⁰⁴

Todo lo cual no permite la identificación, sino la alienación que provoca la huida o la evasión de vivir *solamente* de la actualidad. No permite la experiencia personal, la reflexión y la decisión en el silencio. Promueve el individualismo y una sociedad de masas que es, al fin y al cabo, una cultura egoísta que no da paso al compromiso ni a la responsabilidad. En definitiva, la actualidad sustituye la dificultad de la existencia por soluciones facilistas que dan la apariencia de plenitud: “ahora es el dominio de la actualidad lo que, después de haber vaciado el mundo y de haberlo sustituido, se dirige hacia nosotros mismos para alejarnos cada vez más de la posibilidad de la experiencia”.¹⁰⁵

Crisis de la cultura: la era tecnocientífica

Como se ve, a la *nihilización ontológica* le sigue consecuentemente su movimiento, es decir, su *nihilismo histórico*. Este consiste en el proceso de decadencia de la civilización occidental. El profesor Esquirol, siguiendo a Nietzsche, identifica dos momentos básicos de este nihilismo: el primero sería un “nihilismo negativo” que “correspondería al aniquilamiento de la vida como consecuencia de los valores que se le superponen: el Bien, Dios, la Razón, la Historia... (devaluación de la vida a consecuencia de los valores «superiores»”,¹⁰⁶ y el segundo sería un “nihilismo reactivo” el cual hace referencia “a la devaluación de los mismos valores superiores”.¹⁰⁷ Pareciera que el nihilismo reactivo más fuerte de nuestra época fuera

¹⁰⁴ Esquirol, 121.

¹⁰⁵ Esquirol, 121.

¹⁰⁶ Esquirol, 26. Se podría decir que la *filosofía de la proximidad* se reconoce posterior al nihilismo negativo, es decir, lo asume. No quiere decir esto que totalice este nihilismo. Los grandes relatos logocéntricos-occidentales se han mostrado tambaleantes. Las deidades antropomórficas como sustantivaciones totalizantes se han puesto en entredicho: LA Razón, EL Bien, EL Dios de occidente, LA Historia. En efecto, la *filosofía de la proximidad* asume este nihilismo negativo, pero sin ser excesiva, antes bien, va por un camino más humilde: reconoce la bondad de la razón, de la consciencia, de la responsabilidad histórica, del infinito divino.

¹⁰⁷ Esquirol, 26. Asimismo, válgase aclarar prontamente que la FP más que reactiva es resistente a ciertos embates contra la cultura occidental “recuperando” así sus genuinas raíces, como lo expresa

la era tecnocientífica, la cual se impone como un relato fuerte, dador de sentido, pero *nihilista*, es decir, vacío desde sus raíces y, por tanto, decadente. Para entender esto hay que recurrir, en primer lugar, a las reflexiones de Esquirol referentes a la crisis fundamental de Occidente derivada del objetivismo fisicalista que niega la historia, la subjetividad y la responsabilidad; y, en segundo lugar, entender en qué consiste la era de la tecnociencia.

El filósofo catalán, en su libro *Responsabilitat i món de la vida* (1992), muestra que la reflexión husserliana sobre la crisis de la cultura pone en evidencia la precariedad de la civilización occidental. Varios son los síntomas, según Husserl, que hacen palpable la crisis actual frente a la idea de una humanidad auténtica y de una idea de filosofía consciente y racional. Si el escepticismo es un enemigo porque destruye todo filosofar, como “el relativismo que destruye toda normativa”;¹⁰⁸ lo es más todavía el objetivismo fisicalista o el naturalismo que a partir de su mirada reductiva y limitada de las cosas, matematiza la naturaleza a partir de la concepción positivista de las ciencias. Porque “este es el nudo de la crisis europea: *hacer del objetivismo el absoluto, el punto de vista universal*”¹⁰⁹

El objetivismo conlleva la pérdida de la conciencia, de la razón, y con ella un ofuscamiento de la autocomprensión. Si no hay comprensión no hay responsabilidad porque se deja todo al fluir de fuerzas impersonales y universales: como “La Historia” y como “El Progreso”. Se piensa que la historia es una simple evolución, progresiva, de un todo orgánico y sólido que se dirige a lo mejor. Esto tiene como colofón el ocultamiento del mundo de la vida (*Lebenswelt*) y con ello la pérdida del sujeto trascendental.

El mundo es el horizonte total que permite dentro de él una infinita variabilidad de horizontes. En cambio, en la ciencia moderna, el mundo infinito que se piensa no es precedido por la conciencia de horizontes. Se piensa como un mundo en sí, absolutamente independiente del sujeto. Aquí el olvido del sujeto ha de ser, pues,

el profesor Esquirol en su libro *D'Europa als homes* (1993). Aquí el autor se propone, harto seriamente, presentar una interpelación a los mismos europeos a partir de la conciencia de lo que es Europa, recordando su herencia y transformándola en un proyecto, todo lo cual implica una responsabilidad no sólo con ellos mismos, sino también con todo el camino que recorre la humanidad. Este libro apunta a repensar a Europa a partir de una meditación *fundamental* que se percata de la pérdida de las raíces filosóficas, judías y cristianas de su civilización; y asume que frente al mal que ha padecido Europa hay ahora un momento de incertidumbre de las grandes promesas ideológicas de corte político, científico, religioso, etc. Como consecuencia, estamos en un presente disperso tendiente a la decadencia o al ocaso. Ante esto, Esquirol propone repensar Occidente, pero desde sus raíces. Cf. Josep Maria Esquirol, *D'Europa als homes* (Cruilla, 1994), 13.

¹⁰⁸ Josep Maria Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana* (Anthropos, 1992), 18.

¹⁰⁹ Esquirol, 48.

mucho más profundo que en la actitud natural, porque en la consciencia de horizonte no es difícil descubrir la subjetividad operante.¹¹⁰

Además, si se pierde el mundo constituido por el sujeto trascendental e intersubjetivamente, se pierde la experiencia de la historia. Porque si el horizonte del mundo se constituye por la subjetividad trascendental, entonces, “el horizonte mismo es histórico”.¹¹¹ De lo contrario, si desaparece el sujeto y su mundo de la vida junto con una vida racional y de responsabilidad histórica, entonces predomina la banalidad, la impersonalidad de la unidimensionalidad de un pensamiento único y técnico. De este modo se diluye la subjetividad, que si se profundiza en ella es pensamiento y es acción. Es por esta razón por la que la humanidad se encontraría alienada “hacia esferas de tipo “impersonal” y “orgiásticas” donde el hombre se deshace del peso de su responsabilidad, porque él mismo ha dejado de sentirse como un sí-mismo, como un ser singular”.¹¹²

Otro aspecto de este nihilismo histórico es la abstracción desmedida “que sustituye a la concreción”. De hecho, “en Galileo, ya se efectúa una sustitución del mundo de la vida cotidiana (el único mundo real, aquel que se dona realmente en la percepción) por el mundo de las idealidades matemáticas”.¹¹³ La abstracción que acompaña al pensamiento objetivista es una separación de la realidad. Ciertamente, “no habiendo problema alguno inherente a la abstracción considerada en sí misma, sí lo hay cuando la abstracción se absolutiza y pierde la conexión con su punto de partida”.¹¹⁴ La abstracción excesiva es un intento de abarcar el infinito, con una vaga pretensión de sentimiento de lo inmenso, de lo oceánico, de lo que supera la misma condición finita y concreta.¹¹⁵

La abstracción también se relaciona con una puridad lógica y la pérdida de la conexión con lo real: su movimiento, su experiencia, su misterio. Efectivamente, “*la relación lógica puede realizarse en un individuo sin pensamiento y sin mundo*”.¹¹⁶ Esta desconexión con el mundo también se puede ver representada en las ideologías panorámicas, universalistas que intentan resolver todo con recursos lógicos, y, además, esta “visión panorámica se compagina con una *dialéctica* consistente en

¹¹⁰ Esquirol, 79.

¹¹¹ Esquirol, 144.

¹¹² Esquirol, *D'Europa als homes*, 147.

¹¹³ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 76.

¹¹⁴ Josep Maria Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica* (Gedisa, 2011), 198.

¹¹⁵ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 134.

¹¹⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 90.

entender que todas las etapas del camino representado están hechas de oposiciones cuya resolución produce el progreso".¹¹⁷ Y así las cosas,

a falta de conexión con el mundo, a falta de experiencia de las cosas y de los otros, todo tiende a ser artificioso; las palabras no dicen ya las cosas, mis frases no responden ya a nada ni a nadie (pues ya no se es capaz de escuchar, ni de sentirse interpelado, ni de percatarse de los requerimientos de cada situación).¹¹⁸

La abstracción desmedida también pervierte el lenguaje, y provoca "la proliferación de un lenguaje estereotipado que sirva de coraza frente a las apelaciones de la realidad es una muestra".¹¹⁹ Y esto no se curaría con la hiperespecialización, porque las dos caen en el mismo drama: suponer que hay respuestas porque tenemos nombres para todas las cosas; asumir que distinguir (separar) es saber. De hecho, las hiperespecializaciones *aparentes* que responden a un camuflaje de conceptos abstractos y con carácter de científicidad: "pretenden hacerse pasar por saber experto cuando en realidad son los pobres resultados de una forzada tecnificación del saber y de un grave caos cognoscitivo. Ante tal panorama se impone la necesidad de un retorno a la experiencia, para empezar de nuevo y construir mejores edificios teóricos".¹²⁰ Por eso, la abstracción muchas veces resulta asaz difícil de entender; muchas veces por desplazar la evidencia cotidiana y la experiencia común de los hombres.

Pero el problema es mucho más de fondo, cuando lo que se dice está lleno de una "cantidad de estupideces *per capita* pronunciadas en programas de radio y televisión, congresos y reuniones varias".¹²¹ La satisfacción que provoca la rápida información, la noticia, la solución de todas las cosas en diez fáciles pasos, muestra que hay un sentido acríptico. Este tipo de abstracción muestra que el "sentido" está muy manoseado, manipulado, y que no pocos falsos profetas se alzan con la idea de la posesión plena del sentido de todas las cosas: de la vida y del universo. En últimas,

La abstracción puede terminar siendo una negación. Abstracciones las hay de diferentes naturalezas. La "indistancia" que promueve la mediación tecnológica es una abstracción; también lo son las estadísticas (en las que los individuos no tienen nombre propio ni rostro); y también lo es todo lo sistémico. El peligro aparece, en

¹¹⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 13.

¹¹⁸ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 90.

¹¹⁹ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 199.

¹²⁰ Josep Maria Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad* (Herder, 2005), 12.

¹²¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 116.

efecto, a medida que la abstracción pierde de vista, o se desconecta de, aquello de lo que es abstracción.¹²²

Ahora bien, la ideología tecnocientífica es una de las formas de expresión del imperio de la actualidad en tanto que ella cumple una “triple actualidad” que abarca la discusión filosófica en general, un énfasis particular en la contemporaneidad, y sobre todo, es “la característica más definitoria de nuestra época”.¹²³ Todo lo cual presenta el peligro de homogeneizar y de subsumir las individualidades en el todo técnico, haciendo de nuestro tiempo la *era de la técnica*. Este concepto, sostiene el filósofo catalán:

trata de dar cuenta de una radical transformación técnica del mundo, de la técnica convertida en un nuevo mundo, de la modificación no sólo ya de aspectos sectoriales o concretos de la vida humana, sino de aspectos mucho más generales y relevantes: de la manera de pensar, de ver el mundo, de vivir, de organizar la vida política y de legitimar el poder... es decir, de la técnica convertida también en ideología, en megasistema, en poder ilimitado o superación del humanismo.¹²⁴

De modo que no es en vano la pregunta por la técnica. De hecho, la situación actual “de la cultura occidental pide, con una cierta urgencia, *pensar el sentido de la técnica*”.¹²⁵ Brotan entonces las siguientes preguntas: “¿Acaso la época de la tecnología es monocroma? ¿Es revelación de lo mismo? ¿Se nos muestra una realidad esencialmente homogénea?”.¹²⁶ El profesor Esquirol caracteriza a la era tecnocientífica como un poder, un sistema, una revelación y un lenguaje. Veámoslo brevemente.

La óptica tecnocientífica es un poder inédito. Esquirol, haciéndose eco de las reflexiones del filósofo personalista Emmanuel Mounier, sostiene que la humanidad tiene ahora un poder nunca antes visto con el que se es capaz de llegar a la autodestrucción completa. El poder inédito o ilimitado también radica en el ingente dominio sobre la naturaleza, haciéndola desaparecer por medio del universo técnico. Junto al proceso de industrialización está el más radical y peligroso que es la transformación técnica del mundo en donde la naturaleza se convierte en un simple medio (como materia prima) de la máquina. Es así que la técnica se vuelve un nuevo mundo en sí mismo considerado. Por un lado, se organiza toda la vida desde el poder técnico, es decir, la técnica prescribe y orienta a la economía, a la política, a la medicina, a la

¹²² Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 199.

¹²³ Esquirol, 11.

¹²⁴ Esquirol, 12.

¹²⁵ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 11.

¹²⁶ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 34.

ética. En realidad, “la tecnociencia lleva ya en su intencionalidad la modificación del mundo; es operatividad y productividad”.¹²⁷ Y por el otro, el universo técnico vuelve a la naturaleza en su servidora, con terribles consecuencias: “Del mismo modo que el dominio sobre el medio ha ido acompañado de una cierta desacralización de la naturaleza, también el incipiente dominio sobre la vida va a comportar el progresivo abandono de su misterio”.¹²⁸

La óptica tecnocientífica es un sistema. Esquirol da una definición de sistema: “el conjunto de interrelaciones entre las distintas técnicas y elementos próximos a las mismas que configura una especie de entramado dinámico con cierta tendencia a la autonomía, es decir, a moverse y desplegarse por sí mismo”.¹²⁹ La técnica en sí misma se comporta de la misma manera que un sistema. Porque hace de ella un *Universum*, es decir, es englobante de todas sus partes que supuestamente la concebirían como un *medio* para algo como un mero instrumento. Por el contrario, la técnica, subrepticamente y casi invisiblemente va imponiendo sus condiciones, es decir, va determinando una ideología que se configura como una forma de pensar, de comportarse, de legitimar el poder político, de investigar, de hablar; en últimas, una manera de vivir. Ya no se vuelve un medio que se puede elegir en un momento y seguir con otra cosa, sino que todo está agarrado por uno de sus tentáculos. Esto entraña el que la técnica haya borrado la frontera entre los diversos sistemas y ella misma, haciendo incluso del sistema técnico una de sus partes. Asimismo, es un entramado dinámico donde ya no se distinguen las fronteras especulativas de la ciencia y las prácticas de la técnica. Antes bien, la tecnociencia supone de entrada la confusión de estos ámbitos dándose, así, “la tecnificación de la ciencia y la cientifización de la técnica”.¹³⁰ En síntesis, es la hegemonía de la homogeneidad:

El despliegue técnico no reconoce ni respeta ninguna identidad ni ninguna diferencia; todo es homogéneo y ha de someterse a los criterios de la operatividad y de la utilidad. En el campo de la política la neutralidad técnica se traduce en el fortalecimiento del Estado, en el primado de la legalidad sobre la legitimidad y en la promoción del “saber de los expertos”.¹³¹

La óptica tecnocientífica es una revelación. La ciencia y la técnica son una forma de manifestar el mundo de un específico modo, es decir, muestran una cosmovisión

¹²⁷ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 47.

¹²⁸ Esquirol, 40.

¹²⁹ Esquirol, 42.

¹³⁰ Esquirol, 47.

¹³¹ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 12.

que se presenta como hegemónica, esto es, un mundo que está desencantado y totalmente manipulable. Explica Esquirol que el desencantamiento

lleva a una progresiva desaparición de las fuerzas ocultas, de los poderes mágicos y de lo divino (así como también ha supuesto una disolución de lo simbólico). El mundo desencantado es un mundo menos enigmático, menos temible, menos misterioso, menos propenso a la imaginación y a las fábulas y más de raciocinio y de exploración científica. Además, el conjunto de la realidad se ha unificado, se ha homogeneizado; la realidad es una y la misma, pero con menos misterios.¹³²

Además, el mundo manipulable se ve, siguiendo a Heidegger en *La pregunta por la técnica*, como un mundo de existencias disponibles para su uso. De este modo, el mundo se vería como una tienda enorme, llena *solamente* de existencias –o de recursos– para ser explotadas y consumidas: “la conversión en recurso de casi todo lo que nos rodea es obra del sistema moderno de la tecnociencia, en complicidad con un sistema económico basado muy especialmente en el consumo”.¹³³ Con el efecto de que desaparezcan visiones que se mantienen al margen, como la del artista o la del viajero.

La óptica técnica es un lenguaje. A una determinada forma de manifestación le corresponde una forma de expresión. Predomina, por un lado, el lenguaje de la explotación y de las existencias, es decir, de la manipulación y determinación del mundo. Y, por otro lado, predomina el lenguaje de la información que da *forma* y domina, determina y fija las cosas, desapareciendo aquí la frontera con lo político en tanto que “cuanta más información se tenga, mejor podrán manejarse los hilos del poder”.¹³⁴ Y este lenguaje predomina sobre otros tipos de lenguaje como el natural o familiar. Antes bien, el lenguaje informático se funde con el tecnicista e hiperespecializado y se vuelve paradigma y esquema, el cual obliga a ser aceptado no sólo por la “sociedad científica”, sino por todo lo que quiera llamarse pensamiento científico en estricto sentido. De modo que este lenguaje tecnificado hasta el extremo “se separa del lenguaje que hasta el día de hoy nos venía sirviendo para situarnos en el mundo tanto respecto a lo presente como a lo ausente, pero, sobre todo, para estar con los demás y para cuidarlos”.¹³⁵

En síntesis:

La situación actual presenta, por una parte, rasgos de la mentalidad del *homo faber* (la progresiva tecnificación de todas las esferas de la vida humana, la enorme

¹³² Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 53.

¹³³ Esquirol, 54.

¹³⁴ Esquirol, 59.

¹³⁵ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 200.

importancia de la economía, la burocratización, la masificación...) y, por otra parte, rasgos de la mentalidad del *animal laborans* (la vida como bien supremo, la felicidad como satisfacción y comodidad, el placer como norma...). Con el dominio de estas dos mentalidades, la acción, la vida política, ha quedado plenamente erosionada. La iniciativa, el pensar, la confrontación de ideas sin retórica, la asunción de responsabilidades, son fenómenos muy escasos.¹³⁶

En últimas, “nuestro tiempo es el de la técnica, el del desplegamiento del poder tecnocientífico tanto en la configuración social como en la transformación de nuestro hábitat y en la reconstrucción de nosotros mismos... La técnica configura no sólo la vida sino también la *visión* de la vida”.¹³⁷ Pues el mundo técnico no es una invitación, sino es el ya-estar-dado. Y el modo de darse de nosotros es el estar-ya-insertos. Dicho de otro modo, nadie nos ha invitado a montarnos a tal nave, pues hemos nacido en ella y hemos sido ya bautizados por la técnica que nos dice: “tú eres mi hijo”, sin habérselo propuesto. En esto, finalmente, consiste la lógica del poder impersonal que ofrece la apariencia de autenticidad individual:

La triste paradoja es que a la vez que desplegamos una civilización del poder, menospreciamos la vida; no reconocemos su profundidad y nos tratamos como cosas entre cosas, despersonalizados, des-subjetivados, pero, eso sí, pretenciosos y engreídos.¹³⁸

En fin, estas crisis que se presentan como fuerzas disgregadoras piden un movimiento auténtico en contra: la resistencia.

¹³⁶ Josep Maria Esquirol, *Tres ensayos de filosofía política* (EUB, 1996), 38.

¹³⁷ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 30.

¹³⁸ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 124.

1.3 La resistencia

La exposición anterior nos ha puesto en claro un punto de partida de la *Filosofía de la proximidad*: la radical indigencia de la situación humana. La primordial finitud humana (o la situación humana) se encuentra al límite, a merced de fuerzas disgregadoras. En efecto, “la peor de las pruebas a que debe someterse la condición humana es la constante *disgregación del ser*”.¹³⁹ Estamos, entonces, tocados por la muerte y la degradación. Ahora bien, es misión de la filosofía buscar sentido y ofrecer resistencia a la decadencia, puesto que “si al declive lo llamamos proceso de aniquilación, pensar e imaginar son resistencias a tal aniquilación. La misión de la vida creadora es demorar la caída de la energía. Narrar, imaginar, pensar, orientarnos siempre, contra la *fatalidad*”.¹⁴⁰ Por eso, hay que dar el siguiente paso: el movimiento del amparo frente a la intemperie. Expresa el profesor barcelonés:

A parte de la enorme tarea de análisis de todas estas situaciones límite que pertenecen a la situación humana, se puede plantear esta tesis: el “movimiento” del hombre (como cultura e historia) es la lucha, la resistencia y la edificación frente al caos amenazador; edificación impulsada siempre desde la esperanza y la apuesta por una cosmicidad presentida.¹⁴¹

Comúnmente, cuando se habla de “resistencia” se relaciona casi inmediatamente con el plano político. Sin embargo, el profesor Esquirol reconoce que la resistencia cubre un campo más amplio, incluso más fundamental. La resistencia, principalmente, consistiría en un movimiento de la existencia. Sería una respuesta constante frente a la intemperie esencial que se deriva de la finitud de la vida y las cosas. De aquí se deriva la resistencia política que se relaciona con los procesos históricos y sociales sujetos a la corrupción y a la decadencia:

El cobijo, el refugio y la identificación en lo cercano tienen la función del amparo ante los factores disolventes y erosionantes más básicos (la intemperie de la existencia, el paso del tiempo, la enfermedad y el envejecimiento...) y ante los de carácter social, más variables históricamente (procesos de dominio, de violencia, de masificación, de banalización).¹⁴²

Es necesario hacer otras aclaraciones: la resistencia humana a la que se refiere la *filosofía de la proximidad* no es una al estilo de una protesta bulliciosa o tópica. No se habla de interrumpir, revolucionar, expandir, llevar a plenitud. Estas palabras no se

¹³⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 10.

¹⁴⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 107.

¹⁴¹ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 191.

¹⁴² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 17.

adecúan tanto a la idea como: reflexión, cuidado, generación, esperanza. Esto se debe a que la FP no se cree paladín del sentido definitivo del mundo, no es paradisiaca, ni tiene aires mesiánicos, ni pregones proféticos de calamidad o castigo. No se pone como “la victoria del sentido”. La búsqueda no debe terminar en un aprehender en su total transparencia. Una filosofía honesta no finaliza en una explicación omnicomprendiva, ni siquiera podría aceptar algo que se presente así. Teniendo esto en cuenta, en la FP se aceptan y se valoran los aspectos principales de la condición humana derivadas de su esencial finitud, como lo es la imposibilidad de tener la respuesta definitiva sobre todo. Y desde esta constatación, intenta profundizar las heridas de la finitud: “es perfectamente posible un examen que ya de antemano, y justo por la mirada atenta de la que parte, haya asumido la finitud de nuestra condición humana”.¹⁴³ Así es la resistencia, humilde pero generosa-creadora:

conviene resistir desde el propio rincón. Tal vez sólo sea posible una contribución modesta, pero todo cuenta. Así, por ejemplo, en momentos de gran desorientación, urge el esfuerzo por centrarse en lo más nuclear, y por obrar bien.¹⁴⁴

Con todo, su constatación abre nuevos horizontes. No podría permanecer en la constatación de crisis o de la decadencia de lo humano de su mortalidad y de la corrupción de las cosas, o en un nihilismo fundamental. Si resiste es porque hay esperanza. Así lo expresa el profesor barcelonés: “Dado que la realidad conlleva decadencia y desgaste, el ser humano no sólo debe crear y construir cosmicidad, también debe procurar *mantenerla* [...] gran parte de nuestras energías la hemos de gastar en una constante lucha contra la decadencia”.¹⁴⁵ Con esto, su idea es percibir “ideales y abrir horizontes que iluminen nuestra acción y renovar fuerzas que mantengan nuestra esperanza”.¹⁴⁶ Así se entiende que Esquirol hable de “cosmicidad presentida”, esto es, la esperanza de que el caos no tiene la última palabra, aunque tiene la seguridad de *un sentido modesto*, porque también sabe que “evidentemente, *todo puede degenerar*”.¹⁴⁷

De hecho, el profesor Esquirol toma de Jan Patocka la idea de pensar desde una filosofía de la situación humana, con la cual “*descubriríamos que la aclaración del hombre sobre su situación es, entonces, la progresiva construcción de una situación cósmica*”.¹⁴⁸ Compromete un cambio de actitud, una revigorización del sentido auténtico de la ciencia y de la razón, la responsabilidad de aquellos que intentan

¹⁴³ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 100.

¹⁴⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 12.

¹⁴⁵ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 147.

¹⁴⁶ Esquirol, *D'Europa als homes*, 148.

¹⁴⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 21.

¹⁴⁸ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 14.

comprender la situación para que promuevan una actitud crítica y reflexiva. Para que de este modo se pueda acceder “a la comprensión de la responsabilidad o a la responsabilidad de la comprensión”.¹⁴⁹

Su meta es moral y política, ya que tiene por un lado el objetivo de no perderse a sí mismo, pero con ello, también de servir a los demás.¹⁵⁰ No puede haber, en realidad, real resistencia sin los otros. En todo caso, es una resistencia humana, es decir, un modo de darse lo humano. Además, la resistencia no se refiere a una expansión, o a un tipo de realización exitosa de uno mismo, puesto que el bienestar de la vida personal no es el objetivo de la resistencia. No consiste en *estar contentados*, autosuficientes en un mundo perfecto y “feliz”. Sino en salirse de la comodidad, de las posesiones, de lo de siempre, de las costumbres, no sólo pide renunciar a estas cosas sino también “*in extremis*, es capaz de sacrificio”.¹⁵¹ La resistencia es exigente, evidentemente, pues “la situación humana es una situación de dificultad, hasta de hostilidad. Por eso, la persona ha de hacer frente, ha de plantar cara. La vida humana exige este enfrentamiento, este esfuerzo y esta lucha”.¹⁵²

Ante la misma constancia y perennidad de la experiencia de la *disgregación del ser*, la experiencia de la resistencia también es casi el modo principal de estar en el mundo. Así se podría entender la frase de “resistir es existir”.¹⁵³ Este tipo de “resistencia ontológica”¹⁵⁴ no se ve como un momento parcial o momentáneo de la vida humana, sino como su intrínseco movimiento, el “núcleo del *sí mismo*”.¹⁵⁵ Esquirol la ha llamado resistencia *íntima*, precisamente para mentar los centros de dónde parte esta resistencia: yo, los otros, las cosas. Todo lo cual es concreto, cercano, próximo. Como se ve, la resistencia tiene en conjunción la intimidad y la proximidad. Precisamente porque lo íntimo es lo próximo. Es decir, la intimidad se refiere a lo más cercano:

Íntima no en cuanto interior, sino en cuanto próxima, y también en cuanto central, nuclear del *sí mismo*... Íntimo, pues, lo asimilamos a próximo y a nuclear. El “diálogo interior” que soy, el amigo, el plato en la mesa, la casa..., son elementos de una *filosofía de la proximidad* cuyo opuesto no es la lejanía, sino la abstracción desconectada de la vida.¹⁵⁶

¹⁴⁹ Esquirol, 223.

¹⁵⁰ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 9.

¹⁵¹ Esquirol, 14.

¹⁵² Josep Maria Esquirol, *Què és el personalisme?: introducció a la lectura d'Emmanuel Mounier* (Pòrtic, 2001), 54.

¹⁵³ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 11.

¹⁵⁴ Esquirol, 17.

¹⁵⁵ Esquirol, 16.

¹⁵⁶ Esquirol, 16.

En este sentido, la filosofía de la *proximidad* es una filosofía también *original*. Con este término se quiere apuntar a lo que está en el origen, en la base. Esquirol expresa que a “la experiencia del ocaso ha de corresponder la del origen”.¹⁵⁷ Ciertamente la experiencia de la noche lleva a querer buscar dónde sale el sol, un punto de *orientación*. Es la imagen también de “tener los pies en el suelo” que implica estar en un camino donde hay, de alguna manera, una orientación o dirección.

Este uso de imágenes de Esquirol se ve bien expresado en los trazos que él va haciendo de la cartografía de la *comarca de la existencia humana*. Allí se nos muestra la situación humana “como una situación personal (contra el impersonal del neutro y del general), como una situación finita abierta al infinito, como una situación de responsabilidad, y como una situación trágica (donde hay un sujeto para el cual la situación es trágica)”.¹⁵⁸ Es trágica porque el sujeto es responsable, tiene, por decirlo así, las cosas en sus manos. “Trágica” no en un sentido fatalista y oscuro, sino precisamente porque es una situación que acarrea responsabilidad y donde se emplaza a la subjetividad, se la solicita. Así, la filosofía de la proximidad tiene en cuenta estos matices y se configura como una filosofía que permite entender la situación de la vida, responder con resistencia y, haciéndolo así, se vuelve orientadora y generadora de vida.

Ahora bien, ¿contra qué se resiste? El profesor Esquirol da la respuesta:

El resistente se resiste al contentamiento masivo. El resistente se resiste al dominio y a la victoria del egoísmo, a la indiferencia, al imperio de la actualidad y a la ceguera del destino, a la retórica sin palabra, al absurdo, al mal y a la injusticia.¹⁵⁹

La resistencia no permite que la homogeneización, la totalidad, la transparencia como presencia, se impongan e imperen. En efecto, “la resistencia tiene abiertos múltiples frentes que se solapan entre sí: el estado de cosas rígido e inercial, la historia como totalidad, la injusticia y la destrucción, la estupidez. La actualidad los incluye, los disimula o los potencia, según los casos”.¹⁶⁰ Entonces, ¿cómo se resiste a ella?

Resistir al nihilismo y a la actualidad

¹⁵⁷ Esquirol, 35.

¹⁵⁸ Esquirol, *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 228.

¹⁵⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 17.

¹⁶⁰ Esquirol, 125.

“La tarea de la filosofía será, entonces, pensar el movimiento contrapuesto que resiste y que venza al nihilista”.¹⁶¹ Indudablemente, como se vio anteriormente, hay un proceso de nihilización, un movimiento de disgregación del ser que quisiera hacerlo desaparecer en su vacío y ausencia. Precisamente este movimiento justifica la respuesta contraria de la resistencia, por medio, por ejemplo, de una *metafísica de la casa*.¹⁶² Una imagen que le corresponde a la resistencia, en la cartografía de la comarca de la nada; es la *barraca*.¹⁶³ La barraca permite la idea de cobijo frente a un ambiente difícil. Y la otra imagen es la del *hilo*¹⁶⁴ que permite entender la experiencia del sentido y la orientación por medio de aquello que, uniendo dos cosas distintas, las vivifica poniéndolas en relación. *Nihilismo* etimológicamente significa, como ya anteriormente se explicaba, la negación del hilo. Este designaba:

lo que une el grano de trigo a la espiga, o el guisante a la vaina (equivalente al cordón umbilical, que une el embrión a la placenta). Es evidente que, con la imagen del hilo, y precisamente de ese hilo que une, aparecen importantes analogías: el hilo de la vida, el hilo del laberinto (Ariadna), el hilo que religa (religión).¹⁶⁵

Ahora bien, no habría que pensar que el movimiento contrario al nihilismo sea una ontología fuerte (sea idealista o materialista), o un movimiento dogmático que impone sus tesis como imponentes muros contra la nada. Al contrario, la resistencia *también* se opone a las fuerzas que vanamente y en apariencia intentan superar la experiencia de la nada como lo es la actualidad, antes comentada (I, 2). En efecto, “el resistente intenta no *ceder* a la *actualidad*”,¹⁶⁶ “la verdadera resistencia a la actualidad consiste en *no ceder* al dogmatismo”.¹⁶⁷ La resistencia no deja que la actualidad sea paradigma de su pensamiento. La resistencia se da cuenta de que “el mundo de la actualidad atrapa y se impone como destino disimuladamente implacable”,¹⁶⁸ y percatándose, intenta desenmascararlo por medio de una decisión: no ceder. Se trata de una resistencia ante esta fuerza que es desintegrante, ya que supera y omniabarca al individuo y lo diluye en un supuesto todo.

En este sentido, “la resistencia íntima se expresa negativamente como un *no ceder* ante las fuerzas y las amenazas disgregadoras. No ceder, no permitir que se pierda

¹⁶¹ Esquirol, 27.

¹⁶² La reflexión de la resistencia al nihilismo ontológico es fundamental en la filosofía de la proximidad. En este apartado solamente se hace un breve esbozo. En el capítulo II se le estudiará más ampliamente por medio de la *filosofía de la casa y del ayuntamiento*.

¹⁶³ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 22.

¹⁶⁴ Esquirol, 22.

¹⁶⁵ Esquirol, 22.

¹⁶⁶ Esquirol, 14.

¹⁶⁷ Esquirol, 115.

¹⁶⁸ Esquirol, 122.

algo, no dejar que se nos arrebate lo guardado cuidadosamente”.¹⁶⁹ (RI, p. 90). Este movimiento de resistencia se ve ligado con la fortaleza. Sin embargo, esta virtud no debe ser entendida como un esfuerzo sólo de uno mismo, sino que su fuerza principal proviene del apoyo o de la confianza que se tiene junto con los otros, pues “cada uno de nosotros puede apoyarse en la persona fuerte, la que aporta confianza, seguridad”.¹⁷⁰ La descripción que se hace de la persona resistente es bastante significativa:

Ésta no se expresa ni en el heroísmo ni en la audacia, sino en la firmeza, la fidelidad y la perseverancia. No luce, pero da confianza a quien está al lado, y acoge y ayuda. No es virtud pública, pero todavía tiene menos de privada. Es señal de una vida espiritual profunda y de un alma grande. La magnanimidad se percibe en su rostro, pero no porque presumir sea la intención de la persona, sino simplemente porque «se le ve». ¹⁷¹

Esta firme decisión se relaciona con el esfuerzo perseverante por no perderse. De aguantar el tipo, e intentar mantenerse en pie. Y, con todo, la fortaleza no es prepotente ni ostentosa, pues reconoce su debilidad esencial. Ante esto la invitación es a la mesura que implica oponerse al desenfreno del “deseo de poder y de riqueza, luchar contra el deseo de honores y de prestigio, abstenerse de comer y de beber con desmesura, abstenerse de opinar sobre todas las cosas y, principalmente, de juzgar a todo el mundo”.¹⁷² En efecto, la situación en que se encuentra el hombre de debilidad y al que lo invita su relación con las cosas que hablan de su escasez, expresan que para vivir no se necesita mucho, esto lo resume así bellamente el profesor Esquirol: “*poco es suficiente*”.¹⁷³ Y así es la resistencia íntima, reconoce que lo poco que puede hacer es necesario y fundamental para cuidar lo que vale la pena, y esta es su esperanza y su infinita responsabilidad: “la resistencia humana no conoce la victoria, pero tampoco exactamente la derrota definitiva”.¹⁷⁴

El profesor catalán sostiene, además, que esta forma de negación, que se presenta como una resistencia a la actualidad imperante, es fundamentalmente una forma de afirmación de lo inactual. Este consiste en un tipo de marginalidad de la que forma parte la diferencia, lo irrepresentable y lo imprevisible. El afirmar lo inactual consiste en proteger y en *emprender* estos ámbitos de una riqueza misteriosa que permiten nutrir la vida, como, por ejemplo, de libertad, de responsabilidad y de afectividad, todo lo cual permite una acción más entregada y consciente. De este modo, la

¹⁶⁹ Esquirol, 90.

¹⁷⁰ Esquirol, 105.

¹⁷¹ Esquirol, 106.

¹⁷² Esquirol, 107.

¹⁷³ Esquirol, 107.

¹⁷⁴ Esquirol, 108.

resistencia “no es pasividad ni conservadurismo, más bien al contrario: nada hay más fecundo y capaz de cambiar las cosas; tampoco es temeridad, es decir, ceguera y desmesura”.¹⁷⁵ En efecto, su actitud es muy distinta a “la actualidad destinal, dominada por la competitividad y la violencia contenida, contrasta con la inactualidad del *corazón*, del *ágape*, o de los «*estados de paz*» (en expresión de Ricoeur)”.¹⁷⁶

Asimismo, ante la constante actualización del futuro y la superación del pasado por medio del supuesto presente lleno de la pantallización, Esquirol hace ver que una forma de resistencia a estas formas es la memoria: “la resistencia empieza inevitablemente cuando se mira hacia atrás”.¹⁷⁷ La reflexión del pasado, el darse cuenta de las raíces, mirar el lugar de origen, superar el *statu quo* que se impone, junto con la imaginación, permite enriquecer el presente y proyectarse con conciencia despierta hacia el futuro, encontrando nuevos horizontes de posibilidades. La resistencia, al reaccionar frente a esas fuerzas horadantes y caóticas, permite reconocer ámbitos olvidados y desde ahí emprender una acción que trae novedad al mundo y no anticipación de lo que ya se sabe que vendrá: ella “abre un espacio libre y creativo. Sí, crear tiene que ver con el hecho de que aparezca algo nuevo, pero también con el hecho de que este proceso comporte una transformación personal, infinita y contagiosa (es decir, interpeladora del otro)”.¹⁷⁸ Y también:

Contrapunto al devenir, a la fatalidad, a la fluidez y a la inercia, la imaginación es refugio, detención, pausa, amparo. Por este motivo, imaginación y memoria van juntas. La memoria se inscribe en la función fantástica general. La memoria es memoria contra el tiempo, contra la disolución provocada por el tiempo. Memoria como situación recuperada, o como encuentro conservado contra el paso devastador de *kronos*. El poder que emerge de la herida infinita no es el de la fluidez, sino el de la resistencia y el recuerdo.¹⁷⁹

La resistencia a la actualidad, en réplica, pone sobre la mesa la radical intemperie en que se encuentra el hombre, y asume la problematicidad que se deriva de ello: que no todo está resuelto y que son humo o simples ilusiones las nuevas propuestas del éxito en la vida, del bienestar y del disfrute consumista, como si ahí ya estuviera todo. Por esta razón, los frutos de la resistencia no son espectaculares. Antes bien, la

¹⁷⁵ Esquirol, 107.

¹⁷⁶ Esquirol, 123.

¹⁷⁷ Esquirol, 120.

¹⁷⁸ Esquirol, 124.

¹⁷⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 107.

resistencia ofrece la posibilidad de una vida crítica y concienzuda, y posteriormente, en el horizonte de la humildad, consagra nuevos horizontes de acción y sentido:

Que la actualidad no sea una losa, que su homogeneidad no nos ahogue, que su dogmatismo sea revisado y criticado. O resistimos, o la comunidad de hombres libres ya no será horizonte; ni la memoria será sentido. La actualidad promueve y pide fascinación. Pero la humildad también es una respuesta y no es casual que la humildad sea ajena a la fascinación; no se deslumbra fácilmente y se encuentra en un peregrinaje orientado hacia un lugar bajo el cielo, donde las horas y las estancias, nada faraónicas, parirán.¹⁸⁰

Sin embargo, la humildad¹⁸¹ no solamente ayudará a resistir contra la actualidad, también dará luz para resistir a una de las formas bajo las cuales se reviste el imperio de la actualidad como es la totalización técnica: “tal vez la percepción de nuestra finitud y pequeñez sea la mejor manera de reorientar la actual civilización tecnológica”.¹⁸² Esto lo expondremos a continuación.

Resistir a la homogeneidad de la era tecnocientífica

La *Filosofía de la proximidad* responde a una *conciencia* de crisis. La crisis, se puede decir ahora, se enfatiza o se transparenta por medio de lo que hace tambalear a la cultura genuina. La FP es una *respuesta* a esta crisis, constante y presente. Nace como una vocación socrática de haber comprendido los peligros en los cuales peligra el hombre. Su camino de resistencia es un claro en el camino que permite coger fuerza. Además, se puede también entender a la FP como un *aprendizaje* que comprende la lenta y esforzada recuperación y transmisión de eso otro que Occidente necesita: proximidad. La toma de conciencia, del camino racional del hombre, es un camino de sensatez más que de “técnicas”; un camino de prudencia, de respeto y de reflexión. Se podría decir de ella lo que escribió Esquirol refiriéndose al planteamiento de Husserl referente a la crisis de la humanidad europea: “el objetivo supremo es claro: *conducir al hombre a la autoconciencia; conducir a la humanidad a su comprensión*”.¹⁸³ Esto es, una vida reflexiva, en la autocomprensión, que recuperara la forma espiritual de Occidente y de una humanidad auténtica o racional. Es en

¹⁸⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 124.

¹⁸¹ Se ampliará el aspecto cognoscitivo de la humildad en relación con la finitud en el Cap. II, 2.

¹⁸² Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 168.

¹⁸³ Esquirol, *Responsabilidad y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*, 60.

este sentido como se podría entender mejor que la FP es una antropología filosófica fundamental.

En su libro *Responsabilitat i món de la vida*, Esquirol sostiene que para superar la idea de la concepción biológica de la historia es necesario resistir a la actitud naturalista más extrema del objetivismo fisicalista por medio, en terminología husserliana, de la reducción trascendental, la cual muestra que la relación yo y mundo se da por medio de un sujeto que lo constituye. Aquí el *sujeto* trascendental se da haciendo la historia. En efecto, el sujeto trascendental, descubierto por la *epoché*, se lo ve como un centro de posibilidades o como una fuente de sentido abierto a un horizonte histórico que pide una acción comprometida, fruto de la reflexión racional. Porque “la finalidad de la reducción es recuperar por un lado el mundo de la vida, y por el otro el sujeto trascendental”.¹⁸⁴ Como se ve, la reducción “no es tanto un retorno al yo como un retorno a la experiencia originaria del hombre con el mundo”.¹⁸⁵ Descubre un mundo constituido por el yo en la intersubjetividad: un mundo humano. En esta relación hombre-mundo, Esquirol toma la reflexión de J. Patocka en torno a los tres movimientos de la existencia humana, como elementos fundamentales del mundo de la vida: el movimiento de arraigo o de aceptación, el movimiento de defensa o de inserción laboriosa, el movimiento de verdad y de problematicidad. Los tres movimientos van de la mano, respectivamente, de la comprensión de sí mismo, de la transformación de la vida y de la vida al descubierto en la problematicidad.¹⁸⁶ Con estos movimientos “el hombre constituye el mundo y la historia en el estudio y en la responsabilidad del pensamiento”.¹⁸⁷

Así las cosas, un papel vital lo tiene la filosofía o el pensar. Precisamente el sentido de la *idea de la filosofía* del que hablaba Husserl es la recuperación de la fundación original de la filosofía en Grecia, la cual tenía como meta la idea de una humanidad racional. Por esta razón, la filosofía se presenta como un camino *original* y responsable de autocomprensión y de razón histórica. Verdaderamente, “el filósofo está radicado en una generatividad espiritual, en una coexistencia de vivos y muertos que constituyen la prosecución intergeneracional de una tarea, de una idea”.¹⁸⁸

Asimismo, el profesor Esquirol recupera el papel de otras fuentes que sostienen una sana *utopía de Europa*. Consiste esta en lograr hacer presentes, por medio del *telos* en la razón y la libertad, los valores ético-humanistas. Algunos pilares de ese camino,

¹⁸⁴ Esquirol, 59.

¹⁸⁵ Esquirol, 226.

¹⁸⁶ Cf. Esquirol, 214.

¹⁸⁷ Esquirol, 13.

¹⁸⁸ Esquirol, 183.

muy distintos a los programas neoliberales de corte individualista y de la ortodoxia marxista-leninista, son más cercanos a la tradición bíblica. A propósito, en su libro *D'Europa als homes*, Esquirol muestra cómo Europa es una herencia, una tradición y un proyecto. En su camino está la mancha indeleble del mal radical, que pide replantear un paradigma más humilde y menos violento, desde el que se pueda retomar un proyecto basado en pilares fraternos: unión y pluralidad, alteridad, comunicación y diálogo, diferencia y diversidad, respeto, solidaridad, opuesto a una falsa unidad-violenta, a los totalitarismos, a la separación y disgregación, y a la homogeneidad.¹⁸⁹ Con estas ideas Esquirol habla de retomar “viejas ideas para un nuevo paradigma”.¹⁹⁰ Un paradigma en el cual se reconozca “el pensar como un sentido, la responsabilidad como una actitud, y el *ágape* como un ideal”.¹⁹¹ (DEH, p. 187).

Ahora bien, ante la *era de la técnica* vista como un poder homogeneizante que va engullendo todo lo que encuentra a su paso, la FP ofrece resistencia. Sin embargo, antes de entrar a otras consideraciones hay que hacer unas aclaraciones iniciales. La respuesta de Esquirol frente a la técnica es de corte humanista,¹⁹² pero matizado: la pregunta por la técnica viene a ser una pregunta por lo humano, esto es, por el sentido del hombre, dado que “para el esclarecimiento del fenómeno técnico no podemos prescindir de nuestra autocomprensión”.¹⁹³ De manera que la comprensión de la técnica es una *comprensión* por el lugar del hombre en el mundo, haciendo así de la pregunta técnica una perspectiva antropológica y ética: “porque el entendernos a nosotros mismos y saber por qué tipo de comunidad política y de mundo vale la pena esforzarse no es ya algo ajeno al meollo de la técnica”.¹⁹⁴

En efecto, el poder inédito de la técnica enfatizado especialmente en las premisas transhumanistas de corte más radical, cercanas a las líneas posthumanistas, hacen que se pierda la experiencia fundamental de finitud del ser humano. Con estas tesis se intenta dejar atrás la muerte, la enfermedad, las carencias, para buscar un futuro de inmortalidad, de bienestar y de superación de todos los defectos humanos. Al mismo tiempo, parece que estas tesis “liberadoras” fueran imparables y conllevaran

¹⁸⁹ Esquirol, *D'Europa als homes*, 153.

¹⁹⁰ Esquirol, 151. La descripción de este “nuevo paradigma” se realizará en los siguientes capítulos de la presente tesis.

¹⁹¹ Esquirol, 187.

¹⁹² Cf. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 204.

¹⁹³ Esquirol, 195.

¹⁹⁴ Esquirol, 13.

una fuerza arrolladora siguiendo la ideología evolucionista con su tesis consecuente referente al progreso indefinido:

Las filosofías del progreso representan una peculiar manera de superar la finitud: una idea del todo y un proceso que lleva a la perfección de ese mismo todo. Ahí, lo humano deja de estar situado *entre* la nada y el infinito; deja de ser un *entre* definitivo, para pasar a ser un *entre como transición*, formando parte del progreso del todo.¹⁹⁵

Contra esto, Esquirol propone cuestionar la anterior tesis y retomar la experiencia original de la finitud que es la conciencia de la mortalidad, la cual caracteriza a lo humano. Aquí presta una gran ayuda la consideración de la humildad, la cual permite corregir el sendero del abuso y la explotación: “tal vez la percepción de nuestra finitud y pequeñez sea la mejor manera de reorientar la actual civilización tecnológica”.¹⁹⁶ Sin embargo, esto no debe entenderse en un sentido puramente negativo de la técnica, contra la que habría que volver a un mundo humano retrógrado y defectuoso. Antes bien, aquí se plantea no un dilema, sino una “*nueva forma* que adopta una *vieja tensión* [...] La originaria tensión entre finitud y superación de la finitud recibiría hoy la forma de *finitud y técnica*”.¹⁹⁷ No es el dilema de elegir entre lo uno o lo otro, de doblegarse a la omnipotencia técnica o de poner obstáculos al progreso y volver a formas primitivas de vida: “la contraposición decisiva no es la de natural-artificial, sino la de cósmico-caótico”.¹⁹⁸

Es indudable que la técnica, bien entendida, es *cosmopoiética* (Cf. Cap. IV, 1), es decir, elabora un mundo bello y ordenado. No es simplemente una herramienta de adaptación, es un modo fundamental del darse por parte de lo humano. Es decir, el hombre construye un mundo nuevo sobre el que ya existe, en el cual pueda vivir y resistir a las inclemencias y a las deficiencias de sí mismo y de su contexto. Todo lo cual se ve reflejado, por ejemplo, en las instituciones como también en las herramientas y en las máquinas:

El ser humano no sobresale por su fuerza física pero sí por su ingenio, multiplicador de su fuerza. Su capacidad *técnica* le permite pasar de adaptarse a la situación a transformarla casi por completo; crea un mundo sobre el mundo. Desde la primigenia instrumentalización de un hueso o de una piedra hasta la construcción de los sofisticadísimos sistemas tecnológicos actuales, se ha seguido una misma línea, y el tránsito se ha producido en un santiamén.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Esquirol, 197.

¹⁹⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 168.

¹⁹⁷ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 198.

¹⁹⁸ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 150.

¹⁹⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 47.

Además, la idea genuina de la técnica no se debe ver necesariamente como superación de la humanidad, sino como aquello que acompaña y enriquece a la misma humanidad. Imágenes de esto son las manos, la casa, las UCIs, los caminos. Elementos que protegen y ayudan el darse de lo humano. En este sentido, la técnica es sin lugar a dudas una forma de resistencia invaluable: “La técnica es una especie de resistencia contra el desgaste del tiempo. La verticalidad del mundo construido, como la verticalidad de la vida misma, está amenazada por el hundimiento y la caída”.²⁰⁰ Lo cual implica que hay que valorar y cuidar el mundo fabricado por el hombre, el cual peligra por la fricción de la intemperie; además, cuidar el mundo es cuidar lo humano. Por eso, aquí se conjuga la técnica, la creación y el cuidado.

El problema está, más bien, cuando se quiere absolutizar el mundo técnico y se lo desvincula del mundo de la vida y de las necesidades genuinas que la reclaman. Ciertamente, cuando se reduce todo a procesos técnicos se pierde la riqueza de la experiencia integral de la vida que origina la misma técnica, quedándose, aquí sí, en un “universo” caótico:

sin quiebros, sin misterio, sin profundidad, sin interioridad. Se terminaron los monólogos, o los diálogos con uno mismo, porque ningún huésped nos habita... la experiencia abría un mundo más amplio, pero sobre todo más denso y profundo. En él cabían lo efímero, lo afectivo, la tradición, la esperanza...²⁰¹

Aún más, no se trata de volver a un dualismo en donde haya una experiencia más auténtica que se oponga a la falsedad de la “experiencia” tecnocientífica. Antes bien, se trata de recuperar otras miradas y de ponerlas en tensión o relación, en últimas, de no perder la integralidad de la experiencia. Esquirol sostiene que una forma de experiencia es la del pensar, la cual tiene dos movimientos: de extensión y de tensión. El movimiento de extensión es propio de la tecnociencia: hay pensamiento abstracto con una estructura lineal, progresiva, acumulativa. Asegura la ilimitación, es especulativo, se va ampliando a medida que avanza. El movimiento de tensión, en cambio, propio de la experiencia común, del lenguaje ordinario y familiar, consiste en la reflexión, en la toma de conciencia, y pone en énfasis la finitud en la que se encuentra el hombre, es cercano y cuida.²⁰² También, este modo de pensar, tal como lo hace la FP, “no recorre grandes extensiones. No pretende ir muy lejos, sino un poco hacia adentro. Y, en consecuencia, reflexiona sobre lo mismo, repite la misma canción, y mantiene el mismo horizonte”.²⁰³ Al contrario,

²⁰⁰ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 147.

²⁰¹ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 200.

²⁰² Cf. Esquirol, 201.

²⁰³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 15.

El conocer—que actualmente se expresa sobre todo como conocimiento científico—tiene más bien una estructura lineal y progresiva. Las teorías científicas aspiran a describir la estructura o el funcionamiento de las «cosas» (de la célula, de la sociedad, del cosmos...). Hoy más que nunca el conocimiento de la realidad tiene un carácter técnico: conocimiento y dominio van estrechamente ligados, y de ahí lo pertinente de denominaciones como «tecnociencia». En cambio, del pensar tendríamos manifestaciones en la reflexión, en la crítica—el examen de uno mismo y de sus pretensiones—, o en la búsqueda del sentido de la vida. Aquí, más que extensión y progreso, hay intensidad y profundización.²⁰⁴

No se trata de que predomine uno sobre el otro, de lo contrario tendríamos un pensamiento hegemónico, dominador que empobrece y reduce la experiencia. Ni se trata de oponerlos, sino de ponerlos en tensión, en una relación que “mejor da cuenta de la riqueza y la complejidad de la experiencia del pensar”;²⁰⁵ “en lugar de una contraposición podría ser una tensión rica y estimulante —entre conocer y pensar”.²⁰⁶ En donde “sostener la tensión significa persistir en el doble movimiento del pensar y, con él, en la tensión radical entre finitud y superación de la finitud. Persistir... no dejar que el movimiento se simplifique, no dejar que nada se absolutice”.²⁰⁷ Esquirol reconoce que salvar la complejidad de la experiencia del pensar es meta de una filosofía que sea humanista (aunque matizada), en tanto que salva la experiencia humana y entre los hombres, porque este “humanismo no pretende la explicación del mundo (y menos todavía su explotación) sino el acceso a uno mismo y a los demás”.²⁰⁸

Se trata de no dejarse consumir solamente por una visión unidimensional. Es aquí donde radica el problema de una abstracción excesiva. De hecho, la frialdad de la abstracción posibilita una filosofía por los aires, desligada de lo que de verdad importa. Se pueden hacer muchos discursos y quedar neutro ante el significado real de los conceptos. Cuando los conceptos no hacen temblar, estamos ante una abstracción ajena a la vida. Cuando los conceptos tocan la vida, y se hacen vida, cuando no están separados de ella no existe abstracción, sino juntura. Una mirada unidimensional sólo mira hacia afuera para explotar, y hacia dentro para consumir. Se requiere recuperar el lenguaje coloquial, simbólico que permite tender puentes de respeto y comunión entre la naturaleza, los otros y nosotros mismos. Pues “lo más importante no hace falta que sea dicho con altisonantes palabras, ni con expresiones sofisticadas más propias de las teorías que del lenguaje familiar. Lo

²⁰⁴ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 172.

²⁰⁵ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 201.

²⁰⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 172.

²⁰⁷ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 204.

²⁰⁸ Esquirol, 203.

importante se deja decir con sencillez”.²⁰⁹ Todo lo cual permite una fina consciencia de la finitud que logra junto a lo anterior “cuidar y mantener respetuosamente las cosmicidades”,²¹⁰ esto es, las armonías, el equilibrio y los logros comunes de la humanidad:

[es] algo que no deberíamos perder de vista en ningún proyecto político y comunitario; algo cuya austeridad suele quedar eclipsada por lo fecundo y admirable de los avances, ahora tecnocientíficos. Mientras de esos avances procede también un cierto desasosiego existencial, de la austera lucidez depende el seguir acompañándonos con palabras sensatas de amistad.²¹¹

En últimas, se puede decir que la resistencia es un movimiento fundamental de lo humano que no deja que se diluya en la totalidad de la nada o de la actualidad (como el peor sucedáneo o la peor forma de olvido de nuestra radical situación) y crea con la imaginación, la memoria, la esperanza y la fortaleza nuevos horizontes de acción. De este modo, la FP asume la constante prueba de la disgregación del ser humano e intenta responder con entereza y esfuerzo. En cambio, las soluciones fáciles (pseudofilosóficas o pseudoreligiosas) que, al fin y al cabo, no la asumen, son estériles, comodonas y egoístas: “sofística estéril, cuyo aspecto deplorable no procede de la retórica sino de la mediocridad”.²¹² Al contrario, la resistencia se enfrenta trágicamente a este conocimiento primero: la intemperie. Ciertamente, “*el conocimiento es el descubrimiento de nuestra situación de afueras y de intemperie, y una metanoia personal que pueda llevar a ser más uno mismo. Pero no está exento de peligro y, mal digerido, es causa de ruina*”.²¹³ Entonces, la genuina resistencia es un modo de ser sacrificado y transformador:

Quien es capaz de renunciar de esta manera es porque sabe –y experimenta– que “el vivir bien” no lo es todo; cree en algo y, por ello mismo, no es nihilista. Su renuncia no busca la gloria, ni siquiera el reconocimiento de los demás; su postura no se exhibe como una bandera; no se convierte en nada brillante ni se usa para ningún tipo de ostentación. La resistencia tiende a ser más reservada que llamativa.²¹⁴

²⁰⁹ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 110.

²¹⁰ Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 205.

²¹¹ Esquirol, 205.

²¹² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 11.

²¹³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 122.

²¹⁴ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 14.

La resistencia no deja que la actualidad se imponga e impere. Y, en contra, hace emerger lo que se había ocultado por su monocular imperio. Resistencia que permite entonces aproximarse a lo que de verdad importa.

A estas alturas, no pueden menos de resultarnos sospechosos los discursos unívocos, autoexcluyentes y salvadores, que pretenden librarnos de los prejuicios y llevarnos, sea como sea, a la verdad. Justamente por esto, tal vez debamos adjudicar a la filosofía un papel más modesto y humilde, aunque no por ello menos eficaz.²¹⁵

En realidad, la resistencia no se refiere principalmente a la lucha contra los obstáculos que pone el mundo, sino al empuje y el esfuerzo que surge del propio ser humano para mantenerse en pie junto a los otros y vivir mejor: creando, regenerando. La resistencia es activa cuando se convierte en “la fortaleza que podemos tener y levantar ante los procesos de desintegración y de corrosión que provienen del entorno e incluso de nosotros mismos. Es entonces cuando la resistencia manifiesta un hondo movimiento de lo humano”.²¹⁶

La nada, la crisis y la resistencia son el punto de partida para las demás reflexiones por las que transitará el profesor Esquirol. Desde aquí es posible ver los temas en torno a los que girará la *filosofía de la proximidad*. La *resistencia íntima* será el centro de gravedad desde donde giran los diversos aspectos que se despliegan consecuentemente. Por un lado, una resistencia que hace palpable las fuerzas disgregadoras y, por el otro, una resistencia que propone y genera. En este ámbito, el profesor catalán profundizará en los aspectos que protegen lo humano (por ejemplo, la casa, incluso en su aspecto fundamental en tanto *metafísica de la casa*) como en los aspectos que reúnen lo *íntimo*. Todo lo cual nos habla de una filosofía de la vida humana, es decir, de su sentido. En un párrafo condensado, el filósofo catalán muestra en síntesis los despliegues de la resistencia íntima, temas que estudiaremos en los siguientes capítulos:

De modo que la idea de resistencia permite desarrollar una reflexión en un doble registro que se puede ir entrelazando. Por una parte, una filosofía de la proximidad que centra la atención, como ya hemos señalado, en el otro —el amigo, el compañero, el hijo—, en el aire que se respira, el trabajo, la cotidianidad..., así como en las articulaciones del sí mismo (memoria, sentimiento, esperanza...). Capas de intimidad, articulaciones complejas y variables que son cobijo íntimo, resistencia íntima; una resistencia que no ha menester ni de cerraduras para las puertas ni de armas de fuego para las escaramuzas. Y, por otra parte, la reflexión siguiendo el hilo conductor de la resistencia da lugar a una hermenéutica del sentido de la vida; un

²¹⁵ Esquirol, *Tres ensayos de filosofía política*, 99.

²¹⁶ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 10.

intento de comprensión del trasfondo de la existencia humana. De ahí la reflexión sobre el nihilismo, el absurdo y el sentido.²¹⁷

²¹⁷ Esquirol, 17.

CAPÍTULO II: ALGUIEN EN CASA

*Aquí, en las afueras, el mal es profundo,
pero la bondad todavía lo es más.
Aquí, en las afueras, nada tiene
más sentido que el amparo.*

La *filosofía de la proximidad* en la consideración de la *casa*, en tanto *ayuntamiento* y *juntura*, encuentra ahí un fundamento como amparo en la intemperie. En otras palabras, el ser humano acogido en el cobijo esencial de la existencia, esto es, la *experiencia metafísica*, se percata al mismo tiempo de la respuesta íntima y conmovida frente a la experiencia originaria e inicial de la intemperie (Cap. I). Esta experiencia no se supera, se enfrenta. En este sentido, la casa –como centro ontológico y existencial– da el punto de partida para entender los demás dinamismos y articulaciones de la FP.

Ahora bien, la experiencia del humano, no degenerado en la impersonalidad de la abstracción de las ideas y del yo, cuando se reconoce como un sí mismo, como *alguien*, se da cuenta de que lo más importante del cuestionamiento metafísico es el amparo. Y así, el existente humano es el único que puede hacer metafísica, entendida desde el plano de la reflexividad y del pensamiento que ampara. Se percata de que “lo importante—lo más grave—no será ya nunca el género como género, ni tampoco ninguna indeterminación de un plano físico o metafísico; ningún *apeiron* del que emerjan todas las determinaciones y en el que todas acaben diluyéndose”.²¹⁸ Al contrario, la metafísica de la casa, como se verá, tiene que ver con algo totalmente distinto: “después del parto, la madre toma al bebé en brazos, para protegerlo y mecerlo. *Acunar y acariciar: esto es metafísica*”.²¹⁹ En efecto, “en la *intemperie* creamos cobijos: paredes de ladrillos, techas con tejas, y revestimientos con palabras y símbolos”.²²⁰

2.1 Metafísica del ayuntamiento

²¹⁸ Esquirol, 93.

²¹⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 175. Cursivas propias.

²²⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 105.

¿Es posible hablar todavía hoy de metafísica? ¿No se ha anunciado acaso la muerte y el final de la metafísica? ¿De qué metafísica habla la *filosofía de la proximidad*? ¿Será acaso urgente y necesaria la “recuperación” de una metafísica? Podría ser una equivocación pensar que la metafísica de la FP consistiría en un retorno a esquemas conceptuales de diversas corrientes filosóficas o el volverse a una terminología puramente especulativa y abstracta. Muy al contrario, la intención genuina del profesor Esquirol es recuperar la intención fundamental de la metafísica derivada de la experiencia humana de la resistencia o la permanencia. Y desde ahí replantear la vigencia de la posibilidad de una metafísica postnihilista. Con ello, acaso se podría pensar que, “inesperadamente, la reflexión metafísica resulta ser hoy liberadora”.²²¹

Con el fin de responder las preguntas planteadas y, con ello, analizar la metafísica de la filosofía de la proximidad conocida como metafísica de la casa, dividiremos este apartado en cuatro partes: el origen, la casa, la juntura y ‘alguien’.

El origen

El origen se puede entender en dos sentidos: el primero hace referencia al punto de partida de la pregunta metafísica y el segundo se refiere al retorno a casa. En esta sección estudiaremos el primer sentido, que es un eco de lo tratado en el apartado 1.2. En la segunda sección trataremos el segundo sentido.

En su comienzo, la metafísica intenta captar lo que permanece y resiste al movimiento efímero de las cosas. Grandes temas metafísicos como la sustancia, el acto de ser, el yo puro, las mónadas, los mundos posibles, la mente, el lenguaje, el eterno retorno, etc., transparentan, al menos de modo general, la idea de la búsqueda de lo que subyace y perdura, es decir, de aquello que se mantenga a pesar del cambio. Del mismo modo, intenciones como una teoría definitiva o la búsqueda de una idea pura que sea cierta e indubitable revelan el signo de algo que al fin otorgue solidez definitiva a la realidad y, por tanto, genere un punto de apoyo al sujeto que se cuestiona. Sin embargo, el peligro de una metafísica puramente teórica, la cual permanece solamente en la discusión de escuelas, es el exceso de un academicismo que deriva en la discusión fría entre conceptos puros (esta puede ser una de las formas en que se presenta el “hielo metafísico”), olvidando el punto de partida o, más bien, la necesidad de por qué se pensaba o se quería llegar a lo inmutable.

El filósofo catalán reconoce que en esos planteamientos hay mucho de “*permanencia sin cobijo*”.²²² De modo que una auténtica metafísica no puede ser de ese calibre, una

²²¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 165.

²²² Esquirol, 47.

que no ampare, no sirve. De hecho, los sistemas cerrados, los dogmas filosóficos y amurallados, las teorías que se imponen como ciertísimas e indubitables no van de la mano con la conciencia de la finitud y de la vulnerabilidad que es precisamente desde ahí de donde parte la reflexión de la FP.

Ahora bien, hay que asumir el *punto de partida*, invaluable, del preguntar metafísico, pues “no debe menospreciarse la experiencia que lo motivaba”.²²³ Sin necesidad de caer en los *posteriores* excesos metafísicos en cualquiera de las formas en que se ha revestido históricamente, la pregunta por el ser y por lo inmutable es, en realidad, un cuestionamiento hecho por el hombre desde la constatación presente de su finitud. El origen de la pregunta está en el existente humano que se pregunta sobre sí y su mundo, los cuales se encuentran friccionados por la vulnerabilidad y el cambio. En efecto, la pregunta entonces se enfoca a buscar una cierta firmeza o, mejor, un cierto amparo. Válgase apuntar, de una vez, que cualquier metafísica que se presente como solución o superación o dilución de la finitud ya van mal, porque (como se verá más adelante, cf. Cap. III), la herida del ser humano nunca se cierra. Y así, “nuestra necesidad de consuelo es *insaciable* porque la herida es *infinita*. El consuelo es el cuidado, el acompañamiento, la interminable respuesta a la herida”.²²⁴

Retomando, de nuevo, la imagen del *no-hilo* que expresa la situación del nihilismo, se pueden mostrar las circunstancias desde las cuales parte la pregunta metafísica. Esquirol utiliza la imagen del deshilacharse o la rotura del hilo para referirse a la situación fundamental de precariedad en la que se encuentra el hombre. La experiencia de la muerte, de la finitud, de la corrupción hablan de una disgregación constante, como si por inercia la vida tendiese no tanto a expandirse como a desgajarse. La idea de la ruptura y de la quiebra hacen palpable una experiencia fundamental desde el nacimiento y la separación: que el ser humano y las cosas se encuentran *ex nihilo* siendo. En efecto, esta es la experiencia de la inmensidad abismal o el frío caótico que siente el hombre ante su insignificancia y debilidad frente al universo infinito, oscuro y voraz.

Esta experiencia la recoge el profesor Esquirol por medio de un concepto tomado de Karl Jaspers: “la situación límite”. Para el filósofo alemán este término existe en plural como “situaciones límites” (*Grenzsituationen*) con la idea de mentar las situaciones críticas, graves o difíciles en que se pudiese encontrar el hombre. Ahora bien, el filósofo catalán radicaliza este concepto sosteniendo que “*el estar en situación — existir — es siempre una situación límite, porque la situación humana ya es límite*”.²²⁵ En otras palabras, la vulnerabilidad o la finitud son inevitables, siempre

²²³ Esquirol, 165.

²²⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 72.

²²⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 168.

nos acompañan en la existencia, hacen parte del modo de ser de lo humano. De manera que se puede decir que el hombre es un ser que se encuentra al límite, existe al límite continuamente. No es en vano que el ser humano se pregunte, con inquietud metafísica, por algo que le dé cobijo y permanencia, y le ayude a resistir. Así, se podría decir con Nietzsche que la "metafísica surgió del sufrimiento".²²⁶

Esta conciencia de finitud podría desencadenarse en unas tesis excesivas que buscan la superación; o en ciertas teorías metafísicas que, al fin y al cabo, como denuncia Nietzsche, recaen en un platonismo exagerado, *hiperuránico*, que olvida la situación terrenal. Al contrario, el profesor Esquirol pide acoger el don de la conciencia de la finitud y, a partir de una reflexión no obsesiva, poder aprender de los frutos que conlleva: "la experiencia de la situación límite puede ser, junto con la duda y la admiración, otra de las fuentes del filosofar",²²⁷ y así permitiría un camino metafísico. En este sentido, es muy significativa la imagen que trae a colación el profesor Esquirol: "el juego de los niños es ya metafísico; incrementa la alegría de vivir a la vez que apacigua la amenaza de la finitud que pronto empieza a notarse en el paladar infantil".²²⁸

Entonces, "¿hay otra posibilidad para la metafísica?"²²⁹ La hay, pues, como veremos, la noche y el abismo, el límite o la ruptura, inaugurarán la posibilidad de la casa, de la juntura, de la acogida, del casar, de unir, de hilar, y esto será otro camino del pensar: "De ahí que quepa hablar de la noche y de la intensa gelidez del ser, y de la calidez humana del hogar".²³⁰ Precisamente, para Esquirol, "la metafísica, hoy, consiste en encaminarse hacia las experiencias constitutivas de la condición humana".²³¹ Y, de este modo, se podría plantear que "la *metafísica postnihilista*, retornando al origen, ha de empezar siendo una *metafísica de la casa*".²³²

La casa

"La metafísica ha buscado la permanencia sin detenerse en el cobijo (éste se vería como algo «meramente» relativo a la circunstancia humana)".²³³ Así pues, y de modo contrario, ¿se podría pensar una metafísica que tuviera como *centro* la calidez del

²²⁶ Esquirol, 27.

²²⁷ Esquirol, 167.

²²⁸ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 83.

²²⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 47.

²³⁰ Esquirol, 10.

²³¹ Esquirol, 166.

²³² Esquirol, 48. *Cursivas propias*

²³³ Esquirol, 47.

cobijo, es decir, que le diera a este *toda su importancia* y que de esta manera permitiera proteger al ser humano del doble frío de la intemperie (el real y el academicista)? Una que ponga como centro “la casa, ahora ya no tan sólo como refugio ante el frío atmosférico, sino también como refugio ante el hielo metafísico”.²³⁴ Porque “hay casas, que son *centros existenciales y modestos; centros provisionales* de las afueras, protecciones de la intemperie”.²³⁵

Ante el universo inmenso y la desolación del que se encuentra perdido, se contrasta la imagen de la casa, su luz cálida y acogedora. Frente a la intemperie-crisis, esto es, “una especie de nube, que ya ha demostrado su eficacia en una fuerte tormenta, acompaña inminente a nuestro caminar. Lo que hace falta es que nos construyamos una casa sólida”.²³⁶ Para el profesor Esquirol, “el recogimiento, la interioridad, la intimidad, la concreción... son las categorías que definen el lugar antropológico de la casa”.²³⁷ Esta es la *intimidad descansada y protegida*: “La casa es siempre el símbolo de la intimidad descansada. Asentamiento, reposo, detención... El reposo y la paz requieren protección; el reposo ha de ser *protegido*”.²³⁸

En efecto, la casa es el lugar que recibe a las personas, se acogen el uno al otro y se recogen; el lugar donde se da el encuentro familiar y la amistad. Y todo ello acompañado del reposo y del cobijo, caracterizado usualmente como el *deseo de paz* después del mundo ajetreado que ha quedado afuera. Todo ello va acompañado por la protección, bajo el techo que protege de la intemperie, alrededor del calor del hogar que brinda un pequeño refugio. Este aspecto de la intimidad hace referencia también a la necesidad de recogimiento y amparo distinto a la lucha externa y acusadora. En la casa se encuentra *otra forma de ser*, de ver en la intimidad un camino para captar el misterio, lo oculto, el secreto. Aquí se refleja de nuevo esa resistencia, no violenta ni bulliciosa, que desde la intimidad intenta no perderse.

De este modo, por el mismo camino de la resistencia íntima, la metafísica de la casa presenta el amparo y el recogimiento como una dirección que resiste a la disolución. Así, manteniendo la misma intención de la inquietud metafísica, la FP la recorre de un modo distinto. El profesor Esquirol, con razón, propone estudiar el sentido de la casa para ponerlo como centro de un caminar metafísico. Es decir, que lo que se buscaba en la metafísica por medio de la idea de permanencia, se pudiera encontrar de cierto modo en la experiencia de la casa, la cual podría mostrar una manera de

²³⁴ Esquirol, 12.

²³⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 91. Cursivas propias.

²³⁶ Esquirol i Calaf, Josep M. «Hannah Arendt y el totalitarismo: Implicaciones para una teoría política». *CONVIVIUM*, [en línea], 1991, Núm. 2, p. 123, <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/73280> [Consulta: 14-02-2020], p. 141.

²³⁷ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 24.

²³⁸ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 40.

ser esencial de lo humano, en tanto que “todo lo humano necesita cobertura”.²³⁹ A propósito, “el calor de la abuela ya es un amparo para Ana; y el techo, otro; y el cielo azul, otro. Cuando decimos, pues, que la tierra es nuestra casa es porque el arco del cielo ya está incluido”.²⁴⁰

Ahora bien, ¿qué significa hacer de la casa el *centro* de una metafísica de la proximidad? Primero que todo, habría que ver qué significa centro. La filosofía posmoderna ha criticado la idea de centro como pivote alrededor del cual gira el sentido y la explicación de las cosas. De ahí, ideas como logos, occidente, verdad, pensamiento arbóreo se compaginan con la idea de una metafísica de corte dogmático. Sin embargo, el profesor Esquirol entiende de manera muy distinta el centro. Para él, el centro no es lugar de la explicación plena y transparente, sino el lugar del secreto: “pues es lo más escondido, es lo más íntimo de lo íntimo”.²⁴¹ Así las cosas, el centro se presenta como la concentración de la intimidad, es decir, como un punto de recogimiento y reflexión, de restablecimiento de las fuerzas del sí mismo. Y de esta manera, sin irse a ninguno de los extremos del dogmatismo o del escepticismo que proceden de una finitud mal asumida,²⁴² el centro permite la aparición de un sentido modesto que reconforta. En cambio, lo contrario del centro es la dispersión, la exposición hostil, el caos, la nada, el sinsentido. Por esta razón, la metafísica del centro no puede ser omniabarcante sea de la nada o del todo. En realidad “el movimiento de la intimidad no puede ser, pues, ni colonialista, ni imperialista, ni totalizador”.²⁴³

Para el filósofo catalán, la casa es un símbolo que se adecúa muy bien a lo que se quiere expresar con el centro:

En un universo de dimensiones inimaginables, la casa es el rincón que actúa como centro del mundo. De ahí que la casa modesta sea más casa que el gran palacio. El centro requiere más delimitación, más definición y, sobre todo, más calidez. Como dice Bachelard, necesitamos una casita dentro de la casa más grande para poder experimentar el recogimiento y la vida sin problemas: tal es la función del rincón o de la cabaña que el niño construye con cojines debajo de la mesa.²⁴⁴

Además, el centro entendido en su parte misteriosa no tiene el cariz del descubrimiento pleno, sino el de la acogida, por un lado, y del ofrecimiento o el don, por el otro. La casa es el centro o el techo que acoge: “el hombre entra en el mundo

²³⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 136.

²⁴⁰ Esquirol, 136.

²⁴¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 41.

²⁴² Cf. Esquirol, 172.

²⁴³ Esquirol, 51.

²⁴⁴ Esquirol, 39.

siendo acogido, y acogido por los otros. El primer calor que siento es el que desprenden los otros que me reciben. La primera morada del mundo es una morada humana”.²⁴⁵ Por eso, Esquirol, con Lévinas, habla del aspecto femenino o materno de la casa. Ante el falocentrismo que ha caracterizado con frecuencia a la filosofía occidental, la metafísica de la casa recupera su aspecto femenino de acogida, consuelo y ternura, como el abrazo materno. En este sentido, “la casa es la expresión más emblemática del amparar y del cubrir para proteger”.²⁴⁶ Donde el otro acoge y cuida, dando hospitalidad y entregándose de lleno al otro. Así sucede desde el nacimiento en el que “la existencia humana se inicia en *la casa que es el otro*”.²⁴⁷ Esta metafísica no es, entonces, cerrada, sino abierta, como una redondez dispuesta a recibir, lo cual “evoca el fruto, el vientre materno, la suavidad, la paz y la seguridad”.²⁴⁸

Así las cosas, la casa centra, reorienta la vida humana: ciertamente, la sensación de recogimiento que ofrece la imagen de la casa expresa muy bien la idea de recentrarse o de volver al centro: el retorno o el volver a casa. Este se opone a los dobles excesos de la salida orgiástica caracterizada por la impersonalidad, la velocidad y la distracción, así como del narcisismo solipsista que es estéril: “quien no saliese del recogimiento de la casa enfermaría y perdería el mundo. Se trata, aquí, de un movimiento de «ida y vuelta»”.²⁴⁹ Hay que aclarar, asimismo, que la casa no es un mero medio o instrumento en el proceso de la vida, para la subsistencia. Si se tiene en cuenta la riqueza de la resistencia íntima, la casa es un modo íntimo de resistencia. Se puede decir que tiene un requerimiento metafísico indudable. Pues si existir es resistir, un modo de ser esencial a lo humano es volver al encuentro en la proximidad del hogar: “no es que la casa haga de refugio, sino que, como lo humano, su manera de ser es el refugio”.²⁵⁰

Ahora bien, la casa también posibilita la salida en tanto ofrecimiento o don. Es decir, si la casa ha sido recogimiento regenerador, permitirá consecuentemente que haya una salida fecunda: “El cobijo lleva al don. Se da en casa y se sale de casa para dar. Es efectivamente la casa lo que acompaña (como condición o como intención) el don, antes que cualquier intercambio”.²⁵¹ La imagen que utiliza Esquirol es muy significativa: siendo la acogida un techo, el don es un techo invertido, y así se convierte en un cuenco que se ofrece con las manos extendidas. Pues no se daría así

²⁴⁵ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 29.

²⁴⁶ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 49.

²⁴⁷ Esquirol, 50.

²⁴⁸ Esquirol, 51.

²⁴⁹ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 25.

²⁵⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 44.

²⁵¹ Esquirol, 45.

la enajenación que podría producir el afuera, ni la dispersión o el olvido que se podría buscar en el exterior. Antes bien el que *camina bien*, incluso en apariencia no teniendo casa estable, también tiene casa: “porque nómada no es quien no tiene casa, sino quien hace del camino su casa o quien hace casa mientras camina”.²⁵²

Sus gestos propios son: “la mano tendida o la mano haciendo las veces de recipiente o el abrazo”.²⁵³ Actitudes que tienen una cierta universalidad y permanencia que no están sujetas al tiempo ni a las modificaciones. De hecho, “la universalidad hunde sus raíces en el terreno de las experiencias fundamentales”.²⁵⁴ Siempre una y otra vez nos vamos a encontrar en la situación de finitud esencial de lo humano, lo cual pide que se responda siempre acorde con ello. Así, se entiende que “la economía del don no persigue el progreso, sino la perseverancia y la repetición”.²⁵⁵

Por esta razón, no se debe olvidar el elemento principal de la casa como proximidad con los demás:

Darse es servir a los otros de alimento, de compañía, de ternura o de cobijo. De ahí las casas de misericordia, las casas de caridad o los hospitales. La solidaridad tiene forma de casa. Una casa no hospitalaria no es casa. Y por eso una casa nunca se termina. (...) Que todo el mundo tenga casa y alimento. También la palabra recoge y acoge como un cuenco.²⁵⁶

Por eso, la casa no quiere decir cerrazón, ni solamente un trabajo del interior. La casa como proximidad es cercanía a la comunidad. No solamente en el sentido de que un conjunto de casas que se hace espaldas es comunidad, sino también que posibilita la salida al exterior, ya que “la posibilidad del retorno (es) la base de la donación”.²⁵⁷ El profesor Esquirol reconoce que decir “casa” implica una senda bidireccional del adentro y del afuera. La proximidad es intimidad en el límite. Pues “el hombre existe recogiendo en la casa y ‘saliendo’ de la casa, en un movimiento alternativo y circular”.²⁵⁸ Una imagen que propone Esquirol es que desde la ventana de la casa se puede divisar gratamente un horizonte, donde al mismo tiempo se tiene la conciencia del sí mismo y de lo extraño,²⁵⁹ pudiendo posibilitar el deseo de un encuentro.

²⁵² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 145.

²⁵³ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 46.

²⁵⁴ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 155.

²⁵⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 46.

²⁵⁶ Esquirol, 46.

²⁵⁷ Esquirol, 45.

²⁵⁸ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 25.

²⁵⁹ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 41.

Este movimiento sería incompleto si permanece en un impersonal. La experiencia de la casa, en efecto, va configurando una identidad: “Uno se identifica con su casa, aquel lugar en el que mejor se encuentra, a donde puede acogerse y recogerse, lugar para el descanso y el cariño”.²⁶⁰ En contra de la idea puramente instrumentalista de la casa o posesiva, la casa se relaciona con la familiaridad. Se reconoce lo que hace parte de la persona, porque las cosas están junto a ella, cercanas. Es así cómo se puede entender que la casa no solamente constituye un mundo con sus cosas: los rostros, los muebles, los cuadros, los colores, los olores... Claro está: “La casa centra el mundo y el hogar centra la casa”.²⁶¹

Todo esto constituye una condición para que la salida sea fecunda y no destructora del sí mismo o de los demás. Básicamente, como ya se comentaba anteriormente, porque la casa constituye quien se va siendo, y porque otorga desde el principio un mundo o una morada que recibe, acoge y educa. Si la casa, junto con la infancia, han sido de verdad habitación cálida, entonces la persona está mejor dispuesta a la salida, porque sabe quién es: “La casa es el recibimiento y la morada que permiten la edificación de uno mismo. En otras palabras: la casa como recibimiento es la condición de la propia identidad, de la edificación posterior de la propia identidad”.²⁶² Entendido esto, es muy significativa la siguiente frase que escribe el filósofo catalán: “para ser cosmopolita hay que empezar por ser aldeano”.²⁶³

Como se ve, el camino que sigue la *filosofía de la proximidad* no es hacia la permanencia totalmente estable e imperecedera o a la respuesta total de la inquietud metafísica. La FP asume la orientación de la pregunta y reconoce su intención genuina de la búsqueda de la permanencia, pero matizada a partir del cobijo en tanto amparo y juntura. Experiencia que asume “la permanencia no gracias a la substancia y a la identidad, sino al abrigo y al cuidado”.²⁶⁴ Ciertamente, la casa le da otro tono a la cuestión metafísica. Pues no busca superar, relegar o negar la intemperie, sino que reconoce que ahí mismo hay un movimiento humano de protección y cuidado. Así las cosas, “la metafísica se hallaría entonces con la casa, abrigo de la existencia”.²⁶⁵ Más aún, en la misma intemperie hay un momento metafísico de la comunidad humana que cuida a esa misma comunidad, así “la casa corresponde al *ayuntamiento humano*”,²⁶⁶ como se verá en el capítulo IV. En síntesis, la casa es una de las más altas expresiones de la articulación:

²⁶⁰

²⁶¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 42.

²⁶² Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 30.

²⁶³ Esquirol, 30.

²⁶⁴ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 48.

²⁶⁵ Esquirol, 47.

²⁶⁶ Esquirol, 52.

La casa tiene lugar en la articulación de cielo y tierra, y la ventana (también *fenestra* en castellano antiguo) es la hendidura de la casa: el agujero a través del cual la casa arraiga en el cielo [...] El cielo –o la luz del cielo– entra por la ventana, y la mirada, por la ventana, sube hasta el cielo. Apertura: gracias a lo que entra, cabe salir.²⁶⁷

La juntura

Ante la situación límite en la cual siempre se encuentra el hombre, y ante la posibilidad una y otra vez de deshilvanarse o debilitarse lo humano, se puede hablar de la *juntura* que une los límites para hacerse espaldas, o del *hilo* que se teje y genera comunidad en la resistencia.²⁶⁸ Estas experiencias de la desintegración se ven acompañadas esencialmente por el modo de existir humano de resistencia, en donde *la unión* es esencial a la vida que se cuida y se mantiene y quiere dar frutos, de lo contrario, desaparece: “Somos una articulación, una *reunión*, una *coyuntura*, tan precaria como absolutamente admirable”.²⁶⁹ La juntura habla de unir. El modo de ser humano como juntura significaría que le es esencial a él el hilvanar la diferencia, el ser con otro o con la alteridad. Otra imagen significativa para expresarla es el paréntesis: “La juntura es este paréntesis. Cada una de las juntas es un paréntesis, ganado al plano homogéneo del ser o del no-ser”.²⁷⁰ Es decir, el ser humano no permanece, como decíamos, en la totalidad de la transparencia o de la nada. Pero la juntura otorga claridad en el camino, breve comprensión, abrazo amigo.

Ahora bien, ¿por qué la FP habla de una “metafísica del ayuntamiento”? Recordemos que “metafísica”, como la entiende el profesor Esquirol, hace referencia principalmente a una experiencia que conduce a los fundamentos de la existencia humana que busca sostenerse y resistir ante los embates de las fuerzas disgregadoras. Para él, “hacer metafísica” es conducirnos “hacia la base, hacia el seno de la existencia. La metafísica, entonces, es como una hermenéutica de la juntura”.²⁷¹ En otras palabras, metafísica consistirá en una interpretación de las experiencias fundamentales de la situación humana, de todo aquello que le permite no solamente sobrevivir, sino vivir y convivir. Como se ve, la metafísica de la juntura está íntimamente unida a la antropología, la ética y la política. A propósito, “todos

²⁶⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 138.

²⁶⁸ Ampliaremos este aspecto en la sección 4.2.

²⁶⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 165.

²⁷⁰ Esquirol, 171.

²⁷¹ Esquirol, 165.

los niveles de la resistencia a los que hemos aludido se avienen con la figura de la juntura” .²⁷²

Asimismo, la juntura, como una forma de resistencia, se ve mejor expresada por medio de la figura del ayuntamiento: “el sentido de la juntura humana es el ayuntamiento: ayuntamiento como amparo de la vulnerabilidad y ayuntamiento como intención – esfuerzo por comprender” .²⁷³ La primera forma se aviene mejor con la idea del casar. Si el ser humano no quiere desaparecer, se hace espaldas con otros para mantenerse en pie. Así, se puede decir que el modo de existir (o de resistir) del hombre es *ser-con*: “su característica ontológica consiste en el hecho de que existe uniendo y suturando. Es la conjunción, una *y*” .²⁷⁴ También se puede afirmar que “cada uno de nosotros es una sutura que pide atención por parte de los demás” .²⁷⁵ Amparar y sentirse amparado dan forma a una metafísica que tiene presente, por un lado, la intemperie fundamental en que se encuentra el hombre y, por otro lado, el movimiento adverso del nihilismo como fuerza desintegradora. Por su parte, la juntura como comprensión, o como “intención de claridad” ,²⁷⁶ está íntimamente unida al movimiento de la existencia humana, y tiene también su base en la finitud y en los límites humanos, como sucede con el amparo:

la existencia tiene que ver con la tensión y la vigilia. En cuanto tensión reflexiva busca, por un lado, amparar y ampararse y, por otro, comprender. El cuidado, la solicitud, el amparo están ligados a la experiencia de la finitud y la vulnerabilidad, y ligados también a la misma experiencia, claridad parcial, luz, conocimiento.²⁷⁷

La comprensión no se relaciona tanto con “los grandes temas” sean científicos o filosóficos, como con la comprensión que tiene el hombre de sí mismo. El profesor Esquirol sostiene que la forma principal en que se da la comprensión como juntura es la reflexión, que intenta en el repliegue del sí mismo dejar pasar y transmitir la luz o la claridad. No se trata tanto del encontrar la verdad definitiva o de atesorar una infinidad de datos, sino de una asimilación sincera donde se pueda encontrar una cierta claridad sobre las cosas, así se puede entender que la juntura es “nuestra *relación* con la verdad. La juntura como zona limítrofe alude a la *implicación* con la verdad” .²⁷⁸ Y también, como se verá más adelante (cf. Cap. IV):

La filosofía es una modalidad de la curvatura poiética, dedicada a generar junturas y puentes, materiales e inmateriales, acabables e inacabables. De lo humano a lo más

²⁷² Esquirol, 172.

²⁷³ Esquirol, 173.

²⁷⁴ Esquirol, 175.

²⁷⁵ Esquirol, 174.

²⁷⁶ Esquirol, 173. Ampliaremos este tema en la sección II,2 a partir del respeto o la mirada atenta.

²⁷⁷ Esquirol, 164.

²⁷⁸ Esquirol, 170. *Cursivas propias.*

humano; del mundo al mundo –más auténticamente mundo–; de lo increíble a lo increíble.²⁷⁹

La juntura, en tanto amparo y comprensión, es débil, siempre se encuentra amenazada, es finita, temporal y provisional;²⁸⁰ por tanto, implica cuidado. No se mantiene en la abstracción del concepto puro, sino en la experiencia humana fundamental del resistir en la sutura: situación precaria. Ante esto, se debe cuidar para que la sutura genere vida y que no se absolutice, pues “resistir es aspirar a que la juntura no se deshaga”;²⁸¹ y su provisionalidad implica que no se transiten otros caminos mal asumidos por los que pueda totalizarse el desenvolvimiento de la juntura que no tiene en cuenta su precariedad: la homogeneización de un límite generando violencia y, por tanto, ruptura con lo distinto. Otro extremo sería el exceso cuidado de sí que conlleva la indiferencia frente a la alteridad. El problema sería, en última instancia, caer en una metafísica excesiva que se muestra como resolución total de su finitud.

Así las cosas, la metafísica de la casa de la FP no pretende caer en los esquemas tradicionales de una filosofía que se totalice en sus formas representacionistas u objetivistas, sino que se propone reconocer el origen de la pregunta desde el mismo ser humano y busque dar una respuesta que esté acorde al origen del planteamiento metafísico. En ella “la metafísica se ha vuelto hacia el límite que supone la misma situación de quien existe como protagonista de la pregunta metafísica, y así la abstracción deja paso a la atención reflexiva”.²⁸² De aquí se desprende, por un lado, una reflexión en torno al protagonista de la pregunta: alguien; y por otro lado, uno de los matices

²⁷⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 172-73.

²⁸⁰ Cf. Esquirol, 171.

²⁸¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 172.

²⁸² Esquirol, 177. Cursivas propias. La crítica se dirige contra el abstraccionismo, no contra la metafísica (y a mi parecer aquí tampoco entran las metafísicas que, aunque con un alto grado especulativo, apuntan a la comprensión del ser humano). El profesor Esquirol no va de la mano de las fáciles acusaciones a la metafísica como una esquizofrenia longeva desde los tiempos oscuros. Creo que no es así. La mirada atenta a la vida humana no riñe, de ningún modo, con las travesías investigativas o los recovecos conceptuales que parecen, por un momento, desligados de la experiencia normal de los hombres. Pienso que el que atiende sabrá ver con amabilidad y lucidez las especulaciones de altos vuelos, sean suyas o de los demás. Ya que después retornará al sendero cotidiano, y entonces el metafísico verá ahora que la comprensión de la vida es mejor y, por tanto, sus explanaciones serán más andaderas para el vivir. No es raro, en consecuencia, que surja el deseo normal de la divulgación y la enseñanza, como efluvio de una mirada que ha vislumbrado algo divino y quiere compartirlo con infinito respeto a los demás. Creo que esta actitud (metafísica) va de la mano de la conclusión del profesor Esquirol al final de su libro *La penúltima bondad: vivir es pensar, y pensar es amar*. Cf. Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 179.

principales de la juntura en tanto comprensión y reflexión: la mirada atenta o la atención.

Alguien

Es verdad que el estatismo del concepto, del logos o de la sustancia se ha criticado en las filosofías que se dicen *postmetafísicas*, como se recordaba al principio. La FP no sigue, con todos los matices que se puedan hacer, ningún exceso en este ámbito. Dado que estas demasías, representadas en ciertas posturas sean dogmáticas o destructoras, en realidad ocultan la palabra sincera y acogedora que es el *nombre*. Y así –como ha enfatizado con fuerza Rosenzweig–, de alguna manera, esas tesis extremas suprimen a *alguien*, es decir, al sujeto o al individuo que tiene nombre, pues lo diluye en el todo del anonimato impersonal de la *idea*, o en la maldición ignominiosa del *vacío*, “en el umbral de la nada, ni nombre, ni yo”.²⁸³

La FP se dirige a la experiencia de la vida común y concreta, y ahí encuentra su *cantera* metafísica (y su cantero y su cancionero): “están Ana y Juan, que caminan y que aman y que piensan y que hablan”.²⁸⁴ Sin lugar a dudas, existe el abismo y vivimos en las afueras un tanto inhóspitas por el peso de las fuerzas deshoradantes, pero el *nombre dado y pronunciado* viene a ser centro, cobijo, acogida y amparo frente a todo ello. Y esto es metafísica. Así las cosas, el profesor Esquirol le va a prestar particular atención a la esencia del lenguaje como amparo, el cual se verá en el capítulo IV, 2 desde el ámbito de la generación. Por ahora, en este apartado queremos resaltar al sujeto de la pregunta metafísica: *alguien*, matizado a través del *nombre*.

El *centro* de la pregunta metafísica es el sujeto que interroga suplicante y no la idea, ni el movimiento, ni la sustancia, ni el ser, ni la nada. El centro es *alguien*. En efecto, “tanta es la fuerza del rostro personal que todo lo común se muda en propio al dirigirse a él”.²⁸⁵ También, “llamas a Ana, y todos los determinismos se van al traste”.²⁸⁶ Ahora bien, el camino que seguirá la FP será matizar que el ser humano es un alguien con nombre que se encuentra ya haciendo metafísica y recibiendo el amparo metafísico, entendido esto desde la experiencia de la casa. Básicamente, porque “quien tiene nombre es *centro*”,²⁸⁷ y porque el nombre de ese alguien es

²⁸³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 29.

²⁸⁴ Esquirol, 20.

²⁸⁵ Esquirol, 21.

²⁸⁶ Esquirol, 24.

²⁸⁷ Esquirol, 28. Cursivas propias.

recibido: “los otros te lo dan como si fuera *la primera casa*, cálida e inocente, franca. *Recibir el nombre es recibir el primer amparo, y la primera cura*”.²⁸⁸

También, “*el nombre permanece*; guarda una especie de fidelidad a mi misterio y es la señal de la continuidad en el cambio”.²⁸⁹ Alguien nombrado, alguien con nombre es decisivo. De hecho, el nombre es una de las principales bases de la metafísica tras el final de la metafísica. Pues el nombre nos permite enfrentarnos al abismo profundo de la persona y del ser-nada, sellando por un momento este abismo cuando se lo pronuncia. “Sin estos nombres, portadores de la desnuda dignidad de los rostros que los merecen, no sólo el mundo se convertiría en un escenario fantasmagórico, sino que este escenario quedaría tragado por el abismo que está detrás”.²⁹⁰

Cada ser humano es, pues, un *alguien* (*alicunus*), uno, distinto a otro, un otro. El término ‘*alguien*’ da cuenta de la profundidad de lo humano: es un *quien* muy hondo.²⁹¹ El cual se aplica a quien viene a la vida, es decir, a quien nace por primera vez y desprotegido. Ante esta situación de intemperie, entonces se le acoge y se le ampara, nombrándolo:

hallarte y sentirte llamado revela la situación fundamental: en la intemperie, están los otros, que te dan nombre y que te llamarán por el nombre toda la vida. Ser inicio va junto con el hecho de que la primera palabra venga del otro. El solipsismo y el peligro de una subjetividad que se enredaría fatalmente en sí misma, están descartados de antemano, por el nombre que nos viene dado.²⁹²

También, la metafísica de la casa intenta evitar los peligros de las abstracciones y de la discusión especulativa solamente sobre ideas puras. A propósito, la FP se edifica sobre la experiencia común de las personas. De hecho, como se recordaba en el capítulo I, “para Dios y también para nosotros, no hay palabra más primordial que la del nombre. Y por eso, más que las *verdades eternas* (es decir, las supuestas leyes necesarias y universales), son los nombres, protagonistas de los acontecimientos”²⁹³ más decisivos de la vida humana, pues aluden a la vocación fundamental de cada ser humano y a su reconocimiento particular. En efecto, “el misterio es lo concreto; lo increíble es lo concreto. La verdad es la verdad de las personas, de las criaturas singulares”.²⁹⁴

²⁸⁸ Esquirol, 24. Cursivas propias.

²⁸⁹ Esquirol, 29. Cursivas propias.

²⁹⁰ Esquirol, 28.

²⁹¹ Estos aspectos se verán ampliados en el repliegue del sentir y la herida infinita (Cap. III).

²⁹² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 24.

²⁹³ Esquirol, 25.

²⁹⁴ Esquirol, 169.

Entendida así esta metafísica, se puede comprender lo que afirma el profesor Esquirol en relación no sólo con los nombres divinos en tanto referentes, principalmente, a la sacralidad del lenguaje como reconoce Agamben,²⁹⁵ sino también con la vocación inexplicable e infinita que tiene toda persona. Pues responder a la vocación, es decir, el *ecce* fundamental de la vida deviene por un llamado primigenio de un rostro a otro rostro: “me hace responsable antes de ser todavía capaz. La escucha de la demanda se irá dando con el tiempo, y también con el tiempo se irá respondiendo”.²⁹⁶

Y desde ahí, es decir, desde el llamado y la misión es posible entender la expresión de Dios y la trascendencia del nombre. De este modo, “las experiencias de la vida humana [son] los únicos rastros del itinerario hacia lo divino”.²⁹⁷ El nombre – también pronunciado en lo inexplicable e increíble como es la creación– es, incluso desde antes del recibimiento humano, el primer amparo. Por decirlo de alguna manera, *el ser amanece nombrado*, y por tanto, cobijado: “la vida es una parábola de los inicios. Empiezo una y otra vez. Y, cada vez que oigo mi nombre, es como si se me llamara a la presencia”.²⁹⁸ Así, del mismo modo que la primera palabra es el amparo (Cf. Cap. IV, 2), o que el origen de la metafísica es la intemperie, Dios vendría a ser “la palabra más primordial que nos abriga”.²⁹⁹

Con todo, el nombre también tiene sus enajenaciones o degeneraciones. “La hipertrofia del nombre propio refleja egolatría, afán de dominio, engreimiento y una visión del mundo bajo el prisma del poder”.³⁰⁰ Una metafísica del yo puro, donde se enfatice tanto el yo que se le ponga como un centro desmedido caería en los excesos del humanismo ya tan altamente denunciados, con el fatal corolario de sucumbir, en realidad, en la impersonalidad y en el anonimato de la homogeneización de una idea ilusa del yo. De hecho, “la hipertrofia del nombre propio refleja egolatría, afán de dominio, engreimiento y una visión del mundo bajo el prisma del poder”.³⁰¹ Con las resonancias del *decir yo sencillamente*,³⁰² también pasa aquí lo mismo, es decir, el poder “*decir el nombre sencillamente*. Más allá o más acá de las escrituras de propiedad y de las pretensiones de soberanía, irradia la sencillez del nombre”.³⁰³

²⁹⁵ Cf. Esquirol, 27.

²⁹⁶ Esquirol, 25.

²⁹⁷ Esquirol, 25-26.

²⁹⁸ Esquirol, 29.

²⁹⁹ Esquirol, 26.

³⁰⁰ Esquirol, 22.

³⁰¹ Esquirol, 22.

³⁰² Cf. Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 100.

³⁰³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 23.

Por último, válgase apuntar brevemente, pues más adelante se explicitará mejor (cf. IV, 1), que *la reunión de los nombres en casa* es uno de los elementos principales de la comunidad que vive, dado que esta se basa en la fraternidad de los personas, *de alguien y otro alguien que es nombrado con amor*: “Sí, amar es el principal infinitivo de la vida. Y no hay nada más radical que este verbo. Nada más radical [...] salvo los nombres que necesariamente han de acompañarlo”.³⁰⁴ Y de esta manera, la comunidad es como un tejido entre todos los nombres: “la cuerda blanca del nombre, la cuerda blanca del nombre de cada uno, de cada *alguien*, se convierte en trenza. La trenza de todos los nombres queridos”.³⁰⁵ En efecto, toda comunidad que es próxima procede del acontecimiento principal de un nacimiento que es reconocido, “que nazca un niño, que sea acogido y que le llamen por su nombre, es un acontecimiento para todos los que allí son o se hacen próximos”.³⁰⁶ El cual también reivindica un sano sentimiento democrático, dado que “en las afueras cada persona merece nombre propio, y comparte la misma condición que las demás”.³⁰⁷

³⁰⁴ Esquirol, 29-30.

³⁰⁵ Esquirol, 30.

³⁰⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 13.

³⁰⁷ Esquirol, 149.

2.2 La mirada atenta

La juntura –unión de los límites y aspecto esencial a la casa– se presenta también como un trabajo de comprensión y lucidez, como ya se esbozaba en el anterior apartado. Se trata de una actitud de vigilia como *intención de claridad* de la situación humana, y esta se muestra como *aproximación inacabable al sentido*:³⁰⁸

La juntura es el lugar donde lo superficial se hace profundo y lo profundo, superficial; el lugar donde se palpa la tensión misteriosa de la zona limítrofe. Después del dominio de la representación y del objetivismo, la metafísica se ha vuelto hacia el límite que supone la misma situación de quien existe como protagonista de la pregunta metafísica.³⁰⁹

En efecto, para la FP, la juntura –en su aspecto cognoscitivo– está ligada también a la metafísica de la casa. Pues el conocimiento *casa* une o acerca los límites. Proximidad que permite emerger la claridad (o la posibilidad de que exista mundo –orden–): “La proximidad o, en su caso, el retorno a la proximidad (la casa, la compañía, el huerto, la intimidad...) son camino hacia la presencia y el sentido”.³¹⁰ Ciertamente, la casa tiene la virtud de restituir esa juntura como *relación con la verdad*, la cual se presenta como *sentido*: “toda casa sirve para restablecer la firmeza”.³¹¹ Y también, la casa cuida y *guarda* tal juntura. A propósito, afirma el profesor Esquirol que “guardar quiere decir *mirar con atención* y también cuidar. *Guardar es prestar atención, cuidar, respetar, vigilar* para que no haya daño. Guardar y resguardar expresan nuestro modo fundamental de ser”.³¹² Y este resguardo de la casa también permite el volver y el rectificar la salida que caracteriza a la extrañeza del conocimiento, como lo otro. Ahí se ratifica el rumbo:

La casa, como centro, hace que el mundo no sea ni caos ni dispersión total; es condición de que haya mundo. El horizonte divisado a través de la ventana es el símbolo más diáfano de esta representación: «mirar el mundo por la ventana». *El recogimiento, y el recogimiento de la casa, es necesario tanto para «mirar» como para «observar» el mundo; es decir, tanto para tenerlo o tocarlo con la mirada como para seguirlo –que es lo que significa «observar»– y orientarse en él, dado que, evidentemente, ni la mirada ni el seguimiento son ejercicios de sofisticación intelectual, sino de la orientación necesaria para vivir.*³¹³

³⁰⁸ Cf. Esquirol, 172.

³⁰⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 177.

³¹⁰ Esquirol, 38.

³¹¹ Esquirol, 82.

³¹² Esquirol, 163. Cursivas propias.

³¹³ Esquirol, 41-42 Cursivas propias.

Así las cosas, no sería extraño afirmar que, para la FP, la modalidad cognoscitiva de la casa y de la juntura es la mirada atenta. Para desarrollar este apartado asumiremos los siguientes puntos: la atención como proximidad, el respeto como orientación y la humildad como conocimiento. La división se hace en razón de una perspectiva que tiene como centro la ‘mirada atenta’ en tanto ámbito cognoscitivo de la juntura. Pero se enfatiza, primero, el cariz particularmente epistemológico de la atención; después, se hace hincapié en el matiz ético en tanto respeto, y finalmente se presenta una síntesis y efluvio de ambas por medio de la humildad.³¹⁴ Son palabras suficientes que construyen sentido y orientación en el mundo:

El pensamiento poiético abre la semántica de las palabras y ensancha la mirada; se esfuerza por conseguir que las palabras signifiquen de la manera más acertada; y procura *producir tanto sentido como se pueda –que, aún así, no será mucho más que un poco.*³¹⁵

La atención como proximidad

En la tercera edición, 2010, del libro *El respeto o la mirada atenta* (2006), el profesor Esquirol hace un nuevo prólogo donde expresa que en esos años que han pasado desde la primera impresión de este libro hasta la tercera, puede reconocer ahora que en ese tiempo estaba ya sumergido en un camino que luego se reconocería como *La filosofía de la proximidad*: “esa senda es iluminada y trazada a la vez por una pequeña pero valiosa constelación de conceptos, entre ellos los de atención y proximidad”.³¹⁶ Y con ellos los conceptos de “austeridad, cuidado, finitud, humildad... hilos de la misma tela, del mismo abrigo”.³¹⁷ Asuntos todos ellos que se despliegan en la mirada atenta.

En efecto, la atención se dirige a lo más próximo: “la mirada atenta puede definirse también como el movimiento que nos lleva a la proximidad de los demás, de las cosas, del mundo, del cielo y de la tierra”.³¹⁸ Ahora bien, la proximidad no rompe con la distancia, sino con la ausencia precisamente de distancias (de cercanías y de lejanías), es decir, la *indistancia*. Ésta consistiría en una forma de darse el mundo como indiferenciado, homogéneo, universal que no reconoce las *diferencias*,

³¹⁴ Se podrían enfocar estos temas desde otros ámbitos. Sin embargo, aquí no se requiere exhaustividad, sino mostrar los lugares en los que la *filosofía de la proximidad* pone sus particulares matices. Además, es gabela del oficio de atender el dejar cosas que también merecen cuidado.

³¹⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 89.

³¹⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 9.

³¹⁷ Esquirol, 14.

³¹⁸ Esquirol, 12.

producto, entonces, de un ver con indiferencia, sin deferencia. Y, al mismo tiempo, se relaciona con las visiones objetivistas o representacionistas que reducen a un solo aspecto la riqueza integral de la realidad.

Estas perspectivas usualmente se configuran como miradas totalizantes y hegemónicas, las cuales muchas veces se ven desplegadas en la distracción, en la vorágine y en la perspectiva reductiva de la imagen del mundo representada, en nuestros días, por la actualidad tecnocrática y mercantil. En estos casos, cuando se mira sin atención, se entra en un estado de ensimismamiento provocado por la búsqueda solipsista del egoísmo, o en un tipo de éxtasis en el que el sujeto se encontraría fuera de sí sin percibirse adecuadamente. Todo lo cual hace referencia a una mirada ofuscada, miope e, incluso, confusa. Esto se puede abarcar por la palabra ‘somnolencia’ o ‘indiferencia’, distinta a lo que supone la ‘vigilia’ y la ‘proximidad’ de la mirada despierta.

En efecto, con la noción de “atención”, en un primer acercamiento descriptivo, se “trata de entender la mirada como aproximación con tacto”.³¹⁹ Pues “gracias a la atención, notamos lo valioso, lo bueno y lo bello de este mundo, mientras que, distraídos, dejamos escapar como cosa baladí las verdaderas perlas de la vida”.³²⁰ El advertir la diferencia responde a una experiencia que sabe prestar atención a lo que (o a quien) está al frente en su extrañeza: “ese latido de la diferencia deja oírse en la proximidad del otro, en el abismo del mal y en la excelsitud del bien, en ese momento, tras la lluvia, cuando las cosas reposan en sí mismas, como también la íntima inquietud”.³²¹

Entonces, ¿en qué consiste la atención? La mirada atenta se presenta como un centro que permite la apertura al conocimiento, tanto del mundo exterior como del interno. La atención sería, también, un tipo de ‘foco’ que ilumina el objeto que se atiende, en un estar consciente para percibir el mundo: “La atención puede caracterizarse o bien como una focalización o bien como una apertura que permite –digámoslo en términos un tanto literarios– que las cosas mismas se expresen desde el fondo de su cósmico silencio”.³²²

Contrario al solipsismo que sólo se mira a sí, o a la exterioridad del que vive inmerso en las cosas, la tensión de la atención implica, primero, salir del propio lugar, *descentrarse*, para, posteriormente, salir a lo otro, pero sin quedarse en la pura exterioridad: “la atención requiere que ni nos diluyamos en lo impersonal, ni nos

³¹⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 155.

³²⁰ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 122.

³²¹ Esquirol, 13.

³²² Esquirol, 121.

instalemos aferradamente en lo propio”.³²³ En este movimiento dual no se da la faceta abrumante del que sólo se mira a sí mismo, o el que mira el objeto sin tenerse en cuenta, descuidándose. Las dos son formas que no dan lugar a un mirar atento que respeta esa tensión de ida y vuelta, la cual intenta no perderse ni disiparse. No en vano, una actitud que va acorde con la mirada atenta y que posibilita (como senda) el captar mejor, es el recogimiento que va ligado al silencio: “El silencio de quien se recoge es un silencio *metodológico* –literalmente, ‘de un camino’– que busca “ver” mejor. Afinar los sentidos, básicamente abrirlos; estar en vigilia; hacer como si los ojos fuesen el oído y el oído los ojos”.³²⁴

Esto da pie para que la atención se convierta en respuesta activa a lo visto, dado que se vuelve a lo visto no solamente para rectificar, sino para orientarse mejor. La mirada atenta vuelve sobre lo valioso. Dado que la atención “siendo actividad perceptiva, responde ya a una cierta pre-percepción o percepción inicial, pues al menos en parte es un tipo de respuesta a un objeto: *re-espectamos* las cosas que vale la pena mirar de nuevo, que merecen nuestra atención”.³²⁵ Ahora bien, de este camino de la atención se abre un mundo significativo. Es decir, ante la mirada atenta se presenta una realidad que muestra orden, belleza, disposición. La atención iluminando, posibilita el leer con cuidado la realidad y descubre en ella su claro mensaje:

A la mirada atenta se le descubren los valores de las cosas y de las acciones, hasta el punto de ver que lo que es justo o lo que es bueno se impone por sí mismo. La pintura pretende ser apreciada como bella; la acción justa pretende ser preferida a una mentira.³²⁶

Así las cosas, ya se puede prever cómo el aspecto cognoscitivo va ligado con el aspecto vivencial, en una comunión que en ningún momento es forzada o falaz. ““¡Vivir para ver!” o incluso mejor: vivir viendo, vivir percibiendo las cosas de la vida, vivir prestando atención a lo que nos rodea, a los demás y a nosotros mismos”.³²⁷ Se podría concluir este apartado con la paráfrasis que hace el profesor Esquirol de las palabras de San Agustín: “ama y haz lo que quieras”, de este modo: “presta atención– mira atentamente– y haz lo que quieras”,³²⁸ porque el que mira

³²³ Esquirol, 83.

³²⁴ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 12.

³²⁵ Esquirol, 176.

³²⁶ Esquirol, 87.

³²⁷ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 179.

³²⁸ Esquirol, 32.

bien actuará bien como respuesta. Por cierto, “la atención *lleva al*, pero también es un *modo de*, respeto”.³²⁹ Pues, ya se sabe que “saber escuchar es una virtud”.³³⁰

El respeto como orientación

Hay que explicitar el aspecto de *clarividencia* que permite la mirada atenta para la vida humana, abarcado por medio del concepto de “respeto”. El peso lo pondrá el profesor Esquirol en el aspecto cognoscitivo, es decir, en la *claridad intelectual* para vivir mejor: “quien más atención presta, mejor se orienta y más respeta”.³³¹ No se debe confundir la comprensión, el sentido y la luz que otorga la mirada atenta como perfección pura, como solución plena. Antes bien, si ha habido auténtica mirada atenta, entonces, se respetaría el *enigma* esencial a lo humano.

El filósofo catalán sienta desde el principio que es necesario reivindicar el respeto en nuestro mundo donde impera la actualidad de la técnica: “*el respeto es el eje de una cosmovisión distinta de la tecnociencia*”.³³² De este modo, el respeto vendría a ser una forma de *resistencia* que se relaciona con el *pensamiento en tensión* (cf. Cap. I, 3). Pues el respeto es una forma diferente (complementaria y no reductiva) de ver y comportarse frente a la realidad, distinta a la cosmovisión científica. Ahora bien, la mirada puramente tecnocientífica tiene el peligro de decantarse en la *indiferencia* frente a los valores y a las cosas que exceden lo material, como el sentido; y, consecuentemente, tiene la tentación de reducir todo al disfrute, a la posesión y al consumo; y a considerar la vida humana sólo desde el plano del bienestar.

Entonces, ¿qué es el respeto? En la segunda parte del libro *El respeto o la mirada atenta*, se sostiene, precisamente, que la mirada atenta es la esencia del respeto. La etimología ofrece unas pistas. Pues la palabra ‘respeto’ proviene del “verbo *respicere*, que significa <mirar atrás>, <mirar atentamente>, <remirar>”.³³³ A partir de esta definición etimológica, se entiende la relación que guarda el respeto con el mirar con atención, ya que al mirar más de una vez se identifica aquello que vale la pena ser mirado. El ‘*observar de nuevo*’ deja que el mundo se manifieste mejor, pudiendo superar, por la admiración y el agradecimiento, la reducción que provoca el dominio

³²⁹ Esquirol, 176.

³³⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 122.

³³¹ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 25.

³³² Esquirol, 17.

³³³ Esquirol, 65.

y la explotación. Por esta razón, el respeto va ligado al *aspecto lúcido y problematizador de la proximidad*, en tanto respuesta crítica a la actualidad:

con estas predominantes tendencias contrasta el *movimiento* del respeto: mientras la indiferencia es la *distancia total*, y la posesión y el consumo suponen la *supresión de toda distancia*, el respeto coincide precisamente con la *proximidad* (con ese acercamiento que mantiene a la vez cierta distancia).³³⁴

Efectivamente, la proximidad –en tanto acercamiento y distancia– se relaciona, íntimamente, con el respeto. Se puede decir que uno de los movimientos principales del respeto es el *movimiento de aproximación*. Es un movimiento que consiste en “un acercarse que guarda la distancia, una aproximación que se mantiene a distancia”.³³⁵ Es un acercamiento que percibe el valor y resalta la singularidad, en contraposición a lo hegemónico de la actualidad. De este modo, el respeto no es apropiación (que suprime la distancia), ni indiferencia (que deja la cosa en su total alejamiento), no es violencia (que rompe cualquier distancia); por eso mismo, el respeto no puede ser ni simple tolerancia, ni totalidad, ni solipsismo. Ante estas miradas que intentan resolverlo todo, el respeto como proximidad da lugar a la duda y a la sana inquietud, ya que la “aproximación es pérdida de seguridad, de tranquilidad y de dominio, y un especial regalo de inquietud”.³³⁶ Por eso, es necesario mantener la adecuada distancia para no caer en los extremos. Asunto delicado que pide, entonces, la ayuda de la mirada atenta o del respeto. Así, “el respeto es un *aprendizaje de cómo mantener la debida distancia*”.³³⁷ De modo que el respeto es esencial al aspecto de la proximidad que:

más que relación geométrica es *categoría humana* y hay que entenderle a partir de las nociones de acercamiento, vecindad, sensibilidad, mirada... Entran: la contención, la mirada (que exige perspectiva), la moderación, la discreción. Su opuesto es la apropiación, la violencia o unión orgiástica.³³⁸

Ahora bien, el querer poner el peso del respeto en el ámbito cognoscitivo, no es excluyente del aspecto ético, antes bien lo supone naturalmente y consecuentemente: para actuar bien hay que haber mirado adecuadamente. Se puede decir, entonces, que en lo referente a la orientación habría aquí un predominio de la atención sobre otras perspectivas éticas que ponen su peso principalmente en la voluntad, en la libertad o en el deber. En resumidas cuentas, la orientación hablaría más de saber mirar dónde se está, esto es, el atender a la realidad; y no

³³⁴ Esquirol, 30.

³³⁵ Esquirol, 64.

³³⁶ Esquirol, 67.

³³⁷ Esquirol, 66.

³³⁸ Esquirol, 70.

simplemente del hacer uso de la libertad, en la determinación de la voluntad o en la obediencia a la ley (aunque el respeto no las excluye). Ante esto, el profesor Esquirol sostiene que “el kantismo y el existencialismo conciben una voluntad soberana, un individuo aislado y solitario, libre, y que dispone de la capacidad de elegir. La voluntad lo es casi todo”.³³⁹ Pero, “si se miran bien las cosas, ya se ve lo que hay que hacer. El agente moral es, ante todo, alguien capaz de atender, de mirar bien”.³⁴⁰ Así las cosas, el respeto abre un mundo en el que el sujeto se puede orientar, es decir, que percibe ahora orden, disposición, en últimas, bien y belleza. Reuniendo todo lo anterior, el profesor Esquirol afirma:

El camino que con la ética del respeto hemos emprendido es distinto: se trata de que la parte moral de la clarividencia no se asimile forzosamente a los poderes del juez, sino a la conciencia de lo valioso y de lo importante. Y, además, que con este ver lo que es aparte de uno mismo, se produzca una liberación del propio egoísmo. Dicho de otro modo, con la vinculación entre respeto y mirada atenta contrarrestaremos la tendencia a concebir la luz como rayo o como espada. El mirar humano tiene la precariedad inherente a la finitud³⁴¹ y ésta hace del mirar humano un mirar moral no tanto en sentido justiciero como en sentido de aprecio de lo valioso.³⁴²

Ante lo valioso visto, se responde a su solicitud de cuidado. Ciertamente, “es la experiencia de lo que la situación “invita” a hacer, o más aún, lo que la situación nos presenta como una especie de necesidad o de obligación”.³⁴³ Así, una mirada atenta no va de la mano de teorías que ponen el peso en la pura autodeterminación, o en la responsabilidad como una decisión que uno asume después de una elección. Antes bien, el respeto acepta las previas ligaduras o ataduras frente a lo otro que me exige una respuesta y demanda más aún la atención. Habría que entenderlo, entonces, no como una elección, sino como respuesta a una solicitud: “El respeto está en la base de la responsabilidad, es decir, la mirada atenta puede observar – valga la redundancia – aquello de la realidad que pide *respuesta*”.³⁴⁴ Si fuera posible hablar de una elección aquí, consistiría en el decidirse por querer ver atentamente. El respeto “nos interpelaría para un único compromiso: mirar con atención el mundo que nos rodea. Así, no es sólo que el ver bien deba preceder a toda decisión, sino que es ya en sí mismo una decisión”.³⁴⁵

³³⁹ Esquirol, 107.

³⁴⁰ Esquirol, 108.

³⁴¹ Esto nos llevará más adelante (Cap. IV) a estudiar el aspecto principalmente ético de la filosofía de la proximidad a partir de la consideración de la ‘bondad’ como la felicidad de las afueras.

³⁴² Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 106.

³⁴³ Esquirol, 110.

³⁴⁴ Esquirol, 177.

³⁴⁵ Esquirol, 179.

En este orden de ideas, es muy significativa la imagen que utiliza el profesor Esquirol para ejemplificar ese mandato previo: “¿Dónde está el momento sublime de la elección cuando uno no puede sino socorrer al que se encuentra malherido?”.³⁴⁶ En este sentido, se entiende que el filósofo catalán sea crítico de la denuncia de la falacia naturalista, él expresa: “considero desproporcionado el afán que muestran algunos filósofos por denunciar este presunto paralogismo... Se sobreentiende: por ser esto así hago yo lo que hago; mi forma de actuar (y de elegir) depende de mi manera de ver las cosas”.³⁴⁷

Con todo, hay que vencer el peligro del relativismo que se puede derivar de una mirada o percepción parcial que se toma como personal y se le universaliza posteriormente. No toda mirada es atenta, “hay miradas frías, distantes, casi indiferentes, superficiales; otras que sólo constata de un modo presuntamente objetivista (...) En todas ellas, el conocimiento de la realidad concreta es bastante pobre o casi inexistente”.³⁴⁸ En este sentido, la mirada atenta implica un *esfuerzo* de lucidez y comprensión. Como siempre, este esfuerzo no es elitista, ni pide una alta sofisticación. Se relaciona más con el querer ver la realidad tal como se presenta, dejándola que se exprese, que sea. No sin razón, el profesor Esquirol reconoce que este esfuerzo se relaciona con el amor que se presenta como una fuerza comprensiva y purificadora de la mirada que ayuda a la clarificación de la situación. Y aunque los sentimientos puedan conducir al error y confundir el juicio, “otras veces pueden conducirnos a un plano más profundo y verdadero de nosotros mismos, así como a percibir las circunstancias de forma mucho más profunda y rica”.³⁴⁹ “El amor lleva a ver o ver más. Por eso se hace referencia a despertar el corazón de una persona. Despertar el corazón es como ensanchar el ángulo del sentir”.³⁵⁰ Se trata de:

*Sentir la inteligibilidad del mundo... Vemos que la realidad puede ser conocida, leída. El sentir es sentir inteligente, es decir, capaz de leer lo que es legible, analizable, cognoscible... Tampoco es casual que ‘saber’ venga de saborear (sapere), y que el sabio sea el hombre de buen gusto, capaz de gozar de la belleza.*³⁵¹

El respeto, entonces, es mirada atenta ante la realidad: la escucha con cuidado y ve en ella el orden para mejor orientarse, es decir, atiende amorosamente su solicitud y actúa adecuadamente. Se puede decir, en síntesis, que “el respeto ocupa el lugar central de la moralidad, y es, *a la vez, claridad intelectual – mirada atenta – y*

³⁴⁶ Esquirol, 111.

³⁴⁷ Esquirol, 109.

³⁴⁸ Esquirol, 171.

³⁴⁹ Esquirol, 175.

³⁵⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 34.

³⁵¹ Esquirol, 48.

sentimiento".³⁵² En últimas, se necesita un esfuerzo para vencer la tendencia a la decadencia, al dejar que el caos lo permee todo, para ir dando lugar a lo cósmico: "Para esto, lo que ante todo se requiere es esfuerzo en y para comprender. Las posibilidades de mejorar una situación dependen mucho del grado de lucidez que sobre la misma se alcance".³⁵³

La humildad como conocimiento

El profesor Esquirol sostiene que la humildad como él la quiere reivindicar implica reconocer que "tiene una *dimensión cognitiva* que conecta directamente con el tema de la mirada; se da una estrecha relación de la humildad con la percepción y el conocimiento".³⁵⁴ La humildad sería una actitud que precede y hace posible que la mirada atenta se dé convenientemente. Pues "el intrínquilis está en saber tomar el camino del conocimiento sin orgullo; en buscar y mantenerse en tal camino sin convertirse en Fausto; en comer del árbol del conocimiento y, sin embargo, no endiosarse".³⁵⁵

Ciertamente, no es extraño reconocer que el orgullo como imposición y dominio puede ofuscar la mirada, reduciendo la solicitud amplia de la realidad: "mientras que *la humildad conlleva un incremento de las posibilidades de la percepción*, la arrogancia y el orgullo las acortan".³⁵⁶ Ahora bien, la humildad apunta hacia un ámbito, si se quiere, más profundo (en relación con la percepción de la realidad), pues pone al sujeto en el lugar que le corresponde en el mundo: "debemos mostrar cómo la mirada atenta hacia uno mismo lleva a la conciencia de la finitud y a la humildad".³⁵⁷ Este será el matiz que el profesor Esquirol asumirá con respecto a la humildad.

Esta perspectiva también la sostiene la pista que da la etimología de humildad que deriva de *humus*: "lo humilde era lo que se podía reducir a tierra o lo que estaba muy cerca de la altura del barro. Así, por ejemplo, 'casas humildes' eran las chozas bajas de techo".³⁵⁸ Esta visión terrenal (si se puede decir así), y no por ello rastrera, es muy distinta a la visión de las alturas. El filósofo catalán reconoce que no es raro que las visiones panorámicas que miran todo desde arriba pueden decantar en la visión deificada de alguien que por su visión sistemática, perfecta y omnicomprendiva crea

³⁵² Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 117.

³⁵³ Esquirol, 149.

³⁵⁴ Esquirol, 159.

³⁵⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 124.

³⁵⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 162.

³⁵⁷ Esquirol, 160.

³⁵⁸ Esquirol, 160.

ocupar el lugar de los dioses. Este sería el 'complejo de Atlas' que "consiste en una especie de contemplación monárquica; al ascender, empequeñece uno el mundo para exaltar la ascensión".³⁵⁹

Habría que descender. Esta bajada se relaciona, una vez más, con la proximidad, dado que "aproximarse a las cosas significa 'bajar'".³⁶⁰ Efectivamente, en la tesitura omniabarcante de la actualidad indiferente y sistémica, la humildad es proximidad con la tierra y lo concreto, lo cual permite, en contraposición a la mirada de las alturas, ver, ahora sí, un mundo grande colmado de detalles y diferencias:

La humildad ve el mundo desde la horizontalidad de la tierra, desde la altitud cero. Pero he aquí que esta aparente limitación espacial supone una promesa de visión ontológica. Es decir, que ¡desde lo bajo se ve lo alto! Ver las cosas desde abajo, o de cerca, no por encima del hombre ni simplemente como encajes de un conjunto indistinto... *ver a cada uno de los seres en su singularidad, ésta es la aportación epistemológica de la humildad.*³⁶¹

Ahora bien, el profesor Esquirol enfatiza que esta actitud de la humildad que permite esta apertura cognoscitiva no se puede dar sin la consciencia de la finitud que se es o de la propia pequeñez, es decir, el conocimiento de la propia nada. ¿Qué quiere decir esto? Que el percibir "la contingencia ontológica del ser humano y su mortalidad, sus limitaciones epistemológicas y su labilidad afectiva"³⁶² permite evitar grandes males en tanto *obstáculos epistemológicos* que se derivan de actitudes como la arrogancia y la vanidad. El principal de ellos es el autoengaño que no permite comprenderse bien a sí mismo, a los demás y a las cosas. Todo lo cual genera afectación y violencia:

Arrogancia y banalidad, que se traducen en hábitos cotidianos y en maneras de no pensar, nos han situado en las superficiales vías de las comodidad, el esnobismo y la drogadicción consumista; vías que se alejan cada vez más de la paz y del sosiego.³⁶³

Con las cautelas que merece el caso, se puede decir que tal vez hay una soberbia epistemológica e inercial en el progresismo moderno, de la misma manera que habría una cierta banalidad ya decadente en un posmodernismo nihilista. Tal vez ahí se ha pecado de una mirada parcial donde la parte se ha vuelto el todo. La respuesta ante esas posturas no consistiría en una discusión de sus premisas, sino en la actitud principal que las origina. En este sentido, se puede decir que la soberbia y la banalidad (caras de una misma moneda) se pueden responder con la humildad;

³⁵⁹ Esquirol, 162.

³⁶⁰ Esquirol, 163.

³⁶¹ Esquirol, 163. Cursivas propias.

³⁶² Esquirol, 164.

³⁶³ Esquirol, 166-67.

volviendo a pensar la humildad. En efecto, el autoconocimiento —que lleva la percatación de la debilidad— abre la puerta de un mundo que se mira mejor: “he ahí la enigmática y venturosa: el hombre humilde, porque se ve a sí mismo como ‘poca cosa’, puede ver y apreciar mejor las demás”.³⁶⁴ Y, por tanto, puede responder adecuadamente a esa situación. El humilde ve, reconoce, comprende y actúa desde la apertura que le permite la visión desde la tierra. Se trata de

Ser todavía más conscientes, abrir los ojos más aún, para valorar nuestras afueras, sus hendiduras, y nuestra responsabilidad. Intensificar la vigilia: la *metanoia* personal depende de ello. Pero conviene que sea una intensificación que no vaya acompañada de orgullo sino de humildad. La intensificación humilde de la conciencia nos acerca a un lugar nuevo que tiene algo en común con la inocencia infantil y, en cambio, nos aleja de la presuntuosidad del conocimiento que, por creerse más de lo que es, se queda a medias.³⁶⁵

Ciertamente, no se verá el mundo y a los demás desde el círculo cerrado del yo, ni de las alturas de la posesión, ni en la indiferencia de la banalidad:

En lugar de la voluntad de dominio y de apropiación, la humildad es generosidad consistente en ‘dejar ser’ a las formas más variadas de la realidad y del valor. La humildad permite ver de nuevo, con ojos sabiamente ingenuos, el esplendor y la exuberancia del mundo.³⁶⁶

En últimas, la humildad “nos permite tener conciencia de la profundidad y de la plenitud del mundo, así como de uno mismo, y nos revela que uno y otro llevan en sí una inagotable riqueza de valores”.³⁶⁷ Todo lo opuesto, entonces, de una visión pacata que cargue el lastre de la opresión y la represión, como se ha querido ver a la humildad; al contrario, “la verdadera humildad no tiene por qué encoger ni acomplejar, convirtiendo al hombre en pusilánime, cobarde o perezoso”.³⁶⁸ Y tampoco es el exceso y la exuberancia de una vida que se piensa auténtica, cuando en realidad es vanidad, dado que no se fundamenta en la experiencia normal de la finitud de todos los seres. De hecho, “sorprende tanta arrogancia y tanto orgullo cuando la vida es una continua lección de humildad”.³⁶⁹

La humildad dispone para entrar en el horizonte de la bondad. La humildad en su dimensión cognitiva comportará plantear convenientemente la ética que se

³⁶⁴ Esquirol, 169.

³⁶⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 123.

³⁶⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 170.

³⁶⁷ Esquirol, 171.

³⁶⁸ Esquirol, 161.

³⁶⁹ Esquirol, 166.

desprende de la experiencia originaria de la finitud y de la metafísica de la casa para plantear la bondad como la felicidad de las afueras, esto es, el matiz ético de la *filosofía de la proximidad*, asunto que estudiaremos en el capítulo IV. Pero antes, debemos concentrarnos en *un aspecto fundamental y concreto que abre la mirada atenta en concordancia con la humildad y el respeto: lo cotidiano*.

2.3 Lo cotidiano

Habría que continuar explicitando los elementos de la metafísica de la casa. Uno de ellos es el presente que se relaciona íntimamente con lo cotidiano. Ciertamente, para el filósofo catalán, el presente—como nuestro habitar—es uno de los ejes de la metafísica después del final de la metafísica.³⁷⁰ Además, la modalidad de la atención como reflexión ha mostrado que no hace falta dirigirse, principalmente, a lo más abstracto. La atención está, más bien, relacionada con lo más cercano:

La vida más explícitamente reflexiva, en lugar de verse como un ir más allá, más lejos, puede entenderse como un intento de volver a la proximidad. Tal vez, eso sí, por medio de un sendero que permita advertir aspectos que antes quedaban en la penumbra. Así, la reflexión no estaría lejos del gesto cotidiano. Ambos manifestarían la intención de vecindad con la vida. Pensar es una forma de aproximarse a lo más original.³⁷¹

Una de las modalidades de la proximidad es la valorización de lo cotidiano. Una filosofía que asume como objeto lo cotidiano implicará no relegarlo a lo ordinario, al olvido, al ‘se’ impersonal, sino verlo como un elemento principal y valioso. La FP, desde la metafísica de la casa, enfatizará que lo cotidiano permite resistir al movimiento de la intemperie: “Salvar la cotidianidad del descrédito significa mostrar que la comida, el cansancio del trabajo y el momento del descanso, además de ser, como es obvio, cosas relacionadas con la necesidad, forman asimismo parte de la respuesta al abismo”.³⁷² En efecto, una reflexión filosófica que quiera asumir la finitud y la vulnerabilidad de lo humano debe retomar lo más próximo a este, lo que lo acompaña día a día: lo cotidiano. Y así, afirma el profesor Esquirol: “La filosofía de la proximidad lleva a una cierta reivindicación de la cotidianidad”.³⁷³ Y así, adentrándose en la cotidianidad y revitalizándola, encuentra fecundidad:

Dado que el re-encantamiento es el oído para volver a escuchar el canto, nos conviene adentrarnos en el día para redescubrir riqueza y canto y, a partir de ahí, recrear y reencantar. De hecho, lo cotidiano ya es una respuesta a la situación; ya forma parte de la *gravedad* de la vida.³⁷⁴

El profesor barcelonés le ha dedicado especial atención al tema de lo cotidiano. Como vimos en el anterior capítulo, los temas tratados en el libro *El respeto o la mirada atenta* (2006) se pueden ver como un prólogo, incluso como una fundamentación al

³⁷⁰ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 117, 177.

³⁷¹ Esquirol, 75.

³⁷² Esquirol, 74.

³⁷³ Esquirol, 16.

³⁷⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 108.

siguiente libro llamado *El respirar de los días* (2009), en el cual le dedicará especial atención a un aspecto cotidiano esencial a la condición finita del hombre: el tiempo. Ciertamente, no lo hace desde un ámbito puramente especulativo, analizando el tiempo como un concepto abstracto, sino que lo describe como un aspecto fundamental de la vida humana. De hecho el título del libro ya alude a algo concreto: a la unión de la vida con el pasar de los días;³⁷⁵ y una de sus primeras frases confiere al texto toda su perspectiva: “hay días—¡mira por dónde!—porque los humanos vivimos *sobre la tierra y bajo el cielo*”.³⁷⁶

En efecto, sería un peligro caer en una elucubración más sobre las formas de lo cotidiano, revistiéndolo de un contenido *estetizado* que recaiga al fin en un decadente sentimentalismo. Si hay una fijación especial en lo cotidiano es para que lo humano pueda orientarse mejor. Sería un error, también, hacer solamente una sociología de lo cotidiano o una explicitación de las prácticas que se realizan en lo habitual. Por esta razón, decir “filosofía de lo cotidiano” no es hacer un análisis exhaustivo sobre las formas comunes que se viven en lo ordinario, sino que *consiste en sentar las bases del sentido que tiene en sí el ser cotidiano para la condición humana*. De modo que reorientando la pregunta por lo cotidiano, se pueda asimismo darle toda su importancia al existir del ser humano. Como se ve, la FP, en su consideración de la cotidianidad, explora su riqueza antropológica.

Para estudiar entonces esta faceta de lo cotidiano en la filosofía de la proximidad nos vamos a centrar en los siguientes elementos: la admiración, la caracterización de lo cotidiano y la orientación.

Admiración

Una de las primeras actitudes para la revitalización de lo cotidiano es la admiración. Mirar de nuevo nuestra realidad circundante no se consigue sin una percatación de su verdadera importancia. En efecto, uno de los peligros de una cotidianidad mal asumida es el no atender de verdad a ella. Y así, lo cotidiano se vuelve rutina y pasatiempo. Al contrario, el aprendizaje de la mirada, como se mencionaba en la anterior sección, consiste en “leer bien lo que se nos muestra”,³⁷⁷ no dejar que nada pase desapercibidamente. El filósofo catalán reconoce que existencialmente el olvido

³⁷⁵ Cada uno de los capítulos de este libro se centra en un modo de darse el tiempo en la vida humana. Algunos temas principales son los siguientes: el ritmo, el tránsito, la irreversibilidad, el consumo y la información, la lentitud, la atención, la muerte, el sentido y la cotidianidad en cuanto repetición.

³⁷⁶ Josep Maria Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida* (Paidós, 2009), 9.

³⁷⁷ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 75.

de lo que tenemos al frente viene principalmente por dos actitudes a las que habría que dar una respuesta adecuada. Ante la “somnolencia, la atención es un *despertar*; pero si tomamos alas de dispersión, distracción y flujo, entonces la atención es una actividad propia, un esfuerzo que consiste en dejar el movimiento impersonal, en salir del flujo, para *detenerse*”.³⁷⁸ Tarea en principio ardua debido al acostumbamiento y a la rutina que conllevan estas dos formas de comodidad con respecto a sí mismo y al mundo.

No en vano, ciertas pretensiones academicistas pueden hacer mella en nuestra percepción, con el peligro de ofuscar la importancia de lo cotidiano. Para ello, Esquirol pide poner entre paréntesis ciertas ideas preconcebidas como el mirar las cosas solamente desde su pura utilidad, o de privilegiar exclusivamente una explicación científico-técnica. Toda intención que pretenda dar cuenta de todo sin dejar una pizca de la experiencia incompleta y misteriosa del humano lleva en gran parte a menguar la admiración de la vida cotidiana. Y por eso, “para ocuparnos de ella como se requiere, hay que prescindir, aunque sólo sea de manera provisional, de muchas de las cosas que creemos saber, pues sólo así lograremos descubrir en toda su nitidez el sentido de hechos por lo demás tan evidentes”.³⁷⁹

Con todo, este poner momentáneamente entre paréntesis algunos prejuicios que pueden neutralizar el asombro, no consiste en algo sofisticado o elitista, como si consistiera en un ejercicio destinado para una selecta minoría. Antes bien, es una vuelta a la mirada genuina del infante: “Es una experiencia que tiene su primer referente en los ojos abiertos y el asombrado mirar del niño ante los colores, formas y movimientos de cuanto le rodea. La maravilla del mundo revelándose, mostrándose a una mirada capaz de asombrarse”.³⁸⁰ Sin embargo, la admiración no suele darse espontáneamente. Exige un cierto esfuerzo que permita salir de la costumbre y la pereza que supone una mirada reductiva. Y también implica un indudable esfuerzo el vivir auténticamente en la cotidianidad, puesto que el poder apreciar lo cotidiano como valioso va ligado a la experiencia humana de la dificultad: “El movimiento de la existencia no se despliega sin esfuerzo; es como si el tiempo fuera denso, como si el plano estuviera siempre ligeramente inclinado y hubiese que subir”.³⁸¹ Asimismo, el despertar y detenerse implicaría un cierto esfuerzo en un ejercicio distinto de la mirada. Una que pudiera ver las cosas por primera vez. Consistiría en que la mirada tuviera un sentido primigenio de las cosas, es decir, un aferramiento de su ser de acontecimiento y maravilla:

³⁷⁸ Esquirol, 81.

³⁷⁹ Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 9.

³⁸⁰ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 91.

³⁸¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 58.

Cuando, por lo motivos que sea, esta capacidad se ha ejercitado mal o está sujeta a diversas distorsiones, aprender a mirar significa mirar de nuevo, como si las cosas apareciesen por primera vez a la luz del sol. Aprender a mirar significará, también detenerse en lo sencillo y en lo habitual. La mirada humana más penetrante es la que detecta el carácter extraordinario de lo más común.³⁸²

Claro está que un exceso de búsqueda de lo maravilloso también llevaría al olvido de lo cotidiano. En efecto, una actitud que buscara constantemente sucesos extraordinarios que solicitasen una sorpresa inicial y que mantengan una constante expectativa y entretenimiento, llevaría a despreciar lo elementos repetitivos y ordinarios de lo habitual. La estupefacción de las masas sería otra de las modalidades de un asombro que no tiende al silencio de lo sencillo, sino a la ruidosa explosión del espectáculo. La moda, lo último y lo vistoso riñe naturalmente con los pequeños detalles que rodean a la vida ordinaria. Expresa Esquirol que:

para mantener la sorpresa, no es necesario, ni siquiera conveniente, que una rareza siga a la otra. Así, por ejemplo, para admirar la excelencia de una persona, no es menester ver en ella renovadas rarezas, como tampoco la admiración del “misterio” del mundo requiere incesantes “novedades”. Trátese del mismo mundo, y de su inescrutable ser: el misterio del mundo se nos ofrece constantemente como digno de admiración y de asombro.³⁸³

En una *sociedad del espectáculo* siempre pendiente de lo último, de la moda, de los gustos, del bienestar y del placer, no es raro que allí se haya propuesto generar un *asombro artificial* que responde a la idea de que todo debe ser entretenimiento o pasatiempo, todo convertido en consumo y diversión. Pero esto no es admiración. Esquirol ve aquí una extensión del ideal romántico de la exaltación de la vida del héroe, en el que se intenta exaltarse a sí mismo y “escapar de la medianía anónima del común de los mortales [...] En la sociedad de la apariencia, la gente suspira por el éxito mediático, [...] mientras la vida corriente sigue siendo menospreciada”.³⁸⁴ Y en otro lugar escribe:

Estoy convencido de que una de las formas de vida más auténtica y más elevada coincide misteriosamente con una forma de vida sencilla. Hay una extraña altura de la sencillez; lo cual tampoco esto quiere decir que no escasee: hay pocos capaces de esta sencillez. Mounier, haciéndose eco de una de las fórmulas paradójicas de Kierkegaard, escribe: ‘el hombre verdaderamente extraordinario es el verdadero hombre ordinario’.³⁸⁵

³⁸² Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 76.

³⁸³ Esquirol, 95.

³⁸⁴ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 58.

³⁸⁵ Esquirol, *Què és el personalisme?: introducció a la lectura d’Emmanuel Mounier*, 55.

La avidez, la extroversión, la disipación “todo lo convierte en evanescente y necesita continua reposición, y con la huida hacia el distraerse como consecuencia de no poder asumir serenamente la propia finitud. La avidez de novedades oculta — intenta arrinconar—la incapacidad de hacer frente a nuestra propia condición”.³⁸⁶ Muy al contrario, la admiración genuina responde con la mayor admiración ante lo pequeño, ante lo sencillo: “lo admirable reside igualmente en lo que nos rodea en nuestra vida cotidiana. Codearse con lo pequeño y asombrarse de lo sencillo, es señal de la mayor clarividencia”.³⁸⁷

A propósito, el capítulo IV del libro *La resistencia íntima* se titula “Elogio de la cotidianidad: lo sencilla que es la vida”. La sencillez va unida naturalmente con la admiración. El filósofo catalán reconoce que, si algún ser de otra parte preguntara por la vida en la tierra, seguramente lo que le interesaría a ese ser no sería un hecho extraordinario, sino la vida normal y común que tienen los seres mundanos.³⁸⁸ En efecto, “en lo cotidiano yace lo profundo. Tampoco hace falta viajar a recónditos y exóticos lugares. Quien no sea capaz de descubrir lo sorprendente y lo bello en sus entornos habituales tampoco será capaz de vislumbrarlo en lejanas tierras”.³⁸⁹

Es de resaltar, también, la palabra “elogio”, ya que no es común en la filosofía que se hagan estas odas a lo ordinario y a lo que parece mezclado con el movimiento tan inabarcable y no objetivable. No es raro que en la reflexión filosófica se haga abstracción de la normalidad de la vida cotidiana, como también sucede en la vida ordinaria de las personas. Se suele denigrar su misma situación habitual como algo rutinario, todo lo cual sugeriría que lo cotidiano no requiere atención especial. Sin embargo, el elogio aquí tiene todo el sentido como se verá a continuación. No sería meritorio mantener las tesis que ven en lo común algo de segundo orden.

Caracterización de lo cotidiano

La propuesta filosófica del profesor Esquirol tiene una particular caracterización de lo cotidiano, principalmente, como proximidad.

Se puede resaltar la definición que el profesor Esquirol ofrece a propósito de una *cierta contraposición* a la noción de “cotidiano” propia de Martin Heidegger, quien

³⁸⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 92.

³⁸⁷ Esquirol, 92.

³⁸⁸ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 54.

³⁸⁹ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 81.

concibe la cotidianidad como caída. La “caída”, para el filósofo alemán, quiere decir permanecer en el ámbito ínfimo e inauténtico de la existencia humana que, para él, es la cotidianidad. La cual tiene un carácter de indiferencia e impropiedad: no permite la afirmación del *sí mismo* en su ser-para-la-muerte. En la cotidianidad el individuo permanece en el *se* impersonal que responde al comportamiento de no *enfrentar* su cruda realidad: el estar relacionado con la nada. El individuo inauténtico, entonces, se *sumerge* en la cotidianidad como cosa entre cosas o se *evade* de ella por medio de la dispersión. En cambio, la superación de la caída, en su doble faceta, se da por medio de la angustia que desplaza al hombre a la constatación de su nada y lo enfrenta a la conciencia de ser-para-la-muerte, lo cual le permite desplazarse de la indiferencia de la cotidianidad.

El profesor Esquirol no coincide con esta caracterización de “la cotidianidad”, pero sí sostiene el *enfrentamiento* de lo que se puede considerar el *aspecto rutinario* de la vida cotidiana: el que se decanta hacia el *entretenimiento* y el olvido. Ya se expresaba anteriormente con el concepto de actualidad, la cual “disimula el abismo de este mundo y patologiza la existencia”;³⁹⁰ también Esquirol lo expresa por medio de la idea del viaje como huida, que responde al afán de novedad y a la agitación actual: “para continuar con la charlatanería vacía, o para olvidar nuestra condición, o por aburrimiento y porque no se sabe qué hacer para huir de uno mismo, o para buscar una ilusoria libertad”.³⁹¹ Más aún, es usual que este camino, como se mencionaba anteriormente, opte por el exceso del consumo, tras una eficiencia mal asumida: “actualmente, la impersonalidad coincide casi por entero con el consumismo [...] Pues en él no tarda uno en perderse, en quedar absorbido, anulado, extasiado”.³⁹²

Así las cosas, la diferencia entre el profesor Esquirol y Heidegger es terminológica, es decir, “lo cotidiano” no alude a lo mismo, pero convergen en una misma intención a propósito de la reflexión en torno a lo cotidiano: asumir la propia finitud. Sostiene el filósofo catalán:

En esto, evidentemente, no podemos discrepar con Heidegger: la evasión no es evasión del mundo, sino del propio yo, de la nada que soy, del ser de final que soy. A esta nada la hemos llamado también abismo. La diferencia con Heidegger consiste en tomar *la cotidianidad no como caída, sino como respuesta inherente al abismo*, lo cual significa que con cotidianidad no aludimos a lo mismo y que la divergencia es básicamente terminológica.³⁹³

³⁹⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 124.

³⁹¹ Esquirol, 64.

³⁹² Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 179.

³⁹³ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 61.

Entonces, para Esquirol lo cotidiano tiene que ver precisamente con ese enfrentamiento, con una respuesta a la finitud. Esto nos lleva a analizar la definición de cotidiano que él sostiene como *respuesta inherente al abismo*.

Como ya se apuntó en el primer capítulo, la imagen del *abismo* o del *pozo sin fondo* hace referencia a la experiencia de la nada, alude al vacío y a la ausencia que se presenta en la vida humana. Hay que entenderlo, asimismo, como un movimiento en tanto nihilización, es decir, como fuerza desintegrante que podría llevar al absurdo o al sinsentido: “el pozo o el abismo no sólo son móviles sino que se van ensanchando progresivamente. Las tierras circundantes van cediendo para convertirse en nada”.³⁹⁴

Ante esto, existe pues una fuerza que resiste y que permite hilar y unir el sentido ante la dispersión del sí mismo: “La realidad y el espíritu participan de la disgregación [...] De modo que la resistencia es también resistencia con relación a nosotros mismos: resisto ante la nada que yo mismo soy”.³⁹⁵ Ante esta forma de resistencia entra en juego la metafísica de la casa. Recordemos la cita: “La poderosa inmensidad, con talante de abismo, cede—por lo menos provisionalmente—ante la protección que la casa le ofrece al mortal”.³⁹⁶ Y aquí, *la casa se presenta como la proximidad con lo cotidiano y lo cotidiano como proximidad*. ¿Qué quiere decir esto?

En primer lugar, habría que entender principalmente la proximidad como *casa* o *resistencia* que *hace frente al abismo*: “la proximidad no es una huida de lo inhóspito propio; la proximidad es una estancia que no evita ni lo inhóspito (el abismo) ni la angustia que lo revela”.³⁹⁷ Por un momento, provisionalmente, la cotidianidad se muestra como resistencia a la nada, como un modo de mantenerse con conciencia sabiendo una y otra vez el peligro de su desaparición. Afirma el profesor Esquirol: “asumir la propia existencia consiste en relacionarnos con el mundo sin dispersión, habiendo asumido el todo de la existencia, sabiéndonos finitos y dejando aparecer las cosas a la luz de esta misma finitud”.³⁹⁸

Consecuentemente, emerge la *proximidad con lo cotidiano*. Lo cotidiano —a diferencia de Heidegger (aunque con un mismo objetivo común)— consistiría, entonces, en “la proximidad de la compañía que reúne. La mesa y la ventana y el campanario nos acompañan, pero no nos sentimos como una cosa en medio de otras, sino como la existencia que las reúne”.³⁹⁹ En efecto, “nos movemos *entre* la proximidad y el

³⁹⁴ Esquirol, 21.

³⁹⁵ Esquirol, 31.

³⁹⁶ Esquirol, 39.

³⁹⁷ Esquirol, 62.

³⁹⁸ Esquirol, 61.

³⁹⁹ Esquirol, 62.

abismo, y la proximidad es ya una respuesta al abismo”.⁴⁰⁰ El experimentar la proximidad con las cosas y con los demás no es el hundirse en la evasión de lo rutinario. En lo cotidiano el sí mismo se enfrenta con su propia existencia y encuentra que su vida cotidiana y su realidad circundante le podría acompañar en su resistencia a la desintegración de la nada: “Nuestro existir es un permanecer en la proximidad, cuidando más que dominando. Acompañar y cuidar son expresiones de la proximidad, y ésta, a su vez, resulta ser el carácter más distintivo de la cotidianidad”.⁴⁰¹

En este sentido, el aproximarse con respeto y cuidado a lo cotidiano, nos muestra otra faceta de él: el carácter de *proximidad de lo cotidiano*, esto es, que en lo más común y en lo ordinario hay algo extraordinario. En otras palabras, existe una bondad en lo cotidiano que habla al hombre y lo acompaña en su resistencia. También se puede expresar esto por medio de lo *originario*, que habla de lo esencial e íntimo que se encuentra en lo cotidiano y lo trasciende al mismo tiempo. Esquirol trae a colación el ejemplo de Heráclito, cuando unos forasteros lo fueron a visitar, y esperando encontrar al sabio filósofo en alguna tarea excepcional lo encontraron calentándose al fuego. Sin embargo, los forasteros dudaron, y Heráclito les dice que también aquí están presentes los dioses. Apunta Esquirol:

No se dan cuenta de que la sabiduría de Heráclito nada tiene que ver con situaciones ni con poses raras. No son capaces de advertir lo que oportunamente les indica Heráclito: que en esa proximidad cotidiana anida también lo más admirable; que también ahí se trasluce lo divino. La diferencia entre Heráclito y los forasteros consiste en que, mientras que el primero es capaz de captar el calado de la cotidianidad porque ha asumido expresamente la propia finitud, los segundos, no. Buscan «fuera» y lejos lo que, por el momento, son incapaces de ver.⁴⁰²

La proximidad de lo cotidiano, como lo originario, está permeado por el misterio. La admiración reconoce que nada se agota en su mostrarse, y que tiene una radical profundidad que entrevé: “mueve hacia un más allá, también abre una especie de pregunta, pero no se esperan razones, se sabe que se está ante algo sobre lo cual no disponemos ni dispondremos de ninguna explicación”.⁴⁰³

Este más allá podría tener el carácter de lo arquetípico, no necesariamente al estilo platónico, sino como la continuación del *gesto originario*: lo que comenzó (originó) la acción.⁴⁰⁴ En este sentido, la repetición que caracteriza a lo cotidiano no se vuelve un

⁴⁰⁰ Esquirol, 75.

⁴⁰¹ Esquirol, 62.

⁴⁰² Esquirol, 63.

⁴⁰³ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 94.

⁴⁰⁴ Cf. Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 173.

eterno retorno de lo mismo en una pura circularidad agobiante, sino la expresión del misterio no transparente de un inicio vivo: “En el «cada día» y en el «un día tras otro», hay contraste, la citada síntesis de lo conocido y lo nuevo y, también, una discreta esperanza”.⁴⁰⁵ De hecho, “el cuidado pide repetición, mientras que cierto intelectualismo busca sólo la novedad, el corazón quiere, sobre todo, repetir. Y lo herido es el corazón”.⁴⁰⁶

De aquí se desprenden otros elementos que acompañan la caracterización de lo cotidiano, como el contraste continuo entre el trabajo y el descanso, o el gozo y la dificultad del día a día, pero todo ello envuelto en la repetición, del sucederse y del ampliarse. Reconocer la repetición como un elemento misterioso, permitiría revalorar la cotidianidad:

La vida cotidiana es la vida que se vive la mayoría de los días y, así, la característica de la cotidianidad es más bien la repetición y la rutina; pero no exactamente la repetición de lo idéntico (al final siniestro e insoportable), sino la repetición de lo similar.⁴⁰⁷

La cotidianidad tiene su centro en lo que se repite: “no se subrayan los cambios, ni las singularidades, ni las novedades, pues el énfasis se pone tan sólo en lo que o bien permanece o bien se repite”;⁴⁰⁸ y en lo que resulta próximo: “el mundo familiar es el mundo circundante más cercano [...] Se tiene con él un trato íntimo y, en él, tiene mayor importancia lo regular y lo permanente que lo nuevo”.⁴⁰⁹ La unión de la repetición y la familiaridad, bien entendidas, lleva a revalorar, entonces, lo cotidiano, porque lo mirará con gratitud y deseará siempre un otro día como el que pasó. Este movimiento repetitivo nunca es de lo mismo, pues siempre es transformador: “tal repetición no deja las cosas como estaban, porque quien repite se transforma y se convierte en *testimonio* para los demás”.⁴¹⁰ Con todo, como se decía anteriormente, la reivindicación de lo cotidiano no es simple esteticismo, tiene una clara vertiente ética que se puede resumir por la palabra: orientación.

Orientación

⁴⁰⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 56.

⁴⁰⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 16.

⁴⁰⁷ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 56.

⁴⁰⁸ Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 173.

⁴⁰⁹ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 20.

⁴¹⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 16.

Si se tiene en cuenta que uno de los propósitos principales de la FP es una reflexión que permita comprendernos y vivir mejor, la reivindicación de lo cotidiano también tiene ese objetivo:

¿Cómo enriquece a la vida la reflexión consciente? Pues proyectando efectivamente sobre ella un poco de claridad, aunque –contra lo que a menudo creemos deslumbrados por los progresos de las ciencias – no tanto en el sentido de explicarla como en el de ayudarnos a que en cada situación vital nos demos cuenta de lo que debemos hacer o de lo que es más conveniente o adecuado.⁴¹¹

La FP quiera devolver toda su importancia a lo cotidiano, y con ello la reorientación de la vida ordinaria: “Volver a la normalidad, volver a la cotidianidad es una bendición. Y supone precisamente recuperar el norte y una cierta confianza”.⁴¹² Es lo que también el profesor Esquirol ha llamado *la musculatura discreta del día*, por esto entiende “la fuerza de la cotidianidad para mantenernos en pie y orientarnos”.⁴¹³ Al contrario, la desorientación habla de una evasión o de una superficialidad en el actuar cotidiano, cuando se desprecia la vida ordinaria “y se clava la mirada en las ofuscadoras luces de las novedades banales creyendo que en el día a día no puede haber cosa alguna que valga la pena ni merezca atención, entonces es cuando se está más desorientado”.⁴¹⁴ No sin razón, el profesor Esquirol hablará de la reivindicación de lo cotidiano ligado a la atención, como un esfuerzo de responsabilidad y conciencia que permite, como uno de sus mejores frutos, el vivir mejor: “Apropiarnos (y no en el sentido de la posesión) de la cotidianidad y de la sencillez de la vida, de alguna manera, «nos salva»”.⁴¹⁵ Y si esta se valora adecuadamente, entonces seguramente la vida humana se orientará mejor en el mundo que habita y con quienes habita:

Proximidad de las cosas, de la tierra, del cielo y sobre todo, del tú. La centralidad del otro en el horizonte del poniente y en el del levante. «Perder el norte» es perder esta orientación fundamental: el día y sus siluetas vecinas, los gestos y las palabras cotidianas y, principalmente, el rostro del otro que nos escucha. La desorientación es la pérdida momentánea de todo ello.⁴¹⁶

Ciertamente, la orientación promueve la acción, promueve un gesto en el que consiste la acción cotidiana: “comprende que cada día es el último y, por eso, hay que tomarse las cosas y atender a los otros con cuidado”.⁴¹⁷ En cambio, la pereza

⁴¹¹ Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 11.

⁴¹² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 73.

⁴¹³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 143.

⁴¹⁴ Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 180.

⁴¹⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 55.

⁴¹⁶ Esquirol, 62.

⁴¹⁷ Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 180.

tiene el peligro de endosar todo al después o a los demás, perdiéndose de la experiencia que se deriva de la relación con la cosa misma. El esfuerzo de conciencia y comprensión lleva a devolver, por decirlo así, el gesto original de lo cotidiano que pide el presente: “la mejor manera de vivir el presente no es correr tras el tiempo que huye, sino *ver y vivir la oportunidad que se presenta*”.⁴¹⁸ Como se ve, el modo de respuesta desde lo cotidiano no se da en el plano de lo extraordinario, lo difícil o lo bullicioso. Antes bien, se presenta el gesto que habla de la intención, pero también de los límites de la acción: se habla de algo pequeño, concreto y silencioso.

Teniendo esto en cuenta, se entiende que los gestos comunes de lo cotidiano, como es el trabajo en la vida ordinaria, tenga de nuevo toda su importancia. Ciertas tesis apabullantes de la actualidad que ponen como centro la apariencia exuberante del honor, la fama, el éxito, riñen con esta noción de cotidiano que valora las tareas diarias de la gente, las cuales sostienen silenciosamente la vida precaria de la comunidad: “la ética de la vida corriente no lo es de la apariencia, mientras que el poder, la riqueza y la gloria se cifran a menudo en la apariencia”.⁴¹⁹ En este sentido, el día, la normalidad de la repetición, la *buena cotidianidad*, convienen a lo humano:

Las comidas – a poder ser, compartidas –, los saludos, las relaciones, el trabajo – sobre todo si tiene sentido –, el descanso, el cielo... todo esto nos va bien y nos hace bien – es saludable. [...] Lo importante es el hábito y la repetición, incluso de pequeñas cosas aparentemente poco relevantes, que sin embargo refuerzan la dinámica del día. El curso del día tiene sentido, y en él contamos con la presencia tanto de pequeños hábitos como del hábito mayúsculo del encuentro.⁴²⁰

Asimismo, los gestos de la cotidianidad son sencillos y a veces pasan desapercibidos: “el plato en la mesa, el aceite y el pan. La mesa servida, la olla humeando y los vasos empañados por el vapor del caldo”.⁴²¹ De hecho, reconoce el profesor Esquirol que las labores diarias se componen de una cercanía con los elementos. Los cuales, a través del tiempo, el aprendizaje y la experiencia van constituyendo la sabiduría del gesto cotidiano, consistente en atender bien el instante: “la madurez sapiencial se revela cuando el gesto es totalmente obediente a la cosa [...] Todo depende de *cómo se hagan las cosas*”.⁴²²

Con todo, el principal gesto cotidiano es el que se tiene con los demás. La compañía y la calidez con los otros, los rostros y las manos tendidas con los cuales se da el gesto del compartir, son los que dan sentido e importancia a los elementos:

⁴¹⁸ Esquirol, 12.

⁴¹⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 67.

⁴²⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 145.

⁴²¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 7.

⁴²² Esquirol, 69.

No es la mesa, sino nuestro brazo que en ella se apoya una y otra vez, y nuestras manos que una y otra vez parten el pan y pasan la sal. Compartir mesa es compartir la comida, pero ésta va más allá de la función fisiológica de comer. En la mesa, los comensales también se alimentan de gestos y palabras.⁴²³

Válgase aquí apuntar brevemente —pues más adelante se ampliará— que la orientación surgida de la proximidad en lo cotidiano está muy relacionada con el *cuidado*, como también Heidegger divisó. El cuidado es ayuda, respeto y mirada atenta a la *situación delicada* que se manifiesta como cotidianidad. En efecto, quien se enfrenta con el abismo, reconoce ese *pathos* compartido con los demás: la precariedad y la dificultad de la existencia y de la comunidad que la resisten. El cuidado es el mantenimiento de la casa y el restablecimiento de la juntura con los otros, que permite la normalidad del “ir tirando”.⁴²⁴ Atender a lo cotidiano, también, es compartir la carga diaria con los demás y, más aún, consiste en “hacerse cargo” de los otros, especialmente de los más débiles que *usualmente* están con nosotros: los niños, los ancianos y los enfermos.

Como se ve, la orientación que provoca la atención a lo cotidiano no es nada sofisticado. No es tampoco, si se quiere, una ética compleja que caiga en un moralismo excesivo, vivible para una minoría selecta. Antes bien, reconoce la labor que “ya” muchas personas están haciendo en su esforzada normalidad. Y con todo, tampoco apunta a lo bajo, no alude a los mínimos, ni a la fácil compasión que se mantiene todavía en un carácter vertical. La FP sostiene, más bien, la idea de la juntura en la misma horizontalidad de la vida. Y reconoce la resistencia del significado de la proximidad que es común a todos: “La lógica del cuidado del alma es «democrática» (o quizá sea mejor llamarla «popular»); está al alcance de todos”.⁴²⁵ Se podría decir que el virtuoso en la FP es la persona que ha respondido bien a la herida y al abismo que todos viven, quien ha caminado, construido y esperado:

Casi en todo lo que hace se percibe un aire diferente, se vislumbra algo especial, raro. Además, a la persona espiritual no le irrita el sentido común, ni denuncia como inauténtica la vida de los demás, que es como la suya. Vive la normalidad, pero ya está en la excepcionalidad. Vive el día, pero en relación con la noche. Mantiene un combate intenso, discreto, no violento. Combate en que no espera ni vencer, ni convencer.⁴²⁶

En últimas, la cotidianidad es una forma de resistencia. La proximidad de lo cotidiano y de los otros que están “siempre” con nosotros revelan la forma de

⁴²³ Esquirol, 65.

⁴²⁴ Cf. Esquirol, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, 181.

⁴²⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 68.

⁴²⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 16.

mantener el sentido a pesar de la disolución que provoca el nihilismo o la banalidad: “Las cosas más elementales quizá estén ya atravesadas por el ánimo de responder o de resistir a la oscuridad de la intemperie”.⁴²⁷ Con la cotidianidad, el sujeto se enfrenta al abismo y responde con proximidad: “la resistencia mira al abismo de cara y, por eso, es capaz de recuperar las palabras y de dar la mano”.⁴²⁸ Así las cosas, la metafísica de la casa mira atentamente a la cotidiano, revitalizándolo y encontrando dichoso sentido.

En síntesis, *“la alegría y el hogar, la mirada y las manos, inauguran el crepúsculo eviterno”*.⁴²⁹ Y, por tanto, podríamos concluir que *“la metafísica, entonces, deseosa de profundidad, presta atención a la superficie”*.⁴³⁰ Profundidad y superficie nos abren a la consideración del repliegue del sentir.

⁴²⁷ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 75.

⁴²⁸ Esquirol, 124.

⁴²⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 172. *Cursivas propias*.

⁴³⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 177.

CAPÍTULO III: EL REPLIEGUE DEL SENTIR Y LA HERIDA INFINITA

*Aquí, en las afueras, vivir es sentirse viviendo.
Afección infinita –misterio– y deseo.*

La *filosofía de la proximidad* tiene como objeto primero de sus reflexiones la *coyuntura* humana. Por eso, un asunto fundamental para comprender esta propuesta filosófica es la consideración del modo de ser fundamental de lo humano, es decir, *la esencia de lo humano*. El profesor Esquirol considera que el ser humano, en tanto juntura y ayuntamiento en el límite, es principalmente *repliegue del sentir* (3.1): “una pasividad que se recoge –*que hace casa*–”.⁴³¹ La vida humana es sentirse viviendo o sentir que se siente. Además, este repliegue, siendo posibilitado por la *profundización* de la *pasividad*, conlleva la *claridad* del sentir y la posibilidad-constatación de las diversas *afecciones* de la *alteridad* en tanto *heridas infinitas* (3.2). Se puede decir que todo lo anterior hace parte de una *ontología* del sentir perteneciente a la antropología filosófica fundamental según se constituye la filosofía de la proximidad. Además, esta trascendencia de la inmanencia, que es la herida infinita y el encontrarse sintiendo, es también ética en la responsabilidad (bondad) (Cf. Cap. IV), la cual emerge de la *conmoción* –movimiento de la pasividad– de la *pasión* en tanto *deseo infinito* (3.3). En efecto, “el repliegue del sentir es la afectabilidad máxima del humano; el grado de apertura que hace que quede atravesado, herido, por lo infinito”.⁴³²

Así, pues, se dividen los tres temas del presente capítulo: en primer lugar, la consideración del repliegue del sentir; en segundo lugar, el análisis de la herida infinita que constituye lo humano; y, finalmente, la explicación del deseo infinito que es la pasión más profunda de lo humano. En síntesis, y para posibilitar el puente al siguiente capítulo: “la humanidad surge de la profundidad invisible, de la vibración anímica, que es gozo y sufrimiento, y promesa de curvatura poiética – de acción justa y bondadosa–”.⁴³³

Válgase apuntar, también, que las ideas, tesis, propuestas y programas que se configuran como ideologías posthumanistas o propuestas transhumanistas en sus

⁴³¹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 43. *Cursivas propias*.

⁴³² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 168.

⁴³³ Esquirol, 161.

tesis más radicales, es decir, que en últimas intentan superar la condición humana, no marchan bien con la FP. Esto es así porque tales filosofías no van de acuerdo con la situación fundamental del hombre. La filosofía, en este caso, debería consistir en un no ceder ante esta tesis, y regenerar una recta comprensión y profundización radical de lo humano:

“¡Qué paradoja más triste: aspirar a y confiar en llegar más allá de lo humano y quedarnos cortos en humanidad! Es decir, perdernos, y no advertir que el horizonte más importante no se encuentra más allá – más lejos –, sino más adentro.”⁴³⁴

3.1 El repliegue del sentir

En general, para los seres vivos, ser es vivir; pero, para el ser humano, ser o existir es sentirse viviendo. Lo cual ya le añade esa simbiosis del pensar y el sentir, es decir, de la percepción sensible y del darse cuenta de la percepción. No en vano, la especificidad o excepcionalidad de lo humano usualmente se ha atribuido, a veces con un desmesurado énfasis, a la racionalidad o a la conciencia. El profesor Esquirol, sin negar rotundamente las tesis precedentes, matiza *–con-tacto más atrás o más en la superficie–* que “el repliegue del sentir es la esencia de la vida humana”.⁴³⁵ Con ello quiere enfatizar cómo el *sentirse viviendo o el sentir que se siente* es una experiencia más fundamental de lo humano y que lo expresa mejor;⁴³⁶ principalmente, porque no cae en la autotransparencia del cogito y en la reificación de la conciencia (peligro este ya advertido por Husserl); ni en la ruptura que a veces supone la reflexión, como un movimiento posterior y voluntario; ni, tampoco, en un empirismo meramente sensista y cientificista. Tesis todas que erosionan la experiencia al socavarla y decantarla en alguna de sus partes. Antes bien, el repliegue del sentir expresa ese *modo de ser radical y específico* del hombre, un modo fundamental en el que *se encuentra ya* el ser humano (por eso, no hay aquí autofundamentación, gracias a la pasividad que influye activamente como forma de lo humano). Esto lo matiza el profesor Esquirol a partir del concepto ‘yo herido’, lo cual quiere decir: “abierto y definitivamente alcanzado por algo que le acontece y le constituye”.⁴³⁷

⁴³⁴ Esquirol, 11.

⁴³⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 30.

⁴³⁶ El Dr. Esquirol se reconoce deudor de diversos filósofos en relación con sus reflexiones en el ámbito de la temática filosófica del *sentirse sintiendo y el deseo que se genera* (3.1), como “Henri Bergson, Edmund Husserl, José Ortega y Gasset, Maurice Merleau-Ponty, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Emmanuel Lévinas o Michel Henry” Esquirol, 28.

⁴³⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 61.

Para entender lo anterior, esta *experiencia radical del sentir humano, como repliegue*, se puede describir por medio de dos aspectos: la pasividad-claridad y la afección de infinito⁴³⁸.

Receptividad y claridad

El ser humano es un ser patético, es decir, sintiente; un ser afectado, visitado. Es pasividad o receptividad como afectabilidad, vulnerabilidad, sensibilidad. Esto es lo más radical de la vida humana. El ser humano *ya se encuentra* (fundamental-origenaria-básicamente) sintiendo, *pasivamente*. Ahora bien, esta pasividad no debe comprenderse aquí como contraposición a la actividad. Tampoco, por ahora, se quiere hacer la importante división de la *experiencia de* en tanto pasividad-receptividad, por un lado, y su carácter intencional, por el otro. Pues la experiencia real es sintética y no analítica (de hecho, la reflexión basal intenta superar la fragmentación de la experiencia). Más aún, no se trata de una focalización de la consciencia o de la atención o de la percepción como un movimiento *a posteriori*, ni de una decisión de la voluntad, sino que hay una focalización más originaria, involuntaria, más elemental: “una *situación* esencial en la que me encuentro como sujeto [...]es la apertura del sentir”.⁴³⁹

Ahora bien, la claridad surge del redoblamiento de la pasividad; la tesis es manifiesta: “por el aumento de la pasividad, sentimos que sentimos”.⁴⁴⁰ ¿Qué quiere decir ‘aumento de la pasividad’? Antes que nada, no quiere decir que el incremento de la capacidad de sentir se confunda con el poder captar mejor la materialidad del objeto como lo hacen los animales o los instrumentos técnicos en comparación con el hombre (Ej: las águilas ven más lejos, los perros huelen mejor, los microscopios permiten ver más cerca, los telescopios más lejos). Antes bien, el aumento de la pasividad es una *intensificación* o *elevación* de la sensibilidad tal -tan poderosa- que se puede percibirse o sentirse a sí misma, se redobra: “El repliegue del sentir es el sentir del sentir. El repliegue del sentir no sólo lleva a más afección, sino a una especie de afección de la afección”:⁴⁴¹

⁴³⁸ Evidentemente son temas ingentes que no se pueden tratar aquí extensamente, debido a la labor sintética. Sin embargo, la simplificación expositiva que se hace aquí intenta no mermar el rigor con que las trata el profesor Esquirol. Si se tiene en cuenta que esta Primera Parte es de corte sintético más que analítico, la intención entonces es mostrar los particulares matices de la FP, que aún en continuidad con la tradición filosófica de la alteridad tiene sus específicos énfasis.

⁴³⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 37.

⁴⁴⁰ Esquirol, 35.

⁴⁴¹ Esquirol, 38.

Ser humano implica haber alcanzado un grado tan elevado de apertura que la línea ascendente de la sensibilidad, de tan alta, se curva hacia abajo y se pliega sobre sí misma, dando lugar a más anchura, a más profundidad. Sensibilidad, pues, altísima y honda. Un sentir redoblado: he aquí lo humano.⁴⁴²

Entonces, *siento que siento*. Esta frase es la que mejor da cuenta de la cierta 'transparencia' o, mejor aún, de la 'claridad' intermedia —y no meridiana, pues no es autoconciencia absoluta— del viviente de percatarse de sí mismo y de su entorno (mediatamente, por la sensibilidad). *Aunque* esta "meditación" procede de una apertura cognoscitiva acompañada de la reflexión voluntaria para el percatarse de algo que ya es, la *claridad* es, precisamente, de *lo que ya es*: que el ser humano es un ser que ya se encuentra sintiendo que siente, en efecto, es una reflexividad *constante e involuntaria*, es la *base* de la vida y de las acciones posteriores.

Una vez más válgase aclarar que no hay que confundir aquí el *darse cuenta de que siento que siento* (labor reflexiva voluntaria - filosófica) con la situación original en la que se encuentra siempre el ser humano, según la cual *él se ve constantemente* en la experiencia del sentir (*pathos* siempre latente, reflexividad involuntaria): "no conocimiento o presentación sino presencia patética de mí para mí mismo".⁴⁴³ En otras palabras: sentir que se siente, esto es vida humana, generalmente entendida. En cambio, darse cuenta de que se siente que se siente, con un cierto grado de abstracción y elevación, es vida reflexiva e incluso fenomenológica (que aunque le añade un plus a la vida ordinaria y suspende por un momento la actitud natural, no es la situación basal del ser humano como ser patético). Así se comprenden mejor las caracterizaciones del *sentir que se siente o repliegue del sentir* como lo "que acompaña todos los actos. No acto, sino forma de todo acto. No retorno, sino repliegue o redoblamiento ya dado de antemano. Reflexividad inmediata en la que ya nos encontramos pasivamente".⁴⁴⁴

Continuando, la claridad es el matiz de la 'especificidad' de lo humano. Se sabe que en los grados del ser viviente el sentir es esencial a la vida y que ciertos animales tienen agudizada su sensibilidad para percibir mejor y sobrevivir mejor. Pero el hombre siente su sentir, y ahí radica su claridad. Esto es, no se da en la nubosa o inconsciente u oscura y olvidadiza impresión de la vida puramente animal, sino en una cierta percatación *con claridad* de su sentir. *Siento claramente* aquello que siento. En otras palabras, se siente claramente el sentir. Esta claridad es la base que permite la aparición del mundo que constantemente se imprime en nosotros, y también los estados de ánimo que se sienten vivamente. Así las cosas, los sentimientos y la

⁴⁴² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 61.

⁴⁴³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 32.

⁴⁴⁴ Esquirol, 33.

fenomenización del mundo dan cuenta del sentir. Y así “esta claridad *básica* es la matriz de todas las demás claridades y sensaciones”.⁴⁴⁵ En últimas, como afirma el profesor Esquirol: “la maravilla de la vida es la claridad de este ver, de este sentir, que *hace de fundamento*”.⁴⁴⁶

Esta base o fundamento de donde parte el sentir (o el repliegue) viene tanto de la superficie (epidermis-piel) como del fondo (corazón), y no se excluye a ninguna, pues es forma del ser humano completo, su *hondura* es toda su *anchura o amplitud*. El repliegue (∞) o su creciente y decreciente *capilaridad* (como su imagen podría dar cuenta) va más atrás (v) de lo voluntario o de la representación (de la conciencia o de la reflexión), y va más allá (∧), se dirige a la superficie por medio del tacto. De hecho, “la piel – junto con el corazón – es símbolo de la sensibilidad”.⁴⁴⁷ Los sentidos son capaces ciertamente de ver sus objetos específicos y sentir el placer y el dolor, y el corazón es un ángulo que profundiza el tacto para sentir los matices que superan el aspecto de la mera objetividad e idealización de las cosas. El profesor Esquirol enfatiza este punto: “El corazón es el símbolo de la sensibilidad y, por eso mismo, la quintaesencia de lo humano”;⁴⁴⁸ o “a menudo, el *centro más profundo* se le ha llamado simbólicamente *corazón*”.⁴⁴⁹ Un corazón grande (que siente más) es un corazón más amplio y afectado (se intensifica su sensibilidad y aumenta su vulnerabilidad): “El amor lleva a ver o ver más. Por eso se hace referencia a despertar el corazón de una persona. Despertar el corazón es como ensanchar el ángulo del sentir”.⁴⁵⁰

Finura de la piel y tacto son símbolos, pues, de la sensibilidad, de la apertura, de la receptividad. De ahí la letanía que habrá que ir repitiendo: lo contrario de la receptividad es el cierre, y cierra es indiferencia. Quedarse corto en humanidad se descubre como falta de tacto, como frialdad y como indiferencia.⁴⁵¹

En efecto, la insensibilidad —el corazón endurecido, y todo lo relacionado con la frialdad, la indiferencia, la apatía— es una de las principales fuentes de donde surge el mal: “la perfecta inhumanidad reside en la frialdad, en la insensibilidad”.⁴⁵² Y no es raro que esto produzca ceguera espiritual, falta de compasión, y atrofie la acción humana que se vuelve arisca y degenera en violencia y destrucción.

⁴⁴⁵ Esquirol, 32.

⁴⁴⁶ Esquirol, 35. *Cursivas propias*.

⁴⁴⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 57.

⁴⁴⁸ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 39.

⁴⁴⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 82. *Cursivas propias*.

⁴⁵⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 34.

⁴⁵¹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 58.

⁴⁵² Esquirol, 125.

En cambio, el redoble o repliegue de la pasividad bien asumidos (profundizados) dan pie a un sujeto “más afectable y más activo –más pasivo y más pasional–”.⁴⁵³ Pues el doblamiento no solamente le compete a la modalidad de la reflexión, sino a la capacidad de ser más sensible, más vulnerable, pues “¿quién es el ser humano?, cabría responder: *el de la piel más fina*”.⁴⁵⁴ Y entonces, su excelencia es también “más capacidad de recibir y de ser herido”.⁴⁵⁵ Por decirlo de otra manera, la pasividad misma ya implica el movimiento de intencionalidad. En efecto, hay un vínculo indisociable entre la sensibilidad y la pasión (que es actividad como el sentimiento): se implican el ser sensible, abierto, vulnerable; y, al mismo tiempo, el ser que se estremece al contacto: reaccionamos porque experimentamos, porque sentir es conmoverse (es la *herida* de la sensibilidad).⁴⁵⁶ Es aquí cuando la sensibilidad deviene “espiritual”⁴⁵⁷ (no necesariamente religiosa), es decir, es *capaz de sentir* más allá (o, mejor, más profundamente) la impresión material y el sí mismo en su exterioridad. Todo lo cual posibilita la afección de infinito y el lugar de la trascendencia, esto es, la profundidad intensificada de la alteridad radical.

3.2 Afecciones primordiales de la herida infinita

Ahora bien, gracias a esta singularidad del humano, esto es, el *repliegue del sentir* o el *encontrarse* o el *sentir-se situado*, se provoca un tipo de afección profundísima en lo íntimo del hombre: *la herida infinita*.

Herida infinita es el término que, finalmente, veo más apropiado para expresar la incisión, profundísima y en forma de cruz apaisada, que nos llega hasta el centro del alma – o, mejor dicho, que genera nuestra alma –. De tal modo que vivir es, en el mejor de los casos, *estar cerca de esta herida y obrar a partir de su vibración*.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 40.

⁴⁵⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 57.

⁴⁵⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 39.

⁴⁵⁶ Cf. Esquirol, 36.

⁴⁵⁷ La tesis del profesor Esquirol es sumamente interesante. Él afirma: “el sentir doblado -la sensibilidad- deviene “espiritual” por lo que es capaz de sentir” Esquirol, 38. Así las cosas, en sentido clásico, lo inmaterial (no solamente el concepto, sino también los valores, la persona, etc.) no viene por un proceso de abstracción, es decir, de un trabajo endosado al intelecto que depura la esencia al quitarle las impresiones sensibles (dependiendo del ascenso en los grados de abstracción). Antes bien, es una profundización de la sensibilidad, es un *poder sentir todavía más*, incluso aquello que “no se deja definir ni apenas nombrar”. Esquirol, 40. En imagen, esto consistiría en hacer descender la abstracción por debajo de cero, y este descenso abre un mundo más profundo en la sensibilidad, una “amplitud inédita”. Esquirol, 40.

⁴⁵⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 13.

Sostiene el profesor Esquirol: “la amplitud de la interioridad (*sí mismo, subjetividad, yo...*) se da junto con esta afección honda e inédita a modo de herida. Repliegue del sentir y herida infinita se producen al mismo tiempo, y de pies a cabeza”.⁴⁵⁹ Con todo, aquí no hay ningún esquema secuencial entre ambas realidades. Antes bien, se producen inseparablemente el repliegue del sentir junto con la herida infinita: “se puede decir, al mismo tiempo, que el repliegue ha permitido que se produzca la herida, y que la herida ha provocado la profundidad y la interioridad del repliegue”.⁴⁶⁰

Hay que advertir que la estructura del repliegue del sentir ya daba cuenta de la imposibilidad de permanecer en la conciencia, pues advierte de entrada que el repliegue no se da en la pura inmanencia (que implicaría la negación de la alteridad), sino que se encuentra ya en el redoblamiento una referencia a la trascendencia y con ello hace palpable la capacidad de infinito del sentir. De este modo, el repliegue no se entiende como el estar sumergido en sí mismo en un tipo de solipsismo de lo idéntico, con el peligro de caer en un narcisismo circular, ya advertido por el pensador catalán.⁴⁶¹ Antes bien, con las afecciones primordiales se mostrará que la alteridad-infinito es decisiva en la constitución del repliegue: “Trascendencia y reflexividad: juntas. La atención a lo que nos desborda es a la vez atención hacia nosotros mismos como desbordados—atención, esta segunda, vacunada, pues, contra todo tipo de cierre y de ensimismamiento”.⁴⁶²

“Más sensibilidad significa más apertura”.⁴⁶³ Básicamente, porque la pasividad implica el estar abierto a la afección y a lo otro. Ser un yo herido y entregado. Este elemento esencial de la sensibilidad sería la alteridad que acompaña a las afecciones principales. El profesor Esquirol reconoce en la *Penúltima bondad* (2018) que son tres afecciones principales: “*el yo que se siente en la vida breve*”, “*el tú que se ama y que te quiere*” y “*el mundo admirable que leemos*”.⁴⁶⁴ Sin embargo, en *Humano, más humano* (2021) sostiene que son cuatro heridas cruciformes e intersecadas. En realidad, es una profundización en la afección principal del yo, el cual se ve definido por cuatro heridas que constituyen, relacionadas, el drama de la vida humana. Así las cosas, a las otras dos de *La penúltima bondad*, enfatiza la herida de la vida y de la muerte.⁴⁶⁵ (En últimas, en lo íntimo del yo se encuentra —y él es— un corte en forma de cruz apaisada:

⁴⁵⁹ Esquirol, 62.

⁴⁶⁰ Esquirol, 66.

⁴⁶¹ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 90 y ss.

⁴⁶² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 69.

⁴⁶³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 40.

⁴⁶⁴ Esquirol, 40.

⁴⁶⁵ Las cuales también había trabajado colateralmente en Cf. Esquirol, 66 y ss.

el ser humano como herido por *la vida, la muerte, el tú y el mundo*. A la herida de la vida cabe llamarla *gusto*; a la del tú, *amor*; a la de la muerte, *angustia*; a la del mundo, *asombro*. Expresado más plásticamente: el gusto es *el abrazo de la vida*; la angustia, el *roce de la muerte*; el amor, el *presente del tú*, y el asombro, el *misterio del mundo*.⁴⁶⁶

Estas heridas son esenciales a lo humano y se dan constante y diacrónicamente, a veces con mayor o menor grado de intensidad, pero nunca son suturables. De hecho, la afección fundamental del yo es imborrable y es el centro de la herida cruciforme. El yo se refiere a lo que se ha planteado al principio en torno a la reflexividad fundamental e involuntaria en la que cada uno se encuentra, es decir, el sentirse vivo: “yo’ es el nombre dado a quien siente que siente; nombre del sujeto del sentir”.⁴⁶⁷ Esta constatación no es transparente, ni inmediata, no sólo porque media el sentir -y la base es pasividad-, sino también porque el yo no se identifica plenamente consigo mismo, antes bien hay una diversidad de elementos de extrañeza que encuentra en sí, por eso el profesor Esquirol, enfatizando el movimiento y el verbo, hablará de *procesos de identificación*.⁴⁶⁸ Además, el repliegue del sentir en su redoblamiento deja un “espacio intermedio”.⁴⁶⁹ o una distancia en el interpliegue. Es decir, en el repliegue no hay una total transparencia de la conciencia con respecto a sí misma, hay ahí una diferencia debida a una separación o a una *alteridad interior*, profundización que refiere, finalmente, a la alteridad radical.

La herida de la vida

Sin embargo, el yo no es un yo puro ni desnudo. La reflexividad involuntaria del repliegue del sentir que sostiene el yo que siente se da cuenta de los contenidos del sentir, es decir, de los contenidos de la vida. Pues “sentirse vivir es sentirse vivir en la claridad y la calidez que se proyectan en todos los contenidos de la vida”.⁴⁷⁰ Esta es la herida principal en la que se basan las demás afecciones: la vida, es decir, “el abrazo de la vida es el propio repliegue del sentir; es el abrazo que desde entonces

⁴⁶⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 65.

⁴⁶⁷ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 43.

⁴⁶⁸ Cf. Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 15 y ss. Se volverá sobre este tema a partir de *Uno mismo y los otros* en el capítulo IV,3.

⁴⁶⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 38. Esto no se da en los animales. Primero, porque no hay doblamiento y, segundo, porque hay pura inmediatez, en cambio, en el hombre “la separación interpliegue hace salir de la inmediatez y de la reacción inmediata” Esquirol, 46.

⁴⁷⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 70.

incluirá todas las *cosas de la vida*: yo con el tapiz de relaciones de la situación fundamental".⁴⁷¹

El *gusto* de la vida hace referencia al carácter de disfrute que se tiene con los contenidos de la vida (Cf. III, 3). En este sentido, la intensificación de la vida es poder *saber o gustarla* mejor. Como se verá en el siguiente apartado, las necesidades de la vida no responden simplemente a la mera satisfacción, sino que expresan el *vivir de esencial* del ser humano: "la necesidad es, en el ser humano, también el contenido y, por tanto, el gusto de la vida. Vivimos del aire que respiramos, y no sólo respiramos para vivir".⁴⁷²

La herida de la muerte

La segunda modalidad de esta afección, principal y basal, está ligada, particularmente, a la finitud (Cf. Cap. I). Dado que se experimenta la brevedad del tiempo por la certeza de la muerte, por el "sentirnos tocados por este destino inevitable".⁴⁷³ Esta es otra herida de la sensibilidad, obviamente ligada a la constatación principal de la vida, su herida primera:

De modo que tenemos dos aspectos muy destacados de esta experiencia: el placer de vivir y la sombra de la finitud que se cierne sobre este placer. Es porque la vida se experimenta como gozo, que la muerte es amenaza y estremecimiento. Es porque la vida se experimenta como valiosa y placentera que cada uno lidia con las adversidades para seguir viviendo.⁴⁷⁴

Con todo, no debe entenderse esta herida como haciendo referencia exclusiva a la realidad de que se ha de morir, ni simplemente a la *vita brevis*. Tiene que ver, más bien, con una herida que se encuentra inmediatamente con la de la vida, pues en principio la vida se experimenta también como inquietud, conmoción, que en tanto herida de la muerte se expresa como angustia, temblor y estremecimientos. Así, es una herida que dura toda la vida y, además, es insuperable dado que "la herida de la finitud es infinita".⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Esquirol, 70.

⁴⁷² Esquirol, 70.

⁴⁷³ Esquirol, 71.

⁴⁷⁴ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 44.

⁴⁷⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 74.

La herida del tú

La afección del tú (cf. Cap. IV) tiene también dos maneras: la del amor por el otro y la de sentirse amado. Aquí también hay una no-transparencia. Primero, porque, tal como sostiene Husserl, hay aquí una experiencia de la inaccesibilidad. El otro será siempre alguien ajeno a nuestro yo: “la presencia del tú es tan singular que resulta irrepresentable. Presencia sin representación. Rostro, nombre”.⁴⁷⁶ Así también se podría comprender la ausencia de Dios que respeta infinitamente la libertad humana: “el tú divino se retiraría, no sólo por su alteridad, sino para dejar espacio. La contención es su generosidad”.⁴⁷⁷

Segundo, porque el amor es algo que escapa a la certeza de la verificación. Tal vez se pierda la esencia de la amistad, regalo inconmensurable, si se busca en demasía la comprobación segura del amor dejando de lado el riesgo y el enigma que incluye la experiencia libre del tú y del yo. Por esta razón,

El tú no aplasta: te regala horizonte. Si aplasta, ya no es tú, o nunca lo ha sido: es una degeneración tiránica. La grandeza del tú siempre tiene que ver con el espacio que te deja, con el regalo que te hace. Así se han caracterizado las personas sabias y espirituales de todas las épocas: por el bien que te hacen, por el espacio que te abren, por la confianza que te dan.⁴⁷⁸

La herida del mundo

La afección del mundo, por su parte, hace referencia al estar situado en un mundo y de ser sujeto que puede conocer y transformar ese mundo (Cf. Cap. II). Todo lo cual lo hace partícipe no solamente de una cultura, sino también de una historia que le precede y de unas posibilidades que se le ofrecen para su acción. De este modo, la experiencia de este mundo vital no es exclusivamente privada, sino fruto de experiencias comunes y distintas entre ellas, o de *estilos de vida* que tienen una tradición y un horizonte. A todo esto se junta la ignorancia fundamental que se tiene frente a las cosas y su enigma, experimentándolas a partir de la admiración y el cuestionamiento. El profesor Esquirol lo resume en pocas palabras: “un mundo admirable y desbordante”⁴⁷⁹ es la experiencia que se tiene de él.

⁴⁷⁶ Esquirol, 74.

⁴⁷⁷ Esquirol, 75.

⁴⁷⁸ Esquirol, 75.

⁴⁷⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 41.

Ahora bien, es muy significativo el matiz que hace el profesor catalán con respecto al asombro (*thaumazein*) del mundo. Pues no se refiere tanto a la objetivación del mundo, sino al sentirse profundamente afectados por estar en situación ante tal mundo. Sostiene: “el auténtico *thaumazein* tiene que ver con la experiencia de este desbordamiento que nos abrumba, tanto por la inmensidad claridad como por la inmensa oscuridad de su reverso”.⁴⁸⁰ Además, el asombro enfatiza bastante la situación fundamental de intemperie en que se encuentra el ser humano, afectado por la sombra y la inmensidad: “el asombro es la zona donde la claridad —la evidencia— queda medio suspendida. Declive o depresión de la claridad, y perturbación de mi lugar habitual en medio de las cosas”.⁴⁸¹

Así las cosas, las cuatro situaciones fundamentales, en tanto heridas infinitas siempre abiertas, hacen palpable una extrañeza, una no-transparencia: “son experiencias que nos afectan, que nos tocan, pero que no dominamos, ni controlamos, ni digerimos. Esto es lo que significa que la *infinitud-alteridad* late en todas ellas”.⁴⁸² Además, hacen palpable que esta trascendencia (excesividad) de la experiencia implica que el hombre es un “ser alterado: he aquí lo humano, he aquí “la vida””.⁴⁸³ Y esta alteración constante habla de algo inabarcable. Es aquí cuando lo finito se siente “traspasado por lo infinito”.⁴⁸⁴ El sentir se siente en la afección, y se da constantemente *el sentimiento basal de la extrañeza*.

De este modo, ser es afectabilidad, y afección es trascendencia: “La ontología va ligada a la afección, al estar “tocado” por el misterio de la vida, por las experiencias del yo, del tú y del mundo. Por lo que no hay ontología sin pasión”.⁴⁸⁵ Acción que se despliega en un sentir hondísimo e infinito, generando la curvatura poiética (Cf. Cap. IV). Y de esta experiencia excedente de la infinitud-finitud el sujeto encuentra renovadas sus fibras para la resistencia, pues “de eso inconmensurable obtenemos fuerza para resistir; obtenemos una discreta pero decisiva confianza”.⁴⁸⁶

⁴⁸⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 77.

⁴⁸¹ Esquirol, 77.

⁴⁸² Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 41.

⁴⁸³ Esquirol, 42.

⁴⁸⁴ Esquirol, 42.

⁴⁸⁵ Esquirol, 46.

⁴⁸⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 164.

3.3 El deseo infinito

En las afueras se da la constatación de todo aquello que nos constituye como alteridad-infinita. Aquí no se da la actualidad inmediata del yo puro, ya que no existimos como seres desnudos. El deseo muestra, más bien, que en el hombre –un ser de mediaciones– hay “una relación continuada con contenidos”⁴⁸⁷ que se presentan como gozo *de la vida* y se intensifican como *deseo de infinito*.⁴⁸⁸ De este modo, “‘deseo’ es una de las palabras con las que es posible nombrar la mediación que somos”⁴⁸⁹ en esta luz intermedia. En efecto,

La profundidad de lo que *me traspasa* (me hiera) y *me rebasa*. Vida, muerte, tú y mundo son las infinitudes que me hieren, pero que no se reducen a uno mismo. La profundidad me sobrepasa, me trasciende. Cada humano, por el repliegue del sentir, está atravesado y traspasado por la infinitud.⁴⁹⁰

Ahora bien, el deseo originario en las afueras es *el deseo de querer vivir*: “La vida de entrada, se ama”.⁴⁹¹ Con esta frase levinasiana, el profesor Esquirol da cuenta de la situación basal en que se encuentra el ser humano, quien en el principio (o primariamente) está referido al sentir el gozo o placer de la vida; y no en abstracto, sino en sus contenidos particulares y concretos. Efectivamente, “sentirnos vivir es sentir en todo momento los “contenidos” de la vida”.⁴⁹² Pues como también sostiene Lévinas *vivir es vivir de*. Ya veíamos que el repliegue del sentir dirige de una vez a las afecciones. Uniendo todo lo anterior se puede afirmar que “sentirse vivir es *sentirse vivir en el mundo*”.⁴⁹³

El hombre se encuentra ya naturalmente con el esfuerzo de ser, de perseverar y mantenerse. En principio, en esto consiste la fuerza del apetito que hace que las necesidades humanas se satisfagan para sobrevivir, produciendo el placer de la vida. Sin embargo, entender el deseo de la vida simplemente como apetito y necesidad no es suficiente ya que la necesidad surgida de la carencia se apaga cuando encuentra lo que le faltaba, “nos disuelve momentáneamente en el

⁴⁸⁷ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 51.

⁴⁸⁸ En este apartado el profesor catalán se reconoce deudor de la reflexión de Lévinas en torno al deseo (y la afección de infinito). Por eso, con respecto a esto escribe: “Lévinas – con quien, como es obvio, la deuda contraída resulta impagable – es uno de los autores que con más fuerza lo ha recuperado”. Esquirol, 52.

⁴⁸⁹ Esquirol, 50.

⁴⁹⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 164.

⁴⁹¹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 51.

⁴⁹² Esquirol, 50.

⁴⁹³ Esquirol, 56. Cursivas propias.

mundo”⁴⁹⁴ y olvida posteriormente su objeto –como ahora inútil– en la complacencia de uno mismo en que se regocija; por eso, la necesidad permanece finalmente cerrada sobre sí misma:

La necesidad da pie a un tiempo de crisis y de fuerte inquietud hasta el momento en que se satisface; momento que es imposible aplazar indefinidamente, pues la necesidad es algo que *por fuerza* hay que satisfacer (comer, beber, dormir).⁴⁹⁵

En cambio, el deseo nunca termina, no se le puede saciar, se ve siempre aplazado indefinidamente. Porque el deseo va más allá, dado que “el deseo es *tendencia a la intensidad*”,⁴⁹⁶ “es sentir la vida y querer deleitarse aún más; es sentir y, dado que el sentir ya es placentero, proyectar su intensificación”.⁴⁹⁷ Esto es, el deseo no termina en la satisfacción de la carencia, sino que se amplía en la generación, es un principio de vida que hace que la vida adquiera más fuerza, pues “el deseo es deseo de amplificar la vida, de mimarla, de acrecentarla y de amarla”.⁴⁹⁸ Lo propio del deseo no es la finalización en la llenura, sino el empuje que abre al sujeto más allá de sí. Si el deseo terminara, finalizaría afuera, en cuanto que tiende no a algo concreto sino a lo infinito. Por eso, el deseo es una fuerza y no un vacío: “El deseo es generación. Generación más allá de la carencia; o generación sobre la carencia”.⁴⁹⁹ En este sentido, el deseo es anhelo, tendencia, ‘motor’, ímpetu, entusiasmo, “Deseo de vida. Deseo de deseo. Deseo como viveza y vitalidad de la vida”.⁵⁰⁰ Por lo tanto, si no hay deseo no hay vida porque “*el deseo es la vida viviéndose*”.⁵⁰¹ De modo que con el deseo se intensifica la vida y se despliega ella misma:

La necesidad es vivir. La necesidad transformada por la generación del deseo es vivir juntos y compartir el gozo y la alegría – y también la tristeza – ... La vida se siente más cuando se difunde, cuando se comunica, cuando se expresa. Al contrario, el aislamiento disminuye la vitalidad y el sentir, y es óbice para la experiencia de la vida.⁵⁰²

Así las cosas, el deseo no es la posesión de la satisfacción como le corresponde a la necesidad, no se reduce todo a la posesión del consumo. Si se mira así el deseo se entenderá que este siempre fracase porque su satisfacción plena se encuentra aplazada. Si el deseo es verdadero deseo no termina, dado que apunta hacia una

⁴⁹⁴ Esquirol, 61.

⁴⁹⁵ Esquirol, 56.

⁴⁹⁶ Esquirol, 55.

⁴⁹⁷ Esquirol, 52.

⁴⁹⁸ Esquirol, 58.

⁴⁹⁹ Esquirol, 57.

⁵⁰⁰ Esquirol, 58.

⁵⁰¹ Esquirol, 58.

⁵⁰² Esquirol, 60.

trascendencia de alteridad, “porque el hecho de no poder alcanzar la plena satisfacción es interpretable como una tendencia infinita y como una relación con algo asimismo infinito —la infinitud de la otra persona. En definitiva, *el deseo es deseo de infinito*”.⁵⁰³ Y es algo que no se presenta en la transparencia y en la inmediatez de la satisfacción. De hecho, la etimología de deseo como *desiderare* (‘dejar de contemplar el astro’), da el carácter del desplazamiento del deseo en su inmediata presencia: “de donde se desprende esta bella imagen: desear en cuanto echar de menos la estrella”.⁵⁰⁴

Hay que advertir aquí que esta intensificación del deseo no consiste en una multiplicación de los deseos, pues “lo cierto es que la desmesura acaba cansando; harta y a la vez nos vacía y nos reseca. Y vacía el mundo. El desecamiento del alma va a la par con el desecamiento del mundo”.⁵⁰⁵ Si el deseo intensifica la vida, entonces, al contrario, el sólo consumo o el placer vaciado en todas sus diversas maneras tiene el peligro de menguar la vida. Pues, como se vio en el paraíso imposible, la satisfacción plena o su búsqueda está ligada con el aburrimiento o la acedia. Así las cosas, el profesor Esquirol propone una ascética del discernimiento para orientar el deseo, es decir, que en últimas no se le suprima con la burda reducción a lo fáctico, a la fugacidad, y a su desaparición por la inmediatez que lo presenta como infinito ilusorio. Se trata de conservar el placer y el gozo de la vida, y esto conlleva el discernir lo mejor como prioridad y consiste en desplazar la satisfacción inmediata por la paciencia, “deseos que no merman y más bien maduran con la espera”.⁵⁰⁶ De modo que “en lugar de interpretar las virtudes en términos de constricción, de penalización o de contención, es más adecuado hacerlo en términos de ensanchamiento del horizonte vital”.⁵⁰⁷ Es dejar que el deseo como tendencia, se profundice en la infinitud, “del mismo modo que el amor no busca haber amado, sino, más bien, no dejar de amar”.⁵⁰⁸

Ahora bien, su falta de inmediatez y su carácter de infinito no significa que el deseo sea, al fin y al cabo, deseo de nada con un fin iluso, o una simple pasión inútil, como pensó Sartre. Esto no es así, primero, porque precisamente al no tener un sustento puramente fáctico se abre un horizonte donde la imaginación tiene un papel decisivo, “ya sea por el aplazamiento, ya sea porque lo que deseamos es en parte indeterminado, tenemos el campo abierto para imaginarlo”.⁵⁰⁹ Por eso, el deseo

⁵⁰³ Esquirol, 61.

⁵⁰⁴ Esquirol, 68.

⁵⁰⁵ Esquirol, 65.

⁵⁰⁶ Esquirol, 66.

⁵⁰⁷ Esquirol, 66.

⁵⁰⁸ Esquirol, 67.

⁵⁰⁹ Esquirol, 63.

genera, es inventivo y crea, por ejemplo, la cultura y el juego. Además, segundo, las dos vertientes del deseo relacionadas con el otro y el reconocimiento hablan, precisamente, de una relación que, aunque precaria, difícil y delicada, tiene unos determinados frutos que se dan en la paz que respeta el misterio infinito ahí presente. En este sentido: “el misterio de la vida humana es el misterio de la relación, de la singularidad abierta y relacionada (pasiva y apasionada)”.⁵¹⁰ Más aún, aspira a la paz como intensificación profundísima del gozo de la vida: “es camino y aspira a la llegada. El misterio es la coincidencia de vida y paz”,⁵¹¹ “paz que no debe entenderse como cese, sino como ese paradójico horizonte en donde la intensificación de la vida coincide con la suavidad de un reposo inefable”.⁵¹² Paz para nada solipsista o inmanente como sucede con ‘el satisfecho’ en su vida paradisíaca.

Esto también expresa ese repliegue que admite el misterio de lo espiritual que es capaz de sentir y tocar brevemente la infinitud como “*cielo* (alteridad-infinita)”.⁵¹³ Aquí no existe el acomodo, el espectáculo, la orgía, la disolución: lo oceánico.⁵¹⁴ Antes bien, la persona espiritual es la que sabe que su necesidad no lo es todo y que la vida es más importante. Se reconoce afectado por el deseo de vida que es deseo de infinitud que lo sobrepasa sobremanera:

Sólo quien cuida de la afición infinita mantiene una vida espiritual. Cuidado de una tendencia que es anhelo. Anhelo de algo que nos ha afectado pero que no tenemos... Paradójicamente, quien no responde a la afición infinita poco podrá aportar a la finitud del mundo.⁵¹⁵

En síntesis, la vida de entrada se ama, es decir, la vida es deseo de vivir, y vivir es vivir de los contenidos de la vida. En últimas, el deseo es la vida viviéndose. Y aquí “en el vivir, que es *vivir de* (de cerezas, de olor a menta, de relaciones...), ya hay gozo, aunque el deseo que generamos, por la afición infinita, es deseo de infinito”.⁵¹⁶ *La vida se encuentra en el deseo y no en la perfección, ni en la posesión de sí. No hay plenitud. La vida es insatisfecha porque es deseo de infinito. “El deseo hace que el presente difiera de sí mismo”*⁵¹⁷ y desplaza la inmediatez por la mediación. El hombre es un ser visitado y por eso desea ya esa afición de infinito, no es un vacío sino una conmoción infinita en el ser, una herida infinita. Así, el hombre ya se

⁵¹⁰ Esquirol, 62.

⁵¹¹ Esquirol, 61.

⁵¹² Esquirol, 59.

⁵¹³ Esquirol, 62.

⁵¹⁴ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 128-37.

⁵¹⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 63.

⁵¹⁶ Esquirol, 68.

⁵¹⁷ Esquirol, 67.

encuentra tocado cuando desea. Y es que el deseo no es necesidad, sino infinitud: “Echar de menos no por una carencia, sino por una afección [...] Muy profundamente nos ha estremecido y muy profundamente hemos generado el deseo. Esto es la vida”.⁵¹⁸

Por último, así se entiende que el ‘deseo’ se pueda decir de diversas maneras: “*anhelo, pasión, tendencia, dinamismo y ayuntamiento*”. Pues este es el hecho primordial: que el ser humano se encuentra de repente *interesado (inter-esse)* e impulsado (como una flecha ya en movimiento) en las afueras por lo de afuera. Es de este modo como la mirada primigenia del niño (*ingenuo*, porque está más cerca de la base) es de apetito, de curiosidad y de una infinita maravilla ante el mundo (*gozo de la vida*) y que solicita la otra parte con su cuestionamiento inagotable: su sentido (*intensificación del gozo como deseo de infinito*). La FP tiende puentes, redes interconectadas o repliegues, y en la parte —en cada una— palpita ya la proximidad infinita.

⁵¹⁸ Esquirol, 68.

CAPÍTULO IV: LA CURVATURA POIÉTICA Y EL REENCUENTRO

*Aquí, en las afueras, no sólo vivimos,
sino que somos capaces de vida.
Aquí, en las afueras, cuesta muchísimo
moverse medio palmo en la buena dirección.
Es el medio palmo hacia la
comunidad fraterna que vive.*

La frase ‘existir es resistir’, como se apuntaba en el capítulo I, expresa el amparo primero de la esencial vulnerabilidad en que se presenta la finita existencia humana. Este resguardo —expresado luego como metafísica de la casa en el capítulo II— daba cuenta del fundamento o del cobijo, como gesto principal, desde el cual se podría resistir a la intemperie. Las dimensiones de la casa, como espacio de proximidad, manifestaban una manera de lo humano de existir como juntura. La condición humana, entonces, daba cuenta de su primaria precariedad, ya sea de su situación originaria o del ayuntamiento siempre *frágil*. Son asuntos que hay que seguir *profundizando*, reforzando y *fortificando*: *con un tacto que logre aproximarse mejor al sentido*. Ciertamente, “la reflexión siguiendo el hilo conductor de la resistencia da lugar a una hermenéutica del *sentido*”⁵¹⁹ que se expresa como bondad en las afueras: “el punto de partida se sostiene en la profundidad y en la gravedad. De base, ni abismo ni paraíso, sino intemperie”.⁵²⁰ De hecho, aquí el *centro de gravedad*, la esencia de lo humano, o el sentido es la *profunda hondura fecunda* de la herida infinita.

Efectivamente, el sujeto *sintiéndose a sí mismo en la vida breve* y en su vulnerabilidad, por medio del repliegue del sentir, se percata de las afecciones de alteridad-infinito que lo constituyen; y de ahí *surge* y se le *entrega* a la *apertura fecunda*. Porque “la herida infinita es, literalmente, una *con-moción*. Es decir, generación de movimiento. Pero a partir de este movimiento, la acción depende ya toda ella de mí; de mi acompañamiento y de la transformación poiética de la vibración”:⁵²¹

A la pasividad de la herida corresponde la *pasión* de la respuesta. De tal manera que la cura, paradójicamente, no va en la dirección ni de suturar ni de taponar, sino de moverse acompañando y creando (...) La cura confía en que la herida infinita *genere*.

⁵¹⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 17.

⁵²⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 84.

⁵²¹ Esquirol, 91.

(...) La herida es surco donde la infinitud de lo que hiere deja una semilla susceptible de crecer, madurar y dar fruto.⁵²²

Más adelante también sostiene el profesor barcelonés:

Repliegue del sentir y herida infinita permiten pensar una interioridad que es, al mismo tiempo, perfecta apertura. O apertura abierta –valga la redundancia–. Apertura abierta por las cuatro infinitudes, y apertura a través de la cual, en vez de sangre, aflora la vibración del alma transformada en acción y pasión de la vida.⁵²³

Se desprende, pues, una acción entendida como la *madurez* o *intensificación* del amparo en tanto bondad. Para ello hay que explicitar los siguientes conceptos: *la curvatura poiética* (introducción), La poética del mundo (4.1), la poética de la vida (4.2) y la poética del sentido (4.3). Todo lo cual se opone a la fuerza disgregante que se reviste de las diversas facetas de la degeneración como el sinsentido, la violencia, la destrucción y la indiferencia.

En últimas, como se verá, la *filosofía de la proximidad* concibe *el sentido como bondad*, esto es, *la intensificación del amparo*. En imagen, la metafísica de la casa abre sus puertas, y en el umbral como límite se encuentra—desde el ayuntamiento— un mundo *frágil, vulnerado y vulnerable* (el suyo y el otro) y siente la posibilidad, por su acción, de un mundo *cósmico en las afueras*. La situación humana se da cuenta, en germen, de la vida de las afueras que es su desarrollo y no su perfección.⁵²⁴

Dimensiones de la curvatura poiética. (Una introducción)

El profesor Esquirol explica claramente qué quiere decir con *curvatura poiética*. Escribe: “al hablar de *curvatura poiética* me referiré a la acción cuidadosa que acompaña las heridas infinitas, que crea mundo y que intensifica la vida desde la gravedad”.⁵²⁵ Como ya se mencionaba, “la *curvatura poiética* es cura como acompañamiento de la herida infinita, y obra como movimiento que la sigue”.⁵²⁶

Para comprender bien los diversos aspectos de la acción en la filosofía de la proximidad, hay que estudiar cada una de las *dimensiones* que componen la

⁵²² Esquirol, 68.

⁵²³ Esquirol, 82.

⁵²⁴ Se puede decir que los pares génesis-generación o situación-intensificación son como una variación de lo que el dicho clásico daba cuenta como *agere sequitur esse*, el cual no debe nunca entenderse como un movimiento de progreso a la plenitud. Ahora bien, sí que existe un movimiento en la FP, a saber, el de *medio palmo del hacer bien* (cf. Cap. IV, 3).

⁵²⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 88.

⁵²⁶ Esquirol, 90.

curvatura poiética. Pero antes hay que preguntarse por *lo propio* de la *curvatura poiética*: ¿qué quiere decir la imagen de la curvatura? Usualmente, se han privilegiado en la filosofía los esquemas lineales para designar los modos de comprensión. Así predomina la idea de avance, progreso, aprehensión, dominio, posesión, como un dirigirse hacia adelante y apropiarse del objeto. Este estilo se relaciona con lo puntiagudo, lo filudo, lo rápido, sus signos son la línea, recta y rígida. Y aunque este es un movimiento válido, muy relacionado con el pensamiento en extensión (Cf. Cap. I, 3), no es el único. En cambio, hay otro movimiento más relacionado con la reflexividad y el redoble que implica el hacer casa, el recogimiento y el abrazo: “la cura es el movimiento que se curva sobre lo profundo. Y eso que se curva se hace cercano, de modo que la curvatura es, también, *proximidad y cercanía*”.⁵²⁷ Sus símbolos son el arco, el techo, la mano que se flexiona un poco y acaricia, y acuna al bebé. Se relaciona, aquí, la verdad, el sentido, o la respuesta no con la posesión, sino con el tacto, el recogimiento, con el cariño, el cuidado y el don. En últimas, la curvatura es suave. Así, también,

la mejor filosofía no pretende vencer la gravedad como los cohetes -¿para ir a dónde?-, sino para planear como el águila o la gaviota, custodiando – guardando – el campo o la playa. La mejor filosofía es la que se curva sobre la herida infinita, para cuidarla y para responder a su vocación.⁵²⁸

Ahora bien, ¿qué quiere decir ‘poiético’? El profesor Esquirol retoma el significado griego de la palabra ‘*poiesis*’, el cual significa ‘crear’, ‘producir’, ‘elaborar’, ‘hacer’. Palabras relacionadas con esto también las son ‘*poética*’, ‘*acción*’, ‘*creación*’. Ahora bien, el uso que le da a esta palabra el filósofo catalán, no es el relacionado principalmente con la función artística, ni tampoco en su distinción con la *praxis* (tan trabajados por Arendt y Habermas), sino que encuentra que en el significado de la palabra ‘*poiesis*’ están contenidos integralmente los elementos del *hacer de verdad*, en tanto que se cumplen las funciones del buen obrar o *el buen hacer*; y del obrar el bien como el *hacer el bien*. Es decir, consiste en toda acción que va por el buen camino. Así las cosas, lo contrario a la *poiesis* no es el pensar, ni el actuar, sino más bien la degeneración, el deshacer, la destrucción, des-obrar:

Lo que de veras cuenta es *hacer* algo bien o bueno, y de que lo peores no hacer nada bien ni bueno, es decir, de que lo peor es deshacer, destruir, degenerar... con un abanico larguísimo que va desde los infames actos de violencia, pasando por todo tipo de corrupción, hasta los modos de vida causantes de la destrucción de mundo que llamamos crisis ecológica.⁵²⁹

⁵²⁷ Esquirol, 86.

⁵²⁸ Esquirol, 86.

⁵²⁹ Esquirol, 88.

El no saber cuidar la herida que somos — a costa de la patologización de la vida, o de la incapacidad que se presenta por la evasión de ella — supone el no haber *enfrentado bien* la situación límite que es el ser humano. Estas actitudes se representan como un movimiento tangencial al centro de gravedad o del inciso del yo provocado por los cortes fundamentales de la vida, el amor, el tú y la muerte. Entonces el sujeto se encuentra excedido, desbordado y desilusionado por las heridas del corazón (en tanto símbolo y centro de la sensibilidad). Y así, la herida cuando no se la enfrenta se infecta y decae en la desesperación; y sangra y se diluye en la tristeza. El filósofo catalán sostiene que es conveniente asumir la herida profunda no desde la saturación del vacío con la superación de él — como, por ejemplo, las tesis sofisticadas del bienestar (emocional) y del éxito (como plenitud) — ni desde la indiferencia y el subterfugio — como el *divertissement* pascaliano⁵³⁰ y las drogas.

Antes bien, se procura comprender que la herida es productiva, generadora y regeneradora. *Enfrentar la herida quiere decir ser más atento a su sutura profunda que va de la piel al corazón*. Es decir, conlleva cuidarse más y cuidar mejor a los otros (esta es la verdadera cura de lo incurable). Se trata de la posibilidad de entender mejor al ser humano como un sanador ya afectado y más vulnerable, y no como un ser condenado, o que anhela superar su condición humana en falsas promesas transhumanistas. Por eso, el hombre, cuando ha comprendido bien su vulnerabilidad y finitud, es, a la sazón, “un sabio herido, aún más atento al cuidado de sí mismo y de los demás”.⁵³¹

Ahora bien, la curvatura poética tiene tres dimensiones que deben ser cuidadas y generadas: la del mundo, la de la vida y la del sentido. Así las cosas, el movimiento de la *poiesis* es la cura que se revela como proximidad al centro más denso de la herida infinita, pues es reflexión, agudización sobre ella y, luego, es acción, en tanto reflexión productiva en cada uno de esos tres aspectos:

La cura como acompañamiento, atención y vecindad con la herida es ya inicio de la curvatura poética, cuyo despliegue se produce en tres direcciones, parcialmente superpuestas: *poiética de la vida, poiética del mundo y poiética del sentido*, con sus tres horizontes respectivos: *más mundo, más vida y más sentido*.⁵³²

De modo general, cada poética consiste en lo siguiente:

La poética del mundo persigue, esencialmente más cobijo y más cosmicidad. La poética de la vida, intensificar la vida con sus infinitivos: amar y pensar. Y la poética

⁵³⁰ Cf. Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 108.

⁵³¹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 92.

⁵³² Esquirol, 90.

del sentido –que también podría llamarse poiética de la esperanza–, articular y crear más sentido y más confianza en el sentido.⁵³³

La persona que asume bien esta curvatura poiética derivada de la herida grave y profunda es verdadero *poeta*, creador, quien es el que, “de la herida infinita, extrae la pasión para crear más vida, más mundo y más sentido. Poeta es quien, en el surco de la herida y en la palma de la mano, mantiene y junta tanto como puede”.⁵³⁴ En efecto, “aquí, bajo el cielo azul y sobre la tierra plana, se nos encomienda la creación”.⁵³⁵ Esas tres dimensiones se explicitarán a continuación.

4.1 Poiética del mundo

La poiética del mundo consiste en buscar y hacer más mundo o cosmicidad y más cobijo. Para explicar esta acción, el profesor Esquirol toma la imagen del ser humano como obrero y *manobre* (albañil) del mundo. Es decir, de aquel que trabaja con las manos para construir y sostener un mundo sobre el mundo, más bello y más ordenado: “los poetas del mundo son los que obran mundo, los que hacen del mundo más mundo”.⁵³⁶ Además, las manos del trabajador *mantiene*, es decir, sostienen con las manos el mundo que poco a poco y con mucho esfuerzo se ha ido creando. Su tarea es generadora y regenerada de lo bueno. Es cuidado del otro y de las cosas. Y así, “hay más continuidad de la que pueda parecer entre tomar de la mano a alguien y mantener una casa”.⁵³⁷ Elemento esencial de esta poiética es, entonces, la cosmicidad.

Cosmicidad y fragilidad ontológicas

En la génesis, en la tierra y en el cielo estrellado, está la *cosmicidad*.⁵³⁸ Para lo cual se pide el requerimiento del despertar, de la atención plena a nuestro entorno: “despertar, pues, es justo esto: venir al día, venir al mundo, venir a la luz... que se abra el cielo”.⁵³⁹ La cosmicidad del mundo (vélgase la redundancia) tiene una prioridad ontológica sobre las fuerzas disgregantes. *Cosmicidad* que no tiene nada

⁵³³ Esquirol, 92.

⁵³⁴ Esquirol, 97.

⁵³⁵ Esquirol, 129.

⁵³⁶ Esquirol, 93.

⁵³⁷ Esquirol, 92.

⁵³⁸ Cf. Esquirol, 130.

⁵³⁹ Esquirol, 140.

que ver con las tesis paradisíacas-comodonas que llevan, al final, al aburrimiento y a la desidia. Aquellas se ven respondidas, antes bien, por la constatación inmediata y evidente del esfuerzo que implica la misma vida humana en su situación esencial de intemperie física y metafísica (Cf. Caps. I -II). El hombre es un ser vulnerable y afectado desde el principio. El problema es que se podría subrayar tanto la flaqueza que se la desvíe en una mirada patologizadora de la existencia que coincide con la “*medicalización de la vida*, es decir, la tendencia a considerar todo problema como problema de salud (con la consiguiente aparición de «nuevas enfermedades») y a priorizar el tratamiento farmacológico y eventualmente quirúrgico”.⁵⁴⁰

“*La dificultad de la existencia no es una enfermedad*”,⁵⁴¹ antes bien, la dificultad es esencial a la vida como lo es el cuidado que implica lo bello (principalmente) y no sólo lo patológico: “el hecho de cuidar a alguien no necesariamente presupone que esté enfermo. El hortelano cuida las plantas, aunque ninguna plaga las azote. Lo mismo, pues, con respecto a nosotros”.⁵⁴² Aquí mirada médica y filosófica coinciden si se basan en el cuidado fundamental de lo humano. En cambio, la sesgada mirada que patologiza todo proviene de las concepciones del paraíso imposible que termina inmovilizando al paciente o abrumándolo con curativos.

Esta mirada patologizadora se ve expresada más aún como una antipoiesis que degenera en confusión pues empeora el mundo, dado que “no conserva nada de la curvatura poiética, y su resultado no es otro que el incremento del caos”.⁵⁴³ En cambio, sostiene el profesor Esquirol, la verdadera cosmopoiesis busca limpiar el mundo de tanta in-mundicia (mentira, corrupción, falsedad). Dado que de verdad “ser obrero de mundo es procurar la permanencia, la estabilidad y la definición”.⁵⁴⁴

Hay una prioridad ontológica de la *cosmicidad* que se expresa también desde el principio como cuidado de su fragilidad, que no se identifica de entrada con su enfermedad, sino más bien con su afectabilidad o vulnerabilidad. Con respecto a la enfermedad, existe “una prioridad ontológica del estar sano sobre el estar enfermo. La condición de la enfermedad es la salud”.⁵⁴⁵ Los elementos primeros son los de la *cosmicidad* y posibilitan hablar de sus contrarios: “verticalidad = vida = cosmicidad = salud ≠ enfermedad = desequilibrio = postración”.⁵⁴⁶ Consiste en la oposición del

⁵⁴⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 88.

⁵⁴¹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 87.

⁵⁴² Esquirol, 87.

⁵⁴³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 95.

⁵⁴⁴ Esquirol, 96.

⁵⁴⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 86.

⁵⁴⁶ Esquirol, 84.

cosmos (orden) al *caos* (abismo), de “armonía, justicia y orden”,⁵⁴⁷ por un lado, y de “caótico, desordenado, desajustado”,⁵⁴⁸ por el otro.

Nos movemos en la tensión entre la prioridad ontológica de la salud—y la experiencia de la salud—y la experiencia de la enfermedad y la conciencia de la muerte. La enfermedad es lo extraño y perturbador, sí, pero la salud—la vida—es un «milagro». La cosmicidad humana es un secreto maravilloso e inescrutable. Efectos de la enfermedad: flaqueza, debilidad, malestar. Ya lo hemos dicho: flaqueza no sólo física, también anímica, también moral. Enfermedad, pérdida de la cosmicidad, desajuste.⁵⁴⁹

Si la vida de entrada se ama, el universo se ve en principio como ordenado y bello. La vida es armonía y el gozo es afirmar lo buena que es: “El respeto a la cosmicidad dimana de estos dos focos: *la belleza y la alianza con la vida*; la belleza de la cosmicidad o la cosmicidad de la belleza y la alianza que la cosmicidad mantiene con la vida”.⁵⁵⁰ Sin embargo, valorar la *cosmicidad* de las cosas es poder saber que se pueden perder, y que su alegría pende de un hilo. “En nuestra casa terrestre *somos capaces de ver y experimentar* armonías y cosmicidades que, siempre *parciales y provisionales*, son el regalo y la condición de la vida misma”.⁵⁵¹ Un asunto que también lleva a la más sana aspiración como esperanza de que lo hermoso dure siempre un poco más: “a *esperar una cosmicidad libre de toda amenaza y decadencia*”.⁵⁵²

Pero *aquí* sobre la tierra y bajo el cielo, la fragilidad es un síntoma de la esencial finitud de lo cósmico. Y fragilidad es vulnerabilidad: “Si frágil es lo débil, lo que puede romperse o estropearse, vulnerable es lo que puede ser afectado, herido. La fragilidad incluye la vulnerabilidad, aunque también cabe tomar ambos términos como sinónimos”.⁵⁵³ La fragilidad de las cosas que acompañan al ser humano se ligan inexorablemente con la vulnerabilidad esencial del hombre, quien es el ser que puede sentir más intensamente:

Tan importante es este rasgo de la vulnerable fragilidad que cabe considerarlo entre los más importantes en la definición de lo humano: capacidad de ser herido, de sufrir, de pasividad – en sentido literal –. No es sólo la herida física: el llanto, el desconsuelo, la aflicción procedente también de las heridas y del duelo del alma. La

⁵⁴⁷ Esquirol, 84.

⁵⁴⁸ Esquirol, 85.

⁵⁴⁹ Esquirol, 86.

⁵⁵⁰ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 151.

⁵⁵¹ Esquirol, 142.

⁵⁵² Esquirol, 147.

⁵⁵³ Esquirol, 138.

mirada atenta, captando esa vulnerabilidad, condiciona un trato adecuado, vigilante y alerta tanto para no herir como para no hurgar en heridas aún no cicatrizadas.⁵⁵⁴

Ahora bien, el mundo como cosmos está también regido por fuerzas que disgregan (Cf. Cap. I, 2). No sería humano el dejar esto a las fuerzas impersonales o a ideologías que se proclaman como filosofías de la historia que miran solamente al progreso. No es posible que el ser humano se habitúe al mal que se encuentra en derredor. Ante ello, ya se veía, es necesario una fuerza que resista y luche contra sus ofensivas. La idea es restaurar la *cosmicidad* básica: “amparar la debilidad para así renovar la fuerza, o la enfermedad para recuperar la salud”.⁵⁵⁵ En otras palabras: “En cierto sentido, cabe entender que la cosmicidad humana viene dada. Pero también que «naturalmente» puede perderse. Y se puede recuperar. Precisamente en esa posibilidad de recuperación estriba la acción médica”.⁵⁵⁶ En este sentido, el ser humano es un ser capaz de cosmopoiesis: “somos seres *cosmopoiéticos*, creadores de cosmicidad, de mundo de armonía, de justicia [...]. Ser poeta y creador de mundo significa pues, contribuir a la armonía, a la belleza, a la permanencia y a la habitabilidad del mundo”.⁵⁵⁷

Aquí, *cosmicidad* y cuidado, o salud y medicina coinciden desde la base. Así, se entiende que el ser médico ya se encuentra en la base de la vida: “son formas del mismo gesto de resistencia ante las fuerzas entrópicas que atacan y asedian la vida humana”.⁵⁵⁸ Si esto está en la base, entonces también es ontológico del ser humano el existir como quien cuida y cura: “maestro y médico son—digámoslo así—categorías ontológicas, relativas a la manera fundamental de ser del hombre”.⁵⁵⁹ Quien cuida no patologiza, sino que acompaña: “en todos los rincones de las afueras hay personas de este tipo; con su manera de ser, curan las heridas del mundo”.⁵⁶⁰ Ser hombre debería significar atención, confianza y cura, es decir, proximidad. Labor esencial al maestro y al médico o al filósofo, pues “no ser filósofo idiota significa saber que el principal *cuidado*, que la principal *terapia*, es un *servicio*”.⁵⁶¹ Médico y filósofo actúan

por irradiación, además de las técnicas aplicadas o de los contenidos enseñados. Mientras el sofista no cuida de los alumnos sino que sólo los instruye y los deslumbra puntualmente, el filósofo sí los cuida, porque la cosmicidad de su alma resulta

⁵⁵⁴ Esquirol, 134.

⁵⁵⁵ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 82.

⁵⁵⁶ Esquirol, 86.

⁵⁵⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 95.

⁵⁵⁸ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 88.

⁵⁵⁹ Esquirol, 76.

⁵⁶⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 89.

⁵⁶¹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 128.

configuradora de más cosmicidad. La cosmicidad irradia y se contagia, no tanto como modelo estético cuanto como afectación radial y radical. Y justo por esta irradiación *la proximidad es a la vez maestría*. El buen maestro es también médico, primero porque cuida de sus discípulos, y después porque bajo su cobijo los efectos son beneficiosos. En cambio, la retórica siempre es fría e indistante.⁵⁶²

“El filósofo está radicado en una generatividad espiritual, en una coexistencia de vivos y muertos que constituyen la prosecución intergeneracional de una tarea, de un propósito. El mundo circundante del filósofo va determinado por esta generatividad”.⁵⁶³ También escribe: “Más poetas y obreros de mundo: que junten palabras, que junten personas, que junten casas, que junten cielo y tierra”.⁵⁶⁴ Así, también, “el filósofo ofrece a los demás lo que sabe: si no fuera generoso, no sería filósofo”.⁵⁶⁵ De hecho, es “la amabilidad, y en ningún caso la arrogancia, la señal de la sabiduría. En el ámbito educativo, y en el del cuidado de sí en general, la dulzura es el camino. El cuidado del alma exige paciencia y dulzura”.⁵⁶⁶ Todo ello dispone al horizonte más enriquecedor, la profundización de la vida como don de sí por los demás: generosidad o bondad. Y es que el “maestro lo es de veras cuando da, cuando se da. Dar a los discípulos, darse a los demás, convertirse en bebida y alimento, he aquí el destino más alto y también el más difícil y escarpado”.⁵⁶⁷

La felicidad en las afueras

Si no hay estado pleno, ni centro definitivo, ni perfección pura, si de alguna manera, hay mucho que está por hacer, por crear, y también por regenerar y mantener, entonces, ¿cuál es el *sentido* de las afueras, es decir, su significado? Es conocido que el vivir en el puro deleite o en la posesión total de la sabiduría no es algo que tengan los humanos. Pero, también, sería un grave error de interpretación suponer que la *filosofía de la proximidad* cae en un simple nihilismo derrotista o en el sinsentido. Ya se sabe que la FP no va de la mano con paraísos y la nada también es uno de ellos, así como el olvido o la indiferencia. “Pero hay dureza, y oscuridad. Por eso no sólo nos decimos el mundo. También fabulamos sobre el mundo: lo cantamos y lo

⁵⁶² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 87-88.

⁵⁶³ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 183.

⁵⁶⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 96.

⁵⁶⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 163.

⁵⁶⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 121.

⁵⁶⁷ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 140.

reencantamos”.⁵⁶⁸ Y así, la posición del profesor Esquirol es clara. Afirma con prudencia:

hay un significado de las afueras como tales. La condición del significado es la intemperie, y el significado mismo, el movimiento de amparar la vida de las personas. La intemperie y la disgregación de las afueras llevan a la resistencia y al amparo, pero he aquí que ambas no buscan preservar un tesoro incólume, sino cuidar la vulnerabilidad del ser humano, que es, además, presencia generadora.⁵⁶⁹

En efecto, ya veíamos que el ser humano es un ser que se encuentra en las afueras, a saber, un ser que existe “sobre la tierra y bajo el cielo”,⁵⁷⁰ sin ningún centro topológico, aunque sí con la posibilidad de un cierto “centro” existencial (o metafísico, si bien se entiende) que como se explicó⁵⁷¹ no tiene nada que ver con una idea pura como pivote, sino con el cobijo que se mantiene llanamente en la horizontalidad de la vida. La lógica paradisiaca se relaciona con el dominio de la representación, con la conquista del lugar, con el dominio de la razón sobre todas las cosas, con el cálculo y la explicación definitiva. Tesis que van muy ligadas no solamente con filosofías dogmáticas sino también con la actualidad imperante de las evasiones ideológica como es el transhumanismo: “con sus golosas promesas de un *más allá* de lo humano”.⁵⁷² En cambio, las afueras riñen con esta lógica que en realidad es una actitud egoísta y que considera a lo humano como una cosa débil que hay que superar simplemente. La lógica de las afueras, más bien, están relacionadas íntimamente con la generosidad que habla de “creación, difusión, mínima posición, deseo, bondad, fraternidad”.⁵⁷³ *Cosmicidad* humana que ya es ayuntamiento.⁵⁷⁴

La afección infinita en las afueras es una conmoción que, intensificada, ya es respuesta: hacer bien. En efecto, las afueras ya muestran la posibilidad de unir redes entretejidas, cual cálidas cobijas, que resisten a su intemperie esencial. No hay un centro o una plenitud que lo defina y explique todo, si se buscara esto se estaría en camino de una fácil e inmediata resolución de las cosas, lo cual tiene el carácter posterior de la violencia y la imposición, ya que no respeta el enigma o el misterio que expresa la afección de la alteridad-infinita. Pero el no-centro da lugar a la juntura

⁵⁶⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 105.

⁵⁶⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 90.

⁵⁷⁰ Esquirol, 90.

⁵⁷¹ Cf. *Metafísica del ayuntamiento* Cap. II.1

⁵⁷² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 11. Cf. *La actualidad técnica* Cap. I.2

⁵⁷³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 98.

⁵⁷⁴ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 85.

de los refugios dispersos, al amparo. *El ser humano, que actúa y así genera, en su situación de intemperie le da sentido a sus afueras por medio de la generosidad o la bondad.*

De aquí se desprenden dos partes: ver en qué consiste el sentido de las afueras, es decir, la felicidad de las afueras que es la generosidad; después se puede profundizar en el cuidado como condición sin la cual no hay auténtica generosidad (tercer apartado).

Primero habría que preguntarse qué se entiende por felicidad en la FP, luego explicitar en qué consistiría la felicidad de las afueras.

Ya de entrada, se podría pensar que felicidad *aquí* no hay, pues usualmente se relaciona la felicidad con la plenitud. Y así se pregunta el profesor Esquirol si en las afueras “¿hay lugar para la felicidad?”.⁵⁷⁵ La respuesta será que sí, pero pensada de otra manera: “¿Es posible pensar la felicidad de otro modo? *Hay* que hacerlo”.⁵⁷⁶ El filósofo catalán sostiene que la felicidad es un “itinerario orientado”.⁵⁷⁷

Esta manera de entender la felicidad —y que viene respaldada por una tradición de pensamiento— haría referencia, primero, no a ningún estado u objeto, sino a una acción que se relaciona con el esfuerzo en el camino y, fundamentalmente, con el actuar. Segundo, a que esta acción sea reconocida como buena, “que tú mismo lo veas o que alguien de confianza te diga que «vas bien»”.⁵⁷⁸ Reuniendo estas dos pistas para entender la felicidad se puede decir que ella consiste en “afianzar el paso en la buena dirección”.⁵⁷⁹ Se ve, inmediatamente, que interpretada la felicidad de este modo no tiene nada que ver con la negación de la dificultad que pretende la plenitud pura, ni con la afirmación del absurdo o el caos, que es su simple negación. Tiene que ver, principalmente, con la orientación y el sentido. Otro tercer elemento que recoge el profesor Esquirol es el que tiene que ver con el ensanchar el horizonte, es decir, la felicidad no se cierra solamente en la complacencia o en la inmanencia, sino que toca unas regiones más profundas o divinas que se transparentan en la proximidad de lo cotidiano:

Nos podemos permitir la licencia para traducir en sentido amplio la palabra griega que corresponde a felicidad, *eudaimonia*, por «lo divino de la proximidad» o «la

⁵⁷⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 91.

⁵⁷⁶ Esquirol, 92.

⁵⁷⁷ Esquirol, 94.

⁵⁷⁸ Esquirol, 93.

⁵⁷⁹ Esquirol, 93.

proximidad de lo divino». Es feliz quien camina junto a lo divino. ¿Mística inefable? En absoluto. Experiencia común.⁵⁸⁰

Esta experiencia de tocar lo divino como esencial a la felicidad, no hace referencia a nada sobrehumano o aristocrático. Se relaciona con la acción más noble de la creación que tiene su base en el amor, dado que “el amor es creador, porque su realidad misma es creación”,⁵⁸¹ pero un amor en las afueras que se configura como bondad: “el gesto de amparo y de generosidad hacia los demás. Ahí está el camino orientado y vecino de lo divino y del cielo”.⁵⁸² Es decir, es gozo de la creación, cuidado y crecimiento de la vida.

Ahora bien, ¿cómo entiende la FP esta generosidad fundamental? Como la felicidad de las afueras. La FP entiende, en principio, por generosidad la “virtud de dar, fuerza del dar”.⁵⁸³ Pero no es *otra* virtud que se añade a las otras, sino que *es el gesto principal de lo humano que consiste en vivir dándose*, por eso la generosidad toca la fibra de la existencia, es su sentido o la esperanza terrena; “esto es lo que salva el mundo: la bondad cotidiana de las personas; la bondad en las acciones de unos hacia otros”.⁵⁸⁴ Y de este modo se intensifica la vida, porque dando la vida se la acrecienta:

La lógica de la generosidad es rara: nada se pierde ni nada disminuye sustancialmente por el hecho de dar. En las antípodas, la avaricia coincide con la falta de vitalidad. Contra el darse, está la pretensión de guardar, aunque, al final, esto se descubra ilusorio, porque lo único valioso susceptible de guardarse es la alegría de dar. Rara lógica porque la generosidad ni dispersa ni debilita al yo sino que lo concentra. Contrariamente a lo que podría parecer —que el dar llevara a la disminución—, la generosidad concentra. El amor generoso produce forma y personalidad. La persona generosa tiene más forma que la avariciosa. A primera vista, el avaricioso apiña y acumula, pero en verdad se difumina, se hace cada vez más sombra; mientras que, el generoso, dándose, se define más como persona y aumenta su vitalidad.⁵⁸⁵

La generosidad es esperanza porque afirma la vida y la acrecienta a pesar de todo. Y con todo, puede ser que parezca inútil ante la fuerza de lo inhóspito y de la violencia. Pero “no hay nada que ‘sirva’ más que ayudar”.⁵⁸⁶ Y ante la impotencia siempre queda la perspectiva según la cual la generosidad, aunque inútil, supera los resultados exitosos:

⁵⁸⁰ Esquirol, 94.

⁵⁸¹ Esquirol, 100.

⁵⁸² Esquirol, 95.

⁵⁸³ Esquirol, 95.

⁵⁸⁴ Esquirol, 104.

⁵⁸⁵ Esquirol, 101.

⁵⁸⁶ Esquirol, 163.

El sacrificio por alguien que a pesar de la ayuda no salvará la vida parece un sacrificio inútil, pero tiene todo el sentido del mundo, porque muchas veces la bondad no se puede medir por su utilidad, sino por lo que va más allá de lo útil y de las cosas; como la acción de una enfermera que cada día hablaba discretamente al joven en coma mientras le peinaba con delicadeza.⁵⁸⁷

En efecto, los gestos generosos son los que sostienen el mundo, pues le dan cohesión y significado. El profesor Esquirol recoge los gestos del abrazo, de la mano abierta, de las caricias, de la sonrisa, de la humildad en la mirada como formas de expresar concretamente la donación que está ahí contenida y hacen decir que vivir vale la pena:

todos los gestos que, dirigidos hacia los demás, hacen más agradable la vida. Gestos de la generosidad. Dar no es sólo cosa de santos o de héroes. Hay pequeños gestos, afables y cotidianos, que ya son donación. Todo cuenta y en especial lo que sentimos de cerca y asiduamente. Hay una sabiduría del gesto.⁵⁸⁸

Ligado con lo inicial, se puede decir que la felicidad es el camino orientado que genera fecundidad; de hecho, la generosidad es “la gratuidad de la generación”.⁵⁸⁹ Y ahí está el *quid* del sentido en las afueras: que dando la vida se construye la vida y se la intensifica. Por tanto, la generosidad es el sentido o la felicidad de las afueras, que consiste también en dar mundo al otro, señalarlo y mostrarlo al otro en el ‘mira, mira’: “la poética sobre el mundo busca justamente compartir — no poseer. *El nombre dado a las cosas es un regalo dirigido a quien tiene nombre.* [...] Nos decimos las cosas, nos las ofrecemos diciéndolas”.⁵⁹⁰ Se trata del ofrecimiento hacia el otro, el tú, del regalo, del don, de lo bonito hecho, de lo bello conseguido, es decir, del *presente*:

Lo más presente es el tú, cuya presencia da más presencia al mundo. Es entonces cuando hago el mundo común y regalo el mundo al otro – cuando él ya me ha regalado –. [...] Gracias al otro, hay presente y consistencia del mundo. Entonces respondo a esta generosidad haciendo yo mismo el mundo común, y le pido que lo miremos juntos. Nombro y explico el mundo para ofrecérselo al otro, al que nombro, pero no explico.⁵⁹¹

Ahora bien, no como conclusión sino como su inevitable prolegómeno, hay que resaltar que la generosidad como donación pide un mínimo de posición. El peligro de las tesis oceánicas que hablan del perderse totalmente a sí mismo no van bien con lo concreto que es la piedra de toque de la FP. “La donación absoluta, sin un mínimo

⁵⁸⁷ Esquirol, 163-64.

⁵⁸⁸ Esquirol, 102.

⁵⁸⁹ Esquirol, 8.

⁵⁹⁰ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 104.

⁵⁹¹ Esquirol, 105.

de posición, llevaría a la propia aniquilación por agotamiento”.⁵⁹² En este sentido, hay una base mínima para que se pueda dar una genuina generosidad. Es el cuidado de sí, no para mirarse solo a sí mismo (lo cual puede llevar a un narcisismo nostálgico), sino para saberse entregar mejor: “Se necesita un mínimo de posición-posesión porque, de lo contrario, ¿desde dónde se podría producir la generosidad y la donación?”.⁵⁹³ Este mínimo es el “saberse amar humildemente a uno mismo”.⁵⁹⁴ Sin caer en el orgullo o en el egoísmo, es posible afirmar que quien no se cuida convenientemente no sabrá tampoco acoger y amparar a los demás. Dicho hermosamente por el profesor Esquirol: “La clave está, pues, en *poder decir* y *sencillamente*, o en *decir* y *pensando en mí lo menos posible*”.⁵⁹⁵ Esto lo profundizaremos a continuación.

El sí mismo y el cuidado

Esta vuelta sobre sí mismo es condición de posibilidad para una entrega auténtica. Ciertamente, “se requiere mucho esfuerzo y trabajo sobre uno mismo para llegar a sentirse servidor de los demás, y de todas las criaturas”.⁵⁹⁶ Aquí hay que enfatizar el planteamiento válido de la justa mirada que el sujeto debe sostener sobre sí. De lo contrario, se podría caer en una disolución del mismo, de su nombre propio y de su ‘yo’, al mismo tiempo que se podría degenerar el sujeto en un solipsismo narcisista y egoísta. También es necesario tener en cuenta que esta reflexión, como ya se había apuntado en su vertiente más ontológica⁵⁹⁷ en el repliegue del sentir (Cap. II, 3), no consiste en reflejarse en la conciencia pura o en el yo abstracto, etc., sino en la experiencia de la vida, en el acontecimiento del sí mismo. De hecho, “la acción es una tensión entre un recogimiento purificador y una sobreabundancia creadora”.⁵⁹⁸

Y esto no es mera introspección, “si por introspección entendemos una especie de búsqueda hacia el interior del yo. ¿Acaso es el yo un interior con un contenido? Más bien ocurre que la reflexión—la reflexión sobre sí—se hace sobre la propia experiencia”.⁵⁹⁹ Y tampoco es la fascinación de lo exterior con el descuido de lo íntimo: “un exterior fino y superficial y un interior débil plagados de

⁵⁹² Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 159.

⁵⁹³ Esquirol, 96.

⁵⁹⁴ Esquirol, 99.

⁵⁹⁵ Esquirol, 100.

⁵⁹⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 116.

⁵⁹⁷ No hay que olvidar siempre que la FP es una antropología fundamental. Y si hace metafísica es metafísica-antropológica y existencial. Cf. Esquirol, 32.

⁵⁹⁸ Esquirol, *Què és el personalisme?: introducció a la lectura d’Emmanuel Mounier*, 79.

⁵⁹⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 93.

grandilocuencia que empobrecen las formas de experimentar la vida. Por eso se explican muchas anécdotas y «aventuras» mientras que escasea la transmisión de la experiencia”.⁶⁰⁰

La reflexión regeneradora tiene que ver más bien con la intensificación de la vida. Y “*Reflexionar es ya cuidar de sí*”.⁶⁰¹ Esta reflexión es una experiencia del sí mismo que se enfrenta con su propia nada con la cual retorna a una proximidad enriquecida en la revitalización de su cotidianidad (Cf. Cap. II, 2). En efecto, “volver al sí mismo es vaciarse y, así, hallarse siendo pasividad expuesta y atrapada (sujetada, responsabilizada)”.⁶⁰² De hecho, el profesor Esquirol considera que el sujeto no tiene una libertad absoluta, sino una libertad condicionada por unos límites que precisamente le permiten un horizonte de posibilidad y aspiración para su despliegue. El sujeto se descubre cuando se mira a sí mismo, referido hacia el otro, sujetado antes de cualquier decisión, y aquí encuentra la verdadera medida de su libertad. A esto se le contraponen el orgullo que lleva la lastra del exceso del yo y hace caso omiso a que en lo propio ya está el otro:

el orgullo es un estar muy apegado a uno mismo, desconociendo lo más propio. El hombre orgulloso está tan fascinado por su propio ego que se prefiere a todo y a todos. ¡Tanto orgullo y tan poca propiedad! Como dice Marcel, «no estar disponible quiere decir estar ocupado en uno mismo», aunque cabría matizar: no estar disponible quiere decir estar tan ocupado en uno mismo que se desconoce lo más propio, el corazón, el sí mismo.⁶⁰³

Siempre hay degeneraciones. De hecho, hay formas de reflexión que no intensifican la vida. Una distinción que hace el profesor Esquirol y que hay que tener muy en cuenta es entre el ‘sí mismo’ y el ‘uno mismo’. Este último hace referencia a lo impersonal de la masa y al egoísmo que no busca la unión, sino una supuesta unidad de su ser que acapara para sí los diversos elementos. El peligro del ‘uno mismo’ es caer en un narcisismo de quedarse encerrado en su propio reflejo, en el que en realidad no reflexiona sino que se refleja y se mira demasiado. Por su parte, el ‘sí mismo’ “no se aviene ni con la impersonalidad ni con el egoísmo y es, a la vez, soledad e inquietud por el otro; experiencia de la intemperie propia y solicitud por la vulnerabilidad del prójimo”.⁶⁰⁴ La bondad del sí mismo se ve manifiesta en que genera responsabilidad, diálogo interior fecundo, libertad y fortaleza.

⁶⁰⁰ Esquirol, 95.

⁶⁰¹ Esquirol, 92.

⁶⁰² Esquirol, 104.

⁶⁰³ Esquirol, 104.

⁶⁰⁴ Esquirol, 91.

“En este sentido cuidar de nosotros mismos es *darnos luz*, es decir, no dejar que la herida se cierre – respiramos por ella –, ni que la profundidad se pierda – es el misterio que somos”.⁶⁰⁵ Hay que enfatizar este aspecto: que este *pensar del sí mismo como reflexión genera vida luminosa, porque cuida y así transforma y revitaliza*.

Pensar es una experiencia porque no deja las cosas como estaban. El pensar sitúa en un camino de transformación personal: no sólo al final, sino ya a medio camino, no se es quien se era. Pensar es reflexionar: volverse hacia el sí mismo y hacia la originalidad de la vida, que resulta ser, al mismo tiempo, una transformación, una conversión.⁶⁰⁶

Consiste en “un ejercicio sobre sí mismo del que se sale transformado. Y así, la filosofía es cuidado del alma: porque el ejercicio del pensamiento transforma”.⁶⁰⁷ Pues, una “experiencia implica una *metanoia*, un cambio en la manera de estar en el mundo y de sentir la vida”.⁶⁰⁸ O de otro modo: “el cuidado de sí no constituye ninguna huida, más bien lo contrario: es una transformación de la cotidianidad”.⁶⁰⁹ Además, esta transformación pide ciertas condiciones: recogimiento y diálogo interior, silencio posibilitado por la soledad y por la compañía que permite recibir la palabra, y la capacidad de acogida como la forma más profunda del cuidado. En última instancia, el enfrentamiento a la nada que se es, la percatación de la vulnerabilidad de lo humano, y el acompañamiento que todo ello implica es proximidad. Así las cosas, ojalá se pudiera decir que una reflexión sincera se identificara, de alguna manera, con mayor respeto, más humildad y mejor bondad. Y este es su papel transformador: “El cuidado de sí mismo es puerta de acceso a su transfiguración. Las cosas, el mundo, serán vistos en su misterio”.⁶¹⁰ Y configuración y orientación de la propia vida:

La medicina del cuerpo y el cuidado del alma intentará restablecer las cosas dando la justa medida, buscando la proporcionalidad, el equilibrio, la cosmicidad. Al cuidado del alma se le llamaba también *filosofía*. Por eso, antes que una serie de teorías y sistemas explicativos de la realidad, la filosofía debe entenderse como una manera de orientar nuestra vida, de ordenarla, de hacerla más armoniosa. El saber filosófico respondería a la pregunta: ¿Cómo hemos de vivir?, en el sentido de: ¿Cómo podemos alcanzar una vida justa y armoniosa.⁶¹¹

⁶⁰⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 169.

⁶⁰⁶ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 96.

⁶⁰⁷ Esquirol, 97.

⁶⁰⁸ Esquirol, 95.

⁶⁰⁹ Esquirol, 112.

⁶¹⁰ Esquirol, 112.

⁶¹¹ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 143.

4.2 Poiética de la vida

Por su parte, la poiética de la vida intenta intensificar la vida con sus infinitivos más fundamentales: pensar y amar, en donde radica la esencia de la bondad o de la generosidad. En efecto “la creación – poiesis – de amparo se produce a partir de la herida infinita, herida hospitalaria”.⁶¹²

La generosidad como postulante franciscana

El profesor Esquirol reconoce que la filosofía de la proximidad es “voluntaria heredera del socratismo y *postulante franciscana*”.⁶¹³ Pues “el franciscanismo es una filosofía del amor, de la profunda simpatía por lo humano y por todas las criaturas”.⁶¹⁴ Valdría la pena enfatizar esto último: la bondad o la generosidad que se desprende de la mirada de Francisco de Asís es esencial a la proximidad. Pues el hombre –que llama a todos y a todo hermano o hermana– transmite la esencia de la *filosofía del nosotros* que no tiene nada de altiva: “vivir juntos en la fraternidad, con pan y canto o, lo que viene a ser lo mismo, con casa y ventana abierta al cielo”.⁶¹⁵ Esto es la generosidad: “ayudar a los demás a ser mejores –lo cual a la vez, crea comunidad–”.⁶¹⁶ Con esta figura franciscana se pueden ver algunos matices que hace la FP con respecto a la bondad. Este personaje existencial hace vida la teoría, y así la concretiza. Y esto es transmitir vida, es decir, una actitud esencial que se comparte, pues “Francisco enseña a vivir de una manera porque enseña a mirar de una manera”.⁶¹⁷

En efecto, el primer elemento es la *concreción* de la bondad. “Sabemos que el pensamiento que no puede expresarse en la vida, tiene poca vida”.⁶¹⁸ En cambio, “la inspiración franciscana permite ir de los elementos como principios (filosofía presocrática), a las cosas, a las criaturas y a las personas como hermanos”.⁶¹⁹ Esta es la sabiduría de los gestos, en donde “todo lo que había que decir estaba dicho en las sonrisas, la taza de caldo y el abrazo”.⁶²⁰ La acción no es un universal ni sólo un

⁶¹² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 102.

⁶¹³ Esquirol, 18. Cursivas propias.

⁶¹⁴ Esquirol, 117.

⁶¹⁵ Esquirol, 18.

⁶¹⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 137.

⁶¹⁷ Esquirol, 145.

⁶¹⁸ Esquirol, 133.

⁶¹⁹ Esquirol, 146.

⁶²⁰ Esquirol, 141.

concepto, designa un *movimiento concreto* que “está siempre situado: habitación, hogar, calle, bosque, ciudad río [...] Los lugares son los contextos del movimiento”.⁶²¹ Es decir, la acción es vida actuante y no sólo pensante, también “la vida de Francisco es una vida creadora y generosa *a partir* de las relaciones. Al final, la poesía más excelsa no es la que se escribe, sino la que se hace”:⁶²²

Ni orden objetivo del mundo, ni sistema cosmológico, sino belleza y regalo en las afueras. Y no se toman las cosas en conjunto y en abstracto. Francisco no habla de «la naturaleza» —concepto abstracto— sino de cada una de las criaturas. No el bosque indiferenciado, sino los árboles. Concreción. No la hermana naturaleza, sino el hermano sol, el hermano viento... El hermano debe ser alguien concreto, no algo general o abstracto.⁶²³

Unido con lo concreto está ligada la alegría, como un elemento fundamental. De hecho, “los hermanos transmitían una paz y una alegría contagiosas”.⁶²⁴ Pues la alegría recoge la idea de vitalidad que se expresa como confianza y amparo. Una de las actitudes principales de la alegría es la gratitud. “La gran fuerza del mendigo voluntario —su poder— proviene de la gratitud”.⁶²⁵ Esta gratitud tiene su base en la constatación de que todo es don y nada es debido ni necesario (Cf. Cap. I, 1). Esto implica el saber recibir bien, darse cuenta del regalo como contenido y de quien regala como el sujeto. Esta constatación de *dichosa pasividad*, puede decirse, del *haber recibido* dispone al don de sí pues le da su verdadero talante y empuje que es fruto de la vitalidad profundizada, según la cual uno pueda “verse como generador, como manantial de dones. [...] Se trata de entender que, para poder dar, hay que tener vitalidad; que para poder ser generoso hay que tener fuerza”.⁶²⁶

La alegría siempre es concreta, en cambio, ‘la felicidad’ muchas veces puede degenerar en la abstracción. La alegría surge de la confianza, la firmeza y de la decisión. Y con ella “uno no retrocede ni siquiera ante la dificultad y el rechazo de los suyos”.⁶²⁷ Es la madurez de la humildad: “la perfecta alegría tiene que ver con la aceptación de la muerte, y del propio ‘fracaso’”.⁶²⁸ Esto último debe entenderse desde la pobreza esencial del alma, que en su desnudez y desprendimiento encuentra su grandeza. Por esta razón, la alegría no es exceso ni euforia. Así, se

⁶²¹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 108.

⁶²² Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 147.

⁶²³ Esquirol, 146.

⁶²⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 117.

⁶²⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 138.

⁶²⁶ Esquirol, 139.

⁶²⁷ Esquirol, 142.

⁶²⁸ Esquirol, 143.

entiende que la alegría no es optimismo ni derrotismo, es percatación de un misterio esencial, golpeado por la realidad del mal:

La resistencia, que en nada es superficial, nunca abandonará del todo la alegría, vinculada al sentido de lo más esencial que da sentido, a lo que ahora mismo da fuerza para aguantar. Los auténticos sabios no son los que con su capacidad de penetración intelectual descubren el orden del mundo detrás de la facticidad histórica; los auténticos sabios son los que ven que la excelencia de lo humano reside en esta experiencia tan profunda como ambivalente: tenemos el privilegio de darnos cuenta del misterio (de la manifestación) del mundo y de nosotros mismos, pero he ahí que, al mismo tiempo, advertimos nuestra finitud junto con todas las acechanzas del mal.⁶²⁹

De aquí brota el amparo, puesto que la “alegría es refugio para los demás. En cualquier trance o tribulación, si un hombre muestra confianza, los demás reciben su favor”.⁶³⁰ Y genera paz y bondad a su alrededor, se difunde naturalmente. A propósito, “Francisco no enseñaba a *hacer* de pacificador o de mediador, sino a *ser* pacífico. Ésta es la lección ausente y que tanto nos urge recupera.”⁶³¹

lo que también se expresa, por ejemplo, con el saludo franciscano: «Paz y bien». «Paz y bien» no son conceptos abstractos, sino la expresión que alude a lo mismo que toda palabra materna—susurro amoroso—con la que se acaricia y abriga; a toda palabra silente y ubicua del amigo, también acogedora, y a la palabra del maestro: ¿cómo es posible enseñar sin acoger?⁶³²

Pues la alegría no es engreída. De hecho, “no hay resistencia sin modestia y generosidad. Por ello, la presunción y el egoísmo certifican su ausencia”.⁶³³ Y así se entiende que la bondad de Francisco surja siempre del “encuentro dramático con sus hermanos”.⁶³⁴ Por eso, la alegría bien entendida es una de las formas más altas de bondad, pues es acogida, orientación, luz que calienta, horizontalidad fraterna y comunión solidaria.⁶³⁵ En efecto, es una particular mirada que genera vida: “En lugar de la voluntad de dominio y de apropiación, la humildad es generosidad consistente en “dejar ser” a las formas más variadas de la realidad y del valor. La humildad *permite ver de nuevo*, con ojos sabiamente ingenuos”.⁶³⁶

⁶²⁹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 110.

⁶³⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 142.

⁶³¹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 118.

⁶³² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 158.

⁶³³ Esquirol, 15.

⁶³⁴ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 146.

⁶³⁵ Cf. Esquirol, 145.

⁶³⁶ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 170.

Esta humildad también hace referencia al vivir como *hermanos menores*. El cual implica que no hay verticalidad: ni servilismo ni poder. De hecho, “Francisco es reacio a todo lo que sugiere superioridad”.⁶³⁷ Por esta razón, cambia los títulos *prior y abate*, por *custodio y guardian*, pues así se denota mejor quien cuida y guarda. Se trata de “la conciencia de la franciscana *minoridad*. [...] Todos estamos *aquí*”.⁶³⁸ Por último, “tal vez la mayor lección que un filósofo puede aprender del franciscanismo sea llegar a ser, más allá de toda altivez, un *filósofo menor* en medio de los *hermanos menores*”.⁶³⁹

La palabra-canto como amparo creador

Si se resiste y no se cede, es posible ser capaz de crear algo nuevo. La generación que es poética tiene que ver principalmente con la creación y con el engendrar más vida. De ser “*secretarios de la vida*”.⁶⁴⁰ Es decir, “somos nuevos en la vida, y podemos corresponder siendo también nosotros mismos generadores y creadores: de más amparo, de más fraternidad, de más belleza. Esto ya es mucho más que estar vivo: *es ser capaz de vida*”.⁶⁴¹ Partimos del amparo como la esencia del lenguaje y luego estudiamos el ser capaz de vida.

La palabra es creación. Y es creación porque *genera vida* en las afueras, pues la palabra es búsqueda de sentido y comprensión. Esta sería la función simbólica de la palabra que, por un momento, deja la imagen fotográfica y referencialista de la connotación en cualquiera de sus formas, para *generar el símbolo y repensarlo*, el cual ensancha los límites de lo visible y significa “*más allá de lo previsible*”.⁶⁴² Pues el símbolo “ensancha los confines de todo lo que nos es dado. [...] El símbolo ofrece algo, y eso que ofrece, hace pensar nos retorna a la base para ver cómo se forja algo y se le da valor, es decir, cómo se da pie a una plusvalía de significación”.⁶⁴³

Según la FP, la palabra tiene dos modalidades en tanto son sus gestos fundadores o *archigestos*: el ruego y el amparo. En otras palabras, el comienzo de sí mismo en el habla como *lengua materna* expresa ya lo esencial: que la palabra es madre, es decir, que ella es *palabra materna* porque en la infinita vulnerabilidad y en el *lloro suplicante* del recién *nacido*, este se encuentra *de entrada* con *alguien* que lo *acoge*, y lo *nombra en*

⁶³⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 116.

⁶³⁸ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 161.

⁶³⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 128.

⁶⁴⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 24.

⁶⁴¹ Esquirol, 25.

⁶⁴² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 110.

⁶⁴³ Esquirol, 109.

la palabra, consolándolo y cuidándolo.⁶⁴⁴ La primera juntura de la acogida de la lengua materna y del nombre dado es ya esencia del amparo: “el misterio de la desnudez humana da pie a que una de las primera muestras de la curvatura poética sea la del nombre propio como primer abrigo”.⁶⁴⁵

Ante la pregunta un poco abstracta a la que usualmente ha dedicado especial énfasis la filosofía del lenguaje que versa ¿cómo es posible el lenguaje?, el profesor Esquirol sugiere darle un matiz especial del siguiente modo: ¿existe un gesto radical o *archigesto* que fundamente todas las demás formas de lenguaje? Y sostiene:

en la palabra de amparo y de plegaria se encontraría el camino que conduce a la esencia del habla, aunque el camino sería ya el sentido mismo, lugar de tránsito pero también posada. Y no se trataría de una respuesta doble: a la plegaria (el ruego o la súplica) sigue el amparo (o la acogida), y al amparo sigue la plegaria.⁶⁴⁶

El ruego es síntesis de lo recogido en el desamparo (Cap I) y en la casa (Cap II). Pues filosofar en la intemperie conlleva la exclamación y la pregunta. *Quien comienza habla, pide, es nombrado y respondido*. De hecho, el comenzar de la pregunta filosófica es una incomprensión, una ignorancia, un desconocimiento, los cuales usualmente tienen como punto de partida el misterio de lo inexplicable y, muchas veces, de lo injusto. En efecto, “la dureza extrema de la «inclemencia» lleva precisamente a la plegaria, muralla y refugio. Se pide y se ruega porque se está en la precariedad. Se ruega, sobre todo, por los demás”.⁶⁴⁷ Así debería ser el ruego de la comunidad filosófica: que “no demanda explicación, sino sentido; no demanda un sistema, sino un camino; no demanda grandeza, sino migas: no afirma, pide y espera”.⁶⁴⁸ Y así posiblemente, en la respuesta y en la responsabilidad, haga bien y encuentre sentido, dado que “*la forja de una palabra ya es fruto de una madurez*”.⁶⁴⁹

Ahora bien, el ruego solo puede surgir del *silencio*. “El silencio no es ningún vacío previo al evento inaugural; el silencio es, también, una vibración de la profundidad, como la palabra y como el canto”.⁶⁵⁰ De hecho, el ruego emerge del que se ha detenido a pensar, se ha serenado un poco y ha hecho un esfuerzo de comprensión. “Cuando hay sosiego parece como si la oración sostuviese el mundo. Sube hacia arriba y abre las puertas del cielo”.⁶⁵¹ El silencio es el primer gesto, y es la ‘palabra’ fundante de todo decir: “este silencio que acompaña y que consuela es la primera

⁶⁴⁴ Cf. Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 138.

⁶⁴⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 104.

⁶⁴⁶ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 143.

⁶⁴⁷ Esquirol, 159.

⁶⁴⁸ Esquirol, 161.

⁶⁴⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 113.

⁶⁵⁰ Esquirol, 99.

⁶⁵¹ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 161.

palabra".⁶⁵² Y, también, porque el silencio es el camino de acceso a lo valioso. En efecto, el silencio crea un espacio de aparición de la palabra y es su condición indispensable:

Apartarse de lo pernicioso y acceder a lo esencial. ¿Por qué es el silencio el lugar más adecuado para la oración y la plegaria? ¿Por qué el silencio es la matriz fecunda de la palabra? ¿Tal vez porque es condición de la escucha y de la proximidad? Los ríos más grandes son los más silenciosos. El silencio es, efectivamente, un ejercicio de salida y de acceso. De salida de lo que tapa y de acceso a la serenidad y la calma. De salida del hacinamiento, de la aceleración y del ruido ambiental.⁶⁵³

Y este ruego que ya es expresividad y palabra suplicante, buscará amparo, cobijo y responderá con otra palabra que caliente, que proteja como casa del ser humano: "la palabra no es la casa del ser, sino la casa del hombre. Protege, arropa y reconforta. La palabra hace las veces de abrigo y el texto es su tejido".⁶⁵⁴ Es así que "el grito y el ruego, y el ruego y la interrogación, son las expresiones del movimiento de la existencia; de la primera fase de este movimiento, a la que siguen todas las expresiones de acogida".⁶⁵⁵ Es que "*guardar y resguardar* expresan nuestro modo fundamental de ser. Guardamos para proteger, para amparar, para preservar del mal y de la desaparición".⁶⁵⁶

Ciertamente, estas expresiones de acogida, de consuelo, de promesa, de perdón, intentan no tanto explicar con datos el mundo, sino explicitar la savia más interna que mueve a las personas. Expresiones como 'Dios te guarde', '¿Cómo estás?', 'Adiós', 'Salud', 'Que te vaya bien', 'Cuídate', dan cuenta de que la esencia del lenguaje es el amparo. Y esta es la sinceridad de la palabra, la que responde a su esencia, es decir, su verdad radica en sentir plenamente lo que se dice, amparando: "la verdad se sostiene sobre la sinceridad, y no otra es la savia que circula por la raíz más profunda del lenguaje",⁶⁵⁷ "sólo nos apacigua la palabra amiga, que no exhibe la verdad de los hechos, sino que transmite el abrazo del alma".⁶⁵⁸ El profesor Esquirol piensa que así hablaría Dios:

¿Cómo hablaría Dios? Sin lugar a dudas, el mayor anhelo consistiría en que lo hiciese según la esencia del habla humana; que hablase, no para discursar, ni para

⁶⁵² Esquirol, 153.

⁶⁵³ Esquirol, 152.

⁶⁵⁴ Esquirol, 158.

⁶⁵⁵ Esquirol, 138.

⁶⁵⁶ Esquirol, 163.

⁶⁵⁷ Esquirol, 140.

⁶⁵⁸ Esquirol, 163.

descubrir la verdad del mundo y sus leyes, sino más bien en el sentido del amparo, archigesto de la palabra humana.⁶⁵⁹

También “«Dios gusta de los adverbios». La densidad de la vida, se puede añadir ahora aquí, reside en los verbos y los adverbios. Y no es necesario participar de ninguna ofensiva postmoderna antsubstancialista para sostener esta afirmación”.⁶⁶⁰ Como se verá más adelante, no interesa tanto el sustantivar todo, sino prestar atención a la invitación que presentan los verbos con sus principales formas: pensar y amar que son la esencia del vivir y de la acción. Además, es suficiente darse cuenta cómo habla la gente normal, en el lenguaje común, pues “a la sombra del nihilismo, siempre persistente, la atención al lenguaje ordinario es motivo de orientación”.⁶⁶¹ Expresan lo concreto de la vida, la palabra al uso expresa con corazón el trato con las cosas diarias, que liberan de la degeneración de palabras elitistas, especializadas y artificiales:

El lenguaje familiar, que nos permite hablar de lo que vivimos, es el punto de partida del pensamiento y de la creación. Poder hablar supone alejarse de la confusión y de lo indiferenciado, y esta primera salida no es categorial, sino existencial. La virtud del sentido común consiste en que, pidiendo muy poco a cambio, ayuda a corregir las desviaciones del pensamiento abstracto.⁶⁶²

Y este amparo también se expresa en las conversaciones que parecen ‘inútiles’ para el sistema productivo, pero que tienen el dichoso fin de *pasar bien el rato, crecer juntos* y, así, aligerar el peso de la vida. Pues si alguna persona se dirige a otra, y en la amistad le cuenta sus cosas, entonces ella le da su palabra, dado que pone “«los hechos» en la palma de su mano y, levantándola levemente, se convierte en ofrecimiento para el otro”.⁶⁶³ Y este la acoge, cuida de ella –de su persona y de su sentido– y le da su palabra. Y esto lo hace con proximidad, acercamiento e infinito respeto, ya que “*lo que importa es responder de la relación*” adecuadamente.⁶⁶⁴ “El verdadero hablar es unir tu palabra a la palabra recibida y, así, devolver la palabra”.⁶⁶⁵ Palabra fiel que es creadora de una relación y acción buena:

La buena compañía de alguien ya es una obra; es una *manera de obrar, de hacer el bien*. Sin duda, hay innumerables obras valiosas que nunca tendrán la forma de la obra de arte, pero no importa. Salvo que incluyamos como obra de arte hasta la más discreta

⁶⁵⁹ Esquirol, 162.

⁶⁶⁰ Esquirol, 70.

⁶⁶¹ Esquirol, 70.

⁶⁶² Esquirol, 71.

⁶⁶³ Esquirol, 159.

⁶⁶⁴ Esquirol, 156. *Cursivas propias*.

⁶⁶⁵ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 113.

de las acciones que aportan un granito de consistencia, de belleza o de bondad a la playa del mundo.⁶⁶⁶

Como se ve, la palabra también tiene su degeneración. Una degeneración que se expresa principalmente en la mentira, en las palabras hirientes, en las palabras engréidas: todo esto es demagogia, ruido y violencia. Son palabras que no solamente pervierten y dañan la esencia de la palabra, sino que consecuentemente deterioran todo lo demás: “Murmuración y demagogia son el veneno de toda comunidad. Hoy tenemos de ambos, cantidades ingentes que lo llenan todo [...] Opulenta miseria, hablar vacío, ininterrumpido, que nada tiene y nada da”.⁶⁶⁷ También existe una degeneración que proviene de una reducción. Esta reducción es privilegiar por encima al lenguaje informacional y cientificista del lenguaje común, coloquial y de la lengua materna. No es raro, por esto, que cada vez haya más desorientación, dado que la acogida y el sentido ya no están encabezando la lista de las palabras existentes en nuestros días. El profesor Esquirol propone el tener mejor juicio, que se expresa como un gesto formador que es aquello que permite el verdadero crecimiento de las personas. De lo contrario, caeríamos en el exceso de la información que se convierte en deformación y en verborrea:

‘Disponemos’ de información. No disponemos del sentido de las cosas. El juicio y el sentido común exigen maduración; y no es lo mismo disponer de información que tener juicio. Esta enfermedad ha llegado incluso a las llamadas ciencias humanas y sociales, a menudo dando lugar a un simulacro de lenguaje que no es ni una cosa ni otra: no tiene la sedimentación ni la flexibilidad del lenguaje natural, ni tampoco el rigor del lenguaje formal o de las ciencias físicas ya consolidadas. No hay maduración del juicio, y el pretendido dominio de su objeto con un lenguaje preciso y especializado es una ilusión.⁶⁶⁸

Ahora bien, el *canto* es la palabra en su más alta expresión, y es, al mismo tiempo, la profundidad del lenguaje: “la esencia de la palabra es el canto”.⁶⁶⁹ Una palabra que se *intensifica tanto que vibra profundamente* y, entonces, suena musicalmente: “hay que saber escuchar el eco de lo esencial, que se da, por ejemplo, en el canto, en la palabra poética que crea mundo, en la palabra que comunica e, incluso, en la palabra que informa”.⁶⁷⁰ Y el canto hila la juntura: “su tejido protege y abriga más. El canto no diluye a quien canta, sino que lo liga, lo reúne, lo vincula con las cosas, con el mundo, con los otros”.⁶⁷¹

⁶⁶⁶ Esquirol, 89.

⁶⁶⁷ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 151.

⁶⁶⁸ Esquirol, 148.

⁶⁶⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 99.

⁶⁷⁰ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 144.

⁶⁷¹ Esquirol, 146.

La palabra es materna, como ya se ha mencionado. De hecho, el canto materno, la canción de cuna o el *lullaby* dan cuenta de la esencia del canto, en donde la “mujer que recita es capaz de esta sintonía gracias a la experiencia de la maternidad y del cuidado. Su voz cose el azul del cielo con la tierra nodriza. La madre canta para que el niño no tenga miedo”.⁶⁷² De hecho, “cuando Rilke surgiere que algunas mujeres han llegado a ser más humanas que algunos hombres, está pensando en la paciencia y en la dulzura que a menudo las distingue”.⁶⁷³ Este amparo maternal se expresa en el canto, pues “cantamos para celebrar la vida y para no temer tanto la muerte”.⁶⁷⁴ Y así el canto cumple con una de las más altas funciones de la curvatura poética, porque genera vida: “tanto la sencilla canción de cuna como la más sublime cantata de Bach son creación, contingencia”.⁶⁷⁵

El canto es la palabra “*que te llega muy adentro*”,⁶⁷⁶ puesto que nace y se dirige a lo más profundo del ser humano, a su corazón. Por eso, “el canto es toda *vibración amable* que se proyecta en lo que hacemos”.⁶⁷⁷ Y desde ahí, ampara, y es que “el canto está, sobre todo, para *hacernos compañía*”.⁶⁷⁸ Porque “la palabra y el canto, que surgen de la vibración y la recrean, nutren a los demás y a uno mismo”.⁶⁷⁹ La compañía es consuelo, y el canto produce consuelo.

En síntesis, “canto, palabra y silencio son, pues, nuestra creación primordial, nuestra *poiesis* principal”.⁶⁸⁰ Más aún, “canto, palabra y silencio son nuestras forjas más preciosas. Responden a la situación de intemperie y a la incisión cruciforme de la herida infinita”.⁶⁸¹ Es decir, ellas responden como amparo.

Tocados y capaces de vida

El ser humano es un ser que evidentemente *puede hacer mucho*, incluso, de alguna manera, puede crear. Pero este poder tiene un algo ‘previo’ —no cronológicamente hablando, sino en cuanto íntimo—, es decir, una situación fundamental de la que emerge la acción, la cual, como ya se veía (cf. Cap. III), es relativa, primero que nada,

⁶⁷² Esquirol, 145.

⁶⁷³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 115.

⁶⁷⁴ Esquirol, 102.

⁶⁷⁵ Esquirol, 46.

⁶⁷⁶ Esquirol, 45.

⁶⁷⁷ Esquirol, 45.

⁶⁷⁸ Esquirol, 99.

⁶⁷⁹ Esquirol, 101.

⁶⁸⁰ Esquirol, 101.

⁶⁸¹ Esquirol, 114.

a lo que *nos pasa*, pues ya estamos afectados o tocados radicalmente. La tesis es clara: “la acción humana es principalmente *respuesta*. Más radical que el *yo puedo* es el *yo que*, al *pasarle* algo, responde. El poder no es una espontaneidad, sino una respuesta a lo que *nos pasa*”.⁶⁸²

Ya se sabe que la estructura fundamental de la subjetividad está constituida por pasividades. Sin embargo, (y este es el matiz que hay que hacer en este apartado) estas pasividades fundan íntima y radicalmente una respuesta. La palabra que tal vez dé mejor cuenta de esto es el término ‘*conmoción*’. De hecho, la realidad de estar conmovido nos permite comprender que la respuesta no es un camino posterior, consecuente, que proceda de la decisión frente a algo que me afecta, o que por medio de un uso primero de la libertad, disponemos y nos proyectamos en la respuesta futura. La *conmoción*, antes bien, es un *contacto* con el mundo que intensifica la vida, es decir, esto hace referencia a que la *afección* está ya profundamente vinculada con algo que pasa y que ya nos ha atado (pues ahí vivimos) en la responsabilidad. Se relaciona, entonces, con algo que hay que hacer: “el sentirme tocado, genero mi libertad y la oriento. [...] Algo *nos pasa* – y *nos rebasa*–, y *respondemos*”.⁶⁸³

Una de estas *conmociones* fundamentales y que se revisten de lo inolvidable es la vida que hemos recibido y la muerte que nos espera. Estas heridas ya son solicitud de cuidado, de profundo amor y de infinito respeto que se expresan íntimamente como generación de vida. Y así, “la situación más fundamental no es ni la del poder ni la de la impotencia, sino de una vulnerabilidad básica que resulta ser condición de posibilidad de ambos –poder e impotencia”.⁶⁸⁴

Ahora bien, el ser humano que *venido a la vida inexplicablemente* y que es *capaz de pensar* y de *amar*, es también *capaz de vida*. Esta es la excepcionalidad y la excelencia de la vida humana, que se experimenta humildemente como un *yo puedo querer*, es decir, la capacidad de comenzar una acción que “es capaz de hacer nacer”,⁶⁸⁵ con voluntad y libertad. Es una intensificación mayor del repliegue del sentir, pues no solamente se vive, sino que se siente estar vivo y, aún más, se es capaz de vida. “Somos testigos del acontecimiento de la creación [...] Los infinitivos de la vida también crean vida. Aun sin ser origen absoluto, somos inicio, génesis y generosidad”.⁶⁸⁶ El profesor Esquirol explicita en un párrafo más adelante: “por el acontecimiento de la

⁶⁸² Esquirol, 54.

⁶⁸³ Esquirol, 55.

⁶⁸⁴ Esquirol, 59.

⁶⁸⁵ Esquirol, 48.

⁶⁸⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 182.

creación, alguien capaz de vida viene a la vida; un quien capaz de amar y de pensar viene a la vida; un quien capaz de generar y de ser generoso”.⁶⁸⁷

La generación del pensamiento y del amor, que ya son generados como creación increíble o como comienzo inmemorable, dan lugar a una generación —también inexplicable— de más vida que ampara, comparte y genera. Todo lo cual se opone a la forma solipsista, narcisista y menguada de guardar la vida para sí mismo, la cual esta sí *termina* en la tristeza y en la ausencia de vida. En cambio, “desvivirse no conduce a mermar la vida sino a aumentarla. Desvivirse en la pasión del pensamiento y del amor”.⁶⁸⁸

La condición particular en la que se sitúan el pensar y el amar es su penúltimidad. Es decir, nunca son últimos, nunca acaban, nunca terminan, ellos no pertenecen al orden de la finiquitado, siempre son *penúltimos*. Esto es así porque por parte del pensar, este implica siempre, una y otra vez, la alteridad, lo cual quiere decir que el pensar no puede quedarse (si no sería falsearlo) en la mismidad circular de lo mismo, siendo así que el pensamiento excluye toda petrificación, su finalización es su desaparición, su muerte.

Pero “el pensamiento es generado por la vida: es una prolongación del sentir”;⁶⁸⁹ más aún, “el pensamiento es la prolongación de la vida”,⁶⁹⁰ por eso también es la intensificación del repliegue del sentir, un *pathos* muy profundo frente a la realidad, de modo que “pensar es una pasión. Por ello, finalmente, sólo un alma conmovida es capaz de verdad”,⁶⁹¹ pues “pensar es generar sentido”.⁶⁹² Al contrario, un pensar excesivo, como un conocimiento informacional, puramente abstracto, o abusivo de la realidad en tanto dominio y explotación, demuestran lo peligroso que es sostener la ultimidad del pensamiento. En cambio, el profesor Esquirol enfatiza el papel de *concebir* del pensar que tiene que ver más con el don y el misterio:

quiero subrayar y asumir aquí, con una actitud «más mediterránea», en sintonía con el concebir latino, y con la paciencia de la madre que espera y acoge al hijo que viene; al hijo que, aun siendo *concebido* por la madre, es auténticamente *otro*, y no invita a la apropiación sino al recibimiento y a la aproximación (...) Brazos, manos y dedos mendicantes que reciben y sienten lo que verdaderamente es. La delicadeza es

⁶⁸⁷ Esquirol, 182.

⁶⁸⁸ Esquirol, 184.

⁶⁸⁹ Esquirol, 170.

⁶⁹⁰ Esquirol, 179.

⁶⁹¹ Esquirol, 174.

⁶⁹² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 106.

connatural al tacto, y más aún al tacto que rodea la concepción. Pensar como concebir, y concebir como esperar y acoger.⁶⁹³

El pensar, infinitivo infinito, también se relaciona con mantener el sentido en la creación, de salvar el sentido:

Mantener ante toda amenaza de aniquilamiento definitivo. Queremos mantenernos en la creación; guardar la creación. Y justamente eso es pensar: buscar – esperar – un poco más de sentido que signifique la salvaguarda de lo que ya vivimos. Esperamos *un poco infinito* de sentido que salve el sentido.⁶⁹⁴

Ahora bien, “el agua de la vida es a la vez *logos* y *ágape*”.⁶⁹⁵ Por parte del amor, el profesor Esquirol sostiene que “sentimos que el amar lleva también hacia el corazón de la vida, que es de donde viene”.⁶⁹⁶ Un amor que no tiene nada que ver con la sustantivación de su ser, es decir, en el idealismo de los conceptos puros, sino que es siempre un movimiento, un verbo, de la concreción, de lo personal, se ama al existente, no se puede amar nada más: “ni la Naturaleza, ni el Espíritu Absoluto, ni la Historia, ni la Sociedad”;⁶⁹⁷ “Lo *más vivo* es el amor por los demás y de los demás. Lo más vivo es el amor, pero no un amor difuso, sino personal. Se estima al otro. Se da al otro”.⁶⁹⁸ En efecto, “la vida se siente aún más gracias al amor por el otro –¡y del otro!–”.⁶⁹⁹ Además, el amor no tiene medida, se desborda y va generando vida por donde pasa, pues la vida es su genuino fruto: “amor es vida”.⁷⁰⁰ Y, con todo, es un amor penúltimo, nunca perfecto ni terminado, si fuera así, entonces desaparecería. “Aquí, en las afueras, acurrucados sobre lo que amamos, generamos, pero también esperamos. No un paraíso perdido, ni una verdad impersonal—que dejaría de ser verdad—, sino algún tipo de ternura, de calidez, de abrazo”.⁷⁰¹ Pero sí que es un amor fuerte y resiste, que resiste a la muerte definitiva: “la muerte vendrá, pero el amor es tan fuerte como ella”.⁷⁰²

Ciertamente, se experimenta que la vida es frágil, pero también se percibe que la muerte no concluye como plenitud, sino como ruptura: “Sabemos del final inevitable, pero este saber no concuerda con el hecho de vivir. El sentirse viviendo

⁶⁹³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 175-76.

⁶⁹⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 171.

⁶⁹⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 176.

⁶⁹⁶ Esquirol, 177.

⁶⁹⁷ Esquirol, 177.

⁶⁹⁸ Esquirol, 179.

⁶⁹⁹ Esquirol, 178.

⁷⁰⁰ Esquirol, 179.

⁷⁰¹ Esquirol, 183.

⁷⁰² Esquirol, 178.

no percibe ningún final que pueda completarlo”.⁷⁰³ Esto no quiere decir que la FP se cierra en la inmanencia del tiempo, sino que precisamente *el vivir no acaba nunca, siempre vive a pesar de la muerte*. Pues “el misterio de la vida no está en la ultimidad de la muerte, sino en la penúltimidad de la propia vida viviéndose y pensándose”,⁷⁰⁴ si esto se profundiza, entonces, “hace que la vida se sienta aún más, lo que hace que la vida se intensifique, es lo que hace que la vida sea tan fuerte como la muerte”.⁷⁰⁵

Y, de este modo, la preeminencia de la vida sobre la muerte, resiste a la muerte: “hay una desproporción entre venir a la vida y estar destinado a morir”.⁷⁰⁶ Pues el misterio de la vida es primero, la natalidad es el acontecimiento eminente, “*los que nacen* es una determinación más apropiada que la clásica *los mortales*. Hay algo más sorprendente y definitivo en haber venido a la vida que en estar destinado a morir”;⁷⁰⁷ de hecho, “la ley de la muerte forma parte del misterio de la vida y no al revés”.⁷⁰⁸ En síntesis:

Y he aquí la paradoja más mayúscula: la vida, el pensamiento y el amor, por un lado, se conjugan con la muerte—sin la cual no serían lo que son, ni tendrían el valor tan grande que tienen—y, por otro lado, chocan con ella y le plantan cara. Mantienen el tipo ante la muerte. Y pese a que el combate lo gane materialmente la muerte, no está claro que sea una victoria en todos los sentidos. Gracias a tal incertidumbre podemos referirnos a este sublime empate. Y vaya como vaya el desenlace, la lección extraída de la vecindad entre pensar y amar es diáfana: *quien piensa, ama y, por eso, vive*.⁷⁰⁹

Sin embargo, no es que la vida se presente como victoria, ni siquiera la muerte se presenta como fracaso. Más bien ambas realidades se presentan como un misterio inexplicable en tanto “*empate sublime*” entre las dos, ambas tan fuertes dado que tal como se nace se muere, pero “la pasión del pensamiento y del amor dobla la vida y la proyecta hacia el mañana de la penúltimidad”.⁷¹⁰ Se percibe que “hay algo en el ser capaz de vida – pasión del amor y del pensamiento – que no casa con la muerte”.⁷¹¹ Es un inicio sin final, pero con la experiencia de la muerte que parece que trunca el vivir.

Como se decía, percibir esto sólo desde la inmanencia del tiempo o de su homogeneización es caer en la mítica de lo mismo, o en una filosofía de la historia

⁷⁰³ Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 166.

⁷⁰⁴ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 169.

⁷⁰⁵ Esquirol, 179.

⁷⁰⁶ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 163.

⁷⁰⁷ Esquirol, 33.

⁷⁰⁸ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 169.

⁷⁰⁹ Esquirol, 179.

⁷¹⁰ Esquirol, 183.

⁷¹¹ Esquirol, 182.

totalizante que busca la explicación total de la realidad adentro del tiempo que termina. Pues “si bien no es posible negar la ley de la muerte, sí cabe permanecer fiel al inexplicable hecho de encontrarse venido a la vida y de sentir su penúltimidad”.⁷¹² Algo que tal vez tienda a un grito que exclame y extienda sus brazos buscando una “tierna migaja metafísica”⁷¹³ que acune y acaricie. El profesor Esquirol, recordando el extraño pasaje de Adorno de *Minima Moralia*, al cual hace referencia varias veces, comenta lo siguiente:

La interrupción de lo que sentimos doblemente inacabado es aún más conmovedora. Con sólo tiempo, la perspectiva de la redención de la que habla Adorno no iría mucho más allá de un esteticismo anodino. La perspectiva de la redención no es ningún añadido lógico, sino la esencia de la vida que, en su afición infinita, combate contra la ignominia.⁷¹⁴

En síntesis, “en las afueras, la vida que ama, la vida que piensa. El pensamiento que genera mientras espera. Vida y pensamiento que son penúltimos, nunca últimos [...] Todo lo que se ha amado a fondo sigue amándose ... pensar es vivir”.⁷¹⁵ Esta penúltimidad es, al fin y al cabo, esperanza, la cual se fundamenta en la generación de vida, en la *creación*.⁷¹⁶ Y “esta espera vigilante es fecunda, pues genera conceptos, palabras y acciones, curadores, vivificadores y hondos. Generar mientras se espera: espera creadora, espera poética, espera fraterna; generosidad propia del mientras tanto y de las afueras”.⁷¹⁷

4.3 Poiética del sentido o el reencuentro

La poiética del sentido, que tiene que ver principalmente con la esperanza, se propone crear, articular y fortificar el sentido, y, por tanto, confiar más en él. Se trata, también, de la atadura de la juntura de los límites, es decir, de la comunidad con los demás: “atar con el suave cordón del afecto: ahí está el secreto”.⁷¹⁸ Por eso, la poiética del sentido está vinculada a la comunidad que vive:

Dado que la intemperie es permanente, los poetas han de juntar más de una cubierta. Entonces, las acciones se articulan en arco, reforzándose entre sí. Se articulan en

⁷¹² Esquirol, 168.

⁷¹³ Esquirol, 166.

⁷¹⁴ Esquirol, 167.

⁷¹⁵ Esquirol, 180.

⁷¹⁶ Cf. Esquirol, 182.

⁷¹⁷ Esquirol, 166.

⁷¹⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 117.

vueltas superpuestas, como las del arcoíris, o se trenzan, porque las acciones trenzadas – igual que las cuerdas de cáñamo – son mucho más resistentes.⁷¹⁹

Esta atadura, juntura y articulación que, siendo ya resistencia – pues no cede ni un momento ante el mal –, se convierte en sentido esperanzado y en fraternidad de la comunidad, es decir, en curvatura poiética, en acción justa y buena. Básicamente porque “generamos espera y esperanza por dos motivos esenciales: porque *todo (buen) encuentro pide reencuentro*, y porque *no todo está bien*”.⁷²⁰ Así las cosas, la poiética del sentido quiere decir, de este modo, *reencuentro generoso con la alteridad*. Pues el sentido de las afueras es la bondad para y junto con los demás.

Asimismo, el reencuentro, tal como lo ve el profesor Esquirol, procede de una metafísica concreta y existencial, es decir, que tiene su base en el desamparo y en el cobijo. Así las cosas, el reencuentro se contrapone a la metafísica del *eterno retorno de lo mismo* nietzscheano, dado que el reencuentro, aunque sí busca una cierta repetición, es de un reencuentro *otro*, como vocación de alteridad y compañía:

Cada encuentro cordial genera el deseo de otro: ¡Hasta la vista!, ¡Hasta mañana! La vida está hecha de encuentros que nos llegan muy adentro y que forman parte de la herida del amor. El hijo encuentra a los padre, y los padres, al hijo; la hermana, al hermano; la amiga, al amigo; el amante, a la amada; el místico, a Dios...⁷²¹

Ahora bien, como ya se ha esbozado, hay dos motivos principales por los cuales la vida humana es una vida de espera. El primero es que hay un profundo anhelo de reencuentro que surge de las heridas infinitas; el segundo es que “*vivimos esperando porque no todo está bien*”.⁷²² El primer motivo responde íntimamente a la herida del tú (Cf. Cap. III, 2). Pues es una herida que no se ve bien profundizada si no se le acompaña, una y otra vez, con más alteridad. De hecho, cuando las personas se aman buscan naturalmente volver a ver a la otra y viceversa, y emprender un camino juntos. Aquí se da, naturalmente, la curvatura poiética de la herida infinita, esto es, el deseo de bien por el otro y de hacer el bien junto con el otro:

De la herida del tú emerge esta intensísima vocación. ¿Cuántas veces lo más precioso nos pasa por delante y no somos capaces de advertirlo? No es la inmortalidad, sino el encuentro y la compañía, lo que queremos. Anhelo de compañía para uno mismo y para todos. De tener y de hacer compañía. Compañía consistente – valga la redundancia – en compartir el pan; en compartir el mundo (“mira, mira...”); en

⁷¹⁹ Esquirol, 97.

⁷²⁰ Esquirol, 153.

⁷²¹ Esquirol, 154.

⁷²² Esquirol, 156.

compartir los mundos (“te imaginas...”); en compartir el canto (en la coral de las voces cordiales); y en compartir no querer dejar de compartir (“¡Hasta la vista!”).⁷²³

El segundo motivo hace referencia al emprendimiento de una acción buena, basada en la promesa o en la posibilidad de hacer siempre el bien. En este sentido, “vivimos esperando porque la acción aspira a la utopía. Vivimos esperando porque toda buena acción es utópica”.⁷²⁴ Esta promesa utópica de bien, en el mejor de los sentidos, procede del humano que es inicio increíble y posibilidad de emprender una acción que es comienzo e inicio de algo nuevo. Expresa bellamente, el profesor Esquirol: “un tipo de indicación, de promesa, de *utopía*, yace en algunas cosas de nuestro mundo: en la fachada, sí, pero igualmente en la flor de almendro o en la mesa de la cocina”.⁷²⁵ Así pues, surge de esa curvatura poiética una acción que es justa y bondadosa. Nunca la violencia, la destrucción o el asesinato que rompen totalmente con la herida del tú, dejándola en el abismo.

Además, la herida del tú pide una respuesta (responsabilidad) concreta. Pues todo encuentro es de lo definido, principalmente, “te encuentras *con* el tú [...] es la herida infinita por la que el bien de la compañía se derrama por encima de todo lo demás. El infierno es solipsista. Po eso nadie lo quiere”.⁷²⁶ En las afueras concretas, por tanto, no existen los domingos de la historia, ni el final de la política: tesis, en últimas, paradisíacas e infernales (lo que se explicará a continuación). La FP riñe naturalmente con todo lo que se presenta como homogeneización e impersonalización, que hunden toda *buena* utopía: totalitarismos, tiranías, tecnocracias, progresismos; al mismo tiempo que lucha contra todas las degeneraciones de la *buena compañía*; el menosprecio, el mercantilismo, el consumismo, el populismo, el autoritarismo, la demagogia, la corrupción, y todo lo que tiene el mismo talante. Y, en cambio, sostiene la necesidad de una política en las afueras, es decir, de una vida colectiva como *comunidad que vive*, siempre inacabada, “que es la comunidad generada por la fraternidad”.⁷²⁷ También, “la comunidad regeneradora es la del génesis auténtico”.⁷²⁸

Una comunidad que en sus bases escucha e intenta responder a su profundidad fundamental: “la demanda –que surge de la herida infinita– es fácil de resumir: no matarás, sino más bien al contrario, *harás compañía*”.⁷²⁹ En efecto,

⁷²³ Esquirol, 155.

⁷²⁴ Esquirol, 157.

⁷²⁵ Esquirol, 161.

⁷²⁶ Esquirol, 153.

⁷²⁷ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 149.

⁷²⁸ Esquirol, 162.

⁷²⁹ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 25. Cursivas propias.

cada uno es alguien; alguien capaz de curvar y suavizar el gesto, en lugar de lanzar el insulto o clavar el puñal. Los autoexcluidos lo son de la comunidad que se junta y se curva por la gravedad de la vida; de la comunidad que, cultivando la fraternidad, hace del mundo casa.⁷³⁰

Para entender a la comunidad que vive es necesario estipular los siguientes aspectos: primero, explicar su base en la esperanza sin lujo; segundo, explicitar las tesis de la posthistoria como desaparición de la política y de la historia como una postura paradisiaca que no va bien con las afueras; tercero, explicitar algunas experiencias existenciales para la interculturalidad con los matices particulares de la FP; y, finalmente, especificar en qué consiste el medio palmo de la comunidad que vive. Se trata, en últimas de mostrar la esperanza de la FP en el reencuentro de la comunidad que vive.

La posthistoria o el domingo de la vida

Con la expresión ‘domingo de la vida’ o ‘posthistoria’ el profesor Esquirol aclara que “es la forma literaria de hablar de la supuesta dulzura una vez la historia ha llegado a su punto más álgido y, por tanto, se ha acabado, en el sentido de que se ha completado”.⁷³¹ La expresión fue acuñada por Raymond Queneau, quien fuera discípulo del filósofo Alexandre Kojève. Este último fue el que propuso la idea del final de la historia en donde todos los hombres tuvieran reconocimiento. Esto se daría en un estado postrevolucionario, ya sin lucha histórica, que completaría los ideales de libertad e igualdad entre todos y, por tanto, con la finalización del papel político de las personas. Este final implicaría la quietud de las aspiraciones humanas al encontrarse satisfechas. En esta utopía, el porvenir posthistórico consistiría en una especie de vida lúdica y ociosa, tendiente a la reanimalización del hombre.

El profesor Esquirol ya había tratado este tema en su libro *La frivolidad política del final de la historia*, publicado en 1998. Un libro que bien puede ser la continuación de sus reflexiones en torno al final de la historia y de la responsabilidad política comenzadas en *D’Europa als homes* (1994) y en *Tres ensayos de filosofía política* (1995), dado que sigue profundizando en el problema subyacente a las tesis del final de la historia y de la política junto con las ideas referentes al estado universal y homogéneo. Además, continúa replanteando, en contraposición, unos cauces donde podría navegar la filosofía política contemporánea —lo cual retomará de nuevo en *Uno mismo y los otros* (2005) a partir de las experiencias existenciales para la

⁷³⁰ Esquirol, 127.

⁷³¹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 75.

interculturalidad— en la cual se piense la política y el sentido de la historia a partir de las ideas de libertad, creación, acción y crítica, como constituyentes de una propuesta *no hegeliana* de la historia y la política. Y, asimismo, sea *resistencia a la decadencia de lo que se cree es progreso*.

En efecto, el profesor Esquirol argumenta en *La frivolidad política del final de la historia* que hay un tipo de hegelianismo en la filosofía política postmoderna que pivota sobre dos ejes: el pragmatismo “frívolo” y las tesis de la posthistoria. A pesar de que se pudiese pensar que la filosofía política posmoderna es deudora de Nietzsche y de Heidegger, el profesor Esquirol sostiene que, más bien, esta tiene una base bastante hegeliana. Por tanto, uno de los objetivos de este libro es presentar la significación política de las tesis del final de la historia, premisas en las que se presenta un claro trasfondo hegeliano en el cual se anula el hiato existente entre idealidad y realidad. Todo lo cual conlleva ciertos factores: un pragmatismo antifilosófico al estilo de Rorty, la idea de la plenitud de la historia, la estipulación de un estado universal y homogéneo basado en un reconocimiento no-político como lo describió Kojève; y, en consecuencia, el acabamiento de la crítica, la despolitización y la pasividad de la vida humana.

Al contrario, la presencia del hiato permite la existencia de la filosofía política, lo que conduciría a la posibilidad de una filosofía no hegeliana de la historia. Para ello, el profesor Esquirol propondrá desde Paul Ricoeur, Hannah Arendt e Immanuel Kant, otra posibilidad de comprensión “pre” y “post” hegeliana de la política en la cual resaltará el imaginario sociopolítico frente al final de las ideologías y de la historia, privilegiando la utopía como herramienta de la tensión social y la crítica. En efecto, “es mediante el imaginario social, cómo una colectividad se sitúa en el pasado, toma iniciativas en el presente e intenciona un futuro”.⁷³² Lo que también llamará en *Humano, más humano* como la *poiética imaginativo-simbólica*, la cual también es esencial a la resistencia:

La palabra –y el símbolo–, ante la dureza de la realidad, *ablanda, esponja, oxigena*; ante la aniquilación temporal, *demora, retrasa y guarda la esperanza*; ante la reducción ideológica, *mantiene la sorpresa y el asombro por el prodigio del mundo*.⁷³³

Pero para llegar a este punto, el filósofo catalán analizará previamente las fuentes hegelianas de la condición política postmoderna. En primer lugar, presentará la influencia que ha ejercido en el pensamiento contemporáneo el hegelianismo de Alexandre Kojève, principalmente desde la relación de la idea de un Estado universal y homogéneo y el fin de la historia. En segundo lugar, el profesor Esquirol

⁷³² Josep Maria Esquirol, *La frivolidad política del final de la historia* (Caparrós, 1998), 100.

⁷³³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 106.

mostrará que el proyecto *deconstructivista* de la postmodernidad, a pesar de pretender plantearse como una defensa a la libertad humana individual –según ellos muchas veces coartada por dogmas religiosos y filosóficos– es contradictoriamente una amenaza tanto a la libertad individual de los ciudadanos como al ideal político que debe ser el referente principal de toda sociedad. Finalmente, el pensador catalán concluye realizando un restablecimiento de la prioridad de la *justicia* sobre la democracia: aquella devuelve a cada ciudadano su responsabilidad en la construcción del bien común de la sociedad, tesis que contraría lo afirmado por Richard Rorty, según el cual la democracia tiene prioridad sobre la filosofía.

Sin embargo, en este apartado hay que enfatizar ciertos puntos necesarios para la labor comprensiva que estamos haciendo con respecto a la propuesta filosófica del profesor Esquirol. En primer lugar, ¿qué quiere decir “estado homogéneo y universal”? Con este concepto se hace referencia a una realidad acabada y perfecta donde se da el *cese de la acción* proveniente del *reconocimiento* del otro, de modo que ya no habría lucha, negatividad y diferencia. Es decir, ya no habría enfrentamientos políticos y, por ende, llegaría el final de la historia, producto de la falta de ideales, de la clausura de la acción y de la participación política. Así las cosas, ya no habría diferencias políticas, pues estas serían amparadas por el consenso y la indiferencia de la tolerancia. En efecto, se niega cualquier espíritu crítico y reflexivo y, con ello, cualquier propuesta, iniciativa y responsabilidad. El final de la historia liquida lo humano como esencialmente filosófico, reemplazando la simbiosis de hombre y naturaleza por la animalidad satisfecha.

Esta animalización surge de ese estado universal ya que es una organización racional perfecta y homogeneizada emergida, como lo ve Kojève, por un lado, del crecimiento técnico que satisface las necesidades y, por el otro, del consumismo de masas. En otras palabras, sería una sociedad pacificada, con un contentamiento general, donde ya no hay lucha de clases debido al aburguesamiento del proletariado por medios económicos. A propósito, Kojève afirma, en un primer momento, que *the american way of life* puede ser ese estado homogéneo y universal, en el que prima el consumo y el ser rico; pero después se decanta por otro modo (aunque al final reconozca que no es ni uno ni el otro): en una forma de vida más sofisticada, puesto que, con la desaparición de lo humano crítico, filosófico, la posthistoria debe abrir un nuevo reino donde prime el ocio, el juego, lo erótico, el arte, los rituales-deportes, ese tipo de frivolidad que Kojève vio en el snobismo japonés. En últimas, aquí ya no existe el *homo politicus*, sino el hombre como animal que ‘vive’ para satisfacer llana o sofisticadamente sus necesidades. Esto denota, en otras palabras, el retorno o la reducción de la experiencia humana al *animal laborans*.

Este estado homogéneo y paradisíaco es una tesis que no va bien con las afueras. De hecho, es uno de los enemigos de la política de las afueras.⁷³⁴ Su idea es hacer un paraíso terrenal donde ya no sea necesaria la política ni la responsabilidad histórica. De este modo, usurpa o seculariza de un lugar mítico o religioso la posibilidad de la perfección en el intermedio del aquí y del ahora. Pero el problema mayor que percibe el profesor Esquirol es que *la desaparición de la historia y de la política implica una quietud insulsa*. Es así que la desaparición del deseo, de la responsabilidad, de la imaginación pueden ir disponiendo a vivir el domingo de la vida: “un ocio que decae en aburrimiento y en tedio. Y tedio es la *mínima vitalidad, la mínima pasión, la mínima ilusión*. No es la muerte, pero sí la difuminada sombra de la nada”.⁷³⁵ Y apunta un poco más adelante: “Quizá cuando todo se tiene, cuando parece que ya nada falta, cuando se diría que todo es luz y perfección y que ya estamos en el paraíso terrenal, entonces, *algo pasa*”.⁷³⁶ Esta completitud también va asociada con una cierta fatalidad que se expresa como una *pereza nihilista y retórica* (sofística):

El nihilismo contemporáneo conecta con lo que antes se había llamado *razón perezosa* (*ignava ratio*), que reproducía un razonamiento, tal vez megárico, que invita a la inercia, es decir, a no hacer nada. En una versión coloquial medio improvisada se vendría a decir que como no hay nada que hacer – lo que tiene que pasar pasará –, no hay que hacer nada. Kant dice que la razón perezosa podría esconderse detrás de cualquier planteamiento que dé ya las cosas por completadas. Se razonaría así: dado que lo que tenía que hacerse ya se ha hecho, no queda nada por hacer.⁷³⁷

Algo inquietante ya se puede sentir en esas tesis: un hastío supino por esa aparente llenura. En efecto, “la comprensión plana y homogénea de nosotros mismo y del mundo nos enferma”.⁷³⁸ Todo lo cual se presenta como la peor patología de la vida: el cansancio por falta de aspiración, pues en estas tesis paradisíacas no hay filosofía, ni pasión:

El aburrimiento-tedio es como una enfermedad, que disminuye la vida, la vitalidad. Una especie de cansancio del vivir. No se aburre nada en concreto, sino todo y nada. Así que ya no se desea nada, no se anhela nada, no se siente casi nada... Nada nos gusta, nada nos hace disfrutar, nada nos tensa, nada nos hace esperar. Mientras la intensificación de la vida tiene que ver con el compartir, en el aburrimiento éste resulta imposible: en él se está absolutamente aislado.⁷³⁹

⁷³⁴ Cf. Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 149.

⁷³⁵ Esquirol, 81. Cursivas propias.

⁷³⁶ Esquirol, 81.

⁷³⁷ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 112.

⁷³⁸ Esquirol, 163.

⁷³⁹ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 84.

“Ni la perfección ni la plenitud son de este mundo. Por eso no hay ni edades de oro iniciales ni utopías que se realicen al final de la historia; ni paraísos perdidos ni avenidas de ciudades felices”.⁷⁴⁰ Ahora bien, de lo que se trata la *vida* política es el inicio, el comienzo que es deseo, imaginación, responsabilidad y que se presenta también como un medio palmo: “se trata de empezar: empezar la política del medio palmo [...] y seguir la frase de la vida, sabiendo que lo seguro es que tiene inicio. La acción engendra futuro”.⁷⁴¹ En efecto, la finalización, la completitud, la llenura, el ocio puro y el nihilismo, en últimas, la homogenización de una idea que se presenta como totalidad y fin, no va bien con la situación fundamental del ser humano. En cambio, el inicio, la acción, sí van de acuerdo y nunca finalizan, pues tienen la profundidad conmovida de la herida infinita:

La vida gana fuerza cuando se nota, incluso con estremecimiento, la profundidad; y la pierde en la banalidad. Sólo quien todavía esté en condiciones de notar la profundidad que lo constituye, se estará alimentando para seguir resistiendo los embates del nihilismo. Ésta es nuestra situación: en la profundidad contra lo abismal. Tanto la banalidad como lo abismal amenazan nuestra profundidad.⁷⁴²

En este sentido se puede comprender el apunte 14 del cuaderno de notas que versa: “*Empezar*. Iniciar juntos. [...] La comunidad que vive empieza y, en cierto sentido, no acaba.” (PB, p. 165). De hecho, la comunidad que vive, “no es una comunidad idílica, ni utópica, ni perfecta, ni angelical, ni paradisíaca, sino la comunidad humana de las afueras, imperfecta, pero acogedora y curadora”.⁷⁴³ Y así, “quedan atrás dogmatismos y opiniones infundadas, y la intemperie, paradójicamente, no coincide con el relativismo, sino con una libertad en la búsqueda que une a todos los que participan de ella”.⁷⁴⁴ Veamos a continuación estos elementos que forman parte del inicio de medio palmo de la comunidad que vive y nunca acaba.

Experiencias existenciales para la interculturalidad

Una de las principales notas de la *comunidad que vive* es la que tiene que ver precisamente con quienes constituyen la comunidad. Es decir, las personas. La comunidad no es una masa amorfa e indiferenciada, sino que está formada por nombres propios que responden a cada *alguien*. No es tampoco una simple reunión o la suma igualitaria de sus partes. La comunidad es un nosotros constituido por la

⁷⁴⁰ Esquirol, 10.

⁷⁴¹ Esquirol, 85.

⁷⁴² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 164.

⁷⁴³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 150.

⁷⁴⁴ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 159.

fraternidad y la diferencia, no la homogeneidad ni la semejanza, ni la cerrazón ni la parcialidad. “No «nosotros los iguales», sino «nosotros los diferentes» que, sin embargo, formamos una comunidad. Nosotros, es decir, «nos y otros», yo y los otros. El nosotros está esencialmente constituido por la alteridad”.⁷⁴⁵

Es de total importancia enfatizar, pues está íntimamente unido a lo anterior, el entre o el *inter-esse* (ser entre) del nosotros que indica todo lo referente a la relación y al ayuntamiento, y así se habla también de lo intersubjetivo o lo interpersonal. “Yo y los otros es precisamente el *entre* nosotros. Entre nosotros hacemos las cosas. El “entre” indica todas las formas de relación: todos los puentes y todas las pasarelas; todos los enlaces”.⁷⁴⁶ Comprender este *inter* es fundamental para la interculturalidad la cual es uno de los problemas más acuciantes de nuestros días. A esta materia el profesor Esquirol le ha dedicado un libro entero.

A propósito, el filósofo catalán se propuso en el libro *Uno mismo y los otros* (2005) mostrar que los puentes para la interculturalidad se deben tender desde una *orientación* que provenga del análisis de las experiencias humanas fundamentales. Estas experiencias se revelan como disposiciones humanas desde las cuales se posibilita una auténtica interculturalidad no reducida a los reconocimientos que proceden de discursos de la totalidad o de puros relativismos, que al fin son generadores de violencia. Pues lo que une a los humanos está en ellos mismos y no en tesis extrañas y abstractas. Para ello no se plantea como tal un programa político, sino una explicación filosófica de esas experiencias *políticas*, que desde la prudencia y desde una conciencia de la finitud humana y de su esencial vulnerabilidad, se abran senderos válidos para la interculturalidad reflexiva. Aquí ya resuena esta frase: “quien va al desierto, no es un desertor, nada tiene de avaro, y genera la comunidad que vive”.⁷⁴⁷ Como los padres del desierto, de alguna manera, se alejaban del mundo, pero “para comprometerse todavía más con él, pero de otro modo. Es decir, que la *fuga mundi* más auténtica es paradójica; en ningún caso busca la evasión, sino la asunción de un compromiso todavía mayor”.⁷⁴⁸

Antes de exponer brevemente este aspecto, quisiera no dejar de lado la feliz afirmación del pluralismo metodológico que utiliza el profesor Esquirol en su reflexión filosófica. Él reconoce que como centro de su reflexión está el símbolo de la filosofía, que es el socratismo, esto es, el privilegio por la pregunta y el sentido crítico, como antes se recordaba. Pero, además, “el influjo de la tradición personalista (así de la judía como de la cristiana), y, sobre todo, se revelará mi

⁷⁴⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 155.

⁷⁴⁶ Esquirol, 155.

⁷⁴⁷ Esquirol, 183.

⁷⁴⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 133.

inestimable deuda con la corriente fenomenológica".⁷⁴⁹ Esto responde, claro está, a una concepción del mundo rica, compleja y complementaria a partir de diversos acercamientos, donde no desecha nada, sino lo que suena a falsedad, presunción y retórica vacía. Se entiende también aquí la necesidad de recuperar una racionalidad sincera y abierta, que entre en diálogo fecundo. Sintetiza:

La herencia de la modernidad, que hemos de asumir desde nuestra voluntad filosófica, es la de la necesidad del método y de una reflexión metodológica. La dirección en que, a partir de esta herencia, es posible trabajar -y con ello se es crítico y superador de la modernidad- es la del *pluralismo metodológico*. Así pues, un sí a la *racionalidad* abierta a una *pluralidad metodológica*, donde se reconozca la complejidad de lo real y los diversos métodos posibles de captación de sentido y de fundamentación de criterios... *Se trata de mantener la racionalidad como fuente de sentido de la vida humana, pero abierta a la pluralidad...* Una de las concreciones de este esquema general es la que se relaciona con la esfera de la ética o de la filosofía práctica del que adolece la postmodernidad y un sí a la posibilidad de una orientación y de una fundamentación racional. Sí a la búsqueda de métodos (rationales) de construcción, reconstrucción y fundamentación de la ética. Sí a una ética capaz, inclusive, de normativizar ciertas esferas de lo político.⁷⁵⁰

De este modo, el profesor Esquirol se propone dar unas pautas orientativas para la reflexión política. Y esto lo hace desde seis ámbitos. Se refiere, primero, a la experiencia de la identidad cultural en tanto proceso de identificación como constitución de mundo. Aquí enfatiza su realidad de movimiento o proceso, el cual no es nunca una cuestión estática, ni *reificada*; si fuera así se caería en un dogmatismo injustificable. En un segundo momento, hace un análisis de la experiencia de la alteridad en tanto proceso de respuesta con respecto al 'otro'. Aquí enfatiza la necesidad de comprender la extrañeza que nos constituye. Esta atención implicará una respuesta adecuada a la alteridad. En tercer lugar, analiza el diálogo como una de las formas más altas del encuentro y especifica que la conversación es una conversión o transformación entre sus interlocutores si proviene de un decir auténtico y sincero.

El cuarto capítulo (sublime) lo ocupa la reflexión en torno a la solidaridad y la fraternidad como recuperación de una perspectiva abierta de la unión que tiene su base no en el poder o en el dominio, sino en la esencial vulnerabilidad que es el ser humano. En quinto lugar, analiza la experiencia fundamental de las experiencias

⁷⁴⁹ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 11.

⁷⁵⁰ FILOSOFÍA SOCIAL II. Textos docents 253. (2002) Edicions Universitat de Barcelona. (Aquí está el artículo 1993, Sobre la cuestión del método), p. 42.

límites como lo son la soledad y el vacío, las cuales bien asumidas posibilitan un tipo de comunión con los demás. Y, finalmente, estudia la experiencia de la problematización o el cuestionamiento socrático como esencial a los procesos de crítica y examen, fundamentales para todo *pensar* genuinamente político. En últimas, esta reflexión crítica si es sincera y genuina lleva a una acción buena, a ese buen inicio que es el medio palmo: “el futuro común depende de una acción común y no simplemente de una divagación teórica (...) ¿Qué estamos haciendo?; ¿qué nos proponemos hacer? Estas son, en tanto que apuntan a la práctica, las cuestiones fundamentales”.⁷⁵¹

En este apartado es necesario resaltar algunas notas que el profesor Esquirol enfatiza al respecto en la filosofía de la proximidad con relación a la comunidad que vive. El primero de ellos es la fraternidad. Esta tiene su base en la horizontalidad de las vidas humanas y la posibilidad de hacer junturas entre ellas. Hay que anotar que “esta horizontalidad no significa uniformismo. La relación entre los hermanos *-fratres-* es vitalidad pura. La comunidad fraterna tiene poquísima estructura y mucho dinamismo”.⁷⁵² Además, la fraternidad está sostenida por la bondad que tiene su base en el amparo de nuestra esencial vulnerabilidad: “lo más humano de lo humano reside en acoger al otro. Venimos desnudos al mundo, y hace frío, y nos acogemos unos a otros. La comunidad más básica es la del amparo”.⁷⁵³

De esta afección se posibilita esa respuesta que en realidad ya nos ata antes de toda decisión “es la solidaridad de los conmovidos por la afección infinita; afección que se vive a la vez como una especie de exigencia y de responsabilidad”.⁷⁵⁴ Es el compromiso que sostiene responsablemente la comunidad con fraternidad viva y actuante, pues “los que aman a sus hermanos son los que han dado el paso atrás a la evidencia de lo que domina”.⁷⁵⁵ Es verdad que el hombre tiende a degenerar en egoísmo y, entonces, cae en la violencia irrumpiendo la fraternidad. Pero esto no es lo auténticamente humano, el bien es más radical que el mal, pues “la acogida, la vigilia y velar por el otro lo son aún más”.⁷⁵⁶

Una de las expresiones más fuertes de la fraternidad abierta y bien entendida es la hospitalidad que es el reconocimiento del hermano y la adecuada respuesta. Escribe el profesor Esquirol: “No olvidemos nuestra condición: afueras, intemperie, desierto. La vulnerabilidad humana en el desierto pide protección. Son las tiendas.

⁷⁵¹ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 163.

⁷⁵² Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 116.

⁷⁵³ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 152.

⁷⁵⁴ Esquirol, 150.

⁷⁵⁵ Esquirol, 165.

⁷⁵⁶ Esquirol, 153.

Las casas que hacen de tiendas. En las afueras, dependemos unos de otros. Y, circunstancialmente, algunos se vuelven más dependientes todavía”.⁷⁵⁷ Si así se entiende la hospitalidad, entonces se puede comprender que ella no consiste en una actitud anecdótica que responde al extranjero como categoría sociológica, y que se relacionaría así solamente con la visita y con el que tiene lugar y abre sus puertas (anfitrión). Al contrario, la hospitalidad es la situación esencial de lo humano y de todos los hombres. En efecto, el ser humano se encuentra esencialmente en la intemperie, pero también en principio acogido. Para la hospitalidad es necesaria la afirmación del vínculo en la debilidad: “pequeños, humildes. [...] Todos igual de pequeños, todos igual de menores. [...] Todos deben tratarse como buenos hermanos; siempre atentos a ayudar, y con *amor maternal*”.⁷⁵⁸ Y, además, dejar ser al otro, no abarcarlo ni intentarlo comprender desde las categorías propias, “dicho de otro modo, no necesitamos que se nos pretenda explicar, sino que se nos haga compañía”.⁷⁵⁹

Otro de los elementos que hay que enfatizar y que se relaciona con las reflexiones del profesor Esquirol en *Uno mismo y los otros* es la problematización que genera la pregunta: ‘¿De verdad?’ Que tiene otras vertientes como ‘¿Estás seguro?’ ‘¿Estás seguro de que todo es así?’ Es una forma de resistencia ante los supuestos que se absolutizan e intentan imponerse y dominar. La vida reflexiva y crítica de la comunidad es necesaria para mantenerla a flote y no degenerar. De entrada, intenta no ceder, no precipitarse, no hacer daño como su aspecto negativo. Pero después, también esta duda filosófica, en realidad, genera una perspectiva, un nuevo horizonte y otra posibilidad de acción:

trata de *introducir* la duda como una cuña, indicando, así, que otra revelación ya ha comenzado. La duda reconoce lo que domina, pero disiente en que esto sea todo. El «¿De verdad?» es como un paso atrás ante la presunta evidencia. Paso atrás que es extraño y que incomoda a los que se aprovechan. Quien duda, pone en juego el mundo, pero también a sí mismo, ya que, en mayor o menor dosis, también él forma parte de ese mundo, y le saca provecho. Así que la verdadera duda apunta ya un cambio de vida. Retroceder ante la evidencia del conflicto y del egoísmo. No terminar de creérselo y dejar de aprovecharse.⁷⁶⁰

Todo esto va constituyendo la posibilidad de adelantar el medio palmo de la acción política de la comunidad que vive.

⁷⁵⁷ Esquirol, 157.

⁷⁵⁸ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 116.

⁷⁵⁹ Esquirol, 28.

⁷⁶⁰ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 151.

Desplazar medio palmo

El profesor Esquirol hace la siguiente pregunta: “En las afueras, ¿cuál puede ser, cuál debe ser, el principal horizonte de acción política?”.⁷⁶¹ Como recordaba en la *Resistencia íntima* una forma es no ceder ante las fuerzas horadantes y que dañan el plano de las relaciones humanas. Este primer trabajo de la acción es uno de regeneración de lo que ya se encuentra deformado o degenerado. La otra forma es “procurar el desplazamiento de apenas medio palmo”.⁷⁶² Este avance del medio palmo consiste en un cambio intensivo, de profundidad. Se trata de “hacer durar lo bueno y darle espacio, es decir, en hacerlo crecer. Y, a la vez, en conseguir que el infierno retroceda o, lo que viene a ser lo mismo, en aplazar el momento de la inhumanidad”.⁷⁶³ Y además, el que emprende la acción del medio palmo, sabe que mientras pueda hará algo de bien, con la firme convicción de que poco es mucho, de que espera a pesar de todo, y de que el mal no tiene la última palabra:

Todo aquel que sigue este imperativo lucha en el mismo frente. En los momentos de tregua, procura hacer algo bien (más mundo, más vida, más sentido). Y celebrar, y cantar – aunque no entone –. En momentos de mayor gravedad, trata de mantener la esperanza a pesar de todo, es decir, en consonancia con nuestra contingencia, procura mantener la provisionalidad; mantener la convicción de que todo es provisional, de que nada es definitivo, de que nada es inexorable.⁷⁶⁴

El profesor Esquirol toma la idea del medio palmo a partir de una anécdota de un rabino cabalista que decía que era suficiente con empujar un poco una taza o una piedra para ir instaurando ese reino añorado. Este poco –que en realidad es mucho– representa el medio palmo que permite introducir una cierta novedad en el mundo: un cierto cambio que posibilita captar algún otro modo de las cosas, pues nada está ya finiquitado para siempre. Un desplazamiento siempre abierto posibilitado por la gente de buen corazón:

El desplazamiento ha sido realizado por personas anónimas y sencillas; por sabios humildes y un puñado de filósofos; por revolucionarios e individuos comprometidos políticamente; por personas de auténtica vida espiritual y, sobre todo, por la buena gente. Todos ellos han contribuido a cambiar el mundo que, sin embargo, está todavía por cambiar. De ahí la fuerza que sigue teniendo la vida filosófica, y la política y la religiosa, no degeneradas.⁷⁶⁵

⁷⁶¹ Esquirol, 153.

⁷⁶² Esquirol, 153.

⁷⁶³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 124-25.

⁷⁶⁴ Esquirol, 166.

⁷⁶⁵ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 23.

Un punto que resalta el profesor Esquirol de este *medio palmo* es que no todo depende de nuestras fuerzas, que “no lo podemos correr solos”.⁷⁶⁶ Hay algo más que no podemos, que se nos escapa, un lugar que se deja al misterio de la perspectiva mesiánica de la historia. Sin embargo, lo que está en nuestras manos como medio político es lo poco que podemos hacer: la *revolución del medio palmo* que comienza con la comprensión de las afueras y la solidaridad en la intemperie. Escribe:

Medio palmo, y podríamos tener unas afueras sin violencia, justas y fraternales. (...) Hubiéramos evitado montañas de sufrimiento y de víctimas de la violencia y de la injusticia. Pocos centímetros hubieran bastado para prevenir la aparición de los peores genocidas de la historia y el estallido de muchas guerras: una puerta entreabierta, un amigo fiel, un camino alternativo, una palabra oportuna, un agradecimiento, una casa, un plato en la mesa, un pequeño sacrificio, una buena maestra, un oficio, un mensaje...⁷⁶⁷

Lo que se genera es una comunidad que vive. Un elemento primordial de esta comunidad para que en realidad viva es el don que representa cada uno con respecto a los demás. Es decir, la donación que cada uno es de sí mismo para el otro: “se da para amparar y cuidar, para hacer feliz al destinatario, para ayudar a quien lo necesita... Se puede dar acogida y recursos para vivir, así como también alegría, orientación, confianza, paz, vida...”.⁷⁶⁸ Es de resaltar que este don de sí es también una respuesta al don primigenio que hemos recibido de los demás, “es un don sobre un don; una generosidad que es respuesta a otra generosidad (...) entonces, muchas veces, quien se siente receptor de alguna de estas donaciones, también da”.⁷⁶⁹ Y en esta armoniosa cadena de la horizontalidad y de las afueras, se comprende que la acción más sublime por el otro es el don de sí como entrega y servicio que no tiene nada que ver con el interés, el dominio, la altivez o el servilismo. Antes bien, se trata de

conseguir que el otro sea más (...) No el don como forma de posesión, de expansión o de compra, sino el don como verdadera generosidad: *dar retirándose*. Quien así da, reconoce el otro en el otro, y es capaz de dejarle espacio retirándose él mismo. Esta excepcionalidad del don facilita el auténtico agradecimiento, que es reconocimiento de la bondad del donador.⁷⁷⁰

Este acto de dar entonces también despierta en los demás, como en cadena, una generosidad como agradecimiento: “hay un primer don, y un don que viene después. Ambos son principio; son iniciativa; son regalo; son generación y

⁷⁶⁶ Esquirol, 154.

⁷⁶⁷ Esquirol, 154-55.

⁷⁶⁸ Esquirol, 158.

⁷⁶⁹ Esquirol, 158-59.

⁷⁷⁰ Esquirol, 160. *Cursivas propias.*

generosidad".⁷⁷¹ Pero para percibir el don y responder como don hace falta despertar la sensibilidad y dejar la indiferencia a un lado, y también el pensar que todo es debido y exigido como derecho propio. El egoísta no puede generar porque su vida se encuentra cerrada en sí mismo, y de esta cerrazón sus frutos más seguros son los que minan la comunidad: la violencia y el abuso. En cambio, la comunidad que vive, *vive* de la generosidad del agradecimiento que gratuitamente se entrega como don al otro, aquí se comprende que la comunidad sea génesis, generación y generosidad. En esto consiste la esperanza sin lujo, es decir, que tiene los pies en la tierra y genera mucho bien, con muy poco. Una comunidad que de verdad vive tiene la perspectiva de la esperanza, es decir, aquello que finalmente une a las personas, al reencuentro agradecido:

La comunidad regeneradora es la del génesis auténtico. La comunidad que vive está formada por personas agradecidas. Todos son donantes y receptores agradecidos. La gratitud acaba siendo generadora de la calidez ambiental, la que incluso corrige y equilibra el peso del mérito y del reconocimiento que se espera obtener. La gratitud suaviza las relaciones, debilita las tensiones y las expectativas del deber. Promueve los gestos de la amabilidad y, finalmente, da sentido a la esperanza. Porque no hay esperanza sin sentido de la comunidad. La comunidad cura con la *esperanza* que misteriosamente ella misma es. Entrevemos algo: en el fondo del fondo, el contenido de la esperanza tiene que ver con lo que une a las personas. El misterio es el misterio de la relación, de la comunidad.⁷⁷²

En últimas, la revolución del medio palmo "consiste en hacer bien las cosas y añadir algo más de bien. En hacer bien los trabajos y oficios que tienen sentido, en añadir algo de bien gratuito y afuncional, y conspirar en el desierto".⁷⁷³

⁷⁷¹ Esquirol, 159.

⁷⁷² Esquirol, 162.

⁷⁷³ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 167.

**SEGUNDA PARTE: ARTICULACIÓN DE LA OBRA DE G.
K. CHESTERTON A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE LA
PROXIMIDAD**

NOTA REFERENTE A LAS TRADUCCIONES

Las citas del *corpus* chesteroniano o de diversos estudios, en las que su referencia respectiva aparece el título exclusivamente en inglés, corresponden a traducciones propias. Ahora bien, en este texto he utilizado, cuando existen, diversas traducciones de las obras de G. K. Chesterton. Sin embargo, he revisado la traducción que utilicé confrontándola con el original. Bien es cierto que existen diversas traducciones castellanas sobre un mismo texto de Chesterton, en estos casos, he puesto la que se mejor se adecúa al original, sea aquella antigua o reciente. Asimismo, para mejor orientación del lector y con el fin de facilitarle su lectura y búsqueda de los mismos escritos de Chesterton, en este texto se podrán encontrar las referencias de las obras originales de los principales libros del escritor inglés junto con la edición de la traducción castellana que he escogido. Con todo, las citas textuales aparecen retocadas y matizadas.

Todas las cursivas son propias, a no ser que se exprese lo contrario.

PROLEGÓMENOS

Semblanza de la obra chestertoniana

G. K. Chesterton es un pensador original. En el sentido en que él fue fraguando una visión particular de asimilar el mundo, esto es, una cosmovisión personal como un trabajo sincero de comprensión. En la introducción a su libro cumbre *Orthodoxy* (*Ortodoxia*, 1908), reconoce que sus reflexiones fueron “especulaciones sinceras y solitarias”,⁷⁷⁴ en las que patentiza su “filosofía personal o religión natural”.⁷⁷⁵ De hecho, el propósito central fue “explicar, más con imágenes que con una serie de deducciones, el sistema filosófico en el que he llegado a creer”;⁷⁷⁶ más aún, consistió en “ilustrar con imágenes un punto de vista”.⁷⁷⁷ Es por este motivo que sostiene Chesterton que no extrajo su concepción de “la idea de la Naturaleza y, como estamos siguiendo la especulación primera y natural, descartaremos (de momento) la idea de extraerla de Dios. Debemos tener nuestra propia visión”.⁷⁷⁸ Todo lo cual, expresa Chesterton, se deriva como reacción a un sentimiento nihilista de fin de época (*fin de siècle*)⁷⁷⁹, para un renacer que marcaba asimismo el albor del siglo XX, y que Chesterton caracterizó como contrapunto del giro eduardiano⁷⁸⁰: se compartía

⁷⁷⁴ G. K. Chesterton, *Orthodoxy (the annotated edition)* (Lenoir: Reformation, 2002), Preface. Chesterton, *Ortodoxia*, 7. El prefacio de *Ortodoxia* originalmente no apareció en la edición primera del libro editada por John Lane (1908). Por eso, no se encuentra tampoco este prefacio en *Collected Works: Volume 1*.

⁷⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 252. Chesterton, *Ortodoxia*, 62.

⁷⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 211. Chesterton, *Ortodoxia*, 9.

⁷⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 225. Chesterton, *Ortodoxia*, 26.

⁷⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 308. Chesterton, *Ortodoxia*, 137.

⁷⁷⁹ Cf. William Oddie, «Chesterton at the Fin de siècle: Orthodoxy and the Perception of Evil», *XXV, Chesterton Review*, 3 (1999).

⁷⁸⁰ Cf. G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), May 28, June 4, 1910, las referencias a los artículos periodísticos de Chesterton publicados en *The Illustrated London News* se harán correspondiendo al mes, día y año de publicación en Inglaterra. Véase también: Ian Boyd, «Chesterton y Ortodoxia: leyendas y realidades», *Seton Hall University, Chesterton Review*, 2010, 172. También: Cf. John Coates, *Chesterton and the Edwardian Cultural Crisis* (Hull University Press, 1984).

con su generación “un poderoso sentimiento de la absoluta necesidad de encontrar un significado a la existencia humana”.⁷⁸¹

Bien es cierto que como tal en la obra de Chesterton no hay, *stricto sensu*, un ‘sistema filosófico’ como se conoce tradicionalmente en la historia de la filosofía. Consiste, más bien, en un tipo de “certeza espiritual”⁷⁸² a la que ha arribado nuestro autor, envuelto en un esquema literario y muy poético, consistente en un bosque de imágenes y epigramas, de narraciones e historias. De manera que Chesterton no elabora argumentos y conceptos sesudos, no hila idea tras idea de forma tratadística, en el sentido más académico del término. Lo que hace, más bien, es ir *describiendo literariamente* su concepción de la vida: “saber cómo las flores de un prado, unas palabras leídas en un ómnibus, los avatares de la política o las tribulaciones de la juventud llegaron a combinarse para producir una convicción”.⁷⁸³ Todo lo cual hace el trasfondo de su conciencia básica y de su actitud elemental del vivir: “se trata estrictamente de una convicción intelectual, aunque de una convicción intelectual primaria como la certeza de la existencia del yo o de la bondad de la vida”.⁷⁸⁴ Su intención, en toda su obra, fue mostrar narrativamente esta forma de comprensión, e invitar al lector a que tal vez la pudiera asimilar. Con todo, como se verá más adelante, es un camino exigente. Habrá que descender a la nada terrible para abrirse a la bondad de los seres: “teniendo en cuenta mi experiencia, quizá consiga ayudar a otros a avanzar un poco en esa dirección, pero solamente un poco. Nadie sabe mejor que yo que es un camino terrible que aterraría recorrer a los ángeles”.⁷⁸⁵ En efecto, tiene muy en cuenta la conciencia personal y hondísima de la finitud humana; con todo, nunca pierde su calidez: “se ha puesto en marcha para ir al fin del mundo, mas sabiendo que aun allí encontrará posada”.⁷⁸⁶

Su cosmovisión da cuenta de unas ideas que están conectadas con la vida real, pues esta postura “exige terrenos verdaderos [...] No habla de enajenamientos, de ideales y de puertas del cielo, sino de cristales de ventana, de guantes y de tapias de jardín. No trata mucho de abstracciones”.⁷⁸⁷ En efecto, la visión chestertoniana se puede

⁷⁸¹ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), 140. G. K. Chesterton, *Autobiografía* (Barcelona: Acantilado, 2003), 162.

⁷⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 347. Chesterton, *Ortodoxia*, 187.

⁷⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 214. Chesterton, *Ortodoxia*, 13.

⁷⁸⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 355. Chesterton, *Ortodoxia*, 196.

⁷⁸⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 31. G. K. Chesterton, *San Francisco de Asís* (Madrid: Encuentro, 2012), 39.

⁷⁸⁶ G. K. Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens* (Barcelona: Janés Editor, 1952), 230.

⁷⁸⁷ Chesterton, *Robert Browning*, 58.

decir que se hace a partir de *retazos o jirones de la realidad* o, por decirlo así, de *fragmentos cotidianos*; su pensamiento se encuentra arrancado un poco al azar según los problemas, los temas y los autores que hacían que su atención se focalizara en ese momento. Sin lugar a dudas, Chesterton estuvo inmerso en su situación histórica, esto es, su reflexión se nutrió de su momento político, artístico, moral, literario, etc. Y, precisamente, desde estos ámbitos en que iba forjando una visión “propia”, fue aportando su perspectiva frente a cada una de las problemáticas particulares.

En este sentido, Chesterton no tuvo una pretensión academicista de fundar un “nuevo” modo de hacer una filosofía o de constituir una corriente de pensamiento. Chesterton no hizo escuela.⁷⁸⁸ Por eso, de entrada, es comprensible la genuina impresión sobre la obra de Chesterton de que es una obra literaria y periodística, muy poética y considerablemente concreta sobre los problemas particulares de su tiempo. Además, sus escritos no tienen una conexión explícita con los temas específicos de la filosofía: la visión chestertoniana no se construye estrictamente *en torno a las clásicas categorías filosóficas*, como “yo-naturaleza”, “sujeto-objeto”, “esencia-acto de ser”, etc. Chesterton sería uno de los que desatenderían, por ejemplo, las minuciosas discusiones de escuela (que son tan interesantes por otros motivos). Además, él hace uso de diversos conceptos ‘filosóficos’ de una forma ambigua y personal; por no mencionar que casi nunca discute o cita a los principales filósofos que se han sucedido en la historia. Antes bien, utiliza el lenguaje cotidiano para sus profundas reflexiones y, tal como también pasaba con Cobbet, “empleaba las palabras ligeras con tal peso. Blandía las palabras corrientes como un hacha”.⁷⁸⁹ Chesterton, en últimas, diría de él –y como fue por muchos recordado– que fue un *feliz periodista (a jolly journalist)*⁷⁹⁰, que escribió sobre casi todas las cosas, como buen polímata que era⁷⁹¹. A propósito, se puede aplicar a Chesterton el comentario que él

⁷⁸⁸ Lo más aproximado a una escuela chestertoniana fue la *liga distributista* que fundó Chesterton con Hilaire Belloc. Sin embargo, su centro de gravedad era político-económico como tercera vía ante el capitalismo y el socialismo, y no tanto filosófico. Asimismo, no se puede reconocer que los distributistas fueran *propiamente* chestertonianos: nadie pensaría esto, por ejemplo, de Ada Jones o de Vincent McNabb ni de Dorothy Day, aunque fueran muy cercanos al escritor inglés. Esto bien se aclara en: John Sharpe, «Introduction», en *Beyond capitalism & socialism. A new statement of an old ideal* (Norfolk: Light in the darkness, 2008).

⁷⁸⁹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 712.

⁷⁹⁰ Luis Ignacio Seco, *G. K. Chesterton, un escritor para todos los tiempos* (Madrid: Biografías MC, 1997), 17.

⁷⁹¹ Cf. David Fagerberg, *Chesterton is Everywhere* (Steubenville: Emmaus Road, 2013).

mismo hace en el libro sobre el poeta *Robert Browning* (una *biografía de autobiografía intelectual*)⁷⁹², referente al trasfondo de su poesía:

Ha escrito sobre filosofía, ambición, música y moral, pero no ha escrito nada acerca de Sócrates, o de César o Napoleón, o de Beethoven o Mozart, o de Buda o Mahoma. Cuando quiere describir una ambición política, selecciona un individuo totalmente desconocido, el rey Víctor de Cerdeña. Cuando desea expresar el alma perfectísima de la música, desentierra unas personas extraordinarias llamadas Abt Vogler y Maestro Hughes de Saxe-Ghota. Cuando desea expresar el más amplio y sublime esquema de moral y religión que su imaginación puede concebir, no lo pone en boca de ninguno de los grandes guías espirituales de la humanidad, sino en boca de un oscuro rabino judío llamado Benz Ezra.⁷⁹³

A pesar de todo, si bien es cierto que es incompatible con el espíritu chestertoniano hablar de sistematicidad hilada con rigurosidad académica, se puede reconocer, al menos, el corazón de un cuerpo de doctrinas en apariencia desordenadas y heterogéneas, pero en la base interconectadas y coherentes; así también se encuentran integradas sus concienzudas contradicciones, todo lo cual se despliega de un sustento sólido y común que se puede reconocer claramente como chestertoniano. Desde luego, después de planear sobre la globalidad de su obra, se tiene una constante impresión de unidad e, incluso, de repetición. En efecto, a pesar de la vastedad y variedad de su obra desperdigada en innumerables escritos, no se pierde la visión chestertoniana en la selva de sus partes ni en lo caótico, sino que gracias a su temple, al acercarse a un tema se *espera* a sabiendas una postura de

⁷⁹² Esto mismo se puede afirmar de sus demás biografías en que se tiene la impresión de que Chesterton está transparentando su propio espíritu, pero hablando en tercera persona. Él mismo lo reconoce: “Yo 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. (...) El libro tiene algo y creo que trata más de mi adolescencia que de la vida de Browning”. Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 101. Chesterton, *Autobiografía*, 110. También, en su estudio de Chaucer, escribe: “algunas de estas conclusiones tienen inevitablemente el colorido de mis propias convicciones” Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 289. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 584. Y en su estudio sobre G. B. Shaw escribe: “Si se me hace observar que éste es un libro sobre Shaw, le aseguro que, con moderación y a intervalos oportunos, recordaré el hecho”. Chesterton, *Shaw*, 788. Por esta razón, nos tomaremos de vez en cuando la licencia para hacer referencia a Chesterton cuando él mismo habla con aprecio y admiración de otros autores.

⁷⁹³ Chesterton, *Robert Browning*, 30.

sentido común que, con todo, tras su lectura resulta *inesperadamente* sorprendente.⁷⁹⁴ En este orden de ideas, el mismo Chesterton pide que alguien:

[Trace una] línea de conexión entre todo este caos de apuntes. Se podría hacer. Esa fila de monstruos informes y desmañados que acabo de poner al lector *no se compone de ídolos separados y recortados caprichosamente en solitarios valles o diversas islas*. Estos seres monstruosos *engendran las gárgolas de una determinada catedral*.⁷⁹⁵

Súmese a esto lo que le escribió en una carta a su prometida Frances Blogg: “Mi intención [...] es construir una casa verdaderamente alegórica: explicar verdaderamente su significado esencial”.⁷⁹⁶ Sin negar la primera impresión de su inabarcabilidad, propia de un conjunto de ideas que hacen parte de cierto bullicio y desbarajuste como pasa en la selva, porque “eso es lo que pasa con la obra de G.K.C.: la diseminó, como hace la Naturaleza con la suya”⁷⁹⁷ y además que sus obras completas tienen dimensiones catedralicias⁷⁹⁸; digo, que sin negar esta impresión inicial, hay que decir –con las mismas intenciones del escritor inglés– que de *trasfondo* sí se puede extraer una visión coherente y original sobre los grandes problemas de la filosofía: Dios, hombre, mundo o naturaleza.⁷⁹⁹ Su postura, aunque

⁷⁹⁴ Peter Floriani reconoce que el conjunto de las obras de Chesterton se puede entender como una sola novela de detectives o de misterio en el que se tiene la sensación de que en medio de la aparente incompreensión hay un sentido subyacente que se revela *tenuemente* tras empatar las diversas piezas de sus escritos desperdigados Cf. Peter J. Floriani, *A Chestertonian's Vade Mecum* (Milan, Pennsylvania: Ambrosian University Press, 2017), iv. Con todo, válgase enfatizar que el mismo Chesterton reconoce que esto no debe entenderse como la respuesta del misterio (hermenéutico y existencial, si se quiere), pues eso sería ahorrarle al lector el trabajo de pensar por sí mismo: “Nada me induciría a decirle al lector algo sobre la solución del enigma. (...) Quien lo hace es un hombre malo, tan malvado como el que deliberadamente rompe la burbuja de jabón a un niño – es más malvado que Nerón.” Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, November 7, 1908.

⁷⁹⁵ Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 17.

⁷⁹⁶ G. K. Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos* (Barcelona: Acantilado, 2004), 13.

⁷⁹⁷ W. R. Titterton, *Chesterton, mi amigo* (Madrid: Rialp, 2011), 18.

⁷⁹⁸ La editorial *Ignatiuss Press* de San Francisco está editando las obras completas de Chesterton. Van en el tomo 37 y cada volumen tiene alrededor de 1000 páginas. La edición de esta obra ingente continúa todavía hoy, dado que se están recopilando diversos artículos dispersos del escritor inglés en distintos periódicos americanos. A esta edición completa hay que sumar la recopilación en ocho volúmenes de los artículos que escribió Chesterton en el *Daily News* por la editorial Routledge. Súmense también las ediciones varias que provienen de la recuperación de alguna obra olvidada, como es el caso de *Basil Howe (El olivo azul, 2009)*, el cual fue descubierto en el año 2009, pero fue escrito por el joven Gilbert cuando contaba 20 años. O las recopilaciones de poesías dispersas en periódicos o en libros de otros autores, así como prólogos varios. Véase, por ejemplo, *El gran mínimo* (Salto de página, 2014).

⁷⁹⁹ Se podría afirmar de su obra lo que él, análogamente, vio en Cobbet: “a pesar de la variedad del genio creador más fantástico, no hay allí nada caótico (...). Todo el plan de este laberinto ascendente revela la maestría de un espíritu ordenado” Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 720.

fuera particular, formaba parte de *una visión urdida por una constelación de ideas consecuentes* que lograba una tesitura de conceptos entrelazados o de cierto ‘vocabulario unificado’ sobre gnoseología, lógica, antropología, ética, política, religión, lenguaje, estética, etc. Ninguna de estas se encuentra como un tratado en ningún libro de Chesterton, sino que su cosmovisión está desperdigada de un modo literario en una infinidad de artículos periodísticos, biografías, novelas, poemas, relatos... Esto es lo que, no en vano, han sistematizado algunos estudios de la filosofía chestertoniana.⁸⁰⁰ Así las cosas, en la presente investigación se tendrá en cuenta esta organicidad para leerla a partir de su relación con la *Filosofía de la proximidad*.

Sin embargo, válgase enfatizar que, a mi parecer, aunque su filosofía tenga un tipo de organicidad, se resiste a hacer de ella un *compendio* –en su acepción más precaria–, como una postura acartonada por lo circular y cerrada de su doctrina; en efecto, su obra resulta irreductible siempre a encasillamientos, debido a que es una captación o actitud vivas, que habla más de la asimilación de su espíritu latente que del cúmulo minucioso de sus premisas, como si fuera posible ponerlo como paladín de alguna escuela (se lo ha calificado, por ejemplo, como un fenomenólogo⁸⁰¹, un existencialista⁸⁰², un hermeneuta⁸⁰³, un pragmatista⁸⁰⁴, un esteta teológico⁸⁰⁵ o un neotomista⁸⁰⁶). No en vano, reconoce Alberto Manguel que “su actitud será de autenticidad y siempre anticonvencional por encima de todo”⁸⁰⁷. Su filosofía, si se

⁸⁰⁰ Véase, por ejemplo: Quentin Lauer, *G. K. Chesterton: philosopher without Portfolio* (New York: Fordham University Press, 1988). Argüello, «Chesterton, el filósofo de la calle Fleet». Salvador Antuñano, G. K. C. *O la llave de la realidad perdida. Estudio sistemático sobre la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad* (Fundación Universitaria Española, 2003). Duncan Reyburn, *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning* (Cascade Books, 2016). Mariano Fazio, «Chesterton, la filosofía del asombro agradecido», *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia* 11 (1) (2002): 121-42. Aidan Nichols, *G.K. Chesterton, Theologian* (Darton Longman & Todd, 2009). Con todo, el estudioso chestertoniano Peter Floriani sostiene que todavía hace falta “un estudio de *Ortodoxia* en particular, en que también se estudie el *corpus* filosófico de GKC en general, el cual debería ser llevado a cabo por un filósofo imbuido en filosofía escolástica” Floriani, *A Chestertonian’s Vade Mecum*, 167. Aquí le daremos especial atención al libro *Ortodoxia*, tal como lo demuestran las numerosas citas.

⁸⁰¹ Cf. Aurel Kolnai, *Ethics, Value and Reality* (Transaction Publishers, 2008).

⁸⁰² Cf. Maxwell Patchet, «A Productive Failure: Existentialism in Fin de Siècle England» (Marquette University, 2020), https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/925/.

⁸⁰³ Cf. Reyburn, *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*.

⁸⁰⁴ Cf. William James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, 1.ª ed. (Alianza Editorial, 2000).

⁸⁰⁵ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria 2: Estilos eclesiásticos* (Ediciones Encuentro, 1986).

⁸⁰⁶ Cf. Salvador Antuñano, «Chesterton o la modernidad a plena luz», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 10 (2002).

⁸⁰⁷ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 21 Prólogo.

puede llamar así⁸⁰⁸, se encuadraría, en realidad, en las periferias de las corrientes o de las escuelas filosóficas. De hecho, pasa también con Chesterton lo que él describe de Cobbet que “incluso su manera de llegar a las mismas conclusiones [de otras escuelas] era casi enteramente experimental. No partía de teorías, sino de cosas. Puede deducirse una teoría de sus comentarios, pero sus comentarios no se deducen de una filosofía particular”.⁸⁰⁹ Esta naturalidad y originalidad de Chesterton, es lo que permite la múltiple lectura de su obra y la posibilidad de traer su pensamiento a otras filosofías vigentes en nuestros días.

Además, como pasa también con la *Filosofía de la proximidad*, su cosmovisión no está basada tanto en los libros como en un conjunto de elementos integrales y fundamentales de la experiencia de su vida humana. Escribe Chesterton: “me refiero a que uno puede estar menos convencido de la filosofía de cuatro libros que de la de un libro, una batalla, un paisaje y un viejo amigo”.⁸¹⁰ También afirma que se “encuentra sermones en las piedras, en cada uno de los adoquines de la calle por la que camina. Cada hecho o frase involucrada en el asunto en cuestión vuelve la mente hacia atrás en el tiempo, a los poderes originarios”.⁸¹¹ Y, así, se puede afirmar que surge una “idea de una amplia y vivificadora filosofía de la vida: el estudio de los aspectos que presenta toda dificultad, el balance de esos aspectos, la concepción del mundo sublunar a la luz de la razón”.⁸¹²

Además, su forma de escribir, sin academicismos o erudiciones vanas, da clara muestra de que se dirige al hombre común y a todos. No se dirige a una clase especial o a una élite de pensamiento. Como tal no está defendiendo una escuela, o una propuesta filosófica que debe ser aprobada por la academia. Escribe al hombre ordinario y se dirige al sentir de la humanidad en sí. Por eso, su escritura tiende a apuntar a asuntos del ámbito común. En sus propias palabras e intenciones: “me dirijo al hombre de la calle, escéptico pero también comprensivo”.⁸¹³ Más aún, su forma de acercarse a grandes temas de la filosofía, difiere considerablemente de las respuestas comunes o de las orientaciones más manidas. Bien podemos decir que él

⁸⁰⁸ Así se sostiene en: Cf. Salvador Antuñano, «G.K Chesterton: verdadera filosofía para un tiempo desesperanzado», en *Chesterton de pie* (Madrid: CEU ediciones, 2013). John Guest lo considera abiertamente como “filósofo y reformador social”. G. K. Chesterton, *Selected Essays* (London: Collins, 1939), Preface, 7.

⁸⁰⁹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 757.

⁸¹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 348. Chesterton, *Ortodoxia*, 187.

⁸¹¹ G. K. Chesterton, *William Blake y otros temperamentos* (Universidad Diego Portales, 2012), 88.

⁸¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 366. Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 638.

⁸¹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 27. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 34.

mira desde una perspectiva más natural estas cuestiones, sin la prevalencia de conceptos tradicionales que por trillados han perdido muchas veces la experiencia fundamental que los originaba. En este sentido Chesterton apunta que él intenta pensar “a la luz de su verdad primigenia, lejos de los tópicos habituales”.⁸¹⁴ Todo lo cual le imprime a su obra una cierta complejidad, pero con una claridad final. Esto lo ha simbolizado Chesterton con la imagen de la llave,⁸¹⁵ que aunque parece intrincada en su forma, abre suavemente una puerta.⁸¹⁶ En este sentido, se podría aplicar a su obra lo que él afirmó de Dickens:

Esta escala gigantesca de arquitectura literaria desmesurada y, con todo, cómoda es típica de su genio, que propendía a lo enorme, pero que, aun en la desproporcionada vastedad, necesitaba sentirse en casa. Le agradaba meter una historia dentro de otra, como pueda estar una estancia dentro de otra estancia en un castillo que, no por ser un laberinto, deje de resultar muy habitable y cómodo.⁸¹⁷

Bajo este aspecto, su estilo es claramente literario; en el que se contienen profundas cuestiones filosóficas: se entrelaza el argumento con el relato. Asimismo, su estilo también responde al objetivo de su obra que es resaltar lo común de lo humano que se ha olvidado. Por eso, escribe que “se necesita una cierta elasticidad de imaginación para ver las cosas obvias sobre un fondo asimismo obvio”.⁸¹⁸ Sin embargo, como él quiere tocar esa antigua fibra de lo maravilloso, entonces su estilo es en muchos casos barroco y sofisticado para revitalizar lo que se tiene delante ;⁸¹⁹ En este sentido, escribe: “me propongo buscar en la medida de lo posible la nota de lo nuevo y desconocido, por lo que el estilo, aun en temas tan profundos, puede

⁸¹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 161. Chesterton, *El hombre eterno*, 41.

⁸¹⁵ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, II, XVI.

⁸¹⁶ La imagen chestertoniana de la llave se puede encontrar extensamente comentada en: Cf. Ian Ker, *G. K. Chesterton. A biography* (Oxford University Press, 2011), 526 y ss. Ver también la novela: Nancy Brown, *The Chestertons and the Golden Key* (Front Royal: Chesterton Press, 2016).

⁸¹⁷ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 248.

⁸¹⁸ Chesterton, *La Cuestión*, 282.

⁸¹⁹ No sin razón algunos estudios han explicitado la influencia de lo real-maravilloso de Chesterton para fraguar lo que se llamó el Boom latinoamericano. Ver: Bernat Castany, «Julio Cortázar y Gilbert Keith Chesterton. Revisión del concepto cortazariano de “sentimiento de lo fantástico” a la luz del concepto chestertoniano de “asombro agradecido”», 47, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2018, 205-15. Lucas Adur, «Chesterton: una lectura a contrapelo», 81, *Letras. Borges, sus ensayos: lógicas textuales y archivos de época*, 2020, 171-89. Por cierto, debo apuntar que uno de los primeros autores en acuñar el concepto de lo ‘real-maravilloso’ o de ‘realismo mágico’ fue Chesterton al hablar de “eerie realism”, “realism of a dream”, “elfish kind of realism”, los cuales en la traducción de la edición castellana se presentan así: “realismo fantasmagórico”, “realismo de los sueños” y “realismo mágico”. Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 202-3.

algunas veces caer deliberadamente en lo grotesco y lo fantástico”.⁸²⁰ Como el mismo escritor inglés advirtió al inicio de un capítulo : “me parece oportuno, para entrar en materia, ir dando un rodeo por un camino circular, acaso un poco largo”.⁸²¹ Se trata de la misma sensación que se tiene al leer todos sus textos

Con todo, válgase afirmar una vez más, como ha reconocido Castellani, que su obra y escritura –no siempre fáciles por lo llenas de cabriolas– tienen, con todo, la armonía propia de la sinfonía. Su estilo se estructura “lleno de fugas, florituras, injertos y *staccati* al modo suyo, porque si es verdad como él dice que el arte barroco más bien que escultura es dibujo, también los ensayos suyos más bien que arquitectura son música”.⁸²² Con todo, siempre está presente el equilibrio. Así, como también pasaba con la obra de Chaucer, “buena parte de su obra está impregnada de una serena exageración, de una serena extravagancia”.⁸²³

Así las cosas, esta investigación intentará navegar sobre su obra literaria (entendido este adjetivo en un sentido amplio), resaltando los principales temas chestertonianos que son afines con la *Filosofía de la proximidad* del profesor Esquirol. Además, como se dejó establecido desde un principio, se tendrán en mente los temas principales de la *Filosofía de la proximidad* para la lectura orgánica de la obra chestertoniana. Todo lo cual da cuenta de la articulación buscada entre ambos estilos de pensamiento: el del pensador catalán con el del escritor inglés.

⁸²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 150-51. Chesterton, *El hombre eterno*, 29.

⁸²¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 254. Así pasa, por decirlo de alguna manera, con el método del taladro: dando vueltas profundiza; o como la bicicleta: dando giros avanza. Él mismo lo confirma: “me han considerado el tipo del símbolo giratorio”. Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 120.

⁸²² Leonardo Castellani, *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis* (Buenos Aires: Dictio, 1945), 144.

⁸²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 165. G. K. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer* (Barcelona: Janés Editor, 1952), 491.

Esbozo biográfico

Hay excelentes biografías en el ámbito anglosajón surgidas de la experiencia de la amistad⁸²⁴ y de la investigación⁸²⁵. Asimismo, hay otras en el ámbito hispanoamericano⁸²⁶ que sobresalen por la admiración y el análisis de su carácter y época, con el fin de hacer cercana y entendible su figura para nuestros días. Además, se tiene la completa y formidable *Autobiografía* de Chesterton que se publicó el año de su muerte, en 1936. Desde estos acercamientos parte este breve esbozo.

⁸²⁴ Su amigo de periodismo W. R. Titterton, su primer Boswell, escribió una entretenida biografía, surgida del aprecio, publicada el mismo año de la muerte de Chesterton, Cf. W. R. Titterton, *G. K. Chesterton. A portrait* (Ouseley, 1936). La esposa de Cecil Chesterton, Ada Jones, escribió un libro biográfico en la que se enfatiza principalmente su relación con la familia y con el periódico que fundó, conocido como el *G. K.'s Weekly*, Cf. Ada Jones, *The Chestertons* (London: Chapman & Hall, 1941). La esposa de Chesterton, Frances Blogg, queriendo remediar algunos malentendidos de su concuñada, le pidió a Masie Ward que escribiera la biografía verdadera de su fallecido marido, Cf. Maisie Ward, *Gilbert Keith Chesterton* (Sheed & Ward, 1943).

⁸²⁵ Una de las más conocidas y leídas es la de Joseph Pearce, traducida al español, la cual también ofrece introducciones muy completas a algunas obras fundamentales de Chesterton, Cf. Joseph Pearce, *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia* (Encuentro, 2009). Sin embargo, entre otros –v. g. Alzina Dale (1982), Michael Finch (1986)–, los más extensos, actualizados y rigurosos estudios biográficos son los de Ian Ker y William Oddie, Cf. Ker, *G. K. Chesterton. A biography*. Cf. William Oddie, *Chesterton and the romance of Orthodoxy. The making of GKC (1874-1908)* (Oxford University Press, 2008). Esta última explora los años de formación y juventud de Chesterton, y la gestación de sus primeras obras.

⁸²⁶ Entre otras, las más recomendables son las siguientes: José R. Ayllón, *El hombre que fue Chesterton* (Palabra, 2017). Seco, *G. K. Chesterton, un escritor para todos los tiempos*. Con todo, uno de los estudios biográfico-contextuales en el plano cultural y filosófico más completos y logrados en el ámbito hispano, debería buscarse en la tesis doctoral de Salvador Antuñano Alea, dirigida por Eudaldo Forment en la Universidad de Barcelona, Cf. Antuñano, *G. K. C. O la llave de la realidad perdida. Estudio sistemático sobre la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad*, 2003. Ver también: Julia Stapleton, *Christianity, Patriotism, and Nationhood: the England of G. K. Chesterton* (Lexington: Plymouth, 2009).

Gilbert Keith Chesterton nació en Campden Hill (Londres), el 29 de mayo de 1874.⁸²⁷ Sus padres fueron Marie-Louise Grosjean y Edward Chesterton, una familia de clase media que era dueña de una agencia inmobiliaria. Tuvo dos hermanos: Beatrice, quien fue la primogénita y murió a muy tierna edad; y Cecil, quien fue también un periodista combativo como su hermano. En 1887, el joven Gilbert estudia en el *St. Paul School*, en donde junto con otros compañeros –reconocidos después en los ámbitos literarios y políticos como Lucian Oldershaw y Edmund Clerihew Bentley– fundaron un club de debate, *The junior debating club*, llegando a editar un semanario escolar. Mientras que sus amigos se iban a Cambridge o a Oxford, dándole gran pesar a Chesterton esta ruptura, él se decidió por las artes y entró en la *Slade School of Arts*, asociada a la *University College of London*. Sin embargo, decidió no finalizar sus estudios en las bellas artes y optó por una enseñanza autodidacta devorando la ingente biblioteca de su casa, y cualquier libro que le llegara a sus manos. En este periodo comenzó a trabajar como editor de libros de teosofía y espiritismo.

No se puede dejar de resaltar que esta época de finales del siglo XIX fue, en general, una etapa muy triste para el joven Gilbert. Chesterton estuvo inmerso en el mal del *fin de siècle*, con una desesperación de fondo y con infinitas ganas de liberarse de este mal por medio de experiencias extrañas como el ocultismo y el esteticismo decadente. Con su hermano Cecil incursionaron en la tabla ouija. Su descenso espiritual llegó hasta descubrir a los más ínfimos íncubos. Chesterton mismo expresó cómo se encontraba su espíritu postrado por el solipsismo: se trataba de cierto “estado anímico de irrealidad y aislamiento estéril”, en un “ciego suicido espiritual”, “sumido en la profundidades del pesimismo contemporáneo”.⁸²⁸ Hubo un momento en que pensó proyectar todo el cosmos desde sí mismo; una sensación, dirá, que “está tan cerca de la idea de ser Dios que evidentemente está aún más cerca de estar loco”.⁸²⁹ Así, desde esta zozobra existencial escribirá que:

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

⁸²⁷ Se podría decir que Chesterton hizo parte de la generación de escritores europeos nacidos en la década de 1870. Autores, quienes a caballo de dos siglos y de un cambio de época convulsa, estuvieron pensando la crisis de la identidad occidental: Thomas Mann (1875), Hermann Hesse (1877), Rainer Maria Rilke (1875), Paul Claudel (1870), Charles Péguy (1873), Marcel Proust (1871), Paul Valéry (1871), Pío Baroja (1872), Manuel y Antonio Machado (1874 y 1875), Azorín (1874), Gertrude Von Le Fort (1876), por mencionar algunos.

⁸²⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95, 96. Chesterton, *Autobiografía*, 101, 103.

⁸²⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95. Chesterton, *Autobiografía*, 102.

mucha solemnidad que no creía que existiera ningún dios, y había momentos en los que yo ni siquiera creía que hubiera ningún ateo.⁸³⁰

Toca fondo.⁸³¹ Con todo, como expresa en boca de un personaje “a través de la tortura y las lágrimas, ganamos el derecho de contestarle al demonio: ¡mientes! Todas las agonías son pocas para adquirir el derecho de decirle al acusador: ¡nosotros también hemos sufrido!”.⁸³² En 1901 recibe un gran hálito de esperanza.⁸³³ En esa fecha Chesterton contrajo matrimonio con Frances Blogg⁸³⁴, a quien había conocido en un club bohemio. Ella le traerá a su vida nuevos aires de vitalidad; un renacer que se alimentará, asimismo, de la nueva amistad que emprenderá con Hilaire Belloc.

A inicios del siglo XX, Chesterton comienza su ingente producción literaria. Luego de publicar algunos libros de poesía, el joven escritor publica dos recopilaciones de artículos *The defendant* (1901) y *Twelve tips* (1902), que junto con las biografías de *Robert Browning* (1903), *Charles Dickens* (1906) y *George Bernard Shaw* (1909), la recopilación de ensayos *Heretics* (1905) y su ensayo más largo y compacto *Orthodoxy* (1908), configuran una primera etapa metafísica en la obra chestertoniana. Consiste en una suerte de despertar de su pesadilla pesimista que lo conduce hacia una revelación de lo real: trata de fijarse en el ser de las cosas y en combatir el más burdo escepticismo y nihilismo de su ambiente moderno. Así, en estos primeros escritos se detecta una cierta fijación por contrarrestar los males modernos y recuperar el

⁸³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95. Chesterton, *Autobiografía*, 102.

⁸³¹ Sus sentimientos reaccionarios durante esta época se pueden encontrar resumidos en un breve párrafo de una de sus novelas de juventud: “No puede durar. Algo tiene que romper esta extraña indiferencia, este extraño egoísmo soñador, esta extraña soledad de millones que forman una muchedumbre. Algo tiene que estallar. ¿Por qué no podemos ser usted y yo?”. G. K. Chesterton, *Obras Completas III* (Barcelona: Plaza & Janés, 1967), El Napoleón de Notting Hill, 998.

⁸³² G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday* (London: Penguin English Library, 2012), 170. G. K. Chesterton, *El hombre que fue jueves* (Bogotá: Oveja Negra, 1985), 146. De hecho, esta novela expresa metafóricamente los temores y los combates filosóficos que pasó Chesterton en su juventud. A propósito, ninguna de las ediciones en español que he consultado de la novela *The Man who was Thursday*, comienza con el poema que Chesterton dedica a su compañero de colegio y amigo, Bentley, y en donde el escritor ofrece unas pistas explicativas de la novela: “Sí, una nube oscura había sobre nuestra alma joven. La ciencia anunciaba la no-entidad y el arte admiraba la decadencia; el mundo era viejo y se estaba terminando (...). Esta es la historia de esos viejos temores, incluso de esos infiernos vacíos”. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, To E. C. Bentley.

⁸³³ En el cuerpo de este escrito haremos constante referencia, desde el plano filosófico, a la *teoría mística* y rudimentaria que llevó a Chesterton a salir de la postración anímica en que se encontraba.

⁸³⁴ Una amplia biografía de sus esposa se puede encontrar aquí: Nancy Carpentier, *The woman who was Chesterton* (ACS Books, 2015).

sentido común y el orden del cosmos para poder respirar libre y profundamente, como si se hubiera abierto una ventana en el universo.⁸³⁵

En esta primera década, Chesterton escribe para varios periódicos; entre los principales se encuentra el *Daily News* (fundado por Dickens) –del cual publicó una recopilación de artículos en *Tremendous Trifles* (1909), el cual configuraba un diario esporádico de la vida de Chesterton– y *The Illustrated London News*, a donde enviará artículos durante toda su vida periodística (1905-1936), incluso aún teniendo su propio semanario. En esta primera etapa, también publica tres novelas muy reconocidas en el ámbito literario como *The Napoleon of Notting Hill* (1904), *The Man Who Was Thursday* (1908) y *The Ball and the Cross* (1909). En la primera de ellas se encuentran ya en germen algunas ideas de su propuesta político-económica; en la segunda se presenta una búsqueda metafísica del bien del universo y la divinidad, encubierta a partir de la trama de una persecución metafórica de policías y anarquistas; y, en la tercera, un ateo y un cristiano se debaten en juegos dialécticos.

La segunda década del siglo XX marca un claro énfasis social y político en el pensamiento de Chesterton. En 1910, publica *What's Wrong With the World*, ensayo en que el escritor discute diversos problemas sociales como el debate comunismo vs capitalismo –dos caras de la misma moneda, según el autor–; hace alusión también al tema del feminismo y de la pedagogía infantil. Chesterton, previendo los problemas que se derivarían del militarismo prusiano y los diversos totalitarismos, escribió en 1914 unos panfletos como *The Barbarism of Berlin* y *The Appetite of Tyranny* que se tradujeron conjuntamente casi de inmediato en España, con prólogo de Miguel de Unamuno. Estos escritos siguen vigentes en nuestros días, no sólo porque contienen profundas reflexiones sobre el poder, sino también porque expresan con nitidez el malestar de la cultura europea.

En estos años también escribió sus primeros relatos policíacos sobre el distraído y regordete padre Brown, un detective que por métodos intuitivos logra resolver los más intrincados crímenes: *The innocence of father Brown* (1911) y *The wisdom of father Brown* (1914). Así también publicó la novela *The Flying Inn* (1914), en donde narra las aventuras de dos amigos que se embarcan en la defensa de la venta libre del licor, en una época de ley seca.

Cargado por el exceso de trabajo y de angustia ante los diversos signos de guerra inminente, Chesterton –tras dar una conferencia en la Universidad de Oxford– se encontró muy indispuerto y al llegar a su casa se desplomó sobre la cama rompiéndola en el acto. Allí permaneció un año entero entre la inconsciencia y la muerte. Una vez recuperado, leyó en unos pocos días todas las noticias del año, y

⁸³⁵ Cf. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 172. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 147.

retomó su producción literaria y su crítica social. Con el fin de recordar a Inglaterra su identidad, Chesterton escribió *The crimes of England* (1915), que luego completó con *A short history of England* (1917), con una visión histórica, como expresa en la introducción, escrita desde la perspectiva del pueblo inglés.

Otro dolor se sumará a Chesterton con la prematura muerte de su hermano Cecil en 1918 en Francia, al finalizar la primera guerra mundial. Chesterton, entonces, quedó a cargo del *New Witness*, periódico que dirigía su hermano. En este periodo, trata diversas problemáticas sociales como la eugenesia (con algunas críticas a lo que después se conocería como 'transhumanismo') en *Eugenics and other evils* (1922); los problemas matrimoniales en *The superstition of divorce* (1920). Todo lo cual tendrá su apoteosis en *The Outline of sanity* (1926), en donde presenta claramente su propuesta político-económica, conocida como *el distributismo*. En el año 1925 fundó la liga distributista. De hecho, el propio semanario de Chesterton –el *G. K.'s Weekly*– era el principal portavoz de las doctrinas distributistas. Por cierto, fue en este periódico donde George Orwell publicó sus primeros ensayos.

La tercera etapa⁸³⁶ que podría haber dado inicio en 1922 con la conversión de Chesterton al catolicismo, que causó gran revuelo, se configura en torno al análisis de la cultura cristiana y su influencia en occidente, dando cuenta de la recuperación de ciertas tesis, antiguas y olvidadas, a fin de curar algunos males del mundo actual. Así lo presenta principalmente en *St. Francis of Assisi* (1923), *The Everlasting Man* (1925), *The Thing* (1929), *St. Thomas Aquinas* (1933), *The Well and the Shallows* (1935). Esta etapa también está marcada por varias visitas a distintos países para impartir diversas conferencias. Sobresalen sus viajes –de los cuales escribirá gruesos libros de crónicas y reflexiones– a Polonia, Jerusalén, Italia, España y Estados Unidos. En una de sus visitas a la Universidad de Notre Dame, en 1930, recibió un doctorado honoris causa. Así también, le concedieron este honor las universidades de Edimburgo y Dublín. Fue candidato, junto con Miguel de Unamuno (a propósito, admirador de la obra chestertoniana), para recibir el premio Nobel de literatura en 1935. Sin embargo, este puesto quedó vacante.

⁸³⁶ Hay que apuntar que en concordancia con la división que hace Juan Carlos de Pablos, quien también distingue estas tres etapas en el escritor inglés –metafísica, política, religiosa (Cf. G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid: Rialp, 2016), 28 Introducción.), hay que reconocer que estas no son, sin embargo, delineaciones que marquen claras diferencias, sino que expresan un cierto énfasis en las principales publicaciones de esos periodos. Así, las etapas metafísica, política y religiosa están entremezcladas en toda su obra. Por lo demás, en esta semblanza solamente nombramos sus libros más representativos. Chesterton escribió un promedio de cinco libros anuales. En total: alrededor de 100 libros y 3000 ensayos Cf. Floriani, *A Chestertonian's Vade Mecum*, 26-40.

Chesterton murió el 14 de junio de 1936 en Beaconsfield, Inglaterra. Se cuenta que en uno de esos últimos días de su convalecencia, lo visitó en su casa un sabio monje, Vincent McNabb, y al ver la pluma de Chesterton sobre el escritorio la besó con profundo agradecimiento. Su misa de difuntos fue celebrada por su amigo Ronald Knox, perteneciente al movimiento de Oxford.

Muchos teóricos han reconocido la valía filosófica del pensamiento chestertoniano. Ernst Bloch afirma en su explicación sobre la dialéctica hegeliana que “el maestro de la verdadera paradoja dialéctica en la literatura -una inesperada escuela preparatoria para los lectores de Hegel- es Chesterton, *uno de los hombres más inteligentes que jamás hayan existido*”.⁸³⁷ William James, al iniciar sus conferencias en Harvard sobre el pragmatismo, comienza elogiando un libro del escritor inglés: “esa admirable colección de ensayos titulada *Herejes*”⁸³⁸. Así también, admite Hannah Arendt que “no hay polémicas más devastadoras, divertidas, ni mejor escritas que los ensayos de Chesterton”⁸³⁹. El reconocido escritor inglés R. H. Benson, perteneciente al movimiento de Oxford, escribió que Chesterton era un verdadero místico *sui generis*⁸⁴⁰, y escribe: “el espíritu que subyace en él es espléndido. [...] Hacía tanto tiempo que nada me conmovía tanto”⁸⁴¹. Por la misma línea, C. S. Lewis – al igual que J. R. R Tolkien⁸⁴²– consignaba en su autobiografía que “Chesterton era el hombre vivo más sensato que había, dejando a un lado su cristianismo”⁸⁴³. Jorge Luis Borges decía que “la obra de Chesterton es vastísima y no encierra una sola página que no ofrezca una felicidad”⁸⁴⁴; en otro sitio añade: “quizá ningún escritor me haya deparado tantas horas felices como Chesterton.”⁸⁴⁵

Uno de los más hermosos elogios fue realizado por Etienne Gilson, al decir que Chesterton había superado con su ingenio y humildad el acartonamiento gris de muchas filosofías academicistas:

Él ha intuido todo aquello que ellos han tratado de demostrar y ha expresado todo lo que los demás trataban de expresar mediante fórmulas académicas. Chesterton ha sido uno de los más profundos pensadores que jamás haya existido; era profundo

⁸³⁷ Ernst Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 29.

⁸³⁸ James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, 55.

⁸³⁹ Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954* (Caparrós Editores, 2005), 191.

⁸⁴⁰ Así también lo reconoce McLuhan. Cf. Marshall McLuhan, «G. K. Chesterton: A Practical Mystic», *Dalhousie Review*, 15 (1939): 455.

⁸⁴¹ G. K. Chesterton, *Herejes* (El cobre ediciones, 2007) Prefacio.

⁸⁴² Cf. Alison Milbank, *Chesterton and Tolkien as Theologians: The Fantasy of the Real* (T&T Clark, 2007).

⁸⁴³ C. S. Lewis, *Surprised by Joy* (Toronto: Marcia Brooks, 2015), 211.

⁸⁴⁴ Jorge Luis Borges, *Biblioteca personal* (Madrid: Alianza Editorial, 1997), 18.

⁸⁴⁵ Jorge Luis Borges, *Prólogos de la Biblioteca de Babel* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 68.

porque tenía razón, y no podía evitarlo; pero podría no haber tratado de ser modesto y caritativo, de modo que dejó concluir, a quienes pudieran entenderle, que estaba en lo cierto y que era profundo; a los demás les pidió perdón por tener razón y disimuló su profundidad por medio de su ingenio. Y eso es todo lo que han visto en él.⁸⁴⁶

Algunos filósofos, bajo la égida de Etienne Gilson, también alabaron su obra. Así, Josef Pieper⁸⁴⁷, Leonardo Castellani⁸⁴⁸ y Lawrence Dewan⁸⁴⁹. Asimismo, Alberto Manguel sostiene, en un extenso prólogo de una recopilación de más de cien artículos del escritor inglés, que Chesterton “realmente poseyó el gran secreto de penetrar en todos los abismos de la realidad y de la existencia”⁸⁵⁰. También Salvador Antuñano le dedica el siguiente elogio: “su genio muestra el enorme sentido común que posee, su sólida concepción del hombre, la atractiva belleza de su escritura, la acerada precisión de sus ideas y la sugerente originalidad de sus perspectivas”⁸⁵¹.

Por último, para no hacer demasiado larga esta sección, bastará mencionar algunos autores reconocidos que alabaron la obra de Chesterton: G. B. Shaw, Gandhi, H. G. Wells, Gabriel García Márquez, Malcom Muggeridge, Alfonso Reyes, Marshall McLuhan, Evelyn Waugh, Fulton Sheen, W. H. Auden, Julio Cortázar, Neil Gaiman, Pau Romeva, Maurici Serrahima, Juan Esteban Constaín y T. S. Eliot.

Su obra cada vez crece en admiración y aprecio, no solamente en el mundo hispanoamericano y anglosajón, sino a nivel mundial, como lo demuestran las diversas sociedades⁸⁵² que se han congregado en torno a su figura; y las numerosas

⁸⁴⁶ Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 620.

⁸⁴⁷ Cf. Josef Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones* (Madrid: Rialp, 2005), 19.

⁸⁴⁸ Cf. Castellani, *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*, 135.

⁸⁴⁹ Cf. Lawrence Dewan, *Wisdom, Law and Virtue* (Fordham: Fordham University Press, 2007), 93.

⁸⁵⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 19, Prólogo.

⁸⁵¹ G. K. Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social* (Madrid: El buey mudo, 2010), 10, Prólogo.

⁸⁵² En el siguiente link se pueden encontrar el nombre y la ubicación de la mayoría de las sociedades Chesterton alrededor del mundo: <https://www.chesterton.org/local-societies/>. Además, una paneo de la recepción mundial de la obra de Chesterton se puede ver aquí: Josep Carbonell, «La presencia de Chesterton», *The Chesterton Review en español*, 8, n.º 1-2 (2019): 201, <https://doi.org/10.5840/chesterton-espanol2018/20198134>. El escritor inglés sigue conmoviendo a sus lectores, y como han expresado varios de los chestertonianos: ‘una vez que se lo lee uno no queda igual’; es que “no se puede dejar de ver al elefante una vez que se le ha descubierto”. Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 735. Esto mismo se podría aplicar a Chesterton: “poseía el entusiasmo del maestro de escuela en ser seguido, en ser comprendido; su más íntimo ideal era una especie de lucidez incandescente” (p. 743).

traducciones y reediciones actuales de las obras⁸⁵³ del escritor inglés en diversos países y lenguas.

⁸⁵³ Como bien consigna minuciosamente el crítico literario Luis Daniel González, existe una innumerable cantidad de traducciones en el mundo hispanoamericano. Véase: Luis Daniel González, *Gramática de la gratitud. Comentario a todos los libros de G. K. Chesterton* (Madrid: Biblioteca Online, 2018). Se puede encontrar más específicamente esta bibliografía en las siguiente entradas de internet: <https://www.nuevarevista.net/chesterton-en-espanol/> y en la web del Centre d'Estudis i Documentació G. K. Chesterton: <https://cedgkchesterton.cat/es/bibliografia-sobre-chesterton/>

CAPÍTULO V: AFINIDADES CON “LA INTEMPERIE”

En la presente lectura de la obra de Chesterton en relación con la *Filosofía de la proximidad* del profesor Esquirol, se tendrán en cuenta en este capítulo los matices chestertonianos con respecto al concepto de “Intemperie”. En el capítulo I de la parte primera se estudió, precisamente, ‘la intemperie’ desde tres aspectos: 1.1 ‘el inicio increíble’, 1.2 ‘la crisis y la disgregación’, y 1.3 ‘la resistencia’. Aquí, con respecto al primer aspecto –y desde Chesterton– se estudiará: 5.1 ‘la maravillosa finitud’; de acuerdo con el segundo: 5.2 ‘las asperezas’; y, finalmente, en relación con el tercero: 5.3 ‘la reforma’.

A propósito, la experiencia fundamental desde la cual parte el pensar chestertoniano es una que podría llamarse como un proceso de *rescate de la aniquilación*, o de una constatación de la nada que termina en la afirmación débil, pero gozosa, del ser. En pocas palabras, *de un proceso de anihilización (annihilation)⁸⁵⁴ a la afirmación humilde de la vida*. Para explicitarlo, el presente capítulo se divide, como ya anunciábamos, en tres partes. Particularmente, en la primera se da cuenta del descenso a la nada por medio de experiencia de la ‘finitud’ o del naufragio, lo cual es una forma chestertoniana de constatar que se vive sin necesidad intrínseca, es decir, a pesar de poder no haber existido. En la segunda se explicitan las fricciones negativas, esto es, las ‘asperezas’ que menguan la vida. Y en la tercera parte se muestran los tipos de resistencia que Chesterton presenta a esas fuerzas opuestas que horadan mal la existencia humana por medio del concepto de ‘reforma’.

En últimas, se intenta, al igual de como sucede con el punto de partida de la *Filosofía de la proximidad*, pensar la situación primaria y básica en la cual se encuentra la existencia humana desde las reflexiones de Chesterton. El escritor inglés sostiene que para llegar a la exigente alegría del ser, hay que descender, primero, hasta el examen de la negatividad que termina, si se ha llevado bien, en la afirmación. Escribe: “No podremos regocijarnos de estar vivos sin antes habernos examinado. Hay mucho que vale la pena examinar. Nada es negativo, excepto la nada. No es

⁸⁵⁴ Este término utilizado con frecuencia por Chesterton al explicar dicha experiencia, no debería traducirse siempre como ‘aniquilación’, dado que a veces quiere dar cuenta de un *proceso hacia la nada, aunque sin permanecer en ella*. Es decir, la experiencia de la *annihilation* equivale, para él, a la constatación viva de la propia contingencia.

nuestro rescate lo que fue negativo, sino solo la nada y la aniquilación de la que fuimos rescatados”.⁸⁵⁵

5.1 Maravillosa finitud

Chesterton sostiene constantemente en sus distintas reflexiones, la experiencia de que *las cosas* no se encuentran en ningún lugar idílico de perfección. Antes bien, en la visión chestertoniana de la *finitud del ser*, los entes se muestran, por un lado, *afectados* por la herrumbre de la nada, y, por el otro, *encontrados* después de un naufragio en donde las cosas se mantienen inesperadamente *sobreviviendo*. En otras palabras, la cosmovisión de Chesterton parte de la contingencia, es decir, del poder no-ser de los entes finitos, y de la afirmación de que, a pesar de todo, existen. James Schall, comentando esta básica constatación chestertoniana del *riesgo del ser o del vivir*, la resume en una sola frase: “la cosa más peligrosa en este mundo es estar vivo”.⁸⁵⁶ De aquí se desprenden tres temas a desarrollar: el primero, referente a la nada;⁸⁵⁷ el segundo, al naufragio; y el tercero hace referencia al énfasis del paso de la nada al ser o el acto de crear. Los dos primeros se verán en el primer apartado; y el tercero, en el segundo.

La experiencia del naufragio

Para Chesterton, la experiencia de la nada está constantemente implicada en la experiencia del mundo. Y esto se puede entender en dos sentidos: el primero, es el referente a la nihilidad presente en las cosas vista como un tipo de nihilidad ontológica, el cual se explicitará a continuación; y el segundo, es el relacionado con la limitación de nuestra capacidad intelectual para abarcar todo el ser, asunto que se verá en el siguiente apartado.

Es palpable para Chesterton la realidad de la contingencia de las cosas en tanto que posibilidad real de que no sean. En oposición a una mirada objetivista que da por sentada la realidad como *debida* o como *necesariamente siendo*, a Chesterton le “parece

⁸⁵⁵ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 32: The Illustrated London News 1920-1922* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), January 3, 1920. Añade aquí mismo que se debe tener un poco de quietud para esta tarea del pensamiento: *have leisure for its examination*.

⁸⁵⁶ James Schall, *The satisfied crocodile. Essays on G. K. Chesterton* (Charlotte: ACS Books, 2017), 92.

⁸⁵⁷ Este apartado se puede ampliar con el capítulo 2.3 referente a la *contingencia* en Chesterton en Romero, *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton*.

mucho más sorprendente pensar que cualquier persona de las que andan por la calle *podría no haber sido*".⁸⁵⁸ La realidad de la muerte, de la corrupción, de la podredumbre, por ejemplo, hacen ver que los seres *siempre* se muestran con la posibilidad de no-ser, pero también resisten a su desaparición por medio de la realidad de la restauración, el alimento, el nacimiento, etc. Las cosas se encuentran, de alguna manera, manteniéndose a flote sobre las aguas turbulentas del vacío.⁸⁵⁹

Asimismo, esta experiencia de la nada no es una negación lógica, no se deriva de un razonamiento lógico que niegue (~) el ser. Para Chesterton: "extraer el alma de las cosas con un silogismo es tan imposible como sacar al Leviatán del agua con un anzuelo".⁸⁶⁰ Y dice con especial lucidez desde la experiencia vívida del nihilismo: "Me siento, decía, como un salvaje filosófico y racional que no ha permitido que un chapurreo mecánico de palabras le prive de su éxtasis natural y delicioso, de su natural y delicioso terror".⁸⁶¹ Ni siquiera es la constatación de la muerte. Comparable al *il y a levinasiano*, este acceso a la nada o del "caer infinito",⁸⁶² se da, según Chesterton, por medio de una experiencia que congela. "Es el infinito de la caída lo que hiela el espíritu: es la idea de *no morir*".⁸⁶³

Además, otra experiencia es la que el escritor inglés recoge con el personaje principal de unos relatos recopilados en *El poeta y los lunáticos*. El poeta conocido como Gabriel Gale intenta captar las cosas desde una mirada particular que le permita observar *de otra manera* lo que es, *buscando la otra cara de las cosas* o el lado oscuro de la luna. En la obra, Gabriel Gale provoca en los otros personajes visiones y actitudes para que puedan darse cuenta personalmente de lo que él está viviendo. Un ejemplo muy significativo es el momento en el que Gale hace el pino e invita a todos a hacerlo. Ante la actitud extrañada de los demás, les dice:

Suelo hacerlo porque es muy útil para un paisajista buscar perspectivas nuevas, ver el paisaje al revés, con la cabeza a la altura del suelo. *Así contempla uno las cosas tal como son en realidad*; es una verdad preclara, tanto en el *arte* como en la *filosofía*... ¿Permite que le confíe un secreto? [...] El mundo está cabeza abajo. Todos andamos

⁸⁵⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 83.

⁸⁵⁹ Tal vez ese sea un sentido profundo de celebrar anualmente el cumpleaños: "Aunque no nazcas otra vez, por lo menos te acuerdas, de cuando en cuando, de que una vez naciste". Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 870.

⁸⁶⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 362.

⁸⁶¹ G. K. Chesterton, *El reverso de la locura* (Santiago de Chile: Editorial del Nuevo Extremo, 1959), 74.

⁸⁶² Chesterton, 159.

⁸⁶³ Chesterton, 159.

cabeza abajo y hasta con la cabeza en los pies. Somos como las moscas agarradas al techo. Si no nos caemos es porque el milagro existe.⁸⁶⁴

Se puede decir que esta postura incómoda, inusual, invertida, solamente practicada en los tiempo infantiles cuando se tenía en exceso energía y vitalidad, posibilita la experiencia de la fragilidad de las cosas y, al mismo tiempo, la constatación del ser actual que son. En efecto, “siempre que los árboles y las ciudades penden cabeza abajo en un pequeño charco, la sensación de desbarajuste celestial es la misma”.⁸⁶⁵ Este *ejercicio metafórico* de ver las cosas invertidas, como a punto de caerse, permite que “el hombre vea cosas, ante el negro telón de la nada”⁸⁶⁶ y consecuentemente, posibilita darse cuenta de que penden de un *hilo*:

Una de las consecuencias de contemplar el mundo al revés, con los árboles y las torres colgando cabeza abajo, tal y como los vemos reflejados en un estanque, sería el subrayar la noción de *dependencia*. Tiene una relación literal con el latín porque el verdadero significado de “*dependere*” es *colgar*; en ese sentido sería mucho más gráfico el pasaje de las Sagradas Escrituras que narra que Dios *colgó el mundo de la nada*.⁸⁶⁷

“Es este nudo el que sujeta con seguridad todo el haz de la vida humana”.⁸⁶⁸ Precisamente este es el segundo paso que hay que dar: la nada no tiene la última palabra. Chesterton muestra que quedarse *solamente* en la radicalización de la nada es algo no tan real. *Reducir todo a nada* es una de las herejías que Chesterton criticaría. A propósito, apunta con humor: “a quien prefiera la nada, nada le doy”.⁸⁶⁹ Esto le puede pasar a una filosofía puramente nihilista: caer en la tentación absoluta del no-ser: “lo que le ha sucedido a toda esa gente tan inteligente y civilizada es que se han visto envueltos en una especie de rotación cósmica, que gira sobre el hueco eje de la nada”;⁸⁷⁰ y, entonces, “ahí se produce también una especie de osificación inconsciente que esclerotiza la imaginación”.⁸⁷¹ De esta forma se nubla la mente y se produce lo que Chesterton llama el ‘*nil admirari*’,⁸⁷² donde ni siquiera la nada produce asombro y, por tanto, tampoco todo lo demás. Este es el peligro de un

⁸⁶⁴ G. K. Chesterton, *El poeta y los lunáticos* (Panamericana, 1998), 16-17.

⁸⁶⁵ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 386.

⁸⁶⁶ Chesterton, 218.

⁸⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 72. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 90.

⁸⁶⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 881.

⁸⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 213. Chesterton, *Ortodoxia*, 11.

⁸⁷⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 263. Chesterton, *El hombre eterno*, 173.

⁸⁷¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 622.

⁸⁷² Cf. Chesterton, 622.

pesimismo exacerbado; de hecho, al escritor inglés “le preocupa de forma obsesiva: el maniqueísmo, que amenaza al mundo de ser juzgado mal”⁸⁷³. En este sentido, el escritor inglés dice que si se enfatiza demasiado la ‘realidad’ de la nada frente al ser concreto, entonces el mundo se convertiría en una pesadilla, y las cosas ya no resplandecerían en su ser individual, sino que se degradarían en una masa informe y gris que terminaría en la totalización de la nada. Esto recuerda la viscosidad negra de Sartre, de hecho, una descripción parecida hace Chesterton de ella:

Se trata de una materia que es, a la vez, absolutamente negra e infinitamente blanda; lleva en sí un sello de indefinida e infinita descomposición. (...) Sentimos que todo se deshace, incluso nosotros mismos; los rostros están perdiendo sus facciones, como los de los leprosos; las casas se están pudriendo, desde el tejado a los cimientos; un gran hongo gris, vasto como un bosque, está chupando la vida en vez de darla; reflejado en charcos estancados, como lagos de veneno que se pierden sin límite ni frontera en el lodazal (...) Todas estas cosas están siendo absorbidas y alejadas de nosotros por un lento torbellino parecido a una ciénaga móvil.⁸⁷⁴

En contraposición, Chesterton propone asumir la nada, enfrentarla, pero en una filosofía que de algún modo se mantiene por encima de la nada afirmando positivamente la vida o el ser concreto: “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”.⁸⁷⁵ En efecto, para Chesterton las cosas se encuentran *siendo* efectivamente.⁸⁷⁶ Siguiendo a Shakespeare, Chesterton ahora afirma, “ser: he ahí la cuestión”.⁸⁷⁷ Sin embargo, su realidad actual no acarrea desprenderse del punto de partida. Es así como Chesterton no sostendrá la *substancialidad* de las cosas en tanto existentes en sí y por sí, sino de su fragilidad y, por decirlo así, en un sentido amplio, de su *accidentalidad*. Todo lo cual se resume en la impresión chestertoniana de que las cosas han sido

⁸⁷³ Chesterton, 24, Prólogo.

⁸⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 53-54. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1083. Una descripción parecida se encuentra en *Alarmas y digresiones* cuando describe una palabra inventada, ‘Ethandune’: entre otras cosas, “se parece a algo que fluctúa y que es errante”. Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 124.

⁸⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 267. Chesterton, *El hombre eterno*, 178.

⁸⁷⁶ Cf. M. Was, «There is an ‘is’ intuition of being in the thought and writings of Gilbert Keith Chesterton (a maritainian perspective)», 67, *Roczniki Filozoficzne/ Annales de Philosophie/Annales of Philosophy*, 2 (2019): 103-18.

⁸⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 489. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 115.

salvadas de su desaparición.⁸⁷⁸ Esta es la idea que se quiere tocar por medio del naufragio.

En este sentido, Chesterton escribe: “la filosofía de mi tiempo se complacía, particularmente, en *concebirlo todo como obra de expansión y ensanche*”⁸⁷⁹ y no veían la vulnerabilidad y lo pequeño de los seres. La visión que tiene al mundo como un imperio infinito, eterno, imperecedero, se le figura a Chesterton como insuficiente e inadecuada ante la experiencia de lo real y “puesto que la jactancia de este cosmos tan gigantesco lastimaba mi sensibilidad, se me ocurrió discutirla un poco. Y pronto descubrí que la cosa era mucho más frágil de lo que pudiera esperarse”.⁸⁸⁰ Aquí se conecta su reflexión en torno a la contingencia de los seres y pregunta: “¿Por qué no emocionarnos también con su pequeñez?”.⁸⁸¹ Esta constatación se ve complementada por el amor a las cosas que se deriva de palpar su fragilidad. De manera que se podría decir que “cuando se enamora uno de alguna cosa, siempre la nombra con diminutivos [...] pero resulta que mis sabios concebían el universo como cosa coherente [...] Y yo me sentí enamorado perdido del universo; y experimenté la necesidad de hablarle en diminutivo”.⁸⁸² El diminutivo chestertoniano de hablar con cariño se debe a la constatación de que las cosas parecieran que están en su primera infancia, recién salidas, digámoslo así, del horno de la nada, gateando por el mundo. Pero esto no pasaba con la pedantería intelectual en la que “mis sabios parecían jactarse de un despilfarro temerario. Y yo me sentía como poseído de una sagrada codicia (porque la *economía* es mucho más romántica que la extravagancia)”.⁸⁸³ Y también afirma:

Los árboles y los planetas parecían cosas salvadas del naufragio, y cuando vi el monte Cervino me alegré de que no se hubiera perdido en mitad del desastre. Apreciaba las estrellas como si fuesen zafiros (así se llaman en el Edén de Milton) y atesoraba las montañas, pues el universo es una joya y, aunque sea un tópico decir de una joya que es incomparable y su valor incalculable, en este caso puede decirse

⁸⁷⁸ Cf. Alan Blackstock, *The Rhetoric of Redemption: Chesterton, Ethical Criticism, and the Common Man* (New York: Lang, 2012).

⁸⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. G. K. Chesterton, *Obras Completas I* (Barcelona: Janés Editor, 1952), Ortodoxia, 560.

⁸⁸⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 266. Chesterton, *Obras Completas I*, Ortodoxia, 562.

⁸⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Obras Completas I*, Ortodoxia, 562.

⁸⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Obras Completas I*, Ortodoxia, 562.

⁸⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Obras Completas I*, Ortodoxia, 563.

literalmente. *El cosmos es incomparable* y no tiene precio porque no puede haber otro.⁸⁸⁴

En este punto, Chesterton vuelve su reflexión hacia una obra literaria a fin de ejemplificar su perspectiva. En este caso toma a *Robinson Crusoe* del escritor inglés Daniel Defoe. En el capítulo IV y V, Crusoe, después de naufragar, describe todas las cosas que logra recuperar del barco que había encallado en la desconocida isla. Tal como se va describiendo se asemeja a un inventario de objetos: sacos de arroz, un tonel de pan, un barril de ron, diversos cuchillos, una caja de azúcar, botellas, mosquetes, pólvora, ropa... Pero no es lo mismo, ahora son valiosas; no son despojos, sino provisiones. Las cosas vistas por Crusoe se le muestran como muy preciosas porque suplen su carencia y alivian su tristeza, y además son motivo de gran alegría porque han sido salvadas de dañarse o de hundirse en el mar profundo. Es significativo que cuando Crusoe se encuentra con unas monedas en el barco las rechace al principio como una inútil droga que en esas circunstancias no sirven de nada. En cambio, cada una de las otras cosas que encuentra lo acompañarán y le permitirán sobrevivir a la inclemencia del tiempo y de la naturaleza, al hambre y al cansancio.

A continuación, Chesterton vuelve a proponer un *ejercicio metafórico*: “Es un excelente ejercicio, durante las horas muertas del día, considerar cualquier objeto, la carbonera o el armario, e imaginar el placer que hubiéramos sentido al *rescatarlo de entre los despojos del barco, a orillas de la isla solitaria*”.⁸⁸⁵ Y afirma “es mejor recordar que todo lo hemos salvado por los pelos y que lo hemos salvado de un naufragio. Todos hemos vivido una terrible aventura, pues podíamos haber sido seres abortados, niños que no llegan a ver la luz”.⁸⁸⁶ Quien ha visto, haciendo el pino, una ciudad boca abajo, ha podido darse cuenta de que el mundo está colgando de un hilo, y entonces “ha visto la verdad, casi diríamos la verdad desnuda; quien ha contemplado su ciudad patas arriba la ha contemplado en la posición correcta”.⁸⁸⁷ En este sentido del peligro y de la dependencia, Chesterton afirma que “esta corta vida terrena es intensamente emocionante y preciosa”,⁸⁸⁸ y entonces, “la alabanza y

⁸⁸⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 268. Chesterton, *Ortodoxia*, 83.

⁸⁸⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 268. Chesterton, *Obras Completas I, Ortodoxia*, 563.

⁸⁸⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 83.

⁸⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 75. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 93.

⁸⁸⁸ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others* (San Francisco: Ignatius Press, 1987), 153. G. K. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo* (Acantilado, 2008), 161.

el agradecimiento se elevarán hasta las cumbres más altas desde la desnudez y desde la nada”.⁸⁸⁹ En efecto, escribe:

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, subestimamos la victoria de Dios, y no podemos darnos cuenta de las victorias de Su guerra antigua. Que nada sepamos hasta que no conocemos la nada es uno de los millones de bromas de la verdad.⁸⁹⁰

Desde luego, esta actitud es todo lo contrario a concebir las cosas *sub specie aeternitatis*, sino desde su contingencia y pequeñez:

Pero lo cierto es que (por absurdo que pueda parecer) yo tenía la sensación de que *el orden y las cosas no eran sino los despojos del barco de Crusoe*. Que hubiera dos sexos y un Sol era como para él tener dos pistolas y un hacha. Era crucial que nada se perdiera.⁸⁹¹

El camino chestertoniano, entonces, descubre que “el universo no era vasto y vacío, sino pequeño y acogedor [...] *el bien no era sólo una herramienta, sino un resto que debíamos conservar*, como las cosas del barco de Crusoe”.⁸⁹² Esto prepara para el momento que se refiere al cuidado o a una filosofía de la casa (Cf. Cap 6.1). Sin embargo, hay que recordar ya que la filosofía del naufragio se mantiene en el misterio de lo inexplicable del ser de las cosas, es decir, esta filosofía no satisface plenamente al entendimiento porque no da razón de porqué son las cosas y no más bien nada. Permanece “*así para siempre en un irremediable fracaso todo intento de explicar lo que es de suyo inexplicable [...] Esto pensaba yo oscuramente, aun antes de que supiese escribir; esto sentía antes de que supiese pensar*”.⁸⁹³ En efecto, aquí no se muestra ninguna razón por la cual las cosas se salvaron, simplemente dice que las

⁸⁸⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 123-24. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 155. Tal vez ese sea un sentido profundo de celebrar anualmente el cumpleaños: “Aunque no nazcas otra vez, por lo menos te acuerdas, de cuando en cuando, de que una vez naciste”. Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 870.

⁸⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 66. Chesterton, *Herejes*, 59.

⁸⁹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 268. Chesterton, *Ortodoxia*, 84.

⁸⁹² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 283. Chesterton, *Ortodoxia*, 104.

⁸⁹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 268. Chesterton, *Obras Completas I*, *Ortodoxia*, 564.

cosas *se dan* como salvadas de un naufragio. Esto supondrá ulteriores reflexiones, dado que:

Todo lo que sabemos, puesto que no sabemos nada más, es que la hierba y los árboles crecen, y que suceden otras muchas cosas extraordinarias: existen unas criaturas extrañas que se mantienen en el aire por el batir de unas alas de formas fantásticas y variadas o que evolucionan con soltura bajo el peso de las poderosas aguas. Otras extrañas criaturas caminan a cuatro patas o, en el caso de la más extraña de todas ellas, sobre dos.⁸⁹⁴

La creación contingente

Su libro *Ortodoxia* (1908) se puede considerar paradigmático para el entendimiento de la cosmovisión chestertoniana. Esto es así porque esta obra responde a un requerimiento de G. S. Street, un oponente intelectual, solicitándole a Chesterton que explicitara su personal visión sobre las cosas. En los primeros capítulos se contienen sus reflexiones en torno a la contingencia del acto creador divino que el autor sostiene como un aspecto fundamental de sus planteamientos, del cual nos ocuparemos a continuación. El acto creador divino conlleva asimilar la tesis de la incomprendibilidad de la *creación* y, consecuentemente, otras tesis como la admiración y la aceptación del misterio. De hecho, Aidan Nichols sostiene que el realismo de Chesterton está íntimamente conectado con la experiencia del acto de crear⁸⁹⁵. Hay que tener en cuenta, como se recordaba en la introducción, que la argumentación del escritor inglés no es especialmente académica o deductiva. Muy al contrario, él va exponiendo literariamente su experiencia personal frente al mundo valiéndose de una serie de imágenes y de intuiciones. Así lo reconoce Lauer para quien es muy usual que el escritor inglés “asuma una postura sea moral o religiosa que no es de por sí muy evidente, dado que no ofrece sólidos fundamentos racionales”,⁸⁹⁶ y, por eso, no genera una claridad argumentativa, sino una atmósfera de intuiciones. Esto, con todo, no es un defecto, sino la particular forma de presentar sus concepciones.

Así las cosas, Chesterton, en oposición a las filosofías materialistas e inmanentistas de su época, plantea una *visión* desde la cual aprecia la realidad que se le presenta de un determinado modo. Su defensa no radica en la demostración de la existencia

⁸⁹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 158. Chesterton, *El hombre eterno*, 37.

⁸⁹⁵ Cf. Nichols, G.K. *Chesterton, Theologian*, 57.

⁸⁹⁶ Lauer, G. K. *Chesterton: philosopher without Portfolio*, 29.

de Dios o en la necesidad de que todo *debe ser* creado, sino en la *experiencia vital* de su *creación*. Su visión en este aspecto se condensa en lo siguiente:

Cuando nos preguntan por qué los huevos se convierten en pájaros o los frutos caen en otoño [...] Debemos responder que es cosa de magia. No se trata de leyes, porque no comprendemos su formulación general; ni tampoco de necesidades, porque, aunque podemos contar con que ocurran en la práctica, no tenemos derecho a decir que así ocurrirá siempre. Que contemos con el curso ordinario de las cosas no nos sirve como argumento en pro de la inalterabilidad de la ley (como imaginaba Huxley). No contamos, sino que apostamos basándonos en ello. Aceptamos el riesgo de la remota posibilidad de que ocurra un milagro.⁸⁹⁷

Y más adelante, en el mismo párrafo:

Todos los términos utilizados en los libros de ciencia, «ley», «necesidad», «orden», «tendencia» y demás, son en esencia inintelectuales porque dan por supuesta una capacidad de síntesis interna que no poseemos. Las únicas palabras que me gustan para describir la Naturaleza son las utilizadas en los cuentos de hadas, «hechizo», «encantamiento», «ensalmo», porque expresan la *arbitrariedad* del hecho y su *misterio*.⁸⁹⁸

De aquí se pueden resaltar los siguientes puntos. En primer lugar, no es posible hablar de inalterabilidad de la ley científica.⁸⁹⁹ Esto se debe principalmente a dos razones: la primera, a que *no comprendemos* la formulación completa de una ley; la segunda, a que existe una *radical incapacidad* humana de poder conocer todos los singulares, imposibilitando una formulación universal necesaria. Tocante a la inicial, hay que decir que no hay comprensión de la formulación de una ley, porque la ley no explica causalmente el fenómeno (no da razón de su ser), sino que describe un proceso. Es decir, la conexión de dos fenómenos se expresa por medio de una proposición que *intenta* conectarlos, pero no da razón filosófica de la causalidad de su ser real; no responde a la pregunta: ¿por qué esto es así y no de otro modo de ser? En palabras de Chesterton:

a los científicos se les nubla la cabeza hasta que creen imaginar una relación intelectual necesaria entre que una manzana deje el árbol y que la manzana llegue al suelo. Hablan como si no sólo hubiesen descubierto una serie de hechos

⁸⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 255. Chesterton, *Ortodoxia*, 67.

⁸⁹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 255. Chesterton, *Ortodoxia*, 67.

⁸⁹⁹ Téngase en cuenta en la siguiente exposición que Chesterton no es un escéptico respecto a la ciencia, solo muestra sus límites. Ahora bien, él sí se opone claramente al científicismo. Cf. S. L. Jaki, *Chesterton, a Seer of Science* (Port Huron: Real View Books, 2001).

maravillosos, sino una verdad que los conectara entre sí. *Hablan como si la conexión física de dos cosas las conectara también filosóficamente*. Intuyen que, puesto que una cosa incomprendible ocurre constantemente a continuación de otra cosa no menos incomprendible, las dos forman una cosa comprensible [...] Ignoramos por qué un huevo se transforma en pollo, igual que desconocemos por qué un oso puede transformarse en un príncipe encantado.⁹⁰⁰

En cuanto a lo segundo, hay que mencionar que dado que no conocemos todos los casos en los cuales se debería cumplir una ley, no podemos asegurar su necesidad o certeza indubitable. En Chesterton, el argumento no recae, como usualmente se entiende, sobre la posibilidad de que haya un caso en que no se cumpla la ley, sino en la imposibilidad real, mucho más radical, de conocer exhaustivamente todos los casos. Efectivamente, no es esencia de la ley su inalterabilidad. Hablar de 'ley' es de por sí algo débil e infundado: "La ley no es una ley. Una ley implica que conocemos la naturaleza de la generalización y de la promulgación, no sólo que hayamos reparado en algunos de los efectos".⁹⁰¹ Y reconoce también que "ignoramos si esas repeticiones naturales que ocurren por doquier a nuestro alrededor son leyes; ignoramos si son necesidades. Lo que sí sabemos es que son encantamientos, es decir, condiciones que se cumplen, pero cuya naturaleza es enteramente mística".⁹⁰²

Con todo, esto no debe entenderse como una negación de las bondades de la ciencia. Ni siquiera hay una negación absoluta (sería algo contradictorio) de cierta necesidad que se da en las ciencias. En este sentido, Chesterton expresa: "hay ciertas secuencias o desarrollos (casos en las que una cosa sigue a otra) que son razonables y necesarios en el verdadero sentido de la palabra. Así ocurre con las secuencias matemáticas y meramente lógicas".⁹⁰³ El problema es pretender *dar cuenta de la existencia* (justificación) de todas las cosas, y esto sí que permanece envuelto en el misterio. Resume el escritor inglés: "Creo que a veces he dado la impresión de burlarme de la seriedad del trabajo científico. Mi intención fue precisamente la contraria. No pretendo discutir con el científico que explica el elefante, sino con el sofista que lo justifica".⁹⁰⁴

⁹⁰⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 255. Chesterton, *Ortodoxia*, 66.

⁹⁰¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 255. Chesterton, *Ortodoxia*, 66.

⁹⁰² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 371.

⁹⁰³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 254. Chesterton, *Ortodoxia*, 64.

⁹⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St. Thomas Aquinas*, 406. Chesterton, *El hombre eterno*, 353.

En segundo lugar, y como efecto de lo anterior, Chesterton reconoce que una actitud frente a la imposibilidad de la ley es la de *apostar por la realidad*, es decir, aceptamos que *es así*, pero con viva conciencia de que *podría no ser así*. Esto quiere decir que el mundo podría ser distinto. Chesterton hace referencia a la arbitrariedad del hecho real y su misterio: “el mundo es un lugar absurdo y sorprendente, que podría haber sido diferente”.⁹⁰⁵ En efecto, no podemos conocer las razones fundamentales que justifiquen el ser actual de lo real, es decir, no podemos conocer la conexión esencial de los fenómenos que se nos presentan ahora. De modo que *nuestras* verdades matemáticas, físicas, ontológicas, etc., son pobres y precarias, dado que sirven por ahora en unos determinados casos, y su inestabilidad se refleja en una petición de principio inicial porque de entrada *apostamos* por la realidad, pero no la *demostramos* (asunto que es imposible y no necesario).

Esto conlleva una apreciación filosófica distinta, no elaborada desde la infinitud del yo y sus razones, sino desde la finitud. Se trata de una constatación que es sensata, prudente, incluso muy filosófica y socrática, ya que asume *saber que no se sabe nada*: “esto es totalmente razonable e incluso agnóstico. De hecho, llegados a este punto, definiendo la forma más elevada de agnosticismo, mejor conocida como ignorancia”.⁹⁰⁶ En este plano, se puede comprender que Chesterton afirme que “entendemos por filosofía un mero encogimiento de hombros”.⁹⁰⁷ Y también el escritor inglés dice que intuía en lo más hondo de su ser que “el mundo no se explica a sí mismo, ni tampoco puede hacerlo sólo a base de seguir expandiéndose”.⁹⁰⁸ Otra cosa es que ya no se tenga esa *docta ignorancia* del Cusano, y entonces, “sean cuales sean nuestras costumbres, nos hemos acostumbrado a lo inexplicable”.⁹⁰⁹

Lo anterior desemboca en la humildad intelectual del estudioso de lo real; y en la constatación de que las formulaciones teóricas o, en su defecto, las pretenciosas construcciones, en tanto explicaciones definitivas, carecen de necesidad o certeza absoluta y, por tanto, de universalidad. En otras palabras, la visión chestertoniana aspira a una suerte de agnosticismo, pero *no de lo real sino de sus razones*, lo cual permite filtrarse al aire refrescante de la duda, porque al contrario “los locos y los

⁹⁰⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 262. Chesterton, *Ortodoxia*, 75.

⁹⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 257. Chesterton, *Ortodoxia*, 68.

⁹⁰⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 245. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 551.

⁹⁰⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 534. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 172.

⁹⁰⁹ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 89.

materialistas no dudan nunca".⁹¹⁰ Como todas esas suposiciones sobre la necesidad de alguna proposición en *cualquier mundo posible*, lo cual parece querer anular el misterio propio de la creación y su acto libre e injustificado. Chesterton comenta con humor:

Este mundo es el único mundo que hemos conocido o en el que siquiera podíamos soñar, queda el hecho de haberlo llamado "un mundo extraño". En otras palabras, hemos percibido ciertamente que este mundo no se explica a sí mismo, que algo ha sido omitido a su completo y patente cuadro.⁹¹¹

De alguna manera esto muestra que hay una experiencia de la realidad que se nos presenta como excesiva, en tanto supera nuestras capacidades; o, en otras palabras, todas las cosas tienen un ser más profundo que desborda lo que hasta ahora hemos logrado conocer de ellas. Todo no se puede contener en nuestras frágiles manos, y cuanto más se profundiza en el ser, este se nos revela tanto más misterioso: aunque ahondemos en él, nunca se agota. Y, además, la experiencia de la *creación* conduce a afirmar lo *inexplicable* no sólo de la *existencia* de las cosas, sino también de sí mismo:

Todo ser humano ha olvidado quién es y de dónde viene. Todos sufrimos la aniquilación de nuestra memoria. Ninguno de nosotros vio su propio nacimiento; y de haberlo hecho, tampoco se habría resuelto el misterio. Los padres son un deleite, pero no una explicación. El único sitio al que ningún hombre, por aventurero que sea, puede remontarse es a su propia existencia.⁹¹²

Se duda de un yo impertérrito y de sus justificaciones, lo cual permite cierta apertura a la exuberancia (desmedida-excesiva-desbordante) de lo real. No se duda tanto del instrumento racional como de la certeza incólume de sus respuestas y su negación de realidades que no entran dentro de los instrumentos científico-técnicos, pues "no sabemos lo suficiente sobre lo desconocido como para saber que es incognoscible".⁹¹³ Esto abre la puerta al respeto y a la veneración del misterio. Naturalmente, la reverencia y la aceptación de lo que *es* contienen una actitud de admiración, más que de comprensión exhaustiva o de una razón autorreferencial. Es, en últimas, apertura al *tremendo* don de lo real, y no cerrazón en nuestro pequeño cúmulo de conocimientos estáticos. De este modo, "la existencia tendría la arrebatadora belleza de una mujer, y más intensamente la amaría el que la ama sin causa".⁹¹⁴

⁹¹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 227. Chesterton, *Ortodoxia*, 29.

⁹¹¹ Chesterton, *Robert Browning*, 204.

⁹¹² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 368.

⁹¹³ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 59.

⁹¹⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 200.

Como se ve, las consecuencias de las reflexiones chestertonianas no son el nihilismo, el pesimismo, el escepticismo ni el fideísmo. El propósito prístino de Chesterton no es ofuscar el entendimiento humano, sino despertar la ancestral fibra de lo maravilloso para que la realidad resplandezca con un nuevo brillo ante la mirada. Es decir, busca abrir el yo, a partir de la infinitud o del exceso de lo real que rebasa nuestras limitadas categorizaciones. Por tal razón, él habla de “hechizo”, “encantamiento”, “ensalmo”, “magia”⁹¹⁵ como palabras que se adecúan mejor a lo real que “ley” o “necesidad” (las cuales se utilizan sin duda en exceso), porque de una acción previa e inexplicable (*creación*) surge un hecho, ahora patente para nosotros, que se nos da sin una evidente razón o justificación que lo preceda. Y este punto de partida es, por un lado, indefinible: dado que “lo que no puede definirse es la cosa primera, el hecho primario”⁹¹⁶; y, por el otro, es injustificable porque “he ahí la extraña inspiración de nuestro presente estado: ni tú ni yo deberíamos estar aquí”.⁹¹⁷ Entonces,

Desde lo más profundo de la nihilidad nace una noble acción denominada Alabanza [...] El poeta de esa otra casta ensalza la creación, en cuanto *acto de crear; celebra el paso de la no entidad a la entidad*. Y en esta transición vemos reflejarse aquella imagen arquetípica del puente, que da al sacerdote un título arcaico y misterioso.⁹¹⁸

Como se ve, la realidad no es irracional o absurda, sino mágica. En efecto, el concepto ‘*Creatio ex nihilo*’ transparenta ese acto ilusionista de “producir conejos de un sombrero vacío”.⁹¹⁹ Chesterton considera que su intención es, en última instancia, intensificar el *romanticismo práctico* consistente en “la combinación de lo *exótico* con lo *conocido*. Necesitamos tanto ver el mundo como combinar la idea de *fascinación* con la de *reconocimiento*”.⁹²⁰ Su apuesta es en favor de promover la extrañeza frente a un mundo desbordante, pero también de suscitar la fascinación del acertijo que plantea, no su solución final, sino las pequeñas bondades que ofrecen sus esbozos orientativos como claros cognoscitivos. La comprensión exhaustiva, como ya veíamos, es imposible y, advierte Chesterton, que quien se empeña en ella, valiéndose de su sola razón, cae al fin y al cabo en un universo pequeño y cerrado

⁹¹⁵ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 256. Cf. Chesterton, *Ortodoxia*, 67.

⁹¹⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 175.

⁹¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 354. Chesterton, *Ortodoxia*, 196.

⁹¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 74. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 92.

⁹¹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 291. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 585.

⁹²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 213. Chesterton, *Ortodoxia*, 11.

(que no acepta la contradicción ni la paradoja), derivado de una “perfección lógica” y de una “contracción espiritual”,⁹²¹ tendiente a la locura. En efecto, “el demente es un hombre que vive en un mundo diminuto, y lo cree inmenso; habita sobre un décimo de verdad, y se le figura la verdad entera”.⁹²² En cambio, aceptar, abrirse, *saber* o *conocer* que hay un misterio infinito, es una actitud que da más salud a la vida:

*La 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. El poeta únicamente aspira a la exaltación y la expansión, tan sólo desea un mundo en el que desahogarse. 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.*⁹²³

Se trata de tocar un poco con el pensamiento, no de abrazar totalmente el objeto en una apropiación o aprehensión desmedida. Efectivamente, Chesterton considera que la actitud de abarcar exhaustivamente lo infinito es una actitud pedante y poco adecuada a la fragilidad de la realidad: “Pues aquellos sabios aludían al infinito con una especie de descuido que era justo lo contrario del cuidado feroz y piadoso que a mí me inspiraba el valor inestimable y delicado de la vida”.⁹²⁴ Esto sucede también con las explicaciones totalizantes con pretensiones de dar cuenta de todo lo real. En imagen de Chesterton, antes bien, *expanden* o totalizan su *universo* a todas las cosas, confundiendo su supuesta sacra totalidad con el infinito: “quienes se dedican a expandir el universo no tienen otra cosa que enseñar que infinitos pasillos espaciales iluminados por soles espantosos y vacíos del menor rastro de divinidad”.⁹²⁵ En cambio, Chesterton sostiene una clara distinción entre el Infinito y “lo demás”. Afirma, a partir de la idea de *creación*, una radical diferencia y distancia entre el Creador y lo creado. Porque con *la creación*: “[se] escindió, en suma, a Dios del cosmos. Esa *trascendencia* y esa *claridad* de la deidad...”

Y añade:

⁹²¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 222. Chesterton, *Ortodoxia*, 23.

⁹²² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 268.

⁹²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 220. Chesterton, *Ortodoxia*, 20.

⁹²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 82.

⁹²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 265. Chesterton, *Ortodoxia*, 80.

Un poeta está tan *alejado* de su poema que habla de él como de una cosilla que ha «echado al mundo». En el momento de publicarlo *lo aparta de sí*. Este principio de que cualquier creación y procreación equivale a una *ruptura* es al menos tan coherente con el cosmos como el principio evolutivo de que cualquier crecimiento es una ramificación. Una mujer pierde un hijo al dar a luz. *Cualquier creación es una separación. El nacimiento es una despedida tan solemne como la muerte.*⁹²⁶

El fin de remarcar esta separación es enfatizar igualmente la actitud de misterio y de reverencia ante lo que nos excede y supera: de una dichosa diferencia.⁹²⁷ Por eso, es preciso insistir en que se trata de abrir puertas a la reverencia, no de cerrar puertas al pensamiento. El problema aquí sería caer en un irracionalismo y es la tentación de hacer de una sola idea la explicación de todo el universo. Este podría ser el significado de la definición de Chesterton de una herejía como *una verdad que se ha vuelto loca* (como usualmente se cita esta referencia), aunque *stricto sensu*, el escritor inglés escribió que son verdades que “se han desquiciado porque se han separado de las demás y ahora vagan solas”.⁹²⁸ En su lugar, habría que “defender la verdad como un todo, no como concentración sobre una parte”.⁹²⁹ Por eso, la locura vendría a ser “la razón desarraigada y operando en el vacío”.⁹³⁰ Antes bien, su personal visión sobre las cosas, la cual se podría incluir en una suerte de *filosofía de la distancia*, sostiene una radical distinción con el infinito que implica darse cuenta, efectivamente, de lo finito. Por esta razón, Chesterton defiende *humildemente* el aspecto “inestimable y delicado de la vida”,⁹³¹ que se deriva de su condición finita y limitada. En síntesis:

La teoría de la gravitación contiene algo curiosamente hebreo -una mezcla de dependencia y certeza, un sentido de unidad en pugna hace que todas las cosas penden de un hilo-. “Tú has suspendido el mundo de la nada”, dijo el autor del Libro de Job. Y en esa frase se escribió toda la atroz poesía de la astronomía moderna. El sentido de lo precioso y frágil del universo, la sensación de estar en el hueco de una

⁹²⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 281. Chesterton, *Ortodoxia*, 102.

⁹²⁷ Cf. Milbank, *Chesterton and Tolkien as Theologians: The Fantasy of the Real*.

⁹²⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 233. Chesterton, *Ortodoxia*, 37.

⁹²⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 330. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 612.

⁹³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 231. Chesterton, *Ortodoxia*, 33.

⁹³¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 82.

mano es algo que la redonda y ondulada tierra nos ofrece en su forma más emocionante.⁹³²

De esta manera, Chesterton recupera la trascendencia, la distancia y la infinitud divina, con su correspondiente admiración y respeto frente a los designios y misterios divinos. Y en contrapeso, fija su mirada en la *finitud creatural*, como se recordaba anteriormente por medio de la imagen del naufragio. Se abre entonces un derrotero donde se puede caminar desde esa perspectiva. Chesterton expresa así su actitud filosófica: “lo miro todo con la antigua ignorancia y expectación”.⁹³³ Y en síntesis:

Detrás de todas nuestras vidas hay un abismo de luz, más enceguecedora e insondable que cualquier abismo de oscuridad. Es un abismo de realidad, de existencia, del hecho de que las cosas realmente existen, y de que nosotros mismos somos increíblemente y a veces incrédulamente reales. Es el hecho fundamental del ser, en contra del no ser. Es impensable y, sin embargo, no podemos dejar de pensar en él, sin querer pensarlo y, especialmente, sin darle gracias. Porque el que ha percibido esta realidad sabe que sobrepasa, literalmente hasta lo infinito, todas las quejas y argumentos menores para su negación, y que debajo de todas nuestras protestas hay una sustancia subconsciente de gratitud. Esa luz de lo positivo es la tarea de los poetas, porque ellos ven todas las cosas en esa luz, más que el resto de los hombres.⁹³⁴

⁹³² Chesterton, *El Acusado*, 104.

⁹³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

⁹³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 172. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 498.

5. 2 Asperezas

Chesterton considera que “la aspereza [es] una cualidad esencial en el universo”.⁹³⁵ Sin embargo, también explicita que hay unas asperezas que están presentes en la vida humana que, a diferencia, por ejemplo, de la contingencia, la nublan pero en un mal sentido. Chesterton identifica en el ámbito cultural dos aspectos negativos o males que atacan a la razón y la voluntad del ser humano, imposibilitando una comprensión adecuada de sí y de sus relaciones. La primera fuerza que impide la claridad racional es el exceso de razón cuando se totaliza en su método; la segunda se refiere a los obstáculos que paralizan la acción y la responsabilidad, como es la tesis del progreso indefinido, entendida como una filosofía de la historia que supone que siempre *se va a mejor*. Desde estas dos partes se despliegan los siguientes dos apartados.

El autor inglés considera que hay que combatir contra ambos males. Chesterton critica estas asperezas que hacen mella en la vida humana, pero también busca oponerles, a fin de contrarrestarlas, otras fuerzas de reconstrucción. De esta forma, Chesterton se suma a los críticos del proyecto moderno basado en la certeza científicista de la tesis del progreso de la historia y, además, comparte las ideas propositivas de algunos intelectuales críticos de su propio ambiente. Tal como observa, Sílvia Coll-Vinent, él “reacciona contra el compromiso victoriano con los triunfos de la ciencia y el materialismo que se produjo contemporáneamente, así lo hace también el Movimiento de Oxford, Dickens, Carlyle y Ruskin”.⁹³⁶

Crítica a la modernidad

De modo literario y con lenguaje metafórico, Chesterton critica la razón de la modernidad. El problema aparece, según el escritor inglés, cuando la razón se ha totalizado y se ha sentado en el trono definitivo de la realidad, es decir, cuando todo se refiere a ella. Es epigramática, en este ámbito, la siguiente frase: “No es que el loco haya perdido la razón, sino que lo ha perdido todo menos la razón”.⁹³⁷ La locura es una razón insana y desfasada: “la razón desarraigada y operando en el vacío”,⁹³⁸ o

⁹³⁵ Chesterton, *Robert Browning*, 166.

⁹³⁶ Sílvia Coll-Vinent, *G. K. Chesterton a Catalunya i altres estudis sobre una certa anglofília (1916-1938)* (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010), 15.

⁹³⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 221. Chesterton, *Orthodoxia*, 22.

⁹³⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 231. Chesterton, *Orthodoxia*, 33.

también “el lunático es, por definición, alguien que ha sacado los detalles de la atmósfera real”.⁹³⁹ Se recae en enormes falacias, como por ejemplo “la elemental herejía matemática y moral de que la parte es mayor que el todo”.⁹⁴⁰

En efecto, “el peligro radica en que la inteligencia humana es libre de destruirse a sí misma”.⁹⁴¹ En este caso, hay un peligro reductivo de la razón, a saber, la reducción del punto de partida de la filosofía a una pura crítica del conocimiento o a una filosofía de la sola subjetividad inmanente, en donde “el mero interrogador, a fuerza de embestir contra los límites del pensamiento humano, ha acabado abriéndose la cabeza”.⁹⁴² Y también sostiene:

Siempre es peligroso para el intelecto pedirle cuentas al intelecto. Un frívolo preguntará por qué decimos: «loco como un sombrerero». Otro aún más frívolo podría responder que los sombrereros están locos porque deben tomar las medidas de la cabeza humana.⁹⁴³

Y en otro lugar, abundando en su convicción según la cual “la mayoría de las filosofías modernas no son filosofía, sino duda filosófica, esto es, duda de que pueda existir filosofía alguna”,⁹⁴⁴ escribe:

Los especuladores más recientes no pasan de la etapa de probar los travesaños de una escalera de mano, demostrar la irremediable blandura de los ladrillos sin cocer, someter a análisis químico el espíritu con el medidor de alcohol y, en general, de pelearse sobre si existe alguna posibilidad de hacer las herramientas que se necesitan para hacer la casa.⁹⁴⁵

En efecto, algunos estudios⁹⁴⁶ han visto en Chesterton un crítico de la modernidad. Sin embargo, esta oposición no es una crítica de la razón en pro de la voluntad o a favor de lo puramente irracional, sino que se orienta hacia la recuperación de una razón amplia que también contemple, según el escritor inglés, la “imaginación

⁹³⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 234.

⁹⁴⁰ Chesterton, *El reverso de la locura*, 15.

⁹⁴¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 236. Chesterton, *Ortodoxia*, 41.

⁹⁴² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 240. Chesterton, *Ortodoxia*, 46.

⁹⁴³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 220. Chesterton, *Ortodoxia*, 21.

⁹⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 543. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 183.

⁹⁴⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 543. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 183.

⁹⁴⁶ Cf. Antuñano, «Chesterton o la modernidad a plena luz»; Fazio, «Chesterton, la filosofía del asombro agradecido»; José R. Ayllón, *Ciudadano Chesterton. Una antropología escandalosa* (Madrid: Palabra, 2011); Mariano Fazio, *Contracorriente... Hacia la libertad* (Madrid: El buey mudo, 2021).

mística”⁹⁴⁷ (la cual se verá con amplitud más adelante). Hay que señalar que Chesterton apuesta por lo saludable, es decir, por la sensatez que con sentido común *Cree integralmente* en lo sólido de la realidad. En efecto, el místico de lo real “a diferencia de Kant y de la mayoría de los hegelianos, tiene una fe que no es sólo una duda sobre la duda. No es sólo lo que vulgarmente se llama una fe sobre la fe: es una fe sobre los hechos”.⁹⁴⁸ Y de este modo, ante los excesos de la razón, “estar cuerdo es mucho más impresionante que estar loco”.⁹⁴⁹

Chesterton, con mirada retrospectiva, confiesa que él “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”.⁹⁵⁰ Por eso, tampoco Chesterton se vuelve un defensor acérrimo de lo irracional en pro de una ceguera totalmente voluntarista. A propósito, “esta pura alabanza de la volición conduce al mismo vacío y a la misma disgregación que la mera persecución de la lógica”.⁹⁵¹ En efecto, la voluntad es ciega y debe estar orientada por la razón. Reconoce Chesterton que afirmar la voluntad es afirmar la acción y la elección, pero esta también necesita el pensamiento.⁹⁵² El fin de la preocupación de Chesterton en este ámbito es para que la razón, en su justa medida, conserve su salud y no se desquicie:

Todos coincidimos aún en que hay un *colapso del entendimiento* que es tan evidente como el hundimiento de una casa [...] Quiero decir con eso que, igual que antes todos los pensamientos y teorías se juzgaban según tendieran o no a la perdición del alma, con *el propósito que nos ocupa ahora podemos juzgar los pensamientos y las teorías modernas según tiendan o no a hacernos perder la razón.*⁹⁵³

Una de las expresiones de esta lógica totalizante es buscar la razón suficiente de todas las cosas, y lo que no entre ahí se deshecha como falsedad, no-existente o algo perteneciente a las opiniones y las creencias del vulgo. Chesterton ve aquí un

⁹⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 219. Chesterton, *Ortodoxia*, 19.

⁹⁴⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 543. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 183.

⁹⁴⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 305. Chesterton, *Ortodoxia*, 133.

⁹⁵⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 237. Chesterton, *Ortodoxia*, 40.

⁹⁵¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 242. Chesterton, *Ortodoxia*, 49.

⁹⁵² Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 242. Cf. Chesterton, *Ortodoxia*, 49.

⁹⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 218. Chesterton, *Ortodoxia*, 17.

ejercicio malsano de la razón: “el loco (como el determinista) tiende a ver una causa para todo”.⁹⁵⁴ A tal punto que llega a afirmar biográficamente que hubo un tiempo en que “el racionalista hizo que me preguntara si la razón servía de algo”.⁹⁵⁵ Es que “la característica principal del hombre moderno la ha constituido el atravesar un paisaje con los ojos absortos en la lectura de su guía, y el negar en el primero todo lo que no encontraba en la segunda”.⁹⁵⁶ Una de las soluciones que da el escritor inglés es que debe haber una justa despreocupación, apearse del vehículo que da vueltas sobre sí mismo, midiéndolo absolutamente todo, pues “hay algo más limpio y fresco que el ahogo de un simple argumento”.⁹⁵⁷ Entonces, se podría respirar más libremente, “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”.⁹⁵⁸

Una de las imágenes que trae Chesterton para dar cuenta del mundo reducido sólo a la potencia de la razón es la del círculo. El círculo de la razón puede dar vueltas y vueltas infinitas pero sobre *lo mismo*; puede ofrecer la justificación de un universo unívoco y perfecto, pero, reconoce Chesterton, será un universo pequeño. Concurren aquí una perfección lógica impecable junto a una contracción espiritual: “Se da exactamente la combinación que hemos mencionado: la del raciocinio expansivo y exhaustivo con un sentido común reducido. Son universales sólo en el sentido de que toman una floja explicación y la llevan demasiado lejos”.⁹⁵⁹ También escribe:

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. Una bala es redonda como el mundo, pero no es el mundo. Hay una universalidad angosta, igual que hay una eternidad minúscula y constreñida.⁹⁶⁰

⁹⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 221. Chesterton, *Ortodoxia*, 22.

⁹⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 288. Chesterton, *Ortodoxia*, 111.

⁹⁵⁶ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 716.

⁹⁵⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 223. Chesterton, *Ortodoxia*, 24.

⁹⁵⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 223. Chesterton, *Ortodoxia*, 24.

⁹⁵⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 225. Chesterton, *Ortodoxia*, 26.

⁹⁶⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 222. Chesterton, *Ortodoxia*, 23.

En cambio, dar cabida a otras formas equivale a ensanchar los puntos de mira: como la aceptación de lo inexplicable o del misterio. Ante esto, Chesterton propondrá un tipo de “filosofía de la cordura”.⁹⁶¹ Una filosofía en donde no se tenga solamente la idea de lo verdadero, sino de lo saludable. Aquí, el escritor inglés, no se refiere al bienestar físico o psicológico, sino a la vitalidad o la energía misma de la vida. De hecho, él sostiene que “no basta con que el hombre infeliz aspire a la verdad, debe aspirar a la salud. Lo único que puede salvarle es un ansia ciega de normalidad parecida a la de los animales”.⁹⁶² Y más adelante añade: “no estoy discutiendo aquí la mayor o menor relación de dichas creencias con la verdad, sino únicamente su relación con la salud”.⁹⁶³ Escribe en su *Autobiografía*:

Mis ojos se dirigían hacia mi interior y no hacia fuera; me imagino que aquello dotaba de un estrabismo muy poco atractivo a mi personalidad moral. Todavía *estaba esclavizado por aquella pesadilla metafísica* de contradicciones entre mente y materia, por la perversa imaginaria del mal y el peso de los misterios del cuerpo y el cerebro, pero para entonces *ya me había rebelado contra ellos e intentaba construir una cosmología más saludable*.⁹⁶⁴

Para acercarse a esas *nociones saludables*, el escritor critica –como ya anunciábamos– la visión cerrada del lógico, y propone la visión del místico.⁹⁶⁵ Una razón que se ha puesto como pivote desde donde gira toda la realidad en su visión omnicomprendida, carga en realidad con el lastre de la locura enfermiza. En una fórmula un tanto paradójica se puede resumir lo anterior en la siguiente proposición: un exceso de razón hace perder la razón. El lógico, entendida esta palabra en el sentido negativo que le da Chesterton, intenta dar cuenta total del universo a partir de unas categorías y operaciones mentales. Esta forma cerrada y solipsista de razón resulta inconveniente, pues ya se sabe que “la humanidad ha descubierto que la razón no conduce a la cordura”.⁹⁶⁶ El autor inglés reconoce que para lograr que la explicación total del cosmos encaje en esa perfección lógica, se sacrifica lo más esencial de la vida humana que está permeada por fuerzas terrenas e incomprensibles que nos abruman y desbordan en su imprevisibilidad. El escritor comenta que esas tesis, en su pureza racional y omniabarcante

⁹⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 227. Chesterton, *Ortodoxia*, 29.

⁹⁶² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 224. Chesterton, *Ortodoxia*, 25.

⁹⁶³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 226. Chesterton, *Ortodoxia*, 28.

⁹⁶⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 103. Chesterton, *Autobiografía*, 112.

⁹⁶⁵ Cf. Robert Wild, *The Tumbler of God: Chesterton as Mystic* (Tacoma: Angelico Press, 2013).

⁹⁶⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 131. Chesterton, *Herejes*, 141.

parecen ajenas a las energías exteriores y a la total indiferencia de la Tierra: olvidan las realidades terrestres, los pueblos combativos, las madres orgullosas, el primer amor o el miedo a hacerse a la mar. ¡La Tierra es tan grande y su cosmos tan diminuto! Su cosmos no es más que un agujero diminuto donde ocultar la cabeza.⁹⁶⁷

Ahora bien, una de las maneras no reductivas que nos mantiene en nuestros cabales, es, como se mencionaba al principio de este apartado, la de la *imaginación mística*. Esta consiste en una actitud que no debe confundirse con algo elitista, relacionado con tesis religiosas o abstractas. Según Chesterton, es una actitud natural que permea al hombre ordinario, lleno de dudas, de sentimientos, de algunas razones y de muchas sinrazones. Y es también una actitud equilibrada y sana que le da el toque a la *normalidad de la vida*:

lo que ha hecho conservar la locura a los hombres a lo largo de la historia: el misticismo. Mientras haya misterio habrá salud, y cuando se destruye el misterio aparece la enfermedad. Las personas corrientes siempre han estado cuerdas porque *las personas corrientes siempre han sido místicas*.⁹⁶⁸

Pero, ¿qué es el ‘misticismo’ para Chesterton? Él entiende por ‘misticismo’ una actitud que deja y acepta que las cosas sean en su paradoja y en su misterio; no las intenta comprender y abarcar absolutamente. Mantiene la tensión entre lo comprensible y lo incomprensible, la relación entre la extrañeza y lo familiar (Cf. Cap. 6.2), lo material y lo espiritual. En última instancia, acepta el misterio claroscuro de la vida: “hay algo siempre agradable para un místico en estar en un lugar lleno de espejos. Porque un místico es aquel que sostiene que dos mundos son mejores que uno. Todo pensamiento es una reflexión”.⁹⁶⁹ Chesterton, hablando todavía de los místicos afirma:

Si veían dos verdades aparentemente contradictorias, aceptaban las dos junto con la contradicción. Su visión espiritual es *estereoscópica*, igual que su visión física: ven dos imágenes diferentes al mismo tiempo, y precisamente por eso ven mejor. Por eso han creído siempre en la existencia del destino, pero también en el libre albedrío. Por eso han dejado a los niños gobernar el reino del cielo y les obligan a ser obedientes en el reino de la Tierra. Admiran la juventud por ser joven y la vejez por no serlo. Y es

⁹⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 225. Chesterton, *Ortodoxia*, 27.

⁹⁶⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 231. Chesterton, *Ortodoxia*, 34.

⁹⁶⁹ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 7: The Ball and the Cross, Manalive, The Flying Inn* (San Francisco: Ignatius Press, 2005), 103.

precisamente ese equilibrio entre aparentes contradicciones lo que mantiene a flote su cordura.⁹⁷⁰

Esto también se expresa como una capacidad no solamente de aceptar lo que no acaba de ser comprendido del todo, sino de abrirse a la complejidad y a la riqueza de la realidad. De lo contrario, “no se es capaz de entender bien la vida porque no se aceptan sus contradicciones”.⁹⁷¹ En este sentido, Chesterton advierte que la filosofía, en tanto que está constituida por múltiples y diversas filosofías, muestra el aspecto multifacético de las cosas. La propuesta sería poderla asumir e integrar, incluso aceptando las múltiples contradicciones, en una visión no-monocular. De esta manera, el escritor inglés no desprecia las demás formas de pensamiento y apreciaciones de la realidad; más bien le parece que deben integrarse y hacerse espaldas. El problema radica, eso sí, en querer hacer borrón y cuenta nueva (en lo que también, en parte, ha pecado la modernidad): en pretender eludir toda la herencia cultural pasada, las comprensiones y las conquistas del espíritu de antaño: “en derribar siempre de una patada la misma escalera por la que acaba de subir. Creo que el avance debería ser algo más que un continuo parricidio”.⁹⁷² A propósito, “el vicio de la idea moderna de progreso mental es que siempre se trata de algo relacionado con la ruptura de vínculos, la supresión de límites, la marginación de dogmas”.⁹⁷³ Y también:

*El mundo moderno parece no tener idea de cómo conservar cosas distintas una al lado de la otra, de cómo concederle a cada una de ellas un lugar adecuado y proporcionado y de cómo preservar así toda la variada herencia de la cultura. Lo único que sabe es simplificar algo destruyéndolo casi todo [...] Yo mismo valoro en mucho la gran iluminación decimonónica del amor romántico; tanto como valoro el gran ideal dieciochesco de la razón justa y de la dignidad humana; o la intensidad del siglo XVII; o de la expansión del siglo XVI, o la Lógica divina y la valiosa dedicación de la Edad Media. No veo por qué ninguna de estas conquistas culturales debería perderse o ser despreciada; o por qué ha de ser necesario que cada moda acabe con lo que tenían de bueno las anteriores.*⁹⁷⁴

Ahora bien, retomando de nuevo el tema del misticismo en su aspecto más antiguo y mágico, para Chesterton una forma de misticismo es la que reconoce en los poetas antiguos o en los aedos, quienes podían ver en la naturaleza un eco de las divinidades. Reconoce que sus grandes fábulas y epopeyas no cantaban

⁹⁷⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 231. Chesterton, *Ortodoxia*, 34.

⁹⁷¹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 881.

⁹⁷² Chesterton, *El Acusado*, 47.

⁹⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 196. Chesterton, *Herejes*, 235.

⁹⁷⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 574.

simplemente al río en sí o a un árbol biológico, sino que intuían algo sobrenatural ahí presente, y así hablaban de los dioses del arbusto o del arroyo. De este modo a Chesterton no le interesa el superar esa época, como piensa Auguste Comte que se debería hacer. Al contrario, “la antigüedad del mundo empezará de nuevo; la infancia de la tierra volverá a ser descubierta; porque el contador de historias habrá extendido una vez más su alfombra sobre el suelo; y será verdaderamente una alfombra mágica”.⁹⁷⁵ Ciertamente, apreciar de nuevo la naturaleza, implica mirarla desde ese sentido mágico, colorido, incluso divino:

A eso se refieren los modernos cuando dicen que los antiguos no «apreciaban la Naturaleza» porque suponían que era divina. Las niñas de antes no hablaban a los niños de la hierba, sino de las hadas que bailan en ella; igual que los antiguos griegos no distinguían los árboles de las dríadas.⁹⁷⁶

En efecto, es muy distinto este tipo de misticismo abierto, personal y concreto, al misticismo cerrado en torno a sí mismo. Chesterton afirma que es muy distinto el que mira a lo lejos, que el que se mira sólo a sí mismo. Esto da lugar a dos actitudes marcadamente distintas actitudes: la del que tiene los ojos bien abiertos, y la del que simplemente los cierra y ya no los vuelve nunca más abrir. En este sentido, Chesterton afirma que “el gran contemplativo es en esto todo lo contrario al falso contemplativo, al místico que sólo mira a su propia alma, al artista egoísta que se aparta del mundo para vivir sólo en su propia mente”.⁹⁷⁷

Como se verá más adelante (Cf. Cap. 6), Chesterton sostiene una idea de la vida que se relaciona con lo increíble que es el mundo, incluso llega a sostener que hay mucho de absurdo en él. Esto lo sostiene con la intención de enfatizar aun más el aspecto de incomprendibilidad que conservan las cosas y que nos conduce simplemente a aceptarlas en su misterio. Del mismo modo, la fragilidad de la existencia hacía percátarle que había que cuidar y preocuparse por las cosas y los demás. Sin embargo, el escritor inglés sostiene que estos sentimientos, el de lo maravilloso y el de lo frágil, o el del misterio y el de lo contingente, eran subsumidos y, al final, negados en las absolutizaciones de la modernidad:

Lo verdaderamente curioso era que el pensamiento moderno contradecía las creencias fundamentales de mi infancia en sus dos puntos esenciales. Ya he contado que los cuentos de hadas me inspiraron dos certezas: en primer lugar, que el mundo es un lugar absurdo y sorprendente, que podría haber sido diferente, pero que

⁹⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 144. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1177.

⁹⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 252. Chesterton, *Ortodoxia*, 62.

⁹⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St. Thomas Aquinas*, 541. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 180.

resulta bastante placentero tal como es; y, en segundo lugar, que, ante esa sorpresa y ese absurdo tan placenteros, más vale ser modesto y aceptar las extrañas limitaciones de tan extraña bondad. Y hete aquí que el mundo moderno corría a toda velocidad contra esas dos ideas que tanto apreciaba.⁹⁷⁸

Además, es de resaltar el que Chesterton rescate el papel curativo que tiene el misticismo. Pues no interesa tanto la certeza intelectual como *la apertura anímica a lo que no se ve tan claro, pero que aceptándolo se puede vivir más claramente*. A propósito, así sucede con la imagen del Sol. Luz que no se ve pero que permite iluminarlo todo. Esta imagen asocia la idea de lo incomprensible con la de una vida más lúcida. La idea de la cura está relacionada entonces con esa vida luminosa, que al tiempo que le da cabida a la lucidez del intelecto, del sentido común, de los sentidos, también permite iluminar sin pretender agotar lo que no se puede comprender del todo. Escribe Chesterton:

Igual que el Sol a mediodía, el misticismo lo explica todo gracias al resplandor de su propia y triunfante invisibilidad. El intelectualismo indiferente es como el claro de luna, pues su luz carece de calor y es una luz secundaria reflejada por un mundo muerto. En cambio, los griegos acertaron al convertir a Apolo en el dios de la imaginación y la cordura, pues era tanto el patrono de la imaginación como de la curación. [...] Repararnos en él (el Sol) como en una confusión indescriptible, es brillante e informe, resplandeciente pero de contornos borrosos. En cambio, el círculo de la Luna es tan claro e inconfundible —tan recurrente e inevitable— como el círculo de Euclides en una pizarra. La Luna es totalmente razonable, tanto que es la madre de los lunáticos y les ha dado su nombre a todos ellos.⁹⁷⁹

Chesterton asume que la idea de totalidad, de completitud, en la que todo pareciera que encaja en un universo conceptual debidamente armado; le parece, en definitiva, que toda idea omniabarcante que se presenta con los matices propios del gigantismo, del monoculismo y de lo absoluto, es en realidad algo asfixiante, como cuando se dice que *todo en el fondo no es sino esto*. Escribe con humor:

El hegeliano podrá decir que un huevo en realidad es una gallina, por ser parte de un proceso inacabable de devenir; el berkeleyano podrá sostener que unos huevos escalfados sólo existen como existe un sueño, pues tan fácil es afirmar que el sueño es la causa de los huevos como que los huevos son la causa del sueño; el pragmatista

⁹⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 262. Chesterton, *Orthodoxia*, 75.

⁹⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 232. Chesterton, *Orthodoxia*, 35.

podrá creer que sacamos el mejor partido de unos huevos revueltos olvidando que alguna vez fueron huevos y acordándonos sólo del revuelto.⁹⁸⁰

Es un universo inmanente y autoexplicativo que, aunque es inmenso, resulta apabullante, pues no se respira con el asombro que aspira verticalmente en la diferencia. Si no hay esto, no hay relación de verdad, sino una mescolanza de confusiones. Es un horizonte lineal y homogéneo que se opone a la visión de lo pequeño y de lo delicado: “*Aquellos sabios aludían al infinito con una especie de descuido que era justo lo contrario del cuidado feroz y piadoso que a mí me inspiraba el valor inestimable y delicado de la vida*”.⁹⁸¹ Recordando los idealismos absolutos, escribe:

El universo moderno es, literalmente, un imperio, o lo que viene a ser lo mismo: es grande, pero no libre. Uno pasa de una enorme sala sin ventanas a otra, y de ahí a otra sala inmensa y con una perspectiva babilónica, pero no encuentra un ventanuco ni una pizca de aire fresco.⁹⁸²

Chesterton, en un espíritu anti-racionalista, comenta que el origen de esta omniabarcación o de la totalización tiene su origen en los griegos: no es tan dichoso para él el paso del *mithos* al *logos*, porque cuando el *logos* se encarga de *desmitificarse* a sí mismo termina perdiéndose y negando la riqueza y el misterio de la realidad. Se puede reconocer incluso que el que Chesterton no se haya metido de lleno en la filosofía y en sus categorías clásicas se debe a que quería pensar de otro modo las realidades humanas. En efecto, se pronuncia explícitamente, tal vez pecando por generalización, en contra del pensamiento filosófico griego:

Los tiranos e impostores de la humanidad por excelencia en esta cuestión han sido los griegos. Toda su espléndida obra civilizadora no tendría por qué habernos cegado por completo ante el hecho de su enorme y terrible pecado contra la variedad de la existencia. [...] Los griegos nos han impuesto un ascetismo infinitamente más horrible -un ascetismo de la fantasía que consiste en un culto a un único modelo estético-.⁹⁸³

Chesterton expresa que desde una visión que tiene en cuenta la finitud del entendimiento humano, la complejidad del corazón –sus esperanzas y sus miedos–, no percibirá en absoluto el mundo como un engranaje perfecto en el que todo encaje racional y mecánicamente, en el que todas sus piezas conceptuales interconectadas giren con exacta precisión. El escritor inglés expresa que nosotros “solo podemos

⁹⁸⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 515. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 158.

⁹⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 82.

⁹⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 265. Chesterton, *Ortodoxia*, 80.

⁹⁸³ Chesterton, *El Acusado*, 136.

seguir a *nuestro* Dios de lejos y con muchas caídas y contradicciones y él [el panlógico] sigue a *su* Dios con una lógica absoluta".⁹⁸⁴ Asimismo, en contra de la visión estereoscópica⁹⁸⁵, la visión omniabarcante es homogénea, monocular y violenta:

El defecto de los bárbaros de todo el mundo es su mezquina seriedad, cerrada a toda *comprensión limitada siempre a un solo aspecto de las cosas*. El significado del ojo único de los cíclopes tiene que haber sido éste: que el bárbaro no puede ver en torno a las cosas, que no puede mirarlas desde dos puntos a la vez; por lo *cual se convierte en una bestia ciega, comedora de hombres*.⁹⁸⁶

La crítica a la modernidad también se expresa como objeción a toda idea totalizante que se exprese como explicación última y completa de cada cosa. Chesterton, una y otra vez, afirmará, en cambio, que de lo que se trata es de poder captar la infinita diferencia de los rostros, poder pasar de ideas totalizantes y abstractas a la sorpresa, al desborde e incomprensibilidad de lo humano. En este sentido sostiene, parodiando la dialéctica hegeliana, que todas esas filosofías absolutas eran momentos inmaduros del espíritu humano y de la razón, para prepararse a captar por fin la infinita variedad e inabarcabilidad del individuo. Escribe con lucidez: "Ser evolucionistas o panteístas es una concesión hasta que llegue la hora en que seamos dignos de ser antropomorfistas";⁹⁸⁷ más aún, "el racionalismo es una novela de juventud. No hay mucho que reprochar a la edad de la razón, excepto, que viene antes que la edad de la proporción".⁹⁸⁸

Será el momento, escribe Chesterton con ironía, en que se comprenda que, por fin, lo ideal expresa lo real; y en ese momento de la comprensión personal de lo que tenemos ante nuestros ojos, esto es, lo real, se descubrirá –en ese anti-hegelianismo

⁹⁸⁴ G. K. Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie* (Espuela de Plata, 2012), 96.

⁹⁸⁵ A propósito, Chesterton comenta que la visión del impresionismo tan ligada a una perspectiva subjetivista y a la mera impresión que mira por un solo ojo, es contraria a la visión plural y de profundidad, es decir, de varios niveles, e integral de quienes miran desde varios ángulos y aspectos todas las cosas; en quienes "no había tal teoría meramente impresionista de que deberíamos mirar por una sola rendija a la vez. *Sus almas eran por lo menos estereoscópicas*. No tenían nada que ver con esa impresión pictórica que consiste en cerrar un ojo. No tenían nada que ver con esa impresión filosófica que consiste en ser tonto". Chesterton, *El reverso de la locura*, 120.; Cf. Chesterton, *Ortodoxia*, 34. A propósito del impresionismo, como también comenta en su *Autobiografía* (cf. p. 102), apunta: "Impresionismo es escepticismo: implica creer en nuestras impresiones inmediatas a expensas de generalizaciones más permanentes y definitivas. Pone lo que percibimos por encima de lo que sabemos". Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 92. Un estudio sobre las críticas de Chesterton al impresionismo se puede encontrar en las siguientes páginas: Coates, *Chesterton and the Edwardian Cultural Crisis*, 191-209.

⁹⁸⁶ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 101.

⁹⁸⁷ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 98.

⁹⁸⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 702.

chestertoniano como reconocieron Milbank y Zizek⁹⁸⁹– que “lo ideal no es sólo más hermoso, sino más concreto que lo real”,⁹⁹⁰ porque “es cierto que detrás de los *hechos* están las *verdades*, detrás de los acontecimientos materiales, las terribles verdades de orden espiritual”.⁹⁹¹ Verdades que son concretas y personales: en las que se descubre, al final, un *rostro*: verdades en las que “habría contemplado en ellas el rostro de un nuevo amigo”,⁹⁹² esto es, “un rostro taimado oculto en sus manos”.⁹⁹³ De hecho, esa era la impresión constante de Chesterton en su desvelamiento del mundo, en que “todo parecía tener un rostro en alguna parte, pero un rostro oculto o vuelto hacia otra parte”.⁹⁹⁴ La meta de la filosofía consistiría, para el escritor inglés, en percibir, al menos tenuemente, el rostro –personal y concreto– de las cosas, su verdad tangible. Así también lo manifiesta metafóricamente en su novela *El hombre que fue jueves*, en que la persecución policial da cuenta de una percepción evolutiva de las infinitas espaldas monstruosas de Domingo –un personaje de la novela que oscila entre la infinitud de la naturaleza y de la divinidad⁹⁹⁵– al rostro finito y amigable del mismo personaje.

En efecto, la obra de Chesterton se puede comprender como una oda a lo concreto. No importan tanto estos grandes conceptos como el ‘Yo’, la ‘Verdad’, el ‘Bien’, sino la realidad concreta del yo y el tú, de lo verdadero y de la bondad. Metafóricamente se podría decir que “el alma de un paisaje es una historia y el alma de una historia es una personalidad”.⁹⁹⁶ Además, Chesterton escribe que:

He descubierto que el amor con ‘a’ minúscula es más emocionante que el Amor con mayúscula, y cuando vi el Mediterráneo, era más azul que el color azul [...] La verdadera experiencia de las cosas es a menudo mucho mejor que nuestra premonición

⁹⁸⁹ Cf. Zizek, «Hegel- Chesterton: German Idealism and Christianity»; Zizek y Milbank, *The monstrosity of Christ*.

⁹⁹⁰ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 98.

⁹⁹¹ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 66.

⁹⁹² Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 187.

⁹⁹³ Chesterton, *El poeta y los lunáticos*, 12.

⁹⁹⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 369.

⁹⁹⁵ En el capítulo *Seis filósofos*, Gabriel Syme dice: “Cada uno de ustedes ve al Domingo de un modo diferente, pero todos coinciden en que sólo pueden compararlo con el mismo universo. Bull lo compara con la tierra en primavera. Gogol, con el sol a mediodía. Al secretario le recuerda el informe protoplasma, y al inspector, el desamparo de las selvas vírgenes. Es raro todo esto; pero todavía es más raro que yo también tenga del presidente una idea extravagante y a mí me parezca comparable con el mundo”. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 156. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 134.

⁹⁹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 306. Chesterton, *El hombre eterno*, 227.

poética de ellas; que las cumbres suelen ser más altas que lo que se ve en las fotos, y las verdades más terriblemente verdaderas que lo que aparecen en los cuadernos.⁹⁹⁷

Lo particular se opone a la homogeneización del yo, y a una filosofía demasiado abstracta que se despega de la vivencia común de las cosas. Con respecto a la totalización del yo, Chesterton sostiene que, de alguna manera, el yo debe disminuir para que aflore la realidad toda (tú, la naturaleza, las cosas). De lo contrario, un yo orgulloso termina, intelectual y materialmente hablando, por completo referido hacia sí mismo, pues “como ningún criterio es lo suficientemente seguro para que el yo se acomode a él, todos los criterios se amoldan al yo”.⁹⁹⁸ Y con respecto al ‘abstraccionismo’ de la filosofía, afirma con fina ironía (para no repetir tanto =humor): “los viajes de los filósofos, vistos desde fuera, dan la impresión de ser como los giros del gatito en pos de su cola: muestran gran entusiasmo, pero poca dignidad; muchos giros y poca cola”.⁹⁹⁹

Asimismo, como ya se decía, una mirada totalizante tiene el peligro de convertir la parte en el todo, como es el caso de endiosar a la razón hasta que ella misma abandone el lugar que le correspondía en el orden de las cosas. También, hay que sumar a la totalización de una verdad, la pretensión de comprenderlo todo, de asimilarlo todo, que encierra, en su aparente satisfacción inicial, una amarga frustración. Más aún, todo esto implica la violencia intrínseca al totalitarismo. Los tiranos de las ideas:

*fracasaron por la fatalidad de poseer una teoría total de la vida, por culpa de la eterna paradoja de que una explicación satisfactoria jamás nos dejará satisfechos [...] La razón es, en todos los casos, una especie de fuerza bruta: aquellos que apelan a la cabeza más que al corazón, por muy debiluchos y corteses que parezcan, son necesariamente hombres violentos.*¹⁰⁰⁰

En efecto, a Chesterton le molesta mucho la presunción de querer aferrar las cosas en una sola idea omniabarcante; ya sea en Dios, en la materia o en la mente. Le parece digno de reproche “ese teísmo terrible que no imagina nada más que la deidad, y que niega del todo los perfiles de la personalidad y la voluntad humanas”;¹⁰⁰¹ además, comenta que la función de Adán al nombrar los animales fue para distinguirlos de esa masa amorfa que se conoce como ‘materia’. Por decirlo así, la función de Adán fue individualizar, confiriéndoles un nombre a los diversos

⁹⁹⁷ Chesterton, *El reverso de la locura*, 149.

⁹⁹⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 622.

⁹⁹⁹ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 198.

¹⁰⁰⁰ Chesterton, 173.

¹⁰⁰¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 93. Chesterton, *Herejes*, 91.

animales hasta ese momento innominados . Por cierto, “el papel de la divina razón humana es negar esa apariencia evolucionaria por medio de la cual todas las especies se funden unas con otras. Esto es, probablemente, lo que pretendió Adán al dar nombre a los animales”.¹⁰⁰² Y puede ser que “su nombre es sólo un nombre, pero se trata de un santuario de palabras humanas”.¹⁰⁰³ Así las cosas, el nombre – que es tan particular y singular– se emparenta con la individualidad, y la muestra y la resalta. Por eso, Chesterton sostiene lo siguiente:

La palabra es casi tan valiosa como la cosa; de hecho la palabra es ya parte de la cosa [...] El nombre no es la cosa; pero el nombre dista mucho de ser un mero número o signo para la cosa- el hombre y la naturaleza llevan tanto tiempo relacionándose.¹⁰⁰⁴

Crítica contra el progreso

Una de las oposiciones de Chesterton con respecto a la modernidad –además de la crítica al exceso de racionalismo– es la tesis del progreso que paraliza la voluntad responsable. Apunta el escritor inglés que “el mundo moderno predicaba el fatalismo científico y afirmaba que todo era como debía ser y que se había desarrollado sin el menor error desde el principio”.¹⁰⁰⁵ En contraste, Chesterton dice que “todos sabemos que existe un ritmo y no un mero progreso en las cosas: las cosas ascienden y caen”;¹⁰⁰⁶ “las civilizaciones marchan adelante en algunas cosas, mientras van hacia atrás en otras”.¹⁰⁰⁷ En un párrafo condensado y con estilo irónico, el escritor inglés sintetiza su objeción principal contra el progreso:

Uno de los agnósticos más inteligentes de la época me preguntó en una ocasión si pensaba que la humanidad mejoraba, empeoraba o permanecía invariable, confiando en que con aquellas opciones abarcaba todas las posibilidades. No se daba cuenta de que *ese planteamiento sólo era aplicable a un modelo teórico o a un proceso histórico, pero no a un cuadro o a una historia particular*. Le pregunté si pensaba que un hombre mejoraba, empeoraba o seguía igual entre los treinta y los cuarenta años. Pareció entonces darse cuenta de que dependía de la persona y del camino que

¹⁰⁰² Chesterton, *El reverso de la locura*, 81.

¹⁰⁰³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 55. Chesterton, *Herejes*, 39.

¹⁰⁰⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 229.

¹⁰⁰⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 262. Chesterton, *Ortodoxia*, 75.

¹⁰⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 263. Chesterton, *El hombre eterno*, 173.

¹⁰⁰⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 179. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 505.

escogiera seguir. *Nunca se le había ocurrido que el curso de la humanidad podía depender del camino que escogiera seguir, y que no era una línea recta o una curva ascendente o descendente, sino una senda como la que un hombre escoge a través de un valle, para ir donde le place y parar donde le apetece.*¹⁰⁰⁸

La idea del progreso –éticamente indiferente– le parece una idea insostenible, que más bien lleva a desentenderse de la responsabilidad del pensar y del actuar. En efecto, la tesis del progreso es paralizante: “El progreso es obviamente la antítesis del pensamiento independiente”.¹⁰⁰⁹ Porque genera “un temor servil y *snobista* del futuro”.¹⁰¹⁰ Es decir, hay que contentarse con el fluir, aceptar ingenuamente el pasado inmediato, y doblegarse, inevitablemente, al futuro que viene: “lo peor de la desgracia son ciertamente esas largas, inacabables pausas, cuando el desgraciado nada puede hacer sino considerar la irrevocabilidad de su destino”.¹⁰¹¹ Ciertamente, al negar la libertad individual, se perfila una utopía edénica y científica, artificiosamente diseñada e impuesta por la fuerza; en este sentido, escribe Chesterton que en el país de la libertad y la responsabilidad, cada flor “florecía por su propio impulso y con su nombre propio. El Edén del progreso moderno es un huerto”.¹⁰¹² Además, es una visión extremadamente utópica, pues del futuro, en cuanto futuro, se puede suponer y esperar cualquier cosa:

Luego hay gente que *cae en la pura sumisión y se sienta a esperar*. La Naturaleza hará algo algún día, nadie sabe qué, ni cuándo. *No tenemos motivos para actuar ni para no actuar*. Si algo ocurre está bien, si algo se impide es que estaba mal. También hay quien intenta anticiparse a la Naturaleza haciendo cualquier cosa: dado que es posible que algún día lleguemos a desarrollar alas, se cortan las piernas. Sin embargo, que sepamos, la Naturaleza podría estar intentando convertirnos en ciempiés.¹⁰¹³

Asimismo, el progresismo que tiene tintes de cientificidad, sin embargo, es muy inestable, y recae en los mismos problemas fundamentales del cientificismo. Así lo expresa el escritor inglés: “la ciencia se jacta de hallarse en perpetuo flujo; se jacta de

¹⁰⁰⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 377. Chesterton, *El hombre eterno*, 318.

¹⁰⁰⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 131. Chesterton, *Herejes*, 142.

¹⁰¹⁰ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 813. Varias veces sostiene esta incongruencia, y en contra propone el trabajo de la voluntad y de la elección: “para mí, mi historia nacional es una cadena de numerosas elecciones. No es la sangre ni la lluvia la que ha creado Inglaterra, sino la esperanza, lo que todos sus muertos desearon” (p. 872).

¹⁰¹¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 347.

¹⁰¹² Chesterton, *Robert Browning*, 32.

¹⁰¹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 309. Chesterton, *Ortodoxia*, 138.

ser tan inestable como el agua”.¹⁰¹⁴ Asimismo, lo reconoce también Tolkien al comentar la visión de Chesterton según la cual, bajo la égida del progreso, la ciencia también se muestra cambiante y fluida. Escribe:

Hace ya tiempo, Chesterton comentó, y con toda la razón, que en cuanto oía decir de una cosa que era «definitiva» tenía la seguridad de que al poco tiempo sería sustituida y considerada conmisericordiosamente como obsoleta y periclitada. He aquí un anuncio: «El avance de la Ciencia, su ritmo, acelerado por los imperativos de la guerra, es inexorable [...] convierte en caducas algunas cosas y presagia nuevos avances en el uso de la electricidad».¹⁰¹⁵

Ligado al científicismo, se encuentra el progresismo que muchas veces se alía con la fiebre de la tecnificación. Chesterton ve en esta alianza un problema el de pensar que más técnica equivale a más progreso, incluso moral. Chesterton sabe muy bien que el problema no es la mecanización en sí, sino que el hombre quede subsumido en la maquinización. Escribe: “El pecado no es que los motores sean mecánicos, sino que lo sean los hombres”.¹⁰¹⁶ Cuando habla Chesterton del mal moral referente al uso técnico, sostiene “la tesis de que no hay cosas malas, sino únicamente malos usos de las cosas; o si se prefiere, que no hay cosas malas sino únicamente malos pensamientos, y sobre todo, malas intenciones”.¹⁰¹⁷ Es sorprendente, también, que el afán de alcanzar la perfección técnica llegue a tal extremo que subestime la madurez moral. Así, el escritor inglés expresa que el militarismo es más cercano a la técnica que a la madurez humana, pues “nosotros hemos propiciado simultáneamente el deterioro del hombre y la fantástica perfección de las armas”.¹⁰¹⁸

En efecto, una sociedad tecnificada no es, de suyo, signo de mayor progreso humano en todas sus dimensiones. A propósito, en un relato policiaco del *padre Brown* titulado *El hombre invisible*, unas máquinas “sirvientas” matan a su dueño.¹⁰¹⁹ La

¹⁰¹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 133. Chesterton, *Herejes*, 145.

¹⁰¹⁵ J. R. R. Tolkien, *Cuentos desde el reino peligroso* (Ediciones Minotauro, 2012), 320.

¹⁰¹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 113. Chesterton, *Herejes*, 117.

¹⁰¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 485. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 110.

¹⁰¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 57. Chesterton, *Herejes*, 42.

¹⁰¹⁹ Cf. G. K. Chesterton, *Los relatos del padre Brown* (Acantilado, 2008), 101. En varios de los relatos del padre Brown, el escritor inglés se burla de ciertas técnicas científicas de peritación judicial que muchas veces ocultan y confunden los verdaderos móviles del crimen. Así pasa en *El ojo de apolo* y en *El error de la máquina*. Se pueden encontrar excelentes análisis de estos cuentos en: Mónica María del Álamo Toraño, «Análisis retórico y poético de los relatos del padre Brown de G. K. Chesterton» (Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2020), https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/693970/del_alamo_toranno_monica

narración es bien significativa, pues pone de relieve –ya en 1911, fecha en que escribió este cuento– su crítica a la sociedad mecanizada, la cual se puede volver contra el hombre. En este sentido el escritor también afirma: “Desde sus primeros días en el bosque, el grupo humano tuvo que luchar contra monstruos salvajes; de la misma forma, ahora lucha contra las máquinas salvajes”.¹⁰²⁰

Asimismo, ligado al cientificismo está el historicismo que, con miras a conseguir la comprensión total de la historia, la disecciona artificiosamente en etapas a fin de poder inquirir, como jueces suyos, por dónde ha caminado y predecir hacia donde se dirige; sin embargo, “el orden cronológico que se les atribuye no es más que una manifestación de esa manía por establecer etapas progresivas que tanto han contribuido a falsear la historia”.¹⁰²¹ “Encerraron todos los documentos humanos en una novela de tres tomos y estaban seguros de que ellos formaban el último tomo. La historia había llegado a su fin: si no a la cesación, a la consumación lo menos”.¹⁰²² Sin embargo, añade desde su experiencia:

No estoy seguro de que esta sea una visión exacta de la historia; me parece que también entre nosotros las cosas cambian e incluso cambian de sitio, y que la guerra no sigue siempre el mismo camino. Cuando, en tiempos de mi adolescencia, yo salía a la verde luz del alba, después de haber pasado la noche escribiendo tonterías (afortunadamente inéditas) y me iba a beber un café a un quiosco de la calle, meditando acerca de todas estas cosas, entonces me parecía que la marea subía muy alta en una única dirección, pero después he comprendido que el flujo de las mareas puede cambiar su curso.¹⁰²³

Después afirma más enfáticamente: “la historia es una novela que no sabemos cómo va a terminar, es una novela que no está acabada”.¹⁰²⁴ Hasta tal punto que el futuro tiene el carácter de la sorpresa, propia del cariz de un efecto inesperado a pesar de ser un producto ‘consecuente’ de una cadena causal más o menos previsible: “las generaciones futuras soñarán en cosas que nunca han visto”.¹⁰²⁵ Da cabida a “las

a_maria.pdf?sequence=1. Ver también: Pasquale Accardo, *Sherlock Holmes Meets Father Brown and His Creator* (Shelburne: The Battered Silicon Dispatch Box, 2000).

¹⁰²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 260. G. K. Chesterton, *La superstición del divorcio* (Espuela de Plata, 2013), 90.

¹⁰²¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 194. Chesterton, *El hombre eterno*, 85.

¹⁰²² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 174. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 499.

¹⁰²³ Chesterton, *Obras Completas IV, Cobbet*, 780.

¹⁰²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 174. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 499.

¹⁰²⁵ Chesterton, *Obras Completas IV, Cobbet*, 676.

posibilidades de lo heroico y lo inesperado".¹⁰²⁶ Por eso, todo tipo exagerado de previsibilidad o de augurio, malinterpreta el pasado y restringe el futuro. El error es claro: "una cosa que se aleja describiendo grandes curvas en espiral puede acabar en cualquier parte; pero convertir cada curva en una línea recta que se prolonga en el vacío será un error en cualquier caso".¹⁰²⁷

Asimismo, le molesta a Chesterton el suponer que siempre se irá a mejor, sin importar hacia dónde o hacia qué: "toda la teoría de que 'el pensamiento de los hombres se ensancha con la marcha del sol', no es otra cosa que una solemne tontería".¹⁰²⁸ De aquí también se deriva una visión negativa sobre el pasado y su inseparable tendencia a privilegiar lo último y lo actual sin más; pero "no hay que parar mientes en que las ideas sean nuevas. Basta con que las ideas sean verdaderas".¹⁰²⁹ Además, bien es cierto que "sólo le daremos importancia al pasado cuando lo comprendamos como problema del presente y hasta del porvenir".¹⁰³⁰ Chesterton reconoce que en su tiempo pululaban diversas doctrinas que simplemente criticaban el pasado por el hecho de ser pasado:

Unos recurren sencillamente al reloj: hablan como si el paso del tiempo supusiera cierta superioridad; de modo que incluso un hombre de fino intelecto afirma despreocupadamente que la moralidad humana no está nunca al día. ¿Cómo va a estar algo al día? Una fecha no imprime carácter.¹⁰³¹

No hay que dejar de apuntar que hay otro aspecto falaz en la tesis del progreso, según el cual todo es relativo, esto es, que no hay referente alguno a la hora de valorar una cosa o situación. Así, algo se juzga como bueno, luego como malo, etc. En este sentido, Chesterton afirma que, desde el punto de vista relativista y puramente individual, es imposible hablar propiamente de progreso. Porque "¿cómo adelantar a Jones si uno anda en dirección opuesta? De acuerdo con el

¹⁰²⁶ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 53. G. K. Chesterton, *Enormes minucias* (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946), 58.

¹⁰²⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 123. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1155. En un sentido parecido, Chesterton escribe con ironía: "todos estos hombres inteligentes iban profetizando con la mayor ingenuidad lo que tenía que ocurrir en breve. Y todos lo hicieron de la misma manera, partiendo de algo que veían en 'plena forma', como solían decir, y llevándolo hasta el límite que su imaginación era capaz de concebir". Chesterton, *Obras Completas III*, El Napoleón de Notting Hill, 921.

¹⁰²⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 178. Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 504.

¹⁰²⁹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 601.

¹⁰³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 174. Chesterton, *Obras Completas IV*. Chaucer, 499.

¹⁰³¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 308. Chesterton, *Ortodoxia*, 137.

relativismo, no sería posible sopesar si un pueblo ha tenido más éxito en ser desdichado que otro en ser feliz. Sería como discutir si el puritanismo de Milton superó a la gordura de un cerdo".¹⁰³² Remarca con ironía:

Otros imprecisos pensadores modernos se refugian en metáforas materiales; de hecho, ésta es la marca de fábrica de los modernos imprecisos. Como no se atreven a definir su doctrina de lo que es bueno, recurren sin el menor reparo a figuras retóricas y, lo que es peor, lo hacen convencidos de que esas analogías baratas son exquisitamente espirituales y superiores a la antigua moralidad. Así, consideran muy intelectual decir que las cosas son «elevadas», cuando en realidad es todo lo contrario: tan sólo una frase dicha desde un campanario o una veleta.¹⁰³³

El progreso y las filosofías de la historia ven "como avanza, triunfante, la civilización motorizada, adelantándose al tiempo, consumiendo el espacio, viéndolo todo y sin ver nada, despegando al fin a la conquista del sistema solar".¹⁰³⁴ Ciertamente, "es una locura avanzar solamente o permanecer inmóvil simplemente; progresar nada más o nada más conservar".¹⁰³⁵ El movimiento frenético y el estatismo insulso se podrían detener, reconoce el pensador inglés, por medio de una simple pregunta que se plantea alguien en su problematización: "la cuestión no es si subimos o si bajamos, sino hacia dónde vamos y para qué".¹⁰³⁶ En últimas, la pregunta permite poner *a posteriori* en evidencia la principal objeción al progreso, según la cual existe la certeza de que hay muchas cosas que están mal y van a peor:

El crecimiento de las ciudades, que secan y desecan los campos; el incremento de densas aglomeraciones de gente sumisa, incapaces de encontrar su propio sustento; el triunfo amenazador de la máquina sobre el hombre; la creciente omnipotencia de los financieros sobre los patriotas; el hacinamiento de la humanidad en masas nómadas, cuyos hogares no tienen nada de tales; *la terrible necesidad de la paz y la terrible probabilidad de la guerra*; nuestra pequeña isla sobrecargada como un buque a punto de zozobrar; una riqueza que puede significar hambre y una cultura que puede significar desesperación; el pan de Midas y la espada de Damocles.¹⁰³⁷

¹⁰³² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 239. Chesterton, *Ortodoxia*, 44.

¹⁰³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 308. Chesterton, *Ortodoxia*, 137.

¹⁰³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 62. Chesterton, *Herejes*, 49.

¹⁰³⁵ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 812.

¹⁰³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 178. Chesterton, *Herejes*, 210.

¹⁰³⁷ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 655.

Se podría traer a modo de conclusión dando paso, a su vez, al siguiente apartado en torno a la reforma, un párrafo en el que Chesterton sintetiza su visión con respecto al progreso y la postura desde donde se le contraponen a este:

Algunos de nosotros (que no podemos ser llamados conservadores en el sentido de estar contentos con las condiciones sociales, y que hasta hemos sido llamados revolucionarios por nuestros intentos de mejorar esas condiciones) hemos llegado, a pesar de todo, a tener una profunda sospecha de lo que se llama Progreso. Y la razón es ésta: que no parece que exista un principio del progreso, sino sólo unos movimientos, y éstos en estado conflictivo. No hay una corriente, sino una especie de remolino de agua.¹⁰³⁸

Finalmente, no se podría cerrar este apartado referente a las asperezas sin recordar brevemente –por delicadeza– la experiencia que tuvo Chesterton con respecto al mal moral. En este caso, Chesterton no mira hacia afuera sino que se mira hacia adentro: las asperezas propias e internas. Las experiencias del mal que tuvo Chesterton fueron personalísimas. En su *Autobiografía* reconoce que en su juventud descendió a los infiernos, reconoció a los íncubos, y que alcanzó “la condición interior de anarquía moral, en la que un hombre dice con las palabras de Wilde, que: ‘Atys con su cuchillo manchado de sangre, es mejor que esa cosa que soy yo’”.¹⁰³⁹ De hecho, en el último capítulo de su *Autobiografía* reconoce que el mal se le había presentado en carne propia y que sintió en un momento de su vida la necesidad de la confesión para poder librarse de sus pecados.¹⁰⁴⁰ Con todo, como es de esperar, aquí se le aplica a él mismo “una paradoja de Chesterton que expresa con sumo acierto esta conexión: se conoce a un santo en que sabe que es pecador”¹⁰⁴¹. No en vano, algunos de los biógrafos de Chesterton como Ada Jones¹⁰⁴² (su cuñada) y Richard Ingrams¹⁰⁴³ han puesto de manifiesto –a veces de forma inmisericorde¹⁰⁴⁴– las oscuridades del alma y de la vida del escritor inglés. Por demás, también Chesterton comenta con humor

¹⁰³⁸ G. K. Chesterton, *El amor o la fuerza del sino* (Madrid: Rialp, 1994), 133.

¹⁰³⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Autobiografía*, 102-3.

¹⁰⁴⁰ Cf. Chesterton, *Autobiografía*, 376.

¹⁰⁴¹ Joseph Ratzinger, *Servidor de vuestra alegría* (Barcelona: Herder, 2005), 98.

¹⁰⁴² Cf. Jones, *The Chestertons*.

¹⁰⁴³ Cf. Richard Ingrams, *The sins of G. K. Chesterton* (London: Harbour Books, 2021).

¹⁰⁴⁴ Por cierto, el mismo Chesterton, quien escribió varias ‘biografías’, dice que el biógrafo no debe violar la intimidad, antes bien, debe manifestar siempre que hay elementos misteriosos que deben ser anunciados con respeto. Y añade: “es conveniente que haya un continente secreto en el carácter del hombre de quien se escribe. Se conservan así dos cosas muy importantes: la modestia en el biógrafo y el misterio en la biografía”. Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 835.

en su *Autobiografía* que “cuando le preguntan a mi esposa quién la convirtió al catolicismo, siempre responde: «el diablo»”.¹⁰⁴⁵

Asimismo, si nos referimos a asperezas biográficas, Chesterton sufrió en su vida por varios motivos: las densas depresiones de su juventud,¹⁰⁴⁶ el no poder tener hijos con su esposa Frances,¹⁰⁴⁷ la prematura muerte de su hermano en la primera guerra mundial,¹⁰⁴⁸ las acusaciones de antisemitismo,¹⁰⁴⁹ el abandono de muchos de sus amigos y familiares al convertirse al catolicismo,¹⁰⁵⁰ una salud en general precaria como también pasaba con las constantes enfermedades y dolencias de su esposa,¹⁰⁵¹ por mencionar algunas.

Por último, antes de pasar a los siguientes apartados hay que apuntar brevemente (cf. Cap. 8.2), esa intención que el autor inglés tuvo en mente cuando hizo su crítica en general, y es que había que desvivirse por el bien, como bien explicita Mark Knight en su estudio sobre el problema del mal en Chesterton.¹⁰⁵² Porque usualmente ya se sabe que hay muchas cosas que están mal, entonces, habría que apostar definitivamente por lo que está bien. El problema sería el sólo quedarse con la visión de lo malo. Así, Chesterton sostiene que el hombre moderno tiene “una conciencia humana llena de imágenes muy definidas del mal, y sin imagen definida del bien”.¹⁰⁵³ El escritor inglés expresa que no es suficiente con colgar carteles advirtiendo donde el mal es obvio, hay que apuntar enérgicamente a lo mejor. Porque “la virtud no es la ausencia de vicios o la evitación de peligros mortales; la

¹⁰⁴⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 104. Chesterton, *Autobiografía*, 115.

¹⁰⁴⁶ Chesterton, *Autobiografía*, 102.

¹⁰⁴⁷ Cf. Carpentier, *The woman who was Chesterton*. Jones, *The Chestertons*.

¹⁰⁴⁸ Cf. Pearce, *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*, 301-3.

¹⁰⁴⁹ Cecil y Gilbert Chesterton a través del periodismo dismantelaron la corrupción de las antenas Marconi. Entre los acusados se encontraban Sir Rufus Daniel Isaacs y su hermano Godfrey Isaacs, quienes eran judíos. Por este motivo, se pensó que se trataba de un caso de antisemitismo, como también lo supusieron después varios historiadores. Sin embargo, en varios lados explica Chesterton que no tenía que ver en absoluto con su religión, sólo atacaban el problema de corrupción. Chesterton, por este motivo, escribió una carta pública dirigida a Rufus Isaacs después de la muerte de su hermano Cecil (con lo cual se apagaba la principal voz del caso), aclarando que: “No se trata de antipatía hacia ninguna raza, ni siquiera de antipatía hacia ninguna persona (...)¿Tiene usted la grave insolencia de llamarnos antisemitas porque no sentimos por un judío determinado un cariño lo bastante exagerado para hacernos soportar esto por él solo?” Michael Finch, *G. K. Chesterton: a biography* (San Francisco: Harper & Row, 1986), 251. Aquí se puede ver un análisis integral de la relación entre Chesterton y los judíos: Ann Farmer, *Chesterton and the Jews: Friend, Critic, Defender* (Kettering: Angelico Press, 2015).

¹⁰⁵⁰ Cf. Pearce, *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*, 364.

¹⁰⁵¹ Cf. Pearce, 150, 332, 412, 416.

¹⁰⁵² Cf. Mark Knight, *Chesterton and evil* (Fordham University Press, 2004).

¹⁰⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 51. Chesterton, *Herejes*, 31.

virtud es algo vívido y destacado".¹⁰⁵⁴ Además, la crítica no termina en el resentimiento ni en la resignación, sino en el amor, como se verá a continuación. En efecto, "las cosas primero han de ser amadas para ser mejoradas después".¹⁰⁵⁵ No vaya ser que "lo que empieza siendo debilidad humana termine en inhumana dureza".¹⁰⁵⁶ Antes bien, "el gran poeta es quien posee la fortaleza necesaria para levantar esa energía destrozada que llamamos 'debilidad humana'".¹⁰⁵⁷ El mundo necesita, pues, su abogado terrenal: "he descubierto que hace falta un defensor cuando los mundanos desprecian al mundo".¹⁰⁵⁸ Ya estamos, pues, advertidos:

Lo que se echa en falta –y yo creo que con razón–, lo que más se echa en falta en la gran literatura moderna, de la que Ibsen constituye un ejemplo, es que mientras que el ojo que es capaz de percibir cuáles son las cosas malas alcanza una claridad cada vez más sobrenatural y destructora, el ojo que ve las cosas buenas se enturbia más y más, hasta que la duda casi lo ciega por completo.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁴ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 12. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 15.

¹⁰⁵⁵ Chesterton, *El Acusado*, 39.

¹⁰⁵⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 302.

¹⁰⁵⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 168. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 494.

¹⁰⁵⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 515.

¹⁰⁵⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 49. Chesterton, *Herejes*, 29.

5.3 La respuesta ante las asperezas: la reforma

El puente de unión entre las asperezas y la reforma es muy claro. Escribe Chesterton: “Siendo la aspereza una cualidad esencial en el universo, existe en el hombre aquella otra que le responde, como a la pulsación de cualquier otra cuerda de las armonías eternas”.¹⁰⁶⁰ Más aún: “existe el derecho del alma humana para oponerse a varias fuerzas informes”.¹⁰⁶¹ Chesterton considera que *aquella otra manera de responder a las asperezas es la reforma*, esto es, la *nueva forma* que se le puede dar al mundo, el cual se reconfigura con elementos y formas previas, como también se explicitará en el capítulo referente a la belleza del hacer y la creación (Cap. 8.1). La reforma, aunque es una tarea ‘infinita’ si se entiende que nunca concluye en un ámbito paradisiaco o perfecto (cf. Cap. 8.3), sin embargo, consiste siempre en definir, en limitar, en una acción concreta y certera (cf. Cap. 6.1). En este sentido es que Chesterton contrapone la noción de ‘infinitud’ –entendida como lo informe o puramente potencial – con la de ‘dar forma’, dado que “lo peor que puede decirse de una obra de arte es que es infinita; pues ser infinita es ser informe, y ser informe es algo más que carecer de forma”.¹⁰⁶² Esto no quiere decir que la reforma no sea un tarea interminable, pues lo es de verdad.

En este orden de ideas, a continuación se verá, primero, qué quiere decir Chesterton con ‘reforma’. Después, se expondrán las respuestas que ofrece el escritor inglés –a partir de un fino realismo moderado– contra los extremismos: el puro nihilismo o pesimismo y su extremo contrario que es el optimismo; asimismo, se expondrá la respuesta que ofrece Chesterton a partir de la revitalización de lo particular y lo concreto contra el otro extremo de la nada que es el todo de la homogeneización propia de la totalización y la omniabarcación racionalista.

Reforma

Hay muchas cosas que definitivamente deben cambiar según la medida de lo humano: “la humanidad puede haber sido oprimida desde que hay peces en el agua, pero no debería estarlo si la opresión es pecaminosa”.¹⁰⁶³ Así las cosas, Chesterton propone la palabra reforma que, como se verá más adelante, no cae en los extremos

¹⁰⁶⁰ Chesterton, *Robert Browning*, 166.

¹⁰⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 122. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1155.

¹⁰⁶² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 408.

¹⁰⁶³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 315. Chesterton, *Ortodoxia*, 146.

del optimismo, del pesimismo ni de la homogeneización, e invita a la atención, a la sinceridad del pensamiento y a la acción concreta y comprometida: “es menester que el reformador posea una genuina disposición de sorpresa, una capacidad de pasmo... No basta que le acongoje la injusticia; es necesario que le parezca absurda, una anomalía en la existencia”¹⁰⁶⁴.

Hay que resaltar, antes que nada, que la reforma implica la forma: “es inútil hablar de reforma sin referencia a la forma”.¹⁰⁶⁵ En efecto, Chesterton prefiere la palabra ‘reforma’ a otras, porque aquella contiene la idea de *dar forma*: “Implica que nos estamos esforzando para darle al mundo una forma que hemos visto previamente en la imaginación”.¹⁰⁶⁶ La intención que tiene Chesterton al preferir esa palabra es que denota la idea de *reconfiguración*, pues el mundo es un espacio o un material dispuesto para ser transformado y recreado: “algo nos parece informe y decidimos darle forma. Y además sabemos qué forma queremos darle”.¹⁰⁶⁷ También, es una labor poética, se trata de una “reforma creadora”¹⁰⁶⁸ (como retomaremos en el Cap. 8.1):

Si se quiere decir así, la esencia de la doctrina es que todo lo que nos rodea no es sino el método y la preparación de algo que tenemos que *crear*. *Éste no es un mundo, sino más bien el material para un mundo*. Dios no nos ha proporcionado un cuadro, sino los *colores de la paleta*. Y también un tema, un modelo, una visión fija. Debemos tener claro qué queremos pintar. Lo cual añade otro principio a nuestra lista anterior. Hemos dicho que, aunque sea para poder cambiarlo, debe gustarnos el mundo. Ahora añadiremos que también debe gustarnos otro mundo (real o imaginario) para poder utilizarlo como modelo.¹⁰⁶⁹

En efecto, el escritor inglés piensa que una respuesta a las tesis paralizantes del pensamiento y de la voluntad es tener bastante imaginación para reconfigurar un mundo. Porque la naturaleza no da exactamente la medida de la imagen, la cual hay que inventarla y reconfigurarla entre las personas; y también, hacer nuevas todas las cosas que por trilladas pueden encontrarse desgastadas: “la función de la imaginación no es tanto establecer cosas extrañas *como hacer extrañas las cosas establecidas*”.¹⁰⁷⁰ En estricto sentido, esto no riñe ni con posturas conservadoras ni

¹⁰⁶⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 178.

¹⁰⁶⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 229. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 27.

¹⁰⁶⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 310. Chesterton, *Ortodoxia*, 139.

¹⁰⁶⁷ Chesterton, *Ortodoxia*, 139.

¹⁰⁶⁸ Chesterton, *Obras Completas IV, Cobbet*, 736.

¹⁰⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 310. Chesterton, *Ortodoxia*, 139.

¹⁰⁷⁰ Chesterton, *El Acusado*, 111.

progresistas, cuando no son extremas: jugando en ambos bandos dice que “siempre habrá motivos para la revolución, porque toda revolución es una restauración”.¹⁰⁷¹

En efecto, las cosas deben ser una y otra vez revisadas, vigiladas, pues esa es la función del mantenimiento: mantenerlas en su brillo, a pesar del cambio y todas las vicisitudes. Reconoce Chesterton que la corrupción de las cosas es la única excusa para ser un progresista, en el sentido en que hay que una y otra vez modificarlas para que sean mejores. Tomando las virtudes del pesimista y del optimista, afirma: “el reformador pesimista parte de lo bueno que ha destruido la opresión; el otro, el optimista, con un júbilo aún más exaltado, se fija en lo bueno que aún subsiste”.¹⁰⁷² En este plano no tiene sentido tampoco, según el escritor inglés, ser un retrógrado que piensa que lo correcto es tratar de dejar las cosas tal como están, con el afán equivocado de *conservarlas*; o que simplemente se debe tener una cierta añoranza por como fueron las cosas:

las cosas tienden a empeorar naturalmente. La corrupción de las cosas no sólo es el mejor argumento para ser progresista, sino el único argumento para no ser conservador [...]. Si dejas una cosa como está, la dejas a merced de un torrente de cambios. Si dejas un poste blanco en paz, pronto será negro. Si quieres que sea blanco, tendrás que pasarte la vida dándole manos de pintura; es decir, se requiere una revolución constante. Por decirlo brevemente: si quieres el antiguo poste blanco, te hace falta uno nuevo.¹⁰⁷³

Asimismo, la imaginación tiene una intención de claridad, en tanto que “la imaginación tiene su más alta utilidad en la comprensión retrospectiva”.¹⁰⁷⁴ El mundo primero reclama cierta claridad del pensamiento y de la acción, porque ante el movimiento excesivo y frenético, queda imposible la concentración concreta de la obra buena: “El conjunto es un extravagante cúmulo de platos recalentados, un pandemónium de males menores. Pero este tipo de flexibilidad no se limita a impedir cualquier heroica coherencia; también impide cualquier compromiso realmente práctico”.¹⁰⁷⁵ Es muy dicente el escritor inglés: “Ésa es exactamente la posición del pensador moderno [...] Si quieres que las instituciones sigan inmutables

¹⁰⁷¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 315. Chesterton, *Ortodoxia*, 146.

¹⁰⁷² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 342.

¹⁰⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 320. Chesterton, *Ortodoxia*, 150.

¹⁰⁷⁴ Chesterton, *El Acusado*, 110.

¹⁰⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 44-45. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 21.

deja que las creencias se marchiten deprisa y a menudo”.¹⁰⁷⁶ Y un poco más adelante apunta: “El resultado neto de todas nuestras ideas políticas, el colectivismo, el tolstoianismo, el neofeudalismo, el comunismo, el anarquismo y la burocracia científica, es la permanencia de la monarquía y de la Cámara de los Lores”.¹⁰⁷⁷ Y afirma contundentemente:

Mientras la visión del cielo cambie constantemente, la visión de la Tierra seguirá siendo la misma. Ningún ideal durará lo suficiente para poder llevarlo a cabo ni siquiera en parte. El joven moderno nunca cambiará su entorno porque está demasiado ocupado cambiando de opinión.¹⁰⁷⁸

En contra de la paralización, de la irresponsabilidad, de un ocio mal entendido, de no tomarse en serio las riendas de la historia, Chesterton ve que la imaginación es valiosísima para sentar esa claridad de la comprensión del momento y de sus requerimientos, para el cual uno trabajaría todos los días. Si no se hace esto, se cae en la inercia y en la apatía al dejar que las cosas se queden como están, incluso que vayan a peor:

Aquellos que nos dicen, con monótona metáfora, que no podemos volver atrás el reloj, parecen curiosamente inconscientes de que su propio reloj se ha parado. Y no hay nada tan desamparado como un reloj cuando se para. Una máquina no puede arreglarse sola; hace falta que alguien la arregle; y el futuro está en los que puedan hacer leyes vivas para las personas, y no meras leyes muertas para las máquinas. Esas leyes vivas no se encuentran en el frívolo escepticismo que bulle en las grandes ciudades, disolviendo lo que es capaz de analizar. Las leyes primarias del hombre se encuentran en la vida permanente del hombre; en esas cosas que han sido comunes a ella en todo tiempo y lugar.¹⁰⁷⁹

Efectivamente, la idea de la reforma conlleva el aceptar que hay verdades y falsedades, que hay cosas mejores y peores, que hay preguntas y ciertas respuestas más adecuadas que otras con respecto a la situación humana. En este sentido, la reforma implica que haya un *mínimo, conveniente y común*, ideal fijo: que no sea cambiante y puramente relativo, pero que tampoco se convierta en dogmático y en violento, y que sea adecuado. Esa convicción pequeña y sincera puede ser causa de grandes y generosas transformaciones. “Y he aquí un sentido en que lo ideal es más

¹⁰⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 311. Chesterton, *Ortodoxia*, 141.

¹⁰⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 312. Chesterton, *Ortodoxia*, 141.

¹⁰⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 313. Chesterton, *Ortodoxia*, 144.

¹⁰⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 288.

importante que lo real (...). Es lo ideal lo que guía al pueblo y decide los sucesos de la historia".¹⁰⁸⁰ Y para eso se necesita una visión ideal, que sirva como un punto fijo que podemos captar intelectualmente para, a partir de él, reconfigurar el mundo. Escribe que hay:

personas que eligen cualquier cosa que quieren que suceda y afirman que es el fin último de la evolución. Son los únicos sensatos. Es el único modo saludable de referirse a la evolución. Trabajar por lo que uno quiere y llamarlo evolución. El único sentido inteligible que el avance o el progreso puede tener entre la gente es que tengamos una visión clara y que deseemos convencer a los demás de esa visión.¹⁰⁸¹

Señalar al menos que una verdad que se puede compartir implica un gran movimiento comunitario: "Si, insisto, ha de existir el avance mental, entonces debe tratarse de *un avance mental que se dé en la construcción de una filosofía de vida cierta*".¹⁰⁸² Ese poco es suficiente para actuar de verdad y conjuntamente. Chesterton trae la imagen de la evolución en el sentido de que si hay avance es porque alguien está dejando el mundo un poco más cercano a esa idea creativa que tenía en mente. El escritor inglés pone el ejemplo de que si uno quiere un mundo un poco más azul, entonces debería trabajar en que cada día lo fuera un poco más, y así cuando uno muera se puede decir que progresó el azul del mundo, pues está ahora un tanto más azul que antes, debido a la labor emprendida. Y este pintor azul "podría vivir heroicas aventuras al darle las últimas pinceladas a un tigre azul y tener sueños deliciosos como la salida de una luna azul".¹⁰⁸³ En este sentido, el 'progreso' matizado por la idea de la reforma "debería significar que, de manera lenta pero segura, estamos llevando la justicia y la compasión hasta la gente".¹⁰⁸⁴ Chesterton apunta:

Lo que necesitamos en estos momentos no es la inteligencia ni la condición multifacética, ni el dar vueltas y más vueltas a las cosas, sino *cierto hombre que en alguna parte señala una sola cosa y diga que está cierto de que ella es verdad* [...] Si pudiéramos tomar *una sola convicción común* -aunque más no fuera la de que vale

¹⁰⁸⁰ Chesterton, *Obras Completas IV*, 587.

¹⁰⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 310. Chesterton, *Ortodoxia*, 139.

¹⁰⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 197. Chesterton, *Herejes*, 236.

¹⁰⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 312. Chesterton, *Ortodoxia*, 141.

¹⁰⁸⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 310. Chesterton, *Ortodoxia*, 139.

realmente la pena criar un gato persa-, podríamos reconstruir la civilización y la religión.¹⁰⁸⁵

Hay que detenerse un poco en este aspecto. Chesterton tenía la impresión constante de que “había una verdad por descubrir” y “que en una disputa *todos tenían razón hasta cierto punto*; no la doctrina decadente de que en lugar tan loco como el mundo, todos, por la naturaleza de las cosas, tenían que estar equivocados”.¹⁰⁸⁶ En efecto, “no todas las reformas significan remedios adecuados”.¹⁰⁸⁷ Además, esta apertura a las verdades implica que hay algo que descubrir y algo bueno en que actuar; algo que constituya una referencia, así sea de forma mínima: “Si decimos de algo que es un aspecto de la verdad, es evidente que aseguramos saber qué es la verdad, del mismo modo que si hablamos de la pata herida de un perro, aseguramos saber qué es un perro”.¹⁰⁸⁸ Con todo, esto es totalmente distinto a concluir dogmáticamente un asunto, o cerrar definitivamente una cuestión. Ya advierte el escritor inglés “un crimen que tal vez no puede ser perdonado entre la gente libre, es el de decir la última palabra”.¹⁰⁸⁹ Esto es diferente a afirmar que la claridad de alguna verdad implique la claridad de una acción concreta.

Hay que advertir que una concepción mínima (humilde) de la verdad no significa relativismo moral, ni tampoco exime de un pensamiento exigente y una acción vigorosa. Debe haber una familiarización tal con las ideas y los movimientos del pensamiento en cuestión que permita la evaluación y la problematización consciente y constante. Que uno se pueda mover, dice Chesterton, entre las más fantásticas y salvajes ideas como “domador de leones”.¹⁰⁹⁰ El problema sería el fácil decantamiento de un pensamiento débil que paraliza la acción, el cual se ‘mueve’ sin una seria y esforzada problematización, y entonces la voluntad de una vez se somete a la primera doctrina que pulula, como pasa con “un niño que no sabe mucho

¹⁰⁸⁵ Chesterton, *El reverso de la locura*, 40.

¹⁰⁸⁶ Chesterton, *Robert Browning*, 201.

¹⁰⁸⁷ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 341.

¹⁰⁸⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 200. Chesterton, *Herejes*, 241.

¹⁰⁸⁹ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 29, Illustrated London News, 1911-1913* (San Francisco: Ignatius Press, 1988), March 11, 1911.

¹⁰⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*. Chesterton, *Herejes*, 244. Duncan Reyburn ha explorado muy bien el aspecto combativo que tiene con frecuencia el pensamiento de Chesterton. Sin embargo, advierte el investigador sudafricano que Chesterton nunca se caracterizó por intimidar o irrespetar a sus adversarios, aunque muy incisivo en sus argumentos y objeciones, siempre fue muy amigable. Ver el apartado “El arte de la crítica” en: Reyburn, *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*, 35-55.

de mujeres se apresura a tomar a cualquier mujer por «la mujer»”.¹⁰⁹¹ Fanatismos (cf. Cap. 8.3), en últimas, que se curan con intención de claridad y problematización; en efecto, “las creencias religiosas y filosóficas son tan peligrosas como el fuego, y nada puede apartar de ellas esa belleza que les confiere el peligro. *Pero sólo hay un modo de cuidarnos de su peligro excesivo, y es penetrar en la filosofía*”.¹⁰⁹² Esto quiere decir vigilancia y conciencia despierta en una sana tensión: “un insomnio de la inteligencia que no tiene otra alternativa que comprender; un ojo sin párpados que no puede dejar de ver; una oleada de protesta involuntaria”.¹⁰⁹³

Además, Chesterton reconoce que la filosofía y la escuela deberían estar aliadas, es decir, que la escuela habría de estar conjuntada con el sentido crítico. Pero no en un sentido de impartir demasiados conocimientos, sino de apuntar a lo elemental de la vida. Que se comprendan las cosas dentro de sus esquemas fundamentales y básicos. De esta manera, reconoce Chesterton que las escuelas, por medio del ejercicio de la crítica, tendrían que mostrar una cierta simplicidad: “El verdadero objeto de nuestras escuelas debería ser no tanto sugerir complejidad como limitarse a restaurar la simplicidad”.¹⁰⁹⁴ Además, “la auténtica tarea de la cultura hoy día no es una tarea de expansión”,¹⁰⁹⁵ sino de concreción y de profundidad.

Así también, la escuela debe ser ese lugar donde se puede encontrar una visión clara sobre las cosas ante lo convulso de los tiempos, de las novedades, del movimiento voraz de las cosas. La escuela, para Chesterton, debe ser ese oasis de cuestionamiento frente a lo establecido, pero también de claridad y comprensión. “Hay que tratar de encontrar un camino y localizar una estrella”.¹⁰⁹⁶ También escribe:

La cuestión es que los pobres en Londres no están abandonados, sino que están ensordecidos y desconcertados por la cantidad de consejos estridentes y despóticos. No son como ovejas sin pastor. Son más bien como una oveja a la que le están gritando veintisiete pastores. Todos los periódicos, todos los nuevos anuncios publicitarios, todas las nuevas medicinas y las nuevas teologías, todo el relumbrón de los tiempos modernos; contra todo esto es contra lo que debería estar la escuela nacional si pudiera [...]. Una moderna escuela londinense debería no sólo ser más

¹⁰⁹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 203. Chesterton, *Herejes*, 244.

¹⁰⁹² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 203. Chesterton, *Herejes*, 244.

¹⁰⁹³ Chesterton, *Obras Completas IV, Cobbet*, 674.

¹⁰⁹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 171. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 182.

¹⁰⁹⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 178. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 191.

¹⁰⁹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 179. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 192.

clara, más amable, más inteligente y más rápida que la ignorancia y la oscuridad. También debería ser más clara que una postal, más inteligente que un concurso de rimas, más rápida que un tranvía y más amable que una taberna. De hecho, la escuela tiene la responsabilidad de la rivalidad universal.¹⁰⁹⁷

La crítica también implica la educación en la verdad. Pero más importante que mostrar diversas verdades o, en su defecto, un sistema dogmático que se presenta como verdad pura e indubitable, es el deseo de la verdad. Inculcar este deseo no sólo de curiosidad, sino más aún, de problematización, de resistencia, de crítica, fue una de las cosas que Chesterton vio claro que la escuela debería trabajar:

la objeción definitiva contra la escuela pública inglesa es su evidente e indecente desprecio hacia el deber de decir la verdad. Sé que todavía se conserva entre señoritas solteras en remotas casas rurales la idea de que a los escolares ingleses se les enseña a decir la verdad, pero esto no puede sostenerse en serio ni por un momento. Muy de vez en cuando, de manera muy vaga, se dice a los escolares ingleses que no digan mentiras, lo que es algo totalmente distinto. Yo puedo apoyar en silencio todas las ficciones y falsedades obscenas del universo, sin decir una mentira ni una vez. Puedo llevar el abrigo de otro hombre, robar el ingenio de otro hombre, apostatar del credo de otro hombre o envenenar el café de otro hombre, todo ello sin decir ni una mentira. *Pero a ningún escolar inglés se le enseña nunca a decir la verdad, por la simple razón de que nunca se le enseña a desear la verdad.*¹⁰⁹⁸

Ahora bien, volviendo a recapitular el tema de la reforma, Duncan Reyburn resume con bastante acierto la idea que tiene de ella Chesterton (ciertos aspectos se ampliarán más adelante), según la cual se trata, en últimas, de *ver las cosas tal como son*. Es decir, la reforma es “una combinación de lealtad (amar las cosas a pesar de su condición actual), honestidad (llamar las cosas por su nombre, tal como aparecen), e idealismo crítico (esperar que realmente haya una mejora sin ficciones imposibles)”.¹⁰⁹⁹

Con todo, aunque puede no haber victoria en la reforma, sin embargo hay una llama de esperanza presente en el reformador o en el “arquitecto de la restauración”¹¹⁰⁰, según la cual vale la pena “la causa de la creación contra la destrucción, la del sí contra el no, la de la semilla contra la tierra pedregosa y de la estrella contra el hueco”.¹¹⁰¹ Lo acompaña la fuerza de las cosas vivientes, y con ellas “el instinto

¹⁰⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 172. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 184.

¹⁰⁹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 186. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 202.

¹⁰⁹⁹ Reyburn, *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*, 70.

¹¹⁰⁰ Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, 104.

¹¹⁰¹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 838.

creador; el deseo de forma; el amor de la familia; el impulso de enviar señales y mensajes; el humor; el sentimiento; la virilidad del martirio; y la fuerza del destierro".¹¹⁰² Además:

*El verdadero triunfo del reformador sincero no es tan difícil de encontrar. Su triunfo radica en que conserva vivo en el alma del hombre el sentimiento indestructible de que lo que se hace vale la pena de ser hecho, de que la dificultad vale la pena ser enfrentada y de que el pueblo merece que se le libere.*¹¹⁰³

No se puede concluir este apartado, porque quedaría infructuoso, si no se hace breve referencia al 'reformarse'; el cual se trata de "la necesidad vital de esta doble energía de reforma interna".¹¹⁰⁴ Chesterton cree que es esencial este reflexivo reconfigurador, o este reflexivo ético. En este sentido, se puede comprender que cualquier crítica a lo que está mal no es suficiente si uno no se la aplica a sí mismo: "Me temo que cuando, siendo un farol, Diógenes se puso a buscar un hombre honrado, no le quedase mucho tiempo para ser honrado él".¹¹⁰⁵ De hecho, sostiene Chesterton que "quizá la única crítica profunda sea la autocrítica".¹¹⁰⁶ Y también: "es nuestro principio que los hombres no pueden criticar ninguna cosa, hasta que se critiquen a sí mismos".¹¹⁰⁷ Actividad saludable en la que el hombre, mirándose, se cambia. Y para ello hay que tener un mínimo de fe en uno mismo, en creer que hay posibilidades siempre nuevas y esperanzadoras de renovarse o de recrearse. Apunta que ante el escepticismo frente a sí mismo, "hace falta un poco de fe hasta para mejorar nuestra vida".¹¹⁰⁸

Contra los extremismos

Como se retomará más adelante (cf. Cap. 6.1), la reforma implica una lealtad primigenia hacia el mundo. En tanto que el mundo solicita un compromiso original a pesar de todo: antes que cualquier conciencia de responsabilidad sea por la fatalidad o el deseo de paraíso, el mundo nos ata previamente a cualquier decisión que pudiéramos tomar sobre él, pues no hemos elegido esta casa –el único mundo

¹¹⁰² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 138. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1170.

¹¹⁰³ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 343.

¹¹⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 236. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 41.

¹¹⁰⁵ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 182.

¹¹⁰⁶ Chesterton, *La Cuestión*, 177.

¹¹⁰⁷ G. K. Chesterton, «Essays», octubre de 2021.

¹¹⁰⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 307. Chesterton, *Ortodoxia*, 135.

en que hemos aparecido y conocemos. El escritor inglés sostiene que la pura visión optimista o pesimista no son suficientes para que se encienda el motor de la esperanza y del cambio. Se puede decir, más bien, que son necesarias ambas actitudes sin totalizarlas, pues las dos son razones para cuidar el mundo y amarlo más. Así lo expresa Chesterton:

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. La clave no es que este mundo sea demasiado triste para amarlo o demasiado alegre para no amarlo, sino que, cuando amamos algo, su alegría es una razón para amarlo y su tristeza una razón para amarlo aún más.¹¹⁰⁹

Ante esto, Chesterton recuerda que esa lealtad se revela como una reforma porque mira las cosas tal como son, conoce lo que hay de valioso, y en contraposición reconoce lo que empaña su auténtico brillo. En efecto, “el amor no es ciego; es todo menos ciego. El amor es tenaz, y cuanto más tenaz, menos ciego”.¹¹¹⁰ No se esfuerza en un tipo de optimismo que piensa que todo está bien como está, o que simplemente se contenta con la premisa según la cual todo estará mejor a futuro. Pero tampoco el escritor inglés se identifica con el pesimista, pues sabe que no todo está perdido, ya que reconoce que lo poco que hay de bien es valioso, y vale la pena trabajar por él, acrecentándolo, amplificándolo y haciéndolo fructificar:

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. ¿Qué tiene de malo ese a quien solemos llamar optimista? Obviamente, intuimos que el optimista, ansioso por defender el honor de este mundo, estará dispuesto a defender lo indefendible. Es el patriotero del universo; su divisa es: «Por mi cosmos, con razón o sin ella». Estará menos inclinado a reformar las cosas y a dar respuestas parecidas a la del banco ministerial a todos los ataques, y tratará de tranquilizar a todo el mundo con sus afirmaciones. No lavará el mundo, sino que le dará una mano de pintura.¹¹¹¹

Sin anular del todo estos dos sentimientos contrapuestos, Chesterton ve en ellos dos actitudes que hay que mantener y saber cobijar al mismo tiempo, bajo la actitud de la reforma. El escritor inglés recoge en dos imágenes significativas la idea de

¹¹⁰⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 270. Chesterton, *Orthodoxia*, 87.

¹¹¹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 274. Chesterton, *Orthodoxia*, 93.

¹¹¹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 273. Chesterton, *Orthodoxia*, 91.

mantener, al mismo tiempo, la rabia y el gozo con el objetivo de profundizar en estos dos deseos, a fin de que sean más intensos y más nítidos: “hemos de tener la sensación de que el universo es, al mismo tiempo, el castillo de un ogro que debemos tomar al asalto y nuestra propia cabaña a la que podemos regresar todas las noches”.¹¹¹² Son imágenes que revelan de golpe, según su familiaridad, la pasión balanceada por dos pesos hondos diferentes, pero intensos: la ira y la complacencia ante un mismo objeto. Así las cosas, “en este sistema uno puede combatir con todas las fuerzas de la existencia sin traicionar a la bandera de la existencia. Se puede estar en paz con el universo y en guerra con el mundo”.¹¹¹³

Ahora bien, una forma de optimismo, reconoce Chesterton, es el contentillo que pueda dar una vida cómoda, ‘de sofá’. Esta vida que empata muy bien con el consumismo y la conformidad con los esquemas de moda, dificulta que el sujeto piense por sí mismo y quiera emprender grandes acciones reformativas. En efecto, los que debieran ser “los nuevos rebeldes, los revolucionarios de hoy, están resueltos a introducir nuevos usos en calzado, camas, comida o muebles, así que no tienen tiempo para rebelarse”.¹¹¹⁴ No en vano, el renacer ferviente de movimientos sociales, nuevas reacciones culturales, siempre van de la mano de la inconformidad con una forma de vivir puramente lúdica y lujosa, y representan un llamado a la exigencia, a la dificultad y a la problematización. En este sentido, apunta Chesterton que “el signo de los tiempos debe ser un signo de interrogación”.¹¹¹⁵ Entonces, en reacción se debería apuntar con energía a un ideal, tal vez una meta, que eleve los ánimos e impulse a la acción:

Los organismos vigorosos no hablan de sus procesos, sino de sus metas. No puede haber mejor prueba de la eficacia física de un hombre que cuando habla alegremente de un viaje al fin del mundo. [...] No hay mayor señal de absoluta salud material que la tendencia a perseguir alocados ideales; es durante la primera exuberancia de la niñez cuando pedimos la luna.¹¹¹⁶

Por último, hay que advertir que después de una acción entusiasmada y concreta que reconfigura el mundo, la cual se manifiesta como responsabilidad de un acto

¹¹¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 275. Chesterton, *Ortodoxia*, 94.

¹¹¹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 282. Chesterton, *Ortodoxia*, 103.

¹¹¹⁴ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 125.

¹¹¹⁵ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 320.

¹¹¹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 42. Chesterton, *Herejes*, 20.

universal. Esta tiene como primera intención una “fidelidad cósmica”,¹¹¹⁷ también porque todo acto tiene repercusiones universales. La resonancia de un acto no es solo local, sino que a éste le sigue -por ley de causalidad- el acrecentamiento del bien o el mal que se ha hecho y se ha impreso con novedad en el mundo.

¹¹¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 274. Chesterton, *Ortodoxia*, 93.

CAPÍTULO VI: AFINIDADES CON 'ALGUIEN EN CASA'

Ante la experiencia primigenia de la finitud y de lo propio que ella conlleva, esto es, las asperezas y la posibilidad de la reconstrucción o de la reforma, hay otro movimiento que le continúa que es el del cuidado o la protección. Se compagina esta actitud con la búsqueda humilde del sentido: encontrar una casa en el desierto. En efecto, “en este vacilante universo era absolutamente necesario asentarse de un modo u otro sobre algo; (...) buscar una base sobre qué tenerse de pie”.¹¹¹⁸ En efecto, después de la nada y del universo helado, se encuentra *la calidez de una casa con alguien que te protege y te cuida*. La metafísica chestertoniana de la casa se refiere, en primer lugar, al cuidado imperecedero por parte de los demás, las cosas y el cielo. En segundo lugar, a una mirada que tiene en cuenta, al mismo tiempo, la extrañeza y la familiaridad del ser. Y, en tercer lugar, una vivencia que quiere revitalizar la experiencia cotidiana, a partir, de la cercanía de lo que nos acompaña día a día. Desde estos tres aspectos se delinea el presente capítulo. A propósito, cada uno de estos tres apartados se corresponde, consecuentemente, con los apartados del capítulo II ‘Alguien en casa’, de la primera parte. Así las cosas, el 6.1, ‘la experiencia de la casa’, navega desde el 2.1, ‘la metafísica del ayuntamiento’; el 6.2, ‘la mirada chestertoniana’, tiene como precomprensión el 2.2, ‘la mirada atenta’; y el 6.3, ‘la revitalización de lo cotidiano’, corresponde al 2.3, ‘lo cotidiano’.

Se trata, también, en sintonía con la *Filosofía de la proximidad*, de una metafísica del sentido la cual, en imágenes de Chesterton, es su intento de encender un cálido fuego en el frío invierno, de encontrar un pequeño oasis en el desierto, de construir una casa ante la eternidad:

Del mismo modo en que *buscaría agua limpia en el desierto*, o me esforzaría por *encender una cálida hoguera en el Polo Norte*, así procuraré buscar en el *país de la nada* y las visiones hasta *encontrar algo tan fresco como el agua y tan confortable como el fuego*; hasta encontrar algún lugar en la eternidad donde *me sienta literalmente en casa*.¹¹¹⁹

¹¹¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 75. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1106.

¹¹¹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 359. Chesterton, *Ortodoxia*, 201-2.

6. 1 La experiencia de la casa

Se puede reconocer en Chesterton una filosofía de la casa. No solamente porque gran parte de su reflexión se haya centrado en el aspecto del hogar y de lo cotidiano que pasa en él, en contraposición a la mirada capitalista y esclavista de su época¹¹²⁰, donde supuestamente la libertad se encontraría fuera de casa; sino, principalmente, porque su filosofía se entiende mejor a partir de lo que expresa la casa, en un sentido filosófico. O, en otras palabras, porque su *filosofía está pensada desde la casa en el mundo*, es decir, a partir de la experiencia de que las cosas no son tan salvajes ni ajenas, sino cercanas y amables. A propósito, W. R. Titterton, periodista del semanario *GK's Weekly* y amigo de Chesterton, reconoce que la metafísica chestertoniana comienza con una simple expresión: “hogar, dulce hogar”¹¹²¹, y termina “como un hombre feliz que vuelve a casa”¹¹²², pues como es natural, “la posada no lleva al camino: es el camino el que conduce a la posada”.¹¹²³

De este modo, la visión chestertoniana propone establecer algún tipo de familiaridad con el ser, o hacer *casa con el ser*: “éste es el enfoque que pretendo aplicar desde el principio; un *planteamiento no tanto astronómico como de carácter familiar*”.¹¹²⁴ Esto, por un lado, implicará explicitar la visión que tiene Chesterton de la casa; y, por otro lado, el carácter familiar y cercano de la casa llevará a poner de relieve, brevemente, la conciencia de los límites que entraña la cosmovisión chestertoniana.

La casa

La experiencia de la finitud nos ha mostrado, a partir de la contingencia y del naufragio, el lado extraño del mundo y, con él, de la fragilidad de las cosas. Como si las cosas sobrevivieran por poco o pendieran de un hilo. Como veíamos, Chesterton piensa que la concepción objetivista e ingenua del mundo es tambaleante, pues el ser que nos encontramos no es tan sólido y substancial como se

¹¹²⁰ Cf. Lukas Romero-Wenz, «Capitalismo como locura: a crítica al sistema capitalista de GK Chesterton», *Scio*, 16 (2019): 145-81.

¹¹²¹ Titterton, G. K. *Chesterton. A portrait*, 33.

¹¹²² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 281.

¹¹²³ Chesterton, 358. Más aún, expresa que “en el curso de las peregrinaciones por el mundo se consigue conocer la romántica aventura de permanecer en casa”. Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 737.

¹¹²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 155. Chesterton, *El hombre eterno*, 34.

pensaba. El fuego del hogar se consume, y esta impresión no la da “la mezquina civilización de estufas”.¹¹²⁵ Reconoce, en esta sintonía, Julia Stapleton que la visión de Chesterton sobre las cosas se fundamenta en la idea de debilidad y vulnerabilidad más que la de la fuerza, el poder o la imperturbabilidad.¹¹²⁶

Ahora bien, “un desierto sin sentido no es ni siquiera impresionante”.¹¹²⁷ La búsqueda de Chesterton será, como se mencionaba hace unos momentos, encontrar una casa en el desierto, porque si había que caminar por senderos tortuosos y recónditos, era siempre para ir a casa. El sentimiento de Chesterton para esta *vuelta a la casa* deviene de la idea de la pérdida del sustento, como una situación de *desolación y orfandad*, ligadas al nihilismo. Y no en vano, esta experiencia desoladora busca, en un sentido amplio, una metafísica concreta; esto explica “por qué el mundo no deja de buscar absolutos que no sean abstracciones”.¹¹²⁸ Chesterton en su primera juventud tuvo una época donde vivió en carne y mente propias ese desconuelo del mundo y la frialdad de las ideas. Esta experiencia confluyó o drenó en él (¡siquiera!¹¹²⁹) en la experiencia humana del sentido concreto y acogedor¹¹³⁰, y de aquí surge la necesidad metafísica. En una pregunta condensada sostiene su visión del aspecto: “¿Cuál es el significado de esa incurable necesidad de proporcionarle a la nada más etérea, o mejor aún al todo más etéreo, un domicilio y un nombre?”.¹¹³¹ Y así comenta esta relación de la desolación y la casa:

El hombre siempre ha tendido a perderse. Ha sido un vagabundo desde tiempos del Edén, pero siempre supo, o creyó que sabía, lo que estaba buscando. Todo hombre tiene una casa en alguna parte del elaborado cosmos; su casa le espera profundamente hundida en lentos ríos de Norfolk o soleándose en prados de Sussex. El hombre siempre ha estado

¹¹²⁵ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 285.

¹¹²⁶ Cf. Stapleton, *Christianity, Patriotism, and Nationhood: the England of G. K Chesterton*, 7.

¹¹²⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

¹¹²⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 190.

¹¹²⁹ Borges dice que Chesterton “hubiera podido ser un Edgar Allan Poe o un Kafka: prefirió—debemos agradecerle— ser Chesterton”. Citado en Imbert Anderson, «Chesterton en Borges. Anales de

LiteraturaHispanoamericana», 2, 1974, 485, <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI7374110469A>. No sin razón, cuando Kafka leyó a Chesterton afirmó que parecía que este hombre había encontrado a Dios, ver: Gustave Janouch, *Conversations with Kafka* (New York: New Directions, 1971).

¹¹³⁰ Por demás, literalmente hablando, Chesterton le dio grandísima importancia a la casa física y a sus integrantes e invitados que constituían el amplio hogar. Así lo reconocieron sus amigos y allegados, quienes se sentían siempre acogidos en la casa de Chesterton, la cual rara vez estuvo vacía de invitados. Ver el capítulo: “Mr. Chesterton at home” (pp. 99-105) en: Cf. Patrick Braybrooke, *Gilbert Keith Chesterton* (Glasgow: Good Press, 2019).

¹¹³¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 401.

*buscando ese hogar que es el tema de este libro. Pero en el desolado y cegador rastro de escepticismo al que ha estado sujeto durante tanto tiempo, ha empezado por primera vez a sentirse helado, no sólo en sus esperanzas, sino en sus deseos. Por primera vez en la historia empieza realmente a dudar del objeto de su vagabundeo por la tierra. Siempre ha perdido el rumbo, pero ahora ha perdido el objetivo al que se dirigía.*¹¹³²

Con todo, el propósito del escritor inglés será ver ahora el mundo no como un paraje desolador y angustioso, sino que a pesar de que se lo pudiera pensar así, también hay en él un lugar acogedor de cuidado, donde florece la vida con sentido. Porque “incluso en el acto de afirmar que las cosas cambian, decimos que hay cosas que son inmutables”.¹¹³³ Chesterton reconoce que en el nihilismo activo, siempre habrá esperanza: “Toda claudicación ante la vida, toda negación de los placeres, toda oscuridad, toda austeridad, toda desolación tienen como verdadero objetivo esta separación de algo para poder disfrutarlo de manera más intensa y más perfecta”.¹¹³⁴

Ahora bien, este entrever del sentido no significa por supuesto que todo esté resuelto y sea clarividente. La familiaridad del hogar no es absoluta comprensión, sino acogida y cuidado. Esta experiencia no consiste tanto en *dar la razón suficiente del ser*, sino en acentuar la experiencia del misterio, pero ahora no desde su abstracción (que también hiela), sino desde su cercanía y su proximidad. Se mantiene en un claroscuro: no es una luz que obnubila, ni una nada que también ciega: “Es cierto que vemos una luz leve que, comparada con algo más oscuro, es luz, pero que, comparada con otra luz más potente, es oscuridad”.¹¹³⁵ Y comenta un poco más adelante: “la idea absoluta de la luz puede ser inalcanzable en la práctica. Tal vez nosotros no podamos conseguir la luz pura. Tal vez no lleguemos nunca al Polo Norte”.¹¹³⁶ En efecto:

Está bien a veces comprender a medias un poema de igual modo que comprendemos a medias al mundo. Una de las más hondas y extrañas de todas las humanas sensaciones, es la que nos penetra súbitamente acaso en un jardín, de noche, o en un prado suave: la sensación de que cada flor y cada hoja acaban de pronunciar algo estupendamente directo e importante, y que nosotros, por un prodigio de imbecilidad, no hemos oído o comprendido. Hay cierto valor

¹¹³² Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 77. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 63.

¹¹³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 79. Chesterton, *Herejes*, 71.

¹¹³⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 41.

¹¹³⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 79. Chesterton, *Herejes*, 73.

¹¹³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 79. Chesterton, *Herejes*, 73.

*poético y genuino en esta sensación de haber dejado escapar el entero significado de las cosas. No sólo hay belleza en la sabiduría, sino en esta asombrosa y dramática ignorancia.*¹¹³⁷

Es un claroscuro débil, pero esperanzador, y lo poco que tiene es suficiente: pues “tiene un mapa para este osado viaje; (...) está entre la salvaje roca del orgullo de Scylla y el suicida remolino de la desesperación de Caribdis. Se parece a Ulises, a pesar de todo su espíritu aventurero, siempre está tratando de llegar a casa. (...) Su rostro se vuelve siempre, como el girasol, hacia el sol; aunque fuese detrás de una nube”.¹¹³⁸ Y junto con esta luz claroscuro, pero cálida, Chesterton expresa que “ahí radica en mi opinión el principal problema para los filósofos, y hasta cierto punto el de este libro. ¿Cómo sorprendernos al mismo tiempo por el mundo y sentirnos en él como en casa?”.¹¹³⁹ A diferencia de lo que ocurre con el pagano quien al contemplar el centro del cosmos se queda helado.¹¹⁴⁰ Además, en contra de una mala abstracción incluso, la que se podría hacer de la misma casa, advierte Chesterton:

*No hay hileras de casas, no hay multitudes. El colosal diagrama de calles y casas es una ilusión: el sueño de opio de quien construye con sus especulaciones. Cada hombre, para sí mismo, está sumamente solo y es sumamente importante. Cada casa se encuentra en el centro del mundo. No hay una sola casa, entre millones, que no haya sido para alguien, en algún momento, el corazón de todas las cosas y el final del viaje.*¹¹⁴¹

Es la mezcla del misterio desbordante con su fragilidad: de un *cosmos* que se ha vuelto *oikos*. Con todo, válgase reafirmar que no se resuelve el misterio, permanece la fragilidad de las cosas y su peligro de estar al borde del colapso:

la vida es *luminosa* como el diamante, pero *frágil* como el cristal de una ventana; y aún recuerdo los *escalofríos* que sentía cuando oía comparar *los cielos con un terrible cristal*: temía que Dios hiciera *desplomarse* con estrépito el *cosmos*.¹¹⁴²

¹¹³⁷ Chesterton, *Robert Browning*, 182.

¹¹³⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 94. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1125.

¹¹³⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 212. Chesterton, *Ortodoxia*, 10.

¹¹⁴⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 363-64. Chesterton, *Ortodoxia*, 208.

¹¹⁴¹ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 153.

¹¹⁴² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 260. Chesterton, *Ortodoxia*, 72.

En efecto, la experiencia de la casa comienza cuando se completa la experiencia del acto creador divino (Cf. Cap 5.1). Esto es, cuando uno se percata, como decíamos, de que la existencia de las cosas no es ni azarosa, ni necesaria, sino *querida* (creación) y, por tanto, más dispuesta a ser amada que a ser estrujada por el intelecto. Aquello despierta la contemplación y la adoración. Es así que “desde lo más profundo de la *nihilidad* nace una noble acción denominada *alabanza*”.¹¹⁴³ Y también: “quien ha visto el mundo entero colgando del *hilo* de la misericordia divina, ha visto la verdad, casi diríamos la verdad desnuda; quien ha contemplado su ciudad patas arriba la ha contemplado en la posición correcta”.¹¹⁴⁴ Se trata de ver su radical dependencia.

Esto no conlleva que desaparezca la experiencia de la finitud, ni que se vea superada; antes bien, en la visión chestertoniana se busca permanecer con ambas actitudes de misterio y de comprensión, de nada y de ser, de extrañeza y cercanía. De este modo, vería “con cariño cada teja de los escarpados tejados y a cada uno de los pájaros posados sobre las almenas; sin embargo, los vería a la *luz nueva y divina* de la *dependencia y del peligro eternos*”.¹¹⁴⁵

Ahora bien, en el plano cognoscitivo hay que tener en cuenta que la explicación del misterio del ser de las cosas, aunque se mantiene en parte velado, en parte también se muestra o deja percibir algo. En la visión chestertoniana el ser no está desamparado: si se mantiene vivo el ser es porque *se quiere* así, y *se quiere que se vea así*. Esto es, el cobijo del acto creador divino en su total arbitrariedad y misterio mantiene el ser de las cosas. Esto hace parte también de una filosofía de la casa, y se puede entender mejor si se hace referencia a la imagen de la infancia. Chesterton, recordando sus días infantiles, rememora que *no conocía* para qué servía un rastrillo, o por qué había un gato en casa, o por qué nevaba. Resultaba que “el jardín de mi infancia era fascinante”.¹¹⁴⁶ Y así Chesterton escribe que él con su hermano, hablando metafóricamente, se sentían como:

príncipes de la casa cuyo emblema es la columna vertebral, que defendemos la leche de la madre individual y el coraje del cachorro perdido, representamos la

¹¹⁴³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 75. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 92.

¹¹⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 75. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 93.

¹¹⁴⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 272. Chesterton, *Ortodoxia*, 90.

¹¹⁴⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

caballerosidad patética del perro, el humor y la perversidad del gato, el afecto del caballo dócil, la soledad del león.¹¹⁴⁷

Es decir, Chesterton mantenía una actitud constante de admiración que supone verlo todo “con la antigua ignorancia y expectación”.¹¹⁴⁸ Sin embargo, él veía que esta experiencia de lo confuso y de la ignorancia se veía soliviantada *en parte* (con nuevas imágenes misteriosas) – y nunca exhaustivamente– por su madre:

Recuerdo con certeza el hecho psicológico de que justo cuando más dependía yo de la *autoridad de las mujeres* era cuando más ardiente y aventurero me sentía. Y era así porque las hormigas mordían tal como me había advertido mi madre y porque nevaba en invierno (como ella había predicho); el mundo era un país encantado y lleno de prodigios, y era como vivir en una época hebraica, cuando todas las profecías se cumplían.¹¹⁴⁹

Así las cosas, Chesterton percibía que el misterio del ser, aunque sea inexplicable no era un sinsentido. Naturalmente, la experiencia infantil de la casa, en tanto amparado y cuidado por la maternidad, hacía que la realidad no fuera tan confusa. Además, la figura paterna también estaba presente en la visión chestertoniana. La maternidad es la acogida y la explicación sencilla, mientras que la figura del padre es la de la creación, la que *quiere* que las cosas sean. Así se vuelve a juntar la acogida con el acontecimiento, el cobijo con el misterio. Es la madre que explica las cosas que están en la casa del padre: muchos objetos que, sin embargo, no abruman, sino que se muestran dóciles, dispuestos. En este sentido, afirma –con una imagen muy viva– que la escuela de “pensamiento sobrenatural (a la que personalmente me adhiero) se acogería a la feliz idea de que este redondo mundo nuestro no es más que un huevo empollado por un sagrado pájaro no engendrado; la paloma mística de los profetas”.¹¹⁵⁰

Es en este sentido que Chesterton afirma que se puede tener una cierta añoranza del mundo aún cuando nos movamos en él. En su juventud, Chesterton reconoce que quería estar en casa-mundo, y para eso tenía que volver al mundo, verlo con nuevos ojos hogareños. Expresa que “echaba de menos mi casa aun estando en ella”.¹¹⁵¹ A

¹¹⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 207. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 229.

¹¹⁴⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

¹¹⁴⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

¹¹⁵⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 42. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 18.

¹¹⁵¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 284. Chesterton, *Ortodoxia*, 105.

propósito, en su novela *Manalive*¹¹⁵² muestra en el personaje de Smith, ese sujeto que debe hacer una *peregrinación reflexiva* para volver a sí mismo, pero con nuevos ojos. Así, por ejemplo, Smith redescubre y reconquista –entre otras cosas– su hogar, dándole la vuelta al mundo.

Además, esta idea de casa se complementa aquí con la idea de jardín. En el jardín están las cosas dispuestas, cuidadas, diseñadas, no es el salvaje crecimiento de lo natural, ni la producción en serie de lo artificial. Hay flores inexplicables y desbordantes de color, pero como cualquier cosa incomprendible “es una flor en el jardín de mi padre, cuyo dulce o terrible nombre aún no me han enseñado. Aunque puede que me lo enseñen algún día”.¹¹⁵³ En este jardín aparecen las cosas como llenas de una gracia desconocida, con un ser inesperadamente colorido. Esto no pasa en un escepticismo radical donde “no existe siquiera una vaga idea de los fines o las presencias, donde el bosque multicolor es realmente una bolsa de trapos”.¹¹⁵⁴ En efecto, “si desde el principio ha habido algo que de alguna manera se pueda calificar de ‘propósito’, ha de residir en algo que tenga los elementos esenciales de una ‘persona’”.¹¹⁵⁵ En cambio:

No se pueden encontrar significados en la jungla del escepticismo, pero quien pasee por el bosque de la doctrina los verá por todas partes. En él todo tiene un relato atado a la cola, como las herramientas o los cuadros en la *casa de mi padre*, porque es la casa de mi padre. Terminó donde empecé: en el lugar adecuado. Al menos he atravesado el umbral de la buena filosofía.¹¹⁵⁶

Un asunto que se opone a esta confianza familiar, no es tanto la extrañeza a lo desconocido, sino la desconfianza en tanto sospecha infundada ante lo común. Es la imagen de alguien que critica su casa sin haberla primero amado. Cuando en realidad, nuestro estar en el mundo, es decir, nuestra situación basal no es la de alguien que va buscando qué casa comprar, tachando en la lista cuál cumple o no las expectativas (tal vez en miles de años podamos escoger el planeta que más nos guste, pero no nuestro universo, ni nuestro cosmos). Chesterton, en cambio, reconoce que estamos en el mundo como una casa en la que ya pertenecemos de

¹¹⁵² Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 7: The Ball and the Cross, Manalive, The Flying Inn*. Se puede decir que *Manalive* (Un hombre vivo) corresponde a la historia narrativa que Chesterton quería contar en los primeros capítulos de *Ortodoxia*, acerca del aventurero inglés que descubre de nuevo a Inglaterra.

¹¹⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 361. Chesterton, *Ortodoxia*, 205.

¹¹⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 326. Chesterton, *Autobiografía*, 386.

¹¹⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St. Thomas Aquinas*, 536. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 174.

¹¹⁵⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 363. Chesterton, *Ortodoxia*, 207.

entrada, una casa que previamente ya nos ha elegido, puesto que en el nacimiento aparecemos ya dentro del mundo que nos cobija bajo su cielo: “Todos pertenecemos a este mundo antes de empezar a preguntarnos si nos gusta pertenecer a él”.¹¹⁵⁷ Nos encontramos aquí. Afirma: “estas cosas pertenecen al mismo mundo de las maravillas como la maravilla primaria al nacer el mundo, superior a cualquier presente juego de valores o de gustos y disgustos, por más legítimos que sean. La creación fue la más grande de las revoluciones”.¹¹⁵⁸ Para Chesterton, este encontrarse aquí implica ya, casi de antemano, un arraigo o pertenencia expresada como compromiso. Por ejemplo, cuando nacemos, en ‘nuestra’ casa deviene una responsabilidad primitiva a razón de, si se puede decir así, una pertenencia natal, antes de que la casa nos guste o no, sea bonita o fea, rica o pobre¹¹⁵⁹... En palabras de Chesterton: “tenemos lealtades antes de tener admiración”.¹¹⁶⁰ De este modo, estamos ya atados conjuntamente al nacer, pues estamos en la misma situación: “los hombres y las mujeres están todos en el mismo barco, sobre el mismo mar tormentoso. Nos debemos los unos a los otros una terrible y trágica lealtad”.¹¹⁶¹

También, como se verá en el capítulo 8.3, la casa tendrá una vertiente con un matiz político, sabiendo que también la vivencia de la casa es una experiencia fundamental del hombre que debe estar garantizada, como derecho fundamental. El epigrama del distributismo que versa ‘tres acres y una vaca’ hace referencia también a la casa que está ubicada en esos tres acres que se pueden reconocer como propios. En ese sentido apunta Chesterton que la idea de “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”.¹¹⁶² Y ante los excesos del capitalismo y del socialismo, sostiene Chesterton: “Si queremos salvar la propiedad, debemos distribuir la propiedad, casi tan rígida y drásticamente como lo hizo la Revolución francesa. Si queremos conservar la familia, debemos revolucionar la nación”.¹¹⁶³

¹¹⁵⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 270. Chesterton, *Ortodoxia*, 87.

¹¹⁵⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 173.

¹¹⁵⁹ Cf. A. Vaninskaya, «"My mother, drunk or sober": G.K. Chesterton and patriotic anti-imperialism», *History of European Ideas*, 34, n.º 4 (2008): 535-47, <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2008.07.001>.

¹¹⁶⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 270. Chesterton, *Ortodoxia*, 87.

¹¹⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, January 4, 1908.

¹¹⁶² Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 84. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 73.

¹¹⁶³ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 213. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 237.

En síntesis, Chesterton afirma lo siguiente sobre la casa y su umbral:

Es -para señalar sólo algunas de las cosas inobjctables- el símbolo de la cortesía, la guardiana del hogar, la declaración del propósito de reunirse el hombre, el saludo a los derechos del individuo, el significado de la llegada de noticias, el heraldo de la felicidad, el heraldo de las calamidades, el martillo de hierro del amor y de la muerte.¹¹⁶⁴

Conciencia de los límites

Válgase aquí, como corolario, enfatizar la conciencia que tiene Chesterton de los límites del ser. Él es enemigo, como veíamos, de toda infinitud que se presente como indeterminación y dilución de las cosas; de hecho, afirma que “el mundo actual es todo ventanas y ha dejado de ser casa”,¹¹⁶⁵ y así “la ruptura de los límites quizá signifique la destrucción de todo”.¹¹⁶⁶ En contra, la casa es algo determinado, con unos límites que la constituyen, efectivamente, como casa. Reconoce su amigo Hilaire Belloc que Chesterton siempre estaba a la *búsqueda de una definición*, esto es, de ver las cosas concretamente, sin difuminarlas rápidamente en lo abstracto o en el todo.¹¹⁶⁷ Le parece que todas las cosas se le dan como detalladas y limitadas. Recordando la idea de amplitud del universo, o del hielo que se siente con la abstracción de una mala metafísica, Chesterton expresa: “yo tengo mi temor: *tengo un temor horrible a la altura y al espacio, al vértigo de lo infinito*”.¹¹⁶⁸ Es una experiencia a flor de piel en la época infantil. El niño siempre se impone límites y juega con los límites: “como si las limitaciones fuesen una de las aventuras de la infancia”;¹¹⁶⁹ y, al mismo tiempo, al niño le da mareo los altos espacios, o el cielo oscuro como boca de lobo. En cambio, expresa Chesterton en una carta a su prometida:

No creo que nadie sienta tan fiero placer como yo en que las cosas sean claramente ellas mismas. La humedad brillante del agua me emociona y me intoxica; y, así también, la fogsidad del fuego, la dureza del acero, el lodo indecible del barro. Pasa lo mismo con las personas... Cuando llamamos a un hombre ‘masculino’ o a una mujer ‘femenina’ tocamos la más profunda filosofía.¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁴ Chesterton, *El reverso de la locura*, 69.

¹¹⁶⁵ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 813.

¹¹⁶⁶ G. K. Chesterton, *La Taberna Errante*, 2017.^a ed. (Madrid: Machado Libros, s. f.), 215.

¹¹⁶⁷ Hilaire Belloc, *On the place of Gilbert Chesterton in English Letters* (London: Sheed & Ward, 1940), 34.

¹¹⁶⁸ Chesterton, *El reverso de la locura*, 158.

¹¹⁶⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 406.

¹¹⁷⁰ Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 109.

La experiencia de la casa es, efectivamente, una experiencia de los límites, de un lugar específico, concreto y puntual. El escritor inglés menciona que esto es propio de la “*insularidad trascendental*”,¹¹⁷¹ es decir, que todas las cosas que vemos y sentimos están circunscritas, y no se perciben como un todo amorfo y monstruoso, como pasa en una teoría omnicomprendensiva y totalizante. Ciertamente, “pronto se vuelven rancias las teorías; pero las cosas continúan siendo frescas”.¹¹⁷² Pues al verlas detalladamente, se resaltan en su particularidad frente a *todo lo demás y sus explicaciones*; escribe, metafóricamente: “las figuras se destacan (...). Cuán netas y cuán fuertemente coloreadas, cual pintadas caricaturas, aparecen hasta las figuras más ordinarias cuando pasan perfilándose sobre el fondo azul del mar”.¹¹⁷³ De hecho, como ya se verá con más claridad en el capítulo 8.1, Chesterton reconoce que “*dibujar una línea es el comienzo de una buena filosofía, como lo es el comienzo de todo arte*”.¹¹⁷⁴ Sostiene que esto es propio de lo que pasa en los cuentos de hadas con respecto a la magia buena, la cual “tiene la intención de restaurar la forma perdida de las cosas o de las personas (...). En cambio, la magia oscura siempre altera y destruye la personalidad”.¹¹⁷⁵

Asimismo, el escritor inglés reconoce que hablar de ‘El’ bien o ‘La’ verdad, ‘La’ divinidad, siempre es algo que hiela, pues se encuentra en lo indefinido. En cambio, Chesterton comenta que en la vida común, las personas le han dado un lugar concreto a esa terminología, de modo que la “han limitado a días particulares y han adorado una estatua de marfil o de un trozo de piedra. Han querido dotarla de la caballeridad y *la dignidad de la definición, han querido salvarla de la degradación de la infinitud*”.¹¹⁷⁶ Chesterton, describiendo a uno de sus personajes más entrañables, el poeta Gabriel Syme, escribe que él no era “el filósofo de la luz informe. Syme era el poeta que busca la luz modelada en formas, en sol y en estrellas. El filósofo ama, a veces, lo infinito; el poeta ama siempre lo finito”.¹¹⁷⁷ No le sorprende tanto la creación de la luz, como la realidad de *allá un sol, aquí la tierra iluminada*. En efecto, no existe

¹¹⁷¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 408.

¹¹⁷² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 168. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 495.

¹¹⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 54-55. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1084. A propósito, es común utilizar la imagen del mar como símbolo del infinito; pero, en otra parte, Chesterton dice que el mar mismo está limitado por la línea del horizonte, y metafóricamente escribe: “El borde del mar es como el borde de la espada; o como una barrera, y no como una mera expansión. (...) Es la línea recta, el límite del intelecto; el oscuro y último dogma del mundo”. Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 135.

¹¹⁷⁴ G. K. Chesterton, *Collected Works. Volume 33. The Illustrated London News 1923-1935* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), January 13, 1923.

¹¹⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 29, Illustrated London News, 1911-1913*, November 22, 1913.

¹¹⁷⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 408.

¹¹⁷⁷ Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 164. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 141.

el bien sino la acción concreta bondadosa, en que “saber dar brillo al universo se aprende embetunando zapatos”¹¹⁷⁸; en realidad “tan sólo se pueden representar grandes ideas en espacios muy pequeños”.¹¹⁷⁹ Así se pueden entender estas frases chestertonianas:

Thoreau habría sido un sujeto bastante más alegre si se hubiera consagrado a verdulero, en lugar de consagrarse a la naturaleza. Swinburne habría sido mejor moralista si hubiera venerado al pescador en lugar de venerar al mar. Yo prefiero la filosofía del ladrillo y del mortero.¹¹⁸⁰

Así también pasa, por ejemplo, con la trascendencia. La idea que tiene Chesterton de ella no es de una radical o infinita distancia. De hecho, reconoce su cercanía, pero también su diferencia con respecto al ser humano. Todo lo cual se expresa por la idea del ser personal que ambos son, y así se encuentran como individuos no tan separados. Además, uno de los sentimientos que ha tenido siempre la gente común es que incluso lo más sublime se encuentre delimitado y contenido en formas particulares y familiares. En este sentido, afirma el escritor inglés que la humanidad tiende, naturalmente, a lo concreto y no tanto a sus forma abstractas:

El poeta *siente el misterio de un bosque particular*, no de la ciencia forestal o del organismo encargado de los árboles y de su entorno. *Adora la cima de una montaña particular, no la idea abstracta de altitud*. De esta forma, nos encontramos con que *el dios no es simplemente agua sino, con frecuencia, un río especial*.¹¹⁸¹

Además, la conciencia de los límites también tiene que ver con la centricidad de las teorías y especialmente de la filosofía. Esta no debe pretender abarcar el infinito, debe situarse en sus justos límites admitiendo también lo que no puede conocer a ciencia cierta, como ya se ha comentado en los anteriores capítulos. Sin embargo, aquí hay que enfatizar que la centricidad, o la concentración, tiene que ver con la claridad de la comprensión que vaya al punto y a la centralidad de las cosas: el corazón del mundo. Uno de los primeros biógrafos de Chesterton escribió al respecto que el escritor inglés “siempre estuvo a favor del hombre corriente, y en contra de los expertos, a favor de la vida normal y en contra de lo excéntrico”¹¹⁸². Chesterton lo expresa haciendo referencia a que usualmente se piensa que el genio debe ser excéntrico; ahora bien, él cree que el genio debería ser muy centrado. El poeta de su novela *El poeta y los lunáticos* exclama:

¹¹⁷⁸ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 199.

¹¹⁷⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 178.

¹¹⁸⁰ Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 18.

¹¹⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 238. Chesterton, *El hombre eterno*, 142.

¹¹⁸² Titterton, *Chesterton, mi amigo*, 21.

—¡Un genio no tiene por qué ser necesariamente un excéntrico! —clamó exaltado.— Un genio ha de ser por fuerza *céntrico*. Por eso *yo me situó en el corazón del cosmos*, no en sus giratorias márgenes. La gente cree de común que para un genio supone el mayor de los elogios acusarlo de salirse de los cauces vulgares y habla entonces de la excentricidad de los genios [...] ¿Qué se pensaría de mí si dijera que sólo deseo que Dios me haya concedido de verdad la *centricidad* propia del genio verdadero?¹¹⁸³

La centricidad de las limitaciones les confiere un gran valor existencial y activo. Pues las limitaciones son, por un lado, una constatación existencial de las cosas, según la cual ellas se manifiestan siempre junto a condicionamientos, finitos y contingentes (Cf. Cap. 5.1). Y por otro lado, por parte del sujeto, la limitación nos permite recalcar que la privación implica un reconocimiento de lo valioso, dado que “el mejor modo de amar algo es darse cuenta de que podemos perderlo”.¹¹⁸⁴ Por eso reconoce que el “miedo constituye uno de los *eternos ingredientes del goce*”.¹¹⁸⁵ Chesterton escribe:

La clave de cualquier privación es que acentúa la idea del valor; y tal vez sea ésta, después de todo, la respuesta al acertijo de la muerte. Quizá en un mundo mejor pudiéramos poseer permanentemente y maravillarnos permanentemente de nuestras posesiones. En algún extraño lugar, más allá de las estrellas, tal vez podamos poseer y disfrutar al mismo tiempo. Pero en este mundo un fallo en la raíz misma de la psicología nos recuerda que algo es nuestro debido a que puede desaparecer. Para nosotros el premio de la vida es el grito noble y glorioso de los moribundos: “*morituri te salutant*”. En las esquinas del templo humano de la felicidad hay un cojo que apunta hacia un camino, un ciego que adora el sol, un sordo que escucha a los pájaros y un muerto que loa a Dios por la creación.¹¹⁸⁶

En concordancia con la conciencia de las limitaciones, Chesterton planteó una ética básica que estuviera de acuerdo con los límites o privaciones para tener un mayor disfrute. La llamó *la doctrina del goce condicional*. Formuló esta propuesta a partir de sus reflexiones sobre los cuentos de hadas, en los cuales la vida aparece llena de luminosidad, pero, al mismo tiempo, llena de fragilidad, con la posibilidad de trocarse en pesadilla y terror. Hay una condición en estos cuentos para que no se caiga en la pesadilla: se puede disfrutar de todas las cosas con tal de no hacer algo determinado e incomprensible, usualmente mandado por un hada. Es decir, pedía unas limitaciones o restricciones que no eran entendidas por la persona a la que se le estaba ofreciendo un deseo. Así, Chesterton escribe que “la existencia era un legado tan excéntrico que no tenía derecho a quejarme de no entender las

¹¹⁸³ Chesterton, *El poeta y los lunáticos*, 7.

¹¹⁸⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 41.

¹¹⁸⁵ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 51.

¹¹⁸⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 79.

limitaciones de la visión cuando no entendía la visión que limitaban”.¹¹⁸⁷ Esta doctrina consiste en el *goce condicional* de “demostrar cierta humildad y dominio de uno mismo: deberíamos dar gracias a Dios por la cerveza y el borgoña no bebiendo demasiado. También debíamos alguna obediencia a lo que nos haya creado”.¹¹⁸⁸

Así, por último, las limitaciones nos llevarían a revalorar las cosas pequeñas de la vida diaria. Se trata, en últimas, de aislar las cosas para poder verlas en su singularidad y magnificencia. La singularidad, con las limitaciones, se manifiesta en todo su esplendor. Lo bello aparece mejor, por decirlo así, desde una simple ventana o desde el marco de un cuadro. Porque “el arte es una limitación; la *esencia del cuadro* es el *marco*”.¹¹⁸⁹ Es que el marco, “esa forma fuerte y cuadrada, ese aislamiento del resto del mundo, no sólo es una ayuda, sino que resulta *esencial* para la *belleza*”.¹¹⁹⁰ La explicación de esta intuición se puede encontrar en una de sus novelas:

El cuadro lo es por razón del marco... el marco delimita y permite que algo pueda ser contemplado. ¿Cuándo comprenderemos que este mundo no es un vano infinito, una ventana en el muro de la nada infinita? Llevando esta capucha llevo conmigo una ventana y puedo decirme a mí mismo: este es el mundo que vio Francisco de Asís y si lo amó tanto fue porque era limitado. La capucha hace el mismo papel de la ventana gótica.¹¹⁹¹

De hecho, “lo más artístico que tiene el arte teatral es el hecho de que el espectador mire a través de una ventana”.¹¹⁹² En efecto, Chesterton prefiere el microscopio antes que el telescopio, dado que este empequeñece el mundo, mientras aquel lo agranda. De esta manera, propone hacer una labor de microscopistas, más que de telescopistas, en donde se “estudien las cosas pequeñas y se viva en un mundo grande”.¹¹⁹³ Esta es la magnanimidad que se deriva de la conciencia de las limitaciones.

¹¹⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 260. Chesterton, *Ortodoxia*, 73.

¹¹⁸⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 268. Chesterton, *Ortodoxia*, 84.

¹¹⁸⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 244. Chesterton, *Ortodoxia*, 50.

¹¹⁹⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 177.

¹¹⁹¹ G. K. Chesterton, *El regreso de Don Quijote* (Madrid: Cátedra, 2005), 337.

¹¹⁹² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 177.

¹¹⁹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 61. Chesterton, *Herejes*, 48.

6.2 La mirada chestertoniana

En Chesterton es recurrente una actitud que permea constantemente las reflexiones de toda su obra: una mirada humilde y atenta al misterio de lo concreto. Esta actitud se configura como una visión especial sobre sí mismo y sobre las cosas, la cual se deriva tanto de la constatación de lo que se ha llamado previamente como la maravillosa finitud (cf. Cap. 5.1) como de reunir, unir, asociar... Además, la mirada chestertoniana consiste en un despliegue de la reflexión sobre la casa, en donde se da la síntesis de lo familiar con lo desconocido. A propósito, en un relato policiaco del *padre Brown*, llamado *El martillo de Dios*,¹¹⁹⁴ Chesterton ejemplifica la mirada de alguien que lo mira todo desde las alturas, volviendo todo nimio, banal, sujeto al irrespeto y a la violencia; en efecto, las alturas pueden volver las cosas triviales, viéndolas como bichos para solo dignos de ser pisados. Estos son, precisamente, los sentimientos de un asesino que se encuentra en la torre de una catedral, quien desde un torreón planeará su crimen.

Esto también se ve representado en las críticas que Chesterton le hizo a la mirada del imperialismo filosófico, cuando decía que este es el enemigo de lo íntimo, porque olvidándose de lo pequeño y de lo local, ve las cosas desde una distancia que genera apatía; todo lo contrario a verlas desde la cercanía, lo cual genera intimidad, esto es, proximidad y respeto. También combate la idea de la grandeza, según la cual se cree que la amplitud consiste en ensanchar las fronteras, cuando en realidad se está perdiendo y difuminando lo individual. Un imperio que se difumina, dice Chesterton, parece que crece, pero en realidad está enfermando de obesidad. La expansión, a diferencia de lo limitado o lo recogido, no va bien. Es el llamado constante en la literatura chestertoniana de amar las cosas delineadas, en sus límites, en su definición y en su vulnerabilidad; consiste en amar, sí, pero individualmente. De aquí se deriva la mirada chestertoniana que es, propiamente, una *mirada de la casa*: propia de la extrañeza, la familiaridad y la atención (*concentración*, como lo puntual y centrado). Se verán estos temas a continuación.

Antes de proceder, se puede traer a colación una firme expresión de Chesterton con respecto a la mirada, donde expresa que “*el propósito de mi escuela es demostrar la cantidad de cosas extraordinarias que incluso un hombre corriente y perezoso puede llegar a ver si es capaz de fomentar en sí mismo la simple actividad de mirar*”.¹¹⁹⁵

¹¹⁹⁴ Chesterton, *Los relatos del padre Brown*, 187.

¹¹⁹⁵ G. K. Chesterton, *Enormes minucias* (Espuela de Plata, 2011), 5.

El misterio, el sentido común y la atención

Uno de los elementos más sobresalientes de la visión chestertoniana es la conjunción de lo conocido o lo familiar con la extrañeza o lo desconocido. Para Chesterton, el proceso del conocimiento no es pasar de la ignorancia al saber absoluto, sino a un *reconocimiento* que deja las puertas abiertas al misterio, propio de la '*comprensión humana*'. De hecho, trayendo la imagen de la niebla, Chesterton afirma que "he aquí algo por completo humano: el hombre tanteando dentro de la nube. (...) La niebla es como el oscuro abrazo del hombre".¹¹⁹⁶ En efecto, el conocimiento no consiste tanto en aprehender el objeto, sino en saberlo ver de nuevo en su entera singularidad y sorpresa: "la extrañeza de las cosas –que es la luz de toda poesía, y aun de todo arte– está realmente ligada a su alteridad".¹¹⁹⁷ Como ya recordamos (cf. Cap. 5.2), a Chesterton le molestaba mucho una cierta autosuficiencia intelectual que se mostraba en quienes pretendían tener un saber que ya había acaparado todo, dando cuenta perfecta de toda la realidad: "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".¹¹⁹⁸ En contraposición, la gnoseología chestertoniana, si se quiere llamar así, se basa en conjugar dos sentimientos el de lo ajeno y lo propio, el del misterio y lo familiar:

¿Cómo puede esta extraña ciudad cósmica, con sus habitantes de múltiples pies y sus lámparas antiguas y monstruosas, cómo puede proporcionarnos este mundo al mismo tiempo *la fascinación* de una ciudad desconocida y *el consuelo* y el honor de nuestra propia ciudad?¹¹⁹⁹

Esta mezcla o conjunción entre lo conocido y lo desconocido se ve expresado para Chesterton como esencial al "romanticismo"¹²⁰⁰ de la vida. Chesterton entiende por "romanticismo" el espíritu aventurero y de descubrimiento. Lo distingue claramente de toda empresa colonizadora o de dominio. Se necesita una sana ignorancia que permita el continuo aprendizaje, y saborear cada vez más, con la debida curiosidad, los contenidos de la vida: pues el que pregunta "sabe las cosas

¹¹⁹⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 279.

¹¹⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 541. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 180.

¹¹⁹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 254. Chesterton, *Ortodoxia*, 64.

¹¹⁹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 212. Chesterton, *Ortodoxia*, 10.

¹²⁰⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 212. Chesterton, *Ortodoxia*, 10.

no como las sabe un hombre que sabe, sino como las sabe uno que está aprendiendo [...] es decir, que todavía vive".¹²⁰¹ Implica esto un sano olvido de sí:

Las raíces de la modestia, como las de la misericordia o de cualquiera otra virtud tradicional, han de encontrarse en todas las cosas fieras y primitivas. Una desafortunada timidez, una fugitiva seguridad en sí mismo, son cualidades de los seres simples. Pertenecen a los niños, a los salvajes, a los animales, incluso.¹²⁰²

En imagen de Chesterton, el aventurero inglés (quien es muy ajeno al imperialismo británico) sin darse cuenta descubre Inglaterra –su propio hogar–. Esta actitud es muy diferente de quien simplemente se apropia de otra nación.¹²⁰³ Del mismo modo, el conocimiento genuino lleva impreso el espíritu romántico de un descubrimiento local: percatarse no tanto de tierras ignotas, como de la propia tierra vista con nuevos ojos, habitada otra vez, con pies renovados. En estas palabras lo pone Tolkien:

Basta con la humildad. Y para ellos en especial, para los humildes, está *Mooreeffoc*, es decir, la Fantasía de Chesterton. *Mooreeffoc* es una palabra imaginada, aunque se la pueda ver escrita en todas las ciudades de este país. Se trata del rótulo «Coffee-room», pero visto en una puerta de cristal y desde el interior, como Dickens lo viera un oscuro día londinense. Chesterton lo usó para destacar la originalidad de las cosas cotidianas cuando se nos ocurre contemplarlas desde un punto de vista diferente del habitual.¹²⁰⁴

A propósito, reconoce el escritor inglés que la esencia del conocimiento no es el dar cuenta perfecta de los fenómenos, o una comprensión global y cerrada sobre el mundo. Es, justamente, la posibilidad de una vida colorida, en donde las cosas se le dan con especial encanto y sorpresa. La admiración es aquí, también, el origen de la filosofía; pero el foco o el efluvio de esta experiencia no es aminorar el asombro por medio de la comprensión del fenómeno, sino que la mente crezca cada vez más en la densidad o profundidad del misterio de las cosas. En otras palabras, mantener “la conveniencia de llevar una vida activa e imaginativa, pintoresca y colmada de curiosidad poética”.¹²⁰⁵ El problema sería caer en el conformismo de lo ya entendido o comprendido. La idea chestertoniana es conservar al mismo tiempo la extrañeza y la familiaridad, o la sorpresa y la bienvenida:

¹²⁰¹ Chesterton, *El reverso de la locura*, 113.

¹²⁰² Chesterton, 66.

¹²⁰³ Cf. Joseph McCleary, *The Historical Imagination of G. K. Chesterton: Locality, Patriotism, and Nationalism* (New York: Routledge, 2009). A propósito, Chesterton es patriótico, pero es anti-imperialista.

¹²⁰⁴ Tolkien, *Cuentos desde el reino peligroso*, 317.

¹²⁰⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 212. Chesterton, *Ortodoxia*, 11.

Necesitamos dicha vida de romanticismo práctico: *la combinación de lo exótico con lo conocido*. Necesitamos tanto ver el mundo como *combinar la idea de fascinación con la de reconocimiento*. Necesitamos ser felices en este país de las maravillas sin sentirnos simplemente cómodos.¹²⁰⁶

En esta misma sintonía, Chesterton enfatiza que la verdad debe tener constantemente el matiz de la extrañeza. Es decir, la verdad para él no se ve como una proposición indubitable, conclusiva de un razonamiento límpido. Para Chesterton, la verdad tiene el carácter de lo increíble, que aun así teniendo cierta conciencia de su validez, es decir, de cierta evidencia o certeza, con todo, sigue manteniendo el matiz de lo misterioso y del don o del ofrecimiento. Como se recordaba anteriormente (cf. Cap. 6.1), Chesterton sentía vivir en una época hebraica donde las cosas le llegaban como si respondieran a profecías –de su nana o de sus padres–, porque ellos le habían dicho que las abejas picaban y así sucedía, y que en invierno nevaría, y así pasaba.¹²⁰⁷ Con respecto a la sorpresa de la verdad, escribe:

Una cosa es narrar una conversación con una Gorgona, un grifo o cualquier otra criatura inexistente y otra muy diferente descubrir que el rinoceronte existe y luego regocijarse porque, a juzgar por su aspecto, no lo parezca. Buscamos la verdad, pero cabe la posibilidad de que busquemos instintivamente las verdades más extraordinarias.¹²⁰⁸

Todo lo cual lleva a Chesterton a revitalizar el misterio o el enigma en el ámbito epistemológico, pues asumirlo y aceptarlo en nuestra vida genera más vitalidad, más curiosidad, incluso más aventura. Saber que no lo podemos conocer todo es una fuente de consuelo. En efecto, el “enigma es tan reconfortante como el vino y tan acogedor como una chimenea inglesa; que, *por más que confunda el intelecto, alivia el corazón*”.¹²⁰⁹

Otro aspecto esencial en la mirada chestertoniana es el sentido común. No solamente por la búsqueda de la claridad, sino también por el reconocimiento llano que han hecho los diversos pueblos: “llamamos sentido común al atributo en que participan el santo y el pecador, el filósofo y el sandio”.¹²¹⁰ Asimismo, el escritor inglés quiere oponerse a todas las filosofías ajenas a la vida real de los seres humanos. Por esta

¹²⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 213. Chesterton, *Ortodoxia*, 11.

¹²⁰⁷ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 360. Cf. Chesterton, *Ortodoxia*, 204.

¹²⁰⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 213. Chesterton, *Ortodoxia*, 12.

¹²⁰⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 340. Chesterton, *Ortodoxia*, 177.

¹²¹⁰ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 252.

razón, su filosofía se ha conocido como una filosofía del sentido común.¹²¹¹ Chesterton le da al sentido común una función principalísima en la labor de la comprensión del mundo y de sí mismo. Escribe: “*El sentido común siempre es trascendental*. Depende de cierta aprehensión de largo alcance del estado real de las cosas, una aprehensión suficientemente fuerte como para resistir a los mil ardides y sofismas de la discusión y de la mala interpretación verbal”.¹²¹²

Ahora bien, la defensa del sentido común no es tan común. Ni siquiera hay uso común del sentido común. Chesterton reconoce que muchas veces se han generalizado unas prácticas de incompreensión que sólo por el hecho de estar de moda se instauran como reino universal de la verdad. Así las cosas, la defensa del sentido común se vuelve una cuestión particular y no popular, ante lo cual se presenta no sólo como una no-aceptación y resistencia de las premisas consabidas y manidas, sino también como algo que muchas veces tiene el carácter de la extrañeza y de lo inusual. En este orden de ideas, se puede afirmar del pensamiento del escritor inglés lo que él mismo afirmó de Browning, es decir, que es un “hombre cuya exaltación por la gloria de lo obvio es tan grande que su discurso se disloca y se precipita: se convierte en un excéntrico, defendiendo lo ordinario, y enloquece por amor a la cordura”.¹²¹³ Así lo reconoció, Castellani de Chesterton, al decir que sus retruécanos y barroquismo eran “el sentido común mismo, que al fuego de una imaginación juguetona se ha puesto a hervir y juega, vuela, canta, danza”.¹²¹⁴

Por ejemplo, una de las defensas del sentido común agudizado es reconocer que la vida vale la pena vivirla, y no como creen “una legión de doctores alemanes”¹²¹⁵ que la vida es mala. Chesterton dice que él tampoco pondría su fe ni en Haeckel ni en Huxley, sino “en Juanito Matagigantes. La pondría en esas historias duraderas y en su celebración de la esperanza, la sorpresa, la valentía, el cumplimiento de los pactos, y las relaciones naturales de la humanidad”.¹²¹⁶ En efecto,

Argumenta a favor de un sentido común que todavía hoy sería aceptado por la mayoría de la gente común. Argumenta a favor de los refranes populares: que ver es

¹²¹¹ Cf. Dale Ahlquist, *G. K. Chesterton: el apóstol del sentido común* (Voz de papel, 2006). No en vano muchos comentaristas han considerado a Chesterton el filósofo del sentido común. El filósofo granadino Juan Carlos de Pablos afirma que “Chesterton dedicó toda su vida a defender el sentido común y la visión del sentido común” Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Introducción. De igual manera, el escritor inglés C. S. Lewis, creador del universo narrativo de Narnia, afirma que “Chesterton tenía más sentido común que todos los demás modernos juntos”. C. S. Lewis, *Sorprendido por la alegría* (Rayo, 2006), 255.

¹²¹² Chesterton, *El reverso de la locura*, 39.

¹²¹³ Chesterton, *Robert Browning*, 181.

¹²¹⁴ Castellani, *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*, 136.

¹²¹⁵ Chesterton, *El reverso de la locura*, 39.

¹²¹⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 370.

creer, que el movimiento se demuestra andando, que uno no se puede tirar al cuello de sí mismo, ni negar el hecho de su propia existencia.¹²¹⁷

En oposición al elitismo filosófico, ya sea en su dogmatismo o en su escepticismo extremos, Chesterton propone una sana *atención a la verdad*, superando las palabras vacías y que por su uso trillado han perdido su conexión con lo real:

Las frases falsas o sin sentido están tan al alcance, que es mucho más fácil emplearlas que no. Estos términos inexactos, elegidos por pereza, se conservan por hábito, y por eso el hombre ha empezado a pensar mal casi antes de haber siquiera empezado a pensar. Esta chabacana logomaquia es siempre nociva y abrumadora para la gente de espíritu, de imaginación o de honor intelectual.¹²¹⁸

Además, él cree que un aspecto esencial de *ver verdad* es poderla reconocer allá donde se encuentre, y para eso se necesitan unos ojos atentos. Hace falta liberar la ceguera de quien “cree demasiado en sus maestros para creer en sus ojos; presta más crédito al mapa que a la montaña (...). Nos deben gustar los libros, pero debemos leer, no sólo entre líneas, sino a través del libro”.¹²¹⁹ Puede pasar que “no se puede ver esa puerta. No se puede ver esa silla: porque una nube de sueño y hábito se ha puesto delante de los ojos”.¹²²⁰ Entonces, la atención a la verdad consistirá en abrir los ojos para ver el mundo: “¿Por qué han de ser los ojos tan haraganes? Ejercitemos los ojos hasta que puedan ver los hechos llamativos que cruzan el paisaje tan claros como una valla vistosa. Seamos atletas oculares”.¹²²¹ Y en otra parte añade:

¿Quiéren ustedes que les diga el secreto del mundo? Pues el secreto está en que sólo vemos las espaldas del mundo. Sólo lo vemos por detrás: por eso parece brutal. Eso no es un árbol, sino las espaldas de un árbol; aquello no es una nube, sino las espaldas de una nube. ¿No ven ustedes que todo está como volviéndose a otra parte

¹²¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 522. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 156. Con estas constataciones básicas de la realidad, no es raro que se haya relacionado a Chesterton con un *realismo metafísico*, así lo sostiene Santiago Argüello al vincular el sentido común chestertoniano con la metafísica tomista. Ver: Argüello, «Chesterton, el filósofo de la calle Fleet». De forma análoga, Pavol Hrabovecky ve en la obra chestertoniana un tipo de *realismo sacramental* en donde las cosas expresan una realidad más allá de ellas mismas. Ver: Pavol Hrabovecky, «Sacramental Realism of Chesterton and Lewis», *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 11, n.º 1 (2021): 129-44.

¹²¹⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 876. Y más adelante añade con ironía: “la más enorme y misteriosa ecuación algebraica, llena de letras, paréntesis, fracciones, puede simplificarse por completo al final e igualarse a cero” (p. 915).

¹²¹⁹ Chesterton, *Cobbet*, 718.

¹²²⁰ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 163. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 166.

¹²²¹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, v-vi. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 10.

y escondiendo la cara? ¡Si pudiéramos salirle al paso al mundo y verlo por enfrente!¹²²²

Un aspecto sobresaliente en este reconocimiento de la verdad, en concordancia con lo mostrado en el Cap. 5.3 sobre la visión ideal, es la dirección a la cual el sujeto se propone ir por medio de la asimilación de las respuestas. Es decir, no consiste esta tarea en hacer simplemente una labor arqueológica, o una labor de museo de antigüedades¹²²³, sino que se trata de encontrar respuestas sinceras a preguntas que se plantea el ser humano de forma perenne, y que se las plantea cada sujeto de un modo personal. En este sentido, Chesterton encuentra infundado e insatisfactorio para la situación humana el sostener tesis relativistas que se refieren a la verdad como algo meramente cambiante que atañe a un aspecto puramente temporal y pasajero. El progreso de la verdad, expresa el escritor inglés, no se revela como simplemente la superación de verdades pasadas, sino como la profundización y la reflexión sobre cosas que siempre se han dicho. Es en este sentido que Chesterton propone recuperar ciertas verdades que nunca han sido definitivamente llevadas hasta sus últimas consecuencias, y no es que se las haya encontrado infructuosas, sino porque dicha tarea no se ha llevado a cabo. Por eso, Chesterton habla de recuperar y explayar ciertas verdades olvidadas.¹²²⁴ Así escribe contra el relativismo gnoseológico:

que equivale a afirmar que determinada filosofía es creíble los lunes, pero increíble los martes. Y que cierta visión del cosmos es válida a las tres y media, pero no a las cuatro y media. *Lo que uno cree depende de su filosofía y no del reloj del siglo [...]* Todo depende de la teoría que uno tenga sobre las cosas. Por tanto, al tratar de cualquier respuesta histórica, *la clave no está en si se dio en nuestro tiempo, sino en si se dio en respuesta a nuestra pregunta.*¹²²⁵

Asimismo, el poder sostener con claridad una apreciación de la realidad, no debe entenderse como dogmatismo o como una postura anquilosada y cerrada. Si es genuina la apreciación se podrá decir por qué se esta de acuerdo o en desacuerdo con tal o cual postura. De hecho, Chesterton reconoce que un relativismo radical es la anulación de todo pensar, pero una posición moderada que sostiene una verdad

¹²²² Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 158. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 135.

¹²²³ Así, de alguna manera, se comporta la mirada del niño: mira todo con sorpresa y expectación presentes –intentado captar el sentido de lo que se le muestra–, no así el que mira como sabiendo con un sentido manido o finalmente desaparecido: “un niño mira una máquina de vapor con mucha más atención a su significado que un crítico de arte mira una catedral” Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, October 9, 1909.

¹²²⁴ Cf. Chesterton, *El Acusado*, Introducción.

¹²²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 278. Chesterton, *Ortodoxia*, 98.

sincera y expresada con claridad para lograr la comprensión intersubjetiva es camino de libertad y de madurez.¹²²⁶ Y, por eso mismo, ser claros en la verdad implica, de alguna manera, ser claros con el error. El hombre libre “no es aquél que piensa que todas las opiniones son igualmente verdaderas o falsas: eso no es libertad, sino debilidad mental. El hombre libre es aquél que ve los errores con la misma claridad con que ve la verdad”.¹²²⁷

El asombro

La mirada chestertoniana que tiene presente la nada, también valora inmensamente –tal como pasa en el naufragio (Cf. Cap. 5.1)– los despojos que han sobrevivido al naufragio. Ahora bien, los despojos no son harapos, sino que muchas veces tienen un carácter colosal. Así, la mirada chestertoniana se asombra ante el ser que se alza frente a la nada. Esto genera el asombro, distinto al orgullo o al embotamiento de los sentidos:

Que Shaw tuerza el gesto y mire con altivez el colosal panorama de imperios y civilizaciones no ha de convencernos necesariamente de que vea las cosas tal como son. A mí me convencería más de que las ve como son, si lo encontrara mirándose los pies poseído de asombro religioso. « ¿Qué son esos dos hermosos e industriosos seres —lo imagino preguntándose entre murmullos— que veo por todas partes y que me sirven sin yo saber por qué? ¿Qué maravillosa diosa madre me los ofreció, sacándolos de la tierra de los gnomos? ¿A qué dios de los confines, a qué bárbaro dios de las piernas, debo rendir tributo con fuego y vino, para que no salgan corriendo conmigo encima?»¹²²⁸

Además de ver las cosas desde su trasfondo de la nada, lo que implica verlas en su carácter de cosas reales e importantes —que *están siendo*—, esta mirada asombrada también implica el trabajo intelectual de *verlas por primera vez* para resaltarlas, exaltarlas.... Porque “si miras una cosa novecientos noventa y nueve veces, estarás perfectamente a salvo; si la miras una milésima vez, te expondrás al espantoso peligro de verla por vez primera”.¹²²⁹ Según él, esta visión primigenia —si se quiere— sobre las cosas, se consigue, por un lado, separándose de la *costumbre* de considerar las cosas siempre así; y, por el otro, *aislando* el objeto. Porque, en últimas,

¹²²⁶ Cf. V. Sequeiros, «Chesterton, la educación y la libertad», *The Chesterton Review en español*, 2, n.º 1 (2008): 57-70.

¹²²⁷ Chesterton, *El reverso de la locura*, 154.

¹²²⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 69. Chesterton, *Herejes*, 58.

¹²²⁹ Chesterton, *Obras Completas I*, Napoleón, 23.

“la dignidad de un artista está en su deber de mantener despierto el sentido del asombro en el mundo. En esta larga vigilia muchas veces tiene que variar sus métodos de estimulación; pero, incluso, tiene que luchar para no caer él mismo en la modorra del sueño”.¹²³⁰

La *costumbre* se puede *desplazar* si intentamos ver las cosas, no desde presupuestos científicos, sino como asuntos no explicados del todo que conllevan un alto grado de misterio e ininteligibilidad. Chesterton trae de nuevo a colación la imagen de los cuentos de hadas, en la que, aunque se den *regularidades lógicas*, se dan, en especial, *maravillas ontológicas*. Es decir, es común encontrar en estos cuentos que dos más dos será igual a cuatro¹²³¹, pero, al mismo tiempo hallamos que un árbol puede dar tulipanes rojos y en los ríos puede correr vino. Él resalta que las cosas tienen un carácter de *encantamiento* y *ensalmo* en tales fantasías, a diferencia de la explicación determinista donde imperan los términos de ley o necesidad (cf. Cap. 5). En deslinde de una perspectiva reductiva, la visión de los cuentos de hadas nos ayuda a volver a nuestra realidad cotidiana con otra mirada:

Dichos cuentos sólo afirman que las manzanas eran doradas para traernos a la memoria el momento olvidado en que descubrimos que eran verdes. Hacen que en los ríos corra vino para recordarnos por un instante que en ellos corre agua.¹²³²

En los cuentos de hadas también se da el descubrimiento de posibilidades nunca antes exploradas: convertirse en un animal, encontrarse con entidades desconocidas o con lugares siempre encantadores y tenebrosos. Esto implica una *vuelta* a nuestra misma realidad, pero con esa capacidad de *ver posibilidades nuevas*. De hecho, en cada uno de los cuentos de la recopilación *El club de los negocios raros* se da el descubrimiento de una nueva profesión en nuestro mundo común. Dice el escritor inglés que esto es sumamente alentador porque “descubrir que había diez profesiones nuevas en el mundo era como contemplar el primer buque o al primer

¹²³⁰ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 34: The Illustrated London News 1926-1928* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), May 21, 1927.

¹²³¹ Chesterton sostuvo siempre la capacidad de la razón para decir verdad. Por este motivo, le molestaba toda tesis relativista que sostuviera que en cualquier otro espacio u otro mundo posible las cosas cambiarían. De hecho, al final de *Herejes* dice que se encenderán fuegos para testimoniar que dos y dos son cuatro. En otro lado, defendiendo el principio de no-contradicción a nivel astrofísico y cuántico, exclama: “la razón es real o no lo es; pero si hemos confiado en ella desde el principio, ¿por qué alguna irrealidad llamada ‘espacio’ debería afectarla?; y ¿por qué debería cambiar en las distancias inmensas y en las pequeñas?” G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 31: The Illustrated London News 1917-1919* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), December 13, 1919.

¹²³² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 257. Chesterton, *Orthodoxia*, 68.

arado: producía la sensación de que el hombre se encontraba todavía en la infancia del mundo".¹²³³

La otra condición para ampliar la mirada es, precisamente, *aislar* el objeto. Según Chesterton, se podría conseguir, por ejemplo, que ante la presencia de "un monstruo de ojos impenetrables y pulgares milagrosos, con sueños raros en su cabeza, que siente una curiosa ternura ante un lugar o un recién nacido, [tengamos] motivo de asombro y respeto".¹²³⁴ Es decir, que nos asombremos ante un *simple* ser humano, que es la imagen del caso; lo que se logra si nos concentramos en el objeto y quitamos prejuicios como la aceptación llana, en la que se declara de él, por decir algo, 'esto es simplemente así'. Escribe Chesterton: "mientras veamos un árbol como un objeto obvio, creado natural y razonablemente para servirles de alimento a las jirafas, no podemos maravillarnos ante él".¹²³⁵ En otro lugar agrega que es la misma "tendencia a cansarnos de las maravillas. Si viéramos el sol por vez primera, nos parecería el meteoro más temible y hermoso de todos".¹²³⁶

Algo que puede aminorar la mirada es la comparación entre las cosas, como decir "en fin, este no es tan grande como tal" o "el otro es mejor." Así, esto lleva "a subestimar el objeto por comparación [...] dado que todas estas capciosas comparaciones están basadas sobre la extraña herejía de que un ser humano tiene derecho a poseer".¹²³⁷ El escritor inglés amplía en otra parte esta idea:

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 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.¹²³⁸

No solo los cuentos de hadas permiten la recuperación o el despertar de las cosas cotidianas. También se puede dar por la ayuda de lo que él llama la *literatura del absurdo* (cf. Cap. 7.3). En ella entra la corriente del *nonsense* inglés, como la llamó Edward Lear, que consistía en escribir prosa o verso parodiando, haciendo juegos

¹²³³ G. K. Chesterton, *El club de los negocios raros* (México: Lectorum, 2018), 4.

¹²³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 69. Chesterton, *Herejes*, 57.

¹²³⁵ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 361-62.

¹²³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 128. Chesterton, *Herejes*, 137.

¹²³⁷ Chesterton, *Obras Completas I*, 299.

¹²³⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 69. Chesterton, *Herejes*, 57.

de palabras, de forma humorística y absurda sobre hechos cotidianos. Y como escribe de Dickens que habría sido “feliz si alguna hada madrina de la pantomima eterna le hubiese dado el poder de saltar de los tejados, tirarse sin hacerse daño de lo alto de las casas, y rebotar en los patios como una pelota de goma”.¹²³⁹ Chesterton reconoce que, con Alicia, Lewis Carroll: “buscaba mirar a través de aquellas puertas extrañas y maravillarse ante aquellas ventanas ajenas que se abren hacia fuera por doquier en un país brillante y silencioso”.¹²⁴⁰ Por ejemplo, esta mirada de maravilla—ligera, con buen ánimo— nos permitiría ver cosas magníficas:

Sólo cuando consideremos al hombre como una prodigiosa ola viviente que se eleva del suelo hacia el cielo sin ninguna razón particular, nos quitaremos el sombrero para perplejidad del guarda del parque. En realidad todo tiene un lado oculto, como la luna, la protectora del absurdo. Visto desde el otro lado, un pájaro es como una flor que ha logrado romper la cadena del tallo, un hombre un cuadrúpedo que pide algo sobre las patas traseras, una casa un sombrero gigantesco para proteger al hombre del sol, una silla un utensilio con cuatro patas de madera para un lisiado que sólo tiene dos.¹²⁴¹

Por último, habría que recordar algunos autores que ayudaron a Chesterton a agudizar la mirada. “Esa emoción, que todos nosotros relacionamos con cosas como el nacimiento y la muerte [...] [a veces] se vuelve innata y constante para algunas personas en momentos corrientes, en lugares comunes [...] lo mismo que para Walt Whitman”.¹²⁴² De hecho, este poeta cantó para todos y cada uno de los seres humanos y para las cosas sencillas y diarias como a una brizna de hierba. Otro autor que le sirvió al joven Chesterton fue Robert Browning del cual escribió un largo ensayo; Juan Carlos de Pablos opina que Browning le ayudó a Chesterton a llegar “a la conclusión de que la vida es como una obra de arte peculiar: hace falta un artista, un creador, para la realización de tantas maravillas existentes”.¹²⁴³ Otro autor literario fue R. L. Stevenson, del cual escribió una extensa biografía y aprendió de sus historias aventureras “lo que Stevenson llamó el gran teorema de que la vida merece ser vivida”.¹²⁴⁴ La literatura fantástica y especialmente George Macdonald, para quien Chesterton hizo el prólogo de la obra *Phantastes*, fueron decisivas para captar ese matiz mágico y misterioso de la realidad. Además de otros, hay que resaltar la influencia de Charles Dickens, de quien escribió un libro muy alabado por

¹²³⁹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 308.

¹²⁴⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 75.

¹²⁴¹ Chesterton, 361-62.

¹²⁴² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 189. Chesterton, *Herejes*, 224.

¹²⁴³ Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, Introducción.

¹²⁴⁴ Chesterton, 115.

T. S. Eliot; afirma que Dickens –“el Sherlock Holmes poético”¹²⁴⁵– le enseñó a encontrar la poesía de la ciudad, por lo que:

Será recordado siempre como el gran ejemplo de todo lo que hizo grande a Dickens; de la solemne jovialidad de la amistad, de las aventuras erráticas por los viejos caminos ingleses, de la hospitalidad de las viejas tabernas inglesas, de la gran amabilidad elemental y el honor de los antiguos modales ingleses.¹²⁴⁶

6.3 Revitalización de lo cotidiano

Ya consignábamos en los capítulos anteriores que Chesterton desconfía de las posturas extremas que absolutizan la razón en todas sus modalidades y que se decantan por un dogmatismo exacerbado como por un escepticismo infructuoso. Se puede decir que el problema de las posturas extremas es hacer de la parte el todo, y desconectar sus principios con la realidad originaria que es básica y rica. Este sería el problema de la abstracción infundada. A propósito, afirma metafóricamente Chesterton que se debe “tratar con barriles de vino, no con listas de botellas de vino; con hechos, no con cifras (...) Esto es tratar con la esencia y la substancia de las cosas”.¹²⁴⁷ Se podría decir que este es el modo chestertoniano de *ir a las cosas mismas*.¹²⁴⁸ Es que “eso es ser filósofo: llevar el universo a la escena”.¹²⁴⁹

¹²⁴⁵ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 306.

¹²⁴⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 271.

¹²⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 206. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 524.

¹²⁴⁸ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 275. Cf. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 573.: “Será deleite, será sabor con que se toman las cosas, será cierto apetito por las cosas tales como ellas son, por una piedra porque es piedra, por un cuento porque es cuento”. Como escribe más adelante, se trata de “llegar a esa condición equilibrada y delicada en que se coloca la inteligencia para desarrollar el hábito de ver y estudiar todos los lados de una misma cosa” (p. 633).

¹²⁴⁹ Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 922.

En efecto, en Chesterton, lo sublime y lo vulgar, lo extraordinario y lo ordinario¹²⁵⁰, lo divino y lo humano¹²⁵¹ se acomunan para encontrar ahí lo cercano y lo próximo, es decir, lo cotidiano, y viceversa. En efecto, “a los dioses antiguos, cuando visitan la tierra, lo que verdaderamente les atrae son las chisteras. Porque simboliza la simplicidad, que es lo que los dioses aman”.¹²⁵² Es sobresaliente una poesía de Chesterton titulada “*Gloria in profundis*” (*Glory in the lowest*, Gloria en lo más bajo) en donde él invierte la exclamación bíblica de los ángeles a los pastores: *Gloria in excelsis Deo*. De hecho, esta poesía chestertoniana hace referencia a que el cielo se ha abajado, las estrellas se han caído; y que, por tanto, asimilando esta humildad (*humus*) cósmica habría que percatarse de que: “todo lo que es alto está en lo bajo” y viceversa “en la cumbre está el abajamiento divino”¹²⁵³. Paradójicamente, nadie pensaría que “al apuntar a un objeto mundanal pasaría como un pío arquitecto buscando su inspiración en lo sublime”.¹²⁵⁴

Así las cosas, no se puede asimilar la cosmovisión chestertoniana sin recurrir a lo cotidiano, uno de sus temas fundamentales. De hecho, lo cotidiano llegará a ser el alimento con el cual se nutrirá constantemente la reflexión de Chesterton, y desde el cual se construirá el edificio ingente de su periodismo y ensayística. Se puede decir, incluso, que la cosmovisión chestertoniana es una *filosofía de la vida*. Sin embargo, esta vida no es ‘La’ Vida como una cosa abstracta o una fuerza vital e impersonal, ajena a lo ordinario de la existencia habitual, propia de cierto vitalismo especulativo; sino que es, precisamente, filosofía de la vida cotidiana (la vida normal y sus cosas que se experimentan generalmente todos los días): el diálogo con el

¹²⁵⁰ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 289. Cf. Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 585.: “lo que es viejo y sencillo puede mezclarse con lo que es nuevo y extraordinario”. Asimismo, se puede encontrar una hermosa frase en la dedicatoria poética a Belloc de su novela *El Napoleón de Notting Hill*: “Para cada lugar pequeño o villa, Dios hizo especialmente las estrellas (...) El cielo en todas partes está en casa, gran gorra azul que sienta muy bien siempre”. Chesterton, *Obras Completas III*, *El Napoleón de Notting Hill*, 915.

¹²⁵¹ Cf. Brett Speakman, «The extraordinary of the ordinary: GK Chesterton, imagination and the wonder of a natural theology», en *Poetry, Philosophy and Theology in Conversation* (London: Routledge, 2019), 87-99.

¹²⁵² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 316.

¹²⁵³ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 10: Collected Poetry (part II)* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 137.

¹²⁵⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 290. No puedo dejar de mencionar que Gaudí empata muy bien con este arquitecto chestertoniano de lo cotidiano-sublime: “planearon una nueva catedral al estilo gótico, con todos los animales de la tierra trepando por ella y todas las cosas feas imaginables convertidas en belleza común, porque todas ellas recurren a Dios. Las columnas del templo se esculpían como cuellos de jirafas; la cúpula se asemejaba a una fea tortuga; y el pináculo más alto era un mono patas arriba, que señalaba al cielo con su cola. Y, sin embargo, el conjunto era hermoso porque se elevaba con un gesto viviente y religioso, cual hombre que eleva sus manos en la plegaria”. Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 15.

barbero, lo que encuentra en sus bolsillos, el estar echado en la cama, el haberse torcido un pie, un sueño, un juego de golf,¹²⁵⁵ etc., son fragmentos de lo cotidiano con los que reflexiona Chesterton. Por tanto:

Es en la vida cotidiana adonde hemos de ir a buscar portentos y prodigios. Y esta verdad no sólo vale para las figuras situadas en nuestra vida: la mujer, el marido, el necio familiar que llena nuestro horizonte. Sirve igualmente para todo el fluir y toda la sustancia de nuestra experiencia de cada día.¹²⁵⁶

En este apartado se mostrará, en primer lugar, dónde se sitúa la reflexión del escritor inglés en el aspecto de lo cotidiano. Se hará a partir de la explicitación de la reacción estética de Chesterton al esteticismo inglés. Y, en segundo lugar, se resaltarán los parámetros propios de la revitalización chestertoniana de lo cotidiano.¹²⁵⁷

Reacción al esteticismo inglés

En octubre de 1893, Chesterton entra en la *Slade School of Fine Art del University College* en Londres, donde primaba el esteticismo que acentuaba un retorno al paganismo en contraposición a la moral decadente victoriana, tal como lo propusieron Oscar Wilde, Walter Pater, Joris-Karl Huysmans y George Moore.¹²⁵⁸ El esteticismo inglés proponía que todos los aspectos de la vida y del sujeto debieran convertirse en arte, continuando las tesis del decadentismo francés.¹²⁵⁹ En el Capítulo IV, *De cómo se convierte uno en un lunático*, de su *Autobiografía* (1936), Chesterton afirma que esa época inmediatamente después de salir del *St. Paul School* —en el cual ya era pagano a los doce, y un agnóstico convencido a los dieciséis— “abarcó el período aproximadamente en que iba a una escuela de arte, teñido sin duda por el ambiente de aquel lugar”.¹²⁶⁰ El ambiente lo resume él mismo como “la atmósfera de los decadentes y sus perpetuas alusiones a los lujuriosos horrores del paganismo”.¹²⁶¹

¹²⁵⁵ Cf. Chesterton, *Tremendous Trifles*.

¹²⁵⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 336.

¹²⁵⁷ Contando con el permiso del editor, esta sección asume –a veces textualmente– apartados de mi libro *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (2019, Universidad Sergio Arboleda).

¹²⁵⁸ Cf. Ker, G. K. *Chesterton. A biography*.

¹²⁵⁹ Cf. Maurice Evans, *G. K. Chesterton* (Cambridge University Press, 2011), Chapter I.

¹²⁶⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 93-94. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 78.

¹²⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 80.

Dentro de este ambiente de los decadentes y del nuevo paganismo, fue decisivo el influjo en Chesterton de los escritos de Oscar Wilde. Joseph Pearce, experto en literatura inglesa, publicó un breve artículo poniendo énfasis en esa relación.¹²⁶² De hecho, el ‘reciente’ descubrimiento de la novela *Basil Howe* en 1901, revela que hubo cierta influencia de Wilde y especialmente del libro *El retrato de Dorian Gray* (1890) en sus personajes. De hecho, el “nuevo” libro según las inquisiciones de Pearce fue escrito en 1894, cuando el joven Gilbert contaba 20 años.

Esta “nueva” novela nos permite resaltar algunos aspectos formales que muestran una relación explícita entre Wilde y Chesterton. De hecho, Basil Howe, nombre del protagonista, nos recuerda de inmediato a Basil Howard, amigo muy cercano y definitivo para el giro esteticista de Dorian Gray. Otro personaje importante en la novela, por ser con quien Basil Howe tiene un romance, se llama Gertrude Gray, quien toma el mismo apellido de Dorian. Además, todas las frases que pronuncia el excéntrico Basil Howe emergen de la paradoja tal como sucede con las proposiciones del personaje Lord Henry de la novela de Wilde. De modo que es formalmente palpable la influencia de *El retrato* en las reflexiones primigenias del joven Gilbert.

Al igual que él reacciona al pesimismo de *fin de siècle*, pues “podemos decir que el pesimismo era otro nombre para la cultura”,¹²⁶³ el esteticismo inglés nace, precisamente, como reacción contra el aspecto puritano del desgastado victorianismo. Por eso, los *estetas* irán en contra de todo tipo de estructura y determinación de la conducta, de cualquier ética y religión. Ahora el esteta será una nueva clase de hedonista, estará abierto a todo tipo de sensación respecto de las cuales su criterio último será su valor estético.¹²⁶⁴ En palabras de Wilde: “no hay, de ningún modo, libros morales o inmorales. Los libros están bien o mal escritos. Eso es todo [...] Ningún artista tiene simpatías éticas”¹²⁶⁵. Así pues, frente al gris victorianismo se levantará el colorido del arte, denigrando abiertamente toda postura moral: “el traje del siglo diecinueve es detestable. Es tan sombrío, tan deprimente. El pecado es realmente el único elemento de color que queda en la vida moderna”.¹²⁶⁶

El mismo Oscar Wilde, reconoce Chesterton, narra en su libro que el esteticismo inglés es inviable en la experiencia concreta. *Siendo así el propio Wilde quien muestra el fracaso experiencial —de modo literario— del esteticismo inglés en su propuesta original de*

¹²⁶² Cf. Joseph Pearce, *Catholic Literary Giants* (San Francisco: Ignatius Press, 2014).

¹²⁶³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 74. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1105.

¹²⁶⁴ Cf. R. V. Johnson, *Aestheticism* (London: Routledge, 2017).

¹²⁶⁵ Oscar Wilde, *El retrato de Dorian Gray* (Panamericana, 2017), 34.

¹²⁶⁶ Wilde, 34.

revitalizar la vida a partir del colorido estético. En otras palabras, la experiencia esteticista muestra el fallo de ella en cuanto que no permite revalorar la misma vida que quería revitalizar: por un lado, no se renueva la vida concreta y cotidiana; y, por el otro, no permite valorar la vida personal, en el fracaso mostrado por el mismo suicidio de Gray. De esta manera, se hace manifiesto el problema de su practicidad por parte de las tesis esteticistas mismas.

De alguna manera, Chesterton también experimentó la misma confusión de Dorian, durante su fase esteticista. En su *Autobiografía*, como se recordaba en el capítulo 5, afirma que la influencia del decadentismo fue tal que alcanzó “una condición interior de anarquía moral”.¹²⁶⁷ Las dudas de Dorian frente a la moral, la vida, el placer, también sucedieron en Chesterton: dice que su época de juventud estuvo llena de “dudas, morbos y tentaciones”,¹²⁶⁸ y, también, de experiencias extrañas, como su inmersión en el espiritismo. Aunque no se dejó consumir totalmente por la *locura de Wilde*, como él mismo la llama, sí pudo “imaginar las peores y más salvajes desproporciones y distorsiones de una pasión que fuese más normal”.¹²⁶⁹ En últimas, esta época del esteticismo inglés, que se proponía revitalizar el colorido de la vida al hacerla toda ella arte, tuvo como colofón ineludible la pérdida de la misma expresada en la locura, la tristeza y la muerte. A propósito, Chesterton escribe que “en aquel mundo diabólico, creía verdaderamente en los demonios”.¹²⁷⁰ Entonces, tal como también pasó con Stevenson frente a los decadentes, surgió en Chesterton “una creciente sensación de la necesidad de escapar al asfixiante cinismo de la masa de hombres y artistas de su tiempo”.¹²⁷¹

En efecto, a partir de una constatación personal —dado que su experiencia misma del esteticismo lo llevó a rebelarse contra él—, Chesterton planteó otra forma de entender la estética como forma de vida, reaccionando igual al pesimismo y puritanismo victoriano de la época, causados por la desorientación técnica y moral expresada por autores como Lord Byron y Wordsworth. Chesterton responderá a

¹²⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 80.

¹²⁶⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 95. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 80.

¹²⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 80. Chesterton hace un juego de palabras intraducible al español no explicado en la edición española: “*Wilde*” es el nombre del novelista y “*Wildest*” se traduciría como “lo más salvaje” y, al mismo tiempo, “lo más wildeano”: “creo que debe poner la idea que va antes de madness madness of *Wilde*, but I could at this time imagine the worst and *wildest* disproportions”.

¹²⁷⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

¹²⁷¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 82. Chesterton, *Obras Completas IV, Stevenson*, 1113.

los excesos del esteticismo inglés, partiendo al mismo tiempo de una visión estética de la vida. El siguiente extracto es decisivo para entender su particular reacción al respecto:

En el fondo de nuestro de pensamiento, existía una llamarada o estallido de sorpresa ante nuestra propia existencia. El objeto de la *vida artística* y espiritual era sacar a la superficie esta sumergida aurora maravillosa, de modo que un hombre sentado en una silla pudiera comprender que estaba vivo y era feliz... Cuando empecé a escribir estaba lleno de una *nueva y fogosa* resolución de escribir contra los *decadentes* y los *pesimistas* que gobernaban la *cultura* de esa época.¹²⁷²

Así las cosas, a continuación distinguimos cómo Chesterton salió del esteticismo de la época por medio de su propia experiencia; y cómo, sin embargo, comparte algunas de sus premisas. Lo examinamos a partir del análisis de *lo grato* que se contrapondrá a la imagen del yo solipsista del esteticismo inglés. También especificamos los puntos que Chesterton critica del esteticismo de Wilde, mostrando cómo reacciona a ellos.

Frente al estado de postración en el cual había caído Chesterton por el ambiente decadente de su época, intentará salir con el planteamiento de una visión personal, según él, una propia “teoría mística rudimentaria”.¹²⁷³ Consistía, básicamente, en afirmar que “incluso la mera existencia reducida a sus límites más primarios, era lo suficientemente extraordinaria para ser estimulante”.¹²⁷⁴ Para Chesterton, este mundo podía estar en la decadencia de un sueño ilusorio o en el pesimismo de una pesadilla, pero de lo que no se podría dudar era que uno se podía mover libremente en un lugar desconocido y fascinante, real o no, ilusorio o no; con todo, si era una pesadilla, era “una pesadilla *grata*”.¹²⁷⁵ No así sucedía en una pesadilla *agobiante*, donde la parálisis, el miedo y lo indefinido priman.

En esta reacción inicial de Chesterton al esteticismo queremos resaltar, como ya anticipábamos, el carácter de *lo grato*. El adjetivo tiene dos usos: el primero, se refiere a aquello que es agradable y, el segundo se refiere a una persona que está agradecida. Queremos resaltar ahora por qué lo grato, como lo agradable, juega un

¹²⁷² Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 97. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 82.

¹²⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

¹²⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

¹²⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

papel decisivo en la experiencia estética de Chesterton. Argumentamos que lo grato implicará una apertura al mundo, al ir más allá del yo.

Lo grato se presenta como momento fundante de la reacción de Chesterton porque ahí constata que, pese a todo lo que podamos opinar sobre el mundo y nosotros —su existencia, si todo es sueño, si hay realidad, si hay mente— hay una experiencia básica de lo agradable. Por ejemplo, la sensación de movimiento ordenado. Él repara en que “poder mover los brazos y las piernas (o esos objetos externos, dudosos, situados en el paisaje, que se llamaban brazos y piernas) prueba que no tenía la parálisis de la pesadilla”;¹²⁷⁶ que por lo menos tenía la sensación excitante y sorprendente de poder moverse. Esto le da un carácter a la experiencia estética de ser al menos un “sueño despierto”, que es “la sensación de que se cuenta con todo el espacio del mundo para estirar las piernas”.¹²⁷⁷ Chesterton escribe: “sentía, por tanto, esas dos emociones, indiscutibles e injustificables. El mundo era sorprendente, y no sólo eso: la *existencia* era una *sorpresa*, pero además era una *sorpresa agradable*”.¹²⁷⁸

Al mismo tiempo, esta sensación de movimiento es acompañada con las limitaciones (cf. Cap 6.1). Estas consisten en que muy pocas cosas son controladas y sentidas como necesarias o debidas, en tanto que no se sabe por qué se mueven sus miembros, por qué le resulta agradable esta o aquella impresión; o el motivo de la recepción de una impresión intensa que uno no se la ha dado a uno mismo, esto es, no ha sido controlada, ha sobrevenido. En últimas, se reconoce que hay cosas que no se entienden del todo. Lo grato le permite a Chesterton saber que debe ser algo en una realidad que le ofrece posibilidades variadas y estimulantes y, además, que no le corresponde por sí mismo en su ser limitado y acontecido: ni ser algo ni el darse en este “ensueño”. Chesterton lo resume así:

En primer lugar, el mundo es un lugar absurdo y sorprendente, que podría haber sido diferente, pero que resulta bastante placentero tal como es; y, en segundo lugar, que, ante esa sorpresa y ese absurdo tan placenteros, más vale ser modesto y aceptar las extrañas limitaciones de tan extraña bondad.¹²⁷⁹

¹²⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 96. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

¹²⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 94. Chesterton, *Herejes*, 92.

¹²⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 258. Chesterton, *Ortodoxia*, 70.

¹²⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 262. Chesterton, *Ortodoxia*, 75.

El autor afirma que había “en este modo de mirar las cosas, una especie mínima de gratitud mística”¹²⁸⁰ y una “sorpresa ante nuestra propia existencia”.¹²⁸¹ Admiración y gratitud son los elementos en los que recae esa primera sensación de lo grato (Cf. Cap. 7.1). Sin embargo, esta reacción por lo grato se decantó en el escritor inglés no por una búsqueda de lo agradable por uno mismo, sino por algo más fundante y trascendente que posibilitara el agrado; esto es, no lo inmediato de la posibilidad de tener agrado, como lo harían los decadentes, sino aquello que posibilitara, por un lado, “ser nosotros algo” y, por el otro, algo que no nos es dado por nosotros mismos. En esta reacción al esteticismo, Chesterton permanecerá en un estado referente a la admiración por la existencia y al agradecimiento por aquello que no es realizado por nosotros mismos: nuestro estar y el recibir impresiones gratas.

Contrario a un esteta decadente, quien busca más placer por sus propios medios con el fin de lograr una insaciable satisfacción del yo, para Chesterton estos estados de gratificación desembocan fuera de uno mismo: con lo que está más allá de uno y ha posibilitado esta experiencia. Afirma que esto lleva a una “deuda hacia lo que le ha creado y le ha permitido *ser algo*”.¹²⁸² A diferencia del egocentrismo del esteticista que se paladea en su riqueza y fino tacto para rodearse de arte y placeres de los que el vulgo indocto no puede participar, para Chesterton, tener un simple placer ya expresa algo que no nos pertenece por derecho, algo que simplemente aparece y gratifica. Aunque pueda ser buscado, el placer llega como una impresión agradable que acontece. Según Chesterton, todo ello debe llevar a un “sacrificio simbólico”, es decir, a pagar una deuda a aquello que no es dado por uno y, por tanto, va más allá de uno. Refiriéndose a los estetas, y especialmente a Oscar Wilde, apunta:

Su emoción nunca me impresionó lo más mínimo, por la sencilla razón de que nunca se les ocurrió pagar con una especie de sacrificio simbólico por tanto placer. Yo tenía la sensación de que escuchar el canto de un mirlo bien merecía un ayuno de cuarenta días y de que para encontrar una primula podría uno enfrentarse a las llamas.¹²⁸³

Este espíritu marca la diferencia frente a la actitud del esteta en relación con el placer, en tanto que “su propia capacidad de disfrute aniquilaba la mitad de sus alegrías, y

¹²⁸⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 97. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 81.

¹²⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 97. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 82.

¹²⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 97. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 82.

¹²⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 261. Chesterton, *Ortodoxia*, 74.

su búsqueda de nuevos placeres le hacía perder el principal de ellos: la sorpresa”.¹²⁸⁴ Porque el gratificar todo impulso implica, al mismo tiempo, la destrucción de su intensidad. De hecho, los caracteres de asombro, gratitud y deuda privilegian la humildad frente al placer, lo que permite un goce más intenso de él, dado que, el no ser buscado según los requerimientos sofisticados de un yo esteticista, involucra abrirse a lo inesperado y a lo no dado por uno; lo que le da un carácter de novedad y abierta disposición. Por eso “nunca se ha asestado un golpe tan duro, tan esterilizador, a los amores naturales y la risa del hombre como con ese *carpe diem* de los estetas. Para toda clase de placer hace falta un espíritu totalmente distinto; cierta timidez, cierta esperanza indefinida, cierta expectativa infantil”.¹²⁸⁵ Así lo expresa el filósofo de Cambridge Maurice Evans:

El verdadero placer está en su naturaleza excepcional y debe distinguirse por contraste y por un compromiso propio; de lo contrario, la vida del hedonista será una larga monotonía. El decadente es como una mariposa; su ronda de placer no necesita ser más divertida que la de un cartero, dado que no tiene ningún espiritual interés en los lugares que visita. Esta es la verdadera razón del aburrimiento de los jóvenes, y de la pérdida del deseo de Dorian.¹²⁸⁶

La particular mirada de Chesterton lo distingue de la búsqueda desahogada del goce sensible por parte de los estetas. De hecho, la actitud esteticista reduce la sensación grata al deleite corporal porque se simplifica la totalidad del mundo sensitivo bajo ese único aspecto.¹²⁸⁷ La apertura que provoca Chesterton implica poder percibir lo que está más allá. De modo que la reducción estética al placer sensible no solo implica perder otras posibilidades de tener experiencias estéticas varias, sino que quita otras formas básicas de placer, como podría ser la contemplación *desinteresada* (al menos de su satisfacción sensible) de un paisaje. Chesterton también resalta que el esteticismo provocó que la búsqueda insaciable de placeres, como pasó con Dorian Gray, llevara a dejar de sentir los placeres corrientes del día a día; a caer en la tristeza ante la ausencia de placeres fuertes; a persistir constantemente en pasiones negativas y a buscar el placer sin condiciones y sin límites. Esto llevaría a que lo agradable quedara sustituido por una simple satisfacción engañosa y muy fugaz, incapaz de apagar una sed insaciable con gratificaciones sensibles. De ahí que el esteticismo se le presentara a Chesterton como “un movimiento y modelo estético que viola la moralidad y ni siquiera fue capaz de experimentar placer, que ultraja la cordura y

¹²⁸⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 234. Chesterton, *Orthodoxia*, 38.

¹²⁸⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 95. Chesterton, *Herejes*, 93.

¹²⁸⁶ Evans, G. K. *Chesterton*, 11.

¹²⁸⁷ Cf. Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Rialp, 1976).

no puede conseguir la exuberancia, que se contenta con un gorro de bufón sin campanillas”.¹²⁸⁸

Por eso Chesterton habla de llegar a unos *placeres poéticos*. Este matiz implica que se va más allá de la impresión sensible. El agrado apunta a una percepción reflexiva en la que no solo se afirma la sensación agradable, sino que se refiere a la belleza. Se trata de captar en lo cotidiano, a diferencia del decadente, las virtualidades artísticas, es decir, su belleza: “las calles, las tiendas y los aldabones de la arlequinada, *que para el esteta vulgar le dan un tono banal*, son en realidad la *esencia* misma del desplazamiento artístico”.¹²⁸⁹ Incluso, momentos que se pueden considerar desagradables pueden producir en una estética chestertoniana placeres poéticos, como:

Las innumerables limitaciones accidentales que constantemente se cruzan en nuestro camino —el mal tiempo, el tener que quedarnos en tal habitación o en tal casa, las discrepancias y desacuerdos, las esperas en las estaciones de ferrocarril, las cartas extraviadas, la falta de puntualidad cuando esperamos puntualidad, o, lo que es peor, la puntualidad cuando esperamos lo contrario—. A lo que yo canto es a los *placeres poéticos* que pueden derivarse de todo lo anterior.¹²⁹⁰

Al mismo tiempo, esta consideración permite a Chesterton rescatar los simples placeres cotidianos porque no son vistos bajo la óptica de “el placer por el placer” donde lo cotidiano se agota fácilmente, sino que “el secreto de la recuperación de los placeres naturales estriba en contemplarlos bajo el prisma de un placer sobrenatural”,¹²⁹¹ en cuanto que apuntan hacia la belleza. Ella nunca se agota en las cosas, porque no la muestran toda; la belleza va más allá de ellas. De forma contraria, el deseo de los estetas por la novedad los llevó, como se ha visto en Dorian, a menospreciar la experiencia ordinaria de la vida cotidiana en aras de lo extraño y lo exótico. De esta manera, otro esteta como George Moore

Busca los más exóticos muebles y plantas para su recámara, mientras que Dorian Gray pasa de rareza en rareza. A veces recolectará extraños perfumes, otras veces armas bizarras o joyas insólitas. Igualmente, cuando las excitaciones permisibles ya han sido probadas, se ven conducidos hacia el crimen y la perversidad. Baudelaire había establecido una moda con sus cadáveres y su “*affreuse juive*”, y Moore se

¹²⁸⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 414.

¹²⁸⁹ Chesterton, 414.

¹²⁹⁰ Chesterton, 39.

¹²⁹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 70. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 86.

deleitará conscientemente en contar que frecuenta los más bajos lugares de París. Dorian Gray, por su parte, vivirá entre prostitutas y perversidades.¹²⁹²

Ese carácter de *novedad* que tiene el placer fue llevado a la práctica de modo erróneo por los esteticistas. Ellos tomaron muy en cuenta ese aspecto, pero lo llevaron a un exceso, en el sentido de que no se dejaron interpelar por la novedad del placer natural y cotidiano. Por el contrario, en una búsqueda abierta y directa, con todos los medios posibles, quisieron el placer siempre novedoso, distinto y, por tanto, más intenso. Sin embargo, cuando se propusieron actuar en consecuencia, “cuando el placer se convirtió en el fin de todo, la mente quedó saturada”¹²⁹³. Esto es así porque el exceso de placer implica su anulación.

Esto nos recuerda la expresión que pone Wilde en boca de Lord Henry acerca de poder levantarse todas las mañanas y estar en un mundo diferente, porque el mundo común y ordinario que se tiene delante ya resulta insípido. En Chesterton aparece todo lo contrario. En un cuento que escribió en 1912 titulado *Los países de colores*, el escritor inglés cuenta la historia del joven Tommy que está cansado del mundo cotidiano y le expresa a un viejo *Extraño* que todo podría ser distinto y mejor, si al menos se pudieran cambiar los colores del mundo. El Extraño le cuenta una historia sobre cómo él una vez fue cambiando los colores, a partir de su gusto exquisito, por la porción exacta de cada uno de ellos, hasta que se sintió satisfecho con los que había puesto; al final se dio cuenta de que los colores del mundo nuevo eran exactamente los colores del mundo anterior. De lo que se percató ahora era que había comprendido la distribución y el porqué de los matices de los colores. Al final el autor dice que Tommy “se quedó extasiado mirando su casa, con un nuevo brillo en sus ojos”.¹²⁹⁴

La destrucción del simple gusto por lo cotidiano se da “en el momento en que una forma incidental de placer, que procede de un determinado artículo de consumo, se convierte en más importante que todo el vasto universo de los placeres naturales, que acaba por destruir”.¹²⁹⁵ Estos placeres naturales son los que se encuentran en la existencia ordinaria de lo cotidiano. Y así sucede que, cuando el placer se vuelve todo, no se encuentra placer en nada; es “el empeño puesto en producir placeres de una manera en que no pueden producir goce”.¹²⁹⁶ Por eso, esa mirada primigenia del niño pide no la sofisticación del esteta, sino la disposición sencilla de apertura al mundo que se aparece tal cual es: “en nada se muestran más niños los niños, en nada

¹²⁹² Evans, G. K. *Chesterton*, 9.

¹²⁹³ Evans, 10.

¹²⁹⁴ G. K. Chesterton, *The coloured lands* (Dover Publications, 2009), 28.

¹²⁹⁵ Chesterton, *El reverso de la locura*, 14-15.

¹²⁹⁶ Chesterton, *Obras Completas I*, Charlas, 1202.

exhiben con más precisión el orden sensato de la simplicidad, que en el hecho de verlo todo con simple placer".¹²⁹⁷

Ahora bien, Chesterton se opone a la sofisticación del dandi o el esteta, dado que le parece una filosofía aristocrática que no tiene en cuenta los pensamientos y opiniones genuinas del hombre común, del pueblo trabajador o de la sencillez de los niños. Dice Chesterton del esteta inglés que "ningún artista tan grande trabajó tanto para la burguesía como Oscar Wilde".¹²⁹⁸ En su novela de juventud *Basil Howe*, influenciada también por la figura de Walt Whitman, Chesterton ya muestra su contraposición a una filosofía aristocrática. Desde el principio afirma que la suya es una filosofía de la humanidad porque hay un reconocimiento efectivo de lo que es, hace y piensa el hombre común. En boca de Basil Howe, por ejemplo, Chesterton dice que todo lo que hablaba tenía "una intensa y ardiente simpatía por la humanidad, no la pálida humanidad del poeta sino la variopinta y esforzada humanidad del hombre".¹²⁹⁹ O más adelante dice que hay que recuperar "un sentimiento de simpatía con los ignorados, de desafiante protección de los simples, la masa, los hombres anónimos".¹³⁰⁰ Ante la aparente superioridad y complejidad dificultad de la vida esteticista respecto del vulgo, Chesterton afirma que no se puede dejar que se anteponga:

la superioridad de un experto a la temible autoridad de la turba... Quienes atacan la tradición basándose en la ignorancia de la gente de otras épocas deberían afirmarlo en el Carlton Club-y añadir que los votantes de los suburbios son ignorantes. A nosotros ese argumento no nos convence. Debemos otorgar gran importancia a la opinión de la gente normal cuando se pronuncia unánimemente sobre asuntos cotidianos.¹³⁰¹

Por eso el escritor inglés (Cf. Cap. 7.1) desconfía de toda esta parafernalia y expresa:

Siempre me he sentido más inclinado a creer en la gente corriente y trabajadora que en esa clase particular y fatigosa de los literatos a la que pertenezco. Prefiero los *caprichos y prejuicios de quienes ven la vida desde dentro* a las *cristalinas demostraciones de quienes la observan desde fuera*.¹³⁰²

¹²⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 112. Chesterton, *Herejes*, 116.

¹²⁹⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 304.

¹²⁹⁹ G. K. Chesterton, *Basil Howe* (Córdoba: El olivo azul, 2009), 102.

¹³⁰⁰ Chesterton, 120.

¹³⁰¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 250. Chesterton, *Ortodoxia*, 60.

¹³⁰² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 251-52. Chesterton, *Ortodoxia*, 61.

Ahora bien, frente a esta reacción a las ideas de Chesterton, hay que resaltar los elementos que rescató del esteticismo para elaborar su estética de lo cotidiano. La intención principal es la idea de *revitalizar la vida*, de hacerla, si se quiere, más vívida o más colorida. Por esta razón él reacciona a las costumbres estereotipadas y desgastadas de su época. Escribe:

Los años que van de 1885 a 1898 fueron como esas horas vespertinas en una casa rica de grandes habitaciones antes de la hora del té. No se creía en nada salvo en los *buenos modales*; y la esencia de los buenos modales es saber reprimir un bostezo. Un bostezo puede definirse como un *grito silencioso*.¹³⁰³

Ante esta crisis, él reaccionó de la misma manera que el esteticismo: emprendió la búsqueda de una belleza genuina en la propia vida. Recalcar la belleza como asunto primordial en la captación y en la experiencia de la cotidianidad fue su principal propósito. Así pues, la intensidad de la vida cotidiana vendrá de una captación plena de la belleza en ella:

Los postes y las losas son tan reales como lo son en la actualidad [...] Poseen la misma sinceridad que siempre poseyeron, la *sinceridad del arte* como símbolo que expresa *verdades espirituales* bajo la *superficie de la vida*. Una sinceridad entendida en sentido artístico.¹³⁰⁴

Por eso, la empresa de Chesterton consistió en que “gradualmente, contra este horizonte gris, [haga] su *aparición la belleza* como algo realmente fresco y delicado y, sobre todo, sorprendente”.¹³⁰⁵ Sin embargo, este desocultamiento de la belleza se da por escorzos, debido a que los otros elementos del ser se encuentran en ella de modo complejo. Por nombrar uno, sacar a la luz la belleza implica hacer surgir la bondad de las cosas, dado que “el mal, al contrario que el bien, tiene un poder de aislamiento, de endurecimiento frente al exterior, que hace que el hombre se vuelva ciego a las bellezas”.¹³⁰⁶ A diferencia del decadentismo, Chesterton no se quedó en un esteticismo reductivo, antes bien, supuso:

El discreto servicio cotidiano de las cosas antes de suponer que admira artísticamente su belleza. Deberíamos darnos cuenta de que los campos de trigo son buenos, antes de ver que son dorados; deberíamos saber que los árboles darán fruto, incluso antes de permitirles dar flores.¹³⁰⁷

¹³⁰³ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 323.

¹³⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 239. Chesterton, *El hombre eterno*, 144.

¹³⁰⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 44. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 55.

¹³⁰⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 211.

¹³⁰⁷ Chesterton, 65.

Por esta razón, la estética de Chesterton es integral. Asume que el arte y la moral son dos componentes necesarios para la vida, los dos se integran armónicamente en el claroscuro de la vida:

Nos levantamos al nacer sorprendidos por un lugar bastante curioso. Después de un serio examen recibimos dos impresiones tremendas: el deleite y el miedo. La primera nos llevó a danzar y a divertirnos bajo la luz del sol; la segunda nos advirtió que no teníamos que hacerlo en demasía por medio a una insolación. La primera nos condujo, digamos, a instituir festivales y a crear arte. La segunda permitió cuidarnos poniendo reglas, y así se creó la moralidad.¹³⁰⁸

Asimismo, la estética chestertoniana se abre a muchos elementos que aparecen en el mundo y se aplican a la belleza de las cosas diarias. Pues bien, esta belleza no se identifica en exclusiva con las bellezas naturales o con las producciones artísticas como la pintura, la música, la escultura, etc., como creyeron los románticos o los decadentes; también se aplica a la ciudad, que para algunos es nuestra realidad cotidiana. Sin embargo, a veces se piensa que “existe una distinción absoluta entre lo natural y la ciudad; se supone que el campo es íntegro y esencialmente pintoresco, y la ciudad íntegra y esencialmente prosaica”.¹³⁰⁹ Ante esto Chesterton propone una captación estética que revitalice nuestro entorno, no sólo natural sino ciudadano; el filósofo inglés afirma que eso lleva tiempo. Como según cree “la belleza del campo no era algo que, cuando estudiamos la historia de las ideas humanas, apareciera evidente”.¹³¹⁰ Además, escribe:

Debieron transcurrir muchas generaciones para que el hombre comprendiera la belleza del macrocosmos en que vive; muchos siglos pasaron antes de que percibiese que las grandes montañas son espléndidas y que el diminuto musgo es al menos igualmente espléndido. ¿No es posible entonces —puede argumentarse razonablemente— que hagan falta otras muchas generaciones para que el hombre comprenda la poesía del microcosmos en que habita?¹³¹¹

Esta cita sintetiza el designio de la revitalización estética de Chesterton: que se encuentre lo poético o la belleza en las cosas de la vida diaria. Incluso, si no podemos captar la belleza constante que se nos aparece día a día, ¿cómo vamos a captar una belleza *sublime*? Porque, de hecho, muchas personas de la “élite intelectual”, según el escritor inglés, se cuestionan asuntos demasiado abstractos, separados de la vida concreta, estimando posibilidades, teorías o inquisiciones minuciosas sobre el lenguaje, la mente, el yo... Y mientras tanto se nos pierde lo esencial. La persona

¹³⁰⁸ G. K. Chesterton, *The Man Who Was Orthodox* (London: Dobson, 1963), 116.

¹³⁰⁹ Chesterton, *El reverso de la locura*, 21.

¹³¹⁰ Chesterton, 23.

¹³¹¹ Chesterton, 24.

sencilla, en cambio, se cuestiona “acerca de este árbol o aquel templo, sobre esta cosecha o aquella canción de taberna, *totalmente incomprendida, totalmente intocada*”.¹³¹² Esta revitalización de lo cotidiano da una nueva orientación a la revitalización estética que permitirá captar “la belleza del universo entero, que es como un jarrón frágil y exquisito y, entre otras cosas, de la belleza de las tazas de té de los demás”.¹³¹³

En resumidas cuentas, a esta revitalización de la vida puede hacerse extensivo, de acuerdo con Chesterton y en contraposición a las confusiones esteticistas de su época, lo que en su momento hizo el arquitecto William Morris al revitalizar el trabajo manual ante el creciente industrialismo del siglo XIX:

Su desbordante entusiasmo será recordado cuando la vida humana haya asumido nuevamente colores exuberantes y comprobado que este dolorido gris verdoso de la *penumbra estética* en la que ahora vivimos, a pesar de la opinión de los pesimistas, *no es el gris de la muerte, sino el del amanecer*.¹³¹⁴

Parámetros de lo cotidiano

En 1909 se recopilaron en un libro llamado *Enormes minucias (Tremendous Trifles)*, una serie de 39 artículos que Chesterton había escrito desde 1901 para *The Daily News*.¹³¹⁵ Los artículos tenían como objetivo representar un diario esporádico del autor. Este libro recopilatorio, si así se puede decir, sentó muy visiblemente en cada uno de sus artículos la visión concreta que Chesterton tenía de lo cotidiano. Con ello, no descartamos que en publicaciones primeras que hizo Chesterton ya se encuentra una constante necesidad de revitalizar lo cotidiano. Así pasa también en libros transversales a esta época —de 1901 a 1911— como *El Acusado, Herejes, Ortodoxia, Todas las cosas consideradas y Alarmas y digresiones*. A continuación, procedemos a señalar unos parámetros esenciales que se derivan como elementos característicos de lo cotidiano. Cada uno de estos parámetros recalca un aspecto que reúne lo diario en una aproximación que hace sobresaltar lo importante que se encuentra ahí presente, revitalizándolo. Los parámetros son: 1) el instante, 2) la repetición, 3) el hogar, y 4) lo feo.

¹³¹² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 302.

¹³¹³ Chesterton, 332.

¹³¹⁴ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 162.

¹³¹⁵ Se puede encontrar una recopilación de todos los artículos de Chesterton que escribió en *The Daily News* aquí: G. K. Chesterton, *G K Chesterton at the Daily News, Literature, Liberalism and Revolution, 1901-1913*, Julia Stapleton (London: Routledge, 2012).

En primer lugar, el reconocimiento de la importancia del *instante* es una de las principales características de lo cotidiano. Escribe Chesterton:

Las filosofías vastas y superficiales, las enormes síntesis de charlatanería, hablan siempre de períodos, evolución y desarrollos finales. La verdadera filosofía se centra en el *instante*. ¿Seguirá uno por ese camino o por el otro? He ahí lo único en lo que vale la pena pensar, suponiendo que a uno le guste pensar.¹³¹⁶

El instante implica el reconocimiento de que este momento es fundamental para nuestra vida. El instante es el momento en que tomamos decisiones y nos proponemos cosas. Sin embargo, el énfasis está en que el instante se da en las cosas cotidianas, lo cotidiano es el instante, lo que siempre nos acompaña, una y otra vez ahora. Pensar en abstracto sobre posibilidades, progresos, evoluciones, tiene el carácter, muchas veces, de evasión de lo que se nos presenta aquí y ahora, y es que “es fácil pensar en millones de años, y cualquiera puede hacerlo. El instante es mucho más espantoso”.¹³¹⁷

De hecho, según el escritor inglés, el instante es lo que hace dramática a la vida, en el sentido de que se vuelve una aventura peligrosa, porque es en el día a día que nos vamos haciendo, que vamos construyendo nuestra vida, con el peligro de situaciones siempre nuevas e inesperadas y, más aún, con la posibilidad constante de la frustración. En efecto, a diferencia de las abstracciones donde se puede operar con una rigurosidad lógica, en la que los resultados o efectos son previsibles, demostrables y certeros, el instante tiene carácter de indeterminación e incertidumbre, porque “no se puede calcular el resultado de una suma como uno quiera, pero sí se puede terminar una historia como se quiera”.¹³¹⁸

Se trata de untarse y dejarse permear por todos los elementos que constituyen el instante de la vida. Es que “dejarse enredar supone ver las entretelas de todo. Es *la hospitalidad de las circunstancias*. Con antorchas y trompetería, como un invitado, el bisoño se deja *enredar por la vida*. Y el escéptico se queda fuera”.¹³¹⁹ Es así que las relaciones con nuestro entorno concreto y complejo le dan el carácter a la vida; no solamente le dan su grado de extrañeza, volubilidad, tensión e incertidumbre, sino que también la hacen excitante. En palabras de Chesterton: “esa extrañeza de la vida, ese elemento inesperado e incluso perverso de las cosas que suceden, sigue

¹³¹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 179.

¹³¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 179.

¹³¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 180.

¹³¹⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 281.

siendo inevitablemente interesante".¹³²⁰ De aquí se despliega la grandeza de espíritu de un ser humano que vive con intensidad, que, se puede decir, vive en un constante estado de revitalización de lo cotidiano, en donde todas las cosas diarias tienen sentido porque el instante y lo que lo rodea, sus circunstancias, son prometedoras:

Cuanto mayor sea el espíritu del hombre, cuanto más abarque su mirada, más probable es que *cualquier cosa que se le proponga le parezca prometedora y significativa; cuanto más lo comprenda todo, más dispuesto estará a escribir lo que sea*. Es exigir mucho (si a eso vamos) arrojarle un ladrillo a alguien y pedirle que escriba un poema épico; pero cuanto mayor sea su grandeza más capaz será de escribir sobre el ladrillo. Es muy injusto (si nos limitamos a eso) señalar un anuncio de mostaza Colman y reclamar un torrente de elocuencia filosófica; pero cuanto mayor sea el hombre, más probable es que pueda proporcionárnoslo.¹³²¹

El otro despliegue, en segundo lugar, es el de la *repetición*. La cosmovisión chestertoniana conlleva una revitalización de *lo que sucede o pasa* una y otra vez, todos los días. Estos, a diferencia del esteticismo inglés, tienen para Chesterton un carácter de belleza y constante novedad. El filósofo inglés también se opone a la visión determinista y cansina de cierto "calvinismo moderno" en donde está "la necesidad de que las cosas sean como son".¹³²² Al contrario, Chesterton se da cuenta de que esa repetición vista desde la revitalización expresa muchas más cosas:

La hierba parecía estar señalándome con todos sus dedos al mismo tiempo; las estrellas parecían apiñarse para que las comprendiera. El Sol daba la impresión de estar dispuesto a salir mil veces con tal de que lo viera. La recurrencia del universo adquirió el ritmo enloquecedor de un encantamiento y empecé a vislumbrar una idea.¹³²³

La idea de que es bello para Dios el universo que ha creado (Cf. Cap. 5.1). Su repetición es el bis teatral que piden los niños. La repetición mecanicista, en cambio, afirma que todas las cosas se vuelven a dar porque están dentro de un engranaje determinado, complejo y cíclico en el cual las cosas suceden con cierta regularidad según determinadas leyes. Pasando esto al nivel humano, se podría decir que el hombre mecánico es el que repite sus acciones una y otra vez y que, por tanto, un esteticismo colorido pediría un cambio de aires, nuevos placeres, novedades y

¹³²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 143. Chesterton, *Herejes*, 159.

¹³²¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 265.

¹³²² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 263. Chesterton, *Ortodoxia*, 76.

¹³²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 263. Chesterton, *Ortodoxia*, 76.

extravagancias. Pero en el sentido estético de Chesterton la repetición se presenta de otra manera, la repetición no es falta de vida, sino un desborde de vida y energía:

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, pues 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.¹³²⁴

De hecho, el que se cansa es el que no quiere las regularidades, el que le fastidia el aparecer constante de lo cotidiano. Si pudiéramos mantener ese entusiasmo por la repetición y la regularidad, contaríamos por puro placer las briznas de hierba o las hojas de un árbol, como alguna vez se nos ocurrió cuando teníamos plena vitalidad: en la infancia. Seríamos, según Chesterton, divinos, en el sentido de que en esa visión 'rutinaria' "son los dioses los que no se cansan de la iteración de las cosas; para ellos la puesta de sol es siempre nueva, y la última rosa es tan roja como la primera".¹³²⁵ La repetición, entonces, es un parámetro en Chesterton porque permite realzar lo cotidiano, afirmándolo y deseándolo, esto es, dándole su pleno valor y sentido de que suceda una y otra vez, día a día:

La repetición en la naturaleza podría *no ser una mera recurrencia* sino una especie de bis teatral. El cielo puede hacer un bis del pájaro que pone un huevo. Si un ser humano concibe y da a luz a un niño en lugar de a un pez, un murciélago o un grifo, *la razón quizá no será que estemos atrapados en un destino animal sin vida ni propósito*, sino que nuestra pequeña tragedia hubiera conmovido a los dioses, que la admirasen desde sus galerías tachonadas de estrellas y que al final volvieran a pedir la presencia del hombre ante el telón. La repetición podría durar millones de años, *por mera elección*, y detenerse en cualquier momento. El hombre podría seguir en la Tierra una generación tras otra y que cada nacimiento amenazara con ser su última representación.¹³²⁶

En tercer lugar, otro paradigma dentro de la buena rutina cotidiana, es la revitalización del ambiente que nos envuelve y recoge día tras día, esto es, el *hogar*. Es de resaltar esta característica porque en la revitalización estética de la vida

¹³²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. Chesterton, *Orthodoxia*, 76.

¹³²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. Chesterton, *Orthodoxia*, 77.

¹³²⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. Chesterton, *Orthodoxia*, 76.

muchas veces se olvida el hogar. De hecho, se ha asociado el hogar con las imágenes de lo ordinario, tedioso y aburrido y se considera, por el contrario, que la aventura se encuentra afuera de él, en lo inesperado, propio de ámbitos sofisticados y elitistas. Pero, si, para Chesterton, la alegría y la belleza se encuentran precisamente en la existencia ordinaria, entonces, el hogar en sí mismo será una aventura, por su carácter de acontecimiento: aparecemos ahí y se nos aparecen ahí; y por su carácter de respuesta, desafío y lucha.¹³²⁷

Además, lo cotidiano implica el reconocimiento de que el hogar es ámbito donde suceden las pequeñas cosas paradójicas de la vida cotidiana: la acogida y la exigencia, la dulzura y la valentía, el consuelo y la tristeza, el perdón y el castigo, el recogimiento y la efusividad. Asimismo, el hogar es ámbito para la identificación de uno mismo, la cotidianidad de uno mismo: el mundo hogareño y yo; las cosas, los rostros y yo. Ciertamente, uno se encuentra con las mismas cosas y los mismos rostros, configurando nuestra identidad: mi familia, mis padres, mi cónyuge, mi novia, mis hermanos, mis hijos, mi cama, mi libro... Esto no es motivo de aburrimiento o rutina. Antes bien, es ahí donde se aprende, con la atención debida, a reconocer las cosas habituales: los olores, los pasos, las voces, los colores, la imagen de las ventanas. De hecho, en el hogar es que valoramos las variedades y las diferencias:

El hombre que vive en una comunidad pequeña, vive en un mundo mucho mayor. Sabe mucho más sobre las extremas variedades y las diferencias irreductibles que se dan entre los hombres. La razón de ello es obvia. En una comunidad grande podemos escoger a nuestros compañeros, mientras que en una comunidad pequeña nuestros compañeros *nos vienen dados*.¹³²⁸

Al mismo tiempo, el conocimiento de lo que es la humanidad, de una antropología, no requiere viajar por todo el mundo, ir a las culturas más recónditas y analizar su comportamiento. Basta encontrarse, de veras, con los rostros que habitan la casa, tan enigmáticos, tan diferentes. Álvaro da Silva dice que Chesterton “defiende la idea de que la familia es la aceptación completa e incondicional de la vida, de nuestra humanidad y de la humanidad entera”¹³²⁹. Por eso, afirma Chesterton:

No dejemos que nadie aluda a sí mismo creyendo que abandona la vida familiar en *pos del arte* o el conocimiento; la abandona porque huye del desconcertante conocimiento de la humanidad y del imposible *arte de la vida* [...] *Pero el hombre fuerte,*

¹³²⁷ Cf. Chesterton, *Herejes*, 158.

¹³²⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 136. Chesterton, *Herejes*, 150.

¹³²⁹ Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, 28 Introducción.

*el ideal, se interesa por cualquier círculo en el que le haga caer el curso de la vida. El héroe es una persona hogareña; el superhombre se sienta a los pies de su abuela.*¹³³⁰

La imagen que propone para hacer este ejercicio hogareño es muy dicente: “si mañana por la mañana nos bloqueara de pronto una nevada en la calle donde vivimos, apareceríamos al instante en un mundo mucho mayor y mucho más salvaje que el que hayamos podido conocer nunca”.¹³³¹ También escribe:

No deberíamos buscar a los grandes en los fríos salones de la inteligencia, donde las celebridades parecen considerarse importantes. Un salón intelectual es tan sólo un campo de entrenamiento de una destreza concreta, y se parece a una clase de esgrima o a un cuerpo de fusileros. Es más bien en nuestras casas y ambientes, desde Croydon hasta St. John’s Wood, en las viejas enfermeras, en los caballeros y sus aficiones, en las solteras parlanchinas, en los incomparables mayordomos, donde podremos percibir la presencia de esa sangre de los dioses.¹³³²

Al darse cuenta de esto, se despliega una correspondencia: la hospitalidad. Un deber frente al otro, concreto y extraño. Hablando desde la abstracción, en términos grandes y sonoros, es más fácil decir que hay que vivir para la humanidad o morir por ella. Sin embargo, en lo concreto y lo cotidiano, donde está lo sucio, lo que toca nuestra sensibilidad de inmediato, puede que ni siquiera comprendamos y asistamos al que tenemos al lado:

El deber para con la humanidad suele adoptar la forma de decisión, que es personal y puede incluso ser agradable [...] Pero a nuestro vecino tenemos que quererlo porque *está ahí*, una razón mucho más alarmante para una operación mucho más seria. El vecino es la muestra de humanidad que *nos ha sido dada*. Y precisamente porque puede ser alguien, es todo el mundo. Porque es un accidente, es un símbolo.¹³³³

En cuarto lugar, quisiéramos resaltar el último paradigma de la revitalización de lo cotidiano según Chesterton: la consideración de lo *feo*. El displacer, lo desagradable, lo feo sí puede hacer parte de la una revitalización de la vivencia de lo cotidiano a partir de la estética chestertoniana. Y esto en dos sentidos. Un primer sentido, según las actitudes básicas de Chesterton en torno al asombro y al agradecimiento, como atmósfera de la revitalización, sería el de ver lo desagradable, en tanto dificultoso, como algo bello, que implica la dificultad intrínseca a la vida y, por tanto, pide de

¹³³⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 62.

¹³³¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 137. Chesterton, *Herejes*, 152.

¹³³² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 243-44.

¹³³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 140. Chesterton, *Herejes*, 155.

nosotros una decisión de fortaleza. Porque “todo lo bueno está lleno de incomodidades, peligros y renunciaciones”.¹³³⁴ Por ejemplo, sufrir pacientemente una enfermedad, estudiar duro para un examen, cuidar a un enfermo maloliente, comerse algo que sabe feo. Ciertamente, desde la revitalización de los singulares cotidianos, la dificultad, la lucha, el esfuerzo se presentan como esencial a la vida diaria. Así lo expresa en una de sus novelas:

La rebelión de la Materia contra el Hombre (en cuya existencia creo) ha quedado reducida actualmente a una condición singular. Ahora son las cosas pequeñas, más que las grandes, las que nos hacen la guerra e incluso las que nos derrotan. Los huesos del último mamut han pasado a la historia hace ya muchísimo tiempo como una gigantesca reliquia. Las tempestades no devoran ya nuestros navíos, ni las ígneas montañas arrasan nuestras ciudades con el fuego del infierno. Pero, en cambio, *nos hallamos empeñados en una guerra implacable y eterna con las pequeñas cosas*, en particular con los microbios y los pasadores de las camisas.¹³³⁵

El segundo sentido hace referencia a una emoción de la estética que es el disgusto o lo desagradable que viene por cosas que expresan degradación, corrupción, porquería; por ejemplo, tener repugnancia a la corrupción política, rechazar una violación, odiar que nos atraquen, etc. Este sentido genera emociones estéticas, aunque no genere, principalmente, emociones de belleza en su complacencia. Las emociones que responden a lo no-bello, es decir, a lo que se contraponen totalmente a la belleza en su consideración teleológica, lo cual hace al “objeto desagradable”.¹³³⁶ De hecho, Chesterton llama este tipo de anti-belleza como “lo informe... el feo reverso de todo”.¹³³⁷ Lo estético sería aquí un tipo de aversión alérgica frente a eso feo en tanto que repugnante: aversión expresada en sentimientos como el disgusto o el asco.¹³³⁸ Además, para Chesterton este sentimiento estético debe derivar en una lucha festiva: “Bebed pues todo el mundo es tan rojo como este vino, encarnado del amor y la ira de Dios. Bebed, pues las trompetas llaman a la batalla y este es el estribo”.¹³³⁹ No hay aquí ningún tipo de sentimiento mediocre, rosa o elitista, porque en el escritor inglés no queda lo feo subsumido en la forma artística de su bella

¹³³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 137. Chesterton, *Herejes*, 151. Asimismo, hay que tener en cuenta que: “las formas que mis desdeñosas miradas hoy desprecian han necesitado un Dios para formarlas”. Chesterton, *Obras Completas III, El Napoleón de Notting Hill*, 950.

¹³³⁵ Chesterton, *El club de los negocios raros*, 53.

¹³³⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 522.

¹³³⁷ Chesterton, 369.

¹³³⁸ Cf. Aurel Kolnai, *Asco, soberbia y odio: fenomenología de los sentimientos hostiles* (Madrid: Encuentro, 2013); Immanuel Kant, *Crítica del juicio* (Madrid: Espasa Calpe, 1984).

¹³³⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 96. Chesterton, *Herejes*, 94.

representación de lo feo, o en el sentimiento de complacencia, o en su mera sensibilidad, sino en la afirmación de que es bello hacer el bien, que es bueno buscar la belleza, y que es malo y desagradable lo contrario.¹³⁴⁰ Por eso, Chesterton sostiene esa relación del bien y la belleza, lo cual pide una conciencia despierta:

El mal, al contrario que el bien, tiene un poder de aislamiento, de endurecimiento frente al exterior, que hace que el hombre se vuelva ciego a las *bellezas morales* o sordo a los más patéticos llamamientos.¹³⁴¹

Así pues, estos son los parámetros de lo cotidiano, al estilo como los revitalizó Chesterton. Esta revitalización de los singulares de la vida diaria pide, en conclusión, un método existencial a partir de unas actitudes básicas como son la contingencia, el asombro y el agradecimiento; y unos umbrales esenciales y constantes en la estética chestertoniana como son el reconocimiento del instante, de la repetición, del hogar y de lo feo. Todo ello, según Chesterton, nos *dispone para vivir con conciencia despierta la importancia del momento presente, en la calidez de la casa.*

¹³⁴⁰ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 44. Cf. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 55.

¹³⁴¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 211.

CAPÍTULO VII: AFINIDADES CON EL ‘REPLIEGUE DEL SENTIR’ Y ‘LA HERIDA INFINITA’

Se puede reconocer que uno de los principales temas de Chesterton es el ser humano. Constantemente estuvo su reflexión enfocada en comprender qué era el hombre, y defender esa humanidad básica o *humanitas perennis* que en su contexto se pisoteaba por medios ideológicos, científicos, religiosos y políticos. En el presente capítulo se mostrarán, en primer lugar, los prolegómenos de la visión chestertoniana sobre el ser humano; y la imagen que mejor define al hombre según Chesterton: el árbol. En segundo lugar, se explicarán los diversos elementos propios del corazón del existir consciente: la vida, la muerte, el tú y el mundo. Por último, en tercer lugar, se expondrá su noción de infinito propio de la conciencia humana. Con esta distribución se comprende que cada uno de sus apartados corresponde, respectivamente, a los del capítulo III ‘El repliegue del sentir y la herida infinita’, de la primera parte. En este sentido, el 7.1 ‘el ser humano’ se relaciona con el 3.1 ‘el repliegue del sentir’; el 7.2 ‘las heridas del sentir’ con el 3.2 ‘las afecciones primordiales de la herida infinita’; y el 7.3 ‘el infinito’ con el 7.4 ‘el deseo de infinito’.

7.1 El ser humano

“Entender al ser humano es entender uno de los más complejos e intraducibles criptogramas que se pueden concebir”.¹³⁴² Por esta razón, la visión que Chesterton tiene sobre el ser humano se fundamenta en la recuperación de un sano humanismo, esto es, que valore al hombre de modo integral, sin necesidad de reduccionismos. Chesterton reconoce que este humanismo se conocía (¡sorprendentemente!) como *la herida de la sensibilidad*; escribe explícitamente que ese es un auténtico “humanismo y que ese siglo describía como ‘la herida de la sensibilidad’”.¹³⁴³ La cual es honda o profundísima, porque “la casa humana es una paradoja: es más grande adentro que afuera”¹³⁴⁴. En este caso, el hombre no es una enfermedad del cosmos, sino su sano centro: “la idea de que la personalidad es la gloria del universo y no su vergüenza”.¹³⁴⁵ Y también: “El hombre es un microcosmos. (...) El hombre es al

¹³⁴² Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, 125.

¹³⁴³ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 81.

¹³⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 32: The Illustrated London News 1920-1922*, August 5.

¹³⁴⁵ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 135.

mismo tiempo la excepción a todo y el espejo y la medida de todas las cosas”.¹³⁴⁶Y, sin embargo, “la paradoja primaria es que aunque el ser humano es superior a todas las cosas que lo rodean, él está a merced de ellas”.¹³⁴⁷

Desde este centro, el presente apartado pivotará en dar cuenta, primero, de los supuestos y matices que Chesterton ofrece para el estudio de la esencia de lo humano; y, segundo, explicitará la imagen del árbol como una metáfora adecuada para designar una ontología del ser humano que genera vida. En efecto, tal como dice Chesterton:

Hay personas que creen que es infructuoso escarbar en las raíces profundas. Pero si hablan bien con el árbol que tuvieran más cerca, el árbol seguramente les diría que no han observado bien la cosa. Hay, evidentemente, una esperanza en la raíz, y su nombre es el fruto.¹³⁴⁸

Prolegómenos

Una de las primeras solicitudes de Chesterton para captar el corazón de la vida humana o la esencia del ser humano, es liberarse de muchos prejuicios en tanto ideologías que sólo llevan a olvidar lo más propio del hombre. Para verlo con naturalidad, hay que abrir sencillamente los ojos ante el fenómeno que tenemos en frente y adentro. Por esto, Chesterton combatió mucho contra ciertas tesis que denigraban a la humanidad por encontrarla demasiado baja con respecto a las aspiraciones verdaderamente heroicas y científicas (gérmenes de transhumanismo).¹³⁴⁹ Así, Hannah Arendt en un ensayo sobre Chesterton, escribe que la insistencia del escritor inglés en que la condición humana es limitada (cf. Cap. 6.1) “era de algún modo suficiente filosofía para permitir a sus seguidores una muy honda comprensión de la esencial inhumanidad de todos esos intentos modernos – psicológicos, técnicos, biológicos– por transformar al hombre en el monstruo de un superhombre”.¹³⁵⁰ Y, entonces, negar lo humano es caer en la barbarie, no en el heroísmo: “La barbarie no consiste en la ignorancia sola, ni en la crueldad sola; tiene un sentido más concreto, significa una hostilidad militante contra ciertas ideas

¹³⁴⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 168. Chesterton, *El hombre eterno*, 49. “Sea lo que sea, el ser humano es una excepción” Chesterton, *Collected Works, Volume 27: The Illustrated London News 1905 -1907*, April 20, 1907.

¹³⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, March 21, 1908.

¹³⁴⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 29, Illustrated London News, 1911-1913*, December 27, 1913.

¹³⁴⁹ Cf. G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 35: The Illustrated London News 1929-1931* (San Francisco: Ignatius Press, 1991), February 22, 1930.

¹³⁵⁰ Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, 193.

humanas imprescindibles".¹³⁵¹ Así las cosas, se podría afirmar de la obra de Chesterton lo que él dijo de Dickens: "(a) todos sus libros y ensayos, sin excepción, se les podría cubrir con este otro título genérico: *Criaturas que aun son hombres*".¹³⁵²

Así no pasa, por ejemplo, con la obra de G. B. Shaw, quien era muy deudor de las teorías malentendidas del *Übermensch*:

se ha pasado toda la vida comparando en silencio la humanidad con algo que no era humano, con un monstruo de Marte, con el hombre sabio de los estoicos, con el hombre económico de los fabianos, con Julio César, con Sigfrido, con el Superhombre. Pues bien, contar con ese criterio interno y despiadado puede ser algo muy bueno o muy malo, excelente o desgraciado, pero no es ver las cosas tal como son. No es ver las cosas como son pensar primero en un Briareo de cien manos, y después llamar manco a un hombre por tener sólo dos. *No es ver las cosas como son* empezar por una visión de Argos con sus cien ojos, y luego menospreciar a los humanos, que sólo tienen dos, como si sólo tuvieran uno. Y no es ver las cosas como son imaginar a un semidiós de infinita claridad mental, que quizás surja en los últimos días de la Tierra o quizás no, y luego considerar que todos los hombres son idiotas.¹³⁵³

En contraste, para estudiar al ser humano, propone Chesterton desde su sano humanismo, un método más próximo que mire a la cara al hombre y a la experiencia humana, que sea próximo al corazón de lo humano. Se trata del sentir común: "sólo la humanidad puede dar fe de los primeros principios abstractos de la humanidad, y en asuntos de teoría yo siempre consultaría a la masa".¹³⁵⁴ Así, expresa el escritor inglés que debería comportarse el antropólogo, en tanto que "los secretos de los que se ocupan los antropólogos se aprenden mejor, no a partir de libros o viajes, sino a partir de la relación habitual de unos hombres con otros".¹³⁵⁵ Ciertamente, con solo tesis científicas es insuficiente. Sostiene Chesterton que el antropólogo científico:

estudia la naturaleza, pero apenas nunca se convierte en estudiante de la naturaleza humana. E incluso cuando vence esta dificultad y, en cierto sentido, sí se convierte en estudiante de la naturaleza humana, se trata sólo de un pequeño primer paso en el doloroso progreso hacia el ser humano.¹³⁵⁶

¹³⁵¹ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 89.

¹³⁵² Chesterton, *Obras Completas IV*, Dickens, 345.

¹³⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 68. Chesterton, *Herejes*, 57.

¹³⁵⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 317.

¹³⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 115. Chesterton, *Herejes*, 120.

¹³⁵⁶ Chesterton, *Herejes*, 119.

En efecto, el camino es llegar a ser más humano, a sentirse más humano. Se trata de observar al hombre desde adentro: “el novelista no debe sacarse del bolsillo el cuaderno de notas y decir: «Soy un experto en hombres». Debe imitar al obrero del teatro Adelphi, golpearse el pecho y exclamar: «Soy un ser humano»”.¹³⁵⁷ De aquí viene “la fe militante de Chesterton en el hombre corriente y en el hogar del hombre corriente (en las cosas pequeñas, las cosas cotidianas)”.¹³⁵⁸

Ahora bien, cuando Chesterton se pregunta sobre la esencia del hombre se da cuenta de que se presenta en una constante tensión en donde se junta lo más alto y lo más bajo: “toda humildad es poca al pensar en uno mismo y todo orgullo es poco al pensar en nuestra alma”.¹³⁵⁹ La esencia de la vida humana se da en esa eterna tensión y contradicción que obedece a un cierto conflicto entre pasiones opuestas. Tan rápido a la acción más hermosa como a la más baja: “debo prever la caída moral de cualquier hombre de cualquier posición en cualquier momento; y sobre todo mi caída de mi posición en este momento”.¹³⁶⁰

Ante la pregunta ¿qué soy yo? Chesterton responde que un demonio y un dios: “el hombre sería más altivo de lo que jamás lo había sido; por el otro, sería más humilde que nunca”.¹³⁶¹ Es esencial esta frase de Chesterton donde de un plumazo sintetiza su visión de la esencia de lo humano: “no me refiero sólo a su bondad, sino a su esperanza, su valor, su poesía y su iniciativa, a todo lo que es humano”.¹³⁶² Es esencial remarcarlo, lo humano es bondad, esperanza, valor, poesía e iniciativa. En imágenes de Chesterton, el hombre sería: príncipe de las criaturas y herida del universo, puede ser la eminencia de las criaturas y el más triste de los animales, una estatua de Dios y un dios caído; “el hombre es a una, un gusano y un dios”.¹³⁶³ Y esa doble constatación es lo que también marca la acción de la vida como una aventura en la que se dan cita la fe y la duda: “el hombre debe tener la suficiente fe en sí mismo para vivir aventuras y dudar lo bastante para disfrutarlas”.¹³⁶⁴ En síntesis, cuando el hombre se toma a sí mismo como problema, es decir:

¹³⁵⁷ Chesterton, 213.

¹³⁵⁸ Titterton, *Chesterton, mi amigo*, 35.

¹³⁵⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 298. Chesterton, *Ortodoxia*, 124.

¹³⁶⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 324. Chesterton, *Ortodoxia*, 156.

¹³⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 299. Chesterton, *Ortodoxia*, 124.

¹³⁶² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 227. Chesterton, *Ortodoxia*, 30.

¹³⁶³ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 342.

¹³⁶⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 320. Chesterton, *Ortodoxia*, 150.

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. En él, el realista podía dejarse llevar, siempre que se dejase llevar hasta sí mismo. En él, el 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. Ni que el hombre, *quâ* hombre, es despreciable.¹³⁶⁵

La explicación de lo que es el hombre y cómo debe actuar no se puede desprender de una pura constatación biológica, la cual nos dice menos de nosotros de lo que nosotros mismos podemos interpretar y decir, por ejemplo, de los procesos evolutivos. A propósito, Chesterton comenta que las explicaciones cronológicas o arqueológicas entendidas como una mirada hacia atrás, no son suficientes para dar cuenta del ser humano. El escritor inglés se propone profundizar en el ser humano tal como se encuentra aquí y ahora, en su *humanitas perennis*. Porque profundizar en el centro neurálgico del ser humano es lo propio de la filosofía y tal vez ahí se encuentre la esencia más profunda del hombre. Lo importante es la *visión o interpretación* que se tenga sobre el hombre; de hecho, como reconoce Chesterton, las posturas científicas necesitan ser interpretadas y ellas mismas ya son una interpretación: “la ciencia encuentra sus hechos en la naturaleza, pero la ciencia no es la naturaleza; porque la ciencia coordina ideas, interpretaciones y análisis; y dice de la naturaleza lo que la naturaleza no puede decir por sí misma”.¹³⁶⁶ Con todo, con la sola ciencia, “se puede ser inhumano, o absurdamente humano, pero no humano”.¹³⁶⁷ Por tanto, se necesitaría una visión integral sin ningún tipo de elitismo intelectual,¹³⁶⁸ que trate de fijarse y revitalizar *la experiencia del hombre común y ordinario*:

La primera es que las cosas comunes a todos los hombres tienen mayor importancia que las peculiares de cualquier hombre. Lo ordinario tiene más importancia que lo extraordinario, y lo que es más: es más extraordinario. El hombre es un ser más extraño y terrible que los hombres. El sentido milagroso de la humanidad debería

¹³⁶⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 299. Chesterton, *Ortodoxia*, 124.

¹³⁶⁶ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 21: What I Saw in America, The Resurrection of Rome, Sidelights* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 358.

¹³⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 316. Chesterton, *Ortodoxia*, 147.

¹³⁶⁸ “Ya que la filosofía es siempre popular, salvo en épocas singularmente corrompidas y oligárquicas como la nuestra”. Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 915. Y añade un poco más adelante: “La filosofía se ocupa de lo más urgente. Resulta verdaderamente monstruoso que las cosas más cuidadosamente reservadas al estudio de dos o tres hombres sean, en efecto, las cosas comunes a todos los hombres. Sería absurdo que ciertos hombres fuesen peritos en el tema especial de todo” (p. 917).

resultarnos siempre más intenso que todas las maravillas del poder, el intelecto, el arte o la civilización. *El hombre como tal, plantado sobre sus dos piernas, debería parecernos más conmovedor que cualquier partitura musical y más chocante que cualquier caricatura.* La muerte es incluso más trágica que la muerte por inanición. Tener nariz es hasta más cómico que tener una nariz romana.¹³⁶⁹

Contra todas las tendencias de su tiempo de hacer una filosofía aristocrática, una de la que se eleva sobre el vulgo despreciándolo, Chesterton propone una filosofía del hombre común¹³⁷⁰. Cree, en efecto, que las reflexiones sencillas, naturales, inspiradas en la vida de cada día, tienen bastante más de verdadero que altísimas especulaciones, porque el hombre corriente ve la vida desde dentro. Asimismo, pensar en el hombre común es también pensar en la posibilidad de que cada uno de ellos tenga alma de poeta, alma de filósofo. Es confiar en que en lo ordinario están las grandes obras de la humanidad. No se necesita una excepcionalidad o cierto elitismo tendiente al esnobismo. Al contrario, Chesterton piensa que esta confianza en la humanidad consiste siempre en esperar de ella las grandes obras: como si “supieras que Platón podía pronunciar mañana una conferencia inédita, o que en cualquier momento Shakespeare podía conmoverlo todo con una canción”.¹³⁷¹ Esto revela el alto reconocimiento que Chesterton tiene por las personas ordinarias. Cualquier persona común merece que de su vida y obra se haga una tesis doctoral, por decirlo así. Cada persona es sagrada, es decir, que su vida es inigualable, es única, llena de emoción (dramas y resoluciones). Chesterton, haciendo fino uso de sus armas literarias, escribe:

Todos hemos conocido a gente en nuestro propio círculo de amigos a la que los intelectuales tildarían de descerebrada, pero cuya presencia en la habitación es como un fuego rugiendo en la parrilla que lo cambia todo, las luces, las sombras y el aire; cuyas entradas y salidas constituyen de algún extraño modo sucesos destacables; cuyos puntos de vista, una vez expresados, hechizan y persuaden a la imaginación y casi parecen intimidarla; cuyo absurdo manifiesto se adhiere a la fantasía como la belleza del primer amor, y cuyas locuras se narran como las leyendas de un paladín (...). Es ahí donde podremos percibir la presencia de esa sangre de los dioses.¹³⁷²

Cada ser humano, en su individualidad y misterio, es un todo complejo que no se puede resumir en una sola idea: “el universo es múltiple e incluso misceláneo, igual

¹³⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 250. Chesterton, *Ortodoxia*, 59.

¹³⁷⁰ Cf. Ralph Williams, *Mere Humanity: G. K. Chesterton, C. S. Lewis, and J. R. R. Tolkien on the Human Condition* (Nashville: B&H, 2006).

¹³⁷¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 359. Chesterton, *Ortodoxia*, 202.

¹³⁷² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 243-44.

que los cuerdos son conscientes de ser complejos. Cualquier persona cuerda sabe que tiene un poco de animal, un poco de diablo, un poco de santo y un poco de ciudadano".¹³⁷³ Pero su complejidad no se puede volver simplemente un cúmulo de opiniones o de ideas, sobre el hombre. Por eso, Chesterton apuesta por tratar de lograr una comprensión clara sobre el hombre y sobre sus inquietudes:

Es necesario saber si es responsable o irresponsable, perfecto o imperfecto, perfectible o imperfectible, mortal o inmortal, predestinado o libre. No para entender a Dios, sino para entender al hombre. Nada que deje estas cosas bajo una nube de duda religiosa podrá aspirar a ser una ciencia del hombre, pues esquivaba la antropología.¹³⁷⁴

Chesterton, por último, bregó con insistencia contra cualquier visión antropológica que disolviera la individualidad del ser humano en un todo ya sea material o espiritual. En su opinión, esta dilución oceánica lo que hacía era destruir la personalidad y la individualidad de cada ser humano. Por eso, dice que muchas veces, a fuerza de enaltecer la dignidad del ser humano, se ha llegado hasta el punto de divinizarlo y confundirlo con Dios. Se pierde, así, paradójicamente la "dignidad en el hombre, que a veces quedaba un tanto engullida en las generalizaciones puramente teístas acerca de Dios".¹³⁷⁵ Tal como sucede, asimismo, cuando queda subsumido en la masificación social. La cual es muy distinta de la comunidad humana bien entendida. En efecto:

No se debe confundir la unidad del género humano, que tratamos de delinear en estas líneas, con la monótona forma de agrupación propia de la sociedad industrial moderna, la cual tiene más de congestión que de comunión. Me refiero, más bien, a esa unidad a la que han tendido, en todas partes, los grupos y los individuos humanos, abandonados a su suerte, movidos por un instinto que podríamos llamar, propiamente, humano.¹³⁷⁶

El árbol que es el ser humano

¹³⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 227. Chesterton, *Ortodoxia*, 29.

¹³⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 526. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 161.

¹³⁷⁵ Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 48.

¹³⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 215. Chesterton, *El hombre eterno*, 113.

Para Chesterton el hombre es un árbol¹³⁷⁷ que hunde las raíces en la tierra y eleva su espíritu hacia el cielo. Cuanto más arraigado esté en la tierra, el ser humano puede tener un tronco más sólido y, por tanto, crecer más alto. Imagen que se opone a una visión puramente materialista o espiritualista del ser humano, en la que “se han encerrado en dos cajas en cuyo interior están pintados el Sol y las estrellas y *no pueden salir, el uno a la salud y la felicidad del cielo y el otro a la salud y la felicidad de la tierra*”.¹³⁷⁸ Chesterton expresa, con la imagen del árbol, el rico, múltiple y complejo ser del hombre:

La cuestión está siempre en que el hombre *no es un globo que asciende al cielo ni un topo que abre galerías en la tierra, sino más bien algo como un árbol, cuyas raíces reciben alimento de la tierra mientras sus ramas más altas parecen subir casi a las estrellas*.¹³⁷⁹

La imagen del árbol también hace transparente la integralidad de la vida en todas sus ‘partes’: “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”,¹³⁸⁰ “le es dable crecer en todas direcciones, como un árbol exuberante”.¹³⁸¹ Esa unión arbórea de tierra y cielo es la que, como recordaba Oscar Wilde¹³⁸², permite hilemórficamente llegar a la espiritualización de los sentidos y a la sensualización del espíritu, podría decirse. En este sentido, la imagen del árbol también trae a colación la idea del hombre como síntesis del cosmos, esto es, como microcosmos: “Cuando un árbol se parece a un hombre, nos tiemblan las piernas. Y cuando todo el universo se parece a un hombre, caemos de bruces”.¹³⁸³ Esta síntesis de lo material y de lo espiritual, que se puede considerar síntesis de lo real, es lo que Chesterton quiere mantener, una simbiosis o juntura que hay que revalorar: “Vivimos como un árbol con toda la fuerza del universo”.¹³⁸⁴ Esta integración cósmica, si puede decirse así, la expresa Chesterton recordando al poeta inglés Robert Browning quien fue “un hombre hecho para gozar de todo lo visible e invisible, un sacerdote de las pasiones

¹³⁷⁷ Se puede encontrar un amplio análisis de la imagen chestertoniana del árbol – en un sentido general– en: Cf. Deb Elkind, *Roots and Branches: The Symbol of the Tree in the Imagination of G.K. Chesterton, with The Seven Moods of Gilbert: Conversion Narrative in The Flying Inn* (Indiana: Habitation of Chimham Publishing, 2015). Sin embargo, el libro de Elkind no hace énfasis en la metáfora antropológica del árbol.

¹³⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 230. Chesterton, *Ortodoxia*, 32.

¹³⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 528. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 164.

¹³⁸⁰ Chesterton, *El club de los negocios raros*, 18.

¹³⁸¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 337.

¹³⁸² Cf. Wilde, *El retrato de Dorian Gray*, 159.

¹³⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 121. Chesterton, *Herejes*, 126.

¹³⁸⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 300.

más altas".¹³⁸⁵ Y pensando en lo trascendente que, en su opinión, es, de algún modo, también material, escribe Chesterton en boca del Watson de Basil: "Lo único que espero es que los espíritus celestiales coman tan bien como yo";¹³⁸⁶ y también:

A mí no me avergüenza decir que hallo que mi razón es alimentada por mis sentidos; que debo mucho de lo que pienso a lo que veo y huelo y gusto y manejo; y que, en lo que se refiere a mi razón, me siento obligado a tratar toda esa realidad como real.¹³⁸⁷

Enfaticemos ese doble aspecto. Por una parte, el hombre es muy material: "Sí, venimos de la tierra y a la tierra volvemos, la gente está perdida cuando se aparta de ella".¹³⁸⁸ Chesterton, en diferentes lugares, canta loas en honor de la materialidad humana. En una de ellas escribe que hay que revalorar esa materia prima de la que está hecho el hombre: se trata de rescatar "las cualidades de la materia bruta: la dureza de la madera y la suavidad del barro, o la arraigada creencia en cierta bondad ancestral que resguarda la mismísima cuna de la raza humana".¹³⁸⁹ Chesterton expresa que si se suprime este sano materialismo, entonces, "me atrevería a predecir una disminución de la sensualidad, porque lo que predigo es una disminución de la vida".¹³⁹⁰ Asimismo, reconoce que la verdad no debe permanecer como algo privativo del espíritu; el cuerpo también debe gozar con ella, asimilándola. Se trata de "que las cosas abstractas parezcan tan sencillas y sólidas como las concretas (...), que la vista, el olfato, el tacto y el oído devoren a la verdad".¹³⁹¹ No sucede así con un espiritualismo excluyente de las pasiones más terrenas, mientras que "el racionalismo puede vivir de aire, de signos y de números; el sentimiento debe tener realidad: la emoción exige terrenos verdaderos".¹³⁹² De modo que la abstracción cede terreno a lo material:

Problemas enormes, y todavía más enormes respuestas, sobre el dolor, la plegaria, el destino, la libertad y la conciencia, están sugeridos por unas cerezas, por el sol, por un vendedor de melones, por un águila que cruza el espacio, o por un hombre que cultiva un trozo de terreno.¹³⁹³

¹³⁸⁵ Chesterton, *Robert Browning*, 23.

¹³⁸⁶ Chesterton, *El club de los negocios raros*, 5.

¹³⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 429. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 39.

¹³⁸⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 498.

¹³⁸⁹ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 200.

¹³⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 163. Chesterton, *Herejes*, 187.

¹³⁹¹ Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 40.

¹³⁹² Chesterton, *Robert Browning*, 59.

¹³⁹³ Chesterton, 146.

Por otra parte, no puede darse la elevación del ser humano si se suprime su parte espiritual, entendida de un modo integral: como su identidad propia, su conciencia, sus aspiraciones sobrenaturales, el destino de su vida, la meta de su acción. Incluso, reconoce Chesterton, que negar al hombre, por ejemplo, su dimensión trascendente, equivale a arrancarle algo que le pertenece de suyo, perdiendo entonces así al ser humano entero. Antes incluso de toda afirmación religiosa, Chesterton reconoce que el aspecto trascendente se debe mantener de todas formas; en efecto, como reconoce Sílvia Coll-Vinent, el escritor inglés quería “avanzar en el camino que acercaba a los secularistas a la religión”; proyecto este que “entraba en el marco de la teología chestertoniana en unas fechas muy alejadas todavía de su conversión al catolicismo.”¹³⁹⁴

Valiéndose de una metáfora muy significativa con la que quiere significar que si se quita lo trascendente se anula también lo material, Chesterton escribe: “Con un largo y prolongado tirón hemos intentado arrancarle la mitra al pontífice y le hemos arrancado la cabeza”.¹³⁹⁵ Porque “si suprimimos lo sobrenatural, lo que nos queda es lo antinatural”.¹³⁹⁶ Y más claramente escribe que una “forma de escepticismo no es en absoluto que éste niegue la existencia de Dios, sino que niega la existencia del hombre”,¹³⁹⁷ de este modo, entonces, puede ser que “se trate o no del crepúsculo de los dioses, pero está claro que no se trata del amanecer de los hombres”.¹³⁹⁸ Con todo, no debe comprenderse lo sobrenatural como algo abstracto y ajeno. El árbol al tender sus brazos se ve alimentado y bañado de luz y del aire que completa también la savia de la tierra; en efecto, “es el instinto humano de que el cielo ha de ser algo tan localizado y tan literal como un hogar”.¹³⁹⁹

Además, la concepción material del ser humano la reconoce Chesterton, efectivamente, como muy válida, pero al mismo tiempo se da cuenta de que el ser humano excede, de algún modo, esta sola corporeidad. En este sentido escribe: “Yo había intentado ser feliz diciéndome que el hombre es un animal como cualquier otro, y a partir de entonces pude serlo de verdad al descubrir que el hombre es una

¹³⁹⁴ Sílvia Coll-Vinent, *G. K. Chesterton. Cristianisme, pensament social i literatura* (Viena Edicions: Fundació Joan Maragall, 2017), 11.

¹³⁹⁵ Chesterton, *Ortodoxia*, 42.

¹³⁹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 88. Chesterton, *Herejes*, 86.

¹³⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 94. Chesterton, *Herejes*, 91.

¹³⁹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 147. Chesterton, *El hombre eterno*, 23.

¹³⁹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 315. Chesterton, *El hombre eterno*, 238.

monstruosidad”.¹⁴⁰⁰ Y reafirma: “el hombre sólo se da cuenta de que es un animal extraño porque no es del todo un animal”.¹⁴⁰¹ Las explicaciones materiales deben completarse con el elemento del misterio de lo que es incatalogable o no experimentable en el laboratorio, lo cual no debe confundirse con el recurso facilista que consiste en achacar sin más esos fenómenos a causas no científicas de las que luego, sin embargo, la ciencia acaba dando cuenta. Se trata, en cambio, de la necesidad de ampliar o fundamentar ciertas realidades que resultan “inexplicables” desde el punto de vista y el método científico :

Que haya un importante elemento físico tanto en el romance como en el *memento mori* hace que resulten posiblemente más desconcertantes que si hubieran sido totalmente intelectuales. 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.*¹⁴⁰²

El peligro, en definitiva, que quiere conjurar la analogía del árbol aplicada al ser humano, es el de la tendencia a los extremos en la interpretación de la ontología humana, sea materialista o espiritualista, de un modo reductivo y exclusivo. Pues, “el hombre es dúplice”.¹⁴⁰³ Con humor, escribe Chesterton que un verdadero sabio se quedaría asustado de ver cómo lo que en apariencia es más inmaterial, en realidad, está permeado de materialidad, y viceversa. Recordando la experiencia de la casa, afirma:

Sólo aquello que es amable puede ser digno de adoración; que la deidad es una persona tanto como un soplo de viento; que *mientras más sepamos de las cosas superiores, más palpables y corpóreas las encontraremos*; que la forma que llena los cielos es a imagen y semejanza de un hombre [...] *El sabio perseguirá una estrella que observará próxima, inmensa y feroz en medio del cielo, y mientras más se acerque le parecerá más pequeña, hasta descubrir que esa estrella no es más que la luz que ilumina alguna pequeña posada o un establo.* Sólo cuando conozcamos las cosas superiores sabremos cuán humildes son en realidad. Entretanto, los mayores trascendentalistas modernos

¹⁴⁰⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 284. Chesterton, *Ortodoxia*, 105.

¹⁴⁰¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 310.

¹⁴⁰² Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 92. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 81.

¹⁴⁰³ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 849.

creerán imposibles los hechos eternos tan sólo porque son sólidos: no reconocerán el cielo porque éste se parece demasiado a la tierra.¹⁴⁰⁴

Por último, la imagen del árbol también trae a colación dos ideas: la de la permanencia, entendida como la memoria y la tradición; y la de la juntura entre los seres humanos (las cuales se verán con amplitud en el capítulo 8). Para Chesterton, es fundamental el traer al presente toda la herencia que, como savia y raíz, da vida al presente. Se ha dicho que Chesterton afirmó que ‘la tradición no es la adoración de las cenizas, sino la transmisión del fuego’, pero, hasta donde he podido investigar, esta cita no se encuentra en las obras del escritor. Una cita análoga, aunque críptica, versa: “la roca y el río concuerdan con la tradición”;¹⁴⁰⁵ dando a entender seguramente la relación entre conservación y movimiento. En este sentido, Chesterton escribe que hay que dejar que la tradición, como memoria, arraigue en nuestro interior para que tenga vida exterior como sus frutos. Esto sería comprender “el maravilloso silencio del árbol”.¹⁴⁰⁶ En efecto:

El corazón del árbol sigue siendo el mismo por muchos anillos que se le añadan; y nadie puede dejar atrás su corazón por mucho que corran sus piernas. En el núcleo de toda cultura están las cosas que, en todos los sentidos, deben aprenderse de memoria.¹⁴⁰⁷

Además, la imagen del árbol con su reflejo de naturalidad, de efusión, de diversos elementos compuestos, refleja también la idea de la distinción de cada individuo humano, quien no es una mala hierba, sino “como un árbol que debe plantarse”.¹⁴⁰⁸ Todo lo cual posibilita la unión y la juntura, pues “los árboles son ciudades y civilizaciones”.¹⁴⁰⁹ Por cierto:

No sólo sería más humano, sino más humilde, contentarnos con ser complejos. La verdadera hermandad humana quizás consistiría en hacer lo que siempre se ha hecho: aceptar deportivamente el lugar que ocupamos, nuestra añoranza de felicidad y los avatares de la tierra donde nacimos.¹⁴¹⁰

¹⁴⁰⁴ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 136-37.

¹⁴⁰⁵ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 715.

¹⁴⁰⁶ G. K. Chesterton, *El jardín del humo y otros cuentos de intriga* (Madrid: Valdemar, 2016), 60.

¹⁴⁰⁷ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 139.

¹⁴⁰⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 680.

¹⁴⁰⁹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 60. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 65.

¹⁴¹⁰ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 201.

7.2 Las heridas del sentir humano

En esta lectura matizada de la obra de Chesterton a partir de la *filosofía de la proximidad*, se pueden explicitar desde sus escritos ciertos énfasis con respecto a la hondura y a las afecciones del ser humano, las cuales constituyen las heridas de la sensibilidad: la vida, la muerte, el tú y el mundo; que, como pasa con los sentimientos humanos, “arrancan de una zona básica de nuestra condición de hombres, de una zona más profunda que las más profundas raíces de nuestras diversidades”.¹⁴¹¹ Heridas que, en últimas, dan cuenta de esas “hondas pasiones que conciernen a lo fundamental del universo y a la filosofía”.¹⁴¹² Esto conmocionaba profundamente a Chesterton llevándolo a a componer odas como la siguiente que se encuentra en su novela de juventud *El Napoleón de Notting Hill* (1904), y en donde sintetiza las cuatro heridas del sentir humano:

–Parece que has estado meditando, muchacho...

–Sólo sintiendo, señor –respondió el preboste–. *Nací*, como otros hombres, en un rincón de la tierra que amé porque había jugado en él siendo chiquillo, y allí me enamoré y hablé con mis amigos durante noches enteras que fueron noches divinas. Y allí sentí el misterio de la vida. Los jardincillos donde hablamos de nuestros amores, las calles por las que caminamos hacia la muerte...¹⁴¹³

A continuación, se mostrará lo que se encuentra en Chesterton con respecto a cada una de estas heridas de la sensibilidad; para poder llegar a la convicción de que “es una gran suerte tener tacto, (...) ¿qué sería de mí sin tacto?”.¹⁴¹⁴

Vida

“Todos sentimos el misterio de la tierra sin que nadie nos lo haga notar. *El misterio de la vida es su aspecto más básico*”.¹⁴¹⁵ La cosmovisión chestertoniana en este asunto comienza con una afirmación vitalista: un sí a la vida, *que sea*: “la vida es la llamada suprema, y tras ella debemos ir”.¹⁴¹⁶ El escritor reconoce que se debe creer “en la vida, con la más firme y colosal de las convicciones, en algo parecido a lo que

¹⁴¹¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 241.

¹⁴¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 237. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 544.

¹⁴¹³ Chesterton, *Obras Completas III, El Napoleón de Notting Hill*, 979.

¹⁴¹⁴ Chesterton, *El Napoleón de Notting Hill*, 996.

¹⁴¹⁵ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 89.

¹⁴¹⁶ Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 887.

Stevenson llamó el gran teorema de que la vida merece ser vivida”.¹⁴¹⁷ Además, la experiencia de la vida, de modo personal, es lo cercano al ser humano:

Lo que los hombres tienen en la cabeza, no son precisamente los mecanismos económicos necesarios para su existencia, sino su propia existencia: el mundo que contempla cuando despierta cada mañana y la naturaleza de su posición general con respecto al mismo. *Hay algo más cercano a él que su propia subsistencia: su propia vida.*¹⁴¹⁸

La vida es una de esas experiencias que se viven en concreto, en carne propia, esta es la vivencia primera y básica del ser humano. Por su parte, vienen en segundo lugar las “propias deducciones y especulaciones acerca de ella”.¹⁴¹⁹ Con todo, en este mismo lugar apunta Chesterton que la *imaginación mística* (cf. Cap. 5.3) no tiene especulaciones ociosas y prolijas, sino que, como el poeta Browning, comprende que la vida es una experiencia particular e inabarcable: “cree que una flor es símbolo de vida”. Se trata de que el filósofo pueda ver y repensar “que la vida, una mera abstracción, es símbolo de una flor”.¹⁴²⁰

En este ámbito quisiera recordar la idea de Chesterton de separación (Cf. Cap. 5.1). Dentro del plano racional, la vida, como la creación, es una separación: un individuo que se reconoce vivo. De hecho, “cuando el fondo – el ambiente – de la vida del hombre es un ambiente – un fondo- gris, entonces, en nombre de la sacra supremacía del hombre, se me antoja pintar sobre ese fondo, fuego y sangre”.¹⁴²¹ Es por este motivo que a Chesterton le molestan las tesis, por así decirlo, de un vitalismo exacerbado que intentan confundir todo en una masa amorfa –orgánica e inorgánica al mismo tiempo– que va fluyendo y cambiando, la cual se parece más a la nada, y a la quietud del todo-uno. En contraste, propone la distinción o la separación, dado que esas identificaciones entre la lógica y la ontología, el uno y lo múltiple: “un flujo del todo y la nada [...] no se puede pensar si uno no se distancia del objeto de su pensamiento”.¹⁴²²

La vida, en efecto, es frágil y concreta. Y vivir conscientemente se da en la plena conciencia de la vulnerabilidad de la propia vida. La vida, así, se convierte en una cuestión, como suele decirse, de vida o muerte, existencial. Chesterton reconoce que

¹⁴¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 489. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 115.

¹⁴¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 270. Chesterton, *El hombre eterno*, 182.

¹⁴¹⁹ Chesterton, *Robert Browning*, 209.

¹⁴²⁰ Chesterton, 209.

¹⁴²¹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 15. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 18.

¹⁴²² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 238. Chesterton, *Ortodoxia*, 43.

algo definitivo aprendió de los cuentos de hadas, que “la vida es luminosa como el diamante, pero frágil como el cristal de una ventana; y aún recuerdo los escalofríos que sentía cuando oía comparar los cielos con un terrible cristal”.¹⁴²³ Por eso, se necesita cierta austeridad en el vivir, dado que la vida no es una expansión o posesión, es recogimiento y lento desarrollo: “La austeridad es en sí misma un anhelo por que las cosas, animales, vegetales y minerales, prosperen y produzcan; y por evitar que se desperdicien o, en otras palabras, se destruyan”.¹⁴²⁴

La vida, entonces, que es tan frágil implica cuidado, y este cuidado comienza en la pregunta del sentido de la propia vida, más allá de pensar en los medios de la subsistencia: “Todas las dudas e ilusiones de cada día se fundan en la existencia, de tal forma que no nos preguntamos cómo podremos vivir, sino por qué lo hacemos”.¹⁴²⁵ Y no es cuestión sólo de mantenerse vivos como si fuera exclusivamente una cuestión medicinal; es, más bien, existencial, tal como exclama un personaje chestertoniano: “usted, doctor, puede evitar que muera, lo ha demostrado. [...] Pero ¿puede convencerlo de que continúe vivo?”.¹⁴²⁶ En otro lado añade: “toda la ciencia, incluso la ciencia sagrada, es una sublime historia de detectives. Sólo que el asunto no es saber por qué hay alguien muerto, sino averiguar el secreto más difícil, el de saber por qué hay alguien vivo”.¹⁴²⁷ Más aún: “pensad en todos aquellos tiempos a través de lo cuales los hombres han hablado de tener el valor de morir. Y recordad luego que, en realidad, hemos venido a hablar de tener el valor de vivir”.¹⁴²⁸

Con todo, el valor de vivir consiste en dejarse envolver por la vida. Chesterton recomienda que hay que dejarse envolver por las cosas de la vida: “es *la hospitalidad de las circunstancias*. Con antorchas y trompetería, como un invitado, *el bisoño se deja enredar por la vida*. Y el escéptico se queda fuera”.¹⁴²⁹ Esto también se refiere a que hay que vivir la vida desde el fondo, no se puede ver solamente desde el pedestal de los conceptos, sino incluso sobre una elucubración no experiencial del sentido. De este modo hay que, por decirlo así, ir de los libros a las cosas mismas. Chesterton expresa esta idea muy gráficamente: se trata de dejar de “fijarse en los libros sobre

¹⁴²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 260. Chesterton, *Ortodoxia*, 72.

¹⁴²⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 110.

¹⁴²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 270. Chesterton, *El hombre eterno*, 183.

¹⁴²⁶ Chesterton, *El poeta y los lunáticos*, 12.

¹⁴²⁷ G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 3: The Catholic Church and Conversion, The Thing: Why I am a Catholic, The Well and the Shallows, The Way of the Cross, and Others* (San Francisco: Ignatius Press, 1990), 191.

¹⁴²⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 888.

¹⁴²⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 281.

los hombres y los animales y empezar a mirar a los propios hombres y animales (y mejor si uno tiene un poco de sentido del humor o imaginación y cierto sentido de la farsa)".¹⁴³⁰ En últimas, dejarse enredar por la vida misma y sus cosas:

Y esa extrañeza de la vida, ese elemento inesperado e incluso perverso de las cosas que suceden, sigue siendo inevitablemente interesante. Las circunstancias que podemos regular pueden domesticarse o volverse «pesimistas», pero las «circunstancias sobre las que carecemos de control» siguen siendo divinas para aquellos que, como Micawber, son capaces de apelar a ellas y renovar su fuerza.¹⁴³¹

Y en otra parte, con la misma intención, precisa que:

*la existencia tiene un valor del todo indecible, y estamos más verdaderamente compelidos a ese sentimiento, no por ningún argumento o justificación triunfante del cosmos, sino por algunos de esos sonidos y visiones momentáneos e inmortales, un gesto, una vieja canción, un retrato, un piano, una antigua puerta.*¹⁴³²

Otro aspecto sobresaliente de la concepción que Chesterton tiene de la vida, es que ella es una aventura propia del drama de la libertad. No se sabe cómo terminará. Y esto es, justamente, lo que le da su fuerza de independencia y, al mismo tiempo, de una cierta elaboración. La vida "es un relato, que puede acabar de cualquier manera".¹⁴³³ A diferencia de las filosofías deterministas, circulares, inmanentistas y panteístas, Chesterton ve que su cosmovisión intenta salvar la infinita responsabilidad de cada individuo. La vida es una cosa muy concreta y muy delineada, y esto, observa, es mejor que pensarla en mayúscula como si tuviera un carácter impersonal e indiferente. La vida, para Chesterton, tiene un carácter de narratividad, porque eso es esencial al drama de la voluntad. Se puede seguir un camino o el otro, hacer esto o lo otro. Y esto nos va constituyendo en eso que somos (Cf. Cap. 6.3). La recuperación de esta individualidad extendida en el tiempo es lo que hace, según el escritor, la vida emocionante, totalmente responsable.

El drama de la vida procede también de que ella está llena de circunstancias, y el vivir junto con ellas y aceptarlas hace que todo sea más emocionante: "para que la vida pueda ser una historia, o un relato, para nosotros, hace falta que al menos gran

¹⁴³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 348. Chesterton, *Orthodoxia*, 189.

¹⁴³¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 159.

¹⁴³² Chesterton, *Robert Browning*, 61.

¹⁴³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Orthodoxia*, 179.

parte de ella nos venga dada sin nuestro permiso".¹⁴³⁴ En este sentido se puede entender que el vivir es un asunto *exagerado*, siempre desborda o excede nuestras categorías, proyectos y metas; al mismo tiempo, el escritor reconoce que de este modo se puede "*exagerar la vida en la dirección de la vida*",¹⁴³⁵ es decir, que para vivir mejor hay que aceptar su imprevisibilidad: "la *vida*, si es una vida fascinante, estimulante, es algo que, por naturaleza, *existe a pesar de nosotros mismos*".¹⁴³⁶ Chesterton resalta, justamente, este aspecto en relación con la teología occidental y el surgimiento de la novela moderna:

Pero la clave está en que un *relato* es emocionante porque posee un marcado elemento de voluntad, que la teología llama *libre albedrío*. No se puede calcular el resultado de una suma como uno quiera, pero *sí se puede terminar una historia como se quiera*. Cuando alguien descubrió el cálculo diferencial, sólo había un cálculo diferencial que descubrir. En cambio, Shakespeare podría haber casado a Romeo con el ama en lugar de matarlo si así lo hubiera querido. Y el cristianismo ha destacado tanto en la *narrativa* exactamente por la misma razón por la que ha insistido en el libre albedrío teológico.¹⁴³⁷

Y todo está lleno del drama de la vida: en donde todas las cosas "ocupan el primer plano, es decir, estarían en las candilejas y serían personajes en todos los sentidos".¹⁴³⁸ Incluso los seres concretos, detallados en su individualidad, sean inertes o vivos, tienen –y cumplen– su *papel* en la vida. Chesterton, entonces, reconoce que la emoción de la vida, podría decirse, radica no sólo en la contemplación de los otros seres actuantes, sino también que el exceso de la vida se manifiesta en su imprevisibilidad, en tanto que ella misma¹⁴³⁹ asume un papel en el teatro del mundo, tomando un papel activo e, incluso, personal. Haciendo referencia a Francisco de Asís, escribe Chesterton:

Para él todo tenía carácter dramático y una vida independiente del marco; no era todo un mismo bloque, como una pintura, sino que estaba en acción, como en una obra de teatro. El pájaro que pasaba junto a él como una flecha era un ser con una historia y un objetivo; si bien era un objetivo de vida, no de muerte. Posiblemente un

¹⁴³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 144. Chesterton, *Herejes*, 160.

¹⁴³⁵ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 278.

¹⁴³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 141. Chesterton, *Herejes*, 156.

¹⁴³⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 180.

¹⁴³⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 82. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 102.

¹⁴³⁹ Esto no quiere decir que se substancialice la vida, sino que su exceso se señala por medio de un *no-sé-qué* imprevisible que en las expresiones comunes se consigna como 'los caminos de la vida'.

arbusto le hacía detenerse, al igual que le habría detenido un bandolero; y de hecho estaba dispuesto a brindar al bandolero la misma acogida que al arbusto.¹⁴⁴⁰

Y, por último, la vida se relaciona intrínsecamente con su 'final', esto es, la muerte: "Para nosotros, el premio de la vida es un grande, glorioso grito de los agonizantes; es siempre *morituri te salutant*".¹⁴⁴¹ Sin embargo, Chesterton apunta que si la vida se ha concebido como un tipo de infinitud, sería también consecuente que sea más fuerte que la muerte, con una victoria, esto es, con un cierto alcance de la inmortalidad, porque siempre "sigue en pie la necesidad de vivir, de sufrir y de crear".¹⁴⁴² Sus palabras son muy incisivas, ante la palabrería vitalista de su época: "¿Cómo puede ser noble querer que nuestra vida sea infinita y cicatero querer hacerla inmortal?".¹⁴⁴³ Además, recordando de nuevo la narratividad, la muerte tiene su carácter íntimamente anclado en el fenómeno de la vida, pues esta

se parece mucho a una *novela* por entregas: la vida concluye con la promesa (o la amenaza) de «continuará en el próximo número». Además, la vida imita con noble vulgaridad a las novelas por entregas y se interrumpe en el momento más emocionante. Pues no hay duda de que eso es la muerte.¹⁴⁴⁴

En efecto, la actitud frente a la vida y la muerte dan cuenta de la complejidad que es la conciencia humana, con sus gozos y ansiedades. Pues "lo más significativo sobre cualquier ciudadano es su actitud artística en relación con una festividad, y su actitud moral en relación con una pelea; es decir, su manera de aceptar la vida y su manera de aceptar la muerte".¹⁴⁴⁵ Y es precisamente ahí donde se da la narratividad¹⁴⁴⁶ y el drama de la existencia:

¹⁴⁴⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 82. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 102. Incluso, esta idea se mantiene cuando la vida se piensa a sí misma. Esto entendido en un sentido práctico: la reflexión personal. La imagen sufre un pequeño cambio: "estamos ahora no como actores, sino como críticos dramáticos". Chesterton, *Obras Completas III, El Napoleón de Notting Hill*, 975.

¹⁴⁴¹ G. K. Chesterton, *Los libros y la locura, y otros ensayos* (Madrid: El buey mudo, 2010), 17.

¹⁴⁴² Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 887.

¹⁴⁴³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 333. Chesterton, *Ortodoxia*, 168.

¹⁴⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 179.

¹⁴⁴⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 184. Chesterton, *Herejes*, 218.

¹⁴⁴⁶ Chesterton hablando de su existencia literaria escribe: "debemos estar ciertamente en una novela; lo que más me gusta de su autor es que se toma mucho trabajo en las cosas secundarias" Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 63.

La vida es siempre una novela. Nuestra existencia puede dejar de ser canción; puede dejar incluso de ser un lamento hermoso. Tal vez nuestra existencia no sea una justicia inteligible, o incluso puede ser un mal cognoscible. Pero nuestra existencia sigue siendo una historia. En el fiero alfabeto de todos los atardeceres se lee: «Continuará...».¹⁴⁴⁷

Muerte

Aunque Chesterton, por un momento, reconoce que la privación de la vida es un aspecto esencial de la muerte: “la cualidad básica de toda privación es que agudiza la idea de valor; y ésta es, quizá, la razón del acertijo de la muerte”,¹⁴⁴⁸ es decir, que se puede amar mejor la vida si sabemos básicamente que podemos perderla. En efecto, “toda renuncia a la vida, toda degeneración de placer, toda oscuridad, toda austeridad, toda desolación, tienen por finalidad auténtica esa separación de algo que ha de conducir a que sea acerbamente disfrutado”.¹⁴⁴⁹ Sin embargo, resalta que la muerte también *se puede vivir* de una determinada manera. Antes que nada, la muerte no se puede ‘vivir’ de forma estoica. Hay que ‘vivirla’ con todo lo suyo, y “con los significativos signos del misterio y la esperanza”,¹⁴⁵⁰ porque “la tragedia se convierte en un profundo sentido de la dignidad humana”¹⁴⁵¹ Chesterton reconoce que hay que amplificar la muerte, darle toda su importancia, y no obviarla fácilmente como una nada (léase sueño eterno) o como un simple paso a un más allá. De modo metafórico escribe que el pesar que rodea a la muerte es tan importante que hay que resaltarlo mucho más:

Reunir a los amigos, celebrar una fiesta sombría, hablar, llorar, alabar al muerto, todo eso hace cambiar la atmósfera, y permite a la naturaleza humana sobreponerse ante la tumba abierta. La tortura indecible consiste en intentar tratarla como algo privado y sin importancia, como hacen nuestros elegantes estoicos. Eso es, a la vez, orgullo y dolor e hipocresía. *La única manera de aminorar la muerte es aumentándola.*¹⁴⁵²

Chesterton ha reflexionado en torno al aguijón de la muerte desde varios ámbitos. Uno de estos ámbitos es la radical distinción entre la muerte del mártir y la muerte del suicida. Pues para Chesterton es totalmente vinculable la afección de la muerte

¹⁴⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 143. Chesterton, *Herejes*, 159.

¹⁴⁴⁸ Chesterton, *Los libros y la locura, y otros ensayos*, 17.

¹⁴⁴⁹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 38. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 43.

¹⁴⁵⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 405. Chesterton, *El hombre eterno*, 352.

¹⁴⁵¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 326.

¹⁴⁵² Chesterton, *El reverso de la locura*, 138.

con la de la vida. Sería un error concebir simplemente la muerte desde la muerte misma, como la desaparición del todo. Muerte y vida están ligados porque la una siempre supone a la otra. Si no fuera así, la vida se alabaría por ella misma, y la muerte sería la conclusión más absurda de la desintegración total. Él reconoce, *metafóricamente*, que estas dos actitudes existenciales, pero también teóricas, coinciden con la *figura*¹⁴⁵³ del mártir y del suicida. Ambas figuras principalmente comparten la realidad de la muerte, pues ciertamente ambos sujetos mueren, sin embargo, su actitud frente a la muerte establece las principales diferencias entre ellos.

En efecto, para el escritor inglés, la figura del suicida expresa una negación directa con toda la realidad: las cosas, la vida vegetal, animal y humana. Porque la *imagen* del suicida expresa un desinterés por la vida misma. Borra todo el mundo en un acto que busca la nesciencia, la negación de toda la realidad. Este es el acto supremo del nihilismo, la supresión de toda la realidad, con la eliminación de sí mismo. En este sentido metafórico es como escribe Chesterton:

Su acto es peor (*desde el punto de vista simbólico*) que cualquier violación o atentado con dinamita, pues destruye todos los edificios y ofende a todas las mujeres. El ladrón se contenta con los diamantes, en cambio el suicida no: en eso consiste su crimen. No puede sobornarse ni con las relucientes piedras de la Ciudad Celestial. El ladrón rinde un homenaje a su botín, aunque no a su dueño. Sin embargo, el suicida insulta todo lo que hay en la Tierra al negarse a robarlo. Desfigura las flores al negarse a vivir por ellas. Desdeña con su muerte incluso a la criatura más minúscula de la Tierra. Cuando alguien se cuelga de un árbol, las hojas deberían caer enfadadas y los pájaros alejarse furiosos, pues todos ellos han recibido una ofensa personal.¹⁴⁵⁴

Por su parte, la figura del mártir es distinta. Pues esta imagen expresa que se aprecian tanto las cosas, y que se tiene en mira alguna 'idea' tan valiosa que se renuncia a la propia vida para ser fiel a tal principio. El mártir está convencido de que hay cosas tan importantes que, frente a ellas, incluso la vida propia queda relegada a un segundo lugar. Reconoce que hay cosas supremas que lo exceden y que tienen más importancia que eso que se considera "su propia vida". Así lo sintetiza Chesterton:

¹⁴⁵³ Chesterton plasma la idea que transparentan cada una de estas actitudes existenciales a partir de tales imágenes. No aborda, sin embargo, con todo el peso que conlleva, la noción de martirio que incluye el ámbito religioso y político, y mucho menos asume alguna perspectiva psicológica frente a la realidad del suicidio. Frente a estas dos *realidades tan misteriosas en sí*, Chesterton guarda un prudente silencio.

¹⁴⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 276. Chesterton, *Ortodoxia*, 95.

Un mártir es alguien que aprecia tanto lo que le rodea que renuncia a su propia vida. Un suicida es alguien a quien le importa tan poco lo que le rodea que desea verlo desaparecer. El primero quiere que algo empiece, el segundo que todo desaparezca. En otras palabras, el mártir es noble, exactamente porque (por más que renuncie al mundo o excre a toda la humanidad) admite ese último vínculo con la vida: muere para que algo pueda vivir. El suicida es innoble porque carece de ese vínculo con el ser: es un mero destructor, espiritualmente destruye el universo.¹⁴⁵⁵

En la misma tónica, Chesterton reconoce que el 'apego' por la vida es distinto en ambas actitudes. Pues el mártir, de alguna manera, no se aferra tanto a su vida como para tener miedo de perderla, sino que no entiende la muerte como anulación total de la vida. En cambio, el suicida desprecia la vida, muestra un total desapego a ella y supone que la muerte lo clausura todo. Escribe:

En esa paradoja se basa el principio de la valentía, incluso de la más brutal y mundana. Un hombre atrapado por la subida de la marea puede salvarse si se arriesga a cruzar por el precipicio. Sólo puede escapar a la muerte pasando a escasos centímetros de ella. Un soldado rodeado de enemigos, si quiere escapar, necesitará combinar un fuerte deseo de vivir con una extraña despreocupación por la muerte. No debe aferrarse sin más a la vida, pues en tal caso actuaría como un cobarde y no conseguiría salir bien librado. Tampoco debe esperar la muerte sin más, pues entonces sería un suicida y tampoco lo conseguiría. Debe buscar la vida con una furiosa independencia; debe desearla como si fuese agua y beber la muerte como si fuera vino. Supongo que ningún filósofo ha expresado jamás esa paradoja con la lucidez necesaria, y desde luego yo tampoco.¹⁴⁵⁶

En síntesis, la vida y la muerte son caras de una misma moneda. Y para Chesterton la clave para aceptar la muerte radica en la perspectiva desde la cual se haya asumido la vida y viceversa, esto es, de cómo se vaya a asumir la muerte depende cómo se haya aceptado la vida. Y esto es propio de la finitud humana: "la filosofía no les interesa a los que pasan por la divinidad y la grandeza, sino a los que pasan por el nacimiento y la muerte".¹⁴⁵⁷ A pesar de todo, estas afecciones elementales se viven de un modo particular e intenso: "las cosas comunes son terribles y súbitas; la muerte, por ejemplo, y ante todo, el amor; las cosas comunes no son lugares comunes".¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 276. Chesterton, *Ortodoxia*, 96.

¹⁴⁵⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 297. Chesterton, *Ortodoxia*, 122.

¹⁴⁵⁷ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 916.

¹⁴⁵⁸ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 327.

Con todo, como se verá a continuación, “el fin de la vida no es tan trágico como el fin del amor”.¹⁴⁵⁹

Tú

Como se retomará en el capítulo 8.3, Chesterton revitaliza y le da todo su peso al tú. De hecho, Chesterton reconoce el ser sagrado del prójimo. Afirma, en efecto, que este “pensamiento tiene un toque de razonamiento filosófico al considerarlos a todos ellos criaturas maravillosas y radiantes, con todas sus cabezas coronadas con aureolas. Esa convicción hace de cada rostro humano, de cada característica humana, una cuestión de poesía mística”.¹⁴⁶⁰ Además, Chesterton no escatima halagos a la hora de elogiar la vida humana; sostiene que “la vida humana es *mística* y de *valor infinito*”;¹⁴⁶¹ “el vecino de la casa de enfrente es indefinible”¹⁴⁶²; es la “sensación de la *absoluta santidad de la diferencia humana*”,¹⁴⁶³ la cual para Chesterton era “la más honda de las sensaciones”.¹⁴⁶⁴

Y esto entendido no en un sentido abstracto, y en general, sino el ser humano concreto, viviente, señalable, que sufre y ama: “lo que resulta valioso y admirable a nuestros ojos es el hombre; ese hombre que bebe cerveza, que adopta credos, que lucha, que se equivoca, que es sensual y respetable”.¹⁴⁶⁵ Sostiene, además, que estos son algunos “*deseos de la naturaleza humana: el deseo del amor y de la libertad y del hogar*”.¹⁴⁶⁶ Asimismo, el deseo y su vulnerabilidad nos hacen humanos: “el deseo y el peligro nos hacen sencillos a todos”.¹⁴⁶⁷ Uno de estos deseos profundos con respecto al tú es el amor; pues “para todo hombre y mujer, ave, bestia y flor, la vida es una llamada de amor tras la que hay que ir ansiosamente”.¹⁴⁶⁸ Más aún, “en la

¹⁴⁵⁹ Chesterton, 307.

¹⁴⁶⁰ Chesterton, *La Cuestión*, 194.

¹⁴⁶¹ Chesterton, *El reverso de la locura*, 41.

¹⁴⁶² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 175.

¹⁴⁶³ Chesterton, *Robert Browning*, 214.

¹⁴⁶⁴ Chesterton, 214.

¹⁴⁶⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 70. Chesterton, *Herejes*, 60.

¹⁴⁶⁶ Chesterton, *El reverso de la locura*, 41.

¹⁴⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 113. Chesterton, *Herejes*, 117.

¹⁴⁶⁸ Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 888.

vida uno puede hacerlo todo para seguir el amor, porque es tan bello".¹⁴⁶⁹ El escritor inglés considera dos tipos de amor.

El primero se refiere al modo en que el tú se desea por razón de las propias necesidades, el cual teniéndolo junto a sí, alimenta las propias intenciones o propósitos.¹⁴⁷⁰ Este es un amor erótico, sediento y necesitado, muy valioso, que hace vibrar todo el cuerpo, incluida el alma. De hecho, el amor en sí implica mucha 'sensibilidad al tú', si no la hay no se hablaría de amor, sino de posesión onanista, dominio, violencia, que hace descender al amor hasta una actitud 'imperialista'¹⁴⁷¹ y egoísta, apagando el ámbito propio de lo erótico. Dado que el yo subsume y devora al tú. Con todo, reconoce con esperanza Chesterton, que, aunque esta desaparición del amor se vea ahora como algo común, y a pesar de que se haya vivido personalmente esa experiencia, sin embargo, se sigue creyendo en la existencia del amor: "aun cuando sabemos la existencia de los falsos enamorados jamás creemos que todo amor es falso".¹⁴⁷²

En este orden de ideas, el escritor critica la visión que identifica el yo con el tú con la fácil frase de 'el prójimo como otro yo'. Esto le parece falso y erróneo. El mundo para Chesterton está lleno de individualidades reales, separadas y diferentes, lo que hace posible el amor, y toda su aventura y dificultad. Escribe:

Quiero amar al prójimo no porque sea yo, sino precisamente porque no lo es. Quiero adorar al mundo no como quien adora a un espejo porque es él mismo, sino como quien ama a una mujer porque *es totalmente diferente de él. Si las almas están separadas, el amor es posible.*¹⁴⁷³

En este sentido, Chesterton no cree que exista verdadero amor cuando se lo reduce a la propia inmanencia o a una suerte de panteísmo. En efecto, "el amor desea la personalidad y por tanto la división".¹⁴⁷⁴ Por eso, a Chesterton le parece que la distancia es indispensable. Incluso le parece que esta es la nota distintiva y silenciosa de Dios que no quiere confundirse o fundirse con las criaturas, y tampoco abarcar lo creado en un todo amorfo, masificado, cambiante y ambiguo. A propósito, es un

¹⁴⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 137. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1169.

¹⁴⁷⁰ Cf. G. K. Chesterton, *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England* (San Francisco: Ignatius Press, 2001), 598.

¹⁴⁷¹ Chesterton, *The Defendant*, p. 125.

¹⁴⁷² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 257. Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 559.

¹⁴⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 336. Chesterton, *Ortodoxia*, 173.

¹⁴⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 174.

“gran error el suponer que el amor une y hace iguales a los humanos. Lejos de ello, los hace diversos, porque el amor va dirigido a lo más individual”.¹⁴⁷⁵ En efecto, como ya se ha remarcado, cada persona está delineada de acuerdo con una clara personalidad, con una existencia individual, única e irrepetible. El escritor inglés piensa que habría que lograr una “filosofía en que Dios se alegre de la separación del universo en almas”.¹⁴⁷⁶ En efecto, desde el plano de la génesis (cf. Cap. 5.1) o de la creación, trae la imagen bíblica, según la cual “el padre también era una espada que en los oscuros inicios separó a un hermano del otro para que por fin se amaran eternamente”.¹⁴⁷⁷ Ahora bien, esta separación permite la responsabilidad ética, “un impulso hacia la acción moral”.¹⁴⁷⁸ Al comprender la diferencia y la responsabilidad de individuos distintos e infinitos en su particularidad: “«Yo soy yo, tú eres tú»”,¹⁴⁷⁹ Chesterton es muy explícito en que esta constatación “se dirige hacia fuera [...] sobre la necesidad general de una actividad ética y una reforma social”.¹⁴⁸⁰ “Y la diferencia será en beneficio de la variedad, de la personalidad, de las potencialidades del espíritu humano; en otras palabras, de la vida y de la libertad”.¹⁴⁸¹

El otro tipo de amor es el agapeico en el cual se enfocan las propias obligaciones hacia el tú de la afección.¹⁴⁸² Chesterton especifica este tipo de amor el hallazgo del bien de la existencia de un tú personal. Trae, por este motivo, la imagen del detective bondadoso que va develando las virtudes públicas de las personas más desconocidas.¹⁴⁸³ Dice que la misión de todo ser humano es poder entrever el bien que encierra la persona de al lado, así sea por un resquicio. Se trata de algo así como una búsqueda tras el bien, una caza del bien, un detective no del crimen, sino de lo bueno. La imagen del detective es sobresaliente porque significa que se descubre algo que ya estaba y se lo pregona. Además, “el verdadero gran hombre es el que hace que todo humano se sienta grande”.¹⁴⁸⁴

¹⁴⁷⁵ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 331.

¹⁴⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 175.

¹⁴⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 175.

¹⁴⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 175.

¹⁴⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 339. Chesterton, *Ortodoxia*, 176.

¹⁴⁸⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 175.

¹⁴⁸¹ Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, 105.

¹⁴⁸² Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*, 598.

¹⁴⁸³ Cf. Chesterton, *Robert Browning*, 52.

¹⁴⁸⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 180.

Ahora bien, con respecto al Tú, en mayúscula, reconoce que es necesario volver a traerlo a nuestra condición humana. Porque muchas veces el hombre necesita estas referencias absolutas como el Ser Divino: “El pragmático aconseja pensar en lo que haga falta sin preocuparse por el Absoluto, cuando una de las cosas en las que se debe pensar es en el Absoluto”.¹⁴⁸⁵ Reconoce que “no se puede evadir el tema de Dios; así se hable de cerdos o del teorema del binomio”.¹⁴⁸⁶ Incluso aunque no se sea creyente, hace falta Dios para pensar, expresión agraciada del teólogo belga Adolphe Gesché, es decir, que hay que dejar esa posibilidad al menos para el pensamiento y la problematización. Además, se puede decir que la cosmovisión de Chesterton estuvo basada en una intención de comprensión de lo divino presente en el mundo y en su infinita distancia. Sus escritos ensayísticos no transparentan esta lucha, según la cual quería captar el rostro de Dios en su terrible ausencia. Pero en sus poemas y novelas es constante la metáfora de la búsqueda, el combate, una relación de dolor-amor. A propósito, reconoce el escritor, que esa búsqueda se trata de una *dichosa angustia* de la comprensión. Por boca de uno de sus personajes exclama:

Yo no estoy tan indignado. Yo te agradezco no sólo el vino y la hospitalidad que me has dado, sino mis hermosas aventuras y rabiosos combates. Pero quisiera conocerte. Mi alma y mi corazón se sienten tan dichosos, y quietos como este dorado jardín; pero mi razón está llorando; yo quisiera conocer, yo quisiera conocer...¹⁴⁸⁷

Finalmente, Chesterton reconoce que la apertura al tú implica también la apertura al mundo. Encuentra terrible que un hombre se adore a sí mismo. Chesterton parodia la idea del dios interior, dice que estaría bien reconocer en el otro lo divino, pero que en uno, habría que reconocerse más bien servidor. Porque el peligro de la adoración a sí mismo es endiosarse, y volver el supuesto dios interior en un Uno Mismo Supremo. En cambio, reconoce que la salida, el afuera, la superación de una inmanencia cerrada y solipsista se hace por medio de la apertura de la mente hacia la realidad. Escribe con humor:

Que Fulano adore al dios que hay en su interior significa, en último extremo, que Fulano adora a Fulano. Y es preferible que adore al Sol o a la Luna antes que a la Luz Interior, que adore a los gatos o a los cocodrilos, si es que encuentra alguno en su barrio, pero no al dios interior.¹⁴⁸⁸

¹⁴⁸⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 239. Chesterton, *Orthodoxia*, 45.

¹⁴⁸⁶ Chesterton, *The Man Who Was Orthodox*, 88.

¹⁴⁸⁷ Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 168. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 144.

¹⁴⁸⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 279. Chesterton, *Orthodoxia*, 100.

El mundo

La admiración que despierta en Chesterton lo frágil del universo (Cf. Cap. 5), lo lleva al infinito respeto hacia lo más banal e insignificante. Si acaso se pudiera hablar de comunión universal o de armonía cósmica, consistiría en un amor particular al mundo circundante: “La verdad es que, por supuesto, la real universalidad se consigue teniendo la mejor relación con nuestro entorno más inmediato”¹⁴⁸⁹. Y en seguida satiriza a los que le hacen cunas a un joven cocodrilo o miman a un hipopótamo cuando, a su vez, no quieren al hijo o al hermano que tienen cerca y constantemente. No existe amor abstracto por la humanidad, ni por el mundo.

Según Chesterton, uno de los aspectos necesarios para poder captar al mundo en toda su riqueza es la humildad. La afectación del mundo en nosotros tiene que verse con una cierta grandeza, como si el mundo nos superara en su inmensa realidad. Sin embargo, hay que tener presente que la mirada chestertoniana no se refiere a un mundo que de tan grande se presenta como informe o vacío; ya veíamos que Chesterton piensa que él se encuentra en una casa cálidamente acogedora (Cf. Cap. 6.1). Con todo, el mundo, en el caso presente, se ve con el matiz de lo que es más grande que uno, de lo que uno no puede dar cuenta, de lo que a uno lo supera. Es en este sentido que Chesterton escribe lo siguiente:

Por eso se hizo evidente que, si el mundo había de parecerle grande, él tendría que volverse pequeño. Incluso las visiones más encumbradas, las grandes ciudades y los altos pináculos son creaciones de la humildad. Y también lo son los gigantes que pisotean bosques como si fueran hierba y las torres que se alzan más allá de las estrellas, pues las torres no son altas a menos que tengamos que alzar la vista para mirarlas, y los gigantes no son gigantes si no son más grandes que nosotros. Toda esa imaginación gigantesca, que constituye tal vez el más poderoso placer del hombre, es en el fondo totalmente humilde. Sin humildad es imposible disfrutar de nada, ni tan siquiera del orgullo.¹⁴⁹⁰

Están aquí presentes las nociones chestertonianas de humildad, magia, extrañeza y personalidad. Por eso, advierte que:

el filósofo de los cuentos de hadas se alegra de que un hoja sea verde precisamente porque podría haber sido escarlata. Tiene la sensación de que se ha vuelto verde un instante antes de mirarla. Le alegra que la nieve sea blanca por el motivo muy razonable de que podría haber sido negra. Todos los colores implican una elección

¹⁴⁸⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*, 597.

¹⁴⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 234. Chesterton, *Orthodoxia*, 38.

arriesgada: el rojo de las rosas del jardín no sólo es determinante, sino dramático, como la sangre recién derramada. *Dicho filósofo tiene la sensación de que se ha hecho algo.*¹⁴⁹¹

Es decir, se ha hecho algo independiente de él. Con fina ironía, reconoce que el mundo *ocurre a pesar nuestro*, una constatación en apariencia pueril, pero que si se piensa bien es tremenda: “cuando ocurre algo, primero ocurre y después uno se da cuenta. Ocurre por sí mismo, sin que tengamos nada que ver con ello. Esto prueba una cosa terrible, y es que hay cosas independientes de uno mismo”.¹⁴⁹² Este carácter de sorpresa y de exceso del mundo, Chesterton lo expresa por medio de la idea de la aventura (cf. Cap. 6.2):

El elemento de aventura empieza a existir, pues una aventura es, por naturaleza, algo que viene a nosotros. Es *algo que nos escoge a nosotros, y no algo que escojamos nosotros* [...] Cuando, mediante *el acto de nacer*, entramos en la familia, entramos en *un mundo incalculable*, en un mundo que cuenta con sus propias leyes, en un mundo que podría seguir existiendo sin nosotros, en un mundo que no hemos construido nosotros.¹⁴⁹³

Es sobresaliente también el énfasis que le da Chesterton a la magia del mundo. La forma en que están relatadas las cosas. Pues la repetición de los fenómenos del mundo no solamente responden a una idea reiterativa y gris, sino a un exceso de energía que hace que las cosas se mantengan una y otra vez en su fluir, con toda la fuerza de los elementos: que, por ejemplo, el Támesis va siempre a Sheerness, comenta Chesterton. La narratividad de las cosas, esto es, su movimiento maravilloso y ordenado, es lo que lleva a Chesterton a sorprenderse del mundo, y de ver también ahí, en ese conjunto de fuerzas y elementos, a alguien que marca pautas, a un narrador o un mago, que diga una y otra vez a las cosas: ‘¡hazlo de nuevo!’¹⁴⁹⁴. De este modo:

siempre había creído que en el mundo había magia: desde ese momento pensé que tal vez hubiese también un mago. Lo cual apuntaba a una profunda emoción siempre presente y subconsciente: que este mundo nuestro tiene un propósito y, si lo tiene, es que hay alguien. Siempre había vivido la vida como un relato; y donde hay un relato hay un narrador.¹⁴⁹⁵

¹⁴⁹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. Chesterton, *Ortodoxia*, 76.

¹⁴⁹² Chesterton, *Obras Completas III*, El Napoleón de Notting Hill, 1025.

¹⁴⁹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 143. Chesterton, *Herejes*, 158.

¹⁴⁹⁴ Cf. Randall Paine, *The Universe and Mr. Chesterton* (Illinois: Sherwood, 1999).

¹⁴⁹⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 264. Chesterton, *Ortodoxia*, 79.

Además, como ya hemos recordado (Cf. Cap. 1.2), Chesterton se opone a la idea de una fusión en una totalidad informe y confusa, la cual muchas veces tienden algunas metafísicas de la modernidad. En este sentido, Chesterton ve un mundo frágil, delicado, pequeño. A diferencia de los 'sabios modernos' que

hacían gala de un terrible despilfarro y yo de una sagrada parsimonia. Pues la economía tiene más de romanticismo que de extravagancia. Para ellos las estrellas eran una renta inagotable de monedas de medio penique, para mí el Sol dorado y la Luna plateada eran tan valiosos como un soberano y un chelín para un colegial.¹⁴⁹⁶

El mundo, como ya se ha visto, es algo sorprendente. Pero esta sorpresa está delineada por una gentil disposición. El mundo tiene un estilo incomprensible e inexplicable, aunque lleno de maravillas. Y de sorpresas dispuestas y algo estipuladas. Chesterton concluye una de sus reflexiones diciendo: "la fantasía de que el universo no era vasto y vacío, sino pequeño y acogedor, cobró todo su significado, pues cualquier obra de arte debe ser pequeña para el artista",¹⁴⁹⁷

Por último, recordando lo tratado en el capítulo 5.3, Chesterton reconoce que con relación al exceso del fenómeno del mundo, reunido en lo inexplicable, hay que tener la debida fuerza para poder reconfigurarlo y transformarlo o recrearlo (ver también Cap. 8.3). Aquí recoge Chesterton esas dos actitudes de la obediencia y la rebeldía. Escribe: "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".¹⁴⁹⁸ Es decir, "había encontrado un asidero en el mundo: el hecho de que uno debe encontrar el modo de amarlo sin confiar en él, de amar al mundo sin ser mundano",¹⁴⁹⁹ en el sentido en que hay que tener el valor de transformarlo, de mejorarlo, hacerlo más mundo:

Por eso nuestra actitud ante el mundo no debe ser sólo una creciente delicadeza ni un desprecio cada vez mayor: debe darse una determinada proporción entre las dos cosas que sea exactamente la correcta. Debemos sentir la suficiente reverencia para pisar temerosos la hierba y el suficiente desdén para, llegada la ocasión, escupir a las estrellas.¹⁵⁰⁰

¹⁴⁹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 82.

¹⁴⁹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 283. Chesterton, *Ortodoxia*, 104.

¹⁴⁹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 275. Chesterton, *Ortodoxia*, 94.

¹⁴⁹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 283. Chesterton, *Ortodoxia*, 104.

¹⁵⁰⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 320. Chesterton, *Ortodoxia*, 150.

7.3 El infinito

Chesterton no habla en sí del infinito, pero la experiencia humana de lo inmenso y de lo inabarcable hace que colateralmente se pueda decir algo de la infinitud del ser. Ahora bien, el acercamiento chestertoniano a este tema es por medio de la risa y el agradecimiento. A continuación, se explicitará cómo la risa chestertoniana surge de una constatación de lo inabarcable de las profundidades del ser humano (la vida, la muerte, el tú, el mundo). Asimismo, se mostrará cómo el agradecimiento debería ser, según Chesterton, una respuesta natural o adecuada a lo inexplicable de estas honduras, las cuales se presentan como dones y ofrecimientos.

La risa y la inabarcabilidad del ser

Para Chesterton la conmoción excesiva de la vida, de la muerte, del tú y del mundo debe generar una cierta levedad correspondiente en el ánimo : la conmoción del humor, que es también una afección profundísima y que manifiesta una cierta incongruencia del ser.¹⁵⁰¹ Su exceso inabarcable, implica no el silencio o un tipo de seriedad demasiado respetuosa, sino el diluvio de la risa que da cuenta de una cierta incomprensión, pero también del aspecto lúdico y cómico de la infinitud de la vida. Su exceso, sostiene Chesterton, permite la conmoción de la risa. No así el bostezo que, como decía el escritor inglés, puede ser un aullido silencioso.¹⁵⁰² Con todo, la risa también responde a un cierto vacío que da cuenta de nuestra finitud, pero esta situación se llena de sonidos y de retuerzos, respiraciones fuertes y gemidos cortos y prolongados; en efecto, “la filosofía se esconde tras esa visión de un mundo seco, a la espera del benéfico Diluvio de la risa”,¹⁵⁰³ quedan los “filósofos que ríen”¹⁵⁰⁴:

La hilaridad no es solamente un accidente físico, sino un hecho de naturaleza mística; que la hilaridad puede ser infinita, al igual que la congoja, y que una burla, en siendo descomunal, se basta a romper la bóveda de las estrellas. A fuerza de ser absurda,

¹⁵⁰¹ Un enfoque similar es el de Duncan Reyburn; sin embargo, mientras él relaciona el humor con la maravilla, nosotros lo hacemos desde la incongruencia del ser. En el siguiente apartado haremos énfasis en el asombro y en el agradecimiento, más relacionado con la maravilla. Cf. Duncan Reyburn, «The Beautiful Madness called Laughter», *Chesterton Review* XXXI (2015).

¹⁵⁰² Cf. Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 922.

¹⁵⁰³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 234. Chesterton, *El hombre eterno*, 137.

¹⁵⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 372. Chesterton, *Obras Completas IV*, Chaucer, 643.

sin más, una cosa cualquiera puede hacerse divina. Y de lo ridículo a lo sublime sólo hay un paso.¹⁵⁰⁵

No pasa así en un nihilismo deprimente, o en dogmatismos academicistas que anulan toda ligereza de la vida. La unión entre solemnidad y pesadez está asociada con el orgullo, que piensa comprenderlo todo y dar explicación completa, como un dios, de todas las cosas. En una filosofía orgullosa “no hay risa en su naturaleza, pues no hay despreocupación del pensamiento, abandono de sí mismo, humildad”;¹⁵⁰⁶ en contraposición, “el humor es el mejor antídoto contra el orgullo”.¹⁵⁰⁷ La risa da cuenta de un cierto nihilismo, pero lo suelta; al igual que abandona su totalización racionalista, abriéndose al humor que manifiestan las cosas: más allá de ellas mismas y su aprehensión congruente y acartonada, está la risa. De hecho, como escribe Chesterton metafóricamente: “por mucho que ensombrezca mi rostro la sombra de la vanidad, de la vulgar venganza o del despreciable desdén, bajo él los huesos de mi calavera eternamente sonrían”.¹⁵⁰⁸

En efecto, una filosofía ‘humilde’, podría decirse, es un pensamiento que espera captar la alegría frágil del ser¹⁵⁰⁹; y su regocijo revela quiere decir, en este caso, la superación de las categorías mentales y del total vacío. En fin, vislumbra levemente un algo que, recordemos la cita, a semejanza del vino, nubla la mente, pero alegra el corazón:

No hay otro fundamento para la alegría del filósofo. Este mundo no puede justificarse como quisieran justificarlo los optimistas sistemáticos: no se justifica como el mejor de todos los mundos posibles. Su mérito no consiste en ser ordenado y explicable: su mérito consiste en que está en desorden y es absoluta, sustancialmente, inexplicable. Su mérito consiste en que a ninguno de nosotros se nos hubiese podido ocurrir semejante cosa; que si se nos hubiese ocurrido, la

¹⁵⁰⁵ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 188.

¹⁵⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 170. Chesterton, *Herejes*, 197.

¹⁵⁰⁷ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 172.

¹⁵⁰⁸ Chesterton, *El Acusado*, 80.

¹⁵⁰⁹ Cf. Francisco Rodríguez, «GK Chesterton o la alegría de vivir», *Cuadernos Literarios*, 13, n.º 16 (2019): 23-39. Chesterton piensa que la alegría es la rugiente labor por la que viven todas las cosas. Incluso, tiene la sensación de que las cosas están en un estado de jocosidad danzante. En una de sus novelas describe: “se dijera que la música irresistible de algún músico loco obliga a danzar a todos los objetos del campo y de la calle en una perenne zarabanda. Años más tarde, cuando Syme llegó a la edad madura, no podía ver faroles, árboles o molinos de viento sin pensar que eran unos trasnochadores que volvían de la mascarada”. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 165. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 142.

hubiésemos desechado como algo prodigioso y absurdo. *Su mérito consiste en que es el mejor de todos los mundos imposibles.*¹⁵¹⁰

En el momento en que ya no se puede comprender del todo, no queda la tristeza ni el silencio, sino la risa y el humor. Su incompreensión o su ignorancia, sin embargo, la ve como un *dichoso* no-saber la respuesta del acertijo, pues vislumbra que tal respuesta –imposible para sus posibilidades– existe; y, entonces, a diferencia del puro nihilista, el que ríe sanamente sabe que hay alguien que sabe, y esto le produce alegría. Así, expresa Chesterton que el secreto del pagano era la tristeza; en cambio, el secreto de quien ha visto el mundo incomprensiblemente cobijado es la risa. (Cf. O, Cap. 9). Escribe bellamente, con el dolor y la gracia de un convaleciente que ríe:

*Es posible que se nos haya concedido la tragedia como una especie de comedia compasiva, pues la frenética energía de las cosas divinas daría con nosotros en el suelo como una farsa excesiva. Podemos tomarnos nuestras propias lágrimas con más ligereza que la tremenda levedad de los ángeles. Tal vez por eso nos encontramos en una habitación silenciosa y estrellada, pues las risas celestiales son demasiado atronadoras para nuestros oídos.*¹⁵¹¹

En efecto, lo fundamental debe ser la alegría, y lo superficial la tristeza: “La melancolía debería ser sólo un interludio, un estado de ánimo tierno y pasajero, y las albricias el pulso permanente del alma”.¹⁵¹² Incluso los dioses ríen. Chesterton oponiéndose a la interpretación diabólica de la risa, dice que, por ejemplo, Jesús ocultó su risa a los hombres (no así sus lágrimas, su ira, su compasión). La causa de este ocultamiento era porque Jesús se retiraba para reír conmovido por los seres humanos, por el mundo, por la vida y por Dios mismo. Esto fue lo que él “ocultó a los demás hombres cuando subió a orar a la montaña y que ocultaba siempre con un brusco silencio o con una soledad impetuosa. Había algo que era demasiado grande para que Dios nos lo mostrara mientras estuvo en la Tierra; a veces sospecho que era su risa”.¹⁵¹³

Asimismo, junto con la risa y ligado con la hondura de la vida, de la muerte, del tú y del mundo, está, como ya lo hemos dicho, la humildad, la cual permite también dar cuenta del *exceso* de estas experiencias que conmovieron y que manifiestan de algún modo la pequeñez de lo humano. Con todo, un matiz que ofrece Chesterton es que esto debe generar una cierta ligereza en el espíritu humano, con la que se

¹⁵¹⁰ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 352.

¹⁵¹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 365. Chesterton, *Ortodoxia*, 209-10.

¹⁵¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 365. Chesterton, *Ortodoxia*, 209.

¹⁵¹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 366. Chesterton, *Ortodoxia*, 211.

encuentra, al mismo tiempo, la grandeza amable y/o sofocante de la infinitud propia de lo inabarcable, todo lo cual manifiesta la incongruencia del ser, o, en otras palabras, del ser grotesco y excesivo. Chesterton reconoce que la humildad del ánimo ante la magnificencia del ser se relaciona con una levedad cósmica que permite el elevarse:

Las cosas más veloces son las más blandas. Un pájaro es activo porque es blando. Una piedra es impotente porque es dura. La piedra cae por su propio peso, porque la dureza equivale a debilidad. El pájaro vuela por naturaleza, porque la fragilidad es fuerza. Hay una especie de frivolidad en la fuerza perfecta, una liviandad que se mantiene a sí misma en el aire [...] Los ángeles vuelan porque se toman a sí mismos a la ligera.¹⁵¹⁴

Asimismo, escribe sobre los ángeles de los cuadros de Fra Angélico:

El manto hecho jirones del mendigo lo eleva como las plumas radiantes de los ángeles. En cambio, los reyes, con sus adornos de oro y sus mantos purpúreos, caen por su propia naturaleza, pues el orgullo no conduce a la levedad ni a la levitación. El orgullo es el lastre que arrastra sencillamente a la solemnidad. Uno «cae» en una especie de seriedad egoísta cuando lo que tiene que hacer es elevarse a una especie de olvido de sí mismo. También «se sume» en la melancolía o se alza hacia el cielo. La seriedad no es una virtud. Sería una herejía, aunque muy sensata, decir que la seriedad es un vicio. En realidad, es una tendencia natural tomarse a uno mismo en serio, porque es lo más sencillo. Es mucho más fácil escribir un buen artículo de opinión en el *Times* que un buen chiste en *Punch*, porque la solemnidad fluye naturalmente de los hombres, mientras *que la risa es un salto*. Es fácil ser pesado, difícil ser ligero. Satán cayó por la fuerza de la gravedad.¹⁵¹⁵

C. S. Lewis al comentar esta última frase de Chesterton apunta que si existiera el infierno, este sería un estado en que toda la gente “está perpetuamente pendiente de su propia dignidad y de su propio enaltecimiento, en el que todos se sienten agraviados, y en el que todos viven las pasiones mortalmente serias que son la envidia, la presunción y el resentimiento”¹⁵¹⁶. En contraposición, la levedad no debe interpretarse como una tendencia hacia una falsa modestia o a un vago espiritualismo, como si se denigrara la tierra, el yo y todo lo mortal. Al contrario, también hay un exceso en estas miradas reductivas, pues, dice Chesterton, el pecado o la desesperación es espiritual. Es posible que una persona no sea “partidaria de

¹⁵¹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 325. Chesterton, *Orthodoxia*, 158.

¹⁵¹⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 325-26. Chesterton, *Orthodoxia*, 158.

¹⁵¹⁶ C. S. Lewis, *The Screwtape Letters* (Samizdat: University Press, 2016) Preface.

los meros apetitos ni de la brutalidad animal, pero sí del imperialismo del príncipe del abismo, la arrogancia, el misterio y el desprecio por cualquier bondad evidente".¹⁵¹⁷ Y así este orgullo espiritual que "es una debilidad del carácter, acaba con la risa, acaba con la maravilla, acaba con lo caballeresco, acaba con la energía".¹⁵¹⁸ Por cierto, el escritor inglés dejó consignado que si tuviera alguna vez que dar un sermón sería para proponer la humildad y combatir el orgullo.¹⁵¹⁹

La humildad, para Chesterton, tiene un carácter terrenal, el de abrirnos para contemplarnos bien a nosotros mismos, a los demás y a las cosas. Chesterton llega a afirmar que en apariencia la humildad es "muy terrenal";¹⁵²⁰ pues "la humildad nos devuelve siempre a la oscuridad primera".¹⁵²¹ Además, "La humildad es lo que renueva eternamente la Tierra y las estrellas".¹⁵²² Con la cual se pueden ver las cosas por primera vez, como si recién amanecieran al primer día del universo. La humildad en este sentido, nos abre a un universo mágico, amplio, no encerrado en nuestras débiles categorías de la pura razón. Se deja ser, por decirlo así, al infinito ser infinito:

*La destrucción espera, no al hombre que nada en el mar, sino al que trata de canalizarlo. El peligro no es para el nadador que deja que la marea lo lleve de acá para allá, y para quien el mar es infinito: el peligro acecha al nadador que intenta cruzar el mar y hacerlo finito. Y en la misma forma, el peligro psicológico cerca al hombre que trata de medir todas las cosas, porque es por allí por donde viene la locura. El cerebro cruje cuando el hombre trata de apelonar en su interior todo el universo y cerrar las puertas, no cuando la mente humana es cual un árbol vasto y hospitalario, en el que hacen nido pájaros de países extraños y que se mece por vientos que vienen de los confines del cielo.*¹⁵²³

Se puede traer a colación la imagen del salto, el cual da vigor y vitalidad al cuerpo y al espíritu: "saltar es un ejercicio atlético muy beneficioso para la salud y que ese peligro es la raíz de la tensión dramática y la aventura".¹⁵²⁴ Si uno no hace ese salto

¹⁵¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 359. Chesterton, *Ortodoxia*, 201.

¹⁵¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 107. Chesterton, *Herejes*, 109.

¹⁵¹⁹ Cf. G. K. Chesterton, *The Common Man* (New York: Sheed & Ward, 1950).

¹⁵²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 72. Chesterton, *Herejes*, 63.

¹⁵²¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 128. Chesterton, *Herejes*, 137.

¹⁵²² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 127. Chesterton, *Herejes*, 137.

¹⁵²³ Chesterton, *El reverso de la locura*, 38.

¹⁵²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 362. Chesterton, *Ortodoxia*, 206.

al parecer sobre el abismo y sobre la nada, seguro se quedará en sus pacatas categorías y razones, y es probable que esto lleve a la desesperación. Bien es cierto que la razón es un bien, pero también puede ser una condena; en efecto, se le “enseñó a la gente que, al dejar atrás al mono, se estaba acercando al ángel. Sin embargo, se puede dejar atrás al mono e irse al diablo”.¹⁵²⁵ Y el clásico epigrama chestertoniano, tantas veces citado por diversos autores: “Una aventura no es más que un inconveniente bien considerado. Un inconveniente es sólo una aventura mal considerada”.¹⁵²⁶ Muchas a veces esto significa el soltar amarras, el dejar que la vida fluya y que la razón y la voluntad también fluyan naturalmente con los excesos del ser, es decir, de la vida, la muerte, el tú y el mundo. Así, tal vez, uno se pueda enfrentar mejor a la tristeza y a diversas neurosis o psicosis. A propósito, un psiquiatra le contó a Chesterton que su novela *El hombre que fue jueves* había ayudado a varios de sus pacientes:

Era un distinguido psicoanalista de los más modernos y científicos, no un cura, ni mucho menos; podríamos decir como el francés al que le preguntaron si había almorzado en el bote: «au contraire». No creía en el demonio, Dios no lo quisiera, si es que existía algún Dios para quererlo. Pero era un entusiasta y vehemente estudioso de su especialidad, y me puso los pelos de punta cuando me comentó que había encontrado muy útil aquella novela mía de juventud como remedio para sus pacientes más patológicos; sobre todo, el proceso por el que los anarquistas más diabólicos resultan ser buenos ciudadanos disfrazados. «Conozco unos cuantos hombres que casi se volvieron locos —dijo gravemente—, pero se salvaron porque habían entendido realmente *El hombre que fue jueves*». ¹⁵²⁷

Ahora bien, el inconveniente de la soberbia intelectual es que no permite el humor, la ligereza, y la alegría que consiste en no tomarse uno y sus cosas (vida, muerte, mundo) tan en serio. Ya sea por costumbres y modales estereotipados, por respetos humanos, o diversos impedimentos, ella hace que nos tomemos demasiado en serio, con una aparente seriedad que pesa en el rostro. La risa liberadora, el humor, el baile, el juego, el ridículo, en cambio, permiten rescatar ese aspecto lúdico de la vida.¹⁵²⁸ Por eso, no nos debería sorprender que Chesterton afirme que: “El secreto de la vida

¹⁵²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 359. Chesterton, *Ortodoxia*, 201.

¹⁵²⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 31.

¹⁵²⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 105. Chesterton, *Autobiografía*, 115.

¹⁵²⁸ A propósito, basado en estas ideas de Chesterton y en un juego rudimentario (Gype) que el mismo escritor inventó con Wells, Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 211-12., se creó un juego llamado: Uncle Chestnut's Table Gype. Ver: https://tesera.ru/images/items/38037/Rules_Sheet.pdf

radica en la risa y la humildad".¹⁵²⁹ En este sentido, reconoce que él vería como una "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".¹⁵³⁰ Y sostiene: "Que nadie se engañe: si por vulgaridad entendemos lenguaje descarnado, comportamiento bullanguero, chismorreos, payasadas y mucho alcohol, la vulgaridad ha estado siempre donde había alegría, donde había fe en los dioses".¹⁵³¹ Y además, afirma:

La dicha de cambiar de postura con gracia, la dicha de adecuar el ritmo de la música al movimiento de los miembros, la dicha de hacer girar la ropa, la dicha de sostenerse con un pie [...], todas esas cosas deberían formar parte de los derechos del señor McCabe, y de los míos, y, resumiendo, de todos los ciudadanos corrientes y saludables. Tal vez no debiéramos consentir someternos a esas evoluciones. Pero eso es porque somos unos modernos tristes y racionalistas. No sólo nos amamos a nosotros mismos más de lo que amamos el deber; nos amamos a nosotros mismos más de lo que amamos la dicha.¹⁵³²

Y también sostiene:

Por ejemplo, se tiene la impresión general de que es desagradable tener que correr tras el propio sombrero [...] No es sólo que haya que correr, y que correr canse. La misma gente corre con mucha más pasión tras un pequeño y anodino balón de cuero de lo que correría tras un bonito sombrero de seda. Se tiene la idea de que correr tras el propio sombrero es humillante; y cuando la gente dice que es humillante lo que quiere decir es que resulta cómico. Y no hay duda de que así es; pero el hombre es una criatura muy cómica, y la mayor parte de las cosas que hace son cómicas, como comer, por ejemplo. Y las cosas más cómicas son precisamente las que más vale la pena hacer, como hacer el amor. Un hombre que corre tras el propio sombrero no es ni la mitad de ridículo que uno que corre tras su mujer.¹⁵³³

Aunque gran parte de la experiencia de la vida tenga que ver con el dolor y la tristeza, sin embargo, reconoce Chesterton que estos no pueden ser la base más primigenia y natural del vivir. De hecho, respecto del dolor y del sufrimiento la humanidad se ha ingeniado unas prácticas rituales de conmemoración y de unión

¹⁵²⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 107. Chesterton, *Herejes*, 110.

¹⁵³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 166. Chesterton, *Herejes*, 190.

¹⁵³¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 89. Chesterton, *Herejes*, 87.

¹⁵³² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 166. Chesterton, *Herejes*, 190.

¹⁵³³ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 29.

entre los hombres, haciendo más pasadero el trago amargo. En este sentido, con los símbolos y los ritos, por ejemplo, de un funeral, los seres humanos descubren y al mismo tiempo encubren sus “sentimientos que son muy difíciles de poner en palabras, no sólo es un saludo para los fallecidos; también es un gesto liberador de los vivos. Es incluso, y muy especialmente, *una expresión de la vida de los vivos*”.¹⁵³⁴ Es así como Chesterton comenta la frase de san Agustín del primer libro de la *Ciudad de Dios* que versa “las ceremonias fúnebres constituyen más un consuelo para los vivos, que para los muertos”.¹⁵³⁵

Ahora bien, la pesadez de la vida no debe nublar su ligereza y aspecto cómico. Como ya se recordaba (Cf. Cap. 5.1), Chesterton acepta la nada y se enfrenta con esa realidad siempre original, básica y primigenia de la vida humana; pero, al mismo tiempo, da el paso de descubrir el misterio de la vida por medio de la afirmación de la risa y del humor. Tal vez de esta manera, se puedan comprender las enigmáticas palabras que escribió Hannah Arendt al final de su ensayo sobre Chesterton, donde afirma: “nada humano puede existir más allá de las lágrimas y las risas, a no ser el silencio de la desesperación. Tal es la razón de que Chesterton, habiendo aceptado las lágrimas de una vez por todas, pudiera poner verdadero humor”.¹⁵³⁶ El escritor inglés, por esa razón, alaba ciertas visiones que resaltan el aspecto cómico de la vida en un transfondo de nihilismo básico, pero esperanzado como “los viejos maestros de la locura saludable”:¹⁵³⁷ Aristófenes, Molière, Cervantes¹⁵³⁸, Rabelais, Shakespeare, por mencionar algunos. Porque, tal como expresa Ayllón de Chesterton, “la inocencia, la risa y la humildad infantiles son superiores a cualquier forma de escepticismo”¹⁵³⁹. Expresa el escritor inglés:

Si el dolor fuera literalmente el elemento dominante de la vida, aunque sólo fuese por un instante, todo el mundo aparecería ahorcado del cabezal de su cama a la mañana siguiente [...] *Pero la alegría es un asunto mucho más mágico e inasequible, pues es nuestra razón para existir y una razón muy femenina; se mezcla con cada aliento que*

¹⁵³⁴ Chesterton, 528.

¹⁵³⁵ Chesterton, 529.

¹⁵³⁶ Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, 193.

¹⁵³⁷ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 414.

¹⁵³⁸ Chesterton tuvo especial aprecio por “Don Quijote de la Mancha”, hasta tal punto que, haciendo honor a la particular locura cervantina, escribió un libro llamado “El Regreso de Don Quijote” (1926) publicado por entregas en el *G. K.’s Weekly*. Ver el formidable estudio de Pilar Vega en torno a la relación del original Don Quijote con el del escritor inglés: Cf. Vega Pilar, En: Chesterton, *El regreso de Don Quijote*, La obra de G. K. Chesterton. Un escritor de hoy, 9-165. Cf. García, «La afirmación del “Yo” en la locura del Quijote de Unamuno: una mirada desde Ortodoxia de Chesterton».

¹⁵³⁹ Ayllón, *Ciudadano Chesterton. Una antropología escandalosa*, 24.

*inspiramos y con cada taza de té que bebemos. La literatura de la alegría es infinitamente más difícil, más rara y más triunfal que la literatura en blanco y negro del dolor.*¹⁵⁴⁰

El hombre es el animal que ríe. Chesterton comenta que el universo está lleno de cosas ridículas que son totalmente estrambóticas y extrañas. Si así se encuentra en el mundo material, el colorido excéntrico y estrafalario, entonces tanto más lo será la profundidad del hombre, su espíritu. Chesterton encontraría saludable una cierta complejidad manifestante de la maravilla de la conciencia humana propias del psicoanálisis y de la fenomenología con sus oscuridades y negatividades. Lo que le resultaría contraproducente es que se estudie al sujeto humano tan académicamente que desaparezca así la inabarcabilidad de la conciencia, y se salte de un borrón a los dramaturgos y literatos de la introspección psicológica y de la sana locura humana. Escribe que el ser humano no debería caer en un tipo de simpleza interior, la cual *“cuando llega a la maravillosa rareza de su interior, su sentido del humor lo abandona repentinamente”*.¹⁵⁴¹

La filosofía debería tener también la rimbombancia y el disparate del humor, el cual no pocas veces se le echa en falta. Es verdad que se encuentra alguna vez –y es justificable– en algunos estoicos y nihilistas. La idea del humor chestertoniano, empero, es poder captar en su riqueza y sus coloridos los aspectos de la realidad, y esto se despliega también en un estilo de escritura. Una pequeña cosa comprendida es fruto de gran alegría: *“el que ha encontrado una verdad se pone a bailar en torno de ella, como el chico que se encuentra una moneda; prorrumpe en extravagancias”*.¹⁵⁴² Por eso, Chesterton reconoce que la paradoja, el humor en la escritura, los ejemplos inusuales, las palabras exageradas, en fin, que lo grotesco tiene también su papel para mentar y dar cuenta del mundo¹⁵⁴³: *“la función suprema del filósofo de lo grotesco es hacer que el mundo se sostenga de cabeza para que la gente lo contemple”*.¹⁵⁴⁴ En un debate que tuvo el escritor inglés con el premio nobel de literatura G. B. Shaw, este afirma que: *“Chesterton toma los hechos que ustedes creen ordinarios y los vuelve gigantescos y colosales para revelar su esencial carácter milagroso”*.¹⁵⁴⁵ De esta manera, para Chesterton, como reconoce Manguel, *“el lenguaje era como un juego de construcciones con el que montar teatros y armas de juguete [...] Hay algo rico y detallado, colorido y ruidoso en su escritura”*¹⁵⁴⁶. Efectivamente:

¹⁵⁴⁰ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 412.

¹⁵⁴¹ Chesterton, *El Acusado*, 76-77.

¹⁵⁴² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 290.

¹⁵⁴³ Cf. Hugh Kenner, *Paradox in Chesterton* (Sheed & Ward, 1947).

¹⁵⁴⁴ Chesterton, *Robert Browning*, 175.

¹⁵⁴⁵ Chesterton y Shaw, *¿Estamos de acuerdo?*, 27.

¹⁵⁴⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 11.

Hay por tanto en el humor, o al menos en los orígenes del humor, algo de esa idea del excéntrico sorprendido en una excentricidad que se jacta de ello; de alguien a quien han cogido de improviso y que se percata del caos reinante en el interior. El ingenio equivale a la divina virtud de la justicia, si es que una virtud tan peligrosa puede llegar a pertenecer al hombre. El humor equivale a la humana virtud de la humildad, y es aún más divino porque, por el momento, *capta mejor el sentido de los misterios*.¹⁵⁴⁷

Ahora bien, “el que ve contradicción es un humorista”.¹⁵⁴⁸ En la paradoja el pensamiento tiene presente lo que no se muestra como pensable o razonable o encajable en las clásicas categorías. La paradoja que es una forma de contradicción, *sub specie contraria*, también puede entrar como una forma de pensamiento que acepta el exceso de lo que no puede ser abarcado en unos conceptos unívocos. En este sentido, Chesterton reconoce que muchas de las cosas que ha escrito se han envuelto en la forma de la paradoja, porque le parece que la realidad encierra a un mismo tiempo dos cosas que en apariencia son contradictorias y que sin embargo conviven. La verdad se presenta como extraña, excesiva, contradictoria, rara, estrambótica. Por eso, para Chesterton la paradoja no es simplemente una forma literaria o de estilo para llamar la atención sobre un aspecto, sino que responde a lo real: “lo principal del estilo se relaciona con decir algo (...). La frase toma su forma del movimiento, como toma su movimiento del motivo”.¹⁵⁴⁹ Dado que “la verdadera gracia está en los contrastes cósmicos, que encierran una visión del cosmos”.¹⁵⁵⁰ Escribe:

En toda mi vida jamás he dicho algo sólo porque me pareciera divertido; aunque, como es lógico, me haya dejado llevar por la vanagloria y es posible que haya pensado que algo era divertido sólo porque lo había dicho yo. Una cosa es narrar una conversación con una gorgona, un grifo o cualquier otra criatura inexistente y otra muy diferente descubrir que el rinoceronte existe y luego regocijarse porque, a

¹⁵⁴⁷ Chesterton, 166.

¹⁵⁴⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 804. Y añade más adelante otras definiciones: “entendemos por paradoja una especie de colisión entre lo que es aparente y realmente cierto (...). Por paradoja entendemos una verdad inherente dentro de una contradicción” (p. 879).

¹⁵⁴⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 95. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1126. Y amplía en unos párrafos después: “La prueba es si las palabras están bien o mal escogidas, no con objeto de satisfacer nuestro propio gusto en materia de palabras, sino con el objeto de satisfacer el sentido de la realidad de las cosas” (p. 1129).

¹⁵⁵⁰ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 918.

juzgar por su aspecto, no lo parezca. Buscamos la verdad, pero cabe la posibilidad de que busquemos instintivamente las verdades más extraordinarias.¹⁵⁵¹

En este sentido, Chesterton critica que la verdad sea equilibrada como un término medio, algo medio rojizo, medio rosado, sino que admite las dos partes entrelazadas, pero diferenciadas, distintas, y sin embargo coexistiendo: “que no es necesaria una amalgama o un compromiso, sino ambas cosas para rematar su energía: el amor y el odio ardientes”.¹⁵⁵² Su propósito es mantener: “ambas cosas una al lado de la otra como dos colores muy intensos, el blanco y el rojo”.¹⁵⁵³ Y más adelante afirma: “que los dos colores coexistieran, pero siguieran puros. No es una mezcla como el púrpura o el rojizo; es más bien como la seda tornasolada, que está tejida con hebras de dos colores que forman ángulos rectos”.¹⁵⁵⁴ Chesterton sintetiza así su punto de vista:

En ocasiones, esa pura humildad y esa pura ferocidad se encontraron y llegaron a ponerse de acuerdo: la paradoja de todos los profetas se cumplió y, en el alma de san Luis, el león descansó junto al cordero. Pero téngase en cuenta que la historia suele interpretarse demasiado a la ligera. *Se asegura, sobre todo entre los tolstoianos, que, cuando el león descansa con el cordero, el león se vuelve como un cordero. Pero eso sería una anexión brutal e imperialista por parte del cordero. Supondría que el cordero absorbe al león en lugar de que éste lo devore. La verdadera cuestión es: ¿puede el león descansar con el cordero y conservar su ferocidad?*¹⁵⁵⁵

Asimismo, el humor está relacionado, entonces, con la paradoja, y con el exceso que muestra el mundo, que es imposible abarcarlo de una sola mirada.¹⁵⁵⁶ La complejidad de las cosas posibilita la apreciación integral de que hay cosas que son incongruentes, que no cuadran. Ernst Bloch, al comentar este aspecto de Chesterton, afirma que ante la imposibilidad de decidirse o por lo uno o por lo otro, entonces, aparece, por medio de la paradoja, el tercer concepto como un más allá de las polaridades, pues se trata de “buscar siempre en las palabras una combinación que

¹⁵⁵¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 213. Chesterton, *Ortodoxia*, 12.

¹⁵⁵² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 296. Chesterton, *Ortodoxia*, 120.

¹⁵⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 301-2. Chesterton, *Ortodoxia*, 128.

¹⁵⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 302. Chesterton, *Ortodoxia*, 128.

¹⁵⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 303. Chesterton, *Ortodoxia*, 129.

¹⁵⁵⁶ Cf. Mario Ramos Vera, «El humor en Chesterton: una aproximación positiva a la realidad», en *Jornadas Internacionales de Filosofía*, XII (Universidad Pontificia de Comillas, 2017).

fuese también una comprensión; dos palabras que instantáneamente diesen a luz la tercera cosa que realmente se quiere decir”.¹⁵⁵⁷ Y escribe Bloch:

De los libros de Chesterton podrían sacarse cientos de estos *argumentos a contrario* (y, concretamente, de lo contrario contenido en la cosa misma); el método de este escritor es, desde luego, el de no reducir a una igualdad lo contrapuesto, cancelando de este modo y superando un esquema establecido y satisfecho de sí mismo.¹⁵⁵⁸

El efluvio frente a esta experiencia no es la resignación ni la totalización de una idea que intenta explicarlo todo; por eso, de cierta manera, “el humor es análogo al agnosticismo”.¹⁵⁵⁹ Como recordábamos al principio de este apartado, para Chesterton, la conclusión es la risa frente a un mundo incongruente, todas las piezas no terminan por encajar perfectamente: “Nosotros avanzamos continuamente hacia el descubrimiento de nuevos mundos estéticos, y el último de los descubrimientos que hemos hecho en este terreno es el del universo del disparate”.¹⁵⁶⁰

A propósito, el *mundo del disparate* no hay que encasillarlo exclusivamente con el sinsentido entendido como el absurdo (a pesar de todos sus méritos), sino que se relaciona más bien con el *nonsense* inglés en su forma humorística, lúdica y pedagógica. Se trata, en efecto, de una *profundización en el sentido* y en la comprensión, de ir a una *hondura más densa* que no se deja expresar fácilmente en las categorías propias de la seriedad y del academicismo. Para Chesterton, la intención del humor como función cognoscitiva, a diferencia de lo que pensó Schopenhauer, no es captar lo irracional, la nada, ni el absurdo; sino que se *trata de ver y expresar un contenido significativo que desborda nuestros conceptos comunes*. Ese sentido oculto se deja palpar tenuemente por medio de la risa, del juego y del asombro, los cuales transmiten algo de la inabarcabilidad y el misterio del ser. De este modo:

El simple asombro ante las formas de las cosas y su exuberante independencia de nuestros criterios intelectuales y triviales definiciones es la base de la espiritualidad tanto como la base del sinsentido. El sinsentido y la fe (por extraña que pueda parecer la conjunción) son las dos supremas afirmaciones simbólicas de la verdad de que extraer el alma de las cosas mediante un silogismo es tan imposible como pescar con un anzuelo a Leviatán.¹⁵⁶¹

¹⁵⁵⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 112. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1145.

¹⁵⁵⁸ Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, 30.

¹⁵⁵⁹ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 804.

¹⁵⁶⁰ Chesterton, *El reverso de la locura*, 31.

¹⁵⁶¹ Chesterton, *El Acusado*, 99.

Por ejemplo, Chesterton comenta que por nuestras categorías demasiado antropomórficas vemos el mundo con *ojos*, paradójicamente, muy centrados en nuestro yo. Dice, con razón, que para lograr una mejor comprensión del mundo, deberíamos hacernos un poco como él: ser fuego, orquídea y perro. Hay que, por decirlo así, *hacer epojé de nuestro antropomorfismo*, y entonces tomar las formas de los demás seres, de esta manera *nos haríamos más cercanos y comprensivos con los demás entes*. Esto lo permite el disparate, el cual, según los presentes matices, consistiría en una función de la imaginación y del humor que intenta captar así –más que por medios asociativos, por métodos incisivos y poéticos– *el otro lado de las cosas, su más atrás o más adentro*. Por eso, “el humor, como el ingenio, está relacionado, aunque sea de manera indirecta, con la verdad y las virtudes eternas”.¹⁵⁶² Lo hace, aunque nubladamente, a partir de una cierta vivencia del no-yo, el cual se pone en el lugar de lo otro, y de lo extrahumano. Escribe:

Si imaginásemos que un hombre deseara verdaderamente, en la medida de lo posible, *verlo todo tal como es*, ni que decir tiene que *tendría que proceder según unos principios totalmente distintos*. Buscaría *despojarse* por un tiempo *de esas peculiaridades individuales que lo separan de la cosa que estudia*. Pero para que un pez pueda ser vagamente entendido *se debe vencer este dandismo fisiológico*. El ferviente estudioso de la moral del pez, espiritualmente, se cortará las piernas. Y del mismo modo el estudioso de los pájaros se desprenderá de sus brazos; el amante de las ranas, haciendo uso de su imaginación, se quitará todos sus dientes; y aquel espíritu que desee penetrar en las esperanzas y temores de la medusa tendrá que simplificar su apariencia personal hasta un extremo realmente alarmante. Parecería, así pues, que este gran cuerpo nuestro y sus instintos naturales, de los que con razón nos enorgullecemos, es más bien un impedimento a la hora de tratar de apreciar las cosas tal como deben ser apreciadas. Pero es bueno que, en determinadas ocasiones, *seamos como una simple ventana -tan claros, luminosos e invisibles como una ventana-*.¹⁵⁶³

Todo lo cual Chesterton lo practicó en su vida y en sus escritos. Y no es raro que se haya ganado diversas críticas por su humor y risa constante. McCabbe, por ejemplo, le reprochaba que era un autor poco serio, Chesterton le respondía que una cosa es ser divertido y otra cosa es ser aburrido, y que eso no cambia en nada la impronta de la verdad y de la entereza moral en lo que se diga. Si alguien “se expresa recurriendo a una fraseología grotesca o hilarante o, por el contrario, a otra solemne y contenida, no tiene que ver con el motivo o el estado moral, sino con el lenguaje instintivo y la expresión propia”.¹⁵⁶⁴ Ni se salvó de la crítica eclesiástica: “Muchos

¹⁵⁶² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 172.

¹⁵⁶³ Chesterton, *El Acusado*, 157-58.

¹⁵⁶⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 159-60. Chesterton, *Herejes*, 181.

miembros del clero me reprochan con cierta periodicidad que bromeo con la religión".¹⁵⁶⁵

No hay que dejar de resaltar una vez más que la cosmovisión chestertoniana tiende a la alegría.¹⁵⁶⁶ Su fruto es el gozo, en "donde se canta, se baila, se lleva ropa de colores alegres y hay arte al aire libre".¹⁵⁶⁷ Comentando a Tomás de Aquino, Chesterton escribe que la filosofía debería concluir (en un sentido no terminal) en una fiesta de las cosas, en donde uno pueda "percatarse de que su elemento primario y fundamental es absolutamente la alabanza de la vida, la alabanza del ser".¹⁵⁶⁸ Esto también recuerda el capítulo último de su novela *El hombre que fue jueves*, en la que después de las crisis de la persecución y del *Dies irae*, se llega a una fiesta de disfraces llena de colores y banquetes.¹⁵⁶⁹

El agradecimiento

El resultado del agradecimiento es la consideración de lo *valioso* e *inmerecido* que constituyen las honduras de lo humano (la vida, la muerte, el tú, el mundo). Por eso se agradece. De hecho, "dar las gracias es la forma más alta de pensamiento; y la gratitud es la alegría ampliada por la conmoción".¹⁵⁷⁰ El agradecimiento implica una mirada de atención y respeto frente a todos estos elementos que configuran la experiencia de lo humano.

Con todo, se puede existir sin percatarse de estas heridas de la sensibilidad y de la conciencia humana. Para superar tal ceguera, Chesterton cree de nuevo que la humildad es necesaria como preludio de la gratitud hacia las cosas, en vista de reconocer los valores, a fin de captarlas en su verdadero ser. La humildad consiste en ver la realidad con reverencia y respeto. Enseña Chesterton que: "la humildad es [...] para mí la *puerta de la tierra*",¹⁵⁷¹ esto es la entrada a lo más profundo o a las raíces del hombre. Esta experiencia, si es efectiva, no se impone a la realidad de

¹⁵⁶⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 160. Chesterton, *Herejes*, 182.

¹⁵⁶⁶ Cf. Castellani, *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*, 142.

¹⁵⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 350. Chesterton, *Ortodoxia*, 190.

¹⁵⁶⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 483. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 108.

¹⁵⁶⁹ Cf. Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 164-72. Cf. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 141-47.

¹⁵⁷⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*, 463.

¹⁵⁷¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 324. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 301.

modo egoísta haciendo de ella un simple medio para lograr fines puramente utilitarios. La humildad permite captar lo frágil y delicado de las cosas y de uno mismo, lo que lleva a apreciar el “valor inestimable y delicado de la vida”.¹⁵⁷²

Esta apreciación permite gozar de las cosas en sentido pleno, en la profundidad de su ser y su diferencia, dado que así se presentan cargadas de significado y belleza. El humilde “verá la hierba como ningún otro hombre puede verla, y verá un sol que solo él conoce”,¹⁵⁷³ porque el que conoce la *diferencia* de las cosas las trata con *deferencia*; de hecho, “es siempre el ser más sencillo, y no el más sutil, el que percibe las diferencias”.¹⁵⁷⁴ Tendrá la “simplicidad que acepta y disfruta”¹⁵⁷⁵ porque “el único modo de disfrutar hasta de una mala hierba es sentirse indigno incluso de una mala hierba”.¹⁵⁷⁶ Para el escritor inglés, la humildad es una de las virtudes que aparecen cargadas de elementos paradójicos. Ella hace grande lo pequeño, pero para eso hay que querer no ser grande, sino pequeño. Para describir al Padre Brown, su detective, Chesterton dice que tenía una solemne delectación al probar un simple plato de pescaditos y esto porque “su *vida diaria* era tan *sencilla* que *disfrutaba* particularmente de los *lujos inesperados*; era un *epicúreo abstemio*”.¹⁵⁷⁷

Pues bien, en este ámbito, la gratitud es un elemento esencial en la cosmovisión chestertoniana. Para Chesterton, la gratitud fue un elemento central en su filosofar. En efecto, escribe en el último año de su vida que “no hay nada que desee situar tanto en el lugar que le corresponde [...] como la teoría de la gratitud”.¹⁵⁷⁸ Su preocupación por la gratitud viene de la recuperación que ha querido hacer del goce de las cosas cotidianas, de la alegría que se deriva de ellas; así escribe que “gozar del goce: conservar la capacidad de gustarle lo que realmente le gusta; este es el problema práctico que el filósofo debe resolver”.¹⁵⁷⁹ Incluso, Mariano Fazio¹⁵⁸⁰ ha llamado *Filosofía del asombro agradecido* al pensamiento de Chesterton. De hecho, su

¹⁵⁷² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 267. Chesterton, *Ortodoxia*, 82.

¹⁵⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 108. Chesterton, *Herejes*, 211.

¹⁵⁷⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 271.

¹⁵⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 111. Chesterton, *Herejes*, 111.

¹⁵⁷⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 323. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 298.

¹⁵⁷⁷ Chesterton, *Los relatos del padre Brown*, 315.

¹⁵⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 320. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 297.

¹⁵⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 323. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 300.

¹⁵⁸⁰ Cf. Fazio, «Chesterton, la filosofía del asombro agradecido».

mirada de las cosas implica ir más allá de la realidad sentida y de nuestro yo. Para él, la gratitud se expresa, en primer lugar, como “el descubrimiento de una deuda. Allí el acreedor infinito comparte la alegría del infinito deudor, porque en realidad son ambos a la vez acreedores y deudores. En otras palabras, la deuda y la dependencia se convierten verdaderamente en placer”.¹⁵⁸¹

La deuda del agradecimiento es la respuesta del asombro ante la nihilidad, dependencia y, en especial, la magnificencia de las cosas cotidianas. Consiste en darse cuenta de que ellas realmente son, habiendo podido no ser, y que están frente a uno para ser disfrutadas: “La mejor manera de dar consiste en dar las gracias”.¹⁵⁸² La gratitud funciona en el mismo sentido en que una persona se conmociona ante los sentimientos del primer amor, algo que no se ha dado a sí mismo y que no le pertenece por derecho humano. Incluso, en sintonía con Chesterton, Josef Pieper escribe:

¿Cómo se explica si no que ya en la primerísima conmoción amorosa haya un componente de gratitud? [...] Porque dar las gracias es siempre una respuesta, la vivencia de quedar uno como vuelto de cara a algo que acaba de *descubrir, frente a algo que estaba ahí antes de que él lo viera*; claro que en una especie de misteriosa armonía cósmica que *sobrepasa los paradigmas de una experiencia conmensurable*.¹⁵⁸³

No es una experiencia conmensurable porque siempre hay un exceso. La profundidad de las honduras de la existencia humana manifiesta algo más que ellas: su carácter de acontecimiento, de llegada inesperada.¹⁵⁸⁴ Chesterton reconoce que él es uno de los pocos que se centran en este aspecto. Dice que “nadie más se *especializa* en ese estado de espíritu místico en el cual *la estrella amarilla del diente de león sobrecoge, por ser algo inesperado e inmerecido*”.¹⁵⁸⁵ Este exceso se reconoce en que las cosas manifiestan la nada propia, y manifiestan, asimismo, el contacto con la trascendencia, dado que ellas no dan razón de sí mismas: “el mundo no se explica a sí mismo”,¹⁵⁸⁶ por tanto, quien intenta entender el mundo de forma genuina:

¹⁵⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 76. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 94.

¹⁵⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 132. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 166.

¹⁵⁸³ Pieper, *Las virtudes fundamentales*, 443.

¹⁵⁸⁴ Cf. Herman Goodden, «GK Chesterton and the Gift of Gratitude», *The Chesterton Review*, 45, n.º 1-2 (2019): 97-108.

¹⁵⁸⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 324. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 301.

¹⁵⁸⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 534. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 172.

Comprende mejor las cosas cuanto mejor entiende su *origen*, pues éste es parte de ellas y justamente la parte más importante. Cuando las cosas tienen una *explicación* se vuelven *extraordinarias*, uno las admira más y a la vez las teme menos; *si algo tiene sentido, nos parece maravilloso y, en caso contrario, pierde interés.*¹⁵⁸⁷

Incluso, en una época de agnosticismo, Chesterton escribía que “estaba agradecido aunque no sabía a quién”.¹⁵⁸⁸ Asimismo, manifestaba que:

La prueba de la felicidad es la gratitud y los niños están agradecidos cuando Santa Claus les deja regalos o dulces en los calcetines. ¿Cómo no iba a estarlo yo 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?¹⁵⁸⁹

Vista con estos ojos, la realidad cotidiana se presenta como un regalo, un don que no nos merecemos. ¿Por qué lo habríamos de merecer? Al final de su *Autobiografía*, Chesterton confiesa: “la doctrina que me hubiera gustado enseñar siempre se trata de la idea de aceptar las cosas con gratitud y no como cosa debida”.¹⁵⁹⁰ En esto consiste devolverles el vigor a las honduras de lo humano, en ver su carácter de don y no como algo obvio y establecido. De esto se trata la *apreciación* agradecida, en tener en gran estima cada una de las cosas que aparecen en la vida diaria: “La finalidad de la vida es la apreciación; no tiene sentido no apreciar las cosas, y no tiene sentido poseer más cantidad de ellas, si no se las aprecia”.¹⁵⁹¹ Finalmente, escribe en una de sus poesías:

Ustedes dan las gracias antes de las comidas,
Eso está muy bien.
Pero yo doy las gracias antes del teatro y de la ópera,
Digo ‘gracias’ antes del concierto y de la pantomima,
Y digo ‘gracias’ antes de que abra un libro,
Y digo ‘gracias’ antes de dibujar y de pintar,
De nadar, de escalar, de caminar, de boxear, de bailar;

¹⁵⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 73. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 90.

¹⁵⁸⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 303. Chesterton, *Ortodoxia*, 129.

¹⁵⁸⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 258. Chesterton, *Ortodoxia*, 70.

¹⁵⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 320. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 297.

¹⁵⁹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*, 323. Chesterton, *Obras Completas I, Autobiografía*, 300.

Y doy las gracias antes de meter la pluma en el tintero.¹⁵⁹²

¹⁵⁹² Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 61.

CAPÍTULO VIII: AFINIDADES CON LA ‘CURVATURA POIÉTICA’ Y EL ‘REENCUENTRO’

Toda teoría es infructuosa si no se materializa o se plasma en la realidad; al mismo tiempo, aquella no da frutos si no se arraiga en esta. Así, la visión chestertoniana retorna y se despliega en la acción. Chesterton señala que el propósito de su cosmovisión fue convertirse en un pigmeo y ver “*lo que se puede lograr con una existencia anonadada y las sagradas lentes de la exageración*”. Se trata de que “*al fijar nuestra atención casi agresivamente en los hechos que tenemos ante nosotros, podemos transformarlos en auténticas aventuras [...] y cumplan así su misterioso propósito*”.¹⁵⁹³ El problema de la especulación sería que no descendiera efectivamente en la realización; así Chesterton cree que le pasa esto al excesivo idealismo racionalista que se cree humanista y filantrópico. Escribe que ese áspero, tosco, pero “*auténtico placer en la inmediata proximidad del prójimo [...] parece faltar enteramente en esos que proponen el amor de la humanidad como sustitutivo de todo otro amor: los honorables racionalistas idealistas*”.¹⁵⁹⁴

En este orden de intenciones, a continuación se explicitarán tres puntos sobresalientes de la acción chestertoniana. El primero de ellos hará referencia a la relación entre acción y creación; el segundo versará sobre la bondad; y con el último se mostrará la propuesta de teoría política de Chesterton conocida como el ‘distributismo’. Esta división, asimismo, corresponde a los apartados del capítulo IV ‘La curvatura poiética y el encuentro’, de la primera parte. Por eso, el 8.1 ‘la belleza del hacer’ se relaciona con el 4.1 ‘poiética del mundo’; el 8.2 ‘la bondad y Francisco de Asís’ con el 4.2 ‘poiética de la vida’; y, finalmente, el 8.3 ‘el distributismo’ con el 4.3 ‘poiética del sentido o el reencuentro’.

8.1 La belleza del hacer

La acción creativa

¹⁵⁹³ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 6. Estas citas pertenecen al primer capítulo de *Tremendous Trifles* (1909); sin embargo, este capítulo no se encuentra -inexplicablemente- en algunas traducciones al español como la edición de Espasa Calpe, 1946 y en las *Obras completas* de Plaza y Janés, 1952. El primer capítulo del original en inglés sólo aparece en la última edición de Espuela de Plata, 2011.

¹⁵⁹⁴ Chesterton, 112. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 118.

Ser golpeado por las honduras de la existencia humana y, al mismo tiempo, el apreciar el mundo con ojos de artista son elementos fundamentales en la visión chestertoniana de la re-creación, entendida como la acción y la reconfiguración. Explícitamente sostiene Chesterton en su breve ensayo ‘*El auténtico artista*’ que “Es el momento en que el *individuo aparece por primera vez en el mundo que al arte más le concierne: el mundo de la receptividad y la apreciación*”.¹⁵⁹⁵ En efecto, sensibilidad o sentido “significan receptibilidad o permeabilidad respecto de los hechos exteriores”.¹⁵⁹⁶ Ahora bien, el individuo que aparece realmente tocado¹⁵⁹⁷ es el ser humano. Sin embargo, no es él todo receptividad, su conmoción es una reacción. El sujeto chestertoniano es distinto al esteta decadente, pues para el “esteta todo es receptividad, como la pulga. Su único oficio en este mundo es alimentarse de sus hechos y colores, como un parásito se alimenta de sangre”.¹⁵⁹⁸ Al contrario, con la aparición del ser humano –juntura de voluntad y pensamiento– se da el inicio de la creación. A propósito, “la palabra medieval para designar al poeta fue ‘hacedor’, lo cual es en realidad el significado original de ‘poeta’ (*poieo*) (...). El poeta es un hacedor, un creador de un cosmos”.¹⁵⁹⁹ El poeta “no andaba señalando cosas; las hacía”.¹⁶⁰⁰

Chesterton afirma: “*Todo relato comienza verdaderamente con la creación*”.¹⁶⁰¹ (cf. Cap. 7.2). Además, como sostendrá también A. Gesché, *el hombre es creado creador*, en tanto que “su tarea [la del hombre] –en cuanto es función secundaria, aunque divina– consiste en *volver a hacer el mundo...* Todavía más, tiene que hacer un mundo, *como si fuera un dios*”.¹⁶⁰² Hasta hacerse a sí mismo, como comenta de Cobbet: “fue un hombre que quiso formarse a sí mismo, pero murió sin terminarse, intentado hacer algo mejor que él mismo”.¹⁶⁰³ Con todo, Chesterton expresa que esto debería estar contenido en toda antropología elemental, sin necesidad de específicas creencias confesionales:

¹⁵⁹⁵ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 579.

¹⁵⁹⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 252.

¹⁵⁹⁷ Chesterton con frecuencia habla de que *se debe tocar el nervio místico* para tener la visión del poeta. Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 180.

¹⁵⁹⁸ Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 827.

¹⁵⁹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer, Chaucer*, 155, 160. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 482.

¹⁶⁰⁰ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 324.

¹⁶⁰¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 379. Chesterton, *El hombre eterno*, 319.

¹⁶⁰² Chesterton, *El reverso de la locura*, 92.

¹⁶⁰³ Chesterton, *Obras Completas IV, Cobbet*, 673.

Esta criatura era verdaderamente diferente de todas las demás porque *era creador además de criatura*. En el sentido creador, nada se hizo bajo otra autoridad que la autoridad del hombre. *Se trata de algo tan cierto que, aun no existiendo una creencia religiosa, debería asumirse en forma de algún principio moral o metafísico.*¹⁶⁰⁴

Como se recordaba en el capítulo 5.3 sobre la reforma, es decisiva la imaginación, el arte, la inventiva, la poesía, para reconfigurar nuestro mundo. Juan Carlos de Pablos sintetiza este aspecto chestertoniano por medio del concepto: “libertad creadora”¹⁶⁰⁵, la cual consiste en “la santidad de la voluntad humana, en la divina capacidad de crear y elegir, que se eleva por encima del ambiente y el sino”.¹⁶⁰⁶ De hecho, “una de las más gloriosas manifestaciones de la voluntad del hombre es el acto de elección creativa, esencial al arte”.¹⁶⁰⁷ Chesterton en varios de sus textos reconoce que esta es una labor de artista. Escribe: “Si la beatificación del mundo es un mero proceso natural, tendrá que ser tan sencillo como la congelación del universo. Pero si en lugar de ser un mero proceso natural *es una obra de arte, hace falta un artista*”,¹⁶⁰⁸ quien haga “resurgir del mundo un nuevo amanecer en el que formas y colores adquieran una apariencia nueva”.¹⁶⁰⁹ Para ese cometido se necesita “un *poder creativo* tanto en la voluntad como en la mente”.¹⁶¹⁰ Más aún: “para la gente sencilla y común este mundo es una obra de arte”.¹⁶¹¹

Con todo, ya se sabe que toda rosa lleva oculta una espina. En contraposición al artista se encuentra el violento, el cual “funda su cultura en un acto que es la destrucción de toda idea creadora y de toda acción constructiva”.¹⁶¹² En efecto, la violencia es destruir los límites concretos de las cosas: “allí todo el mal se remonta a esa insolencia irracional que no acepta ni las condiciones más benévolas; esa anarquía profundamente insensible que rechaza los límites en cuanto tales”.¹⁶¹³ Ese

¹⁶⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 167. Chesterton, *El hombre eterno*, 49.

¹⁶⁰⁵ Juan Carlos de Pablos, «La libertad creadora en el pensamiento y la obra de G. K. Chesterton», en *Chesterton de pie* (Madrid: CEU ediciones, 2013), 217.

¹⁶⁰⁶ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 890. Libertad para pensar no lo que se quiera, sino lo que se quiere (cf. p. 919).

¹⁶⁰⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 119. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1152.

¹⁶⁰⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 320. Chesterton, *Ortodoxia*, 150.

¹⁶⁰⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 132. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 166.

¹⁶¹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 290. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 152.

¹⁶¹¹ Chesterton, *El Acusado*, 123.

¹⁶¹² Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 104.

¹⁶¹³ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 130.

es el espada de doble filo de la labor creadora, escribe enigmáticamente: “hemos construido un nuevo cosmos (...) Y, como consecuencia, hemos creado nuestra propia oscuridad”.¹⁶¹⁴ Y no desarrolla más la idea. Quizás Chesterton se podría estar refiriendo a los efectos adversos de la técnica y a las consecuencias de la explotación exacerbada de la naturaleza. Como también se podría referir a la oscuridad propia de la libertad: la ignorancia, la angustia y la responsabilidad.

En el capítulo primero de su novela *El hombre que fue jueves*, dos poetas debaten: Lucian Gregory, poeta de la anarquía; y Gabriel Syme, poeta del orden. En su diálogo, cada uno defiende su posición con respecto a la poesía. Chesterton se inclinará por la apreciación de Syme, según la cual, poesía significa hacer orden (*cosmos*) frente al *caos*. De hecho, con la ya consabida admiración del escritor a los trenes, a la organización ferroviaria, así exclama Syme, el poeta del orden: “cada vez que un tren llega a la estación Victoria, siento como si se hubiera abierto paso por entre baterías de asaltantes; siento que el hombre ha ganado una victoria más contra el caos”.¹⁶¹⁵ Ante la réplica de Gregory diciendo que lo esencial de la poesía es la sublevación, el desorden, lo anormal; el poeta del orden responde que lo propio de la poesía es retornar a la normalidad perdida: “lo poético es que las cosas salgan bien. Nuestra digestión, por ejemplo, que camina con una normalidad muda y sagrada: he ahí el fundamento de toda poesía”.¹⁶¹⁶ A propósito, el argumento central de la acción de esta novela radica en la oposición entre el anarquismo y el orden, entre lo feo y lo bello, entre el todo amorfo y lo definido.

Entonces, ¿qué es el arte para Chesterton? El escritor inglés reconoce que el arte es algo propio de la inventiva humana: “el arte es la firma del hombre”.¹⁶¹⁷ Pero, ciertamente, evidencia su participación en la creación inexplicable de lo divino (cf. Cap. 5.1): “El retrato pigmeico de Dios es lo que llamamos *el hombre*, y su retrato pigmeico de la creación es lo que llamamos *el arte*”.¹⁶¹⁸ El arte es un esfuerzo por hacer y transmitir un contenido que debe ser simbolizado: “La sinceridad del arte como símbolo que expresa verdades espirituales bajo la superficie de la vida”.¹⁶¹⁹ Por eso, el arte no es una simple copia o representación, pero tampoco nos separa de la tierra en puros contenidos abstractos o fantasiosos, no es ninguno de estos extremos. El arte es como la vida: “el artista, ciertamente, copia la vida al no copiarla, porque

¹⁶¹⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 279.

¹⁶¹⁵ Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 5. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 8.

¹⁶¹⁶ Chesterton, *The Man Who Was Thursday*, 6. Chesterton, *El hombre que fue jueves*, 9.

¹⁶¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 166. Chesterton, *El hombre eterno*, 47.

¹⁶¹⁸ Chesterton, *El reverso de la locura*, 92.

¹⁶¹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 239. Chesterton, *El hombre eterno*, 144.

la vida no copia cosa alguna”¹⁶²⁰; y también el arte es vida porque genera, se trata de “la increíble fecundidad de la invención”.¹⁶²¹ Más aún, “el arte es, de algún modo, como un espejo no porque sea lo mismo que el objeto, sino porque es diferente. Un espejo selecciona tanto como el arte lo hace; da la luz de las hogueras, pero no su calor; el color de las flores, pero no su fragancia”¹⁶²². Por lo demás, exagerando, escribe “si para el artista su arte es espuma, a menudo la vida lo es todavía más; es todavía más una ficción”.¹⁶²³

El arte es también amor, en el sentido en que la idea del arte es previamente amada, antes de ser llevada a cabo: “Una cosa construida sólo puede amarse después de haber sido construida, mientras que *una cosa creada es amada antes de que exista*, igual que una madre puede amar a un hijo aún no nacido”.¹⁶²⁴ En este sentido, se puede comprender que la misión del ser humano en el mundo, es una misión artística no reducida al ámbito estético (dado que tiene vertientes políticas, metafísicas, morales, etc.):

Su ocupación (secundaria, aunque *divina*) consiste en *rehacer el mundo* y ése es el significado de todos los retratos y edificios públicos. Aún así, *tiene que construir un mundo, como un dios, y no sólo para hacer ruido como un animal o un egoísta estético...*¹⁶²⁵

Esta forma de creación como reconfiguración del mundo, está también mediada por la palabra, la cual es comienzo e inicio, “es el milagro del lenguaje”¹⁶²⁶: “Refiriéndose sólo a la civilización humana, se puede decir seriamente que *en el principio era la palabra*. El voto, la promesa, son al hombre lo que el canto al pájaro o el ladrido al perro; la voz por la cual es conocido”.¹⁶²⁷ “*El momento de la creación es el momento de la comunicación*”.¹⁶²⁸ En efecto, “hay muchas sutilezas metafísicas en la palabra”.¹⁶²⁹ Chesterton, de este modo, recuerda que la labor del hombre de letras es poder dar esa palabra precisa que abre un mundo y hace más bella la existencia. De hecho, “esta es en verdad la más generosa de todas las funciones del poeta, el *dar a los hombres palabras*, por las que los hombres, desde el comienzo del mundo, han

¹⁶²⁰ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 185.

¹⁶²¹ Chesterton, 325.

¹⁶²² Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, September 24, 1910.

¹⁶²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 48. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1077.

¹⁶²⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 262.

¹⁶²⁵ Chesterton, 73.

¹⁶²⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 234.

¹⁶²⁷ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 80.

¹⁶²⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 579.

¹⁶²⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 329. Chesterton, *Ortodoxia*, 165.

perecido más de hambre que por el pan”.¹⁶³⁰ Más aún, “El hambre de belleza hizo literatura como el hambre de pan hizo un arado”.¹⁶³¹

También reconoce Chesterton –él mismo fue un poeta–¹⁶³² que toda la creación poética es una creación humana del hombre para el hombre, en su peregrinaje. “El hombre es un creador de imágenes”.¹⁶³³ En este sentido, admite el escritor inglés que “la mitología es siempre cierta, o al menos cierta en gran parte, y mucho más cierta que el estudio científico de los mitos”.¹⁶³⁴ A propósito, Chesterton mismo era, como escribe Ian Boyd, “un creador de parábolas que insistía en que la propia vida es una parábola; era un enamorado de las leyendas”.¹⁶³⁵ La razón de esto es porque el escritor inglés piensa que:

Los dioses vienen a ser como una especie de cuentos que el viajero se cuenta a sí mismo. Toda la trama mitológica pertenece a la parte poética de los hombres. Parece curiosamente olvidado hoy en día que el mito es una obra de la imaginación y, por tanto, una obra de arte.¹⁶³⁶

Ciertamente, “es un lugar común que todos los hombres están de acuerdo en usar símbolos”.¹⁶³⁷ Y esto tiene una conexión especial con el canto. Sin embargo, a propósito del reencantamiento del mundo, Chesterton comenta que en nuestra sociedad hay una ausencia del canto, como una pérdida del símbolo¹⁶³⁸ o como un desencantamiento del mundo. El escritor inglés hace referencia, primero, a una situación literal según la cual en nuestro mundo hay menos oficios modernos que se acompañen con el canto o posean ese ritual poético de la voz armonizada; y de ahí

¹⁶³⁰ Chesterton, *Robert Browning*, 196.

¹⁶³¹ Chesterton, 26.

¹⁶³² Chesterton recopiló en seis libros sus poesías. De hecho, los dos primeros libros que publicó en su vida fueron de poesía: *The Wild Knight* (1900) y *Greybeards At Play* (1900). Le siguieron: *The Ballad of the White Horse* (1911), *The Ballad of St. Barbara* (1922), *The Queen of Seven Swords* (1926), *The Collected Poems of G. K. Chesterton* (1932).

¹⁶³³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 119. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1151.

¹⁶³⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 258.

¹⁶³⁵ Boyd, «Chesterton y Ortodoxia: leyendas y realidades», 38. Se puede encontrar un minucioso análisis por etapas cronológicas del uso de la alegoría -como mito contemporáneo- en las novelas y ensayos de Chesterton, aquí: Lynette Hunter, *G. K. Chesterton: Explorations in Allegory* (New York: St. Martin's Press, 1979).

¹⁶³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 233. Chesterton, *El hombre eterno*, 135.

¹⁶³⁷ G. K. Chesterton, *Mi visión de Estados Unidos* (Buenos Aires: Losada, 2010), 130.

¹⁶³⁸ Cf. Santiago Argüello, «Matices chestertonianos en la diferenciación entre business man y gentleman», *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 10 (2010).

saca, en segundo lugar, una interpretación de la situación anímica de nuestro tiempo.

Con respecto al primer sentido, Chesterton comenta que en un viaje que hizo a Flandes, se percató, observando una catedral, de que la infinidad de esculturas que tenía daba la impresión de un rumor de piedras y de múltiples esculturas que se mezclaban y movían. En efecto, las esculturas transmitían *que algo se estaba haciendo*, es decir, que había *personas en acción*, “cazando, o manejando el halcón, o remando en barcos, o pisando uvas en el lagar, o haciendo calzado o cocinando algo en un puchero”.¹⁶³⁹ Además, los personajes de las esculturas tenían sus bocas abiertas, lo cual daba la impresión de que estuvieran cantando, y todo estaba permeado, según el escritor inglés, de un estilo y sabor de acción y vigorosidad. Según Chesterton, esta forma de escultura catedralicia no coincidía con las esculturas de la inacción y de lo encumbrado en donde “por espléndida y filosófica que sea su estructura, siempre hay algo en ella que denota el amo de muchos esclavos”.¹⁶⁴⁰ En cambio, estas labores ordinarias y activas estaban acompañadas por el canto común de los trabajadores:

Recordé el hecho de que el canto se relacionaba con muchas de las tareas que aquellas figuras sugerían; de que había cánticos del segador que cosecha y cánticos de los marineros que tiran de maromas [...] Y oí a algunos marineros mientras trabajaban, y recordé que los marineros aun cantan a coro mientras trabajan [...] Aún hay cánticos para la cosecha y para muchas labores agrícolas.¹⁶⁴¹

Sin embargo, reconoce Chesterton que en nuestro mundo hay una ausencia de canto. Con su ingente capacidad literaria y humor dice que mientras volvía a Inglaterra fue componiendo algunas baladas para que las entonaran algunas profesiones que usualmente no cantan, como los banqueros, por ejemplo. Sin embargo, cuando se las pasó a varios de sus amigos que tenían esas labores, le expresaron que les resultaba imposible cantar. El escritor comenta de uno de ellos que “le parecía advertir en la propia atmósfera de la sociedad en que vivimos un algo indefinible merced a lo cual resulta espiritualmente difícil cantar en los bancos”.¹⁶⁴² Y expresa Chesterton que hay que soltar amarras para poder cantar más y mejor, porque “hay algo en nuestra vida espiritualmente asfixiante; no sólo en nuestras leyes, sino en nuestra vida”.¹⁶⁴³ En contrapunto, el poeta “es poeta porque canta, porque abre sus pulmones y libra su alma con un sonido de rítmica expresión, una expresión de amor o admiración o

¹⁶³⁹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 157. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 159.

¹⁶⁴⁰ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 156. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 159.

¹⁶⁴¹ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 157-58. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 160-61.

¹⁶⁴² Chesterton, *Tremendous Trifles*, 159. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 162.

¹⁶⁴³ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 160. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 164.

apasionado asombro”.¹⁶⁴⁴ Por lo tanto, el mundo necesita que se lo re-cree, de este modo, Chesterton hace parte de todos los pensadores-artistas que tienen la tarea de reencantar y cantar el mundo: “el canto tiene el mismo propósito que el coro en la tragedia griega. Reconcilia a los hombres con los dioses. Conecta esta relación particular con el cosmos y con la filosofía de las cosas comunes”.¹⁶⁴⁵ Esto es labor adecuada del arte. A propósito, “Toda verdadera energía es un intento de armonía y un gran movimiento rítmico”.¹⁶⁴⁶

Por otra parte, Chesterton comenta que lo principal del arte es, también, la conciencia de los límites (cf. 6.1). El artista como tal no es un creador absoluto; utiliza, por ejemplo, las condiciones de las cosas, ciertas reglas, los instrumentos escasos, las posibilidades contables; pero principalmente, si quiere dibujar algo que se pueda nombrar, debe permanecer de algún modo en las condiciones que está representando y que resultan generalmente entendibles. El suprimir los límites es suprimir, por decirlo así, el rostro del ser y su lenguaje. Pues este se puede dilatar en abstracciones forzadas que pierden la calidez de la palabra. Así lo expresa Chesterton:

El anarquismo nos conmina a dejarnos de leyes y limitaciones y a ser artistas osados y creativos, cuando es evidente que es imposible ser un artista si no hay leyes y limitaciones. *El arte es una limitación; la esencia del cuadro es el marco.* Si uno dibuja una jirafa, tendrá que dibujarla con el cuello largo. Si, de un modo creativo y osado, se considera libre de dibujarla con el cuello corto, descubrirá que no es libre de dibujar una jirafa. *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 del peso de su joroba o lo liberarás de ser un camello. *No ejerzas de demagogo instando a los triángulos a liberarse de la cárcel de sus tres lados.* Cuando un triángulo rompe uno de sus lados, su vida llega a un lamentable final.¹⁶⁴⁷

En efecto, la expansión anula la individualidad, sea porque se diluyen las diferencias, o porque la individualidad se va metamorfoseando en el todo. El arte, como ya se ha dicho, no consiste en un movimiento hacia delante de expansión, sino

¹⁶⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 239. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 547.

¹⁶⁴⁵ Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 158.

¹⁶⁴⁶ Chesterton, *El reverso de la locura*, 146-47.

¹⁶⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 244. Chesterton, *Ortodoxia*, 50.

de límites, de recogimiento y de concreción. En este sentido, escribe Chesterton que “el arte consiste en una limitación. *El arte no consiste en expandir las cosas*”.¹⁶⁴⁸

Ahora bien, esta acción artística que se configura como acción buena y bella debe estar permeada –previamente incluso– por una visión de las cosas, una reflexión, una teoría sobre las cosas: “la poesía sin filosofía sólo contiene inspiración, o –en lenguaje vulgar- sólo aire”.¹⁶⁴⁹ También así se podría entender esta enigmática frase con tintes hegelianos: “la filosofía de los hechos es anterior a los hechos mismos. Oportunamente llegamos al hecho, la encarnación; pero en un principio fue el Verbo”.¹⁶⁵⁰ Y también: “un hombre no sería lo suficientemente sabio si no desea ser artista, y un artista no sería lo suficientemente sabio si no desea ser un filósofo”.¹⁶⁵¹ Como ya recordábamos (Cap, 5.3), el escritor inglés reconoce en varios de sus escritos que debe haber una visión ideal, una cierta imaginación sobre la posibilidad de ser de las cosas. Lo cual no debe entenderse simplemente como un aspecto puramente racional, sino que implica la totalidad del pensamiento y del corazón, sus intuiciones y sus motivos: “en poesía, como en la música, se pulsa una nota que expresa, más allá del poder de manifestación racional, una condición del pensamiento, *y todas las acciones surgen de una condición del pensamiento*”.¹⁶⁵² Pues “las palabras deben ser pensamientos hablados; y los hechos, palabras en acción”.¹⁶⁵³ En síntesis, esto consiste en ser “un *artífice*: no un simple vocero de fuerzas o hados elementales, sino un hombre que hace algo a fuerza de voluntad y a la luz de la razón”.¹⁶⁵⁴

Esta actividad, que puedan captar reflexivamente la globalidad de la situación, reconoce Chesterton, le corresponde a todos en tanto que filósofos, , y que todos también en su área concreta puedan, prudentemente, aportar según convenga. En efecto, “tiene que haber especialistas; pero ¿nadie percibirá el horizonte? ¿Deberá ser toda la humanidad cirujano especialista o fontanero técnico, deberá ser toda la humanidad monomaniaca?”.¹⁶⁵⁵ En efecto, cuando “las cosas no funcionan, has de tener al pensador, el hombre que posea cierta doctrina sobre por qué no funcionan.

¹⁶⁴⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 177.

¹⁶⁴⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 519. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 153.

¹⁶⁵⁰ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 785.

¹⁶⁵¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 198.

¹⁶⁵² Chesterton, *Robert Browning*, 211.

¹⁶⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 124. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1157.

¹⁶⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 119. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1152.

¹⁶⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 114. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 112.

Está mal tocar el violín mientras arde Roma; pero está bastante bien estudiar la teoría hidráulica mientras arde Roma".¹⁶⁵⁶

Además, reconoce esa labor universal por medio de la palabra '*factótum*'. Chesterton le da a este término un matiz de visión filosófica según la cual no se trata de captarlo todo o de hacerlo todo un solo individuo o una comunidad, sino más bien de intentar ver más allá de lo inmediato y del negocio concreto. Reconoce, sí, que cada comunidad debe tener su *negociante* que trabaja con lo particular, pero también debe tener a su *visionario*, por decirlo así¹⁶⁵⁷. En sus palabras: "se ha decidido que en cada hogar debe haber un comerciante y un factótum. Pero también se ha decidido, entre otras cosas, que el factótum debe ser *una* factótum (*Jill-of-all-trades*)".¹⁶⁵⁸ Válgase apuntar brevemente –con respecto a esto último– que Chesterton reconoce que la mujer, a quien llama "madre universal"¹⁶⁵⁹ es la que está más apta para comprender y reconfigurar mejor la integralidad de la situación y su afirmación, porque "La femineidad, ya sea en la vida o en poesía, es algo positivo y no el negativo de la masculinidad".¹⁶⁶⁰

Así las cosas, la responsabilidad del pensamiento es también responsabilidad de la acción. Y es verdad también el sentido contrario: una acción buena, concreta y esforzada da posibilidades a la mente de poder captar más y mejor ciertas verdades que antes estaban nubladas. Por ejemplo, un pensamiento más centrado –y no excéntrico en su mal sentido– tiene más ojo para las necesidades de los demás, para lo conveniente. En efecto, todo esto está permeado por una vida moral auténtica y sólida, porque "nada sublime artístico ha surgido nunca del mero arte, del mismo modo que nada esencialmente razonable ha surgido nunca de la pura razón. *Siempre*

¹⁶⁵⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 43. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 20.

¹⁶⁵⁷ Un comentario chestertoniano con respecto al ocio y al negocio simbolizados en la figura del *Gentleman* y del *Businessman*, se puede encontrar aquí: Argüello, «Matices chestertonianos en la diferenciación entre business man y gentleman».

¹⁶⁵⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 114. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 112.

¹⁶⁵⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 199. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 219.

¹⁶⁶⁰ Chesterton, *Robert Browning*, 70. Santiago Argüello resume, en un comentario a una poesía de Chesterton, muy bellamente la imagen que tiene el escritor inglés sobre la mujer: "en la mente artística de Chesterton, la auténtica belleza femenina se encuentra asociada a características tan diversas como la luz y la inteligencia de un sabio, la imaginación exuberante de una nanny, el cariño y ternura de una madre, y la energía y brío marcial de un soldado que sabe ahuyentar enemigos reales o irreales, temores fundados o infundados" Santiago Argüello, «Para perdición o salvación del hombre: Arquetipos del poder femenino en la poesía de G. K. Chesterton», *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, n.º 17 (2013): 438.

ha de haber un terreno moral fértil para que pueda darse un gran fruto estético".¹⁶⁶¹ De hecho, reconoce Chesterton que "cualquier crecimiento estético requiere de la existencia de un rico sustrato moral".¹⁶⁶² (Cf. Cap. 6.3). Y entonces:

*El hombre puramente imaginativo nunca podría ser distraído. Percibiría el significado de las cosas cercanas tan claramente como el de las lejanas. En el sentido imaginativo más elevado nadie tiene derecho a olvidar su taza de té porque esté pensando en Platón. Si no comprende la taza de té que tiene delante de los ojos, ¿cómo va a comprender a Platón a quien no ha visto nunca? La mejor y última palabra del misticismo es un sentido casi agónico de la belleza de todo, de la belleza del universo entero, que es como un jarrón frágil y exquisito y, entre otras cosas, de la belleza de las tazas de té de los demás.*¹⁶⁶³

Sería entonces un error caer en un mero esteticismo, es decir, donde el arte se totalice como la única y la máxima expresión de las cosas.¹⁶⁶⁴ Las relaciones y las junturas siempre vienen mejor para comprender la complejidad de la experiencia de la vida. En este sentido, si hay relación, entonces, se puede comprender que la estética se configure como acción bella y buena, y como acción perdurable. Así, sostiene el escritor inglés que "el problema de dar con una cultura y una ética duraderas radica en encontrar la forma de conseguir que las piezas se mantengan relacionadas, como lo hacen las piedras que forman un arco".¹⁶⁶⁵ En efecto, las cosas están vinculadas en su base, en su desarrollo y en sus frutos. Pero todo exceso y reducción son malos. Chesterton trae de nuevo la bella imagen del árbol:

El principio del *arte por el arte* es un principio muy válido si sólo significa que existe una distinción vital entre la tierra y el árbol que tiene sus raíces en la tierra; pero es un principio nefasto cuando significa que el árbol podría igualmente crecer con las raíces en el aire.¹⁶⁶⁶

Finalmente, todo esto está permeado por la esperanza, dado que ninguna acción buena es en vano. Pues comparte un mundo por el cual se está trabajando y

¹⁶⁶¹ Chesterton, *El Acusado*, 97.

¹⁶⁶² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 361.

¹⁶⁶³ Chesterton, 332.

¹⁶⁶⁴ Cf. Ian Boyd, *The Novels of G. K. Chesterton: a study in Art and Propaganda* (London: Paul Elek, 1975). Una de las más hermosas loas que se han hecho a la índole abstracta de la música se encuentra en Chesterton. Escribe con cierto esteticismo posmoderno, aunque no reductivo: "Hay un inmenso consuelo en la música. Ella posee el mismo encanto y la misma inspiración, idéntica pureza y fuerza de captación que la poesía; y, en cambio, no existe ninguna confesión verbal de que la luz oculta las cosas ni de que la oscuridad puede verse en las tinieblas. La música es belleza pura; belleza en abstracto. Es un elemento de belleza líquido e informe, en el que el hombre puede flotar verdaderamente sin afirmar la verdad, es cierto; pero sin negarla". Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 834.

¹⁶⁶⁵ Chesterton, *La Cuestión*, 202.

¹⁶⁶⁶ Chesterton, *El Acusado*, 97.

recreando. Por cierto, el propio trabajo es una forma de compañerismo y de herencia, puesto que se deja lo hecho para la posteridad. Chesterton lo recoge de forma epigramática, diciendo que no “olvidemos que la palabra *compromiso* contiene, entre otras cosas, la rígida y sonora palabra *promesa*”.¹⁶⁶⁷ También: “Podemos hacer hermoso de nuevo el mundo, a condición de tomarlo por campo de batalla. (...) Nuestra vida, o es brega gozosa, o es desesperante tregua”.¹⁶⁶⁸ Por último, “precisamente porque los poetas continúan en ese empeño heroico, el mundo, después de cada época de duda y desesperación, crece siempre verde y en lozanía”.¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 45. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 23.

¹⁶⁶⁸ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 350-51.

¹⁶⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 169. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 495.

8.2 Bondad - Francisco de Asís

La bondad y la felicidad de lo humano

Es inevitable comenzar este apartado con la siguiente afirmación: “*la bondad y la mansedumbre son las más acabadas formas de resistencia, y las más audaces, frente a cualquier autoridad posible*”.¹⁶⁷⁰ El compañero en el hogar es la forma de cohesión que genera más vida; y así, “el pan y el fuego serán siempre símbolos de la acogida del hombre por el hombre”.¹⁶⁷¹ Y en un párrafo, realmente hermoso, Chesterton, con añoranza y cierta tristeza por los conflictos europeos que se avenían, escribe sobre la bondad de este modo:

A veces, raras veces, podemos toparnos con algo que sería posible comparar honestamente con la *leche: una tibieza antigua y salvaje, una piedad terrenal y nutritiva: la leche de la bondad humana*. La hallamos en unos cuantos poetas paganos y en unas pocas fábulas antiguas, pero hoy en día está extinguiéndose por doquier.¹⁶⁷²

Ciertamente, “es tan poco científico como poco filosófico sorprenderse de que ciertas simpatías no se manifiesten en un ambiente hostil”.¹⁶⁷³ Por eso, la bondad es una de las finas maravillas que hay que conservar y curar con infinito cuidado. Así se le presenta a Chesterton este modo de vivir, como un tipo de constante “intuición de que *el bien no era sólo una herramienta, sino un resto que debíamos conservar, como las cosas del barco de Crusoe*”.¹⁶⁷⁴ Y la joya preciosa de la bondad en sus diversas facetas es la reunión de muchos aspectos que la componen; recordando lo que hemos explicitado en los anteriores capítulos, recapitula Chesterton, que la bondad “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”.¹⁶⁷⁵ Y en los relatos del libro *El club de los negocios raros*, Grant le expresa a su Watson que “ser bueno es una empresa mucho más ardua y azarosa que dar la vuelta al Mundo en un barco de vela”.¹⁶⁷⁶ De hecho, las últimas palabras de Chesterton al morir fueron: “la cosa está entre la luz y la oscuridad, y cada uno debe

¹⁶⁷⁰ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 202.

¹⁶⁷¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 338.

¹⁶⁷² Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 73.

¹⁶⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 358. Chesterton, *Ortodoxia*, 199.

¹⁶⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 283. Chesterton, *Ortodoxia*, 104.

¹⁶⁷⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 312. Chesterton, *El hombre eterno*, 235.

¹⁶⁷⁶ Chesterton, *El club de los negocios raros*, 34.

escoger su sitio”¹⁶⁷⁷. Este es el drama de la vida humana: “cada acto diario es una dramática dedicación al servicio del bien o del mal”.¹⁶⁷⁸ Más aún:

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.¹⁶⁷⁹

En el lado opuesto, se sitúa la loa de la bondad por parte de Chesterton, la cual llega hasta tal extremo que afirma sin tapujos que “Dios no es símbolo de bondad: la bondad es símbolo de Dios”.¹⁶⁸⁰ Pero la bondad, para Chesterton, tiene un aspecto de debilidad y ocultación. Mientras que la aspereza del mal tiene más de bullicio, pesadez e impresión, la debilidad de la bondad es la máxima fortaleza de ella.¹⁶⁸¹ En este bello y un tanto enigmático párrafo, Chesterton sostiene su visión de cómo se encuentra la bondad en el ser humano. Para el escritor, el hombre bondadoso:

es como si encontrara algo en el fondo de su propio corazón que traicioneramente lo atrajera hacia el bien. Algo que no está hecho de lo que el mundo llamaría un material fuerte; más bien está hecho de materiales cuya fuerza reside en la levedad alada con la que nos pasan rozando. Es todo lo que hay en nosotros salvo una breve ternura que allí se hace eterna. Todo eso no significa más que un momentáneo debilitamiento que, de una forma extraña, se convierte en fortalecimiento y en descanso.¹⁶⁸²

Cuando Chesterton considera el perdón, resalta su cariz más paradójico. Escribe: “Expuesta sin tapujos, la caridad equivale a una de estas dos cosas: o bien a *perdonar lo imperdonable*, o bien a amar lo que no es amable”.¹⁶⁸³ Esto es así porque hay una cierta confusión entre quien actúa y lo que hace. Aunque es verdad que se puede atribuir la acción al sujeto que la realiza y que, de cierta manera, una y otro se identifican, sin embargo, si hay algo condenable es la acción la hay que condenar, pero siempre salvando al individuo y al sujeto. En última instancia, es la persona a

¹⁶⁷⁷ Ward, *Gilbert Keith Chesterton*, 650.

¹⁶⁷⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 153. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 161.

¹⁶⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 285. Chesterton, *El hombre eterno*, 203.

¹⁶⁸⁰ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 94.

¹⁶⁸¹ Cf. Ralph Wood, *Chesterton: The Nightmare Goodness of God* (Waco: Baylor, 2011).

¹⁶⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 317. Chesterton, *El hombre eterno*, 240-41.

¹⁶⁸³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 299. Chesterton, *Ortodoxia*, 125. Chesterton, *Herejes*, 132.

quien se le puede perdonar, y lo imperdonable es la acción o *lo que* no se puede perdonar. Si es verdadero el perdón, entonces se acrecienta la amistad. Si no, sucede todo lo contrario: “una verdad desprovista de bondad, está llena de una oficiosidad impertinente”.¹⁶⁸⁴ En este sentido, parafraseando la famosa frase de Aristóteles con respecto a su maestro Platón, escribe Chesterton: “no hay mucha gente que haya amado por igual a la verdad y a un amigo”.¹⁶⁸⁵

Por esa razón no todo está perdido, pues nada ni nadie es esencial o substancialmente malo. Obviamente, no hay que negar las situaciones negativas que generan desesperación, pero precisamente es ahí cuando se toca fondo cuando se percata de que hay otra posibilidad: “es sólo cuando se desespera de todo que la esperanza empieza a convertirse en fuerza”. Y es la esperanza del bien, a pesar de todo. Ya sabemos que, como decía Platón, es difícil pensar bien sobre el bien, y lo es, más aún, hacer el bien. No solamente porque muchas veces cuesta, sino que no se ve claramente cuál es el bien de una determinada acción. Es en este sentido que Chesterton dice que: “caer es fácil: hay una infinidad de ángulos en los que es posible dar en tierra y sólo uno para seguir en pie”.¹⁶⁸⁶ En el mismo sentido apunta: “Estamos de acuerdo respecto del mal; es por el bien por lo que deberíamos arrancarnos los ojos”.¹⁶⁸⁷

El bien pide purificación. Ser más dócil a sus llamadas, lo cual implica rechazar de tajo el mal, e irse poco a poco familiarizando con el bien, desapegándose de aquello que se presenta como erróneo y resulta inconveniente. Y así, “cuanto más seguros estemos de lo que es el bien, más veremos el bien en todas partes”.¹⁶⁸⁸ Chesterton propone, entonces, que para ver y hacer un bien mejor, es necesario un camino ascético. Es decir, un proceso exigente de crecimiento en el cual se deja lo superfluo o negativo, y se va el sujeto arraigando en el bien, haciendo de él un hábito o una segunda naturaleza. Esto, en realidad, más que la negación de un mal, es la afirmación de un bien determinado, porque, de modo contrario “la dificultad se deriva mucho menos de la presencia de alguna inclinación viciosa que de la ausencia de algunas virtudes esenciales”.¹⁶⁸⁹ Cuando se llega a una familiaridad con la bondad, entonces, se vuelve natural hacer el bien y aborrecer el mal. Y, de esta

¹⁶⁸⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 339.

¹⁶⁸⁵ Chesterton, *El regreso de Don Quijote*, 398.

¹⁶⁸⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 306. Chesterton, *Ortodoxia*, 133.

¹⁶⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 41. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 15.

¹⁶⁸⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 201. Chesterton, *Herejes*, 241.

¹⁶⁸⁹ Chesterton, *El reverso de la locura*, 16.

manera, se reconfigura y reforma mejor el mundo. Expresa Chesterton que se necesita “una larga vigilia de ascetismo que finaliza en la visión de un mundo natural renovado”.¹⁶⁹⁰ Más aún: si deseamos “sentir la bondad de las cosas debemos pasar realmente por un proceso de ascetismo mental”.¹⁶⁹¹

Otro aspecto del bien es la amabilidad la cual, como la cortesía, “es un largo poema, lleno de reiteraciones”¹⁶⁹², esto es, la repetición del gesto bueno. La amabilidad se expresa en la relación con los demás, con sus símbolos que son el abrazo, las manos abiertas y una buena palabra, los cuales expresan muy bien la acogida y el ofrecimiento. Siempre la generosidad será un don del que la da y del que la recibe, y de aquí surge “la belleza de la fraternidad entre los hombres”.¹⁶⁹³ Chesterton admite que una persona amable en realidad no tiene enemigos, porque todos reconocen que aunque no estén de acuerdo con ella en tantas cosas, sin embargo, los comprende en tanto que personas; y así los acoge: se deja ayudar y ayuda.¹⁶⁹⁴ En esta posibilidad de un encuentro que aunque diferenciado es amable, se percibe, entonces, “un atisbo de esperanza de desarmar al enemigo con la generosidad”,¹⁶⁹⁵ y “cuánto bien puede hacer una palabra pronunciada a tiempo”.¹⁶⁹⁶ Y, entonces, este sentimiento constante:

hacia rostros extraños y vidas extrañas, cuando un hombre joven lo siente agudamente, se expresa casi siempre en un deseo de derramar una especie de vagabunda beneficencia, un deseo de ir mundo a través esparciendo bondades como un dios caprichoso.¹⁶⁹⁷

Además, defender la amabilidad implica aceptar la complejidad y el misterio esencial a la vida. La bondad no nace como homogeneización, sino como la armonía en la diferencia, como una sinfonía en donde las partes mantienen su voz particular,

¹⁶⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 70. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 86.

¹⁶⁹¹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 444.

¹⁶⁹² Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 253. Más adelante afirma: “las convenciones no son cosa muerta jamás. Se hallan siempre llenas de emociones reconcentradas; el montón de apasionadas experiencias de muchas generaciones afirma lo que ellas no podrían explicar” (p. 882).

¹⁶⁹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 94. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 117.

¹⁶⁹⁴ Así fueron las amistades de Chesterton, las cuales se configuraron muchas veces desde el fuerte combate intelectual, pero desde la más cordial simpatía. Así fue su relación, por ejemplo, con G. B. Shaw.

¹⁶⁹⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 106. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 133.

¹⁶⁹⁶ Chesterton, *El regreso de Don Quijote*, 367.

¹⁶⁹⁷ Chesterton, *Robert Browning*, 53.

y se ven acompañadas y reunidas no por una ideología o una cosmovisión particular, sino por la complejidad misma de la vida, que para ser así tan rica, debe hacer junturas. De este modo, “cuando una persona piensa sinceramente lo que significa que los hombres son hermanos, se da cuenta de que no se trata simplemente de relaciones pobres; antes bien, se percata de esa doctrina filosófica que no ha sido lo suficientemente explorada: la igualdad de los seres humanos”.¹⁶⁹⁸ Así, se puede entender el siguiente párrafo de Chesterton:

La fraternidad humana significa toda una perspectiva de la vida contemplada a la luz de la vida y defendida, para bien o para mal, mediante constantes apelaciones a todos los aspectos de la vida [...] Pero cualquiera que la defiende, la defenderá como filosofía, pendiente no de un texto, sino de cien verdades.¹⁶⁹⁹

Ahora bien, existe una relación entre la bondad y la felicidad. Chesterton no cree que la felicidad esté ya colmada. Incluso las diversas formas de dar cuenta en diez pasos de cómo ser feliz, qué cosas hacer y tener para conseguir la felicidad, no van bien con el pensamiento de Chesterton. Escribe: “La felicidad es un misterio, como la religión, y no debe racionalizarse nunca”.¹⁷⁰⁰ Incluso él cree que pensar demasiado en ella es una cosa muy infeliz. Al ser humano le corresponde un tipo de felicidad de claroscuro y titubeante: “la perplejidad constituye la única felicidad verdadera a que puede aspirar el hombre”.¹⁷⁰¹ En este sentido, no existe el paraíso terreno de la felicidad, no hay una luz total y abrumadora de claridad y bienestar. Por eso, escribe, “la felicidad se relaciona más bien con el alba que con el día (...). No parece importar mucho el mediodía”.¹⁷⁰² Escribe en una de sus novelas:

No sé si Dios creó al hombre para una felicidad terrenal Absolutamente Absoluta, pero lo que sí quiso es que lo pasáramos bien, y yo tengo la intención de pasarlo bien (...) Yo no pretendo, ciertamente, alcanzar la Alegría y la Paz y demás, sobre todo en estos brezos. (...) ¡Maldita sea, hay cosas mejores en las que ocuparse en lo que nos queda de vida!¹⁷⁰³

Ciertamente, no cree que la felicidad consista en plenitudes y en perfecciones puras. No cree que se pueda conseguir ese estado de plenitud en el que e ya no se tendrían

¹⁶⁹⁸ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 752.

¹⁶⁹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 232. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 33.

¹⁷⁰⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 94. Chesterton, *Herejes*, 93.

¹⁷⁰¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 233.

¹⁷⁰² Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 136. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1168.

¹⁷⁰³ Chesterton, *La Taberna Errante*, 67.

ganas de actuar, ni de moverse. Esa felicidad completa está muy relacionada con el cese y el aburrimiento, “porque la satisfacción de lo completo, y aun el *confort*, son casi la definición de la locura”.¹⁷⁰⁴ Es en este sentido como se puede entender esta frase chestertoniana, en principio enigmática: “Si usted pudiera jugar con una seguridad infalible, sin posibilidad de fallo, no jugaría en absoluto. En cuanto el juego es perfecto, el juego desaparece”.¹⁷⁰⁵ En *Ortodoxia* parece que da la clave para su comprensión, pues, paradójicamente, “para estar satisfechos es necesaria cierta insatisfacción acerca de las cosas”.¹⁷⁰⁶ De hecho, como apunta un poco más adelante: “para lograr esa satisfacción y esa insatisfacción no basta con el burdo equilibrio del estoico, pues la mera resignación carece tanto de la enorme levedad del placer como de la soberbia intolerancia del dolor”.¹⁷⁰⁷ Estas pasiones que están muy relacionadas con el deseo y con la complacencia (y el rechazo) o con la necesidad, no se pueden dar plenamente hasta el punto de excluir su contraria. En este sentido, afirma brillantemente que “el lugar donde nada ocurre es el infierno”.¹⁷⁰⁸ Deben darse y convivir juntas la satisfacción y la insatisfacción, es decir, lo más o menos completado. La vida se da en esa eterna tensión entre ambos estados anímicos. Por esta razón, Chesterton se pregunta:

¿Cómo hacer que el artista siga descontento con sus cuadros sin desalentarse ni perder confianza en su arte? ¿Cómo hacer que siga insatisfecho con su obra, pero contento con su trabajo? ¿Cómo asegurarnos de que el retratista decida tirar el cuadro por la ventana en lugar de optar por el recurso mucho más humano y natural de arrojar al modelo por la ventana?¹⁷⁰⁹

La tensión de la vida como insatisfacción se expresa como creación. En este sentido, como ya apuntábamos (Cf. Cap. 5.3), es necesario tener un punto fijo o visión ideal, nunca logrados, nunca finiquitados, siempre se puede ahondar y construir más: se trata de ir subiendo en una escala que, aunque es determinada, tiene el cariz de lo infinito.

Sin embargo, hay algo humildemente alcanzable: la alegría. En efecto, la perspectiva de la felicidad ‘mundana’ de Chesterton surge de la acción concreta y buena. El fruto del hacer el bien y de su esfuerzo es la alegría. Seguro se buscará, como el fruto de

¹⁷⁰⁴ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 268.

¹⁷⁰⁵ Chesterton, *Tremendous Trifles*, 22. Chesterton, *Enormes minucias*, 1946, 26.

¹⁷⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 307. Chesterton, *Ortodoxia*, 135.

¹⁷⁰⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 307. Chesterton, *Ortodoxia*, 135.

¹⁷⁰⁸ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 347.

¹⁷⁰⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 313. Chesterton, *Ortodoxia*, 143.

la experiencia, hacer mayor bien, y este es el gozo de la acción buena: “la mano del obrero no sólo no está cansada, sino que ha ganado maestría”.¹⁷¹⁰ No podría ser de otra manera. Una cosmovisión que le da importancia a todas las dimensiones de la vida no puede descartar este aspecto esencial de ella: un tranquilo gozo, que no hay que confundir con triunfalismo. Parafraseando a Lévinas, se puede decir que existe la evidencia de la tristeza, pero también la certeza de la alegría (cf. Cap. 7.3).
Escribe Chesterton:

La melancolía debería ser sólo un interludio, un estado de ánimo tierno y pasajero, y las albricias el pulso permanente del alma. El pesimismo equivale a una especie de vacaciones emocionales, mientras que la alegría es el trabajo con que se ganan el pan todas las criaturas.¹⁷¹¹

Por eso, para este fin y hacia este fin (el gozo de la bondad, podría decirse), reconoce el escritor inglés, deberían ser y apuntar las acciones humanas. Asimismo, el fin de la polis no debe ser algo meramente instrumental o estructural (administrativo), sino que debe dirigirse a que las personas –en la medida de las posibilidades de lo humano y de lo infinito– se realicen, lleguen a su desarrollo, pero, hay que remarcarlo, en tanto sea posible, y en cuanto seres humanos (Cf. Cap. 8. 3). Si se pierde esto, reconoce Chesterton, en el mejor de los casos, la política consistiría simplemente en curar males inmediatos, y, de este modo, se perderían de vista los fines:

Pero nuestra moderna política está grávida de un sonoro olvido; se olvida de que la producción de esta vida gozosa 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. En lugar de tratar de criar a nuestro pájaro ideal, como el águila de Zeus o el Cisne de Avon, o lo que queramos, hablamos en términos del proceso y del embrión. El proceso en sí mismo, divorciado de su objeto divino, se vuelve dudoso e incluso mórbido; entra veneno en el embrión de todo; y nuestra política se convierte en un montón de huevos podridos.¹⁷¹²

Francisco de Asís

¹⁷¹⁰ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 322.

¹⁷¹¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 365. Chesterton, *Ortodoxia*, 209.

¹⁷¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 42-43. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 18.

Por último, hay que recordar brevemente un gran ejemplo de bondad que estuvo presente en la vida de Chesterton: Francisco de Asís, a quien le dedicó un libro completo en 1922. Encontró que en Francisco se realizaba una vida actuante que plasmaba efectivamente las tesis de la conciencia de finitud, de reforma o renovación, de calidez y hermandad, y de risa y paradoja. Reconoce que para acercarse a Francisco, hay que hacerlo con infinito agradecimiento por haber abierto precisamente esas puertas visibles del agradecimiento que es la primera y la última actitud frente a la vida. Recordando la *Gramática del asentimiento* de John Henry Newman, reconoce el escritor inglés que Francisco le enseñó a los hombres la *gramática de la gratitud*:

Pues henchidos con ese espíritu decidido es como deberíamos acudir a san Francisco; con el ánimo de agradecerle todo lo que hizo. Ante todo fue un hombre espléndido; le atraía especialmente *la mejor manera de dar, que consiste en dar las gracias*. Si otro gran hombre escribió un tratado sobre el asentimiento, bien puede decirse que él escribió un tratado sobre la aceptación, sobre la gratitud. Comprendió la teoría del agradecimiento hasta las mismísimas profundidades, que son un abismo sin fondo.¹⁷¹³

Los frutos de la visión de Francisco son muy claros: “si observamos sus resultados, vemos que son la compasión, la hermandad y una piedad y una alegría atronadoras”.¹⁷¹⁴ Los amigos de Chesterton dicen que estas actitudes también las transmitía él muy sensiblemente. De hecho, Titterton –su primer biógrafo–, colega suyo en el *G. K.’s Weekly*, titula la introducción de su biografía así: ‘Conocerle fue una bendición’.¹⁷¹⁵ En efecto, el bien es contagioso, pues como dice el dicho latino *bonum est diffusivum sui*. El bien resplandece, ilumina y acrecienta otros fuegos. Así sostiene Chesterton de Francisco que era “un fuego errante, como salido de ninguna parte, con el que los hombres más materiales, podían encender tanto antorchas como cirios”.¹⁷¹⁶ En efecto, “la prueba de que se es sol es hacer crecer algo”.¹⁷¹⁷ De esta manera, Chesterton quisiera recuperar la gracia de una historia medieval donde un hermano conjugó el nombre del santo, como *franciscar*: “cuentan que un benedictino

¹⁷¹³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 132. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 166.

¹⁷¹⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 362. Chesterton, *Ortodoxia*, 206.

¹⁷¹⁵ Titterton, *G. K. Chesterton. A portrait*.

¹⁷¹⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 133. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 167.

¹⁷¹⁷ Chesterton, *Obras Completas IV*, Shaw, 874.

saludó a un franciscano *Benedictus benedicat*, y el iletrado triunfantemente le respondió *Franciscus franciscat* [...] los dos desean el bien, el bendito bendice”.¹⁷¹⁸

Francisco también le enseñó a Chesterton a amar la tierra con todo lo suyo. A propósito, el amor de Francisco por las criaturas es algo que también quiso resaltar Chesterton. Este ecologismo sensato se basaba en la noción de que la naturaleza es nuestra hermana.¹⁷¹⁹ No es un simple recurso que debe ser explotado y manipulado. O un mero recurso instrumental para nuestras necesidades y complacencias. Afirma: “Para san Francisco, la Naturaleza es una hermana, e incluso una hermana pequeña: una hermanita danzarina digna de nuestro amor”.¹⁷²⁰ Igual que se puede tener un “saludable amor por los animales”.¹⁷²¹

En efecto, Francisco enseña a no despreciar la tierra ni a ninguna persona; y, más aún, que lo sobrenatural puede enriquecer y ser más atento a todo lo natural, cuidándolo y desarrollándolo. Chesterton sostiene que “estos santos eran, en el sentido más exacto del término, humanistas; porque insistían en la importancia inmensa del ser humano dentro del esquema teológico de las cosas”.¹⁷²² Más aún: “su filosofía de vida giraba en torno a la idea de iluminar las cosas naturales con una luz nueva y sobrenatural; ello no implica que las rechazase de plano, sino que deseaba recuperarlas definitivamente”.¹⁷²³ Y además:

El componente sobrenatural no le apartó de lo natural; por el contrario, con su actitud pretendía una unión más perfecta con la naturaleza. Tampoco le deshumanizó ni

¹⁷¹⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*, 467.

¹⁷¹⁹ Cf. Jimmy Maya, «Una lectura del San Francisco de Asís de GK Chesterton», In *Itinere*, 8, n.º 2 (2019): 138-53. Como siempre, Chesterton evita los excesos; comenta: “si cazamos tiburones para alimentarnos, debemos hacerlo de la forma más misericordiosa; si alguien respeta tanto un tiburón que lo quiere domesticar, adornarlo con tiras, darle azúcar y enseñarle a bailar, hay que dejar que lo haga. Pero si alguien sugiere que un tiburón es más valioso que un marinero, que al pobre tiburón se le debe permitir de vez en cuando morder la pierna de un negro; entonces llamaré a corte marcial, porque ese hombre es un traidor del barco de la humanidad”. Chesterton, *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*, January 4, 1908.

¹⁷²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 317. Chesterton, *Ortodoxia*, 148.

¹⁷²¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 316. Chesterton, *Ortodoxia*, 147.

¹⁷²² Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 433. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 45.

¹⁷²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 59. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 74.

le entristeció, pues el significado de su mensaje era que la espiritualidad humaniza y alegra al hombre.¹⁷²⁴

En este sentido, para Chesterton la reivindicación del cuerpo debe estar presente en toda filosofía que quiera ser integral y que valore, dándole todo su sentido, aquello con lo que nos encontramos más inmediatamente: se debería hacer siempre “una alabanza del cuerpo como la podría haber cantado Walt Whitman o justificado D.H. Lawrence: algo que podría llamarse humanismo o incluso ser reivindicado por el modernismo”.¹⁷²⁵

Finalmente, la vida tomada en serio, con todo lo suyo, y con todo lo que implica, no es la que habla de la vida, la que relata las otras vidas, sino la vida actuante. La vida de cada uno que realiza así su propia narración, su poesía, su acción creadora consigo mismo: ser acción poética. Así, reconoce Chesterton, fue la vida de Francisco: “podría considerársele el único poeta feliz *cuya vida entera fue un poema*. No era tanto un juglar cantando sus propias canciones como un dramaturgo capaz de representar toda su obra”.¹⁷²⁶ Y amplía esta idea en su biografía:

Además, en su caso, *su vida entera fue una poesía*. Más que un trovero que se limitara a cantar sus propias canciones, fue un dramaturgo capaz de representar la totalidad de su obra. Lo que decía era más ingenioso que lo que escribía y lo que hacía, más ingenioso que lo que decía. Su actuación, a lo largo de la vida, consistió en una serie de escenas que parecían tener el sino de convertirse en maravillosas situaciones dramáticas. Cuando oímos hablar hoy del arte de vivir, tenemos la impresión de artificio, más que de arte; sin embargo, *san Francisco convirtió en arte el hecho mismo de vivir, en un arte innegable aunque impremeditado*. Muchas de sus acciones podrán resultar grotescas y confusas según el gusto de los racionalistas, pero lo cierto es que eran acciones, no explicaciones y significaron siempre lo que él quiso que significaran.¹⁷²⁷

¹⁷²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 122. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 153.

¹⁷²⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 433. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 45.

¹⁷²⁶ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 430.

¹⁷²⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 83. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 104.

8.3 El distributismo

Aquí entenderemos por el concepto de “distributismo” la propuesta política (perteneciente a una *filosofía política*) que se puede encontrar en los diversos escritos de Chesterton. Su nombre, en general, denotaba la necesidad de la distribución de los bienes (especialmente la tierra) con el fin de salvar la autonomía del individuo y de la familia por medio de la propiedad, asuntos que el capitalismo y el comunismo atacaban.¹⁷²⁸ Sin embargo, en este apartado no nos referiremos a los aspectos particulares de esta propuesta, ni tampoco al cuerpo de doctrinas propio de la *liga distributista* y de Hilaire Belloc,¹⁷²⁹ sino a sus bases o a sus fundamentos.

De hecho, propiamente en Chesterton, se puede encontrar un tipo de filosofía política¹⁷³⁰ que no se refiere de inmediato a una tendencia sistemática y a un programa político claro. No existe, al menos en los propios escritos de Chesterton, un cuerpo de delineamientos político-económicos definidos.¹⁷³¹ La *liga distributista* intentó poner en claro los planteamientos del grupo en su *Manifiesto Distributista*. Con todo, en el escritor inglés –a quien no le gustaban las respuestas definitivas y triunfalistas–, el distributismo se encuentra difuso en sus despliegues particulares, esto es, en lo *que se debería hacer en los diversos casos particulares*, propios de las configuraciones político-económicas. En realidad, el distributismo apunta más bien a una actitud de vida, fruto de unas decisiones libres en función de unos principios básicos. Aquí, por tanto, nos referiremos exclusivamente a la teoría política de Chesterton, sin entrar en otros compromisos investigativos con todo el movimiento distributista. Con este fin, a continuación exploramos, básicamente, los fundamentos políticos del pensamiento chestertoniano, con un cierto énfasis en el papel de la ciudadanía.

¹⁷²⁸ Intenciones que ya se encontraban contenidas en Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, Part One, Part Five.

¹⁷²⁹ Un excelente y extenso estudio que analiza el distributismo en todas sus facetas se puede encontrar en: Daniel Sada Castaño, «Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX» (Madrid, Universidad San Pablo CEU, 2003). Es muy sobresaliente de esta monografía las cuatro formas como el autor ha organizado la exposición a partir de las facetas particulares del distributismo; en tanto que este es: 1. Una reflexión de acción individual; 2. Una renovación de las comunidades; 3. Un programa de acción entre los grupos; 4. Un programa de acción gubernamental.

¹⁷³⁰ Cf. F. N. Bey, «Entre la ortodoxia y la revolución: una reconstrucción de la filosofía política de Gilbert Keith Chesterton», *Desafíos*, 26 (2014): 181-217.

¹⁷³¹ Un análisis sobre la aplicación y relevancia del distributismo para el mundo contemporáneo se puede encontrar aquí: Alison Milbank, «The Theopolitical Vision of G. K. Chesterton and J. R. R. Tolkien and its Contemporary Relevance», 24, *Open Insight*, 12 (2021): 47-65.

Fundamentos

El panorama político en el escritor inglés comenzó temprana y públicamente cuando a inicios del siglo XX apoyó la causa Boer –independentistas sudafricanos y holandeses– contra el imperialismo inglés. Su razón era muy sencilla: amar la propia nación no significa odiar las otras; ya se conoce (cf. Cap. 6.1) el amor de Chesterton por los límites y el respeto a lo particular.¹⁷³² Su pensamiento político comienza por revisar lo que está cercano a nosotros. En una imagen muy sólida reconoce que no está bien que una nación se contente con la salud de sus extremidades aunque tenga el corazón mal; o que un dandi se gloríe de sus piernas a pesar de que tenga mal la cabeza. Para tal propósito, según Reyburn, el pensamiento político de Chesterton se concentra en lo más esencial: en uno y en los otros. De hecho, es una política errónea aquella en la que “hay un tipo de insanidad y de evidente hipocresía en buscar el control de los otros cuando no hay propio control”.¹⁷³³ Se podría decir que la experiencia existencial de la propia vida, junto con la mirada puesta en el otro, y la del otro en mí, da pie para el inicio del pensamiento político chestertoniano.

En efecto, para el escritor inglés, la unión de la comunidad política se basa, también, en lo que une más que en lo que separa, pues esta comunidad “está fundada en el amor y no en el temor”.¹⁷³⁴ Así las cosas, para Chesterton, la base de la comunidad política debe estar centrada en lo concreto que es la vida humana de cada una de las personas. El sentimiento político para él debe estar basado en la unión y en el respeto de la persona humana:

He ahí el primer principio de la democracia: *que lo esencial en los hombres es lo que tienen en común y no lo que los separa*. El segundo principio consiste en que *una de las cosas que tienen en común es precisamente el instinto o el deseo político*.¹⁷³⁵

La unión política, es decir, la comunidad *instaurada* o *configurada* por la acción conjunta de los seres humanos, es algo complejo y riquísimo. A propósito, “el poeta

¹⁷³² Oddie, *Chesterton and the romance of Orthodoxy. The making of GKC (1874-1908)*, 263. Así lo explica Santiago Alba Rico: “Este es precisamente el “patriotismo local” que Chesterton oponía sin cesar al imperialismo que trataba de seducir a los ingleses con un dominio inconmensurable en el que nunca se ponía el sol. “No veo ninguna utilidad a un imperio sin puestas de sol”, replicaba”. Chesterton, *La Taberna Errante*, Introducción, 13.

¹⁷³³ Reyburn, *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*, 63.

¹⁷³⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 252. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 72.

¹⁷³⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 250. Chesterton, *Ortodoxia*, 60.

es un peregrino entre los demás peregrinos, se le pide su particular cooperación”.¹⁷³⁶ Asimismo, Chesterton encuentra que reducir todo a la homogeneidad de una idea o de un parecer, es borrar los rostros de las personas para volverlas un número o una parte de toda la masa social. En sentido contrario, el escritor inglés reconoce que el distributismo no habla de multitudes, ni de populismos, sino que advierte las cualidades específicas e importantísimas de cada persona. Chesterton cita con agrado ese estribillo de Irlanda: “Aquella paradoja irlandesa-«un hombre vale tanto como otro, y mucho más»-“;¹⁷³⁷ más aún: “no se trata de un hombre, un voto; sino de: un hombre, un universo”.¹⁷³⁸ Con cierto brillo, Chesterton escribe que toda verdadera política debería estar permeada de la integralidad de la vida, y quién mejor que los artistas para dar cuenta de la unión y la diferencia de los humanos:

Cualquiera que haya tenido alguna vez algo que ver con la colisión de los intereses y emociones de cinco o seis seres humanos habrá quedado absolutamente convencido de lo siguiente: que sería necesaria la pluma de un Balzac para describir adecuadamente sus caracteres; que haría falta la caridad ética de un Herbert Spencer para definir sus intereses, que sólo Shakespeare podría encarnar sus emociones y que sólo Dios podría juzgar sus almas.¹⁷³⁹

De esta manera, la base fundamental del distributismo es la persona humana. Esta no es simplemente una parte del todo, sino el fin de toda política, la cual debe recaer principalmente en los sujetos y no en los medios. Es así que expresa Chesterton: “no sólo nos defendemos a nosotros mismos, sino a toda la humanidad, a la idea humana esencial y única de que un hombre bueno y feliz es un fin en sí mismo”.¹⁷⁴⁰ Un peligro del utopismo de las instituciones y del totalitarismo es que se propone manipular las conciencias para que concuerden con la forma de gobierno que se quiere imponer. Chesterton advierte, en cambio, que toda organización política debe ser diseñada a la medida del ser humano, y que lo que no convenga al bien común habría que verlo como algo que hay que reformar y corregir, y no transformar al hombre para que cuadre con las ideologías regentes. Escribe:

Pronto estarán retorciendo pescuezos para que se adapten a los cuellos limpios, y destrozando pies para que encajen en nuevas botas. No parecen darse cuenta de que el cuerpo es algo más que vestimenta; de que el sábado se hizo para el hombre; de que todas las instituciones serán juzgadas y condenadas por no haberse adaptado a

¹⁷³⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 160. Chesterton, *Obras Completas IV. Chaucer*, 487.

¹⁷³⁷ G. K. Chesterton, *Breve historia de Inglaterra* (Barcelona: Acantilado, 2005), 15.

¹⁷³⁸ Chesterton, *Obras Completas IV, Shaw*, 827.

¹⁷³⁹ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 62.

¹⁷⁴⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 207. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 229.

la carne y al espíritu normales. La prueba de la cordura política consiste en conservar la cabeza.¹⁷⁴¹

Chesterton describe, por ejemplo, con mucho ardor y sed de justicia, la situación de las niñas que vivían hacinadas en los suburbios en una lamentable condición de descuido y falta de higiene. Los políticos de su tiempo promovían que les debían cortar el pelo a las niñas, como si esta fuera la verdadera solución para los piojos. Cuando en realidad lo que había que hacer era mejorar las condiciones sociales de tales personas. Para que las niñas tengan un cabello limpio, afirma Chesterton, deben tener un hogar limpio; pero para que esto pase, deben tener una familia con el tiempo dispuesto para que pueda estar pendiente de la niña y del hogar; pero para esto se necesita que la madre sea libre y, por tanto, debe desaparecer el terrateniente usurero; y para que no exista este abuso debe haber una desconcentración de la propiedad y una redistribución adecuada, y así sucesivamente. Con todo, lo principal que quiere subrayar Chesterton es que todo debe hacerse con miras a la salvación de la persona, que es la medida de todas las cosas. Recordando el *lecho de Procasto*, escribe: “ésta es la enorme herejía moderna que consiste en alterar el alma humana para que se adapte a sus condiciones, en lugar de alterar las condiciones humanas para que se adapten al alma humana”.¹⁷⁴² Y parafraseando el evangelio, escribe contra las vanas exigencias deportivas¹⁷⁴³: “muchos periodistas parecen olvidar que el tenis se hizo para el hombre, y no el hombre para el tenis”¹⁷⁴⁴. Y viendo pasar a una niña de pelo castaño, al cual los políticos querían rasurarla, sostiene furiosamente:

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.¹⁷⁴⁵

¹⁷⁴¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 217. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 243.

¹⁷⁴² Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 104. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 99.

¹⁷⁴³ Por otra parte, Chesterton miraba de forma integral y moderada el deporte. Aquí se puede encontrar un análisis sobre el aspecto: Scott Kretchmar, «The paradoxical athlete: Chesterton on play and work», en *Sport and Christianity: Practices for the Twenty-First Century* (London: Bloomsbury, 2020), 19 y ss.

¹⁷⁴⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 3: The Catholic Church and Conversion, The Thing: Why I am a Catholic, The Well and the Shallows, The Way of the Cross, and Others*, 168.

¹⁷⁴⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 218. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 243.

Más aún, afirma irónicamente:

El hombre no tiene por qué preocuparse por alterar las circunstancias; las circunstancias pronto alterarán al hombre. La cabeza puede ser golpeada hasta que se adapte al sombrero. No le quiten las cadenas al esclavo, golpeen al esclavo hasta que olvide las cadenas. A todos estos modernos argumentos a favor de la opresión, la única respuesta adecuada es que *hay un ideal humano permanente que no debe confundirse ni destruirse* [...]. Nuestras vidas y leyes no son juzgadas por la divina superioridad, sino simplemente por la perfección humana. Es el hombre, dice Aristóteles, el que es la medida. Es el Hijo del Hombre, dicen las Escrituras, el que juzgará a los vivos y a los muertos.¹⁷⁴⁶

El distributismo, entonces, está centrado en la persona humana. Pues se presenta “como una revisión del sistema social, político y económico para poner, como principio y fundamento de todo sistema que en esos ámbitos quiera presentarse como auténtico, la dignidad de la persona”¹⁷⁴⁷. Es que “cuando la gente comienza a ignorar la dignidad humana, no se tardará en comenzar a ignorar los derechos humanos”.¹⁷⁴⁸ Por tanto, la base del distributismo no está simplemente en una cuestión económica, ambiental, de juegos de poder, etc., sino que su requerimiento es servir al ser humano. En este sentido, afirma Chesterton que el distributismo no es populista, no se fija en las masas, sino que intenta pensar siempre en el sujeto singular. De hecho, el distributismo comienza desde abajo, desde los sujetos que constituyen las comunidades pequeñas. Chesterton, hablando de la visión de Francisco, intenta dar cuenta de cuál sería su perspectiva personal del distributismo:

san Francisco no veía deliberadamente el bosque porque quería ver los árboles; es mucho más cierto aún que no veía la multitud porque se empeñaba a propósito en ver a las personas [...]. Todo el que le miraba a los ojos, a aquellos ardientes ojos castaños, tenía el convencimiento de que Francisco Bernardone se interesaba realmente por él, por su propia vida interior y personal, desde la cuna hasta la sepultura; estaba seguro de que le valoraba y le tomaba en serio y sabía que no iba a ser considerado un mero triunfo más de una política social determinada o un nombre más a añadir en algún documento burocrático.¹⁷⁴⁹

Para ello, Chesterton pone de relieve la libertad de la persona humana y su autonomía. La política debe comenzar por el ciudadano, con su capacidad propia de

¹⁷⁴⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 51. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 30.

¹⁷⁴⁷ Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 10, Prólogo.

¹⁷⁴⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 35: The Illustrated London News 1929-1931*, May 10, 1930.

¹⁷⁴⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 88-89. Chesterton, *San Francisco de Asís*, 110.

dirección y orden. Si se cede la libertad o se espera todo del Estado paternalista, de seguro las personas estarán sujetas a posibles injusticias en apariencia legitimadas. Por eso, afirma Chesterton, la verdadera educación es una herramienta principal no para dominar la masa, sino para que crezca el sentido crítico personal, se pueda tomar la vida con riendas propias y, por tanto, sea posible –con la altura que pide la situación– resistir, imaginar y reformar.¹⁷⁵⁰ Escribe:

Estamos gobernados por una pequeña oligarquía; mi sistema presupone que los hombres que se gobiernan a sí mismos gobernarán a sus hijos. Hoy todos usamos las palabras educación popular queriendo significar «educación del pueblo». Me gustaría poder usarlas cuando quiero decir «educación por el pueblo».¹⁷⁵¹

Además, como se recordaba en los anteriores capítulos, Chesterton no cree en la perfección absoluta de las cosas (Cap 5.3 y Cap. 8.2) o en el paraíso terrenal, esto es, en la satisfacción plena que implicaría la desaparición de la inclinación política innata del ser humano, ni tampoco cree en la tesis del progreso indefinido que irónicamente conduce a la cesación de todo movimiento (Cap. 5.2). Escribe que “está claro que no se puede favorecer la actividad política diciendo que el progreso es natural e inevitable, pues ésa no es una razón para mostrarse activos, sino perezosos”¹⁷⁵² En este sentido, Chesterton sostiene que “la historia no es un tobogán, sino una carretera que debe ser reconsiderada e incluso re-trazada”.¹⁷⁵³ Incluso puede pasar que viendo cómo las cosas van de mal, se piense que ya no hay solución, que la historia sigue su ritmo y que lo único que queda por hacer es enmendar los problemas inmediatos que van emergiendo, pero sin hacer un real cambio de paradigma. Escribe:

Es el punto de vista de que, como nos hemos metido en un lío, tenemos que meternos en otro mayor para adaptarnos; de que, porque hemos dado un giro equivocado hace algún tiempo, tenemos que ir hacia adelante y no hacia atrás; de que, como hemos perdido el camino, debemos también perder el mapa; y de que como no hemos realizado nuestro ideal, debemos olvidarlo.¹⁷⁵⁴

¹⁷⁵⁰ Cf. David Luque, «Una posible hermenéutica de Gilbert Keith Chesterton. Infancia, cuentos de hadas, familia, educación y universidad.», *Estudios sobre Educación*, 41 (2021): 9-26, <https://doi.org/10.15581/004.41.008>.

¹⁷⁵¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 167. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 177.

¹⁷⁵² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 315. Chesterton, *Ortodoxia*, 146.

¹⁷⁵³ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 221. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 247.

¹⁷⁵⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 148-49. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 157.

La desaparición de la política procede también, según Chesterton, cuando la utopía se muestra como totalizante bloqueando, así, las fuerzas del hoy y del presente, por promesas de futuro cobijadas bajo una idea paternalista del Estado. Por eso, Chesterton escribe que “es agradable escapar, como dijo Henley, a la calle de Más Tarde, donde se encuentra la Hostería de Nunca”,¹⁷⁵⁵ porque entonces el sujeto se encuentra pasivo y cómodo en la pretendida inercia de la historia y del progreso. Este fenómeno de una utopía, en un sentido negativo, va acompañado esencialmente de la violencia. En efecto, toda utopía paradisiaca es germen de tiranías. Más aún, Chesterton veía que la utopía mal entendida “no es un Edén que no puede existir, sino más bien un infierno que puede existir, e incluso que existe de veras”¹⁷⁵⁶, tanto si es la Arcadia del pasado como la utopía del futuro.¹⁷⁵⁷ En un panfleto contra el militarismo de Prusia, escribe que su utopía de la *Pax Germanica* sólo puede decantar en muerte, suprimiendo a los que no encuadran en su ideal, y arrogándose plena soberanía para decir a todas las personas: ‘yo sé lo que ustedes necesitan, yo sé lo que les conviene’. Asimismo, el resultado de esta “perfección” que sucede a la violencia sería una quietud insulsa que anularía todo movimiento de la voluntad. Escribe con tristeza:

Recuerdo que una vez me decía un profesor alemán: “no tendría escrúpulos en extinguir tales repúblicas como Brasil, Venezuela, Bolivia, Nicaragua; viven en un perpetuo motín por una cosa u otra” [...] Estaba completamente seguro, como todos sus conciudadanos, de que podría imponer una especie de *Pax Germanica* que *satisficiera para siempre todas las necesidades de orden y de libertad, anulando toda necesidad de revolución o reacción.*¹⁷⁵⁸

En contraposición, el distributismo pide una y otra vez el revisar la historia: mirar el pasado, medir las posibilidades frustradas, las experiencias de los pueblos, las ideas buenas que no se han realizado, buenos propósitos que se han pervertido en la práctica, y desde ahí retomarlas y avanzar hacia el futuro que se convierte en presente.¹⁷⁵⁹

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

¹⁷⁵⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 54. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 33.

¹⁷⁵⁶ Chesterton, *Obras Completas IV*, Cobbet, 655.

¹⁷⁵⁷ Cf. Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 135. Cf. Chesterton, *Obras Completas IV*, Stevenson, 1168.

¹⁷⁵⁸ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 173.

¹⁷⁵⁹ Cf. Stephen Clark, *G. K. Chesterton: Thinking Backwards, Looking Forwards* (London: Templeton Foundation, 2006).

algo de cara al futuro tenían la vista fija en el pasado [...]. Por alguna extraña razón, el hombre tiene que plantar siempre sus frutales en un cementerio. El hombre sólo puede encontrar vida entre los muertos. El hombre es un monstruo deforme, con los pies mirando hacia delante y el rostro mirando hacia atrás.¹⁷⁶⁰

A pesar de la época convulsa de la primera mitad del siglo XX, Chesterton reconoce que, con todo, el signo de esta época no es la actividad, sino una cierta lasitud: “la verdadera marca de nuestra época son la fatiga y una profunda pereza; y lo cierto es que la causa de ese aparente ajeteo es precisamente la pereza”.¹⁷⁶¹ Ocio y aburrimiento, reposo humano, tendencia a la comodidad, al dejarse llevar y conducir y mandar, el signo del borrego, se debe a la falta de una actividad sincera, producida por un pensamiento genuino y auténticamente propio. El totalitarismo, mezclado con un cierto populismo oportunista es una locomotora que pasa con varios vagones abarrotados de gente, y “pasan traqueteando como largos trenes. Sabemos que transportan a miles de personas demasiado cansadas o demasiado indolentes para andar y pensar por sí mismas”.¹⁷⁶² En efecto,

Si uno quiere curarse de la gripe debe ser paciente. Pero si quiere salvarse de la falsificación no debe ser paciente sino *impaciente*. Debe ser particularmente impaciente con la *falsificación*. *Cualquier reforma moral debe originarse en la voluntad activa y no pasiva*.¹⁷⁶³

Como se recordaba previamente, si se quieren renovar las cosas es necesario vigilarlas constantemente, revisarlas una y otra vez, para que no caigan en una corrupción fácil, o en una simbiosis entre el poder corrupto y la legalidad. En este sentido, sostiene que “se requiere una vigilancia casi sobrenatural por parte del ciudadano debido a la horrible velocidad con que envejecen las instituciones humanas”.¹⁷⁶⁴ Y más adelante afirma:

La sorprendente rapidez con que los sistemas populares se vuelven opresivos es el tercer hecho que deberá considerar esa maravillosa teoría del progreso. Tendrá que estar siempre atenta por si se viola algún privilegio, o algún derecho se convierte en un abuso. En ese sentido estoy del lado de los revolucionarios. *Tienen razón al*

¹⁷⁶⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 54. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 34.

¹⁷⁶¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 329. Chesterton, *Ortodoxia*, 165.

¹⁷⁶² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 329. Chesterton, *Ortodoxia*, 165.

¹⁷⁶³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 180.

¹⁷⁶⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 320. Chesterton, *Ortodoxia*, 150.

*sospechar de las instituciones humanas y al no fiarse de ningún príncipe ni de ningún hijo de mujer. El caudillo escogido como amigo del pueblo se convierte en enemigo del pueblo; el periódico fundado para decir la verdad existe ahora para ocultarla.*¹⁷⁶⁵

De cierto, la vigilancia también se relaciona con la recomposición de la polis. Pues ya se sabe que aunque es natural al hombre *ser político*, sin embargo, ninguna forma política o polis constituida es natural, sino que deviene de la autoconfiguración de las personas. Por esta razón, al ser la polis una creación humana, esta no se puede dejar simplemente a la inercia de los procesos económicos, o de las ideologías imperantes sean oligárquicas, tiránicas, etc. Chesterton, entonces, hace un llamado para que todos los ciudadanos tengan en sus manos las riendas de la ciudad, y, por tanto, llama a la responsabilidad para la reconstrucción humana de la polis, y a no aceptarla simplemente tal como está, porque “lo que el hombre ha hecho, el hombre lo puede volver a hacer”.¹⁷⁶⁶ Y escribe:

la sociedad, al ser una pieza de construcción humana, puede volver a recomponerse según cualquier plan que haya existido con anterioridad. Hay otro proverbio: «Según hayas hecho tu cama, así tendrás que acostarte en ella»; lo que vuelve a ser sencillamente otra mentira. Si he hecho mal mi cama, puedo volver a hacerla.¹⁷⁶⁷

Otro elemento fundamental del distributismo es la capacidad de compromiso. En un estado perfecto, en donde hay pleno reconocimiento, ya no harían falta estos compromisos vinculantes, o esas bases interculturales que permiten tender puentes. En efecto, Chesterton sostiene un poco enigmáticamente: “mis amigos modernos de Utopía miran recelosos, pues aspiran a la disolución final de todos los vínculos”.¹⁷⁶⁸ Si uno no se puede vincular con una causa y actuar por ella y trabajar día a día para que se den las cosas como se han re-imaginado, desaparece el ser político más auténtico y natural; y desaparece la polis. Al contrario, el compromiso implica una fidelidad regeneradora:

El hombre no es sólo ciudadano, sino también *fundador y constructor de esa ciudad* [...] si es admisible pedirle *que sea fiel a la comunidad que lo ha hecho a él*, no es menos liberal pedirle *que sea fiel a la comunidad que él ha hecho*.¹⁷⁶⁹

¹⁷⁶⁵ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 321. Chesterton, *Ortodoxia*, 153.

¹⁷⁶⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 429. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 39.

¹⁷⁶⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 57. Chesterton, *Lo que está mal en el mundo*, 38.

¹⁷⁶⁸ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 328. Chesterton, *Ortodoxia*, 163.

¹⁷⁶⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 237. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 43.

Bajo este aspecto, una de las bases de la filosofía política de Chesterton es la promesa y la reciprocidad: se es fiel a alguien responsablemente en el tiempo. Escribe explícitamente que estas son “las dos ideas gemelas de la sociedad racional. La primera es la idea de la promesa y de su mantenimiento constante, la segunda es la idea de la reciprocidad”.¹⁷⁷⁰ La promesa, particularmente, está totalmente anclada en la responsabilidad, pues es la extensión temporal de la palabra y de la memoria del presente hacia el futuro, todo lo cual se hace frente al otro. Así define la promesa:

*la extensión de la responsabilidad a través del tiempo, nos distingue, no ya de los salvajes, sino de los brutos y de los reptiles [...] La promesa, así como la rueda, son desconocidas en la naturaleza; son los primeros indicios del hombre.*¹⁷⁷¹

En este sentido se puede ver que el distributismo no es anárquico ni aspira a una perfección plena, es *vinculante con otros miembros* de la sociedad en el trabajo difícil del día a día, y le da también el talante de la aventura, de la posibilidad de ser o no ser de la cosa, y de no saber cuál será el resultado final, pero todo, eso sí, lleno de una infinita responsabilidad por los actos que se realicen:

No podría concebir ni tolerar una Utopía que no me dejara libertad para comprometerme. La anarquía completa no sólo anularía cualquier disciplina o fidelidad, sino también cualquier diversión. Por referirme a un ejemplo concreto, no tendría gracia apostar si la apuesta no fuese vinculante. La disolución de todos los contratos no sólo echaría a perder la moralidad, sino la deportividad [...] Lo ideal es que se me obligase a mantener mis compromisos y que se tomaran en serio mis votos y mis promesas.¹⁷⁷²

Ahora bien, entre las cosas a las que se opone el distributismo se encuentra toda filosofía que se presente como dócil defensora de un sistema, como lo intentó hacer, por ejemplo, el hegelianismo de derecha. La filosofía debería tener cierta independencia para revisar una y otra vez un orden establecido, el *statu quo*. Ella debe erigirse como un “*dominio sobre la tiranía de las circunstancias*”.¹⁷⁷³ Y no es raro que se elaboren filosofías para dar cuenta y defender ciertos esquemas políticos, cuando debería ser al contrario: “Es cierto que se puede tergiversar la ortodoxia para que sirva en parte para justificar a un tirano. Pero es más fácil fabricar una filosofía a la alemana para justificarlo por entero”.¹⁷⁷⁴ Por más que se le pueda justificar

¹⁷⁷⁰ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 79.

¹⁷⁷¹ Chesterton, 80.

¹⁷⁷² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 328. Chesterton, *Ortodoxia*, 162.

¹⁷⁷³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 333. Chesterton, *Ortodoxia*, 168.

¹⁷⁷⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 330. Chesterton, *Ortodoxia*, 166.

ideológicamente, sin embargo, el tirano no tendrá justificación en las bases mismas (o naturales) de la ley; pues “esos derechos deben estar protegidos por una moralidad que hasta el gobernante vacilará en desafiar”.¹⁷⁷⁵ En efecto, con un fino retruécano escribe: “se discute demasiado sobre si tal persona está a favor de aquella filosofía científica, pero otra cuestión es si la filosofía científica está a favor de la persona”.¹⁷⁷⁶ Más aún, “no debe permitirse a ninguna ciencia que niegue la dignidad y la libertad del alma humana”.¹⁷⁷⁷ La dignidad de la persona es la que otorga la autoridad al poder y lo legitima. En este sentido, Chesterton afirma con una brillante paradoja:

La tiranía es la falta de autoridad. La tiranía supone una falta de autoridad porque aunque, por supuesto, un individuo pueda emplear mal el poder que le haya sido concedido, al hacerlo será contrario a la ley del derecho, de la que debería emanar su propia autoridad.¹⁷⁷⁸

Otro de los aspectos que el distributismo defiende es la unión entre todos los seres humanos. La paz y bondad, escribe, “son tan ciertas de la fraternidad democrática como del amor divino”.¹⁷⁷⁹ En este sentido, si se comprende que el trabajo sobre sí mismo, en apariencia individualista, en realidad es un trabajo comunitario, entonces se ve la relación intrínseca de la ética con la política, o, lo que es lo mismo, es cuando “el ascetismo se volvió fraterno”.¹⁷⁸⁰ Se puede comprender, así, que el respeto también sea una virtud esencialmente política. Escribe: “el respeto ha descubierto la diferencia, donde el desprecio conoció sólo indiferencia”.¹⁷⁸¹ Más aún, o la política es la conjunción de la diversidad o, de lo contrario, desaparece. Pues la diferencia y la igualdad constituyen la política: “entre las cosas que son están eso llamado ‘diferencia’ y eso llamado ‘semejanza’”.¹⁷⁸²

¹⁷⁷⁵ Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 22.

¹⁷⁷⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 316.

¹⁷⁷⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 350. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 626.

¹⁷⁷⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 107.

¹⁷⁷⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 337. Chesterton, *Ortodoxia*, 175.

¹⁷⁸⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 339. Chesterton, *Ortodoxia*, 177.

¹⁷⁸¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 490. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 116. En efecto, a Chesterton, como hemos visto en este escrito, le disgusta terriblemente la homogeneización. Escribe que las naciones se pueden reconocer y respetar entre ellas tal como pasa en el amor entre el hombre y la mujer, el cual es posible no porque son parecidos, sino porque son diferentes. Cf. Chesterton, *Mi visión de Estados Unidos*.

¹⁷⁸² Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 537. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 177.

En este sentido, las posiciones dogmáticas cerradas, los fanatismos, los totalitarismos que vienen acompañados intrínsecamente de violencia, son, para Chesterton, “la incapacidad de concebir seriamente la alternativa de una proposición. No tiene nada que ver con la creencia en la proposición misma”.¹⁷⁸³ Es decir, esto pasa cuando se mira la diferencia como lo mismo o parte de lo mismo por asimilación y aprehensión, sin lograr ‘concebir’ la diferencia y dejarla ser, despreciando incluso, sea por *docta ignorantia* o por sinceridad, aquello que no se puede comprender. De este modo, Chesterton dice que se debería recuperar una suerte de capacidad escolástica para poder percibir lo contrario y entrar en diálogo con él. Porque “el escolástico ha tenido siempre dos cosas en la cabeza: el sí y el no de sus propias proposiciones. El escolástico no era solamente el profesor; era también el discípulo, que se examinaban y reexaminaban a sí mismos”.¹⁷⁸⁴ O como expresa uno de los personajes chestertonianos: “soy capaz de ver las dos caras de un problema; aunque me figuro que desde tu perspectiva eso es darle demasiadas vueltas a las cosas”.¹⁷⁸⁵

En contraste, el fanatismo se identifica con la más radical indiferencia, que no puede ponerse en el lugar del otro, que no ha querido entender su forma de pensar; en donde el diálogo se convierte en un monólogo bullicioso: “una burda discusión consiste en la repetición de los mismos argumentos sólo que cada vez en voz más alta”.¹⁷⁸⁶ La violencia es, para Chesterton, la radical indiferencia de alguien que no le importa el otro y su filosofía:

La intolerancia podría considerarse el horrible pánico de los indiferentes. Este pánico de los indiferentes es, en realidad, algo terrible, que ha generado persecuciones monstruosas y duraderas. En este sentido, no fue la gente concienciada la que se dedicó nunca a perseguir; la gente concienciada no era lo bastante numerosa. Quienes llenaron el mundo de fuego y opresión fueron aquellos a los que no les importaba nada. Fueron las manos de los indiferentes las que prendieron las teas; fueron las manos de los indiferentes las que accionaron el potro de tortura. [...] La intolerancia, en general, ha sido siempre la omnipotencia constante de aquellos a quienes nada importaba para confinar en la oscuridad y en la sangre a las personas con convicciones.¹⁷⁸⁷

¹⁷⁸³ Chesterton, *El reverso de la locura*, 153.

¹⁷⁸⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*, 367. Chesterton, *Obras Completas IV, Chaucer*, 640.

¹⁷⁸⁵ Chesterton, *El regreso de Don Quijote*, 404.

¹⁷⁸⁶ Chesterton, 252.

¹⁷⁸⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 202. Chesterton, *Herejes*, 243.

Esto es debido, reconoce el escritor inglés, a un “apetito ciego y estúpido de poder. Hay un espíritu que se extiende por todas las naciones de la tierra, que impulsa a los hombres a destruir todo aquello que no entienden”.¹⁷⁸⁸ Además, el fanatismo, ahora sí desde su exclusivista posición dogmática, lo destruye todo, imponiendo una sola idea, por esta razón es “*deliberadamente antitético a la civilización y enemigo de ella*”; además, “cree estar en posesión de un principio nuevo y trata de imponerlo a todo el mundo. En realidad, lo que tiene no es más que una falsa generalización, que trata de hacer realmente general”.¹⁷⁸⁹ De hecho, “quien no está dispuesto a argumentar suele ser el más dispuesto a escarnecer. Por eso en la literatura reciente se discute tan poco y se escarnece tanto”.¹⁷⁹⁰ Así caracteriza el espíritu de la violencia y del dogmatismo: “un fracaso del honor, que equivale a un fracaso de la memoria, una egomanía que está honradamente ciega respecto al hecho de que la parte adversa también es un yo”.¹⁷⁹¹ Entonces, se da la exaltación del yo, expandiéndolo totalitariamente y pisando la diferencia. Sus signos son la impetuosidad y la irreverencia, en fin, la vulgaridad:

La primera supone que alguien, como suele decirse, se desborda; es decir, su autoexpresión fluye sin esfuerzo, selección ni control... El segundo elemento es la familiaridad, que si se entendiera así se llamaría profanación... supone afrontar las cosas con confianza y desprecio, sin tener la sensación de que todo lo que nos encontramos a nuestro paso son cosas sagradas.¹⁷⁹²

Además, a Chesterton le molestaba sobremanera los chovinismos románticos, constituidos por una falsa identidad que estaban presentes en su época: “cuanto más nos parezca el mundo dividido en sajones y no sajones, nuestros espléndidos “nosotros”, por un lado, y el resto, por otro, más ciertos podemos estar de que vamos, lenta y sosegadamente, para locos”.¹⁷⁹³ Más aún, “nuestro error consiste en que nos acordemos de todo lo pequeño que nos separa, en vez de aturdirnos y embriagarnos con todas las terribles y gozosas cosas que tenemos en común”.¹⁷⁹⁴ Además, estas identidades cerradas “no son lo suficientemente complejas para formar organismos vivos, que están desprovistas de vitalidad porque sus funciones carecen de diversidad”.¹⁷⁹⁵ En este sentido reductivo, “nada conduce con tanta

¹⁷⁸⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 201.

¹⁷⁸⁹ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 77-78.

¹⁷⁹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 499. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 128.

¹⁷⁹¹ Chesterton, *Sobre el concepto de barbarie*, 139.

¹⁷⁹² Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 581.

¹⁷⁹³ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 269.

¹⁷⁹⁴ Chesterton, 353.

¹⁷⁹⁵ Chesterton, *La Cuestión*, 46.

seguridad a la desigualdad como la identidad".¹⁷⁹⁶ En cambio, cuando hay diversidad entonces también se pueden reconocer las experiencias comunes que se comparten, expresa Chesterton con finas imágenes elementales: "piensa en las cosas que unen a los hombres -el hambre y los bebés, la belleza de las mujeres y las promesas y amenazas del cielo-".¹⁷⁹⁷ Igualmente, el imperialismo, la homogeneización y toda forma de difuminar las diferencias es algo realmente decadente. Chesterton reconoce que "Es bárbaro y reaccionario destruir las diferencias culturales entre una cosa y la otra; porque es como difuminar las líneas de un dibujo hermoso".¹⁷⁹⁸

Por último, aunque puede haber cierta utopía¹⁷⁹⁹ en el distributismo, es decir, una mirada sobre cómo deberían ser las cosas, sin embargo, no es triunfalista, no promete la instauración de un reino de justicia y paz. Cree que es un trabajo del día a día, de pequeñas comunidades, pero conciente también de que lo acecha siempre el fracaso. No solamente porque no es de grandes masas, no se presenta como fenómeno mundial, como una política que deba ser asumida por todos, sino que se trata de algo centrado, localizado, algo minoritario, y de talante personal e intersubjetivo, donde opera el drama y el don de la libertad. Esto es muy claro para Chesterton: "*no ofrecemos la perfección, sino la proporción. Deseamos corregir las proporciones del Estado moderno; pero la proporción se da entre cosas diversas, y una proporción casi nunca es un molde*".¹⁸⁰⁰

En definitiva, el distributismo tiene presente, lo que no creen muchas propuestas políticas con tintes de mesianismo: el fracaso. Escribe Chesterton: "Si consideramos deseables las reconstrucciones y las peligrosas revoluciones que han caracterizado a la civilización europea, no debemos descartar la idea de un posible fracaso".¹⁸⁰¹ Esto también hace referencia a lo que hay que revisar una y otra vez. Ya se sabe que la "la sociabilidad, como todo lo bueno, está llena de incomodidades, peligros y renunciadas".¹⁸⁰² Por tanto, el distributismo no se configura ya como un programa político, sino como un esfuerzo que configura una intención o una perspectiva, incluso una actitud. Y sabe, también, que esta debilidad es su fortaleza, de modo que "ese ponerse de parte de los pequeños, de los derrotados, que con frecuencia han

¹⁷⁹⁶ Chesterton, *El amor o la fuerza del sino*, 128.

¹⁷⁹⁷ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 300.

¹⁷⁹⁸ Chesterton, 552.

¹⁷⁹⁹ Esto se sostiene en: Mario Ramos Vera, «¿ Existe la utopía conservadora? Paradoja y ejemplo de Chesterton», *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 149 (2018).

¹⁸⁰⁰ Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 65.

¹⁸⁰¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 341. Chesterton, *Ortodoxia*, 181.

¹⁸⁰² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 137. Chesterton, *Herejes*, 151.

reprochado liberales y nacionalistas, no es en absoluto un inútil sentimentalismo, como creen Wells y sus amigos. Es la primera ley de la valentía práctica”.¹⁸⁰³

Renovación del papel de la ciudadanía

El distributismo comienza como un rescate. Pues avisa sobre el peligro constante en que se encuentra el ser humano, debido a intereses particulares que se han totalizado y puesto como el bien del todo, instrumentalizando a los sujetos particulares en busca de tal fin. En este sentido, Chesterton piensa que lo primero es despertar a la ciudadanía, al hombre ordinario, que tome las riendas no solamente de su vida, sino también de la historia. Esto, si se entiende correctamente, configuraría el bien de la polis, por medio del despertar de quienes la integran. Chesterton advierte ese peligro en que se encuentran los individuos: “Si deseamos que la civilización europea sea una incursión y un rescate, insistiremos más en que las almas están en peligro que en que dicho peligro es irreal”.¹⁸⁰⁴

La creencia en el hombre común u ordinario (Cf. Cap 7.1), también implica el renovar el papel de la ciudadanía. Porque se cree que el hombre es dueño de sí mismo, y, entonces, ni sus aspiraciones, ni sus inquietudes se deben ceder al Estado, entendido como una estructura instrumental de poder y de administración; ni a ningún tipo de regulación que se olvide del individuo. Escribe que “creemos que hace al alma más sana, con más respeto propio y feliz si tiene cierta independencia, dignidad y privacidad, con respecto a las presiones de los demás, y principalmente las del Estado”¹⁸⁰⁵ Las cosas esenciales de la vida humana le corresponden a cada individuo en relación con otro:

La creencia democrática 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. En eso consiste la democracia, y eso es lo que he creído siempre.¹⁸⁰⁶

En este sentido, se comprende que Chesterton siempre haya creído en una democracia; pero matizada, una democracia de tipo participativo en comunidades pequeñas, cívicamente más madura, donde no se cede simplemente la libertad, sino

¹⁸⁰³ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 81. Chesterton, *Herejes*, 75.

¹⁸⁰⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 342. Chesterton, *Ortodoxia*, 185.

¹⁸⁰⁵ Chesterton, *Collected Works. Volume 33. The Illustrated London News 1923-1935*, February 16, 1924.

¹⁸⁰⁶ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 250. Chesterton, *Ortodoxia*, 60.

que se asume con toda la responsabilidad el destino propio y el de los demás. Que surja de una iniciativa propia o de “una emoción democrática”,¹⁸⁰⁷ y así “La vida es mucho más rica e interesante cuando hay *iniciaciones individuales*”.¹⁸⁰⁸ Por esta razón, Chesterton considera que la democracia representativa no es muy conveniente, “una cosa es el gobierno del pueblo, y otra muy distinta el gobierno representativo. El gobierno representativo está lleno de inconvenientes, y entre ellos, el de no ser representativo”,¹⁸⁰⁹ además, en esta, de alguna manera, se relega la responsabilidad y no se la emplaza aquí y ahora: “Los hombres se fían de un hombre corriente porque se fían de sí mismos. Pero cuando los hombres se fían de un hombre excepcional es porque no se fían de sí mismos”.¹⁸¹⁰ A diferencia de una democracia participativa en la que todos, para Chesterton, no son súbditos ni siervos ni esclavos (en el peor de los casos), sino reyes:¹⁸¹¹

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.¹⁸¹²

De esta manera, Chesterton apoya una democracia participativa, constructora, dialógica, más que una democracia que se vuelve demagogia, populismo y violencia. Escribe muy claramente que él rechaza “esa democracia deprimente y maliciosa que consiste en declarar que un trono no es más que una silla. La verdadera democracia consiste en declarar que toda silla es un trono”.¹⁸¹³ Esto conduce a una verdadera y profunda oposición a las diversas formas totalitarias y masificadoras de los regímenes políticos, en efecto: “No hay nada que dé tanto terror

¹⁸⁰⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 189. Chesterton, *Herejes*, 224.

¹⁸⁰⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 553.

¹⁸⁰⁹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 313.

¹⁸¹⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 187. Chesterton, *Herejes*, 222.

¹⁸¹¹ En un hermoso párrafo cargado de paradojas, Chesterton escribe: “Usted y yo más bien miraremos hacia arriba que hacia abajo, hacia los trabajadores y hacia las habitaciones de nuestra raza; dirigiremos nuestras miradas en lo alto hacia los valles desde los cuales viene nuestra esperanza. Pues desde cualquier eminencia especial o debajo de cualquier límite sublime, es bueno para nuestras almas contemplar solamente panoramas vastos, cada vez más vastos de este vertiginoso y divino nivel; y mantener desde nuestras desmoronadas torrecillas las altas planicies de la igualdad”. Chesterton, *Alarmas y digresiones*, 157.

¹⁸¹² Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 186. Chesterton, *Herejes*, 221.

¹⁸¹³ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 79.

a los hombres como el decreto de que todos somos reyes”.¹⁸¹⁴ Por ejemplo, una revaloración del individuo implica hacer frente a la injerencia excesiva del Estado en la vida privada, o también a las formas más burdas de neoliberalismo que confunden la política con regulaciones económicas, todo lo cual pervierte la idea genuina de la democracia.¹⁸¹⁵ De hecho, con una fina ironía reconoce Chesterton que “El poder del banquero como prestamista, puede verse considerablemente incrementado si armamos a los magistrados con más poderes para interferir en la vida privada”.¹⁸¹⁶

Uno de los puntos sobresalientes de la democracia que defiende el escritor inglés, es el referente a la tradición. Se ha querido ver que la democracia debe desprestigiar la tradición por tesis puramente progresistas. Sin embargo, reconoce Chesterton que la tradición es una democracia más amplia, una extendida en el tiempo, donde incluso los muertos tienen voto. Para Chesterton resulta imposible separar la tradición de la democracia. Así lo expresa:

Pero hay algo que desde mi juventud nunca he logrado comprender y es de dónde ha sacado la gente la idea de que la democracia era en cierto sentido opuesta a la tradición. Es evidente que la tradición no es otra cosa que la democracia extendida en el tiempo. Consiste en confiar en un consenso de voces normales antes que en un registro aislado o arbitrario [...] La tradición puede considerarse una extensión del derecho a 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.¹⁸¹⁷

Ahora bien, aunque se le haya dado toda la importancia a la persona, al ciudadano o al individuo, ahí no termina todo. La renovación de la ciudadanía y la búsqueda de una cierta autonomía tiene como finalidad superior llegar a tender lazos más sólidos entre los individuos: personas cada vez más autárquicas tienden conexiones más maduras y más estables. Cuando una comunidad se constituye no solamente por compartir intereses comunes, sino también para compartir la vida, las metas, los bienes, hace que se constituya una mini-polis auténtica, donde los hombres se hacen espaldas y crecen conjuntamente. Ante esto, el totalitarismo –el cual ha tomado la

¹⁸¹⁴ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 192.

¹⁸¹⁵ Se puede encontrar una reflexión chestertoniana, realizada por Santiago Argüello, en torno a la relación entre libertad, capitalismo y democracia en Chesterton, *Mi visión de Estados Unidos* Introducción.

¹⁸¹⁶ Chesterton, *The uses of diversity*, 161.

¹⁸¹⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 250. Chesterton, *Orthodoxia*, 60.

parte por el todo— cree en “la elemental herejía matemática y moral que afirma que la parte es mayor que el todo”;¹⁸¹⁸ la dictadura y el dominio irracional es más difícil, porque el tirano encontrará comunidades formadas y fuertes. Escribe Chesterton:

El tirano tiene que ver no una familia sino muchas familias desafiando su poder; *tiene que ver a la humanidad no como una polvareda de átomos, sino fija en sólidos bloques de fidelidad*. Y esos grupos humanos tienen que sostenerse unos a otros.¹⁸¹⁹

La tiranía buscará atomizar a la sociedad: dividirla entre sí, generar rencillas privadas, confundir a la ciudadanía, o contentarla con entretenimientos. En contraposición, “si el conjunto de los ciudadanos quiere regir, es absolutamente necesario que tengan fuertes y comunes principios de pensamiento”.¹⁸²⁰ Pero esto no lo busca la tiranía en absoluto, pues sería contraproducente que surja una comunidad estable y autónoma, con planteamientos propios e intenciones claras. Entonces, la tiranía fragmentará y dividirá a las comunidades, estableciendo una ‘sociedad’ de sólo individuos. Pues, el totalitarismo

Desea que sus víctimas sean individuos, es decir, que sean átomos. Pues la palabra átomo, en su significado más claro (que no es nada claro), se puede traducir como “individuo”. Si existe algún enlace, si existe alguna fraternidad, si existe alguna lealtad de clase o disciplina doméstica, por las que los pobres puedan ayudarse, estos emancipadores desde luego intentan romper ese lazo o aligerar esa disciplina de la manera más liberal. Si existe tal fraternidad, estos individualistas la redistribuirán en forma de individuos o sea que la romperán en átomos.¹⁸²¹

La comunidad sólida, en cambio, se cimienta también en el reconocimiento de la propiedad. No tanto en el sentido de la subsistencia solipsista, pues una comunidad cerrada acaba siempre por morir, sino en el sentido de que no “tienen una dependencia asalariada”,¹⁸²² diríamos que no son sólo ‘empleados’, y, por lo tanto, son más libres y tienen mayor capacidad de decisión: “Ese compromiso de cooperación entre grupos o familias libres, que es la forma de vida más normal de la humanidad y particularmente notoria dondequiera que los hombres posean su

¹⁸¹⁸ Chesterton, *Los libros y la locura, y otros ensayos*, 13.

¹⁸¹⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 283. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 128.

¹⁸²⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 29, Illustrated London News, 1911-1913*, January 13, 1912.

¹⁸²¹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 241. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 52.

¹⁸²² Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 20.

propia tierra y viven de ella”.¹⁸²³ Chesterton alude, así, al hecho de que una persona totalmente dependiente de un superior, aunque no se la designe con la “palabra esclavo, pues siempre es fácil encontrar un eufemismo; pero realmente será un hombre legalmente atado a cierto servicio social, a cambio de seguridad económica”.¹⁸²⁴ En este caso, entonces, se entiende mejor el distributismo, “en la medida en que ello es posible bajo condiciones humanas, yo desearía que los medios de producción pertenecieran a la comunidad”.¹⁸²⁵

De este modo, se podrá resistir mejor a toda forma de gobierno injusta. En efecto, “El crítico del Estado sólo puede existir cuando un sentido religioso del derecho protege sus pretensiones de un arco y una lanza propios; o, por lo menos, de tener su propia pluma o su propia imprenta”.¹⁸²⁶ Entonces, deben surgir comunidades entrelazadas, fortificadas, que puedan desde su libertad influir en la constitución de la polis: “me parece que casi todos estamos de acuerdo en que *esa presión social desde abajo es vital para la salud del Estado; y no pueden ejercerla plenamente los individuos, sin los grupos y tradiciones*”.¹⁸²⁷ En síntesis afirma Chesterton:

Todo lo que sostenemos es que el poder central necesita poderes menores que lo contrapesen y refrenen, y que éstos han de ser de muchas clases: algunos individuales, algunos comunales, algunos oficiales, etc. Tal vez algunos de ellos abusen de su privilegio, pero preferimos ese riesgo al del Estado o el trust que abusa de su omnipotencia.¹⁸²⁸

Por último, la libertad de la comunidad, producida por una sana emancipación, y autogobierno, permite las diversas formas de resistencia. Es de remarcar que el distributismo se presente como un tipo de resistencia, y, ciertamente, lo es también, en definitiva, la cosmovisión chestertoniana. De hecho, sólo de “esta precipitada y romántica operación es el único horno del que puede salir el metal básico de la

¹⁸²³ Chesterton, *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*, 196-97. Chesterton, *El hombre eterno*, 88.

¹⁸²⁴ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 269. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 108.

¹⁸²⁵ Chesterton y Shaw, *¿Estamos de acuerdo?*, 43.

¹⁸²⁶ Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 22.

¹⁸²⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 246. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 61.

¹⁸²⁸ Chesterton, *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, 65.

humanidad, *la férrea resistencia de la ciudadanía*".¹⁸²⁹ En efecto, la "herencia de la libertad es una tradición de resistencia a la tiranía".¹⁸³⁰ Y, además, escribe:

Decimos que debería haber en el mundo una gran masa de poderes, privilegios, límites y *puntos de resistencia diseminados* que permitieran a la masa de los comunes *resistir a la tiranía*. Y decimos que en esa dirección *ejercida desde el centro*, por mucho que pueda haber sido designada para distribuir equitativamente la riqueza, *existe la posibilidad permanente de la tiranía*.¹⁸³¹

Esto, en efecto, tiene presente la reflexión política de Chesterton: sabe del peligro de toda dogmatización violenta, por tanto, sostiene humildemente una visión autónoma, personal y sincera del ser humano, trabaja por revitalizar, entonces, la dignidad de la persona humana, y con ello se presenta como resistencia diseminada.

¹⁸²⁹ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 233. Chesterton, *La superstición del divorcio*, 36.

¹⁸³⁰ Chesterton, *Collected Works, Volume 4: What's Wrong with the World, The Superstition of Divorce, Eugenics and Other Evils, and others*, 257. G. K. Chesterton, *La superstición del divorcio* (Espuela de Plata, 2013), 83.

¹⁸³¹ Chesterton y Shaw, *¿Estamos de acuerdo?*, 52.

CONCLUSIÓN

Las páginas anteriores han intentado articular la obra del escritor inglés Gilbert Keith Chesterton con la *Filosofía de la Proximidad* (FP) del filósofo catalán Josep Maria Esquirol. Las dos partes de la tesis tuvieron como objetivo mostrar la afinidad entre ambas obras por medio del acercamiento al eje central del pensamiento de dichos autores. Para ello, en una primera parte, se sistematizó la propuesta filosófica del profesor Esquirol; y, en la segunda parte, desde los principales conceptos mostrados en la primera, se sintetizó la obra de Chesterton. Al enfrentarnos a ambas obras, tuvimos ocasión de constatar paulatinamente –desde el punto de partida hasta sus consecuencias prácticas– que había no solo una continuidad *ad intra* en su cosmovisión, sino también un espíritu compartido *ad extra*.

Ahora bien, sin la intención de ser repetitivos, hace falta completar esta constatación para que se cierre el cuadro o el díptico trazado. Con el fin de hacer más patente esta sintonía, que se ha descrito de forma dilatada en el conjunto bipartito de la tesis, a continuación se explicitará un poco más la afinidad buscada. Asimismo, habrá que detectar y mantener con buen tino los matices propios de ambos autores. Hay que explicitar que hay entonces lugar, por decirlo así, *para una amistad compatible*, como diría Aristóteles. Para entrar en ello, hay que aclarar que si hasta aquí hemos sistematizado y sintetizado la propuesta filosófica y las ideas de cada uno, ahora interesa explicitar con mayor soltura –y en cierto diálogo– la relación entre ambas obras, dado que es su articulación lo que importó en esta tesis. Así las cosas, permítasenos pues trazar un camino circular que englobe ambas partes.

A continuación se irá dando cuenta de tales afinidades buscadas de modo sintético. De modo que no se hará un simple resumen o se reiterará lo ya dicho en sus despliegues menudos, sino que *solo se explicitarán los puntos de base que resultaron fundamentales en la articulación de ambas obras*. Para esto, se partirá de una panorámica articulada entre los capítulos de la primera parte con los de la segunda parte. Hay que recordar que se *anunciaron* las sintonías a partir de los títulos de los capítulos de la segunda parte denominados de forma genérica como: '*Afinidades con ...* (y el concepto trabajado respectivamente en la primera parte)'. Así también, se anunció en las introducciones de la segunda parte la correspondencia de cada uno de los subcapítulos de esta parte con los subcapítulos de la primera parte. De modo que, como se puede comprobar en el índice:

El Capítulo I: "*La intemperie*" correspondía con el Capítulo V: "*Afinidades con 'la intemperie'*". Así también:

1.1 "*El inicio increíble*" correspondía con 5.1 "*Maravillosa finitud*"

- 1.2 “Crisis y disgregación” con 5.2 “Asperezas”
- 1.3 “La resistencia” con 5.3 “La reforma”

El Capítulo II: “Alguien en casa” con el Capítulo VI: “Afinidades con ‘Alguien en casa’”

- 2.1 “Metafísica del ayuntamiento” con 6.1 “La experiencia de la casa”
- 2.2 “La mirada atenta” con 6.2 “La mirada chestertoniana”
- 2.3 “Lo cotidiano” con 6.3 “Revitalización de lo cotidiano”

El Capítulo III: “El repliegue del sentir y la herida infinita” con el capítulo VII: “Afinidades con “El repliegue del sentir y la herida infinita”

- 3.1 “El repliegue del sentir” con 7.1 “El ser humano”
- 3.2 “Afecciones primordiales de la herida infinita” con 7.2 “Las heridas del sentir humano”
- 3.3 “El deseo infinito” con 7.3 “El infinito”

El capítulo IV: “La curvatura poiética y el reencuentro” con el Capítulo VIII: “Afinidades con “La curvatura poiética y el reencuentro”.

- 4.1 “Poiética del mundo” con 8.1 “La belleza del hacer”
- 4.2 “Poiética de la vida” con 8.2 “La bondad y Francisco de Asís”
- 4.3 “Poiética del sentido o reencuentro” con 8.3 “El distributismo”

En seguida se irá dando cuenta de tales afinidades por medio de la explicitación de la articulación de los capítulos y de los subcapítulos correspondientes y respectivos. Primero se introducirá la articulación fundamental o capital, y después se relacionarán sus aspectos principales a partir de la vinculación de los subcapítulos.

Panorama articulado del capítulo I con el capítulo V: *la intemperie*

El umbral primero con el que se inauguran ambos estilos de pensamiento radica en la constatación de la finitud humana. La situación fundamental –primaria y básica– en que se encuentra la condición humana es la de vivir sin necesidad intrínseca y sin una explicación suficiente de nuestra existencia: sin posesión clara del sentido. Chesterton y Esquirol lo expresan de distinta manera, pero apuntan a la misma situación primera. El pensador catalán la enuncia desde el concepto de ‘*intemperie*’, el cual representa una clara antítesis de todas las formas paradisiacas de comprender al ser humano. Lo que tendrá importancia también para Chesterton,

porque para él la humanidad se encuentra –y este es su concepto– en un ‘*naufragio*’. Esta situación de *estar a las afueras* para el profesor catalán, o *de encontrarse en los restos* para el escritor inglés, se articulan en el punto de partida de su pensar, es decir, de una constatación de *encontrarse al descubierto*; y de este modo se manifiesta una grande y primera sintonía.

Ahora bien, estos conceptos generales también tienen vasos comunicantes en sus ramificaciones particulares. El concepto clásico de ‘contingencia’ es reinterpretado por ambos pensadores. Esquirol lo expresa como ‘*inicio absoluto*’; mientras que Chesterton lo enuncia como ‘*la maravilla de la finitud*’. Ambos conceptos dan cuenta de un hecho de la experiencia humana –a la cual se remiten constantemente– según el cual la propia vida comienza inexplicablemente. De aquí emerge el asombro porque *existimos a pesar de poder no existir*. De este modo, ambos pensadores manifiestan que hay un *milagro* en el ser venido o nacido a la vida. Para Esquirol, se da un *prodigio* en lo concreto del existir de cada persona. Así también, Chesterton afirma que el mundo y el ser humano son el resultado de una *obra de magia* y no de leyes necesarias ni de emanaciones deterministas.

Se nota que cuando ambos escritores enfatizan esta concepción de la situación humana muy distinta a la paradisiaca, sus intenciones no son nihilistas, pues remarcan ante todo que su punto de partida radica en la *sorpresade un sobreviviente que se pregunta: Ana o Pablo viviendo, sintiendo, desesperando, amando y pensando; o Crusoe y el mismo escritor inglés contemplando cómo no se han ahogado en la nada infinita del mar y que por poco se han salvado. El comienzo es un alguien que se encuentra existiendo a pesar de todo, es decir, habiendo podido no existir. En otras palabras, la articulación de la experiencia humana del estar aquí, para Esquirol, o del haber sobrevivido, para Chesterton, da cuenta del riesgo de la existencia propio de la intemperie y, por tanto ambos se preguntarán por el sentido del vivir. Hay que enfatizar, así, esta sintonía inicial, la cual afirma un punto de partida capital compartido entre Chesterton y Esquirol: la vulnerabilidad y la fragilidad de nosotros mismos y del cosmos. Es decir, la condición de lo humano no es de perfección ni de plenitud.*

En consecuencia, si esto es así, es decir, si no somos dioses, entonces no somos incólumes: hay fuerzas que nos dañan. Aquí también ambos pensadores se dan la mano. Existen ‘*fuerzas disgregadoras o caóticas*’, para Esquirol, o ‘*asperezas*’, para Chesterton, que dada nuestra situación de vulnerabilidad nos vemos afectados por ellas. Con estos conceptos se connota una doble línea de ideas: la de una cualidad esencial en el universo, es decir, la nada o la desaparición a la que tienden las cosas debido a su condición finita o contingente; y la de unas fuerzas relacionadas con la

degeneración, que son propias del mal que daña y corrompe al ser humano. En este punto los argumentos desarrollados por ambos autores recaen en el campo conceptual de 'crisis', con lo que patentizan, por un lado, la inestabilidad del ser humano y, por el otro, la decadencia de la cultura.

Frente a esta situación de crisis encontramos en Esquirol un espacio metafórico delimitado por imágenes como *noche*, *abismo* y *desierto*. Él describe con estas imágenes de forma plástica tres tipos de experiencia respectivas que tiene el ser humano: el sinsentido, la pérdida de relación y la precariedad. Asimismo, en Chesterton se encuentra, principalmente, una imagen que también sirve para expresar esta idea de crisis de lo humano: el loco o *la locura*. Imagen que alude igualmente a una desconexión, esto es, a una pérdida de la realidad porque la locura recae en un reduccionismo en tanto que hace de una parte el todo: sea la razón, la historia, el progreso, la voluntad, etc. El profesor barcelonés y el autor inglés se percatan, entonces, de que el caos radica en una fuerza destructiva que quita fuerzas al pensar, al amar y al vivir. De hecho, la disgregación y las asperezas tienen en común el que no permitan relacionar, juntar bien o construir, pues la disgregación separa y la rugosidad no deja unir. Ambas se articulan, en última instancia, por medio del concepto de '*desconexión*', según el cual las fuerzas caóticas o destructivas causan una rotura en la relación o bien hacen que esta no sea posible.

La actualidad, la era tecnocientífica, las utopías históricas cuando se presentan como absolutas (separadas de todo lo demás) se vuelven homogeneizantes y entonces se cae en reduccionismos que no permiten hacer junturas y atentan contra la vida humana, generando violencia, esto es, confusión, desorientación y ausencia. Así las cosas, podemos calificar como un acierto que ambos pensadores muestren resistencia a la cultura actual tan inclinada a la doble dictadura de la técnica y del relativismo que tiene graves repercusiones perjudiciales en todos los niveles.

De acuerdo con esto, ambos pensadores sostienen que debe haber unas *fuerzas que resisten al caos*. Esquirol propone el concepto de 'resistencia'; y Chesterton, el de 'reforma'. Ambos comparten la intención de oponerse o de enfrentarse a la destrucción por medio de un movimiento que responde de raíz a la disgregación. Esquirol enfatiza el aspecto del 'no ceder' que ya es una primera lucha contra la decadencia y el absurdo; y también hace hincapié en las distintas formas de amparo: como la casa, a la cual prestamos particular atención. Asimismo, Chesterton considera que ante las fuerzas informes, se responde con *el dar forma*: ante lo desfigurado se reconfigura, ante lo destruido se reconstruye. Todo lo cual solicita un sano optimismo junto con una justa dosis de pesimismo: amar el mundo, sin ser

mundanos. La articulación de la *resistencia* y de la *reforma* da lugar a una sintonía: *frente a la disgregación se responde con restauración y unión.*

Se puede decir, en última instancia, que ante la manera de pensar al ser humano *sub specie aeternitatis* en el sentido actual del término tal como lo conciben los últimos adelantos de la técnica y de los perfeccionismos, Esquirol y Chesterton reaccionan a este ambiente dominante. Asimismo, la tesis moderna del yo y de la razón autosuficientes se ponen en entredicho, pues este colocarse a la altura de lo divino solo termina en la locura y en utopías paradisíacas no solo de tipo filosófico, sino también político y social. Ambos pensadores muestran a dos manos una situación en la que se enfatiza la condición fundamental de lo humano: intemperie y naufragio. Los dos aluden, en última instancia, a una *situación originaria de imperfección*. Ahora bien, si la intemperie –nunca superada– se enfrenta por medio de la *resistencia* y de la *reforma*, es decir, con amparo y reconstrucción, entonces una de las formas más eminentes de ayuntamiento y cobijo es la casa. Y ambos pensadores están de acuerdo en este énfasis como se verá a continuación.

Panorama articulado del capítulo II con el capítulo VI: *alguien en casa*

Una conexión que se presenta de entrada como consecuencia de leer ambas obras, es el concepto de ‘casa’, el cual aparece con constancia en sus escritos. Pero no solamente la insistencia en esta palabra tiende algún tipo de puente lingüístico entre ambos escritores, sino que también el contenido presente al referirse a la ‘casa’ responde a una situación similar, puesto que con este concepto *se denomina la forma fundamental de amparo frente a la intemperie*. La casa se presenta como *ayuntamiento* (juntura y cobijo) en Esquirol, y para Chesterton como *orientación*. Los dos tienen idas y venidas entre sus matices particulares. Esto es porque ‘la casa’ aparece como un concepto estratificado dado que no se configura desde una única manera, sino que desde el núcleo articulado del *ayuntamiento-orientación* se despliega y se comparte, en primer lugar, una forma de entender la metafísica; en segundo lugar, una manera de mirar; y, en tercer lugar, un modo de vivir. En tanto que, respectivamente, la casa la relacionan ambos pensadores con la *permanencia* y la *disposición*; con la *proximidad atenta* y la *familiaridad-extrañeza*; y con la *revitalización de lo cotidiano*.

En primer lugar, ambos manifiestan con la imagen de la casa una forma existencial de entender la metafísica. Para Esquirol, la metafísica se refiere al ayuntamiento o a

la relación con el otro, es decir, frente a la intemperie y la disgregación se inaugura la posibilidad de un camino del pensar y del vivir que revitalice *el poder mantenernos en pie haciendo junturas*. Esto es metafísica para el profesor barcelonés: hacer cobijo resistente y construir sentido en la intemperie. De igual manera, para el escritor inglés hay una situación de desolación y orfandad propio del naufragio, experiencia que se decanta en Chesterton como *una vuelta a casa*, esto es, una profundización en el origen, percatándose del haber sido *dispuesto a la existencia*. Con lo cual el escritor inglés recoge imágenes tales como el diseño propio de un *jardín*, distinto a la imagen selvática y errante del nihilismo; o la imagen del *padre-madre* que responde al abrazo primero de la existencia y al reconocimiento de sí mismo como *hijo*; o la imagen de que nuestro mundo redondo es un *huevo empollado* y, por tanto, es cuidado, protegido y esperado. *Aparecemos aquí*, en todo caso, *acogidos*. Esta es también una de las primeras experiencias metafísicas –como reconoce el escritor inglés y el profesor catalán– del ser nombrado por alguien y de ser amamantados y acunados.

Con esto, ambos pensadores tienen en mente responder al doble hielo metafísico: al de la *intemperie* y la *debilidad básicas* en las cuales todos nos encontramos; y al de las teorías abstractas y ajenas a la vida que se presentan como *la frialdad de las ideas* y que solo en apariencia son metafísicas. Al contrario, aquel tipo de metafísica existencial nace de una experiencia de un *alguien concreto con nombre propio* que busca abrigo para su existencia, y también nace como respuesta a diversos sistemas de pensamiento que, según Chesterton y Esquirol, intentan meter el infinito en ciertos esquemas separados de la vida, con el colofón de caer en el *vértigo de lo informe* o en *la degradación de la infinitud*. Ante esta doble asfixia –la del mundo y la de las ideas–, los dos pensadores se articulan con el concepto de ‘casa’ y sintonizan en la recuperación de una *metafísica de lo concreto y de los límites*, la cual *cobije y dé sentido u orientación*. Todo esto lo reúne el escritor inglés, de forma condensada, al afirmar que él quería buscar un asidero, pero “un refugio espiritual que no fuera simplemente un refugio de locos”.¹⁸³²

En segundo lugar, la casa configura también, para ambos pensadores, una forma de atender a la realidad. Pues la imagen de la casa da cuenta, por un lado, de *proximidad a lo cercano*, punto que enfatiza Esquirol; y, por el otro, trae a colación las ideas de *familiaridad* y *extrañeza*, en las que hace hincapié Chesterton. Para el pensador barcelonés, la juntura que constituye la casa, esto es, la unión de los límites, se presenta como un trabajo de comprensión y una intención de claridad, lo que configura una *aproximación inacabable al sentido*. Y esto se delinea en él como *atención y respeto*; o, lo que es lo mismo, en *proximidad* –cercanía con distancia– a los demás y

¹⁸³² Chesterton, *Autobiografía*, 205.

a las cosas. Estas ideas tienen gran resonancia en Chesterton porque él cree que también uno debe aproximarse a la verdad con admiración, sentido común y sana ignorancia, pero sin pretender abarcarla de forma absoluta ni rechazándola en un burdo escepticismo, sino admitiendo el exceso y la paradoja de lo real. Según él, en efecto, la aceptación confiada del misterio incomprensible, aunque en apariencia nubla la mente, alivia el corazón. La juntura, por tanto, de estas actitudes se decanta en ambos estilos de pensamiento en el *asombro* y en el *respeto* al misterio concreto de los rostros y las cosas.

Llegados a este punto, ya se puede traer a colación una dichosa sintonía que permea ambas obras de principio a fin: la recuperación de la *humildad* para el pensar y, por tanto, para el vivir. En la *Filosofía de la proximidad* se encuentra un énfasis especial en un pensar *sin lujo*, esto es, sin el orgullo propio del yo puro y absoluto, y el de los sistemas totalizantes como visiones desde las alturas. Y es que la humildad es el natural despliegue de la conciencia originaria de la finitud, vinculada a la condición terrenal (*humus*) del ser humano. Asimismo, Chesterton reivindica la actitud del que se siente *pequeño* y mira con *reverencia* a lo concreto, la cual se contrapone a la soberbia y a la banalidad de la indiferencia. El humilde reconoce las diferencias concretas y es capaz de salir del círculo cerrado del yo y de las ideas omnicomprensivas. Entonces, el humilde con ojos llenos de asombro ante la profundidad del mundo y de los rostros, dice 'yo' sencillamente, pronuncia *con suavidad* alguna verdad; y reconoce que el sentir humano y ordinario es más profundo que cualquier especulación elitista de altos vuelos. Por cierto, una apuesta compartida por ambos es la de la recuperación del sentido común que solo puede comprenderse a partir de su decidida revitalización siempre antigua y siempre nueva del sentir profundo y sencillo de las personas. Esta revitalización humilde se enraíza en ambos en el reconocimiento de la existencia siempre renaciente –a veces oculta o a flor de piel– del alma de poeta de cada ser humano.

En tercer lugar, un elemento fundamental de la metafísica del ayuntamiento o de la casa, es lo cotidiano. Ambos pensadores contrastan su reflexión con una idea común de desprestigio que tiñe a la rutina: cuando se da por sentado en el ámbito abstracto (en apariencia metafísico) que ella es gris, banal, efímera, de segundo orden y otros términos denigrantes. En cambio, Esquirol y Chesterton se alían en su constante insistencia en *la recuperación y revitalización de lo cotidiano*.

Para el filósofo catalán, el *presente* que está vinculado íntimamente con lo que sucede de manera ordinaria día a día, configura una *respuesta al abismo*, porque las acciones diarias y las cosas que nos acompañan habitualmente hacen parte del amparo, en tanto *acompañamiento y cuidado* concreto frente a la intemperie. Asimismo, la meta de

la revitalización, por parte del escritor inglés, del ámbito de la cotidianidad, es que si esta se recupera no solo en la reflexión sino también en la vida diaria, entonces el ser humano puede orientarse mejor. Porque verá la normalidad de lo habitual con ojos que saben vivir junto con otros la carga de cada día, captando con *asombro y agradecimiento* la inmensa belleza presente ahí y ahora, esto es, en la *hospitalidad de las circunstancias* cotidianas, como las son *el instante, las limitaciones, la repetición, el hogar y lo feo*. Estos elementos son los que he intentado recoger en mi libro *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton* (2019). En última instancia, la articulación del concepto de ‘cotidianidad’ sintoniza, como resultado natural propio de su revitalización, con la firme intención compartida de recuperar el norte o el sentido en la vida diaria, confiando en los rostros familiares y en la repetición de los gestos concretos que se derivan de ver con atención y vivir con conciencia la oportunidad que se presenta en lo habitual que ofrece cada día.

Panorama articulado del capítulo III con el capítulo VII: *El repliegue del sentir y la herida infinita*

Aunque Chesterton a veces sea cercano a los métodos fenomenológicos, como lo reconoció Aurel Kolnai, sin embargo, no tiene la densidad fenomenológica –o mejor levinasiana– que caracteriza al profesor Esquirol. El escritor inglés no solo no conoció esta escuela, ni los matices propios de la filosofía de la alteridad, sino que su tendencia tendió a ser más cercana a la hermenéutica, y rara vez entra por el camino crítico de la subjetividad. Pero, en todo caso, tiene presente la labor de la responsabilidad del pensar y de la reflexión, y le hace justicia a como se presentan las cosas¹⁸³³ y a la *conmoción de la exterioridad constitutiva del sí mismo*. Dicho esto, hay una confluencia en sus conclusiones cuando por diversos caminos su meta común es expresar la *esencia íntima de lo humano* sin caer en una *egología*. Esquirol lo hace por medio del análisis del *repliegue del sentir* y de *la herida infinita*, las cuales dan cuenta de una vulnerabilidad máxima y constitutiva de lo humano, en el que su grado de apertura hace que quede atravesado o herido por lo infinito. Y Chesterton lo hace a través de recursos literarios valiéndose de la imagen del *árbol*, metáfora de lo humano que da cuenta de la profundidad interna de sus raíces, y manifiesta su apertura comparable con la extensión de sus ramas al cielo. Esta línea que desciende y se eleva se puede articular con la amplitud del repliegue, pliegue que posibilita el

¹⁸³³ De hecho, le molesta esa tendencia dogmática, violenta, apetitiva e indiferente del que vive así, pisando el mundo tan libremente: “la gente de mundo ignora completamente aún lo que es el mundo, y todo lo reduce a unas cuantas máximas cínicas que ni siquiera son verdaderas”. Chesterton, *Obras Completas I*, Ortodoxia, 500.

espacio de la *afectabilidad* presente en lo humano constituido por cuatro heridas: la vida, la muerte, el tú y el mundo. *Heridas de la sensibilidad* que son remarcadas por ambos pensadores en sus diversos escritos. Asimismo, estas heridas se profundizan por la experiencia de lo *infinito* expresada en Esquirol por medio del *deseo*, y en Chesterton por medio de la *incongruencia* que manifiesta la *risa*.

Para Esquirol, el *sentirse viviendo* da cuenta del repliegue del sentir que es la esencia de la vida humana. Con lo cual enuncia el *modo de ser radical* del ser humano, un estado fundamental en el que *se encuentra ya* el sujeto consciente: por medio de la *claridad de su sentir*, se da cuenta de que es *afectado y abierto*, por tanto, herido y conmocionado en su fundamento. Por su parte, Chesterton trae la imagen del *árbol* para explicar la esencia de lo humano en su constitución hilemórfica. Sin embargo, aquí hay que enfatizar su vinculación con el repliegue del sentir. El árbol recibe su sustento originario de las raíces que están dentro de la tierra. Y antes de cualquier acto de espontaneidad o frutos, está la lenta absorción de los nutrientes. Estar enraizado en la tierra pone de relieve, en el caso del ser humano, su nativa necesidad de ser alimentado. Asimismo, el repliegue del sentir expresa –tal como sucede con el árbol que adentrándose en la tierra se sustenta– que la esencia de lo humano es, en buena medida, pasividad y receptividad. Con todo, como ya decíamos, el repliegue del sentir es también apertura, conmoción, movimiento. Es verdad que las divisiones de receptividad-espontaneidad, sensibilidad-reflexión, palabra originaria-respuesta quieren dar cuenta analíticamente de una experiencia no disgregada, sin embargo, muchas veces se tiene la impresión de que se separa su realidad y, a veces, en el mejor de los casos, son presentadas bajo una suerte de sucesión temporal. Sin embargo, la pasión-acción, pasividad-intencionalidad están en una cohabitación recíproca. De igual modo, la imagen del árbol da cuenta de esta simultaneidad. El árbol naturalmente da los frutos como uno de los normales despliegues y transformaciones de la tierra de la que *constantemente* se alimenta, sin embargo, si no se diera esta mutua correspondencia se secaría y moriría. Así también, la germinación de la semilla es absorción y esfuerzo de crecimiento, hinchazón y rompimiento. Igualmente, el repliegue del sentir es al mismo tiempo raíz y fruto, conmoción y reacción, herida y movimiento, afectación y esfuerzo.

Así las cosas, la imagen del árbol como metáfora de lo humano puede servir como un *modo conveniente con respecto a la FP* para expresar la esencia de lo humano. En este caso, la articulación de estos conceptos no solo muestra una afinidad, sino también una manera de poder explicar el repliegue del sentir y su apertura (ese doble movimiento) a partir de la imagen del árbol: cuyas raíces –como dice Chesterton– reciben alimento de la tierra, mientras sus ramas más altas parecen

subir casi a las estrellas (como metáfora de lo infinito y la salida de sí: *ad intra, ad astra*).

Esta conmoción da lugar a una afección profundísima como cruz apaisada que viene marcada por cuatro heridas infinitas: la de la vida, la de la muerte, la del tú y la del mundo. La primera herida se expresa en ambos pensadores como el de *sentir los contenidos de la vida*. Esto es todo lo contrario, a tratar la vida como si fuera una cosa abstracta y lejana, pues esta concepción no concuerda con la experiencia concreta a la que se refieren constantemente Chesterton y Esquirol. Para el profesor catalán, en efecto, esta herida de la vida se expresa como *vivir de...* (cerezas, aire, abrazos, etc.), y como *gusto por las cosas de la vida*. Asimismo, para Chesterton el *misterio de la vida es lo más básico*, y propone recurrentemente dejarse *enredar por la vida con todos los elementos que ella conlleva cuando cae sobre nosotros*. Ahora bien, con respecto a la segunda herida, que es la de la muerte, encontramos otra afinidad. Para ambos escritores es esencial, ya desde el comienzo de la vida de cada ser humano, el sentir la inquietud, el temor y el estremecimiento propio de la finitud, es decir, la angustia. Reconocen *que los que nacen llevan impresa la angustia del glorioso grito de los agonizantes: morituri te salutant*. Y a pesar de que la muerte se espera desde el inicio, como pasa con las cosas comunes de lo humano, resulta terrible y súbita cuando acontece. Con todo, aunque ambos remarquen esta situación límite, sin embargo, también reconocen que la herida de la muerte promete en su atardecer la idea de que la vida –como pasa con la convicción del mártir– *continuará* porque ella es más fuerte que la destrucción.

Siendo fuerte el *ars moriendi*, es más intenso el *ars amandi*. En efecto, la tercera herida es la del tú que también cabe llamarla amor. Aquí hay, ante todo, una patente sintonía en torno al reconocimiento de lo indefinible y sagrado del otro como ha enfatizado mucho la *filosofía de la alteridad*. Casi que a una sola voz Chesterton y Esquirol cantan a coro: “la presencia del tú es tan singular que resulta irrepresentable. Presencia sin representación”;¹⁸³⁴ “la vida humana es *mística* y de *valor infinito*”;¹⁸³⁵ “el vecino de la casa de enfrente es indefinible”¹⁸³⁶; es la “sensación de la *absoluta santidad de la diferencia humana*”.¹⁸³⁷ De todo lo cual se deriva un infinito respeto hacia al otro, actitud propia del amor entendido como *ágape*, según el cual se valora al otro como fin en sí mismo, se afirma su existencia, y se hace que el tú se sienta grande. Por último, y en la misma sintonía, la cuarta afección profundísima

¹⁸³⁴ Esquirol, *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*, 74.

¹⁸³⁵ Chesterton, *El reverso de la locura*, 41.

¹⁸³⁶ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 175.

¹⁸³⁷ Chesterton, *Robert Browning*, 214.

es la del mundo. Este se presenta como admirable y desbordante, pues es algo que *ocurre a pesar nuestro* y nos acoge en su historia y tradiciones. En otras palabras, su inmensidad nos abruma, y por eso nos asombramos. Por el *acto de nacer aquí*, ambos pensadores reconocen, entramos en un *mundo incalculable*: unas condiciones naturales y culturales que nos preceden y hacen de nosotros lo que somos.

En última instancia, Chesterton y Esquirol al enfatizar en sus reflexiones las conmociones profundísimas del ser humano como son la vida, la muerte, el tú y el mundo, sostienen conjuntamente que estas, tocando lo más hondo del sí mismo, no se pueden abarcar, pues no se las puede dominar ni controlar. Aquí ambos pensadores se articulan en el *sentimiento basal de la extrañeza de estas heridas que nos trascienden y nos superan*, según el cual *estas afecciones se dan a pesar de nosotros mismos* (sin nuestro permiso y cálculo, todas ellas son acontecimientos), *pero, así y todo, nos constituyen*. Esta constatación da lugar, entonces, para la *aventura de la historia personal* vivida con asombro y agradecimiento. Ante esto, Chesterton y Esquirol, matizando el *agere sequitur esse*, no pueden sino comprender la existencia humana como *respuesta* a esta esencia del hombre, la cual es una conmoción que en su reflexividad genera –cuando bien se despliega o profundiza– más mundo, más tú y más vida.

Ahora bien, no existimos como seres desnudos, pues ya se ha visto que el ser humano es un ser de mediaciones: *existe por y desde...* Por lo cual, se puede decir que, en un primer momento, este '*vivir de*' consiste en un esfuerzo por mantenerse en pie a partir del *apetito* por las cosas o de necesidades que pueden ser satisfechas. Pero, en un segundo momento, cuando se intensifica este anhelo, entonces se profundiza en un *deseo* que *siempre va más allá*, el cual se transparenta como tendencia y dinamismo que no pueden cesar, y es la base de cualquier apetito o pasión. Este movimiento, que es la afirmación particular de la vida, resulta siempre insaciable y nunca finiquitado, pues una y otra vez se vuelve aspiración incompleta. Así las cosas, el profesor Esquirol reconoce que la vida en su base consiste en el deseo infinito, y no en la perfección como hartazgo, ni en la posesión absoluta de sí, ni en la satisfacción con las cosas. No existe este tipo de plenitud. La vida es insatisfecha e inagotable porque es siempre deseo infinito. Todo lo cual marca una *apertura que se estira en la cruz apaisada que es el hombre* que parece tocar el cielo y gime, como plegaria, la infinitud del amor, de la vida y del tú. Pero, tal vez, alguien podría imaginar que esta infinitud sea, en definitiva, un lugar vacío, y que el hombre no sea sino una pasión inútil o una vida frustrada. Es en este momento cuando se articula el *deseo infinito* de Esquirol con *la incongruencia de la risa* de Chesterton. Por

cierto, esta experiencia podría ser una *contribución* chestertoniana al deseo de infinito.

Para el escritor inglés, la infinitud de la vida se expresaba en él como si se sintiera en *el lugar equivocado*, pues todo no terminaba de cuadrar; y, al mismo tiempo, esta constatación se convertía en un tipo de *añoranza de la casa aun estando en ella*. También sentía –y esto especialmente en su crisis juvenil– que el mundo era un lugar de decadencia donde todo se iba poco a poco consumiendo y desapareciendo, como si en el corazón del universo hubiera un hongo oscuro que desecara la vida. Ahora bien, la risa, para el escritor inglés, consiste en una conmoción que es también una afección profundísima que manifiesta comúnmente esas incongruencias del ser, en este caso: el vértigo del infinito (como la nada), y lo tremendo del infinito (como el mundo y lo divino). La risa, cuando es honda, parece un aullido silencioso, que da cuenta de un doble silencio: *el primero* es el vacío (y esto es más bien un bostezo o un grito afónico); *y el segundo* es lo atronador (el escritor inglés utiliza imágenes como *farsa excesiva, comedia compasiva y ridícula, risas celestiales demasiado atronadoras para nuestros oídos*). Tal vez es, por esto, piensa el escritor inglés, que nos encontramos en una habitación silenciosa y estrellada donde se entrevé una raíz divina.

Ahora bien, el silencio mezclado con la risa no es abstracto ni se mantiene en la total distancia infinita. La risa humana, en este último sentido, viene a ser como un diluvio que navega en el infinito. Este diluvio con el que se ensancha nuestro deseo de más, se decanta en el escritor inglés como *echarse a las aguas del mar, pero sin canalizarlo*: que la vida fluya, que sea en su incomprendibilidad. Pero también este lanzarse a la vida es algo muy sencillo: es aceptar que su anhelo infinito viene mediado por el aparecer concreto (como apetito) y eso ya es dicha, pues *el infinito se presenta*, como dice Chesterton, *con cada aliento que inspiramos y con cada taza de té que bebemos*.

Asimismo, a Chesterton le parece una cosa dichosa que el deseo infinito sea algo incongruente o grotesco, es decir, que no termine por encajar y completar. Pues le parece que el *drama de la vida humana es una comedia* llena de extravagancias, excesos, contradicciones y chistes que dan cuenta de un autor mágico, inexplicable y cómico a quien le encantan los personajes y sus historias tan extrañas; le fascinan además los contextos secundarios desde la salida del sol hasta el surgimiento de un gusano o la desaparición de una estrella, y pide siempre de ellos un *bis teatral* o una repetición. La risa responde, en ese segundo sentido, a lo estrambótico y disparatado que por ser infinito desborda nuestros conceptos explicativos que nunca pueden encajonar la realidad de forma suficiente. Y así también viene a ser el contrapunto de la excepcionalidad humana en el mundo, pues el hombre es un bípedo implume que ríe a imagen y semejanza de la risa silenciosa de los dioses. De este modo,

Chesterton sostiene, desde su particular acercamiento en su estudio sobre santo Tomás, que cuando se trate del infinito no se puede hacer “una teología sin teísmo”.¹⁸³⁸

Ahora bien, la doble constatación de infinito (mundo, tú) y el ansia de infinito (como vida y más allá de la muerte), en la cual se transparenta la angustia, el gozo, la búsqueda, y cierta persecución infinita tras el infinito, se decanta – para el escritor inglés– en *esperanza*, es decir, en la promesa de poder inspirar y expirar plenamente (esto es el *deseo de paz* como dice el filósofo catalán). Chesterton comentaría que la paz vendría acompañada no del cese, sino de *la fiesta explosiva del infinito*: baile, canto, ropa de colores, revolución, francachela, pólvora y mucho vino (así es como muchas de sus novelas llegan al clímax). Ante el infinito y ‘bebiendo’ (asumiendo) su cáliz tremendo e inagotable, entonces, queda o la tristeza de una frustración profunda (tristeza que en el nihilismo es *ironía y sarcasmo*, Chesterton apoya solo a medias esta actitud que es el primer sentido de la risa); o la alegría saludable y liberadora que *confía en el misterio* y aspira a *que el infinito le muestre por fin su rostro* (este es precisamente el intrínquis de su novela magna ‘El hombre que fue jueves’). *La risa es un salto*, no es pesada, es ligera, tiene la liviandad propia de tomar el yo sencillamente y no tan en serio, y así vuela y se eleva, aspirando a la promesa. En efecto, la risa ante lo incomprendido (no incomprensible) es prometedora así como la insatisfacción es un presagio. El deseo de infinito no es frustrante, pues tal como un niño, que se reconoce ignorante ante un panal (y un poco abrumado y ofendido, pero también inquieto y con ganas de curarse), confía en que su nana le revele por qué las abejas pican, así Chesterton deja atrás la pócima de la tristeza al pasado del *fin de siècle*, y apura en cambio la copa del vino que alegra el corazón. No hay que *solamente* sentarse, callar y desesperar; sino también saltar, reír y esperar. En síntesis, nos podríamos adscribir a lo que dijo Hermann Hesse en una frase muy lograda: “siempre gusta la vida poner lo cómico al lado de lo serio, lo risible junto a lo más grave y hondo”.¹⁸³⁹

De este modo, se puede entender la siguiente proposición articulada con la FP: *la risa es una respuesta al deseo de infinito; es, por tanto, un modo de enfrentarnos al abismo*. Tal vez, en dos imágenes muy plásticas, ante el abismo infinito queda *El grito* desolador y frío de Edvard Munch;¹⁸⁴⁰ o queda la sonrisa, la acogida, la liviandad y el canto de los ángeles que bailan junto con los humanos –a quienes toman de la

¹⁸³⁸ Chesterton, *Santo Tomás de Aquino*, 62.

¹⁸³⁹ Hermann Hesse, *Peter Camenzind* (Madrid: Alianza Editorial, 2009), 187.

¹⁸⁴⁰ O peor aún, podría quedar la imagen del infierno que es *el lugar donde nada ocurre*, esto es, la ausencia total de *pathos*, vida, deseo y esperanza.

mano haciendo una ronda– tal como acontece en la parte izquierda de la pintura de Fra Angélico que lleva por nombre *El juicio final*.

Panorama articulado del capítulo IV con el capítulo VIII: *La curvatura poiética y el reencuentro*

Si hay fuerzas disgregadoras y fuerzas que resisten, también *hay fuerzas que crean (poiesis)*, es decir, acciones que generan más vida, más mundo y más sentido. En efecto, la herida, que es el centro de gravedad del repliegue del sentir, es fecunda pues su intensificación es generación y cuidado. Por cierto, para el profesor Esquirol, la intensificación del amparo se expresa como generación de la vida, cuidado del mundo y bondad como el sentido y la felicidad de las afueras. La poiética del mundo consiste en más cobijo y cosmicidad; la de la vida, en intensificar el pensar y el amar; y la del sentido, muy aliada con la esperanza, es la bondad y la fraternidad. De la misma manera, es frecuente en Chesterton encontrar que el ser humano es concebido como un artista, es decir, un poeta y un creador; también encuentra en Francisco de Asís –amigo compartido con el profesor catalán– un ejemplo preclaro para dar cuenta de una de las cumbres más sinceras de la generosidad y del amparo creador; y, propone, a partir del distributismo, una idea de comunidad humana que tiene en su base la idea de la fraternidad y la esperanza. Conceptos que articulados muestran una afinidad, según la cual *el ser humano es concebido como un poeta para hacer que lo hermoso dure, haciendo junturas*.

Las imágenes más sobresalientes en la *poiética del mundo* son, por un lado, el sujeto que realiza esta acción creadora: *el poeta*; y, por el otro, las palabras ‘*mundus*’ o ‘*kosmos*’ que manifiestan la idea de algo bello y armonioso. Chesterton y Esquirol están de acuerdo en que el hombre es un artista, un obrero, un *manobre* del mundo, pues su acción consiste en construir y mantener la *cosmicidad*, esto es, el orden y la belleza. Su tarea es generadora y regeneradora de lo bueno. Todo esto se opone al caos y a la violencia o *inmundicia* que consiste, como dice Chesterton, en *la destrucción de toda idea creadora y de toda acción constructiva*. En este sentido, el profesor barcelonés acuña la palabra ‘*cosmopoiético*’, es decir, aquella persona que crea cosmicidad, armonía, justicia, permanencia y habitabilidad del mundo. Creación y cuidado están, así, en la base del ser humano como *poeta*.

Por tanto, ambos pensadores, oponiéndose a los determinismos de cualquier cuño homogeneizante, afirman que en lo *íntimo* del hombre hay una fuerza creadora. Esta no consiste en una expansión del yo-dominador, pues *el arte no consiste en expandirse, sino que el arte es cuidado del mundo y del otro*; o, en otras palabras, es amparar

limitando, que es el gesto propio de las manos cuando protegen la llama de una vela. El arte, en el sentido poiético, es contención de pisar las cosas, y es propósito de que lo bueno sea: ayudar para que una planta florezca o para que un niño crezca. Y esto es ya poesía de lo cotidiano, el canto del trabajador: *poiesis*.

El arte es limitación también porque ser obrero de mundo es resistir a la disgregación, procurando el gesto adecuado y la definición ante lo informe: resistencia y reforma. Por tanto, una gran sintonía entre ambos pensadores consiste en la consideración del poeta como expresión del yo-servidor y entregado (que es el uso más responsable y medido de la libertad, la cual va ligada con la justicia y la fraternidad): como aquel poeta que da palabras, abre mundos y los señala cantando; o, más aún, cuando el poeta mismo *se da* y resulta así don para los demás. También el poeta une cielo y tierra, une personas, junta casas, construye puentes, puesto que anteponiéndose a la disgregación y a las asperezas, realiza junturas en una tarea inacabable. Este tipo de *poiesis* consiste, articulando ambos estilos, en *conseguir que las piezas del mundo se mantengan relacionadas, como lo hace la curvatura que generan las piedras que forman un arco protector, o las hilos tejidos de un mantel de la mesa*.

Ahora bien, el ser humano que vive e intensifica la vida por medio de la generación, en su situación de intemperie, le da sentido a las afueras por medio de la generosidad o la bondad. Esta es la *poiética* de la vida. Estas ideas están en contraposición a toda forma de entender al ser humano en lo paradisiaco egoísta: como la plenitud del yo y su bienestar. No. Si se ha entendido bien que el ser humano está herido por lo infinito comprenderá que *el gesto principal de lo humano es un tipo de ayuntamiento inacabable que consiste en vivir dándose, devolviendo, por decirlo así, infinito por infinito*. Precisamente, son los gestos generosos los que sostienen la vida y el mundo. Y ahí está presente una de las más grandes bases de la vida, que dando la propia vida, es la máxima forma de construir más vida: y esto es amor, *compañía sincera*. El ser humano, por tanto, es capaz de vida y de amor. Y así se profundiza *el repliegue del sentir en curvatura poiética*, pues no solamente el ser humano se siente vivo, sino capaz de vida. En efecto, más tú y más vida es la vibración de los pliegues intensificados, es la curvatura grávida de las heridas infinitas: *un ser tocado y capaz de tocar, de generar*.

La generosidad o la bondad, que es el sonido simultáneo de muchas notas (humildad, asombro, agradecimiento, etc.), es concreta pues, como dice el escritor inglés, *el pan y el fuego serán siempre símbolos de la acogida del hombre por el hombre*. La bondad es la leche más antigua y tibia del cobijo humano: es una manera íntima de los hombres, la cual ha sobrevivido también al naufragio desolador, y es precisamente *por* la bondad que los seres humanos *han sobrevivido y sobreviven*: una

bondad que les precede, y una bondad que ellos mismos continúan. Articulados estos pensamientos de Chesterton y Esquirol, se podría decir que *la bondad es, en efecto, un resto del naufragio que hay que conservar en la intemperie*. De ahí tal vez su debilidad, y al mismo tiempo su fortaleza: *una breve ternura que se hace infinita, un momentáneo debilitamiento que es confianza en el otro, y es descanso*. Es, en fin, el gesto más digno de repetir, pues *como un largo poema, está lleno de reiteraciones rítmicas y rimadas*. Y esto es la felicidad de los humanos: insatisfechos, pero gozosos, pues ante la evidencia de la tristeza causada por el mal, está la certeza de la alegría de poder hacer siempre el bien.

Es aquí cuando, ambos pensadores, encuentran una complicidad común en Francisco de Asís. La *Filosofía de la proximidad* se reconoce como *postulante franciscana*. Pues la FP se propone ser parte, como lo fue san Francisco, de una conspiración por la fraternidad que crea comunidad, por la práctica concreta de la bondad que es generosidad, por la gratitud y por la humildad que generan paz. Y, sobre todo, por la recuperación de la figura de ser *hermanos menores*, pues no hay razones para la superioridad o el orgullo, ni para miradas verticales, dado que todos estamos aquí sobre la horizontalidad de la tierra, y, por tanto, todos somos *custodios y guardianes de los demás*. Por eso, la FP es una filosofía sin lujo, y en el mejor de los sentidos, es una *filosofía menor*, nada altiva, incluso humilde. Por cierto, era tal la fascinación de Chesterton por el pobre de Asís, que al bautizarse tras su conversión quiso llevar por nuevo nombre 'Francisco'. En su largo libro sobre este santo, resalta elementos que se encuentran muy presentes en el *sin lujo* de la FP. Reconoce en Francisco una vida llena de compasión, hermandad, alegría y agradecimiento. Fue una persona con un fuego intenso que permite (incluso ahora) que otros puedan tomar parte de su luz. Por cierto, esta es una sensación constante al leer las obras de Chesterton y de Esquirol: ellos desean el bien y, por decirlo así, los dos bendicen a sus lectores. Qué mayor articulación que *recibir a dos manos* –como hacen los padres con sus hijos– *una bendición para la salida y para la noche*, es decir, para las afueras y la intemperie. Sus libros son migajas metafísicas. Por cierto, una respuesta concreta ante este *abismo sin fondo que es el haber recibido bondad* –la cual da cuenta del deseo íntimo de bien y a la sazón de ser capaz de más bien– es poder de alguna manera corresponder, y *la mejor forma es dar las 'gracias' ante el don recibido*. Esto lo enseña san Francisco.

Por último, con todo lo anterior queda abierta la puerta del sentido, la cual oxigena los pulmones, y deja entrar cierta luz tenue y cálida. Esta poiética consiste en crear, articular y fortificar el sentido por medio de la juntura de los límites que somos cada uno, es decir, por el reencuentro de la comunidad que vive. *Se detiene la inhumanidad de la intemperie cuando la comunidad, capaz de vida, se ata con el suave cordón de la bondad,*

la cual es su sentido (o su buena dirección). Este es el medio palmo de la responsabilidad del pensamiento, es decir, colabora en la vida de la comunidad. Por cierto, esta responsabilidad que se vuelve fraternidad, se encuentra en sintonía con el distributismo chestertoniano, especialmente al reconocer la necesidad de que cada ser humano se reconozca *fiel a la comunidad que lo ha hecho a él, siendo otra vez fundador y reconstructor de la comunidad*. Esta se basa en la *reciprocidad y en la promesa* que es la extensión de la responsabilidad a través del tiempo. La profundización en la comunidad es una elevación del sujeto que la constituye (o el ciudadano). Por tanto, no se dan aquí los domingos de la vida que inmovilizan y se convierten en infiernos reales; tampoco orgullos, ni dogmatismos violentos; sino, experiencias existenciales profundas que en lo íntimo tienden puentes en la diferencia. Y su más radical experiencia al sentirnos al descubierto es el ayuntamiento de la comunidad que vive, o solidaridad en la intemperie. Pue este es su coro: resistencia a la decadencia y a la recaída, regeneración y reforma. Entonces, la humanidad no sería una *polvareda de átomos prontos a la desaparición, sino una liga de fidelidad* en la que se sostienen los unos a los otros.

Así las cosas, Chesterton y Esquirol también se tienden la mano en la intemperie o en el desierto, se conjuntan, se animan y se hacen más fuertes. Se dan un poco de confianza, un saber que *van bien* y así se unen a tantas otras personas que *en lo más íntimo son poetas*. Al pensar la situación y la esencia de lo humano cada uno a su modo, con su propio aroma y camino personal –original por sincero, pero universal por humano– sintonizan. El profesor Esquirol concluye que *la resistencia íntima y la penúltima bondad responden a la herida infinita*, esta es lo íntimo-profundo de lo humano. El pensar del profesor Esquirol es como una *reflexión descubridora*. Y Chesterton a otra voz concluye, tal como escribió en el último párrafo de su *Autobiografía* existencial antes de morir: “Para mí, mi final es mi principio”.¹⁸⁴¹ En efecto, su camino original fue una reflexión: *un ir para un volver*, como el aventurero que piensa descubrir una tierra nueva y se percata de que es una tierra antigua y de que *allí nació*, “por cierto – escribe en su autobiografía intelectual– que no me precio de llamarla ‘mi filosofía’, no; que yo no la he inventado: Dios y la humanidad la hicieron, y *ella me hizo a mí*”.¹⁸⁴² En fin, este camino de ida y retorno vale la pena. En efecto, José Lezema Lima recordando este camino reflexivo en su ensayo sobre Chesterton, se refiere indirectamente a la dichosa cita de Nietzsche que tanto lo había marcado: “el que vuelve a los orígenes encontrará orígenes nuevos”.¹⁸⁴³ El

¹⁸⁴¹ Chesterton, *Obras Completas I*, Autobiografía, 309.

¹⁸⁴² Chesterton, *Ortodoxia*, 495.

¹⁸⁴³ Cf. José Lezema Lima, *Obras Completas. Tomo II* (México: Aguilar, 1977), 121.

reencuentro es tradición y novedad, de ahí viene la originalidad personal de lo universal.

Y de esta *doble melodía* articulada nace una *hermosa armonía*, y entonces el trovador canta este encuentro.

Como corolario, quisiera dejar consignadas algunas últimas sintonías. De hecho, hay frases que son muy similares, y aunque esto podría parecer un asunto menor, transparentan, sin embargo, particularmente una natural y dichosa afinidad. Para dar una pequeña muestra, traeré algunas aquí. Por ejemplo, el pensador barcelonés escribe: “para ser cosmopolita hay que ser aldeano”,¹⁸⁴⁴ y Chesterton hablando también del cosmopolitismo, asegura que a pesar del afán del cosmopolita, este “descubre que el sol es castizo y las estrellas, pueblerinas”.¹⁸⁴⁵ Cuando hablan sobre la apertura cognoscitiva que da el amor, escribe Esquirol: “El amor lleva a ver o ver más”,¹⁸⁴⁶ y Chesterton reafirma: “el amor no es ciego; es todo menos ciego. El amor es tenaz, y cuanto más tenaz, menos ciego”.¹⁸⁴⁷ Cuando hablan sobre la atención y la admiración, Esquirol escribe:

Quando, por lo motivos que sea, esta capacidad se ha ejercitado mal o está sujeta a diversas distorsiones, aprender a mirar significa mirar de nuevo, como si las cosas apareciesen por primera vez a la luz del sol. Aprender a mirar significará, también detenerse en lo sencillo y en lo habitual. La mirada humana más penetrante es la que detecta el carácter extraordinario de lo más común.¹⁸⁴⁸

Y por su parte, Chesterton confirma: “Porque el universo es como todo lo que hay en él: tenemos que observarlo habitual y repetidamente antes de ser capaces de verlo. Es sólo cuando lo hemos visto por enésima vez que lo vemos por vez primera”.¹⁸⁴⁹ Por cierto, Bernard Shaw comentaba que “Chesterton toma los hechos que ustedes creen ordinarios y los vuelve gigantescos y colosales para revelar su esencial carácter milagroso”.¹⁸⁵⁰ Y cuando el escritor inglés sostiene que lo que más le encanta a los dioses es lo más común en el ser humano: “a los dioses antiguos, cuando visitan la tierra, lo que verdaderamente les atrae son las chisteras. Porque

¹⁸⁴⁴ Esquirol, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*, 30.

¹⁸⁴⁵ Chesterton, *Herejes*, 49.

¹⁸⁴⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 34.

¹⁸⁴⁷ Chesterton, *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*, 274. Chesterton, *Ortodoxia*, 93.

¹⁸⁴⁸ Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, 76.

¹⁸⁴⁹ Chesterton, *William Blake y otros temperamentos*, 195.

¹⁸⁵⁰ G. K. Chesterton, *¿Estamos de acuerdo?* (Sevilla: Renacimiento, 2010), 27.

simboliza la simplicidad, que es lo que los dioses aman”;¹⁸⁵¹ Esquirol también recoge esta divina admiración al recordar las *Elegías de Duino* de Rilke, y resume que: “la sencillez de nuestra vida cotidiana sería, a ojos del ángel, lo más «extraordinario»”.¹⁸⁵² Asimismo, el pensador catalán recuerda las anécdotas de Heráclito y de Teresa de Jesús que manifiestan que en lo más ordinario (en un fogón y en un puchero) yace lo divino,¹⁸⁵³ queriendo también expresar que el ‘misticismo’ de estas personas radicaba en lo concreto. De la misma manera, Chesterton reconoce que es “ahí es donde su misticismo se aproxima tanto al sentido común del niño”.¹⁸⁵⁴ Por esta razón es que también ambos escritores alaban la mirada de san Francisco – un amigo compartido–, pues él se aproximaba a las cosas viéndolas en su particularidad. Exclama Chesterton:

San Francisco era un místico, pero creía en el misticismo y no en la mistificación. Como místico, era el enemigo mortal de todos esos místicos que difuminaban los contornos de las cosas y disolvían una entidad en el ambiente. Era un místico del día y de la noche.¹⁸⁵⁵

Y Esquirol lo confirma:

Francisco no habla de «la naturaleza» – concepto abstracto – sino de cada una de las criaturas. No el bosque indiferenciado, sino los árboles. Concreción. No la hermana naturaleza, sino el hermano sol, el hermano viento... El hermano debe ser alguien concreto, no algo general o abstracto.¹⁸⁵⁶

Y los dos dicen casi lo mismo al concluir sus reflexiones sobre el pobre de Asís: “la vida de Francisco es una vida creadora y generosa a partir de las relaciones. Al final, la poesía más excelsa no es la que se escribe, sino la que se hace”.¹⁸⁵⁷ Y Chesterton concluye así un artículo sobre Francisco: “podría considerársele el único poeta feliz cuya vida entera fue un poema. No era tanto un juglar cantando sus propias canciones, como un dramaturgo capaz de representar toda su obra”.¹⁸⁵⁸

Y hay otras frases que si uno las lee fuera del texto no puede identificar fácilmente si son de Chesterton o de Esquirol. Porque *algunas veces* (pues radicalmente son muy distintos sus estilos como comentaré al final de esta conclusión) comparten ciertos

¹⁸⁵¹ Chesterton, *Obras Completas IV. Charles Dickens*, 316.

¹⁸⁵² Esquirol, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, 54.

¹⁸⁵³ Cf. Esquirol, 63; Cf. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica*, 77.

¹⁸⁵⁴ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 429.

¹⁸⁵⁵ Chesterton, 429.

¹⁸⁵⁶ Esquirol, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, 146.

¹⁸⁵⁷ Esquirol, 147.

¹⁸⁵⁸ Chesterton, *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*, 430.

momentos epigramáticos de presentar las cosas, así como utilizan imágenes parecidas y muy amables. Por ejemplo, copio algunos fragmentos todos ya citados en el cuerpo de la tesis:

Problemas enormes, y todavía más enormes respuestas, sobre el dolor, la plegaria, el destino, la libertad y la conciencia, están sugeridos por unas cerezas, por el sol, por un vendedor de melones, por un águila que cruza el espacio, o por un hombre que cultiva un trozo de terreno.

Pocos centímetros hubieran bastado para prevenir la aparición de los peores genocidas de la historia y el estallido de muchas guerras: una puerta entreabierta, un amigo fiel, un camino alternativo, una palabra oportuna, un agradecimiento, una casa, un plato en la mesa, un pequeño sacrificio, una buena maestra, un oficio, un mensaje.

Otras:

El sabio perseguirá una estrella que observará próxima, inmensa y feroz en medio del cielo, y mientras más se acerque le parecerá más pequeña, hasta descubrir que esa estrella no es más que la luz que ilumina alguna pequeña posada o un establo. Sólo cuando conozcamos las cosas superiores sabremos cuán humildes son en realidad.

En lo cotidiano yace lo profundo. Tampoco hace falta viajar a recónditos y exóticos lugares. Quien no sea capaz de descubrir lo sorprendente y lo bello en sus entornos habituales tampoco será capaz de vislumbrarlo en lejanas tierras

O estos textos sublimes:

La existencia tiene un valor del todo indecible, y estamos más verdaderamente compelidos a ese sentimiento, no por ningún argumento o justificación triunfante del cosmos, sino por algunos de esos sonidos y visiones momentáneos e inmortales, un gesto, una vieja canción, un retrato, un piano, una antigua puerta.

A la persona espiritual no le irrita el sentido común, ni denuncia como inauténtica la vida de los demás, que es como la suya. Vive la normalidad, pero ya está en la excepcionalidad. Vive el día, pero en relación con la noche.

También otras como:

- “La felicidad se relaciona más bien con el alba que con el día (...) No parece importar mucho el mediodía”.
- “El misterio del mundo se nos ofrece constantemente como digno de admiración y asombro”.
- “La filosofía no les interesa a los que pasan por la divinidad y la grandeza, sino a los que pasan por el nacimiento y la muerte”.

- “La excepcionalidad del don facilita el auténtico agradecimiento, que es reconocimiento de la bondad del donador”.
- “La bondad y la mansedumbre son las más acabadas formas de resistencia”. Esta cita es de Chesterton (!).
- Hablando de Francisco de Asís: “La gran fuerza del mendigo voluntario –su poder– proviene de la gratitud”.
- “La herencia de la libertad es una tradición de resistencia a la tiranía”.
- “La humildad permite ver de nuevo con ojos sabiamente ingenuos, el esplendor y la exuberancia del mundo (...) Sorprende tanta arrogancia y tanto orgullo cuando la vida es una continua lección de humildad”.
- “El lugar donde nada ocurre es el infierno”

Para saber qué cita es de quien basta con tener en cuenta que la primera cita es de Chesterton y la que le sigue es de Esquirol, y así sucesivamente se van intercalando. También en las citas con viñetas la primera frase es del escritor inglés.

Se ha mostrado, por tanto, que el espíritu es compaginable y los cimientos básicos de la experiencia humana fundamental les traza su parentesco. Se puede decir, parafraseando a Tertuliano, que los dos en redundancia tienen un *anima naturaliter humana*. No viene al caso escuchar, por tanto, el severo y frío juicio ya sea de los expertos que reclaman exasperadamente purismo en la interpretación, o de los diletantes que van a trompicones por el mundo diciendo que todo no es sino lo mismo. Sin caer, pues, en equivocismos vacíos ni en univocismos exacerbados, se pudo tender el puente armónico de la analogía. La cual no se expresó en la igualdad ni en la división ni, por vía dialéctica, en la *coincidentia oppositorum* del Cusano, sino en la dichosa articulación de la fraternidad entre *dos estilos de pensamiento*.

Por cierto, es de agradecer que sus obras sean accesibles al público general de forma directa. Sus estilos dan cuenta de un pensar cotidiano y cercano a la gente.¹⁸⁵⁹ A esto se suman las múltiples traducciones de las obras de Esquirol, lo que no es tan usual en el ámbito filosófico escrito originalmente en lengua castellana o catalana. Todo lo cual demuestra que el pensamiento de ellos está destinado a todos los públicos y no a un cenáculo intelectual altamente cualificado para su lectura y comprensión, como sucede con frecuencia en la filosofía. Sus escritos son vehículos para transmitir una

¹⁸⁵⁹ A propósito, si uno entra en cualquier librería de Hispanoamérica (así lo manifiesta un simple sondeo actual en sus catálogos) es usual encontrarse con algún libro del escritor inglés o del filósofo catalán.

cierta idea del hombre común y de su mundo circundante. Por eso, en ambos surge naturalmente el deseo de la comunicación gentil. Por cierto, Chesterton y Esquirol no se presentan como ediles de alguna elucubrada y encumbrada filosofía, pues carecen de tal intención. Sus escritos no son el invento de un genio atormentado por parir alguna idea inédita, sino que son el natural movimiento de su experiencia y reflexión, como un fragmento de su propio ser.

En este sentido, cuando uno se entrega a la contemplación de la obra de Chesterton y de Esquirol, se percata de que ellos se presentan como comunicadores cercanos que parten desde abajo y hablan al corazón de cada una de las personas con exquisita sensibilidad y efusiva cordialidad por su escritura tan agradable. Ambos al ser fieles a *la maestra*, es decir, a la experiencia real, cuando son leídos resultan portavoces de un sentir común y profundo. Y así, los dos rompen el silencio de su íntima meditación –me imagino que muchas veces añorada en su ajetreo diario–, y con gusto se comunican por medio de la palabra oral o escrita: dando clases, impartiendo conferencias, en actos públicos (radiofónicos en Chesterton y televisados en Esquirol) y publicando diversos textos.

Además, algo que he querido dejar por sentado en esta tesis es que en ambos pensadores hay una labor ardua de años de dedicación y trabajo, nunca concluida (pues así es el pensar), con una constante fe y apuesta por su intención y propósito, junto con una confianza en el camino emprendido y en la meta que les configura(ba) su proyecto diario y su quehacer, comenzado en ambos a temprana edad: Chesterton en sus primeros textos publicados en el primer lustro del siglo XX –contando con solo 26 años– daba ya cuenta del *asombro agradecido* que le caracterizó hasta su muerte en 1936; de igual manera, en la tesina de grado (1988) del profesor Esquirol referente a Descartes, ya se encontraba no solo su inmensa admiración por Lévinas, sino también anunciaba en germen la necesidad de una filosofía de la distancia que posibilitara, consecuentemente, una *filosofía de la cercanía o de la proximidad a lo humano*. Esta, tras el paso de los años, se ha ido configurando como la propuesta filosófica del profesor Esquirol que con gran maestría y claridad la ha presentado en sus últimos tres textos hasta la fecha (2022). Así también, la obra de Chesterton resulta como un producto inmenso de su experiencia y constante debate cultural con diversos planteamientos de sus contemporáneos, y aunque su filosofía esté desperdigada o diseminada en muchos artículos (todo lo cual pide constancia y paciencia para captar la *estructura filosófica* de fondo), hay de base unos conceptos orgánicos y coherentes.

Los deseos de Chesterton y de Esquirol, es decir, sus ideales, sus motivos, no requieren un particular esfuerzo para evidenciar la tierra desde la que se nutren, pues siendo de por sí atractivos y directos, buscan mostrar una reflexión sincera

sobre la situación del hombre sobre la tierra y bajo el cielo. Su pasión dirigida a bastos temas como son el lenguaje, la religión, los mitos, la comunidad, la técnica, la educación y un largo etcétera, late una misma ansia de no quedarse en lo superficial, ni en discusiones menores y minuciosas, sino en *desexplicar* para Esquirol, o *ver las cosas como si fuera la primera vez* para Chesterton, es decir, en quitar velos, mostrar que lo resabido no es tan cierto, que lo que se afirma de pasada hay que pensarlo bien, que hay conceptos que no van bien con las cosas y la situación humana fundamental. Esta ansia compartida por mostrar lo genuino y quitar los diversos obstáculos que entorpecen la visión y la vida, es algo que no resulta oculto para nadie al leerlos.

Igualmente, la mirada de ambos autores media entre el respeto medido que tienen por la razón y, al mismo tiempo, el cuidado que tienen por la sensibilidad; y así también pasa con sus diversos objetos de atención. Se mueven en la amplitud del repliegue sin reducciones fáciles o simplificaciones engañosas. Habitan ambos en la complejidad con que se les manifiesta lo real, haciendo uso frecuente de la hondura que va de la piel al corazón como de la cabeza a los pies. Es decir, de la idea a la tierra y de lo sentido a su profundidad esencial, de la teoría a la acción. En sus propuestas son soñadores e intuitivos, pero también encarnados y prácticos: argumentativos y sólidos; además, poseen la fuerza de tocar con sus palabras. Tampoco se asfixian en una discusiones menudas entre ideas ni en divagaciones eruditas –esto es un recinto desprovisto de la brisa fresca de lo real–, ni se ahogan en el mundo frenético del activismo. La verdadera virtud de ambos pensadores recae *en ir a lo esencial e íntimo* a través de lo concreto.

Ahora bien, este *a través de lo concreto*, es distinto en sus maneras. Es que uno es periodista, y el otro es filósofo. Uno es literato, y el otro es profesor. Mientras que Chesterton llegaba a lo esencial pensando en la ciudad y desde diversas bagatelas, el profesor Esquirol vela, por decirlo así, en el desierto con la austeridad propia de las palabras y sin el relumbrón de los tiempos modernos (es sabido que le disgusta hacer análisis sociológicos omnicomprendivos). Tampoco abundan en sus textos los nombres y los eventos de actualidad, no es amigo, digamos, de las luces de neón. En cambio, la densidad y agudeza de sus reflexiones son un retorno a la hondura de la experiencia humana, *desexplicando* palabras y vivencias clásicas. Decir que opera en el desierto, es también reconocer *ese espacio fenomenológico silencioso*, crítico y reflexivo, en el que el hombre se encuentra próximo consigo mismo, ámbito posibilitado por el contacto con el otro y por ser constituido por lo infinito.

Empero, la escritura y el pensamiento de Chesterton comenzaban, por decir algo, con una propaganda de tarros de mostaza, o con la muerte de Eduardo VIII, y un largo etcétera de personajes menores y de problemillas que a nuestros oídos suenan

ahora desconocidos. Pero siempre estaba al acecho de tomar cualquier evento diario como una excusa para aplicar tenazmente su visión de la vida. Veía en la selva montada por los hombres una solicitud para ir al fondo del asunto, encontrando ahí también un espacio de posibilidad para dar cuenta de sus anhelos sobre el mundo, basados en una honda filosofía. Es bien conocido que Chesterton no escribió ningún tratado de filosofía, pero todo en él era filosófico (hasta sus dibujos). Aunque parezca que sus diversos textos hacen parte de un juego de malabarismos y minucias, sin embargo están llenos de denso pensar y apuntan hacia temas imperdurables. Por cierto, hay que advertir que hemos leído a Chesterton desde la organicidad interna de su reflexión antropológica, la cual tiene una base existencial sólida y se despliega en matices prácticos. Claro está que en la segunda parte nos hemos adentrado a Chesterton sin concebirlo –como usualmente se piensa– tan solo como un escritor que se puede citar de vez en cuando según sus frases epigramáticas o como un apologeta encasillado rápidamente en una filosofía cristiana; sino que lo plasmamos como un punto de vista particular y personal, del todo coherente en su pensamiento, resultando orgánico y original (aunque su originalidad no sea más que *una tardanza o un retardo* en llegar a lo más común que la humanidad siempre ha sentido,¹⁸⁶⁰ como reconoce en el prólogo de *Ortodoxia*). Su filosofía se desplazaba de abajo hacia arriba, y todo se le volvía una promesa para el pensar compartido: la provocación de un lector, el desafío de un amigo o la invitación a dar las palabras de sobremesa.

Es palpable, entonces, en su mutuo donaire que el profesor Esquirol tiende a ser más austero en la palabra, aun sin perder su poesía; mientras que Chesterton se desborda en su barroquismo y colorida imagería. Por eso, se ha dicho que el profesor catalán opera con austeridad filosófica; y el escritor inglés, de modo literario y periodístico. De manera que vistos desde fuera, sus maneras son distintas y, así también, lo parece su pensar. Como si se tratase respectivamente de un eremita y un arlequín, da la impresión de que resultaría dificultoso hacerlos compatibles y que, a pesar de las concomitancias, fueran inconciliables. Ya sabemos, entonces, que esto no es así, pues un espíritu compartido o una misma savia los anima. Ambos, al fin y al cabo, se tienden la mano en su camino y estilo particular.

¹⁸⁶⁰ Tal vez esto le pasa con frecuencia a la filosofía como también reconoce el profesor Esquirol en *Humano, más humano*. Así y todo, ella llega tarde, pero llega. En efecto, la filosofía es un camino de *reflexión demorada*, el largo camino de la ida y la vuelta: “hay dos formas de llegar a un lugar. La primera de ellas consiste en no salir nunca del mismo. La segunda, en dar la vuelta al mundo hasta volver al punto de partida”. Chesterton, *El hombre eterno*, 17. Pero así es el amor, saliendo de sí se revela lo íntimo. Tal como lo reconoció Arendt en su estudio sobre san Agustín: “todo acto particular de amor recibe su significado, su *raison d’être*, del acto retrospectivo de remitirse al comienzo original”. Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2001), 76.

Finalmente, una última consideración: la intención de esta tesis fue cumplir, como ya anuncié, una etapa contemplativa y agradecida. No emprendí ninguna tarea de decir cosas nuevas. Consideré más bien, cual epígono, los ámbitos creativos de ambos pensadores, quienes han dado cuenta de una energía poiética y de contribuciones intelectuales valiosas para nuestros días, dignas de estudio y profundización. La sencilla articulación encontrada revela que no se trató aquí de una labor encumbrada. Más bien, intenté que por medio de la articulación entre sus conceptos hubiera un espacio de posibilidad para una juntura entre ambos estilos de pensamiento; y que, por tanto, la *Filosofía de la Proximidad* del profesor Esquirol encontrara en Chesterton *otro co-inspirador*, como uno de tantos buenos *cómplices*. En fin, espero que esta sincera articulación haya respondido al propósito que la animaba, pues este quehacer no ha sido sino la expresión de un agradecimiento o el pago siempre penúltimo de una dichosa deuda.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

Chesterton, G. K. *Alarmas y digresiones*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1947.

———. *Autobiografía*. Barcelona: Acantilado, 2003.

———. *Basil Howe*. Córdoba: El olivo azul, 2009.

———. *Breve historia de Inglaterra*. Barcelona: Acantilado, 2005.

———. *Chaucer*. Buenos Aires: Vórtice, 2013.

———. *Collected Works, Volume 1: Heretics, Orthodoxy, The Blatchford Controversies*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

———. *Collected Works, Volume 2: The Everlasting Man, St. Francis of Assisi, St Thomas Aquinas*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

———. *Collected Works, Volume 3: The Catholic Church and Conversion, The Thing: Why I am a Catholic, The Well and the Shallows, The Way of the Cross, and Others*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

———. *Collected Works, Volume 7: The Ball and the Cross, Manalive, The Flying Inn*. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

———. *Collected Works, Volume 10: Collected Poetry (part II)*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.

———. *Collected Works, Volume 11: Plays, Chesterton on Shaw*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.

———. *Collected Works, Volume 16: The Autobiography*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

———. *Collected Works, Volume 18: Carlyle, Tolstoy, Stevenson, Chaucer*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

———. *Collected Works, Volume 20: Christendom in Dublin, Irish Impressions, The New Jerusalem, A short history of England*. San Francisco: Ignatius Press, 2001.

———. *Collected Works, Volume 21: What I Saw in America, The Resurrection of Rome, Sidelights*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

———. *Collected Works, Volume 27: The Illustrated London News 1905 -1907*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

———. *Collected Works, Volume 28: The Illustrated London News 1908-1910*. San Francisco: Ignatius Press, 1987.

———. *Collected Works, Volume 29, Illustrated London News, 1911-1913*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

———. *Collected Works, Volume 31: The Illustrated London News 1917-1919*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.

———. *Collected Works, Volume 32: The Illustrated London News 1920-1922*. San Francisco: Ignatius Press, 1989.

———. *Collected Works, Volume 33. The Illustrated London News 1923-1935*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

———. *Collected Works, Volume 34: The Illustrated London News 1926-1928*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

———. *Collected Works, Volume 35: The Illustrated London News 1929-1931*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.

———. *Correr tras el propio sombrero y otros ensayos*. Barcelona: Acantilado, 2004.

———. *El Acusado*. Sevilla: Espuela de Plata, 2012.

———. *El amor o la fuerza del sino*. Madrid: Rialp, 1994.

———. *El club de los negocios raros*. México: Lectorum, 2018.

———. *El hombre eterno*. Madrid: Cristiandad, 2017.

———. *El hombre que fue jueves*. Bogotá: Oveja Negra, 1985.

———. *El poeta y los lunáticos*. Panamericana, 1998.

- . *El regreso de Don Quijote*. Madrid: Cátedra, 2005.
- . *El reverso de la locura*. Santiago de Chile: Editorial del Nuevo Extremo, 1959.
- . *Enormes minucias*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1946.
- . *Enormes minucias*. Espuela de Plata, 2011.
- . «Essays», octubre de 2021.
- . *G K Chesterton at the Daily News, Literature, Liberalism and Revolution, 1901-1913*. Julia Stapleton. London: Routledge, 2012.
- . *Herejes*. El cobre ediciones, 2007.
- . *La Cuestión*. Madrid: El buey mudo, 2017.
- . *La superstición del divorcio*. Espuela de Plata, 2013.
- . *Lo que está mal en el mundo*. Acantilado, 2008.
- . *Los libros y la locura, y otros ensayos*. Madrid: El buey mudo, 2010.
- . *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*. Madrid: El buey mudo, 2010.
- . *Los relatos del padre Brown*. Acantilado, 2008.
- . *Mi visión de Estados Unidos*. Buenos Aires: Losada, 2010.
- . *Obras Completas I*. Barcelona: Janés Editor, 1952.
- . *Obras Completas II*. Barcelona: Janés Editor, 1952.
- . *Obras Completas III*. Barcelona: Janés Editor, 1952.
- . *Obras Completas IV*. Barcelona: Janés Editor, 1952.
- . *Orthodoxy (the annotated edition)*. Lenoir: Reformation, 2002.

- . *Ortodoxia*. Barcelona: Acantilado, 2013.
- . *Robert Browning*. Barcelona: Lauro, 1943.
- . *San Francisco de Asís*. Madrid: Encuentro, 2012.
- . *Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp, 2016.
- . *Selected Essays*. London: Collins, 1939.
- . *Sobre el concepto de barbarie*. Espuela de Plata, 2012.
- . *The coloured lands*. Dover Publications, 2009.
- . *The Common Man*. New York: Sheed & Ward, 1950.
- . *The Man Who Was Orthodox*. London: Dobson, 1963.
- . *The Man Who Was Thursday*. London: Penguin English Library, 2012.
- . *Tremendous Trifles*. New York: Dover Publications, 2007.
- . *William Blake y otros temperamentos*. Universidad Diego Portales, 2012.

Chesterton, G. K., y G. B. Shaw. «Do We Agree?», *The Chesterton Review*, 37, n.º 3-4 (2011): 377-96. <https://doi.org/10.5840/chesterton2011373/467>.

- . *¿Estamos de acuerdo?* Sevilla: Renacimiento, 2010.

Esquirol, Josep Maria. *D'Europa als homes*. Cruïlla, 1994.

- . *El respeto o la mirada atenta*. 3.^a ed. Gedisa editorial, 2006.
- . *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*. Paidós, 2009.
- . *Humano, más humano. Antropología de la herida infinita*. Barcelona: Acantilado, 2021.
- . *La frivolidad política del final de la historia*. Caparrós, 1998.
- . *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Acantilado, 2018.

- . *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Acantilado, 2015.
- . *Los filósofos contemporáneos y la técnica*. Gedisa, 2011.
- . *Què és el personalisme?: introducció a la lectura d'Emmanuel Mounier*. Pòrtic, 2001.
- . *Raó i fonament: estudi sobre la doctrina cartesiana de les veritats eternes*. PPU, 1988.
- . *Responsabilitat y món de la vida: estudi sobre la fenomenologia husserliana*. Anthropos, 1992.
- . *Tres ensayos de filosofía política*. EUB, 1996.
- . *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Herder, 2005.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Accardo, Pasquale. *Sherlock Holmes Meets Father Brown and His Creator*. Shelburne: The Battered Silicon Dispatch Box, 2000.
- Adur, Lucas. «Chesterton: una lectura a contrapelo». *81, Letras. Borges, sus ensayos: lógicas textuales y archivos de época*, 2020, 171-89.
- Ahlquist, Dale. *G. K. Chesterton: el apóstol del sentido común*. Voz de papel, 2006.
- Álamo Toraño, Mónica María del. «Análisis retórico y poético de los relatos del padre Brown de G. K. Chesterton». Universidad Autónoma de Madrid, 2020.
https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/693970/del_alamo_toranno_monica_mar_ia.pdf?sequence=1.
- Anderson, Imbert. «Chesterton en Borges. Anales de Literatura Hispanoamericana». 2, 1974. <https://revistas.ucm.es/index.php/ALHI/article/view/ALHI7374110469A>.
- Antuñano, Salvador. «Chesterton o la modernidad a plena luz», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 10 (2002).
- . *G. K. C. O la llave de la realidad perdida. Estudio sistemático sobre la fundamentación metafísica de las ideas de Gilberto Keith Chesterton en su diálogo con la Modernidad*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003.
- . «G.K Chesterton: verdadera filosofía para un tiempo desesperanzado». En *Chesterton de pie*. Madrid: CEU ediciones, 2013.
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en san Agustín*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001.

- . *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Caparrós Editores, 2005.
- Argüello, Santiago. «Chesterton, el filósofo de la calle Fleet». *Boletín Científico Sapiens Research* 6 (2016): 43-47.
- . «Matices chestertonianos en la diferenciación entre business man y gentleman», *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, 10 (2010).
- . «Para perdición o salvación del hombre: Arquetipos del poder femenino en la poesía de G. K. Chesterton», *Mirabilia: Electronic Journal of Antiquity, Middle & Modern Ages*, n.º 17 (2013).
- Ayllón, José R. *Ciudadano Chesterton. Una antropología escandalosa*. Madrid: Palabra, 2011.
- . *El hombre que fue Chesterton*. Palabra, 2017.
- Balthasar, H. U. von. *Gloria 2: Estilos eclesiásticos*. Ediciones Encuentro, 1986.
- Belloc, Hilaire. *On the place of Gilbert Chesterton in English Letters*. London: Sheed & Ward, 1940.
- Bey, F. N. «Entre la ortodoxia y la revolución: una reconstrucción de la filosofía política de Gilbert Keith Chesterton», *Desafíos*, 26 (2014): 181-217.
- Blackstock, Alan. *The Rhetoric of Redemption: Chesterton, Ethical Criticism, and the Common Man*. New York: Lang, 2012.
- Bloch, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Borges, Jorge Luis. *Biblioteca personal*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- . *Prólogos de la Biblioteca de Babel*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Boyd, Ian. «Chesterton y Ortodoxia: leyendas y realidades». *Seton Hall University, Chesterton Review*, 2010, 172.
- . *The Novels of G. K. Chesterton: a study in Art and Propaganda*. London: Paul Elek, 1975.
- Braybrooke, Patrick. *Gilbert Keith Chesterton*. Glasgow: Good Press, 2019.
- Brown, Nancy. *The Chestertons and the Golden Key*. Front Royal: Chesterton Press, 2016.
- Carbonell, Josep. «La presencia de Chesterton», *The Chesterton Review en español*, 8, n.º 1-2 (2019): 201. <https://doi.org/10.5840/chesterton-espanol2018/20198134>.
- Carpentier, Nancy. *The woman who was Chesterton*. ACS Books, 2015.
- Castany, Bernat. «Julio Cortázar y Gilbert Keith Chesterton. Revisión del concepto cortazariano de “sentimiento de lo fantástico” a la luz del concepto chestertoniano de

- “asombro agradecido”». 47, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2018, 205-15.
- Castellani, Leonardo. *Crítica literaria. Notas a caballo de un país en crisis*. Buenos Aires: Diction, 1945.
- Clark, Stephen. *G. K. Chesterton: Thinking Backwards, Looking Forwards*. London: Templeton Foundation, 2006.
- Coates, John. *Chesterton and the Edwardian Cultural Crisis*. Hull University Press, 1984.
- Coll-Vinent, Sílvia. *G. K. Chesterton a Catalunya i altres estudis sobre una certa anglofilia (1916-1938)*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2010.
- . *G. K. Chesterton. Cristianisme, pensament social i literatura*. Viena Edicions: Fundació Joan Maragall, 2017.
- Dewan, Lawrence. *Wisdom, Law and Virtue*. Fordham: Fordham University Press, 2007.
- Elkink, Deb. *Roots and Branches: The Symbol of the Tree in the Imagination of G.K. Chesterton, with The Seven Moods of Gilbert : Conversion Narrative in The Flying Inn*. Indiana: Habitation of Chimham Publishing, 2015.
- Evans, Maurice. *G. K. Chesterton*. Cambridge University Press, 2011.
- Fagerberg, David. *Chesterton is Everywhere*. Steubenville: Emmaus Road, 2013.
- Farmer, Ann. *Chesterton and the Jews: Friend, Critic, Defender*. Kettering: Angelico Press, 2015.
- Fazio, Mariano. «Chesterton, la filosofía del asombro agradecido». *Acta Philosophica. Rivista Internazionale di Filosofia* 11 (1) (2002): 121-42.
- . *Contracorriente... Hacia la libertad*. Madrid: El buey mudo, 2021.
- Finch, Michael. *G. K Chesterton: a biography*. San Francisco: Harper & Row, 1986.
- Floriani, Peter J. *A Chestertonian's Vade Mecum*. Milan, Pennsylvania: Ambrosian University Press, 2017.
- García, Federico José. «La afirmación del “Yo” en la locura del Quijote de Unamuno: una mirada desde ortodoxia de Chesterton», *Logos (La Serena)*, 30, n.º 1 (2020): 119-26.
- Gill, Richard. *The wonder of the world: hannah arendt, g. k. chesterton and ecological populism*. Ann Arbor: Keele University, 2001.
- . «Unexpected Affinities: Hannah Arendt and G. K. Chesterton». *Claves de razón práctica*, n.º 157 (2005): 72-77.
- González, Luis Daniel. *Gramática de la gratitud. Comentario a todos los libros de G. K. Chesterton*. Madrid: Biblioteca Online, 2018.
- Goodden, Herman. «GK Chesterton and the Gift of Gratitude», *The Chesterton Review*, 45,

n.º 1-2 (2019): 97-108.

Hesse, Hermann. *Peter Camenzind*. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

Hrabovecky, Pavol. «Sacramental Realism of Chesterton and Lewis», *Acta Universitatis Carolinae Theologica*, 11, n.º 1 (2021): 129-44.

Hunter, Lynette. *G. K. Chesterton: Explorations in Allegory*. New York: St. Martin's Press, 1979.

Ingrams, Richard. *The sins of G. K. Chesterton*. London: Harbour Books, 2021.

Jaki, S. L. *Chesterton, a Seer of Science*. Port Huron: Real View Books, 2001.

James, William. *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. 1.ª ed. Alianza Editorial, 2000.

Janouch, Gustave. *Conversations with Kafka*. New York: New Directions, 1971.

Johnson, R. V. *Aestheticism*. London: Routledge, 2017.

Jones, Ada. *The Chestertons*. London: Chapman & Hall, 1941.

Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa Calpe, 1984.

Kenner, Hugh. *Paradox in Chesterton*. Sheed & Ward, 1947.

Ker, Ian. *G. K. Chesterton. A biography*. Oxford University Press, 2011.

Knight, Mark. *Chesterton and evil*. Fordham University Press, 2004.

Kolnai, Aurel. *Asco, soberbia y odio: fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro, 2013.

———. *Ethics, Value and Reality*. Transaction Publishers, 2008.

Kretchmar, Scott. «The paradoxical athlete: Chesterton on play and work». En *Sport and Christianity: Practices for the Twenty-First Century*, 19 y ss. London: Bloomsbury, 2020.

Lauer, Quentin. *G. K. Chesterton: philosopher without Portfolio*. New York: Fordham University Press, 1988.

Lewis, C. S. *Sorprendido por la alegría*. Rayo, 2006.

———. *Surprised by Joy*. Toronto: Marcia Brooks, 2015.

———. *The Screwtape Letters*. Samizdat: University Press, 2016.

Lezema Lima, José. *Obras Completas. Tomo II*. México: Aguilar, 1977.

Luque, David. «Una posible hermenéutica de Gilbert Keith Chesterton. Infancia, cuentos de hadas, familia, educación y universidad.», *Estudios sobre Educación*, 41 (2021): 9-26.
<https://doi.org/10.15581/004.41.008>.

Maya, Jimmy. «Una lectura del San Francisco de Asís de GK Chesterton», In *Itinere*, 8, n.º 2 (2019): 138-53.

McCleary, Joseph. *The Historical Imagination of G. K. Chesterton: Locality, Patriotism, and Nationalism*. New York: Routledge, 2009.

McLuhan, Marshall. «G. K. Chesterton: A Practical Mystic», *Dalhousie Review*, 15 (1939).

Milbank, Alison. *Chesterton and Tolkien as Theologians: The Fantasy of the Real*. T&T Clark, 2007.

———. «The Theopolitical Vision of G. K. Chesterton and J. R. R. Tolkien and its Contemporary Relevance». 24, *Open Insight*, 12 (2021): 47-65.

Nichols, Aidan. *G.K. Chesterton, Theologian*. Darton Longman & Todd, 2009.

Oddie, William. *Chesterton and the romance of Orthodoxy. The making of GKC (1874-1908)*. Oxford University Press, 2008.

———. «Chesterton at the Fin de siècle: Orthodoxy and the Perception of Evil». XXV, *Chesterton Review*, 3 (1999).

Pablos, Juan Carlos de. «La libertad creadora en el pensamiento y la obra de G. K. Chesterton». En *Chesterton de pie*. Madrid: CEU ediciones, 2013.

Paine, Randall. *The Universe and Mr. Chesterton*. Illinois: Sherwood, 1999.

Patchet, Maxwell. «A Productive Failure: Existentialism in Fin de Siècle England». Marquette University, 2020. https://epublications.marquette.edu/dissertations_mu/925/.

Pearce, Joseph. *Catholic Literary Giants*. San Francisco: Ignatius Press, 2014.

———. *G. K. Chesterton. Sabiduría e inocencia*. Encuentro, 2009.

Pieper, Josef. *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Madrid: Rialp, 2005.

———. *Las virtudes fundamentales*. Rialp, 1976.

Ratzinger, Joseph. *Servidor de vuestra alegría*. Barcelona: Herder, 2005.

Reyburn, Duncan. *Seeing things as they are. G. K. Chesterton and the Drama of Meaning*. Cascade Books, 2016.

———. «The Beautiful Madness called Laughter». *Chesterton Review* XXXXI (2015).

Rodríguez, Francisco. «GK Chesterton o la alegría de vivir», *Cuadernos Literarios*, 13, n.º 16 (2019): 23-39.

Romero, Miguel A. *Estética de lo cotidiano. Un acercamiento desde G. K. Chesterton*. Universidad Sergio Arboleda, 2019.

Romero, Miguel A., y Javier Camargo. «El asombro y el agradecimiento. Una actitud

- sapiencial desde G. K. Chesterton». En *La Sabiduría en Tomás de Aquino*, 135 y ss. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.
- Romero, Miguel A., y Liliana B. Irizar. «G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve». En *Visión sapiencial y sentido de la vida*. Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.
- . «G. K. Chesterton y el gozo agradecido de un hombre que ve». *Chesterton Review* VIII 2018/2019 (2020): 97-107.
- Romero Ramírez, Miguel A. «Reseña Esquirol, Josep Maria. Humano, más Humano. Una antropología De La Herida Infinita», *Franciscanum*, 63, n.º 176 (2021). <https://doi.org/10.21500/01201468.5487>.
- Romero-Ramírez, Miguel A., y Duncan Reayburn. «Towards an expansive object and a restrictive experience in Everyday Aesthetics: A Chestertonian metaxological approach», *Kepes*, 18, n.º 24 (2021). <https://doi.org/10.17151/kepes.2021.18.24.8>.
- Romero-Wenz, Lukas. «Capitalismo como locura: a crítica al sistema capitalista de GK Chesterton», *Scio*, 16 (2019): 145-81.
- Royal, Robert. *G. K. Chesterton, Charles Peguy, and postmodern paradigms*. Ann Arbor: The Catholic University of America, 1994.
- Sacasas, L. M. «McLuhan, Chesterton, and the Pursuit of Joy». *McLuhan Galaxy*, 2011.
- Sada Castaño, Daniel. «Gilbert Keith Chesterton y el distributismo inglés en el primer tercio del siglo XX». Universidad San Pablo CEU, 2003.
- Schall, James. *The satisfied crocodile. Essays on G. K. Chesterton*. Charlotte: ACS Books, 2017.
- Seaber, Luke. *G.K. Chesterton's Literary Influence on George Orwell: A Surprising Irony*. Turin: Edwin Mellen Press, 2012.
- Seco, Luis Ignacio. *G. K. Chesterton, un escritor para todos los tiempos*. Madrid: Biografías MC, 1997.
- Sequeiros, V. «Chesterton, la educación y la libertad», *The Chesterton Review en español*, 2, n.º 1 (2008): 57-70.
- Sharpe, John. «Introduction». En *Beyond capitalism & socialism. A new statement of an old ideal*. Norfolk: Light in the darness, 2008.
- Speakman, Brett. «The extraordinary of the ordinary: GK Chesterton, imagination and the wonder of a natural theology». En *Poetry, Philosophy and Theology in Conversation*, 87-99. London: Routledge, 2019.
- Stapleton, Julia. *Christianity, Patriotism, and Nationhood: the England of G. K Chesterton*. Lexington: Plymouth, 2009.

- Titterton, W. R. *Chesterton, mi amigo*. Madrid: Rialp, 2011.
- . *G. K. Chesterton. A portrait*. Ouseley, 1936.
- Tolkien, J. R. R. *Cuentos desde el reino peligroso*. Ediciones Minotauro, 2012.
- Vaninskaya, A. «"My mother, drunk or sober": G.K. Chesterton and patriotic anti-imperialism», *History of European Ideas*, 34, n.º 4 (2008): 535-47. <https://doi.org/10.1016/j.histeuroideas.2008.07.001>.
- Vera, Mario Ramos. «¿ Existe la utopía conservadora? Paradoja y ejemplo de Chesterton», *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 149 (2018).
- . «El humor en Chesterton: una aproximación positiva a la realidad». En *Jornadas Internacionales de Filosofía. XII*. Universidad Pontificia de Comillas, 2017.
- Waldburger, Christopher. *Chesterton, Modernism, and the Representation of Reality*. Cape Town: University of Cape Town, 2011.
- Ward, Maisie. *Gilbert Keith Chesterton*. Sheed & Ward, 1943.
- Was, M. «There is an 'is'" intuition of being in the thought and writings of Gilbert Keith Chesterton (a maritainian perspective)». *67, Roczniki Filozoficzne/ Annales de Philosophie/Annals of Philosophy*, 2 (2019): 103-18.
- Wild, Robert. *The Tumbler of God: Chesterton as Mystic*. Tacoma: Angelico Press, 2013.
- Wilde, Oscar. *El retrato de Dorian Gray*. Panamericana, 2017.
- Williams, Ralph. *Mere Humanity: G. K. Chesterton, C. S. Lewis, and J. R. R. Tolkien on the Human Condition*. Nashville: B&H, 2006.
- Wood, Ralph. *Chesterton: The Nightmare Goodness of God*. Waco: Baylor, 2011.
- Zizek, Slavoj. «Hegel- Chesterton: German Idealism and Christianity». *The sympton online journal for Lacan*, 2006.
- Zizek, Slavoj, y John Milbank. *The monstrosity of Christ*. The MIT press, 2009.

