

Chesterton o la modernidad a plena luz

Salvador ANTUÑANO ALEA

INTRODUCCIÓN

Es bien conocido que el siglo xx ha enmarcado uno de los cambios históricos más profundos en la historia de Occidente: la disolución de la Modernidad. Sobre todo a partir de la segunda mitad de la centuria, y de forma acelerada en sus tres últimas décadas, las transformaciones del arte, la literatura, la economía, la política, la ciencia, las comunicaciones, han roto sustancialmente los esquemas y paradigmas previos y han generado una sociedad y una cultura que tal vez lo único que tenga que ver con la anterior sea el hecho de que procede cronológicamente de ella. Los sueños y los ideales de la Modernidad se han ido quebrando uno tras otro a lo largo de esos cien años y han terminado mostrando su insuficiencia y su ruina. De ahí, el desencanto del hombre hacia todo ideal y muy especialmente hacia el ideal de una razón humana exaltada como el *summum* por los modernos, le ha llevado a desconfiar de todo y aferrarse al instante presente, aunque para ello tenga que reducir su calidad humana. Por eso, la Postmodernidad, que empieza a germinar sobre la tierra baldía de la frustración moderna, no promete sino espinas y abrojos para una humanidad que ha renunciado a conocerse y a vivir intensamente aquello que la define.

El fracaso de la cultura moderna, de los fundamentos que la sustentaban, es patente ahora, y un estudio detenido y serio puede hoy trazar nítidamente sus causas antropológicas —y metafísicas—. Pero a inicios del siglo xx, cuando la Modernidad encandilaba al hombre con los avances de su ciencia positivista y el poderío de sus políticas sociales, cuando las grandes utopías modernas eran todavía promesas de paraísos inciertos y no se habían dado aún los horrores de Auschwitz y Gulag, era realmente difícil escapar a su encantamiento y prever, como Casandra, su inminente ruina. Sin embargo, en ciertos ambientes se alzaron voces de alarma. En Inglaterra, sede todavía privilegiada de la Modernidad en los primeros treinta años del siglo xx, y gracias en buena medida al impulso generado en la centuria precedente por el Movimiento de Oxford y la doctrina

social de León XIII, estas voces formaban un coro importante: Benson, Belloc, Knox, Chesterton, Elliot, Tolkien, Waugh, Baring, Sayers, Lewis... Este coro —con todos los rasgos diferenciadores de sus componentes— hacía fluir una especie de existencialismo romántico y cristiano que denunciaba las tremendas fracturas antropológicas de la Modernidad y postulaba una nueva civilización basada en los principios de la dignidad integral de la persona.

Una de estas voces, la de Gilbert Keith Chesterton, resulta particularmente relevante. En primer lugar, porque es una de las primeras en hacerse oír con claridad y contundencia. En segundo lugar, por el contenido de su mensaje, que no se reduce a una mera crítica de los errores modernos —crítica que por otra parte realiza con un tono de cordialidad y profundo respeto por el contrario—, sino que incluye también propuestas constructivas y válidas todavía hoy. En tercer lugar, porque sus ideas son asumidas expresamente por los mejores críticos de la Modernidad posteriores, de tal forma que resulta imprescindible acercarse a Chesterton para conocer adecuadamente a Lewis, Tolkien, Orwell, Schumacher, Derrick, Vanauken, O'Brien y muchos otros. Por esto, nos ha parecido oportuno estudiar los fundamentos de las ideas de Chesterton en su diálogo con el pensamiento y la cultura modernos.

En el presente artículo, entraremos a considerar lo que era la Modernidad con la que se encuentra Chesterton y presentaremos los momentos fundamentales de la vida del escritor como un preámbulo importante para conocer la formación de su pensamiento; pasaremos después a reseñar su rechazo de la Modernidad y en tercer lugar su propuesta para superarla. Terminaremos nuestro estudio con unas conclusiones finales sobre el pensamiento, la obra y la figura de Chesterton y un anexo bibliográfico.

Nuestro estudio se centra en las principales obras del autor británico, reunidas por Ignatius Press en una colección de treinta y siete volúmenes¹. Hemos apoyado también nuestra lectura y reflexión con algunas obras y estudios críticos

¹ CHESTERTON, G. K., *Collected Works*, Ignatius Press, San Francisco, 1989-1999, XXXVII vols. En adelante, al referirnos a las obras en esta colección, daremos, después del título de la obra concreta, las siglas CW, seguidas del número del volumen y del número de página, ambos en arábigo. La referencia a la traducción castellana, si no se indica otra cosa, está tomada de las *Obras Completas* publicadas por Plaza y Janés, Barcelona 1961-1970, que citaremos por PJ, el número de volumen en romano y el de la página en arábigo. Sin embargo, la versión de los textos que se transcriben en este estudio es nuestra.

—referidos en la bibliografía—, aunque no demasiados, pues la intención esencial era la de un acercamiento directo y propio al escritor. Con todo, este trabajo se apoya fuertemente en el libro de Maisie Ward², citado por los principales biógrafos y estudiosos de nuestro autor y rico en testimonios sobre él, en el de Michael Ffinch³, que ha renovado hace unos años el interés por Chesterton, en la erudita y completa obra de Joseph Pearce⁴ y en la reciente publicación de Luis Ignacio Seco⁵.

1. LA MODERNIDAD Y CHESTERTON

a) *La Modernidad*

La Modernidad resulta algo complejo, y con el fin de poder definirla conviene inicialmente ver cómo y dónde se encarna. Para el momento y el autor que nos ocupa, las manifestaciones más relevantes de la Modernidad pueden verse en tres campos: el político —con el Imperio Británico y las tensiones sociales de la política interna inglesa de fondo—, el científico —los nuevos descubrimientos y el auge del materialismo positivista, darwiniano, psicologista...— y el literario —con sus transformaciones del Romanticismo a la época victoriana y de ésta a las nuevas tendencias modernistas—, pero con un fundamento común a todos ellos: el filosófico. El ambiente cultural de la Inglaterra del último cuarto del siglo XIX y el primer tercio del XX en los campos de la política, de la ciencia y de la literatura, no es sino una muestra de un proceso iniciado mucho tiempo atrás —allá cuando fray Guillermo de Ockham tronaba, bajo la protección imperial, contra lo que él llamaba el gobierno tiránico del Papa⁶—; un proceso fraguado durante centurias al calor de brillantísimas mentes y que en este período a caba-

² WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*, Penguin, Londres 1958. En adelante citaremos esta obra por la sigla WARD.

³ FFINCH, M., *GK Chesterton. A Biography*. Harper & Row, San Francisco, 1986. En adelante citaremos esta obra por la sigla FFINCH.

⁴ PEARCE, J., *Wisdom and Innocence. A Life of G. K. Chesterton*. Ignatius Press, San Francisco, 1996. Traducción castellana: *G. K. Chesterton, sabiduría e inocencia*. Encuentro, Madrid, 1998. En adelante citaremos esta obra por la sigla PEARCE, seguida del número de la edición en inglés y entre paréntesis el de la versión castellana.

⁵ SECO, L.I., *Chesterton, un escritor para todos los tiempos*. Palabra, Madrid 1998. En adelante, citaremos esta obra como SECO.

⁶ Que la Modernidad empieza en el siglo XIV lo ha mostrado, entre otros, el P. Carlos VALVERDE, en su obra *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*. BAC, Madrid, 1996. Cf. «Introducción», p. XIII.

llo entre dos siglos —al amparo de otro imperio, el británico— llegaba a uno de sus momentos más altos y mejor conseguidos: la Modernidad se plasmaba por entero en la vida de todo un pueblo y la inundaba hasta su último resquicio, con tal intensidad que la Inglaterra de entonces llegó a ser uno de los más bruñidos espejos donde la Modernidad se ha visto. Sin embargo, para poder definir bien ese proceso, conviene precisar —aunque sea en grandes líneas que por lo mismo resultan generalizadoras— cuáles son sus principales y esenciales características y esquemas. Conviene hacerlo no sólo para tener idea de lo que la Modernidad es, sino también —por cuanto aquí nos atañe— para ver las ideas de fondo que hay en el diálogo de Chesterton con ella.

Quizá la primera nota, la más característica y la que sin duda está en la base de todo el proceso ya desde sus inicios es *la afirmación de la inmanencia y la negación de la trascendencia*. De hecho, todo el proceso empieza, continúa y se culmina como un avance del secularismo, esto es, del cambio de una mentalidad —y en consecuencia de una forma de vida en lo social, en lo cultural, en lo económico y en lo personal— con sentido de lo sagrado y de lo trascendente a una mentalidad —y forma de vida— encerrada en el espacio material y en el tiempo, sin relación con lo absoluto.

Pero la negación de la trascendencia no es sólo la eliminación del mundo espiritual —y esto es muy mucho— externo al hombre. Es también, de una forma dramática, la reducción del ser humano a sólo una de sus dimensiones esenciales: Si no hay trascendencia, entonces, el hombre sólo es materia encadenada a las leyes del tiempo y del espacio y su existencia tiene que agotarse aquí⁷. Pero esto plantea graves problemas, tan serios que, si no se abre la puerta a la trascendencia, se cae en la desesperación y en el absurdo, porque no se puede encontrar sentido a una vida en estos límites⁸. Por otra parte, la afirmación del materialismo con exclusión de la dimensión espiritual del hombre suprime la posibilidad de la libertad, porque el ser humano queda encadenado en las inexorables leyes mecánicas de la materia⁹.

⁷ En efecto, si el hombre no se trasciende, entonces no tiene espíritu. Cf. LUCAS, L. C., R., *El hombre, espíritu encarnado*. Atenas, Madrid, 1995, p. 289 ss.

⁸ Esta es la experiencia no sólo del existencialismo ateo de nuestro tiempo, para el que la vida es una náusea y el hombre una pasión inútil, sino también la experiencia milenaria de la filosofía budista que, al negar la trascendencia tiene que afirmar como deseable la nada para poder escapar de esta existencia absurda y dolorosa.

⁹ Todo esto contradice la experiencia común de la humanidad y el hecho mismo de la conceptualización, que es un proceso espiritual.

Ahora bien, si la materia es lo que realmente importa, entonces tiene primacía lo económico sobre la dignidad de la persona, y ésta pierde su dignidad también ante los demás seres del universo, ya que la diferencia que había entre ellos —la que marcaba la excelencia y la primacía del hombre— ha quedado suprimida. Se cae así fácilmente en la aceptación de una hipóstasis de la naturaleza, de la que el ser humano sólo es una parte —lo cual tiene una cierta relación con las filosofías orientales y los ciclos eternos de los que no hay más escapatoria que la aniquilación.

Con una base antropológica y metafísica de este tipo, no es raro que el hombre busque refugio balanceándose entre el individualismo y el totalitarismo; en uno encuentra cierto solaz para su dignidad personal, en otro la protección frente a los abusos de los demás. Pero ninguno de los dos por sí mismo y menos llevados al extremo —como históricamente se ha dado— pueden salvar al hombre, porque los dos parten de fundamentos equivocados: el hombre no es la pieza de una maquinaria, no es en la realidad humana el todo más importante que sus partes, pero tampoco es la persona un individuo aislado de los demás, con una libertad absoluta e independiente de los otros: es *persona* en relación con los *otros*, tiene, esencialmente una dimensión social. Pero esto la Modernidad no lo ha visto jamás¹⁰.

Estas líneas generalísimas nos dan la clave para intentar ya definir qué pueda ser la Modernidad: una mentalidad que se ha ido forjando a lo largo de siglos en la cultura occidental; una mentalidad que consiste en el rechazo de la trascendencia como clave para la interpretación de la realidad y la realización de la persona, que afirma la primacía de la razón humana —individual o colectiva— frente a la existencia y que construye sobre esta base sistemas económicos, sociales, científicos, artísticos... penetrando hasta la médula toda la cultura.

Una mentalidad así presenta serias carencias para resolver las cuestiones fundamentales del ser humano —entre otras cosas, porque, en más de una ocasión, pretende acabar con ellas de un carpetazo, negando su evidente existencia—. En otras situaciones, sus respuestas son parciales, provisionales, incompletas y no

¹⁰ De hecho, los filósofos modernos se pueden casi dividir en dos bandos: los que subrayan el aspecto individual del ser humano y los que dan la primacía a la dimensión social. Solamente autores que contradicen los principios básicos de la Modernidad pueden escapar a esa visión reduccionista y considerar la realidad humana en su integralidad.

pocas atenta contra la dignidad de la persona. No puede ser de otra forma, ya que su punto de partida es radicalmente incompleto y, en consecuencia, falso. Lo probará Chesterton, en su vida y en su obra, es decir, con una actitud vital y con una producción de pensamiento contrarias al sentir moderno, pues se dio cuenta de que la Modernidad no puede ser aceptada como planteamiento: Hay en ella mucho error sobre el ser humano, al que termina por esclavizar. Chesterton lo vio, no ahora, a inicios del siglo XXI, cuando ha quedado patente por la historia, sino hace cien años, cuando era de mal gusto contradecir la Ilustración, cuando las mentes más ilustres eran modernas, cuando la Modernidad era Inglaterra y deslumbraba al mundo en el colmo de su apogeo.

b) *Gilbert Keith Chesterton (Londres, 1874-Beaconsfield, 1936)*

La respuesta de Chesterton es, en primer término, una respuesta existencial, vital. Y por eso es necesario —indispensable— acercarse, aunque sea a grandes rasgos, a conocer su vida para comprender su obra. En este acercamiento es preciso tener en cuenta algo muy importante, si de verdad queremos percatarnos del modo en que se desarrolla el diálogo al que nos referimos: las claves de interpretación de la existencia que tenía el propio Chesterton. Sin ellas, podemos conocer una serie de datos más o menos ordenados cronológicamente, pero no podremos nunca comprender ni su relación íntima, ni su razón de ser, ni la entraña de su significado. Por eso, debemos «meternos en la escena», intentar tener la misma perspectiva que tuvo él, ver la trayectoria de su vida desde su propia óptica. Esto es lo que él mismo postula en sus estudios biográficos —que buscan precisamente comprender actitudes de sus «héroes», no desde la mentalidad contemporánea, sino desde la que vivió cada uno de esos personajes¹¹—.

Afrontada así, en la vida de Chesterton pueden advertirse dos grandes períodos, separados por un breve intermedio. En cada uno de ellos, se ven definidas nítidamente las claves de interpretación de la existencia. El primer período lo podemos llamar «inmanente», en el sentido de que Chesterton no se distingue mucho de la tónica dominante de la época. En realidad, difícilmente podría ser de otra forma, ya que esos años son los de su infancia y juventud, los años de formación de su inteligencia y de su carácter. Nacido de padres unitarios, escép-

¹¹ Cf. *St. Francis of Assisi*, CW 2, 26, 27; PJ IV, 386, 387.

ticos y liberales, recibe una formación familiar, social y académica típica de los esquemas modernos. Y así, en 1893 y en 1894 Chesterton es un hijo ejemplar de la mentalidad ilustrada: cree y vive de acuerdo con sus dogmas y principios: es un escéptico en lo que se refiere a la verdad¹², un agnóstico consumado en religión¹³, con nítidos matices de anticlericalismo¹⁴; un esteta impresionista en cuestiones de arte y belleza —con fuerte carga filosófica¹⁵—, un relativista moral que si no se atreve a consumir sus pensamientos, sí los lleva mentalmente muy lejos, a aberraciones más allá del bien y del mal¹⁶; y en política un aburguesado niño de papá con encarnados ribetes socialistas¹⁷. Lo prueba todo, por curiosidad¹⁸ o por principio metodológico: va del paganismo y de la negación de la trascendencia a la aceptación —y práctica— de las modas espiritistas y las nuevas religiones¹⁹, para desembocar en un agnosticismo muy de la época; pasa de las dudas escépticas de los empiristas británicos al laberinto sin salida del solipsismo. Y es sobre todo un pesimista integral, desencantado de la vida, un decadente típico de aquel final de siglo victoriano.

La segunda etapa es la antítesis de esa primera. Es el período donde la trascendencia se afianza contundentemente como piedra angular de toda su forma de pensar y de ser. Es la negación intelectual y vital de la Modernidad que se ha descrito. Es el grito «*ego contra*» que Chesterton lanza a la sociedad de su época y a los principios que la sostienen. Un grito que significa un «*mentís*» tan demoledor de la mentalidad ilustrada que sus adversarios, prestigiosos y renombrados ejemplos de ella —Wells, Russell, Shaw— podrán sonreír, titubear, sonrojarse o enfurecerse, pero nunca refutarán con validez los argumentos de Chesterton. No es que de la noche a la mañana se convirtiera al cristianismo o que viera de un golpe fulminante que estaba de acuerdo con todo el credo. Esta segunda etapa es un proceso gradual, a veces demasiado lento en algún punto particular, pero firme y constante. Hay unos primeros pasos —de 1899 a 1905— en donde se va acercando, de la mano de su mujer y de algunos amigos, al cristianismo angli-

¹² Cf. *The Autobiography*, CW 16, 95; PJ I, 82.

¹³ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 145; PJ I, 137.

¹⁴ Cf. «The Song of Labour», en *Collected Poetry*, CW 10, 312. El poema se publicó por vez primera en el *Speaker*, el 17 de diciembre de 1892 y fue el primer escrito de Chesterton en un periódico nacional.

¹⁵ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 94; PJ I, 81.

¹⁶ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 95; PJ I, 83.

¹⁷ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 112; PJ I, 100.

¹⁸ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 86; PJ I, 72.

¹⁹ Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 283; PJ I, 1632; además de la nota anterior.

cano y católico, y cambia poco a poco sus antiguos prejuicios por simpatías, mientras se labra un nombre en el mundo del periodismo. Después hay un compás más amplio —de 1905 a 1922— de una clara madurez intelectual, de pensamiento ya nítidamente cristiano que da testimonio de una convencida conversión intelectual: son los años de *Heretics*, *Orthodoxy*, de sus grandes novelas —*The Man Who Was Thursday*, *The Ball and The Cross*, *The Flying Inn...*—, de los cuentos del Padre Brown, de sus obras de propaganda bélica y de política distributista; años de intenso trabajo, tensiones, viajes... Finalmente, su vida —y su pensamiento— entra en un último capítulo, también amplio —de 1922 a su muerte en 1936—, en el que escribe la conversión de su corazón, la conversión real a la Iglesia, y que él considera su primera resurrección. La savia aportada por la gracia le impulsa a una renovada fecundidad literaria: publica las biografías de San Francisco y Santo Tomás, sus colecciones de ensayos *The Thing*, *The Well And The Shallows*, más cuentos —*The Return of Don Quixote*, *Tales of the Long Bow* y nuevas historias del Padre Brown—, su admirable filosofía de la historia del cristianismo —*The Everlasting Man*—, sus biografías de Stevenson y Chaucer y cierra su producción literaria —y su vida— con el «*bonum certamen certavi*» de su *Autobiografía*.

Entre estos dos momentos, como hemos indicado, hay un breve intermedio, de unos cinco años, en donde las convicciones antes modernas de Chesterton se derrumban y empiezan a forjarse otras ideas. Es lo que se puede considerar su «crisis existencial», un proceso de lucha entre la duda, la certeza, el pesimismo y la esperanza, las opiniones y dogmas de su tiempo y su propia experiencia. Son años en donde va madurando su personalidad y su carácter y termina por descubrir la urgencia de edificar su vida en la verdad de lo real. El cambio se opera porque su mentalidad ilustrada se estrella contra tres realidades incontestables para las que la Modernidad no tenía respuesta satisfactoria: la existencia del mal, el valor positivo de la realidad y la experiencia del amor.

El encuentro con el mal lo tuvo intensamente, según su propio testimonio, particularmente en dos ocasiones en esos años: primero por sus incursiones en el espiritismo y segundo con el trato de un oscuro personaje que había pervertido completamente su escala de valores. Al enfrentarse a la asombrosa respuesta de la planchita de los espiritistas —que él en sus memorias quiere relacionar más con la psicología, «dejándole el beneficio de la duda»— y, sobre todo, al mirar al fondo abismal de los ojos de aquel poseso —que así lo consideraba él—, Chesterton tocó fondo en su decadentismo pesimista. Cayó de un golpe tan fuerte que vio dónde podía llegar si seguía por el camino del relativismo, de la duda

escéptica, del cinismo, si borraba las fronteras de la virtud y el vicio, si lo probaba todo... Sintió que se encontraba cara a cara en presencia del mal, una presencia que lo escrutaba a través del horror de las pupilas opacas y desesperadas de aquel compañero. Y el joven Chesterton comenzó a mirar en derredor, a ver si encontraba una escapatoria de aquella angustiosa y fatal sima²⁰.

Por medio de la literatura —Browning, Dickens, Stevenson— y del arte —un viaje a la Italia del primer Renacimiento— Chesterton descubre que el medio para huir del escepticismo, del pesimismo, de esa concepción truncada y mala de la existencia es saber descubrir la bondad sustancial de las cosas. Vistas así, como buenas, las realidades del cosmos nos parecen también hermosas y cercanas, familiares; y el universo entero y cada una de sus partes se muestra como un don, un regalo totalmente gratuito que exige, cuando menos, la decencia de dar las gracias —a quién ya es otra cuestión, que Chesterton no resolverá ahora sino más adelante—; y ese universo donde las cosas que hay en él son buenas se descubre así como un lugar donde el ser humano está a gusto, como en casa, en paz. Lo que escribe por aquel tiempo da ya una clara idea del cambio que vive. Sus obras, como *By the Babe Unborn*²¹, manifiestan un dramático deseo de vivir y una óptica optimista. En otras²² deja ver con nitidez su fe en el misterio —una fe que no perdió nunca del todo y que ahora empieza a cobrar fuerza, aunque sea todavía demasiado vaga y etérea²³—.

El tercer catalizador del cambio de Chesterton es el encuentro con Frances Blogg, la mujer de su vida. Con ella a su lado termina de descubrir la belleza y la bondad fundamentales de la existencia, que le abre ahora el espacioso horizonte de libertad inaudita y gozosa que hay en la donación personal como camino de plenitud —o si se prefiere el término escolástico, de perfección²⁴—. Y si antes fueron los poetas quienes le condujeron al paraíso del universo y a la consistencia del ser, ahora, de la mano de una nueva Beatrice, avanzará hacia el conocimiento del *Ipsum Esse Subsistens*.

²⁰ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 96; PJ I, 84. *Videas etiam* WARD, 46, quien cita las notas del cuaderno de Chesterton.

²¹ *Collected Poetry*, CW 10, 197; traducción en SILVA, *El amor o la fuerza del sino*. Rialp, Madrid, 1996, p. 159.

²² *Collected Poetry*, CW 10, 81; traducción en PEARCE (51).

²³ Cf. PEARCE, 30 (51), quien cita al propio CHESTERTON: *The Autobiography*, CW 16, 96; PJ I, 84.

²⁴ Chesterton lo reconoce en la dedicación que le hace de la *Ballad of the White Horse*, cf. SPARKES, R., *Prophet of Orthodoxy*, Harper-Collins, Glasgow, 1997, p. 111.

Si nos hemos detenido en el momento crucial del cambio de mentalidad de Chesterton es porque, como decíamos antes, consideramos que su respuesta a la Modernidad se da en primer término a nivel existencial y es, en este sentido, altamente significativa. La crisis que iba a sufrir en el siglo xx la civilización nacida del secularismo y proclamada por los ilustrados, triunfante en esos días de dominación británica y ciencia positiva, esa crisis la vivió él en carne propia en los dos años de 1893 y 1894. Allí sintió la soledad y el desamparo del hombre al que se le ha desterrado de su hogar más íntimo —el espíritu—; allí comprendió el sinsentido de una vida encadenada al tiempo; allí descubrió el fracaso de las éticas —individuales o colectivas— que construyen su moralidad en libertades absolutas y en verdades relativas. Allí se percató de la mentira y el engaño de una mentalidad que en nombre del ser humano frustraba de raíz toda plenitud humana. Esa mentalidad —de cuyos licores había bebido hasta las heces— ahora le hastiaba y llegaba a asfixiarle. Comenzó entonces a sacudirle, a agujinearle el anhelo ansioso de vivir²⁵. Y concluyó que entre aquella mentalidad y este instinto suyo de supervivencia había algo que no encajaba. Asombrosamente, contra todo el sentir de aquel tiempo, apostó por su instinto. Y en el preciso instante de su elección, vio que la Modernidad entera se hundía, se desplomaba con indecible estruendo. Pero él había escapado, salvando su vida y su cordura.

2. EL RECHAZO DE LA MODERNIDAD

Si en la primera parte de este estudio vimos la respuesta que daba Chesterton con su propia vida a los problemas suscitados por la Modernidad, ahora en la segunda parte nos detendremos sobre lo que es su respuesta razonada, sus argumentos, su particular visión del mundo y de la existencia humana: su «filosofía»²⁶. Y aunque ésta no nos la exponga él en un sistema sólidamente trabado de distinciones, divisiones y escolios, sí que se puede advertir una serie de líneas maestras, de ejes principales, un recio cimiento sobre el cual edifica toda su producción literaria. Teniendo esto en cuenta, y a grandes rasgos, podemos entrever algo así como un cierto patrón de pensamiento, un cierto método en el que resaltan en esencia cuatro momentos sustanciales: 1) el punto de partida —apertura a la realidad y a la verdad con sólidos criterios de certeza—, 2) el análisis de la

²⁵ *The Autobiography*, CW 16, 96, 112, 134; PJ I, 84; 101; 126.

²⁶ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 211; PJ, I, 511.

Modernidad —donde se constata su fracaso—, 3) la hipótesis sustitutoria —si la Modernidad fracasa por apoyarse en la inmanencia, cambiando ese fundamento por el contrario que es la trascendencia se podría llegar a un estadio de plenitud humana temporal— y 4) la aportación del cristianismo —no hay nada más opuesto a la inmanencia moderna que la trascendencia cristiana y por tanto nada más de acuerdo con lo real: es la llave de la realidad—. Este esquema se aplica a toda su obra, que parece seguir principal y simultáneamente dos vías de trabajo, la cosmológica y la antropológica, para desembocar en una solución trascendente.

La apertura a la realidad y a la verdad de las que parte Chesterton se fundamenta en la necesidad natural que tiene el ser humano de explicaciones, de buscar una verdad convincente —una necesidad que Chesterton experimenta de forma intensa—. Esta apertura le lleva a «descubrir», también por experiencia propia, la realidad del primer principio, del valor positivo de la existencia: el ser es y es inteligible. Y aunque este descubrimiento no era precisamente nuevo en la historia de la filosofía, en el contexto concreto y particular de su Inglaterra moderna, hundida en un escepticismo que había olvidado la consistencia del ser y lo disolvía en una levedad imperceptible y subjetiva, ese primer principio se levantaba de nuevo imponente como una recia fortaleza de racionalidad, antigua y segura. Pero ese descubrimiento hubiera sido imposible si Chesterton no hubiera contado con una actitud previa: la actitud fundamental de la filosofía. Y aquí hay también otro paralelismo con los primeros filósofos, pues es, en verdad, una vuelta al inicio, o mejor, un nuevo inicio de la filosofía²⁷. Y hay también una nueva ruptura con la Modernidad que había perdido totalmente esa actitud —de donde le provenía en buena parte su esterilidad²⁸—. Esa actitud fundamental es la *admiración y la apertura*²⁹. La capacidad de descubrir cada vez más, de no cansarse de ver y contemplar³⁰. Es esa actitud de admiración y apertura la que

²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 2. 982 b 12-17. En la edición trilingüe de GARCÍA YEBRA, Gredos, Madrid, 1998, pág. 14.

²⁸ La Modernidad pierde esta actitud por acostumbrarse a la realidad, por considerar todo como obvio, como que «tiene que ser así y no de otra forma». De allí nace la rutina, el aburrimiento, el desinterés. La pierde también por no querer reconocer el valor ontológicamente bueno, verdadero y bello de la realidad: y entonces se desespera al verse en un mundo sin sentido o perverso. La respuesta de Chesterton para afirmar esta actitud fundamental de la filosofía irá también contra el cansancio de la contemplación de la realidad y contra el pesimismo.

²⁹ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 97; PJ, I, 85.

³⁰ *Orthodoxy*, CW 1, 257; PJ, I, 569. Cf. también *The Everlasting Man*, CW 2, 149-151; PJ, I, 1515-1517.

le lleva a descubrir, frente a la rutina de los positivistas y el pesimismo de los amargados, el valor primordial y emocionante de la existencia, y así puede plasmar en sus escritos juveniles la rica luminosidad de lo real³¹. El deseo natural de conocer y de encontrar la verdad donde pueda hallarse, sin cortapisas de prejuicios o barreras artificiales³². El no dar nada por supuesto, el considerar que todo es gratuito y maravilloso. Es la condición previa para poder encontrar una clave de interpretación auténtica: romper las cadenas de la rutina y de las opiniones hechas para descubrir por sí mismo el fascinante misterio del ser³³. Lo descubre y llega a enamorarse de la realidad³⁴. De esta actitud da Chesterton prueba en toda su obra y es ella la que le permite avanzar y madurar en su búsqueda de la verdad. Gracias a ella pudo liberarse de un escepticismo y de un nihilismo en cuya falsedad y engaño tan gozosamente se refocilaba; gracias a ella pudo hacer saltar los vínculos de la Modernidad que le apesaban; gracias a ella pudo finalmente despojarse de la dependencia mental que le suponían los lazos familiares y el sentido patriótico inglés y abrazar una religión que sublimaba esos lazos y ese sentido en una universalidad más plena. Porque su conversión al catolicismo no se da como una búsqueda directa de una opción religiosa determinada, ni mucho menos. Se da como consecuencia directa de una actitud básica hondamente filosófica —y humana—: la búsqueda sincera y honesta de la verdad³⁵.

Pero esta apertura y esta capacidad de admiración son —por mucho que la Modernidad haya prescindido de ellas— condiciones naturales del ser humano.

³¹ «Hay un pecado: llamar gris una hoja verde / por lo cual el sol en el cielo se estremece. / Hay una blasfemia: suplicar la muerte / pues sólo Dios conoce la alabanza de la muerte. / Hay un credo: bajo el ala de ningún terror del mundo / olvidar que las manzanas crecen en los manzanos. / Hay una cosa que es necesaria —todo— / El resto es vanidad de vanidades». *Ecclesiastés*, escrito en la década de 1890. En *Collected Poetry*, CW 10, 136. En estas ocho líneas se resume la actitud de admiración ante la existencia, el rechazo absoluto al pesimismo, un sólido sentido común que afirma la realidad objetiva y la valoración amorosa de esa realidad.

³² Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 294; PJ, I, 614. Este modo de enfocar la investigación evoca los «*videtur quod*» del método escolástico: en ambos casos se parte normalmente de una apuesta por lo aparente, como para darle oportunidad de defenderse. Cf. también *The Everlasting Man*, CW 2, 146-147; PJ, I, 1513-1514.

³³ Es esa actitud la que precisamente da origen a la Filosofía en su sentido más original y auténtico de «*amor sapientiae*». Cf. PLATÓN, «Fedón», 68 ab, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986, p. 47.

³⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1: PJ, I, 633, y también allí mismo, CW 1, 270-274; PJ, I, 587-591.

³⁵ «Encontré que estaba haciendo elaboradas notas de todos estos argumentos desde hacía ya mucho tiempo, sólo por el placer lógico de desenredar una injusticia intelectual. No tenía más idea de convertirme en católico que de convertirme en canibal. Me imaginé que sólo estaba señalando que se debía obrar con justicia incluso con los canibales. Me imaginé que estaba notando ciertas falacias en parte por diversión y en parte por un cierto sentimiento de lealtad a la verdad de las cosas». *Catholic Church and Conversion*, CW 3, 90. Cf. también: *The Autobiography*, CW 16; 147-148; PJ, I, 139; *Orthodoxy*, CW 1, 283, 285, 354-355; PJ, I, 602, 604, 687.

Y aquí es donde el punto de partida de Chesterton encuentra un firmísimo fulcro: la experiencia inmediata propia, la tendencia humana natural³⁶ y la experiencia común de la humanidad³⁷ llegan a ser criterio objetivo e irrefutable de autenticidad en esta hermenéutica realista redescubierta. Con un análisis detenido y profundo de su misma realidad —hay que recordar el grado de ensimismamiento que alcanza en los años de la crisis—, Chesterton llega por caminos nuevos a lo que si no es el núcleo de la más sólida de las filosofías realistas, es ciertamente uno de sus más consistentes sillares: la experiencia inmediata, la tendencia natural y la universalidad. Es cierto que Chesterton no da a estos dos elementos los nombres filosóficos que aquí se han transcrito. Pero los conceptos que maneja coinciden admirablemente con esas nociones. Y si quiere verse, esto da prueba de la originalidad de su pensamiento, aunque éste se entronque en la más rica tradición realista: porque como él afirma, a una misma conclusión pueden llegar dos seres humanos, sin tener relación entre ellos, partiendo de situaciones humanas semejantes³⁸.

Con estos tres criterios de verdad juzgará Chesterton la realidad, sus opiniones y toda la filosofía y la cultura modernas. Para él, la experiencia inmediata, la tendencia natural y el sentido común de la humanidad son lo más inmediato de lo real: cualquier consideración les es posterior. Es esto lo primigenio: si esto cae, cae todo lo demás necesariamente. Tal es la fuerza del argumento y del valor de la tendencia natural, la experiencia inmediata y el sentir universal: la imposibilidad radical de la explicación contraria —que aún siendo contraria tiene que construirse sobre ese inamovible y recio cimiento. La experiencia inmediata, la tendencia natural y el sentir común, en efecto, como «hechos incontestables», como datos «naturales» en el ser humano, «espontáneos», directamente derivados del modo natural de ser y de una actitud «normal», tienen que analizarse a la luz del dilema que origina el primer principio: o son absurdas o tienen sentido. Pero ya se ha visto que la primera opción no era válida³⁹. Luego la segunda debe quedar firme: postulan, requieren necesariamente una explicación adecuada. Y si son naturales, no pueden ser negativas, sino intrínsecamente buenas, pues manifiestan el camino de la plenitud humana —y de otra forma se desembocaría en el

³⁶ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 283; PJ, I, 603. Cf. *ib.* CW 1, 310; PJ, I, 633. Cf. también: *Heretics*, CW 1, 166; PJ, I, 462; *The Autobiography*, CW 16; 330; PJ, I, 320.

³⁷ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 357-359; PJ, I, 691, 693.

³⁸ Cf. *The Blatchford Controversies*, CW 1, 375.

³⁹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 275; PJ, I, 592.

absurdo de una naturaleza que origina algo que luego no explica coherentemente y aún contradice⁴⁰—. Así pues, la experiencia inmediata propia, la tendencia natural y el sentido común parecen ratificar la necesidad y la posibilidad de encontrar una explicación lógica al cosmos y al misterio del hombre⁴¹.

Y aquí es donde empieza Chesterton a analizar críticamente a la Modernidad. Porque si se dan como válidas la tendencia natural y la experiencia humana, si estas dos realidades son reales y positivas —buenas⁴²—, la Modernidad tendrá que explicarlas y reconocerlas como tales si pretende ser coherente con la realidad⁴³. Pero resulta que la Modernidad, en sus postulados y explicaciones, en sus principios interpretativos, contradice radicalmente la tendencia y la experiencia. Puede ser que, a primera vista, las opiniones modernas parezcan dar una explicación adecuada de la realidad. Pero en el fondo es todo lo contrario: porque cuando se analiza a fondo la posición moderna, se baja a sus principios, se deducen de ellos todas las implicaciones lógicas posibles —lo cual Chesterton hace extremando las posturas modernas— y se confrontan esas implicaciones con la tendencia y la experiencia, los absurdos resultantes son evidentes⁴⁴. La Modernidad podría argüir que esos absurdos se dan al extremar sus posturas, pero no en una prudente medianía⁴⁵. Sin embargo la objeción no vale porque se trata de principios y normas y como tales deben tener un carácter universal, por lo que es necesario extremarlos. Y así se da una contradicción flagrante entre las consecuencias y manifestaciones de la Modernidad y la tendencia y la experiencia humanas⁴⁶: la Modernidad termina siempre en una especie de locura o de manía⁴⁷.

El análisis de Chesterton sigue adelante y somete a juicio crítico aquellas consecuencias y manifestaciones, intentando ver la causa fundamental que las ha originado. Y entonces se topa con el proceso histórico de la Modernidad y descubre las raíces del problema: la Modernidad es un camino de secularización gra-

⁴⁰ Por eso el existencialismo concluirá que «el hombre es una creatura mal hecha», «una pasión inútil». Pero esto es admitir el camino del absurdo —y por tanto irracional—.

⁴¹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 278; PJ, I, 596.

⁴² Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 213; PJ, I, 513.

⁴³ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 286; PJ, I, 605.

⁴⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 295; PJ, I, 616.

⁴⁵ Cf. *Orthodoxy*, CW 1 296, PJ, I, 618.

⁴⁶ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 292; PJ, I, 613.

⁴⁷ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 225, 240; PJ, I, 529, 547.

dual⁴⁸ donde la explicación de lo real se va desprendiendo de una inteligencia divina trascendente⁴⁹ para ensayar una comprensión racional-humana cerrada en el tiempo y en el espacio, una hermenéutica fundada en la inmanencia. La salida del proceso es una fragmentación ilimitada y monomaniática de la realidad, una pérdida de sus fundamentos, la incapacidad de llegar a ella y, en consecuencia, la frustración, el fracaso y la ruina del hombre, que, llevado del orgullo de querer cimentar las cosas por sí mismo, desemboca en la desesperación de la soledad, de la angustia, de la nada⁵⁰.

El paso siguiente es una deducción lógica: si las consecuencias de la Modernidad no sólo no explican adecuadamente la realidad —o lo más inmediato de la realidad que tenemos, que es la tendencia y la experiencia— sino que incluso la contradicen abiertamente, y la Modernidad como hermenéutica está fundada en la inmanencia, entonces el principio hermenéutico que contradice la realidad es la inmanencia. Y con un sano sentido común, expresado en mil y una fórmulas de ingenio⁵¹, Chesterton, no sin escándalo de su tiempo y aun del nuestro —pues el hombre se aferra a sus sofismas como a clavos ardiendo— decide quedarse con la realidad y tirar por la borda la inmanencia —y la engañosa Modernidad que ha generado⁵²—.

3. LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD

Pero quedarse con la realidad sin explicación no es suficiente. Así que hay que dar un paso más. Y el de Chesterton es un paso que parece algo así como una

⁴⁸ Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 385; PJ, I, 1720. Cf. también *Pequeña Historia de Inglaterra*, Calleja, Madrid, s.a., p. 194 ss., y *Heretics*, CW 1, 164; PJ, I, 461.

⁴⁹ «Pero en las condiciones de la moderna anarquía mental, ni éste ni ningún otro ideal está seguro. Así como los protestantes apelaron a la Biblia contra los sacerdotes, y no se dieron cuenta de que la Biblia también podía cuestionarse, así también los republicanos apelaron a la gente contra los reyes, y no se dieron cuenta de que también la gente puede engañarse. No hay fin para la disolución de ideas, la destrucción de todas las pruebas de verdad, que ha llegado a ser posible desde que los hombres abandonaron el intento de mantener una Verdad central y civilizada, que contuviera todas las verdades y definiera y refutara todos los errores. Desde entonces, cada grupo ha tomado una verdad por un tiempo y ha gastado el tiempo en convertirla en falsedad. No tenemos sino movimientos; o en otras palabras, monomanías. Pero la Iglesia no es un movimiento, sino un lugar de encuentro, el lugar donde se dan cita todas las verdades en el mundo». *Why I Am a Catholic*, CW 3, 132.

⁵⁰ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 321; PJ, I, 309.

⁵¹ Cf., por ejemplo, *The Club of Queer Trades*, CW 6, 189; PJ, III, 1446. Y también *The Blatchford Controversies*, CW 1, 389; *What's Wrong with the World*, CW 4, 49; PJ, I, 720.

⁵² Cf. *Othodoxy*, CW 1, 247; PJ, I, 555.

intuición lógica: una hipótesis que sustituya el esquema anterior *inmanencia-Modernidad-consecuencias contrarias a lo real*. Ya que la inmanencia es el origen de la contradicción con la realidad, vamos a cambiar ese fundamento por el radicalmente contrario. La hipótesis se enunciaría así: Si puesto el principio hermenéutico radicalmente contrario a la inmanencia —es decir, la trascendencia— y extremadas análogamente las posturas —principios y normas⁵³— que de éste se derivan, se dieren efectos y manifestaciones que, aún siendo contrarios a los de la Modernidad —puesto que el fundamento es el contrario—, resulten sin embargo de acuerdo con la tendencia natural y la experiencia universal humana⁵⁴, entonces puede suponerse con razón que se ha encontrado la interpretación correcta de la realidad⁵⁵. Esta es, en el fondo, la hipótesis de trabajo de Chesterton en su reflexión y en su búsqueda de la verdad de las cosas. No la enuncia así y es difícil encontrar la expresión de la fórmula desnuda y sintética. Tal vez lo más semejante a esta formulación puede entresacarse de las páginas de *Orthodoxy*, especialmente del capítulo «The Paradoxes of Christianity»⁵⁶. Pero aunque la fórmula no se enuncie con los términos precisos que más arriba se han dado, sin embargo, su esquema está presente detrás de cada argumento contra la Modernidad, detrás de cada afirmación de la libertad auténtica, en el hilo conductor de su visión de la historia, en la entraña de cada verso en defensa de la familia, en su idea romántica de la mujer, en su admirable y luminosa visión del mundo, en su teoría de la gratitud, en su apuesta ardiente por la dignidad del hombre.

Esa era su hipótesis de trabajo. O como él dice, la herejía personal que quiso ensayar⁵⁷. Y se puso a ello. Lo primero era, pues, buscar el principio hermenéutico contrario a la inmanencia. Y lo primero que parece que se le ocurre pensar es en un *deus sive natura*: una especie de panteísmo —parece incluso que *The Man Who Was Thursday* refleja de alguna forma esta visión en la persona de Domingo⁵⁸—. Pero es una concepción pasajera, y pronto la desecha, porque el panteísmo termina siempre por resolverse en la inmanencia⁵⁹. Pero tampoco servía mucho como fundamento de la trascendencia un deísmo filosófico y abs-

⁵³ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 298; PJ, I, 620.

⁵⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 286; PJ, I, 605.

⁵⁵ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 287; PJ, I, 606.

⁵⁶ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 285 ss; PJ, I, 604 ss.

⁵⁷ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 214; PJ, I, 515.

⁵⁸ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 103; PJ, I, 92.

⁵⁹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 280; PJ, I, 598.

tracto del tipo de los ilustrados —de hecho, como ellos mismos demostraban con vida y obras, ese deísmo terminaba siendo un inmanentismo encubierto o disfrazado: un dios que no tiene más relación con el ser humano que la de haber generado la máquina del cosmos no puede colmar el ansia de trascendencia de los hombres. Por el contrario: o termina esclavizándolos⁶⁰ o hace que ellos se idolatren a sí mismos⁶¹—.

Y es entonces cuando ve la necesidad de poner como principio hermenéutico lo que sea más contrario al inmanentismo moderno: necesita un Dios personal, absolutamente trascendente al hombre pero con un vínculo tan íntimo con el ser humano que le permita acceder a Él⁶². Y ese Dios es el Dios de Jesucristo. Y ningún otro⁶³. Descubre que la trascendencia cristiana, como principio hermenéutico es lo más radicalmente contrario a la inmanencia moderna. Y entonces empieza a analizar el Cristianismo. Extrema los principios y normas de la doctrina cristiana y descubre que son radicalmente opuestos a los de la mentalidad moderna⁶⁴. Y lo que es más admirable todavía: los efectos, las consecuencias de la trascendencia cristiana están de acuerdo y satisfacen y culminan y explican no sólo la tendencia y la experiencia, sino también sus paradojas por tener un principio de interpretación mucho más amplio —total⁶⁵—.

Por eso, al hacer el análisis de la Historia, y dar con la Edad Media —no sin ayuda de Belloc— descubre en ella una sociedad fundada en la trascendencia: la Cristiandad. Es perfectamente capaz de reconocer los errores de los hombres de aquellos tiempos y admite honestamente sus imperfecciones, pero al mismo tiempo valora sus éxitos humanos y los pone —algo políticamente incorrecto

⁶⁰ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 281; PJ, I, 600.

⁶¹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 279; PJ, I, 597-598.

⁶² Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 281, 282; PJ, I, 599, 601.

⁶³ Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 316-317; PJ, I, 1659-1660.

⁶⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 298; PJ, I, 620.

⁶⁵ «La Iglesia Católica lleva una especie de mapa de la mente que parece el mapa de un laberinto, pero que es de hecho una guía para el laberinto. Ha sido compilado por un conocimiento que, incluso considerado como conocimiento humano, no tiene ningún paralelismo humano. No hay ningún otro caso de una continua institución inteligente que haya estado pensando y pensando por dos mil años. Su experiencia cubre naturalmente casi todas las experiencias; y especialmente casi todos los errores. El resultado es un mapa en el que todos los callejones sin salida y malos caminos están claramente marcados, todos los caminos que se ha demostrado que son indignos por la mejor de todas las evidencias: la evidencia de aquellos que los siguieron. En este mapa de la mente los errores están marcados como excepciones. La mayor parte de él consiste en campos de juego y alegres cotos de caza, donde la mente puede tener tanta libertad como quiera; por no mencionar ningún número de campos de batalla intelectual en donde la batalla está indefinidamente abierta y sin decidir». *Why I Am a Catholic*, CW 3, 129.

para su tiempo y el nuestro— como modelo de sociedad en muchos aspectos —y no son los menos importantes el económico, el político y el cultural⁶⁶—.

La conclusión de todo el proceso es también lógica: se ha encontrado la interpretación correcta de la realidad: se ha dado con la llave, la única llave posible⁶⁷. Y la consecuencia práctica del sentido común es la conversión⁶⁸, primero intelectual, cordial y vital y más tarde también oficial. El proceso ha sido plenamente racional⁶⁹ —aparte, claro, la acción de la gracia, cuyo misterio queda fuera del ámbito de este estudio—. Como proceso racional no sólo no repugna a la mente humana, sino que está en conformidad con ella —también de esto dejará constancia Chesterton⁷⁰.

En la aplicación de su método al problema del mundo pasa de la consideración de las cosmologías profundas de la Modernidad —pesimismo, panteísmo, deísmo, materialismo— y de la constatación primero de su insuficiencia y después del peligro de autodestrucción que entrañan para el hombre, a la hipótesis de un Dios personal que dé origen y sentido al mundo, y encuentra el fundamento cosmológico de la trascendencia, su posibilidad y necesidad racionales, encuentra que la explicación cristiana es la que más se adapta a esa posibilidad y necesidad, la que explica las paradojas a fondo, y encuentra finalmente que está reformulando —en otro estilo y época, oportunamente— las *quinque viae* del Angélico.

La contemplación del mundo y el hecho de descubrir en él la bondad, la verdad y la belleza constituye una de las vías por las que Chesterton pasa de la con-

⁶⁶ «Yo mismo soy un medievalista, en el sentido en que pienso que la vida moderna tiene mucho que aprender de la vida medieval; que los gremios son un sistema social mejor que el capitalismo; que los frailes son mucho menos ofensivos que los filántropos». *Catholic Church and Conversion*, CW 3, 93; *videas etiam Orthodoxy*, CW 1, 358; PJ, I, 691.

⁶⁷ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 287, 295; PJ, I, 606, 616; *The Everlasting Man*, CW 2, 346-348; PJ, I, 1685-1687; *The Autobiography*, CW 16, 330; PJ, I, 320.

⁶⁸ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 282; PJ, I, 601.

⁶⁹ «Llegar a ser católico ensancha la mente. De forma especial ensancha la mente sobre las razones para llegar a ser católico. Al estar en el centro donde todos los caminos se encuentran, un hombre puede ver hacia abajo cada uno de esos caminos y darse cuenta de que vienen de todos los puntos de los cielos. Mientras está todavía recorriendo su propio camino, ese es el único camino que puede verse, o algunas veces incluso imaginarse». *Catholic Church and Conversion*, CW 3, 93-94.

⁷⁰ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 347; PJ, I, 678. El capítulo, que concluye la obra, está en buena parte dedicado a esta cuestión. *Videas etiam* todo el capítulo III de esa misma obra —«The Suicide of Thought», CW 1, 233; PJ, I, 538 ss.

cepción inmanentista a la trascendente. Pero no es la única. Al mismo tiempo que recorre ese camino pasa también por otro, que resulta para él aún más intenso y sólido: es la vía antropológica, la contemplación de la propia realidad humana. Si la vía cosmológica era externa a él —y por ello en cierto sentido más objetiva—, este nuevo camino será un camino de interioridad, de introspección, de análisis de lo más propio de uno mismo —y aunque se corre el riesgo de caer en el subjetivismo, Chesterton se esforzará por objetivar esa realidad lo más posible—. Al lado de esta nueva vía, aquella primera, la cosmológica, aparece con un sentido nuevo de complemento: la realidad humana es tan rica y tan valiosa, tan digna, que todo lo demás —el universo entero— parece tener sentido en función de ella⁷¹. Este carácter de complementariedad se acentúa por el hecho de que Chesterton recorre ambas vías simultáneamente: de esta forma el proceso de cada una de ellas interactúa con el de la otra formando una única unidad que separamos aquí sólo a efectos analíticos —lo cual no siempre resulta fácil, pues Chesterton considera al hombre muy enmarcado en su visión del mundo y en su vida en el mundo—.

En la vía antropológica, Chesterton sigue el mismo esquema básico y, al constatar el fracaso y la inutilidad de las antropologías de su tiempo para dar respuestas satisfactorias al corazón del hombre, pasa de la postura más extremadamente moderna —el solipsismo y el abandono nihilista— a la más contraria a la Modernidad —la antropología cristiana. Construye así una filosofía del hombre que considera la realidad humana tal como es en sí fundamentalmente positiva y válida⁷² (de ahí también que la existencia sea un don precioso que exige gratitud⁷³); ontológicamente orientada, como por un instinto tanto físico como racional, a alcanzar su plenitud, es decir, el recto desarrollo de sus facultades y tendencias⁷⁴; una filosofía que considera que como sujeto espiritual, el ser humano se manifiesta como un ser libre y responsable⁷⁵, con una dimensión social, que

⁷¹ Así Chesterton parece vislumbrar lo que ya era claro para la filosofía realista cristiana y aún para la aristotélica y que años después se enunciaría como el principio antrópico: el universo tiene sentido en función del ser humano. Pero mientras cierta corriente de inspiración todavía moderna concluye sin más en ese principio, sin darle una explicación última y profunda, adecuada, a su necesidad, Chesterton y el cristianismo la referirán a una explicación trascendente del ser humano. Cf. ALFARO DRAKE, T., *El Señor del azar*. Paulinas, Madrid, 1997, p. 127-132 y 228.

⁷² Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 377; PJ, I, 1713.

⁷³ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 257; PJ, I, 570.

⁷⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 235-237; 337; PJ, I, 541-543; 666, *St. Thomas Aquinas*, CW 2, 429; PJ, 1004.

⁷⁵ Cf. *The Autobiography*, CW 16, 173-175; PJ, I, 167-169. *Orthodoxy*, CW 1, 258; 328; 337; PJ, I, 570; 655; 666.

le implica ontológicamente con otras personas⁷⁶ y que se da primeramente y de forma natural en la familia⁷⁷; que el hombre se proyecta también a una dimensión histórica⁷⁸, que la posibilidad de la elección del mal es real y universal, porque el mal es un hecho en la historia humana⁷⁹: y que la religión es una dimensión propia de la persona⁸⁰. De allí a la antropología cristiana no hay más que un paso, y pronto lo da Chesterton al reconocer al hombre como creación divina, el orden natural como ley también divina, la dimensión social como caridad de la fraternidad universal, el carácter sagrado de la familia, la *communio sanctorum*, la libertad de los hijos de Dios, el *mysterium iniquitatis* y el *mysterium salutis*, y la relación del ser humano con el Dios-Hombre.

⁷⁶ Cf. «Humanity», *Collected Poetry*, CW 10, 51. El poema fue publicado por primera vez en el periódico *The Debater*, en marzo de 1892. En este poema de juventud previo a los años de la crisis, pueden verse todavía algunas notas de modernidad en Chesterton —singularmente un tinte de aceptación de la inmanencia—, que corregirá muy pronto. Al lado de tales notas, y mucho más significativas, son algunas reflexiones ya presentes en él desde esa edad, mantenidas y maduradas a lo largo de los años: el hondo sentimiento de la hermandad universal de los seres humanos, el recio y entrañable cariño a todo lo humano, la aceptación gozosa y confiada de la realidad inmediata y de la experiencia sensible y, en las líneas anteriores a las citadas, la convicción de la fragilidad humana, de la realidad del mal —incluso del pecado original— el rechazo del mito del progreso, etc. Cf. *etiam*, *Orthodoxy*, CW 1, 250-251; 312; PJ I, 559-561; 636.

⁷⁷ Cf. *What's Wrong with the World*, CW 4, 68; 107 ss.; PJ, I, 742; 783 ss. Don Álvaro DE SILVA ha seleccionado oportunamente una representativa serie de textos de Chesterton sobre «el hombre y la mujer, el amor, el matrimonio, los niños, la familia y el divorcio» y los ha publicado bajo el acertado título de *Brave New Family* —en irónica oposición al *Brave New World*, de HUXLEY—. El título de la versión castellana (Rialp, Madrid, 1995) es *El amor o la fuerza del sino*.

⁷⁸ *Orthodoxy*, CW 1, 250; PJ, I, 560. Cf. también, allí mismo, CW 1, 355-356; PJ, I, 688-689. Este es el sentido profundo que inspira, por ejemplo, los versos de su poema épico «Lepanto», *Collected Poetry*, CW 10, 548, donde un «don Juan de Austria / ha liberado a su gente» (p. 552) y los lamentos por la pérdida de las reducciones de los jesuitas en *Paraguay* (*Collected Poetry*, CW 10, 404). También bajo esta luz puede entenderse la carta que Chesterton manda a su madre con motivo de su conversión a la Iglesia Católica (citada por WARD, 298). En ella le asegura «Pienso, como lo hizo Cecilio, que la lucha por la familia y el ciudadano libre y todo lo honesto la debe ahora llevar la única forma militante de Cristianismo». Esto implica, necesariamente, la convicción de la necesidad de trabajar para transformar el mundo en un orden más justo.

⁷⁹ Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 377; PJ, I, 1713 —aunque el texto de esta versión está incompleto; resulta algo mejor la edición de Porrúa, México 1998, p. 247—. *Videas etiam*: *Orthodoxy*, CW 1, 321; 342; PJ, I, 647; 672. Particularmente ilustrativo resulta este fragmento de su discusión con Blatchford: «Si el señor Blatchford pudiera sólo responder la cuestión real. Ésta no es «¿por qué la Cristiandad es tan mala cuando proclama ser tan buena?». La cuestión real es «¿por qué todas las cosas humanas son tan malas cuando proclaman ser tan buenas?». Si Nunquam siguiera abiertamente esta cuestión, realmente dejaría atrás desilusiones y caminaría a través del erial ateo, solo, llegaría al final a un lugar extraño. Su peregrinación escéptica terminaría en un lugar donde la Cristiandad comienza. La Cristiandad comienza con la maldad de la Inquisición. Sólo que le añade la maldad de los liberales ingleses, de los tories, de los socialistas y de los jueces de condado. Comienza con una cosa extraña que corre a través de la historia humana. A esto lo llama Pecado, o la Caída del Hombre». *The Blatchford Controversies*, CW 1, 391.

⁸⁰ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 239; 292; 337; 343; PJ, I, 546; 613; 666; 674. *The Everlasting Man*, CW 2, 216; 225; 228-229; PJ, I, 1575; 1580; 1582-1584 (esta pésima traducción omite las últimas tres páginas de ese capítulo IV). *The Appetite of Tyranny*, CW 5, 241; traducción castellana: *Sobre el concepto de la barbarie*. Oliva de Vilanova, Barcelona, 1915, pág. 21.

Por la vía cosmológica Chesterton descubre que el mundo tiene orden, belleza, unidad, bondad, que puede llegar a conocerse —por tanto es verdadero—: descubre la luminosidad del ser. Pero descubre también la contingencia del mundo y su ser-relativo-a-otro para tener pleno sentido: el ser contingente del mundo le remite al ser trascendente. Por la vía antropológica —centrada sobre todo en un análisis de su propia realidad— descubre la apertura a los demás, la realidad del amor, de la donación, de la entrega, valora la dignidad de la libertad humana —una libertad que no se da sin compromiso, como acto supremo del propio dominio—. Descubre que el compromiso y el amor deben encontrar su plenitud en un ser trascendente. Entonces acepta el Cristianismo como interpretación válida de la realidad: la cosmología cristiana da sentido pleno al mundo y la antropología cristiana lleva al hombre a su mayor perfección posible: la de llegar a ser hijo de Dios.

Es evidente que una concepción del ser humano de este corte resulta, por una parte, totalmente contraria a las diversas —y enfrentadas— visiones modernas y por otra, lo que es más importante, logra superarlas pues resuelve varias aporías a las que la Modernidad no podía dar ninguna respuesta satisfactoria. Resuelve la esquizofrénica fragmentación del hombre moderno. Resuelve su trágico dilema entre el individualismo radical y el totalitarismo de Estado. Resuelve la contradicción y el desorden que hay entre el orden racional y las apetencias instintivas. Resuelve el angustioso problema de la duda constante y paralizadora y el subjetivismo con la certeza de una verdad objetiva conocida suficiente y válidamente. Resuelve el absurdo de la vida personal, social e histórica sin sentido con la orientación hacia una plenitud total. Resuelve los espejismos de las utopías con una esperanza histórica fundada en la realidad integral —temporal y eterna— del ser humano⁸¹.

Al elaborar su concepción del hombre, Chesterton se da cuenta, en primer lugar, de una coincidencia fundamental con el realismo antropológico cristiano⁸². Pero se da también cuenta, inmediatamente, que la antropología cristiana completa, perfecciona y culmina su propia «herejía»⁸³. Había rechazado la Modernidad por oponerse a la realidad humana más inmediata y obvia. En consecuencia había buscado un fundamento contrario a la inmanencia moderna⁸⁴. Y en el Cristianismo encontró lo que más radicalmente se oponía a esa inma-

⁸¹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 346; PJ, I, 677.

⁸² Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 347; PJ, I, 678; *videas etiam The Everlasting Man*, CW 2, 402; PJ, I, 1740.

⁸³ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 314, 319; PJ, I, 639, 645.

⁸⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 287; PJ, I, 608.

nencia: una visión del ser humano desde un Dios trascendente y personal que se hace hombre⁸⁵. Buscaba explicación profunda y coherente a problemas antagónicos y encontró las ciertas, densas y embriagadoras paradojas cristianas⁸⁶ que arrojaban una luz misteriosa y cálida sobre la *magna quaestio* del ser humano. Había desechado las utopías ilustradas y en la Cristiandad medieval encontró testimonios de una sociedad y un tiempo más hondamente humanos que los suyos y más nobles. Vio cómo sus postulados antropológicos se completaban con una doctrina sólida, perfectamente coherente, respetuosa de la realidad y de la dignidad humanas hasta el punto de hacerlas sagradas y divinas y con la garantía bimilenaria de haber llevado a su plenitud a quienes la han asumido y se han esforzado por vivir de acuerdo con ella⁸⁷.

Todo este proceso, como decimos, lo advierte Chesterton como profundamente racional. Va paso por paso y explica que nunca hubiera admitido el Cristianismo si no lo hubiera considerado de acuerdo con su razón humana. Pero esta razón, hay que tenerlo en cuenta, es una razón abierta a la verdad de las cosas, que intenta superar prejuicios, que no excluye *a priori* —y el término kantiano tiene aquí toda intención— ámbitos de la realidad que le son propios. Esta apertura se basa en lo que más inmediatamente conoce: su propia experiencia y sus tendencias naturales. El primer criterio son los hechos, su propia historia, aquello que nadie le puede negar porque lo ha vivido en su misma carne. El segundo es un conjunto de anhelos y esperanzas —«instintos»— que le mueven a actuar, que tienden a saciarse aunque no lo logran completamente y, sobre todo, que exigen una explicación adecuada convincente, sobre todo los que se refieren a lo Absoluto. Ambos criterios parecen estar confirmados por otro, cuyo olvido o desprecio sería negligente: la universalidad: parece sensato considerar como auténtico lo que el sentir común de los hombres han considerado como tal. Fundado en estos criterios y con esa actitud de apertura, Chesterton no da nada por supuesto y sigue un proceso racional que desemboca en la necesidad de admitir la trascendencia como explicación última, profunda y cierta de la realidad del mundo y del hombre⁸⁸.

⁸⁵ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 342; PJ, I, 673, y todo el capítulo 1 de la segunda parte de *The Everlasting Man*, CW 2, 301 ss., PJ, I, 1647 ss.

⁸⁶ Cf. *Orthodoxy*, todo el capítulo VI —«The paradoxes of Christianity»—, CW 1, 285 ss.; PJ, I, 604 ss. y el capítulo 2 de la segunda parte de *The Everlasting Man* —«The riddles of the Gospel»—, CW 2, 318 ss.; PJ, I, 1661 ss.

⁸⁷ Cf. *The Everlasting Man*, CW 2, 402; PJ, I, 1740.

⁸⁸ Cf. KNOX, R., «Panegyric on G. K. Chesterton». En *Captive Flames*, Burns Oates, Londres, 1940, p. 145. Allí, el sacerdote converso recoge la homilía que pronunció en la misa funeral en Westminster por el descanso del alma de Chesterton.

La solución trascendente a la que llega podría acusarse de *petitio principii*: todo vale si se admite la existencia de un Dios con esas condiciones. Y puede ser que efectivamente sea la petición de un principio. Hay sin embargo que hacer notar un hecho: toda interpretación del cosmos y del hombre, toda —sea cual sea, aunque se niegue a ella misma como explicación—, parte necesariamente de unos principios, que pueden ser reales o ficticios, verdades ciertas o prejuicios falsos⁸⁹. Más aún: procedemos en nuestro modo de pensar haciendo de esos principios —los que sean— dogmas. Y así, incluso los más escépticos y los más relativistas, como es bien sabido, terminan siendo los más dogmáticos⁹⁰. No podemos evitarlo: es nuestra forma de pensar: y por ello es algo real y no puede ser eludido, por más que nos empeñemos en escapar con *epochés* ficticias y de laboratorio —que no de la vida—.

Pero, además, en nuestro caso, resulta que el principio que se pide es un principio que la razón humana admite como verosímil, como razonable, como posible. Más aún: una vez que se ha admitido ese principio, todo lo demás encaja perfectamente —y «todo lo demás» no es sólo la coherencia interna⁹¹ de un castillo en el aire a lo Hegel o a lo Kant, sino la maravillosa, densa y compleja realidad misma—. La existencia —la del mundo y la del hombre— tenía muchos interrogantes, muchas cuestiones abiertas y complicadas. El misterio de la suspensión de las estrellas en la bóveda celeste era enorme y no lo era menos el de la generación y sostenimiento de la vida —particularmente la humana—. Las distintas explicaciones que se le daban eran contradictorias, las mejores podían aclarar una parte de los problemas, pero después generaban otros. Ni siquiera otras respuestas religiosas —es decir, que de algún modo apuntaban a la trascendencia— podían resolverlo:

Sólo una explicación parecía tener sentido y dar razón de todo adecuadamente. Podía resolver incluso las paradojas más extrañas. Esa explicación, esa respuesta era el Dios trascendente de Jesucristo como clave de interpretación del misterio de la existencia; un Dios que en su vertiente *ad intra* es una familia trinitaria de amor y en su vertiente *ad extra* es un Padre que crea, redime y santifica por amor. El *Deus Caritas est*, de San Juan⁹², que constituye una de las

⁸⁹ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 354-355; PJ, I, 686-687.

⁹⁰ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 356; PJ, I, 688.

⁹¹ Cf. *Heretics*, CW 1, 46; PJ, I, 335.

⁹² Cf. Ilo 4, 8.

revelaciones más importantes del Cristianismo —quizá la fundamental, pues todo lo demás gira en torno a este eje— es para Chesterton la clave de la libertad absoluta de Dios y de la orientación que debe tener la libertad humana en su camino a la plenitud. Dios es amor, porque reúne en sí el grado más alto de la libertad y del compromiso: eligió amar a los hombres y se comprometió con ellos hasta el punto de hacerse uno de ellos, morir por ellos y resucitar por ellos para elevarlos a su propia dignidad. Por mantenerse fiel al compromiso de su libertad pasó por todos los obstáculos y dificultades. Y aún se mantiene fiel a ese compromiso por medio de la Providencia y del Espíritu Santo que guía a la humanidad hacia Dios. De esta forma, como Amor de libertad y compromiso, como Creador del universo y del hombre, Dios se constituye en fuente y fundamento de la dimensión moral del ser humano: es el Bien absoluto que fundamenta todo bien. Al ser Dios-Hombre encarnado en Jesucristo se propone como *causa exemplaris* del ser humano: como el Hombre perfecto e Ideal⁹³. Y por eso y porque es el Dios trascendente⁹⁴ —Bien absoluto, Verdad absoluta, Belleza absoluta, el Que-Es⁹⁵, con una separación entre Él y el hombre «tan sagrada como eterna»⁹⁶— puede dar cumplida satisfacción al ansia y anhelo de plenitud humana —al *desiderium naturale perfectionis*—. Y todo esto con perfecta anuencia de una razón humana que, sin renunciar a su modo de ser, sino asumiendo todas sus posibilidades, sabe abrirse al misterio.

Chesterton se dio cuenta de ello y razonablemente pensó que esa coincidencia tan admirable no podía ser fruto de la casualidad. Tenía que haber algo más: Había encontrado la llave, la única llave que podía abrir la cerradura de tanto misterio. Y, al usarla en esa cerradura, la llave se deslizó suavemente, sin hacer fuerza, y con un pequeño impulso crujieron los goznes y la puerta se abrió: tras ella estaba, por fin recuperada, la hermosa y antigua realidad, perdida después de tantos siglos de pensamiento moderno: la realidad clara y desnuda de la existencia, sólida, firme, tangible, cierta, como en las horas ya lejanas de la infancia, como en el primer día de la creación, dispuesta a que el ser humano pudiera gozar de ella, al murmullo suave de la brisa en las tardes serenas —en el tiempo y la eternidad—, con su Dios.

⁹³ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 310, 315, 319; PJ, I, 633, 639, 645.

⁹⁴ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 339; PJ, I, 668.

⁹⁵ Cf. Ex 3, 14.

⁹⁶ Cf. *Orthodoxy*, CW 1, 337; PJ, I, 666.

CONCLUSIONES

Debemos cerrar ya este estudio, del que podemos sacar algunas conclusiones. La primera es la fecundidad que aporta el cimiento metafísico que Chesterton pone cuando lo aplica existencialmente a diversos ámbitos de la Filosofía —la Antropología, la Ética, la Política, la Filosofía de la Ciencia, la Sociología, la Teología Natural, la Historia del Pensamiento, la Filosofía de la Cultura, la Teoría del Conocimiento, etc.—. Con esta aplicación, la extensa obra del autor inglés tiene mucho que decir sobre una abundancia de temas, como los sistemas socio-económicos, la mujer, la familia, la democracia, la tradición, el amor patrio, la teología, la Cristiandad Medieval, la infancia y su psicología, la interpretación de la ciencia.

La segunda conclusión es el lugar que nos parece que debe ocupar Chesterton en la historia del pensamiento del siglo XX: se le debe considerar como un filósofo importante por sus actitudes profundamente filosóficas y por el contenido de su obra. Y éste es ciertamente abundante para otorgarle un destacado puesto. No encontramos razón suficiente para desterrar a Chesterton de la historia de la Filosofía, y en cambio sí se pueden ver algunas razones para reivindicar un notable lugar en ella. La primera es que su pensamiento y su obra, su prolongado debate con la Modernidad, supone una recuperación de la filosofía realista en el ambiente cultural de su época: creemos que la importancia de un filósofo no siempre viene dada por la originalidad absoluta de su pensamiento, sino también porque parte de su misma originalidad puede ser el proponer en su tiempo ideas que su cultura había ya olvidado —y este es precisamente el caso de Chesterton: recupera y propone recuperar el sentido común y la filosofía realista, en una Inglaterra que llevaba ya mucho tiempo sumergida en el escepticismo, en el empirismo, en el idealismo, en el utilitarismo, en la Modernidad—. Esta recuperación propuesta por Chesterton no es simplemente un desempolvar viejas ideas. Es una renovación auténtica: una búsqueda de caminos nuevos para llegar a aquella filosofía, y de modos nuevos para presentarla. La renovación y actualización de la filosofía realista que Chesterton emprende se da en un momento oportuno y resulta fecunda. La divulgación de sus ideas genera, como se ha dicho, una escuela de pensamiento que busca su aplicación en el campo de la literatura, del arte, de la ciencia, de la política, de la universidad y de la misma economía.

Nuestra última conclusión es la validez actual del pensamiento de Chesterton o, lo que es lo mismo, la necesidad de admitir la trascendencia como presupuesto

para toda filosofía futura que quiera presentarse como auténtica. Chesterton no sólo prevé y soluciona la crisis de la Modernidad. También prevé y soluciona la crisis de la Postmodernidad: puede arreglarla. Basta con poner la trascendencia como fundamento metafísico y derivar de ella todas las consecuencias: sólo así podrá culminarse la edificación del gran templo del teo+antropocentrismo.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de G. K. Chesterton

- Collected Works*. Ignatius Press. San Francisco, 1986-1999. XXXVII volúmenes.
- The Complete Father Brown*. Penguin, Nueva York, 1981.
- The Mask of Midas*. With a Father Brown bibliography, by John PETERSON. Edited and with a Preface by Geir HASNES. Illustrated by Noralf Husby. Classica, Trondheim 1991.
- «Introduction to Matthew Arnold's Essays». En *Essays Literary & Critical by Matthew Arnold*. Dent & Sons, Londres, 1933, p. ix-xiv.
- «Introduction to Sheen's God and Intelligence in Modern Philosophy». En SHEEN, F. J., *God and Intelligence in Modern Philosophy*. Image Book, Nueva York, 1958.
- «Who Should Bring Up Our Children?». Debate entre RUSSELL, B. y CHESTERTON, G. K., en *The Chesterton Review*, vol. 15, n. 4 (nov. 1989) y vol. 16, n. 1 (feb. 1990), págs. 441-451.
- Prophet of Orthodoxy. The Wisdom of G. K. Chesterton*. SPARKES, R. (ed.) Harper Collins, Glasgow, 1997. Antología de poemas, artículos y fragmentos de las obras mayores de GKC sobre religión.
- Letters*. Citadas en WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*. Penguin, Londres, 1958.

En castellano

- Obras completas*. Plaza y Janés, Barcelona (1961-1970). IV volúmenes.
- Pequeña historia de Inglaterra*. Calleja, Madrid, s.a.
- Sobre el concepto de barbarie*. Traducido por Héctor Oriol, con un prólogo de Miguel de Unamuno. Oliva de Vilanova, Barcelona, 1915.
- Cartas a un viejo garibaldino*. Harrison & Sons, Londres, 1915.
- Ensayos*. Porrúa, México, 1997.
- Ortodoxia. El hombre eterno*. Porrúa, México, 1998.
- El amor o la fuerza del sino: ensayos de G. K. Chesterton sobre el hombre y la mujer, el amor, el matrimonio, los niños, la familia y el divorcio*. Selección, traducción e introducción de Álvaro de SILVA. Rialp, Madrid, 1995.

Obras y estudios sobre G. K. Chesterton

- BELLOC, H., «El lugar de G. K. Chesterton en las letras inglesas». Puesto como prólogo a *Ensayos de Chesterton*, Porrúa, México, 1997, p. ix-xxxix.
- BORGES, J. L., «Dickens, Our Mutual Friend». En *Obras completas*, Bruguera, EMEC, Barcelona, 1985, tomo 4, p. 152-157.
- BOYD, I., *The Novels of G. K. Chesterton: A Study in Art and Propaganda*. Paul Elek, Londres, 1975.
- CONLON, D. J. (ed.), *G. K. Chesterton: A Half Century of Views*. Oxford University Press, Oxford, 1987.
- DÍAZ, L. M., «Las conversiones de Chesterton y Papini». En *Cursos de Cultura Católica: El hombre frente al bien y al mal*. Vol. XVI, Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, 1996, p. 245-256.
- FFINCH, M.: *G. K. Chesterton: A Biography*. Londres, 1988.
- HASNES, G. (ed.), «Preface» to *The Mask of Midas*. With a Father Brown bibliography by John PETERSON. Illustrated by Noralf HUSBY. Classica, Trondheim, 1991 (p. 7-12).
- HESSE, G. D., *An Introduction to the Theology of Gilbert Keith Chesterton*. Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. In Urbe, 1991.
- JAKI, S. L., *Chesterton, a Seer of Science*. University of Illinois Press, 1986.
- KAVANAGH, P. J., *The Essential G. K. Chesterton*. Introducción a la antología de este nombre. Oxford University Press, 1987, p. xi-xxvii.
- KENNER, H., *Paradox in Chesterton*. Sheed & Ward, Londres, 1948.
- KNOX, R. A., «Sermon at Westminster Cathedral on Chesterton». En *Captive Flames*, Burns & Oats, Londres, 1940, págs. 144-149. Es la homilía pronunciada por Monseñor Knox en la misa funeral de Chesterton.
- LUNN, H., «Entrevista a Chesterton para Heart and Home». En SILVESTER, C., *Las grandes entrevistas de la historia*, Madrid, 1997, págs. 297 ss.
- NOVAK, M., «Saving Distributism». Introducción a *The Outline of Sanity*, CW 5, 15-33.
- PEARCE, J., *Wisdom and Innocence. A Life of G. K. Chesterton*. Ignatius Press, San Francisco, 1996.
- Traducción castellana: *G. K. Chesterton, sabiduría e inocencia*. Encuentro, Madrid, 1998.
- SECO, L. I., *Chesterton, un escritor para todos los tiempos*. Palabra, Madrid, 1997.
- SILVA, Á., Introducción a *El amor o la fuerza del sino: ensayos de G. K. Chesterton sobre el hombre y la mujer, el amor, el matrimonio, los niños, la familia y el divorcio*. Rialp, Madrid, 1995, p. 15-41.
- SPARKES, R., *Introduction to Prophet of Orthodoxy*. HarperCollins, Glasgow, 1997, p. 1-96.
- SULLIVAN, J., *Chesterton Three: A Bibliographical Postscript*. Vintage. Bedford, 1980.
- UNAMUNO, M. De, Prólogo a *Sobre el concepto de la barbarie*. Oliva de Vilanova, Barcelona, 1915, p. 7-16.
- WARD, M., *Gilbert Keith Chesterton*. Penguin, Londres, 1958.