

SOFANDO

CHESTERTON, EL FILÓSOFO DE LA CALLE FLEET

Chesterton, the philosopher of Fleet Street

Santiago Argüello (1975, argentino, Conicet-Universidad de Mendoza, Argentina)

santiagoycelina@gmail.com

Resumen



El presente trabajo tiene por objeto llamar la atención sobre la relevancia metafísica de una figura literaria de la época eduardiana, Gilbert K. Chesterton. El estudio se divide en tres partes. En la primera, se coloca a dicha figura en su contexto histórico, evocando la naturaleza de su labor de escritor a partir de su principal oficio, el periodismo. Una vez reconocida la variedad de rasgos de su obra, en la segunda parte, el argumento se focaliza en la necesidad de destacar la importancia que Chesterton concede al rol de la razón teórica; en relación a

ello, Chesterton va a sostener que el pragmatismo es poco práctico, y que lo que necesita el mundo moderno, para resolver sus problemas, es del pensamiento metafísico. En tercer y último lugar, se indaga en torno a la existencia y calidad de inteligencia metafísica cultivada en la misma obra chestertoniana, poniendo a prueba, así, la verosimilitud de su defensa de la filosofía. Para ello se escoge su libro *Orthodoxy*, en cuyo examen se registra una profunda exposición de la metafísica modal, esto es, de la necesidad condicional. De este modo, a partir de la obra de Chesterton, un periodista sin educación universitaria, es posible observar que el genuino sentido común es aquel capaz de cristalizar en el cultivo de la metafísica.

Palabras clave: Chesterton, metafísica, razón teórica, sentido común.

Recibido: 03-11-2015 → **Aceptado:** 18-01-2016

Abstract

The present study aims for attract attention on the metaphysical meaning of the works by Gilbert K. Chesterton, a literary figure of the Edwardian era. This research is divided into three parts: first, the writer is placed within his historical context, along with the nature of his work of journalist. After recognizing the varieties of Chesterton's work, in the second part, the argument focuses on the importance that Chesterton gives to the role of theoretical reason; in relation to this, he claims that Pragmatism is not practical enough, and what the modern world needs is metaphysical thought in order to solve its problems. Thirdly, the paper looks for the existence and quality of Metaphysics within the same Chesterton's work. For this, we pick up *Orthodoxy*, and in testing it we find a profound teaching about modal metaphysics, that is, about conditional necessity. Thus, from the work of Chesterton, a journalist without university education, it is possible to observe that a genuine common sense is that which is able to bear fruit of metaphysical thought.

Key words: Chesterton, Common Sense, Metaphysics, Theoretical Reason.

Introducción

La figura del escritor inglés Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), de la época eduardiana, esto es, inmediatamente posterior a la gran era victoriana, no es la de un personaje que despierta atractivo solamente en virtud de sus dotes intelectuales, sino, de modo más básico, por su especial encanto humano. Y esto, porque, al internarse uno en la lectura de sus obras, descubre que el origen de donde han surgido las palabras e ideas allí exhibidas, no solo es una cabeza, sino fundamentalmente una persona. Más aun, una persona de la calle. De la calle Fleet.

Esta calle londinense no es una excepción a la regla del frenético cambio sufrido en el siglo XX en las grandes ciudades de Europa. Cualquiera que visite hoy día Londres y camine por Fleet Street, difícilmente hallará lo que es capaz de imaginar al ser transportado allí por las descripciones contenidas en el capítulo VIII de la *Autobiography* de Chesterton: "Figures in Fleet Street" (siluetas y/o personajes de Fleet Street). Por aquellos años, la calle estaba atestada de periódicos, empresas gráficas, editoriales, pubs y cafés: era "la Calle del Accidente, o la Calle de la Aventura" (Chesterton: 2003, 209). Actualmente, la prensa es un negocio seguro y burgués, y hasta el fantasma de lo que fuera en aquellos años, se hace difícil de presentir. Desde luego, su actual estado no es algo reciente; el mismo Chesterton incluso, al final de sus días, ya empezó a ser testigo del proceso de evanescencia de aquel sabor a peripecia que le fuera característico: "yo pertenecía a la vieja vida bohemia de Fleet Street, destruida desde entonces no por un idealismo del desapego, sino por el materialismo del sistema. Años después, el propietario de un periódico me aseguró que era una calumnia contra periodismo contar, durante toda la noche, todas aquellas historias de tabernas y periodistas andrajosos, trabajo y juerga al azar. «Ahora, la oficina de un periódico es exactamente igual a cualquier otra oficina», dijo con una sonrisa radiante, a lo que yo asentí con un gruñido. (...) El propietario del periódico tenía toda la razón en lo que decía: el periodismo se lleva ahora como cualquier otro negocio. Se dirige con la misma tranquilidad, sobriedad y sensatez que la oficina de un prestamista o de un financiero moderadamente fraudulento" (2003, 210-212).

Cuando el periodismo era una filosofía

Antes de que la prensa se esfumara definitivamente de la calle Fleet (cosa que terminó de suceder en los años 1980), Chesterton llegó a ser una de aquellas tantas personalidades que le dieron vida. Él se debía a esa calle y dicha calle le debía un pedazo de su personalidad a Chesterton. Es preciso resaltar este punto: la vida de Chesterton fue especialmente inglesa, tanto como la vida de la calle Fleet, en la que él ejerció su profesión habitual de periodista (*journalist*). Con todo, si la personalidad de Chesterton consigue todavía hoy en día despertar interés mundial, es porque posee algo que excede todas aquellas particularidades históricas del carácter inglés de la época eduardiana, lo mismo que la calle. Efectivamente, aun en medio de aquellas circunstancias característicamente bohemias, esa calle particular tenía algo de universal. Y era la naturaleza filosófica de sus inteligencias,

particularmente la de Chesterton. Esto puede ilustrarse de modo simple al observar el tenor de las reflexiones y discusiones que allí tenían lugar. Una de las siluetas que Chesterton coloca sobre el fondo de Fleet Street es la de su amigo Johnston Stephen, de quien recuerda que **“cuando le preguntaron si la Iglesia no era corrupta y pedía a gritos la Reforma, respondió con una cordialidad desconcertante: «¿Y quién lo duda? ¡Qué espantosa debió de ser la corrupción para tolerar durante tanto tiempo a tres curas católicos como Knox, Calvino y Lutero!»”** (Chesterton: 2003, 213). Y en la relación de amistad que mantuviera con Stephen, es imposible ocultar la inteligencia de su propia silueta. Hablando de las dificultades que le confesara Stephen para creer en la existencia de Dios, Chesterton relata: Stephen **“se sintió profundamente satisfecho cuando le dije que los auténticos católicos son lo bastante inteligentes como para tener aquellas mismas dificultades y que santo Tomás de Aquino empieza su argumentación diciendo: «¿Hay Dios? Aparentemente, no»”** (Chesterton: 2003, 213).

La figura de Chesterton se confunde de algún modo con el paisaje de Fleet Street; aunque no es de extrañar que del paisaje no haya quedado prácticamente nada y la imagen del personaje, en cambio, haya no solo subsistido, sino, más aún, crecido. Esto no es casual. Las cosas inanimadas son de naturaleza contingente y caduca; los seres racionales, por su parte, cambian también, pero no para morir sino para vivir en la memoria e imitación del resto de los mortales inteligentes. Efectivamente, la inteligencia de Chesterton no solo está aún viva, sino que está más viva que nunca. Y el ensayo de la mostración de esto, aunque sea de modo sintético, es lo que me propongo a continuación.

¿A qué se debe la naturaleza universal de su inteligencia? A pesar de su apariencia esteticista (la de un mero juego con las palabras, o una mera ocupación artística y humorística), periodística (la de una simple discusión dispersa con todo el mundo y sobre cualquier tema), de crítico de la cultura (la de una exclusiva exhibición de erudición), de psicólogo o hagiógrafo (la de una observación de vidas notables o santas), o de *sage writer* (la de una unilateral preocupación histórico-social), la inteligencia de Chesterton es en el fondo la de un filósofo en el estricto sentido de la palabra, esto es, la de un metafísico; y algunos dijeron incluso que fuera la de un teólogo¹. Su profundidad metafísica equivale a su contacto con la realidad en su más honda radicalidad [el *ens commune* o *actus essendi* del pensamiento medieval: Herrera (2015)] y una vívida expresión de este. Por supuesto, Chesterton también es todo aquello que se ha mencionado; pero es mucho más que eso; y lo es debido a que la verdad presente en su obra, más que en su coherencia lógica, reside en su expresión de la verdad en tanto realidad ideal (Argüello: 2010). Ahora bien, el modo de comunicar ese contacto suyo con la realidad se realiza a través de diversas vías narrativas, entre las cuales podría decirse que una —la periodística— es la que destaca sobre el resto, por su mayor presencia y porque de algún modo en esta se van condensando las demás. Además del artículo de periódico, en su obra aparece, pues, la poesía, la novela, la crónica de viaje, la crítica literaria y cultural, y

el ensayo sobre diversas materias, a saber, historia, cuestión social, biografía, ciencia, filosofía y teología; estas últimas dos tanto en su vertiente teórica como práctica².

Necesidad de la metafísica para simplificar la vida práctica

Los ensayos de carácter puramente teórico no son los que abundan en la obra de Chesterton. En efecto, como se dijo recién, la expresión de su pensamiento suele combinar, incluso a veces en un mismo texto, registros narrativos variados, siendo predominante entre ellos el de la forma periodística. Sin embargo, hay al menos cuatro ensayos en cuyo discurso prevalece el discurso de la razón teórica. Tales son *The Blatchford Controversies* (1903-1904), *Heretics* (1905), *Orthodoxy* (1908), *The Everlasting Man* (1925). Estos ensayos, que podrían calificarse de carácter predominantemente metafísico, son de importancia decisiva para comprender de forma cabal el conjunto entero de la abigarrada y florida producción chestertoniana. En efecto, tal como se constata al comienzo del más importante de ellos, *Orthodoxia*, Chesterton (2000: 3) expone allí su “teoría cósmica”, esto es, su “filosofía”; o más bien, como él mismo aclara, la filosofía que, inventada por Dios y la humanidad, lo hizo a él (*it made me*).

Ahora bien, ¿qué entiende Chesterton por razón teórica, es decir, por filosofía? En más de una ocasión, él define ‘filosofía’ en contraste con la mera practicidad, esto es, el pragmatismo, el cual, según él, constituye una filosofía (inventada en la Modernidad) para intentar desbanicar la filosofía en sentido propio, que es el modo de ejercitar el pensamiento en sentido clásico. Para examinar este asunto, tómese por caso su artículo que lleva el sugerente título de **“El restablecimiento de la filosofía: ¿por qué?”** (*The Revival of Philosophy—Why?*). Chesterton (1996: 72) afirma allí: **“a menos que un hombre tenga una filosofía (a philosophy), le ocurrirán cosas, ciertamente, horribles (horrible things). Será práctico (practical), progresista (progressive); cultivará la eficiencia; confiará en la evolución; realizará el trabajo que tenga más a mano (the work that lies nearest); se dedicará a los hechos, no a las palabras (deeds, not words)”**.

Es digno de notar que si, según citábamos líneas atrás, en *Orthodoxia* decía que la filosofía que allí iba a exponer no era estrictamente suya, aquí Chesterton (1996: 72) remarca la perentoriedad de que cada persona humana cuente con su propia filosofía; pues, en caso de no tenerla, será incluso peor que una bestia bruta (*brute beast*): **“un hombre que se niega a tener su propia filosofía no tendrá siquiera las ventajas de una bestia bruta, que vive según su instinto”**. Y esto porque será una suerte de esclavo dependiente del pensamiento de otro, heredado de forma necesariamente incompleta: **“solo tendrá los restos usados de la filosofía de otro”**.

En síntesis: *pragmatismo*, como la anti-filosofía, es sinónimo de búsqueda de la eficiencia inmediata —el corto plazo— en relación exclusiva a las cosas tangibles —materialismo— motivada por una dependencia *quasi* inhumana del pensamiento otro, que es asumido de forma fragmentaria y distorsio-

¹ “Gilson remarked that Chesterton was «one of the deepest thinkers who ever existed»; less known, however, is his comment, made years later, on the value of «every bit and parcel» of Chesterton’s writing, and his recognition of Chesterton’s pre-eminence as a religious thinker: «Here in Toronto [a saber, en el Pontifical Institute of Mediaeval Studies] we value him first of all as a theologian»” (Boyd: 2004; cfr. Lonergan: 2004).

² Todo ello puede constatarse a través de las *Collected Works of G.K. Chesterton* que la editorial Ignatius Press de San Francisco (USA) viene publicando desde 1986 bajo

la dirección editorial general de George J. Marlin, Richard P. Rabatin y John L. Swan. El total de los volúmenes proyectados para esta recopilación es de 44; hasta el momento se han publicado 29, el último de los cuales es el vol. XXXVII, editado en 2012 (se trata del último de los once vols. dedicados a los artículos que Chesterton publicara de forma semanal e ininterrumpida, durante más de treinta años, en *The London Illustrated News*).

nada. Tal estado mental provoca una tendencia a lo impersonal y la esclavitud. *Filosofía*, en cambio, es justamente el estado contrario: búsqueda auténticamente individual de un fin integral, la cual, tomando en cuenta tanto las cosas humanas como las divinas (*res humanae et divinae*) —humanismo abierto a la trascendencia divina—, tiende a consolidarse en una unidad personal y tiene como fruto la libertad.

El asunto es que, según Chesterton, ese pragmatismo es realmente poco práctico. Pretender abocarse directamente a los *hechos* por mor de eludir la supuesta complicación inherente a las *palabras* de un pensamiento elaborado, no hace sino enmarañar mucho más las cosas. Las profesiones que se suponen simplifican la mirada a la realidad, esto es, la política y el periodismo, en verdad **“son mucho más complicadas que cualquier página de metafísica medieval”** (1996, 72). La inteligencia del político o el periodista que vive el día a día “tiene dos o tres diferentes motivos al mismo tiempo y no distingue entre ellos” (Chesterton: 1996, 73). Y de esta confusión de ideas es difícil acertar en el blanco con la acción que se siga de ellas.

La conexión entre esa inmediatez pragmatista y la falta de libertad de pensamiento estriba en el hecho de que el hombre que vive del modo cortoplacista aludido; es imposible que tenga dominio pleno de sus propias ideas, esto es, que sea consciente de la finalidad de aquello que piensa: pues si **“en unos pocos y afortunados casos probablemente sepa lo que quiere, como lo sabe un perro o un niño de dos años, ni aun entonces sabe para qué lo quiere”** (Chesterton: 1996, 73). En definitiva, eso es filosofía: lograr ser consciente no solo del estado actual de las cosas, sino del fin al que las mismas deben tender. Y tal cosa es filosofía, puesto que eso es *reflexión* en el sentido más acabado del término, a saber, **“pensamiento que ha sido pensado. (...) El hombre siempre examina todo a través de algo. La cuestión aquí es saber si alguien examinó, alguna vez, el examen”** (Chesterton: 1996, 73).

Cuando alguien no reflexiona, realmente no piensa; y el que no piensa, se maneja no ya a nivel de los juicios, sino de los prejuicios. Esta persona no es capaz de dominar lo que dice, esto es, no posee plena comprensión formal de sus palabras; o, lo que es igual, es incapaz de decir lo que realmente piensa, puesto que no lo sabe. El ejemplo que pone Chesterton (1996: 75) al respecto es el de un típico agnóstico moderno: **“cuando un hombre tan brillante como H. G. Wells dice que tales ideas sobrenaturales se han convertido en algo imposible «para personas inteligentes», él (en ese momento) no habla como una persona inteligente. En otros términos, no habla como un filósofo; porque ni siquiera dice lo que quiere significar. Lo que quiere significar no es que sea «imposible para las personas inteligentes», sino «imposible para los monistas» o «imposible para los deterministas inteligentes». Pero no es una negación de inteligencia sostener un concepto coherente y lógico de un mundo tan misterioso. No es una negación de la inteligencia creer que toda experiencia es un sueño. No es signo de falta de inteligencia creer que es una ilusión, como creen ciertos budistas; y aún menos creer que es un producto de una voluntad creadora, como creen los cristianos. Siempre nos dicen [los progresistas, pacifistas y globalistas] que los hombres ya no tendrían que estar divididos de una manera tan brusca en sus diferentes creencias. Como paso inmediato en el progreso, es mucho más urgente que estén divididos más clara y bruscamente en sus distintas filosofías”**.

La conclusión de Chesterton sobre el particular es clara: la filosofía equivale a tener pensamiento propio, y ello trae aparejado consigo libertad, personalidad, singularidad, originalidad, creatividad. Por eso, como allí mismo escribe, **“lo que necesitamos, como lo comprendieron los antiguos, no es un político que sea a la vez hombre de negocios, sino un rey que sea filósofo”** (Chesterton: 1996, 73). Y esto es precisamente lo que, a juicio de Chesterton, se refleja admirablemente en obras clásicas tales como la *Ana-logy* de Butler, *Confessions of an Enquiring Spirit* (confesiones de un espíritu inquieto) de Coleridge, la *Apología* de Newman, las *Confesiones* de San Agustín y la *Summa* de Santo Tomás. Como señala Maisie Ward (1943) en el capítulo 12 de su biografía, dedicado a los años que precedieron a la publicación de *Ortodoxia*, la lectura de aquellas obras sirvió de base a la elaboración de esta. Así y todo, lo que resultó de dicha meditación fue de una originalidad puramente chestertoniana: **“Orthodoxy es de forma suprema la propia historia de Chesterton sobre su mente”** (Ward: 1943, cap. 13). Al respecto, Chesterton pensaba que referirse a la ‘mente’ era referirse por extensión al ‘hombre’ entero, pues, al igual que Aristóteles o Tomás de Aquino, él pensaba que la mente era su parte principal. Siendo esto así, *Ortodoxia* (o cualquiera de aquellas obras clásicas mencionadas) no es un libro en el que se discutan meras ideas, sino allí donde se trata a las ideas cual parte principal de la vida de un hombre. Según Ward (1943) trae a colación en ese capítulo 13 dedicado a *Ortodoxia*, Chesterton, refiriéndose a esta obra, había escrito en su *Notebook*: **“este libro es la vida de un hombre. Y un hombre es su mente (mind)”**.

La doctrina del gozo condicional

Una vez observada la concepción chestertoniana de inteligencia en su sentido más hondo, ciertamente cabe detenerse, aunque sea de forma concisa, en ver cómo él ha sido capaz de ejercitarla. Para ello es recomendable acudir a esa especie de *summa* del pensamiento chestertoniano que constituye *Orthodoxy*. El meollo de la filosofía de Chesterton, esto es, su metafísica, se expone allí mismo, y podría llamársele, como él mismo hace en el cap. 4, **“Doctrina del Gozo Condicional”** (*Doctrine of Conditional Joy*) (Chesterton: 2000, 61). ¿En qué consiste esta doctrina? En saber apreciar la justa combinación que existe en la realidad entre necesidad y contingencia, lo cual se sintetiza en la afirmación de la necesidad condicional. Esto es lo que puede observarse en el cap. 4 de *Ortodoxia* —“The Ethics of Elfland”—, a mi juicio las páginas centrales de esa obra, e incluso de todas sus obras.

Allí, por un lado, Chesterton (2000: 54) observa que hay **“ciertas series o desarrollos de hechos que se suceden de un modo que realmente podemos llamar razonable y aun necesario: tales las consecuencias matemáticas o simplemente lógicas”**. Esta es, ciertamente, la **“ley de razón, de necesidad”** (*ibid.*), que no hay motivo alguno para desestimar. Ahora bien, no todo en la realidad es de tal modo racional e inevitable, como el típico hombre de ciencia de finales del siglo XIX y principios del XX tenía por costumbre postular. En efecto, **“con el criterio del país de las hadas”** existe una enorme diferencia entre el hecho de que $2 + 1 = 3$ y el de que los árboles produzcan frutos. Pues **“no podríais imaginar que dos más uno dejaran de sumar tres; pero sí que los árboles dejaran de producir frutos para producir, por ejemplo, candeleros de oro o tigres colgados por la cola”** (Chesterton: 2000, 55). La explicación de esta diferencia es la distinción que existe **“entre una ley verdadera, ley de la razón, y el simple hecho de la caída de una manzana”** (*ibid.*).

El hecho que es guiado por una ley de razón se produce automáticamente, por necesidad, pues en el acontecer del mismo no se encuentra directamente involucrada una voluntad que deba libremente iniciarlo o sostenerlo en el ser. En este sentido, Chesterton (2000: 55) distingue “leyes” (*laws*) de “rutinas”; estas últimas, por su carácter extraño, se salen de lo normal (por eso su nombre exacto es *weird repetitions*). Las leyes explican hechos necesarios que se suceden de forma inevitable; las rutinas, en cambio, hechos contingentes que se repiten de forma libre. Desde luego, y esto no es de poca importancia, una rutina no puede contravenir una ley: “creemos en los milagros corporales, pero no en que se produzcan imposibles mentales” (Chesterton: 2000, 55-56).

El carácter de necesidad de un hecho legal reside en que, en una conexión de hechos de esa naturaleza, la sucesión es determinada o inevitable. En cambio, el hecho rutinario está caracterizado por la contingencia, esto es, la indeterminación de ser y no ser, es decir, su poder ser o no ser. Y en este sentido, a la repetición del mismo hecho no le cabe, de nuestra parte, otra cosa que el “asombro ante la novedad” (Chesterton, 2000: 56), pues la reiterada aparición de un hecho contingente no constituye verdaderamente una ley, sino justamente una rutina, respecto de la cual cabe decir que el conjunto de hechos que la conforma, “aun cuando prácticamente contemos con que han de suceder, no tenemos derecho a asegurar que sucederán siempre” (Chesterton: 2000, 57). Al respecto Chesterton aduce que la mejor explicación del hecho de que “el sol sale todas las mañanas” es mediante esta filosofía de la rutina, a saber, por esa bendita costumbre que tiene Dios de decirle “al sol todas las mañanas: ¡Que lo haga otra vez!” (Chesterton: 2000, 67). Desde el instante que no lo dijera más, dejaría de salir.

Según Chesterton, el prisma más adecuado para contemplar lo que es una rutina es el enfoque que brinda la exploración de los cuentos de hadas. Con todo, lo que uno debe lograr a través de este prisma es conseguir que se le revelen las rutinas «en estado puro», que son las producidas por la Naturaleza misma, como la del sol y otras semejantes: “no podemos decir por qué un huevo se transforma en pollo, así como tampoco podemos decir por qué un oso se transforma en príncipe. Y, como meras ideas, el pollo y el huevo distan más entre sí que el oso y el príncipe; porque no hay huevo que por sí mismo evoque la imagen del pollo; mientras que hay algunos príncipes que parecen osos” (Chesterton: 2000, 57). De igual modo, aunque a esta doctrina del gozo condicional bien pueda llamársele magisterio de los elfos, no es el cuento de hadas lo que crea tal filosofía, sino a la inversa (Chesterton: 2000, 58-59), conforme al hecho de que es el arte lo que originalmente imita a la naturaleza, aun cuando en alguna instancia pueda haber cierta imitación del ser artístico por parte del ser natural³. Sobre la base justamente de esta posible instancia es que Chesterton elabora este capítulo de *Orthodoxia* que estamos glosando al subrayar la trascendencia del magisterio élfico para comprender la realidad natural; vía

ciertamente más genuina que la de los representantes de la ciencia moderna: “las únicas palabras para describir la naturaleza que me han contentado siempre son las que se usan en los cuentos de hadas, tales como encanto, hechizo, atracción (*charm, spell, enchantment*). Ellos expresan todo lo arbitrario y misterioso de los hechos” (Chesterton: 2000, 57-58). Por supuesto, tal *arbitrariness* no debe asociarse a lo absurdo, a algo que se encuentra al margen de la inteligencia, pues ya hemos visto de qué manera Chesterton se ocupa en aclarar que la lógica élfica no supone la abolición de la lógica científica. De otro modo, dicha arbitrariedad equivale a libertad para obrar, bien que en el marco de una razonable posibilidad, del modo que a alguien —una persona— le place. Y junto a dicha libertad presente en los hechos, Chesterton agrega que se da un misterio (*mystery*) de la realidad (*fact*) asociado a la misma. Efectivamente, dicha libertad en la producción del hecho conlleva una novedad del ser del hecho, la cual es ciertamente misteriosa, sorpresiva, desconocida.

Interesante es destacar que el descubrimiento de ese misterio que encierra cualquier hecho considerado en su radicalidad, no provoca la elevación de nuestra inteligencia a algo extraordinario, como lo más distante de nuestra experiencia cotidiana, sino precisamente a lo que nos es más cercano y familiar, empujando por nuestra propia existencia: “agradecemos los cigarrillos y pantuflas con que nos regalan el día de nuestro cumpleaños. ¿Y a nadie había yo de agradecer ese gran regalo de cumpleaños que es ya de por sí mi nacimiento?” (Chesterton: 2000, 60)⁴.

Y en el hecho de mentar la palabra ‘agradecimiento’ (*being grateful o thankful*) se revela que aquella novedad que la realidad es capaz de deparrarnos en su rutina, no es precisamente una sorpresa desagradable, sino fundamentalmente agradable, como nuestra existencia misma (Chesterton: 2000, 60). Tal es el moderado optimismo que se sigue de una metafísica como la de Chesterton: la realidad no conspira contra nosotros y nuestra felicidad, y ello porque no es de carácter impersonal, sino justamente personal —inteligencia y voluntad operante para que todo vaya bien y resulte finalmente así, a pesar de la constitutiva finitud de nuestra inteligencia para verlo siempre de ese modo⁵.

¿En qué punto es dable para Chesterton percibir especialmente ese ser personal —esa personalidad— que no alcanzamos a evidenciar, que parece como esconderse detrás de la realidad que vivimos, y sobre el cual, no obstante, cabe conjeturar su existencia y algunos rasgos de su modo de ser? En la mágica, misteriosa, y a la vez portentosa, pronunciación de un *si*⁶. El poder de esta palabrita latina, mediante la que expresamos el lenguaje condicional, reside en que esta implica estas dos cosas fundamentales: capacidad de dar inicio a alguna realidad y, a su vez, marcar los límites que dicha realidad lleva consigo. En términos de la metafísica de Tomás de Aquino, que es la que anima el pensamiento de Chesterton: lo primero ex-

³ “Así como a todos nos gustan las historias de amor en virtud de nuestro instinto sexual, así nos gustan las historias maravillosas por excitar la fibra de un antiguo instinto de asombro. (...) [Los cuentos de hadas] dicen que corrían por el prado arroyos de vino solo para hacernos recordar, en momentáneo raptó, que los arroyos son de agua” (Chesterton: 2000, 59).

⁴ Sin duda esto es lo mismo que postulara Wittgenstein (1953, §129) en sus *Investigaciones filosóficas*: “El aspecto de las cosas que son más importantes para nosotros están escondidos a causa de su simplicidad y familiaridad. La incapacidad de advertir algo se debe a que lo tiene siempre ante sus ojos”, salvo que Chesterton lo postuló primero.

⁵ Acierta Kafka al pensar de Chesterton que es “tan gracioso que uno podría casi creer que había encontrado a Dios”. Aunque se ha puesto en duda la autenticidad de estas palabras, las mismas se hallan en el libro de Gustav Janouch (1971, 94-95), *Conversations with Kafka*: “I [Janouch] was given two books by G. K. Chesterton, *Orthodoxy* and *The Man who was Thursday*. Kafka said, ‘He is so gay, that one might almost believe he had found God!’”.

⁶ “Observaba «Touchstone» [nota del T.: bufón de Shakespeare en la comedia *As you like it*; la frase aludida, en el acto V] que hay mucha virtud en un «si» hipotético. Conforme a la ética de los elfos, toda virtud depende de un «si»” (Chesterton: 2000, 61).

plica la donación de existencia (*esse*) a alguna cosa; lo segundo la constitución de su esencia o naturaleza (*essentia*). Chesterton (2000, 61) pone varios ejemplos para explicarlo. Uno es este: «vivirás feliz con la hija del rey si no le enseñas nunca una cebolla», y podemos imaginarnos a algún elfo diciéndoselo a un caballero afortunado. Ciertamente, el deber de no mostrarle a la princesa una cebolla suele constituir “una condición incomprensible” (Chesterton: 2000, 62), pero es como el muro de contención para permanecer en esa “incomprensible felicidad” que significa estar casado con la hija del rey. En otros términos, si tal situación es radicalmente próspera y de por sí no contiene ninguna mancha, es preciso percatarse de que la misma posee una naturaleza específica y, por tanto, unos límites que, en caso de traspasarse, haría perderlo todo.

Ahora bien, el argumento de Chesterton al respecto no se contenta solo con ello: da un paso más, para hacer ver incluso que esa esencia real, la cual cuenta con límites, tiene un origen libre y gratuito (Chesterton: 2000, 63). Esto nunca se verá mejor que a la hora en que el afortunado varón quisiera poner en tela de juicio aquella condición de esconder la cebolla. En efecto, toda vez que él pretendiera discutir la obligación, pequeña aunque no obstante incomprensible, el elfo (o hada madrina) le diría (o, más bien, le recordaría) que tal obligación —precedida por el *si*—, que le permite al caballero gozar de su felicidad regia, no está colocada allí de manera inconvencional, de tal modo que lo que ella da a lugar —la vida de reyes— pueda considerarse como derecho suyo. En otras palabras, si la condición impuesta no es de hecho negociable y tiene al parecer tanta fuerza, es porque esa esencia —esto es, la felicidad de la vida regia—, aun siendo indestructible en sus características naturales, ha sido establecida libremente en la existencia. Su existencia no es necesaria. Puede no estar. De este modo, el *si* de la condición para gozar de todo lo que el regalo trae consigo, y que se presenta como un veto o prohibición, esconde —en su reverso— algo tremendamente liberal e impagable de ninguna forma por parte del favorecido: el ser o existir del regalo que se le hace, que de ningún modo es obligatorio por parte del dador.

En síntesis, la existencia misma de cualquier hombre es una suerte impagable. Y si acaso tenemos dificultad para darnos cuenta de ello, a causa de considerar pesadas las limitaciones y obligaciones que nuestra condición humana nos impone, sin duda es porque nos hemos vuelto incapaces de captar esta sencilla verdad: “la condición de la existencia no es en sí misma más extravagante (*wilder*) de lo que lo es ya la existencia” (Chesterton: 2000, 64).

Si la filosofía actual ha perdido —y, con ella, sus cultivadores— el prestigio de que antaño disfrutaba, deberíamos entonces hacerle caso a Chesterton: volver al país de los elfos y volver a experimentar el pensamiento en serio. *Fairyland is nothing but the sunny country of common sense* (Chesterton: 2000, 53): el sentido común es la fuente de un pensamiento metafísico, o no es nada.

Conclusiones-discusión

A modo de conclusión puede señalarse que la relación entre el sentido común y la metafísica implica dos cosas; y dos cosas que se ven de forma incomparable en la obra de Chesterton: primero, la necesidad del sentido común para el cultivo de la metafísica, esto es, de la filosofía genuina; y segundo, que la madurez del sentido común tiene como resultado dicho cultivo. Aunque parezcan dos ideas indistintas, no lo son. En efecto, en una

misma inteligencia o persona, puede existir sentido común, sin la necesidad de que el mismo siga su camino hacia el pensamiento maduro, esto es, que resulte en el ejercicio actual del pensamiento metafísico. En cambio, a un metafísico auténtico no puede faltarle sentido común —el cual, ciertamente, es virtud principalmente de orden especulativo, no práctico—. Si le faltara, no sería un metafísico, sino más bien un mero lógico; pues lo que otorga el sentido común al que piensa es el contacto con el ser en su expresión más básica y originaria.

Referencias bibliográficas

- Argüello, S. (2010). “Introducción”. En G.K. Chesterton, *Mi visión de Estados Unidos*. Buenos Aires: Losada.
- Boyd, I. (2004). “Introduction”. *The Chesterton Review*, vol. 30, 1 & 2.
- Chesterton, G.K. (1996). El restablecimiento de la filosofía: ¿por qué? En G.K. Chesterton, *El hombre común y otros ensayos sobre la modernidad*. Trad. de A.M. Díaz y P. Valle. Lohlé – Lumen: Buenos Aires; ed. digital de <http://www.librodot.com>.
- Chesterton, G.K. (2000). *Ortodoxia*. Trad. de A. Reyes. Barcelona: Alta Fulla.
- _____. (2003). *Autobiografía*. Trad. y notas de O. de Miguel. Madrid: Acantilado.
- Herrera, J.J. (2015). El *actus essendi* en Tomás de Aquino. Distinción, evolución y síntesis personal. En L.B. Irizar, T. Saeteros (dirs.), *La fascinación de ser metafísico. Tributo al magisterio de Lawrence Dewan* (pp. 55-90). Bogotá: Universidad Sergio Arboleda.
- Janouch, V. (1971). *Conversations with Kafka*. Transl. by G. Rees. New York: New Directions, 2nd ed. revised and enlarged. [Publicado originalmente en alemán como *Gesprache mit Kafka*, en 1968].
- Lonergan, B.J.F. (2004). Chesterton the Theologian. *The Chesterton Review*, vol. 30, 1 & 2, 51-53.
- Ward, M. (1943). *Gilbert Keith Chesterton*. London: Sheed & Ward; ed. digital de <https://www.gutenberg.org/>
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.