ORTODOXIA

G. K. Chesterton





Biblioteca gratuita
talcaldeg.github.io/fenix

Ortodoxia

G. K. Chesterton

Traducción de Proyecto Fénix

Edición al cuidado de Tomás Alcalde

Proyecto Fénix

Portada: John Constable, «El muelle de cadenas, Brighton», 1826-1827 (dominio público, Wikimedia Commons).

Índice

Nota de esta edición 5
Prefacio 6

I Introducción en defensa de todo lo demás 7
II El maníaco 13
III El suicidio del pensamiento 32
IV La ética del país de los elfos 51
V La bandera del mundo 75
VI Las paradojas del cristianismo 93
VII La revolución eterna 118
VIII El romance de la ortodoxia 145
IX La autoridad y el aventurero 165

Nota de esta edición

Esta es una traducción nueva de Proyecto Fénix, hecha directamente del inglés de *Orthodoxy*, el libro que G. K. Chesterton (1874-1936) publicó en Londres en 1908. Comprende el prefacio y los nueve capítulos.

Se tradujo desde el texto de Project Gutenberg (libro n.º 130), que reproduce la edición original. Los nombres de personas y lugares van como se conocen en castellano; los que no tienen forma castellana, como los escribió el autor. Las notas al pie son de esta edición: indican la obra y el lugar de las citas que hace el autor.

La traducción se preparó con ayuda de inteligencia artificial y se revisó contra el original inglés. Si encuentras un error, puedes avisarlo desde el sitio de Proyecto Fénix.

El texto de G. K. Chesterton es de dominio público. Traducción de Proyecto Fénix, 2026. Se puede copiar y difundir gratis, con crédito y sin fines de lucro, bajo la licencia Creative Commons BY-NC-SA 4.0.

Prefacio

Este libro quiere ser compañero de *Herejes* y poner el lado positivo junto al negativo. Muchos críticos se quejaron de que el libro titulado *Herejes* se limitaba a criticar las filosofías corrientes sin ofrecer ninguna filosofía alternativa. Este libro es un intento de responder a ese desafío. Es inevitablemente afirmativo y, por lo tanto, inevitablemente autobiográfico. El autor se ha visto empujado hacia una dificultad muy parecida a la que acosó a Newman al escribir su *Apologia*[1]: se ha visto obligado a ser egotista solo para ser sincero. Aunque todo lo demás sea distinto, el motivo en ambos casos es el mismo. El propósito del autor es intentar una explicación, no de si la fe cristiana puede ser creída, sino de cómo ha llegado él personalmente a creerla. El libro está, pues, dispuesto según el principio positivo de un enigma y su respuesta. Trata primero de todas las especulaciones solitarias y sinceras del autor, y luego del modo asombroso en que todas ellas quedaron de pronto satisfechas por la teología cristiana. El autor la considera equivalente a un credo convincente. Pero si no es eso, es al menos una coincidencia repetida y sorprendente.

Gilbert K. Chesterton.

---

1. N. del E.: John Henry Newman, Apologia pro vita sua (1864), la historia de sus opiniones religiosas, escrita en primera persona.

I. Introducción en defensa de todo lo demás

La única excusa posible para este libro es que es la respuesta a un desafío. Hasta un mal tirador adquiere dignidad cuando acepta un duelo. Cuando hace algún tiempo publiqué una serie de artículos apresurados pero sinceros bajo el título de *Herejes*, varios críticos por cuya inteligencia siento un cálido respeto (puedo mencionar en especial al señor G. S. Street) dijeron que estaba muy bien que yo exhortara a todo el mundo a afirmar su teoría cósmica, pero que había evitado cuidadosamente respaldar mis preceptos con el ejemplo. «Empezaré a preocuparme por mi filosofía», dijo el señor Street, «cuando el señor Chesterton nos haya dado la suya»[1]. Quizá fue una sugerencia imprudente para una persona demasiado dispuesta a escribir libros ante la más leve provocación. Pero, después de todo, aunque el señor Street haya inspirado y creado este libro, no tiene por qué leerlo. Si lo lee, encontrará que en estas páginas he intentado, de un modo vago y personal, en una serie de imágenes mentales más que en una cadena de deducciones, exponer la filosofía en la que he llegado a creer. No la llamaré mi filosofía, porque yo no la hice. Dios y la humanidad la hicieron; y ella me hizo a mí.

Con frecuencia he tenido la fantasía de escribir una novela sobre un navegante inglés que calculó su rumbo con un ligero error y descubrió Inglaterra creyendo que era una isla nueva de los Mares del Sur. Sin embargo, siempre encuentro que estoy demasiado ocupado o soy demasiado perezoso para escribir esta bella obra, así que bien puedo regalarla para fines de ilustración filosófica. Probablemente habrá la impresión general de que el hombre que desembarcó (armado hasta los dientes y hablando por señas) para plantar la bandera británica sobre aquel templo bárbaro que resultó ser el Pabellón de Brighton se sintió bastante tonto. No vengo aquí a negar que tuviera aspecto de

tonto. Pero si usted imagina que se sintió tonto, o al menos que el sentimiento de necedad fue su única o su principal emoción, entonces no ha estudiado con la suficiente delicadeza la rica naturaleza romántica del héroe de este relato. Su error fue en verdad un error muy envidiable; y él lo sabía, si es el hombre que yo supongo. ¿Qué podría haber más delicioso que reunir en pocos minutos todos los fascinantes terrores de ir al extranjero con toda la humana seguridad de volver a casa? ¿Qué podría haber mejor que gozar de toda la diversión de descubrir Sudáfrica sin la repugnante necesidad de desembarcar allí? ¿Qué podría haber más glorioso que armarse de valor para descubrir Nueva Gales del Sur y comprender luego, con un chorro de lágrimas felices, que era en realidad la vieja Gales del Sur? Este me parece, por lo menos, el problema principal de los filósofos, y es en cierto modo el problema principal de este libro. ¿Cómo podemos arreglárnoslas para estar a la vez asombrados ante el mundo y en casa dentro de él? ¿Cómo puede esta extraña ciudad cósmica, con sus ciudadanos de muchas patas, con sus monstruosas y antiguas lámparas, cómo puede este mundo darnos a la vez la fascinación de una ciudad extraña y la comodidad y el honor de que sea nuestra propia ciudad?

Demostrar que una fe o una filosofía es verdadera desde todos los puntos de vista sería una empresa demasiado grande incluso para un libro mucho mayor que este; es necesario seguir un solo camino de argumentación, y este es el camino que propongo seguir aquí. Deseo exponer mi fe como respuesta particular a esta doble necesidad espiritual, la necesidad de esa mezcla de lo familiar y lo desconocido que la cristiandad ha llamado con razón romance. Porque la misma palabra «romance» lleva dentro el misterio y el antiguo significado de Roma. Quien se disponga a discutir cualquier cosa debería empezar siempre por decir lo que no discute. Además de enunciar lo que se propone probar, debería enunciar siempre lo que no se propone probar. Lo que no me propongo probar, lo que me propongo tomar como terreno común entre mí y cualquier lector medio, es lo deseable de una vida activa e

imaginativa, pintoresca y llena de curiosidad poética, una vida como la que el hombre occidental, al menos, siempre parece haber deseado. Si alguien dice que la extinción es mejor que la existencia, o que la existencia vacía es mejor que la variedad y la aventura, entonces no es una de las personas corrientes a quienes hablo. Si un hombre prefiere la nada, yo no puedo darle nada. Pero casi todas las personas que he conocido en esta sociedad occidental en la que vivo estarían de acuerdo con la proposición general de que necesitamos esta vida de romance práctico: la combinación de algo extraño con algo seguro. Necesitamos mirar el mundo de tal modo que combinemos una idea de asombro y una idea de bienvenida. Necesitamos ser felices en este país de las maravillas sin sentirnos jamás meramente cómodos. Es *este* logro de mi credo el que perseguiré principalmente en estas páginas.

Pero tengo una razón peculiar para mencionar al hombre del yate que descubrió Inglaterra. Porque yo soy ese hombre del yate. Yo descubrí Inglaterra. No veo cómo este libro puede evitar ser egotista, y no veo bien (a decir verdad) cómo puede evitar ser aburrido. La pesadez, sin embargo, me librará de la acusación que más lamento: la de ser frívolo. La mera sofistería ligera es, da la casualidad, lo que más desprecio en el mundo, y quizá sea un hecho saludable que sea justamente aquello de lo que suelen acusarme. No conozco nada tan despreciable como una mera paradoja, una mera defensa ingeniosa de lo indefendible. Si fuera verdad (como se ha dicho) que el señor Bernard Shaw vive de la paradoja, entonces debería ser un millonario cualquiera, pues un hombre de su actividad mental podría inventar un sofisma cada seis minutos. Es tan fácil como mentir, porque es mentir. La verdad es, por supuesto, que el señor Shaw está cruelmente maniatado por el hecho de que no puede decir ninguna mentira a menos que crea que es la verdad. Yo me encuentro bajo la misma intolerable servidumbre. Nunca en mi vida dije nada solo porque me pareciera gracioso; aunque, desde luego, he tenido la vanagloria humana corriente y puede que lo haya encontrado gracioso porque lo había dicho yo. Una cosa

es describir una entrevista con una gorgona o un grifo, una criatura que no existe. Otra cosa es descubrir que el rinoceronte existe y complacerse luego en que parezca que no existe. Uno busca la verdad, pero puede ser que persiga instintivamente las verdades más extraordinarias. Y ofrezco este libro, con los más cordiales sentimientos, a todas las personas joviales que odian lo que escribo y lo consideran (muy justamente, por lo que sé) una pobre payasada o un solo chiste pesado.

Pues si este libro es un chiste, es un chiste contra mí. Yo soy el hombre que con el mayor atrevimiento descubrió lo que ya había sido descubierto. Si hay un elemento de farsa en lo que sigue, la farsa es a mi costa, porque este libro explica cómo me imaginé que era el primero en poner pie en Brighton y descubrí después que era el último. Narra mis elefantinas aventuras en persecución de lo obvio. Nadie puede considerar mi caso más ridículo de lo que yo mismo lo considero; ningún lector puede acusarme aquí de intentar burlarse de él: yo soy el tonto de esta historia, y ningún rebelde me arrojará de mi trono. Confieso libremente todas las idiotas ambiciones de fines del siglo XIX. Yo, como todos los demás niños solemnes, intenté ir por delante de mi época. Como ellos, intenté adelantarme unos diez minutos a la verdad. Y descubrí que iba mil ochocientos años por detrás de ella. Forcé mi voz con una exageración dolorosamente juvenil al proclamar mis verdades. Y fui castigado de la manera más adecuada y más divertida, porque he conservado mis verdades; pero he descubierto, no que no fueran verdades, sino sencillamente que no eran mías. Cuando me imaginaba que estaba solo, me encontraba en realidad en la ridícula situación de estar respaldado por toda la cristiandad. Puede ser (que el Cielo me perdone) que yo intentara ser original; pero solo conseguí inventar, todo por mi cuenta, una copia inferior de las tradiciones existentes de la religión civilizada. El hombre del yate creía ser el primero en encontrar Inglaterra; yo creía ser el primero en encontrar Europa. Intenté de verdad fundar una herejía propia; y cuando le di los últimos toques, descubrí que era la ortodoxia.

Puede que a alguien le entretenga el relato de este feliz fiasco. Podría divertir a un amigo o a un enemigo leer cómo fui aprendiendo, por la verdad de alguna leyenda suelta o por la falsedad de alguna filosofía dominante, cosas que habría podido aprender de mi catecismo, si alguna vez lo hubiera aprendido. Puede que haya o no alguna diversión en leer cómo encontré por fin en un club anarquista o en un templo babilonio lo que habría podido encontrar en la iglesia parroquial más cercana. Si a alguien le entretiene saber cómo las flores del campo o las frases oídas en un ómnibus, los accidentes de la política o los dolores de la juventud se juntaron en cierto orden para producir una cierta convicción de la ortodoxia cristiana, quizá lea este libro. Pero en todo hay una razonable división del trabajo. Yo he escrito el libro, y nada en la tierra me induciría a leerlo.

Añado una nota puramente pedante que viene, como corresponde a una nota, al comienzo del libro. Estos ensayos se ocupan solo de discutir el hecho real de que la teología cristiana central (suficientemente resumida en el Credo de los Apóstoles) es la mejor raíz de la energía y de una ética sana. No pretenden discutir la cuestión fascinante pero muy distinta de cuál es la sede actual de la autoridad para proclamar ese credo. Cuando aquí se usa la palabra «ortodoxia», significa el Credo de los Apóstoles, tal como lo entendieron todos los que se llamaban cristianos hasta hace muy poco tiempo, y la conducta histórica general de quienes sostenían tal credo. La mera falta de espacio me ha obligado a limitarme a lo que he recibido de este credo; no toco el asunto tan disputado entre los cristianos modernos de dónde lo recibimos nosotros mismos. Este no es un tratado eclesiástico, sino una especie de autobiografía descuidada. Pero si alguien quiere mis opiniones sobre la naturaleza real de la autoridad, el señor G. S. Street no tiene más que lanzarme otro desafío, y le escribiré otro libro.

---

1. N. del E.: no la hemos hallado con estas palabras en los escritos de G. S. Street;

Chesterton la recuerda como respuesta de Street a Herejes (1905).

II. El maníaco

Las personas completamente mundanas nunca entienden ni siquiera el mundo; se apoyan por entero en unas cuantas máximas cínicas que no son verdaderas. Recuerdo que una vez paseaba con un próspero editor, que hizo una observación que yo había oído muchas veces; es, en efecto, casi un lema del mundo moderno. Pero la había oído una vez de más, y vi de pronto que no había nada en ella. El editor dijo de alguien: «Ese hombre llegará lejos; cree en sí mismo». Y recuerdo que, al levantar la cabeza para escuchar, mis ojos dieron con un ómnibus en el que estaba escrito «Hanwell». Le dije: «¿Quiere que le diga dónde están los hombres que más creen en sí mismos? Porque puedo decírselo. Conozco hombres que creen en sí mismos con más colosal intensidad que Napoleón o César. Sé dónde brilla la estrella fija de la certeza y del éxito. Puedo guiarlo hasta los tronos de los superhombres. Los hombres que de verdad creen en sí mismos están todos en los manicomios». Él dijo con suavidad que, después de todo, había bastantes hombres que creían en sí mismos y que no estaban en manicomios. «Sí, los hay», repliqué, «y usted, más que nadie, debería conocerlos. Aquel poeta borracho al que usted no quiso aceptar una tragedia deprimente creía en sí mismo. Aquel pastor anciano con una epopeya, de quien usted se escondía en un cuarto trasero, creía en sí mismo. Si consultara su experiencia de negocios en lugar de su fea filosofía individualista, sabría que creer en uno mismo es uno de los signos más comunes de un fracasado. Los actores que no saben actuar creen en sí mismos; y los deudores que no quieren pagar. Sería mucho más cierto decir que un hombre fracasará sin duda, porque cree en sí mismo. La completa confianza en sí mismo no es solo un pecado; la completa confianza en sí mismo es una debilidad. Creer por completo en uno mismo es una creencia histérica y supersticiosa, como creer en Joanna Southcott: el

hombre que la tiene lleva «Hanwell»[1] escrito en la cara, tan claro como está escrito en ese ómnibus». Y a todo esto mi amigo el editor dio esta réplica profundísima y eficaz: «Bueno, si un hombre no ha de creer en sí mismo, ¿en qué ha de creer?». Tras una larga pausa respondí: «Me iré a casa y escribiré un libro como respuesta a esa pregunta». Este es el libro que he escrito como respuesta.

Pero creo que este libro puede muy bien comenzar donde comenzó nuestra discusión: en las inmediaciones del manicomio. Los maestros modernos de la ciencia están muy impresionados por la necesidad de comenzar toda investigación con un hecho. Los antiguos maestros de la religión estaban igualmente impresionados por esa necesidad. Comenzaban con el hecho del pecado, un hecho tan práctico como las papas. Se pudiera o no lavar al hombre en aguas milagrosas, no había duda alguna, al menos, de que necesitaba un lavado. Pero ciertos dirigentes religiosos de Londres, que no son meros materialistas, han empezado en nuestros días a negar, no el agua tan discutible, sino la suciedad indiscutible. Ciertos nuevos teólogos ponen en duda el pecado original, que es la única parte de la teología cristiana que realmente puede probarse. Algunos seguidores del reverendo R. J. Campbell, en su espiritualidad casi demasiado delicada, admiten que Dios está libre de pecado, cosa que no pueden ver ni en sueños. Pero niegan en esencia el pecado humano, que pueden ver en la calle. Los santos más fuertes y los escépticos más fuertes tomaron por igual el mal positivo como punto de partida de su argumento. Si es verdad (como ciertamente lo es) que un hombre puede sentir una felicidad exquisita desollando un gato, el filósofo religioso solo puede sacar una de dos deducciones. O debe negar la existencia de Dios, como hacen todos los ateos; o debe negar que Dios y el hombre estén hoy unidos, como hacen todos los cristianos. Los nuevos teólogos parecen pensar que es una solución muy racionalista negar el gato.

En esta notable situación no es evidentemente posible ahora (con alguna esperanza de apelar a todos) empezar, como hicieron nuestros

padres, por el hecho del pecado. Este mismo hecho que para ellos era (y para mí es) claro como la luz del día es precisamente el hecho que se ha diluido o negado de manera especial. Pero aunque los modernos niegan la existencia del pecado, no creo que hayan negado todavía la existencia de un manicomio. Todos seguimos de acuerdo en que hay un derrumbe del intelecto tan inconfundible como el de una casa que se cae. Los hombres niegan el infierno, pero no, todavía, Hanwell. Para el propósito de nuestro argumento primario, lo uno puede muy bien ocupar el lugar de lo otro. Quiero decir que, así como antes todos los pensamientos y teorías se juzgaban según tendieran o no a hacer que un hombre perdiera su alma, para nuestro propósito actual todos los pensamientos y teorías modernos pueden juzgarse según tiendan o no a hacer que un hombre pierda el juicio.

Es cierto que algunos hablan con ligereza y descuido de la locura como algo atractivo en sí mismo. Pero un momento de reflexión mostrará que, si la enfermedad es bella, suele ser la enfermedad de algún otro. Un ciego puede ser pintoresco; pero se necesitan dos ojos para ver el cuadro. Y de igual modo, hasta la poesía más salvaje de la locura solo pueden disfrutarla los cuerdos. Para el loco su locura es perfectamente prosaica, porque es perfectamente verdadera. Un hombre que se cree una gallina es para sí mismo tan corriente como una gallina. Un hombre que se cree un trozo de vidrio es para sí mismo tan insulso como un trozo de vidrio. Es la homogeneidad de su mente lo que lo vuelve insulso y lo que lo vuelve loco. Solo porque nosotros vemos la ironía de su idea lo consideramos incluso divertido; solo porque él no ve la ironía de su idea lo meten en Hanwell. En suma, las rarezas solo llaman la atención a las personas corrientes. Las rarezas no llaman la atención a las personas raras. Por eso las personas corrientes tienen una vida mucho más emocionante, mientras que las personas raras se quejan siempre de lo insípida que es la vida. Por eso mueren tan pronto las novelas nuevas y duran para siempre los viejos cuentos de hadas. El viejo cuento de hadas hace del héroe un muchacho humano

normal; lo sorprendente son sus aventuras, y lo sorprenden porque él es normal. Pero en la novela psicológica moderna el héroe es anormal; el centro no es central. De ahí que las aventuras más feroces no logren afectarlo adecuadamente, y el libro sea monótono. Se puede hacer un cuento con un héroe entre dragones; pero no con un dragón entre dragones. El cuento de hadas discute lo que hará un hombre cuerdo en un mundo loco. La sobria novela realista de hoy discute lo que hará un lunático esencial en un mundo aburrido.

Comencemos, pues, por el manicomio; de esta posada malvada y fantástica partamos en nuestro viaje intelectual. Ahora bien, si hemos de echar un vistazo a la filosofía de la cordura, lo primero que hay que hacer en el asunto es borrar un error grande y común. Anda suelta por todas partes la noción de que la imaginación, en especial la imaginación mística, es peligrosa para el equilibrio mental del hombre. De los poetas se suele decir que son psicológicamente poco fiables; y en general hay una vaga asociación entre ceñirse laureles en el pelo y ponerse pajas en él. Los hechos y la historia contradicen por completo esta opinión. La mayoría de los grandes poetas no solo fueron cuerdos, sino extremadamente prácticos para los negocios; y si Shakespeare de veras sostuvo alguna vez caballos, fue porque era con mucho el hombre más seguro para sostenerlos. La imaginación no engendra la locura. Lo que engendra la locura es exactamente la razón. Los poetas no se vuelven locos; los ajedrecistas sí. Se vuelven locos los matemáticos y los cajeros; los artistas creadores, muy rara vez. Yo no estoy, como se verá, atacando en ningún sentido la lógica: solo digo que este peligro está en la lógica, no en la imaginación. La paternidad artística es tan sana como la paternidad física. Además, merece señalarse que, cuando un poeta fue realmente morboso, solía ser porque tenía en el cerebro algún punto débil de racionalidad. Poe, por ejemplo, fue realmente morboso; no porque fuera poético, sino porque era especialmente analítico. Hasta el ajedrez le resultaba demasiado poético; le disgustaba el ajedrez porque estaba lleno de caballos y torres, como un poe-

ma. Prefería declaradamente los discos negros de las damas, porque se parecían más a los meros puntos negros de un diagrama[2]. Quizá el caso más fuerte de todos sea este: que solo un gran poeta inglés se volvió loco, Cowper. Y fue sin duda la lógica la que lo llevó a la locura, la fea y ajena lógica de la predestinación. La poesía no fue la enfermedad, sino la medicina; la poesía lo mantuvo sano en parte. A veces podía olvidar el infierno rojo y sediento al que lo arrastraba su horrenda doctrina de la necesidad, entre las anchas aguas y los blancos nenúfares planos del Ouse. Fue condenado por Juan Calvino; casi lo salvó John Gilpin[3]. En todas partes vemos que los hombres no se vuelven locos soñando. Los críticos están mucho más locos que los poetas. Homero es bastante completo y sereno; son sus críticos los que lo despedazan en jirones extravagantes. Shakespeare es del todo él mismo; solo algunos de sus críticos han descubierto que era otro. Y aunque san Juan Evangelista vio muchos monstruos extraños en su visión, no vio ninguna criatura tan salvaje como uno de sus propios comentaristas. El hecho general es sencillo. La poesía es cuerda porque flota con facilidad en un mar infinito; la razón procura cruzar el mar infinito y así hacerlo finito. El resultado es el agotamiento mental, como el agotamiento físico del señor Holbein. Aceptarlo todo es un ejercicio; entenderlo todo, un esfuerzo. El poeta solo desea exaltación y expansión, un mundo en el que estirarse. El poeta solo pide meter la cabeza en los cielos. Es el lógico quien procura meter los cielos en su cabeza. Y es su cabeza la que se parte.

Es un detalle menor, pero no irrelevante, que este llamativo error suele estar respaldado por una llamativa cita falsa. Todos hemos oído a la gente citar el célebre verso de Dryden como «El gran genio está muy cerca de la locura». Pero Dryden no dijo que el gran genio estuviera muy cerca de la locura. Dryden era él mismo un gran genio, y sabía más. Habría sido difícil encontrar un hombre más romántico que él, o más sensato. Lo que Dryden dijo fue esto: «Los grandes ingenios suelen estar muy cerca de la locura»[4]; y eso es verdad. Es la pura pres-

teza del intelecto la que corre peligro de un colapso. Además, la gente podría recordar de qué clase de hombre hablaba Dryden. No hablaba de ningún visionario ajeno al mundo como Vaughan o George Herbert. Hablaba de un cínico hombre de mundo, un escéptico, un diplomático, un gran político práctico. Tales hombres están, en efecto, muy cerca de la locura. Su incesante cálculo de sus propios cerebros y de los cerebros ajenos es un oficio peligroso. Siempre es peligroso para la mente hacer el cómputo de la mente. Una persona frívola ha preguntado por qué decimos «loco como un sombrerero». Una persona más frívola aún podría responder que un sombrerero está loco porque tiene que medir la cabeza humana.

Y si los grandes razonadores suelen ser maníacos, es igualmente cierto que los maníacos suelen ser grandes razonadores. Cuando yo sostenía una controversia con el *Clarion* sobre el libre albedrío, aquel hábil escritor, el señor R. B. Suthers, dijo que el libre albedrío era una locura, porque significaba acciones sin causa, y las acciones de un lunático serían sin causa. No me detengo aquí en el desastroso desliz de la lógica determinista. Es evidente que, si alguna acción, incluso la de un lunático, puede carecer de causa, el determinismo está acabado. Si la cadena de la causalidad puede romperse para un loco, puede romperse para un hombre. Pero mi propósito es señalar algo más práctico. Era natural, quizá, que un socialista marxista moderno no supiera nada del libre albedrío. Pero era ciertamente notable que un socialista marxista moderno no supiera nada de los lunáticos. El señor Suthers evidentemente no sabía nada de los lunáticos. Lo último que puede decirse de un lunático es que sus acciones carecen de causa. Si de algunos actos humanos puede decirse, en sentido amplio, que no tienen causa, son los actos menores de un hombre sano: silbar mientras camina; cortar la hierba con un bastón; golpear el suelo con los talones o frotarse las manos. Es el hombre feliz quien hace las cosas inútiles; el enfermo no tiene fuerzas para estar ocioso. Son exactamente esas acciones descuidadas y sin causa las que el loco no podría entender nun-

ca; pues el loco (como el determinista) suele ver demasiada causa en todo. El loco vería un sentido conspirativo en esas actividades vacías. Pensaría que el corte de la hierba era un ataque a la propiedad privada. Pensaría que el golpe de los talones era una señal a un cómplice. Si el loco pudiera volverse por un instante descuidado, se volvería cuerdo. Todo el que ha tenido la desgracia de hablar con personas que están en el centro o al borde de un trastorno mental sabe que su cualidad más siniestra es una horrible claridad de detalle; una manera de conectar una cosa con otra en un mapa más intrincado que un laberinto. Si uno discute con un loco, es muy probable que lleve la peor parte; pues en muchos aspectos su mente se mueve tanto más rápido cuanto menos la retrasan las cosas que acompañan al buen juicio. No lo estorban el sentido del humor ni la caridad ni las mudas certezas de la experiencia. Es más lógico por haber perdido ciertos afectos sanos. De hecho, la expresión corriente para la locura es en este aspecto engañosa. El loco no es el hombre que ha perdido la razón. El loco es el hombre que lo ha perdido todo excepto la razón.

La explicación que da el loco de una cosa es siempre completa y a menudo satisfactoria en un sentido puramente racional. O, para hablar con más rigor, la explicación demente, si no es concluyente, es al menos irrebatible; esto puede observarse en especial en los dos o tres tipos más comunes de locura. Si un hombre dice (por ejemplo) que los hombres tienen una conspiración contra él, no se puede discutir sino diciendo que todos los hombres niegan ser conspiradores; que es exactamente lo que harían los conspiradores. Su explicación cubre los hechos tanto como la nuestra. O si un hombre dice que es el legítimo rey de Inglaterra, no es una respuesta completa decir que las autoridades existentes lo llaman loco; pues, si fuera rey de Inglaterra, eso podría ser lo más sabio que pudieran hacer las autoridades existentes. O si un hombre dice que es Jesucristo, no es respuesta decirle que el mundo niega su divinidad; pues el mundo negó la de Cristo.

Sin embargo, está equivocado. Pero si intentamos rastrear su error

en términos exactos, no lo encontraremos tan fácil como habíamos supuesto. Quizá lo más cerca que podemos llegar de expresarlo es decir esto: que su mente se mueve en un círculo perfecto pero estrecho. Un círculo pequeño es tan infinito como un círculo grande; pero, aunque es tan infinito, no es tan grande. De la misma manera, la explicación demente es tan completa como la cuerda, pero no es tan amplia. Una bala es tan redonda como el mundo, pero no es el mundo. Existe algo así como una universalidad estrecha; existe algo así como una eternidad pequeña y apretada; puede verse en muchas religiones modernas. Ahora bien, hablando de un modo del todo externo y empírico, podemos decir que la *marca* más fuerte e inconfundible de la locura es esta combinación entre una completitud lógica y una contracción espiritual. La teoría del lunático explica un gran número de cosas, pero no las explica de una manera amplia. Quiero decir que, si usted o yo tratáramos con una mente que se estuviera volviendo morbosa, nos preocuparía sobre todo no tanto darle argumentos como darle aire, convencerla de que hay algo más limpio y más fresco fuera de la asfixia de un único argumento. Supongamos, por ejemplo, que fuera el primer caso, el que tomé como típico; supongamos que fuera el caso de un hombre que acusa a todos de conspirar contra él. Si pudiéramos expresar nuestros sentimientos más hondos de protesta y de súplica frente a esta obsesión, supongo que diríamos algo así: «Sí, admito que tiene usted sus argumentos y que se los sabe de memoria, y que muchas cosas encajan en otras como usted dice. Admito que su explicación explica muchísimo; ¡pero cuánto deja fuera! ¿No hay otras historias en el mundo aparte de la suya, y están todos los hombres ocupados en los asuntos de usted? Supongamos que concedemos los detalles; quizá cuando el hombre de la calle pareció no verlo a usted fue solo astucia; quizá cuando el policía le preguntó su nombre fue solo porque ya lo sabía. ¡Pero cuánto más feliz sería usted si supiera que esta gente no se interesa nada por usted! ¡Cuánto más grande sería su vida si su yo pudiera hacerse más pequeño en ella; si pudiera mirar de veras a los demás hom-

bres con curiosidad y placer comunes; si pudiera verlos caminar tal como son, en su soleado egoísmo y su viril indiferencia! Empezaría a interesarse por ellos, porque ellos no se interesan por usted. Saldría de este diminuto teatro de oropel en el que siempre se está representando su propia pequeña trama, y se encontraría bajo un cielo más libre, en una calle llena de espléndidos desconocidos». O supongamos que fuera el segundo caso de locura, el de un hombre que reclama la corona; su impulso sería responder: «¡Muy bien! Quizá usted sabe que es el rey de Inglaterra; pero ¿por qué le importa? Haga un solo esfuerzo magnífico y será un ser humano y mirará desde arriba a todos los reyes de la tierra». O podría ser el tercer caso, el del loco que se llamaba a sí mismo Cristo. Si dijéramos lo que sentimos, diríamos: «Así que usted es el Creador y Redentor del mundo; ¡pero qué pequeño debe de ser ese mundo! ¡Qué cielito debe de habitar, con ángeles no más grandes que mariposas! ¡Qué triste debe de ser ser Dios, y un Dios insuficiente! ¿No hay de verdad una vida más plena y un amor más maravilloso que el suyo, y es de verdad en su pequeña y dolorosa compasión donde toda carne ha de poner su fe? ¡Cuánto más feliz sería usted, cuánto más de usted habría, si el martillo de un Dios más alto pudiera aplastar su pequeño cosmos, esparciendo las estrellas como lentejuelas, y lo dejara a campo abierto, libre, como los demás hombres, para mirar hacia arriba y no solo hacia abajo!».

Y debe recordarse que la ciencia más puramente práctica adopta esta visión del mal mental; no busca discutir con él como con una herejía, sino simplemente romperlo como se rompe un hechizo. Ni la ciencia moderna ni la religión antigua creen en el pensamiento completamente libre. La teología reprende ciertos pensamientos llamándolos blasfemos. La ciencia reprende ciertos pensamientos llamándolos morbosos. Por ejemplo, algunas sociedades religiosas disuadían en cierta medida a los hombres de pensar en el sexo. La nueva sociedad científica disuade decididamente a los hombres de pensar en la muerte; es un hecho, pero se considera un hecho morboso. Y al tratar con aquellos

cuya morbosidad tiene un toque de manía, la ciencia moderna se preocupa mucho menos de la lógica pura que un derviche danzante. En estos casos no basta con que el desdichado desee la verdad; debe desear la salud. Nada puede salvarlo sino un hambre ciega de normalidad, como la de una bestia. Nadie puede salir de un mal mental a fuerza de pensar; porque lo que se ha enfermado, se ha vuelto ingobernable y, por así decir, independiente es el órgano mismo del pensamiento. Solo puede salvarse por la voluntad o la fe. En el momento en que su mera razón se mueve, se mueve en el viejo surco circular; dará vueltas y vueltas en su círculo lógico, igual que un hombre en un vagón de tercera clase del Inner Circle dará vueltas y vueltas por el Inner Circle a menos que realice el acto voluntario, vigoroso y místico de bajarse en Gower Street. La decisión lo es todo aquí; una puerta debe cerrarse para siempre. Todo remedio es un remedio desesperado. Toda cura es una cura milagrosa. Curar a un loco no es discutir con un filósofo; es expulsar a un demonio. Y por tranquilamente que procedan los médicos y los psicólogos en este asunto, su actitud es profundamente intolerante, tan intolerante como María la Sanguinaria. Su actitud es realmente esta: que el hombre debe dejar de pensar si ha de seguir viviendo. Su consejo es una amputación intelectual. Si tu *cabeza* te escandaliza, córtala; pues es mejor, no ya entrar en el Reino de los Cielos como un niño, sino entrar en él como un imbécil, que ser arrojado al infierno con todo el intelecto, o a Hanwell[5].

Tal es el loco de la experiencia; suele ser un razonador, con frecuencia un razonador exitoso. Sin duda se lo podría vencer en el terreno de la mera razón y exponer con lógica los argumentos contra él. Pero pueden exponerse con mucha más precisión en términos más generales e incluso estéticos. Está en la prisión limpia y bien iluminada de una sola idea: está afilado hasta un único punto doloroso. Carece de la sana vacilación y de la sana complejidad. Ahora bien, como explico en la introducción, he resuelto dar en estos primeros capítulos no tanto un esquema de una doctrina como algunas imágenes de un punto de vista.

Y he descrito extensamente mi visión del maníaco por esta razón: que, así como me afecta el maníaco, me afectan la mayoría de los pensadores modernos. Ese estado de ánimo o esa nota inconfundible que oigo desde Hanwell la oigo también desde la mitad de las cátedras de la ciencia y los asientos del saber de hoy; y la mayoría de los médicos de locos son médicos locos en más de un sentido. Todos tienen exactamente esa combinación que hemos observado: la combinación de una razón expansiva y exhaustiva con un sentido común contraído. Son universales solo en el sentido de que toman una explicación endeble y la llevan muy lejos. Pero un dibujo puede extenderse para siempre y seguir siendo un dibujo pequeño. Ven un tablero de ajedrez blanco sobre negro, y aunque el universo esté pavimentado con él, sigue siendo blanco sobre negro. Como el lunático, no pueden cambiar su punto de vista; no pueden hacer un esfuerzo mental y verlo de pronto negro sobre blanco.

Tomemos primero el caso más obvio del materialismo. Como explicación del mundo, el materialismo tiene una especie de simplicidad demente. Tiene justo la cualidad del argumento del loco; tenemos a la vez la sensación de que lo cubre todo y la sensación de que lo deja todo fuera. Si se contempla a algún materialista hábil y sincero, como, por ejemplo, el señor McCabe, se tendrá exactamente esta sensación única. Él lo entiende todo, y no parece que todo valga la pena de ser entendido. Su cosmos puede estar completo en cada remache y cada rueda dentada, pero aun así su cosmos es más pequeño que nuestro mundo. De algún modo su esquema, como el lúcido esquema del loco, parece inconsciente de las energías ajenas y de la amplia indiferencia de la tierra; no está pensando en las cosas reales de la tierra, en los pueblos que luchan o en las madres orgullosas, en el primer amor o en el miedo en el mar. La tierra es tan grande, y el cosmos es tan pequeño. El cosmos es casi el agujero más pequeño en el que un hombre puede esconder la cabeza.

Debe entenderse que no estoy discutiendo ahora la relación de es-

tos credos con la verdad, sino, por el momento, únicamente su relación con la salud. Más adelante en el argumento espero abordar la cuestión de la verdad objetiva; aquí hablo solo de un fenómeno de psicología. No intento por ahora demostrarle a Haeckel que el materialismo es falso, como tampoco intenté demostrarle al hombre que creía ser Cristo que estaba en un error. Me limito a observar aquí el hecho de que ambos casos tienen la misma clase de completitud y la misma clase de incompletitud. Se puede explicar que un público indiferente tenga a un hombre recluido en Hanwell diciendo que es la crucifixión de un dios del que el mundo no es digno[2]. La explicación explica. Del mismo modo se puede explicar el orden del universo diciendo que todas las cosas, hasta las almas de los hombres, son hojas que se despliegan inevitablemente en un árbol del todo inconsciente: el ciego destino de la materia. La explicación explica, aunque no, por supuesto, tan completamente como la del loco. Pero el punto aquí es que la mente humana normal no solo pone reparos a ambas, sino que les pone a las dos el mismo reparo. Formulado de modo aproximado, es que, si el hombre de Hanwell es el verdadero Dios, no es gran cosa como dios. Y del mismo modo, si el cosmos del materialista es el verdadero cosmos, no es gran cosa como cosmos. La cosa se ha encogido. La deidad es menos divina que muchos hombres; y (según Haeckel) la vida entera es algo mucho más gris, estrecho y trivial que muchos de sus aspectos por separado. Las partes parecen mayores que el todo.

Porque debemos recordar que la filosofía materialista (sea verdadera o no) es ciertamente mucho más limitadora que cualquier religión. En un sentido, desde luego, todas las ideas inteligentes son estrechas. No pueden ser más amplias que ellas mismas. Un cristiano está restringido solo en el mismo sentido en que lo está un ateo. No puede pensar que el cristianismo es falso y seguir siendo cristiano; y el ateo no puede pensar que el ateísmo es falso y seguir siendo ateo. Pero da la casualidad de que hay un sentido muy especial en el que el materialismo tiene más restricciones que el espiritualismo. El señor McCabe me con-

sidera un esclavo porque no se me permite creer en el determinismo. Yo considero al señor McCabe un esclavo porque no se le permite creer en las hadas. Pero si examinamos los dos vetos veremos que el suyo es en realidad mucho más un veto puro y simple que el mío. El cristiano es perfectamente libre de creer que hay una considerable cantidad de orden establecido y de desarrollo inevitable en el universo. Pero al materialista no se le permite admitir en su máquina inmaculada la más leve mota de espiritualismo o de milagro. Al pobre señor McCabe no se le permite conservar ni siquiera el más diminuto duendecillo, aunque pudiera estar escondido en una pimpinela. El cristiano admite que el universo es múltiple e incluso variopinto, así como un hombre cuerdo sabe que él es complejo. El hombre cuerdo sabe que tiene un toque de bestia, un toque de diablo, un toque de santo, un toque de ciudadano. Más aún, el hombre realmente cuerdo sabe que tiene un toque de loco. Pero el mundo del materialista es del todo simple y sólido, así como el loco está del todo seguro de que está cuerdo. El materialista está seguro de que la historia ha sido simple y únicamente una cadena de causalidad, así como la interesante persona antes mencionada está del todo segura de que es simple y únicamente una gallina. Los materialistas y los locos nunca tienen dudas.

Las doctrinas espirituales no limitan de hecho la mente como lo hacen las negaciones materialistas. Aunque yo crea en la inmortalidad, no necesito pensar en ella. Pero si no creo en la inmortalidad, no debo pensar en ella. En el primer caso el camino está abierto y puedo ir tan lejos como quiera; en el segundo el camino está cerrado. Pero el caso es aún más fuerte, y el paralelo con la locura todavía más extraño. Pues nuestra acusación contra la teoría exhaustiva y lógica del lunático era que, acertada o errónea, destruía gradualmente su humanidad. Ahora bien, esa es la acusación contra las principales deducciones del materialista: que, acertadas o erróneas, destruyen gradualmente su humanidad; no me refiero solo a la bondad, me refiero a la esperanza, el valor, la poesía, la iniciativa, todo lo que es humano. Por ejemplo,

cuando el materialismo lleva a los hombres a un fatalismo completo (como suele hacerlo), es del todo vano pretender que sea en algún sentido una fuerza liberadora. Es absurdo decir que se está fomentando especialmente la libertad cuando solo se usa el libre pensamiento para destruir el libre albedrío. Los deterministas vienen a atar, no a soltar. Bien pueden llamar a su ley la «cadena» de la causalidad. Es la peor cadena que jamás haya aprisionado a un ser humano. Puede usarse el lenguaje de la libertad, si se quiere, a propósito de la enseñanza materialista, pero es obvio que este es tan inaplicable a ella en su conjunto como ese mismo lenguaje aplicado a un hombre encerrado en un manicomio. Se puede decir, si se quiere, que el hombre es libre de pensar que es un huevo escalfado. Pero es seguramente un hecho más contundente e importante que, si es un huevo escalfado, no es libre de comer, beber, dormir, caminar o fumar un cigarrillo. Del mismo modo se puede decir, si se quiere, que el audaz especulador determinista es libre de no creer en la realidad de la voluntad. Pero es un hecho mucho más contundente e importante que no es libre de elogiar, maldecir, agradecer, justificar, exhortar, castigar, resistir tentaciones, incitar a las masas, hacer propósitos de Año Nuevo, perdonar a los pecadores, reprender a los tiranos o siquiera decir «gracias» por la mostaza.

Al dejar este tema puedo señalar que existe una extraña falacia según la cual el fatalismo materialista es en algún modo favorable a la misericordia, a la abolición de los castigos crueles o de cualquier clase de castigos. Esto es, sorprendentemente, lo contrario de la verdad. Es perfectamente sostenible que la doctrina de la necesidad no cambia nada en absoluto; que deja al que azota azotando y al amable amigo exhortando como antes. Pero obviamente, si detiene a alguno de los dos, detiene la amable exhortación. Que los pecados sean inevitables no impide el castigo; si impide algo, impide la persuasión. El determinismo es tan capaz de llevar a la crueldad como es seguro que lleva a la cobardía. El determinismo no es incompatible con el trato cruel a los criminales. Lo que (quizá) no se concilia con él es el trato generoso

a los criminales; con cualquier apelación a sus mejores sentimientos o aliento en su lucha moral. El determinista no cree en apelar a la voluntad, pero sí cree en cambiar el ambiente. No debe decir al pecador: «Ve y no peques más»[3], porque el pecador no puede evitarlo. Pero puede meterlo en aceite hirviendo; pues el aceite hirviendo es un ambiente. Considerado como figura, por lo tanto, el materialista tiene el contorno fantástico de la figura del loco. Ambos adoptan una posición a la vez irrebatible e intolerable.

Por supuesto, todo esto no vale solo para el materialista. Lo mismo se aplicaría al otro extremo de la lógica especulativa. Hay un escéptico mucho más terrible que el que cree que todo comenzó en la materia. Es posible encontrar al escéptico que cree que todo comenzó en él mismo. No duda de la existencia de ángeles o demonios, sino de la existencia de hombres y vacas. Para él sus propios amigos son una mitología inventada por él mismo. Creó a su propio padre y a su propia madre. Esta horrible fantasía tiene algo decididamente atractivo para el egoísmo algo místico de nuestro tiempo. Aquel editor que pensaba que los hombres llegarían lejos si creían en sí mismos, esos buscadores del superhombre que siempre lo buscan en el espejo, esos escritores que hablan de imprimir su personalidad en lugar de crear vida para el mundo, todas estas personas no tienen en realidad más que una pulgada entre ellas y este espantoso vacío. Entonces, cuando este mundo bondadoso que rodea al hombre ha sido tachado de negro como una mentira; cuando los amigos se desvanecen en fantasmas y los cimientos del mundo se hunden; entonces, cuando el hombre, sin creer en nada ni en nadie, está solo en su propia pesadilla, el gran lema individualista quedará escrito sobre él con vengadora ironía. Las estrellas serán solo puntos en la negrura de su propio cerebro; el rostro de su madre será solo un boceto de su propio lápiz demente en las paredes de su celda. Pero sobre su celda estará escrito, con espantosa verdad: «Cree en sí mismo».

Todo lo que nos concierne aquí, sin embargo, es señalar que este ex-

tremo panegoísta del pensamiento exhibe la misma paradoja que el otro extremo del materialismo. Es igualmente completo en la teoría e igualmente paralizante en la práctica. Para simplificar, la idea puede formularse diciendo que un hombre puede creer que está siempre en un sueño. Ahora bien, obviamente no se le puede dar ninguna prueba positiva de que no está en un sueño, por la simple razón de que no puede ofrecerse ninguna prueba que no pudiera ofrecerse en un sueño. Pero si el hombre empezara a incendiar Londres y a decir que su ama de llaves lo llamaría pronto a desayunar, lo tomaríamos y lo pondríamos con otros lógicos en un lugar al que se ha aludido a menudo en el curso de este capítulo. El hombre que no puede creer en sus sentidos y el hombre que no puede creer en nada más están ambos locos, pero su locura se prueba no por algún error en su argumento, sino por el error manifiesto de toda su vida. Ambos se han encerrado en dos cajas pintadas por dentro con el sol y las estrellas; ambos son incapaces de salir, el uno a la salud y la felicidad del cielo, el otro ni siquiera a la salud y la felicidad de la tierra. Su posición es muy razonable; más aún, en cierto sentido es infinitamente razonable, así como una moneda de tres peniques es infinitamente circular. Pero existe algo así como un infinito mezquino, una eternidad baja y servil. Es divertido notar que muchos de los modernos, sean escépticos o místicos, han tomado como su signo cierto símbolo oriental, que es el símbolo mismo de esta nulidad última. Cuando quieren representar la eternidad, la representan con una serpiente que tiene la cola en la boca. Hay un sarcasmo sorprendente en la imagen de esa comida tan poco satisfactoria. La eternidad de los fatalistas materialistas, la eternidad de los pesimistas orientales, la eternidad de los altivos teósofos y los científicos superiores de hoy está, en verdad, muy bien representada por una serpiente que se come la cola, un animal degradado que se destruye incluso a sí mismo.

Este capítulo es puramente práctico y se ocupa de lo que realmente es la principal marca y el elemento principal de la locura; podemos de-

cir en resumen que es la razón usada sin raíz, la razón en el vacío. El hombre que empieza a pensar sin los primeros principios adecuados se vuelve loco; empieza a pensar por el extremo equivocado. Y durante el resto de estas páginas tenemos que intentar descubrir cuál es el extremo correcto. Pero, para concluir, podemos preguntar: si esto es lo que vuelve locos a los hombres, ¿qué es lo que los mantiene cuerdos? Hacia el final de este libro espero dar una respuesta definida, que algunos pensarán demasiado definida. Pero por el momento es posible, de la misma manera puramente práctica, dar una respuesta general sobre lo que en la historia humana real mantiene cuerdos a los hombres. El misticismo mantiene cuerdos a los hombres. Mientras haya misterio hay salud; cuando se destruye el misterio se crea la morbosidad. El hombre corriente ha sido siempre cuerdo porque el hombre corriente ha sido siempre un místico. Ha permitido el crepúsculo. Siempre ha tenido un pie en la tierra y el otro en el país de las hadas. Siempre se ha dejado libre para dudar de sus dioses; pero (a diferencia del agnóstico de hoy) libre también para creer en ellos. Siempre le ha importado más la verdad que la coherencia. Si veía dos verdades que parecían contradecirse entre sí, tomaba las dos verdades y la contradicción junto con ellas. Su vista espiritual es estereoscópica, como su vista física: ve dos imágenes distintas a la vez y, sin embargo, ve mejor por eso. Así ha creído siempre que existía algo como el destino, pero también algo como el libre albedrío. Así creyó que los niños eran en verdad el reino de los cielos[4], pero que, no obstante, debían ser obedientes al reino de la tierra. Admiraba la juventud porque era joven y la vejez porque no lo era. Es exactamente este equilibrio de contradicciones aparentes lo que siempre ha mantenido a flote al hombre sano. Todo el secreto del misticismo es este: que el hombre puede entenderlo todo con la ayuda de lo que no entiende. El lógico morboso procura hacerlo todo lúcido y consigue hacerlo todo misterioso. El místico permite que una cosa sea misteriosa, y todo lo demás se vuelve lúcido. El determinista deja perfectamente clara la teoría de la causalidad, y luego descu-

bre que no puede decir «por favor» a la criada. El cristiano permite que el libre albedrío siga siendo un misterio sagrado; pero por eso sus relaciones con la criada se vuelven de una claridad chispeante y cristalina. Pone la semilla del dogma en una oscuridad central; pero ella se ramifica en todas direcciones con abundante salud natural. Así como hemos tomado el círculo como símbolo de la razón y de la locura, bien podemos tomar la cruz como símbolo a la vez del misterio y de la salud. El budismo es centrípeto, pero el cristianismo es centrífugo: irrumpe hacia afuera. Pues el círculo es perfecto e infinito en su naturaleza; pero está fijo para siempre en su tamaño; nunca puede ser mayor ni menor. Pero la cruz, aunque tiene en su corazón una colisión y una contradicción, puede extender sus cuatro brazos para siempre sin alterar su forma. Como tiene una paradoja en su centro, puede crecer sin cambiar. El círculo vuelve sobre sí mismo y queda atado. La cruz abre sus brazos a los cuatro vientos; es un poste indicador para viajeros libres.

Solo los símbolos tienen un valor, aunque nebuloso, al hablar de esta materia profunda; y otro símbolo de la naturaleza física expresará bastante bien el lugar real del misticismo ante la humanidad. La única cosa creada que no podemos mirar es la única a cuya luz miramos todo lo demás. Como el sol del mediodía, el misticismo explica todo lo demás por el resplandor de su propia invisibilidad victoriosa. El intelectualismo desligado es pura fantasía o, tomando al pie de la letra la expresión popular inglesa, pura luz de luna; pues es luz sin calor, y es luz secundaria, reflejada desde un mundo muerto. Pero los griegos tenían razón cuando hicieron de Apolo el dios tanto de la imaginación como de la cordura; pues era a la vez el patrono de la poesía y el patrono de la curación. De los dogmas necesarios y de un credo especial hablaré más adelante. Pero ese trascendentalismo del que viven todos los hombres ocupa, ante todo, una posición muy parecida a la del sol en el cielo. Somos conscientes de él como de una especie de espléndida confusión; es algo a la vez resplandeciente e informe, a la vez un

fulgor y una mancha borrosa. Pero el círculo de la luna es tan claro e inconfundible, tan recurrente e inevitable, como el círculo de Euclides en una pizarra. Pues la luna es del todo razonable; y la luna es la madre de los lunáticos y les ha dado a todos su nombre.

---

1. N. del E.: Hanwell, el gran manicomio del condado de Middlesex, en las afueras de Londres; Chesterton vuelve a nombrarlo a lo largo del libro.

2. N. del E.: cf. Hb 11, 38.

3. N. del E.: Jn 8, 11.

4. N. del E.: cf. Mt 19, 14.

5. N. del E.: cf. Mt 5, 29-30; 18, 3. 8-9; Mc 9, 47.

III. El suicidio del pensamiento

Las frases de la calle no solo son enérgicas, sino también sutiles: porque una figura retórica puede a menudo meterse en una grieta demasiado estrecha para una definición. Expresiones como «estar descolocado» o «andar desencajado» bien podrían haber sido acuñadas por el señor Henry James en una agonía de precisión verbal. Y no hay verdad más sutil que la de la frase cotidiana según la cual un hombre «tiene el corazón en su sitio». Encierra la idea de una proporción normal: no basta con que exista cierta función, sino que ha de guardar la debida relación con las demás. En efecto, la negación de esa frase describiría con singular exactitud la misericordia algo morbosa y la ternura perversa de los modernos más representativos. Si, por ejemplo, tuviera que describir con justicia el carácter del señor Bernard Shaw, no podría expresarme con mayor exactitud que diciendo que tiene un corazón heroicamente grande y generoso, pero no un corazón en su sitio. Y esto vale para la sociedad típica de nuestro tiempo.

El mundo moderno no es malo; en algunos aspectos es demasiado bueno. Está lleno de virtudes salvajes y desperdiciadas. Cuando un esquema religioso se quiebra (como se quebró el cristianismo en la Reforma), no solo se sueltan los vicios. Los vicios, sí, quedan sueltos, y andan por ahí haciendo daño. Pero también quedan sueltas las virtudes; y las virtudes andan más desbocadas, y las virtudes hacen un daño más terrible. El mundo moderno está lleno de las antiguas virtudes cristianas vueltas locas. Las virtudes se han vuelto locas porque se las ha aislado unas de otras y andan solas. Así, algunos científicos se preocupan por la verdad, y su verdad es despiadada. Así, algunos humanitarios solo se preocupan por la compasión, y su compasión (lamento decirlo) con frecuencia es falaz. Por ejemplo, el señor Blatchford ataca el cristianismo porque está loco por una sola virtud cristiana: la virtud

meramente mística y casi irracional de la caridad. Tiene la extraña idea de que facilitará el perdón de los pecados diciendo que no hay pecados que perdonar. El señor Blatchford no es solo un cristiano primitivo, es el único cristiano primitivo que de verdad debería haber sido devorado por los leones. Porque en su caso la acusación pagana es realmente cierta: su misericordia significaría pura anarquía. Es de veras el enemigo del género humano[1], porque es demasiado humano. Como extremo opuesto, podemos tomar al realista acre, que ha matado deliberadamente en sí mismo todo placer humano en los cuentos felices o en la curación del corazón. Torquemada torturaba a las personas físicamente por amor a la verdad moral. Zola torturaba a las personas moralmente por amor a la verdad física. Pero en tiempos de Torquemada había al menos un sistema que podía, en cierta medida, hacer que la justicia y la paz se besaran[2]. Ahora ni siquiera se saludan. Pero un caso mucho más fuerte que estos dos, de verdad y compasión, se encuentra en el notable caso de la dislocación de la humildad.

Solo nos ocupa aquí un aspecto de la humildad. La humildad estaba destinada en buena parte a poner freno a la arrogancia y a la infinitud del apetito del hombre. Siempre andaba dejando atrás los dones recibidos con necesidades que él mismo acababa de inventar. Su misma capacidad de goce destruía la mitad de sus alegrías. Al exigir el placer, perdía el placer principal; porque el placer principal es la sorpresa. De ahí que se hiciera evidente que si un hombre quiere agrandar su mundo, tiene que andar siempre empequeñeciéndose a sí mismo. Aun las visiones altivas, las ciudades altas y los pináculos vertiginosos son creaciones de la humildad. Los gigantes que pisan los bosques como si fueran hierba son creaciones de la humildad. Las torres que se pierden hacia arriba más allá de la estrella más solitaria son creaciones de la humildad. Porque las torres no son altas si no las miramos desde abajo; y los gigantes no son gigantes si no son más grandes que nosotros. Toda esta imaginación gigantesca, que es quizá el más poderoso de los placeres del hombre, es en el fondo enteramente humilde. Sin humil-

dad es imposible disfrutar de nada, ni siquiera del orgullo.

Pero lo que sufrimos hoy es una humildad puesta en el lugar equivocado. La modestia se ha mudado del órgano de la ambición. La modestia se ha instalado en el órgano de la convicción, donde nunca se pretendió que estuviera. Un hombre debía dudar de sí mismo, pero no dudar de la verdad; esto se ha invertido exactamente. Hoy día, la parte del hombre que este afirma es precisamente la que no debería afirmar: él mismo. La parte de la que duda es precisamente la que no debería poner en duda: la Razón divina. Huxley predicaba una humildad dispuesta a aprender de la Naturaleza[3]. Pero el nuevo escéptico es tan humilde que duda de que pueda siquiera aprender. Así pues, nos equivocaríamos si hubiéramos dicho a la ligera que no hay una humildad típica de nuestro tiempo. La verdad es que hay una humildad real típica de nuestro tiempo; pero resulta que es en la práctica una humildad más venenosa que las postraciones más desmedidas del asceta. La antigua humildad era una espuela que impedía al hombre detenerse, no un clavo en su bota que le impidiera seguir adelante. Porque la antigua humildad hacía al hombre dudar de sus esfuerzos, lo cual podía llevarlo a trabajar más duro. Pero la nueva humildad hace al hombre dudar de sus fines, lo cual lo llevará a dejar de trabajar por completo.

En cualquier esquina podemos toparnos con un hombre que profiere la afirmación frenética y blasfema de que puede estar equivocado. Todos los días uno se encuentra con alguien que dice que, por supuesto, su punto de vista podría no ser el correcto. Por supuesto que su punto de vista tiene que ser el correcto, o no sería su punto de vista. Vamos camino de producir una raza de hombres demasiado modestos mentalmente para creer en la tabla de multiplicar. Corremos el riesgo de ver filósofos que dudan de la ley de la gravedad por considerarla una mera fantasía propia. Los escarnecedores de antaño eran demasiado orgullosos para dejarse convencer; estos son demasiado humildes para dejarse convencer. Los mansos sí heredan la tierra[4]; pero los escépticos modernos son demasiado mansos incluso para reclamar su he-

rencia. Es exactamente esta impotencia intelectual la que constituye nuestro segundo problema.

El último capítulo se ocupó solo de un hecho de observación: que el peligro de morbosidad que corre el hombre proviene más de su razón que de su imaginación. No pretendía atacar la autoridad de la razón; su propósito último es más bien defenderla. Porque necesita defensa. Todo el mundo moderno está en guerra con la razón; y la torre ya se tambalea.

Se dice a menudo que los sabios no ven respuesta al enigma de la religión. Pero el problema de nuestros sabios no es que no vean la respuesta; es que ni siquiera ven el enigma. Son como niños tan necios que no notan nada paradójico en la afirmación jocosa de que una puerta no es una puerta. Los latitudinarios modernos hablan, por ejemplo, de la autoridad en la religión no solo como si no tuviera ninguna razón, sino como si nunca hubiera habido razón alguna para ella. Aparte de no ver su fundamento filosófico, ni siquiera alcanzan a ver su causa histórica. La autoridad religiosa ha sido a menudo, sin duda, opresiva o irrazonable; así como todo sistema legal (y en especial el nuestro actual) ha sido insensible y ha estado lleno de una cruel apatía. Es razonable atacar a la policía; más aún, es glorioso. Pero los críticos modernos de la autoridad religiosa son como hombres que atacaran a la policía sin haber oído hablar jamás de los ladrones. Porque existe un gran peligro posible para la mente humana: un peligro tan práctico como el robo con escalamiento. Contra él se levantó la autoridad religiosa, con razón o sin ella, como una barrera. Y contra él, con toda certeza, hay que levantar algo como barrera si nuestra raza ha de evitar la ruina.

Ese peligro es que el intelecto humano es libre de destruirse a sí mismo. Así como una generación podría impedir la existencia misma de la siguiente, entrando toda ella en un monasterio o arrojándose al mar, así un grupo de pensadores puede impedir en cierta medida que se siga pensando, enseñando a la generación siguiente que no hay validez alguna en ningún pensamiento humano. Es ocioso hablar siempre

de la alternativa entre razón y fe. La razón es en sí misma un asunto de fe. Es un acto de fe afirmar que nuestros pensamientos tienen alguna relación con la realidad. Si uno es meramente escéptico, tarde o temprano tiene que hacerse la pregunta: «¿Por qué habría de salir bien *cualquier* cosa, ni siquiera la observación y la deducción? ¿Por qué la buena lógica no habría de engañar tanto como la mala lógica? ¿No son ambas movimientos en el cerebro de un simio desconcertado?». El joven escéptico dice: «Tengo derecho a pensar por mí mismo». Pero el viejo escéptico, el escéptico completo, dice: «No tengo derecho a pensar por mí mismo. No tengo derecho a pensar en absoluto».

Hay un pensamiento que detiene el pensamiento. Es el único pensamiento que debería ser detenido. Es el mal último contra el cual se dirigió toda autoridad religiosa. Solo aparece al final de las épocas decadentes como la nuestra; y ya el señor H. G. Wells ha alzado su bandera ruinosa: ha escrito una delicada pieza de escepticismo titulada «Dudas sobre el instrumento»[5]. En ella pone en cuestión el cerebro mismo, y se esfuerza por quitar toda realidad a todas sus propias afirmaciones, pasadas, presentes y futuras. Pero fue contra esta ruina lejana como se formaron y se ordenaron, en un principio, todos los sistemas militares de la religión. Los credos y las cruzadas, las jerarquías y las horribles persecuciones no se organizaron, como se dice por ignorancia, para suprimir la razón. Se organizaron para la difícil defensa de la razón. El hombre, por un instinto ciego, supo que si una vez se ponía todo en cuestión de manera desenfrenada, lo primero que podía ponerse en cuestión era la razón. La autoridad de los sacerdotes para absolver, la autoridad de los papas para definir, incluso la autoridad de los inquisidores para aterrorizar: todas eran solo defensas sombrías levantadas en torno a una autoridad central, más indemostrable y más sobrenatural que todas: la autoridad de un hombre para pensar. Hoy sabemos que es así; no tenemos excusa para ignorarlo. Porque podemos oír al escepticismo irrumpiendo con estrépito a través del viejo cerco de autoridades, y al mismo tiempo podemos ver a la razón tambalearse en

su trono. En la medida en que la religión se ha ido, la razón se está yendo. Pues ambas son de la misma especie primera y fundada en la autoridad. Ambas son métodos de prueba que no pueden ser probados ellos mismos. Y al destruir la idea de la autoridad divina hemos destruido en buena parte la idea de esa autoridad humana por la cual resolvemos una división. Con un tirón largo y sostenido hemos intentado quitarle la mitra al hombre pontifical; y con ella se le ha ido la cabeza.

Para que esto no se tache de afirmación ligera, quizá convenga, aunque sea aburrido, repasar rápidamente las principales modas modernas de pensamiento que tienen este efecto de detener el pensamiento mismo. El materialismo y la visión de todo como una ilusión personal tienen algo de ese efecto; porque si la mente es mecánica, el pensamiento no puede ser muy emocionante, y si el cosmos es irreal, no hay nada en qué pensar. Pero en estos casos el efecto es indirecto y dudoso. En otros es directo y claro; sobre todo en el de lo que se suele llamar evolución.

La evolución es un buen ejemplo de esa inteligencia moderna que, si destruye algo, se destruye a sí misma. La evolución es o bien una descripción científica inocente de cómo ciertas cosas terrestres llegaron a ser; o bien, si es algo más que esto, un ataque contra el pensamiento mismo. Si la evolución destruye algo, no destruye la religión sino el racionalismo. Si la evolución significa simplemente que una cosa positiva llamada simio se convirtió muy lentamente en una cosa positiva llamada hombre, entonces carece de aguijón para el más ortodoxo; porque un Dios personal podría hacer las cosas despacio tan bien como deprisa, sobre todo si, como el Dios cristiano, estuviera fuera del tiempo. Pero si significa algo más, significa que no existe tal cosa como un simio que cambie, ni tal cosa como un hombre en el que convertirse. Significa que no existe tal cosa como una cosa. A lo sumo, hay una sola cosa, y es un flujo de todo y de cualquier cosa. Esto es un ataque no contra la fe, sino contra la mente; no se puede pensar si no hay

cosas en qué pensar. No se puede pensar si uno no está separado del objeto del pensamiento. Descartes dijo: «Pienso, luego existo»[6]. El evolucionista filosófico invierte y niega el epigrama. Dice: «No existo, luego no puedo pensar».

Luego está el ataque opuesto contra el pensamiento: el que esgrime el señor H. G. Wells cuando insiste en que cada cosa separada es «única» y no hay categorías de ninguna clase. Esto también es meramente destructivo. Pensar significa conectar cosas, y se detiene si no pueden conectarse. Apenas hace falta decir que este escepticismo que prohíbe el pensamiento prohíbe necesariamente el habla; un hombre no puede abrir la boca sin contradecirlo. Así, cuando el señor Wells dice (como lo dijo en alguna parte): «Todas las sillas son completamente distintas»[7], profiere no solo una afirmación falsa, sino una contradicción en los términos. Si todas las sillas fueran completamente distintas, no podría llamárselas «todas las sillas».

Emparentada con estas está la falsa teoría del progreso, que sostiene que alteramos la prueba en lugar de tratar de pasarla. A menudo oímos decir, por ejemplo: «Lo que es correcto en una época es incorrecto en otra». Esto es muy razonable si quiere decir que hay un fin fijo, y que ciertos métodos lo alcanzan en ciertos momentos y no en otros. Si las mujeres, digamos, desean ser elegantes, puede ocurrir que en un momento salgan ganando engordando y en otro adelgazando. Pero no se puede decir que ganen dejando de querer ser elegantes y empezando a querer ser oblongas. Si el criterio cambia, ¿cómo puede haber mejora, que implica un criterio? Nietzsche lanzó la idea disparatada de que los hombres habían buscado antaño como bien lo que hoy llamamos mal[8]; si así fuera, no podríamos hablar de superarlos ni siquiera de quedarnos cortos respecto de ellos. ¿Cómo se puede alcanzar a Jones si se camina en la dirección contraria? No se puede discutir si un pueblo ha tenido más éxito en ser desdichado que otro en ser feliz. Sería como discutir si Milton era más puritano de lo que un cerdo es gordo.

Es cierto que un hombre (un hombre necio) podría hacer del cambio mismo su objeto o su ideal. Pero como ideal, el cambio mismo se vuelve inmutable. Si el adorador del cambio quiere calcular su propio progreso, tiene que ser severamente leal al ideal del cambio; no debe ponerse a coquetear alegremente con el ideal de la monotonía. El progreso mismo no puede progresar. Vale la pena observar, de pasada, que cuando Tennyson, de una manera desmelenada y bastante débil, dio la bienvenida a la idea de una alteración infinita en la sociedad, tomó por instinto una metáfora que sugiere un tedio encarcelado. Escribió:

> Que el gran mundo gire por siempre por los surcos sonoros del cambio[9].

Pensó en el cambio mismo como en un surco inmutable; y lo es. El cambio es más o menos el surco más estrecho y duro en que un hombre puede meterse.

Sin embargo, lo principal aquí es que esta idea de una alteración fundamental del criterio es una de las cosas que hacen simplemente imposible el pensamiento sobre el pasado o el futuro. La teoría de un cambio completo de criterios en la historia humana no solo nos priva del placer de honrar a nuestros padres; nos priva incluso del placer más moderno y aristocrático de despreciarlos.

Este árido resumen de las fuerzas destructoras del pensamiento en nuestro tiempo no estaría completo sin alguna referencia al pragmatismo; pues aunque aquí he usado, y defendería en todas partes, el método pragmatista como guía preliminar hacia la verdad, existe una aplicación extrema de él que implica la ausencia de toda verdad en absoluto. Mi idea puede decirse brevemente así. Estoy de acuerdo con los pragmatistas en que la verdad objetiva aparente no es todo el asunto; en que hay una necesidad autoritativa de creer las cosas que son necesarias para la mente humana. Pero digo que una de esas necesidades

es precisamente la creencia en la verdad objetiva. El pragmatista dice al hombre que piense lo que tiene que pensar y no se preocupe por el Absoluto. Pero precisamente una de las cosas que tiene que pensar es el Absoluto. Esta filosofía es, en efecto, una especie de paradoja verbal. El pragmatismo es un asunto de necesidades humanas; y una de las primeras necesidades humanas es ser algo más que un pragmatista. El pragmatismo extremo es tan inhumano como el determinismo que ataca con tanto vigor. El determinista (que, para ser justos con él, no pretende ser un ser humano) vuelve absurdo el sentido humano de la elección real. El pragmatista, que dice ser especialmente humano, vuelve absurdo el sentido humano del hecho real.

Para resumir nuestra tesis hasta aquí, podemos decir que las filosofías más características de la actualidad tienen no solo un toque de manía, sino un toque de manía suicida. El mero cuestionador se ha dado de cabeza contra los límites del pensamiento humano; y se la ha partido. Esto es lo que vuelve tan vanas las advertencias de los ortodoxos y las jactancias de los avanzados sobre la peligrosa adolescencia del libre pensamiento. Lo que tenemos ante los ojos no es la adolescencia del libre pensamiento; es la vejez y la disolución final del libre pensamiento. De nada sirve que obispos y piadosos personajes de campanillas discutan qué cosas terribles ocurrirán si el escepticismo desenfrenado sigue su curso. Ya ha seguido su curso. De nada sirve que ateos elocuentes hablen de las grandes verdades que se revelarán en cuanto veamos comenzar el libre pensamiento. Lo hemos visto terminar. Ya no tiene más preguntas que hacer; se ha cuestionado a sí mismo. No se puede evocar una visión más desatada que una ciudad en la que los hombres se preguntan si tienen un yo. No se puede imaginar un mundo más escéptico que aquel en que los hombres dudan de que haya un mundo. Sin duda habría llegado a su bancarrota con más rapidez y limpieza si no lo hubiera estorbado débilmente la aplicación de indefendibles leyes contra la blasfemia o la absurda pretensión de que la Inglaterra moderna es cristiana. Pero habría llegado a la bancarrota de todos

modos. Los ateos militantes siguen siendo perseguidos injustamente; pero más por ser una minoría antigua que por ser una nueva. El libre pensamiento ha agotado su propia libertad. Está cansado de su propio éxito. Si algún ansioso librepensador saluda ahora la libertad filosófica como el amanecer, se parece al hombre de Mark Twain que salió envuelto en mantas a ver salir el sol y llegó justo a tiempo para verlo ponerse[10]. Si algún coadjutor asustado sigue diciendo que será espantoso que se extienda la oscuridad del libre pensamiento, solo podemos responderle con las altas y poderosas palabras del señor Belloc: «No se inquiete, se lo ruego, por el aumento de fuerzas que ya están en disolución. Ha confundido la hora de la noche: ya es de mañana»[11]. Ya no nos quedan preguntas por hacer. Hemos buscado preguntas en los rincones más oscuros y en las cumbres más salvajes. Hemos encontrado todas las preguntas que pueden encontrarse. Es hora de que dejemos de buscar preguntas y empecemos a buscar respuestas.

Pero hay que añadir una palabra más. Al comienzo de este bosquejo preliminar y negativo dije que nuestra ruina mental ha sido obra de la razón desatada, no de la imaginación desatada. Un hombre no enloquece por hacer una estatua de una milla de altura, pero puede enloquecer por calcularla en pulgadas cuadradas. Pues bien, una escuela de pensadores ha visto esto y se ha lanzado sobre ello como un modo de renovar la salud pagana del mundo. Ven que la razón destruye; pero la Voluntad, dicen, crea. La autoridad última, dicen, está en la voluntad, no en la razón. El punto supremo no es por qué un hombre exige una cosa, sino el hecho de que la exige. No tengo espacio para trazar ni exponer esta filosofía de la Voluntad. Vino, supongo, a través de Nietzsche, que predicaba algo que se llama egoísmo. Eso, en verdad, era bastante ingenuo; porque Nietzsche negaba el egoísmo con solo predicarlo. Predicar cualquier cosa es regalarla. Primero el egoísta llama a la vida una guerra sin piedad, y luego se toma el mayor trabajo posible para adiestrar a sus enemigos en la guerra. Predicar el egoísmo es practicar el altruismo. Pero sea como sea que empezó, la idea es

bastante común en la literatura actual. La principal defensa de estos pensadores es que no son pensadores; son creadores. Dicen que la elección es en sí misma la cosa divina. Así, el señor Bernard Shaw ha atacado la vieja idea de que los actos de los hombres deben juzgarse por el criterio del deseo de felicidad. Dice que un hombre no actúa por su felicidad, sino por su voluntad. No dice: «La mermelada me hará feliz», sino: «Quiero mermelada». Y en todo esto otros lo siguen con entusiasmo aún mayor. El señor John Davidson, un poeta notable, está tan apasionadamente entusiasmado con ello que se ve obligado a escribir en prosa. Publica una breve obra de teatro con varios largos prefacios. Esto es bastante natural en el señor Shaw, pues todas sus obras son prefacios: el señor Shaw es (sospecho) el único hombre sobre la tierra que nunca ha escrito poesía. Pero que el señor Davidson (que sabe escribir excelente poesía) escriba en cambio laboriosa metafísica en defensa de esta doctrina de la voluntad, demuestra que la doctrina de la voluntad se ha apoderado de los hombres. Hasta el señor H. G. Wells ha hablado a medias en su lenguaje, diciendo que los actos deben probarse no como lo haría un pensador, sino como un artista, diciendo: «*Siento* que esta curva es correcta», o «esa línea *irá* así»[2]. Todos están entusiasmados; y bien pueden estarlo. Porque con esta doctrina de la autoridad divina de la voluntad creen poder salir de la fortaleza condenada del racionalismo. Creen que pueden escapar.

Pero no pueden escapar. Este puro elogio de la volición acaba en el mismo derrumbe y el mismo vacío que la mera búsqueda de la lógica. Exactamente como el libre pensamiento completo implica dudar del pensamiento mismo, así la aceptación del mero «querer» paraliza en realidad la voluntad. El señor Bernard Shaw no ha percibido la verdadera diferencia entre el antiguo criterio utilitarista del placer (torpe, por supuesto, y fácil de formular mal) y el que él propone. La verdadera diferencia entre el criterio de la felicidad y el criterio de la voluntad es simplemente que el criterio de la felicidad es un criterio y el otro no. Se puede discutir si el acto de un hombre al saltar por un

acantilado estaba dirigido a la felicidad; no se puede discutir si procedía de la voluntad. Por supuesto que procedía de ella. Se puede elogiar una acción diciendo que está calculada para traer placer o dolor, para descubrir la verdad o para salvar el alma. Pero no se puede elogiar una acción porque muestre voluntad; porque decir eso es simplemente decir que es una acción. Con este elogio de la voluntad no se puede en verdad elegir un camino como mejor que otro. Y, sin embargo, elegir un camino como mejor que otro es la definición misma de la voluntad que se elogia.

El culto de la voluntad es la negación de la voluntad. Admirar la mera elección es negarse a elegir. Si el señor Bernard Shaw se me acerca y me dice: «Quiera algo», eso equivale a decir: «No me importa lo que usted quiera», y eso equivale a decir: «No tengo voluntad en el asunto». No se puede admirar la voluntad en general, porque la esencia de la voluntad es que es particular. Un anarquista brillante como el señor John Davidson siente irritación contra la moral corriente, y por eso invoca la voluntad: voluntad de cualquier cosa. Solo quiere que la humanidad quiera algo. Pero la humanidad sí quiere algo. Quiere la moral corriente. Él se rebela contra la ley y nos dice que queramos algo o cualquier cosa. Pero nosotros hemos querido algo. Hemos querido la ley contra la que él se rebela.

Todos los adoradores de la voluntad, desde Nietzsche hasta el señor Davidson, están en realidad bastante vacíos de volición. No pueden querer, apenas pueden desear. Y si alguien quiere una prueba de esto, se la encuentra con facilidad. Se la encuentra en este hecho: que siempre hablan de la voluntad como de algo que se expande y se desborda. Pero es todo lo contrario. Todo acto de voluntad es un acto de autolimitación. Desear la acción es desear la limitación. En ese sentido, todo acto es un acto de autosacrificio. Cuando uno elige algo, rechaza todo lo demás. Esa objeción, que los hombres de esta escuela solían hacer al acto del matrimonio, es en realidad una objeción a todo acto. Todo acto es una selección y una exclusión irrevocables. Así co-

mo al casarse con una mujer se renuncia a todas las demás, al tomar un curso de acción se renuncia a todos los demás cursos. Si uno llega a ser rey de Inglaterra, renuncia al puesto de bedel en Brompton. Si va a Roma, sacrifica una vida rica y sugerente en Wimbledon. Es la existencia de este lado negativo o limitante de la voluntad lo que hace que casi todo lo que dicen los anárquicos adoradores de la voluntad sea poco mejor que un disparate. Por ejemplo, el señor John Davidson nos dice que no tengamos nada que ver con el «No harás»; pero seguramente es obvio que el «No harás» no es sino uno de los corolarios necesarios del «Yo quiero». «Quiero ir al desfile del alcalde de Londres, y tú no me lo impedirás». El anarquismo nos exhorta a ser artistas creadores y audaces, y a no preocuparnos de leyes ni de límites. Pero es imposible ser artista y no preocuparse de leyes y de límites. El arte es limitación; la esencia de todo cuadro es el marco. Si usted dibuja una jirafa, tiene que dibujarla con el cuello largo. Si, a su audaz manera creadora, se considera libre de dibujar una jirafa con el cuello corto, descubrirá que en realidad no es libre de dibujar una jirafa. En el momento en que uno entra en el mundo de los hechos, entra en un mundo de límites. Se puede liberar a las cosas de leyes ajenas o accidentales, pero no de las leyes de su propia naturaleza. Si se quiere, se puede liberar a un tigre de sus barrotes; pero no se lo libre de sus rayas. No se libere a un camello de la carga de su joroba: tal vez se lo esté librando de ser camello. No se ande por ahí como demagogo, alentando a los triángulos a escapar de la prisión de sus tres lados. Si un triángulo se escapa de sus tres lados, su vida llega a un fin lamentable. Alguien escribió una obra titulada *Los amores de los triángulos*[1]; nunca la leí, pero estoy seguro de que, si alguna vez se amó a los triángulos, se los amó por ser triangulares. Esto es sin duda lo que ocurre con toda creación artística, que es en cierto modo el ejemplo más decisivo de pura voluntad. El artista ama sus limitaciones: ellas constituyen la *cosa* que está haciendo. El pintor se alegra de que el lienzo sea plano. El escultor se alegra de que la arcilla no tenga color.

Por si el punto no está claro, un ejemplo histórico puede ilustrarlo. La Revolución francesa fue algo realmente heroico y decisivo porque los jacobinos querían algo definido y limitado. Deseaban las libertades de la democracia, pero también todos los vetos de la democracia. Querían tener votos y *no* tener títulos. El republicanismo tenía un lado ascético en Franklin o en Robespierre, así como un lado expansivo en Danton o en Wilkes. Por eso crearon algo de sustancia y forma sólidas, la cuadrada igualdad social y la riqueza campesina de Francia. Pero desde entonces la mente revolucionaria o especulativa de Europa se ha debilitado por retroceder ante toda propuesta a causa de los límites de esa propuesta. El liberalismo se ha degradado en liberalidad. Los hombres han intentado convertir «revolucionar» de verbo transitivo en intransitivo. El jacobino podía decir no solo contra qué sistema se rebelaría, sino (lo que era más importante) contra qué sistema *no* se rebelaría, qué sistema merecía su confianza. Pero el nuevo rebelde es un escéptico, y no confiará del todo en nada. No tiene lealtad; por lo tanto nunca puede ser de veras un revolucionario. Y el hecho de que dude de todo le estorba realmente cuando quiere denunciar algo. Porque toda denuncia implica una doctrina moral de algún tipo; y el revolucionario moderno duda no solo de la institución que denuncia, sino de la doctrina con la que la denuncia. Así escribe un libro quejándose de que la opresión imperial insulta la pureza de las mujeres, y luego escribe otro libro (sobre el problema sexual) en el que él mismo la insulta. Maldice al sultán porque las muchachas cristianas pierden su virginidad, y luego maldice a la señora Grundy porque la conservan. Como político, clamará que la guerra es un derroche de vidas, y luego, como filósofo, que toda la vida es un derroche de tiempo. Un pesimista ruso denunciará a un policía por matar a un campesino, y luego demostrará por los más altos principios filosóficos que el campesino debería haberse matado a sí mismo. Un hombre denuncia el matrimonio como una mentira, y luego denuncia a los libertinos aristocráticos por tratarlo como una mentira. Llama a una bandera una baratija, y luego culpa

a los opresores de Polonia o de Irlanda porque les quitan esa baratija. El hombre de esta escuela va primero a una reunión política, donde se queja de que se trata a los salvajes como si fueran bestias; luego toma su sombrero y su paraguas y sigue a una reunión científica, donde demuestra que en la práctica lo son. En suma, el revolucionario moderno, siendo un escéptico infinito, está siempre ocupado en socavar sus propias minas. En su libro de política ataca a los hombres por pisotear la moral; en su libro de ética ataca a la moral por pisotear a los hombres. Por eso el hombre moderno en rebeldía se ha vuelto prácticamente inútil para todos los fines de la rebelión. Por rebelarse contra todo, ha perdido su derecho a rebelarse contra cualquier cosa.

Puede añadirse que el mismo vacío y la misma bancarrota se observan en todos los tipos feroces y terribles de literatura, en especial en la sátira. La sátira puede ser loca y anárquica, pero presupone una superioridad admitida de ciertas cosas sobre otras; presupone un criterio. Cuando los niños en la calle se ríen de la gordura de algún periodista distinguido, suponen sin darse cuenta un criterio de escultura griega. Apelan al Apolo de mármol. Y la curiosa desaparición de la sátira de nuestra literatura es un ejemplo de cómo las cosas feroces se apagan por falta de algún principio por el cual ser feroces. Nietzsche tenía cierto talento natural para el sarcasmo: sabía burlarse, aunque no sabía reír; pero hay siempre algo incorpóreo y sin peso en su sátira, simplemente porque no tiene detrás ninguna masa de moral común. Él mismo es más disparatado que cualquiera de las cosas que denuncia. Pero, en verdad, Nietzsche sirve muy bien como tipo de todo este fracaso de la violencia abstracta. El reblandecimiento del cerebro que acabó por alcanzarlo no fue un accidente físico. Si Nietzsche no hubiera terminado en la imbecilidad, el nietzscheísmo terminaría en la imbecilidad. Pensar aislado y con orgullo acaba por hacer de uno un idiota. Todo hombre que no quiera tener reblandecimiento del corazón tendrá al final reblandecimiento del cerebro.

Este último intento de eludir el intelectualismo termina en el inte-

lectualismo, y por lo tanto en la muerte. La salida ha fracasado. El culto desenfrenado de la anarquía y el culto materialista de la ley terminan en el mismo vacío. Nietzsche escala montañas vertiginosas, pero acaba apareciendo en el Tíbet. Se sienta junto a Tolstói en la tierra de la nada y del Nirvana. Ambos son impotentes: uno porque no debe agarrar nada, y el otro porque no debe soltar nada. La voluntad del tolstoiano está helada por un instinto budista de que todas las acciones particulares son malas. Pero la voluntad del nietzscheano está igualmente helada por su idea de que todas las acciones particulares son buenas; porque si todas las acciones particulares son buenas, ninguna es particular. Se quedan plantados en la encrucijada, y uno odia todos los caminos y el otro ama todos los caminos. El resultado es... bueno, algunas cosas no son difíciles de calcular. Se quedan plantados en la encrucijada.

Aquí termino (gracias a Dios) el primero y más aburrido asunto de este libro: la revisión somera del pensamiento reciente. Después de esto comienzo a bosquejar una visión de la vida que quizá no interese a mi lector, pero que, en todo caso, me interesa a mí. Delante de mí, al cerrar esta página, tengo un montón de libros modernos que he ido hojeando con este fin: un montón de ingenio, un montón de futilidad. Por el accidente de mi actual distanciamiento, puedo ver el inevitable choque de las filosofías de Schopenhauer y Tolstói, Nietzsche y Shaw, tan claramente como se vería un inevitable choque de trenes desde un globo. Todos van camino del vacío del manicomio. Porque la locura puede definirse como usar la actividad mental para llegar a la impotencia mental; y ellos casi han llegado. El que cree que está hecho de vidrio piensa hasta la destrucción del pensamiento; porque el vidrio no puede pensar. Así, el que quiere no rechazar nada, quiere la destrucción de la voluntad; porque la voluntad no es solo la elección de algo, sino el rechazo de casi todo. Y mientras voy dando vueltas y revolviendo los libros modernos, inteligentes, maravillosos, tediosos e inútiles, el título de uno de ellos me detiene la mirada. Se llama *Juana de Arco*,

de Anatole France. Solo lo he hojeado, pero un vistazo bastó para recordarme la *Vida de Jesús* de Renan. Tiene el mismo extraño método del escéptico reverente. Desacredita historias sobrenaturales que tienen algún fundamento, simplemente contando historias naturales que no tienen ninguno. Porque no podemos creer en lo que hizo un santo, hemos de fingir que sabemos exactamente lo que sintió. Pero no menciono ninguno de los dos libros para criticarlo, sino porque la combinación accidental de los nombres evocó dos imágenes asombrosas de la Cordura que fulminaron todos los libros que tenía delante. Juana de Arco no se quedó clavada en la encrucijada, ni por rechazar todos los caminos como Tolstói, ni por aceptarlos todos como Nietzsche. Eligió un camino y lo recorrió como un rayo. Y, sin embargo, Juana, cuando me puse a pensar en ella, tenía en sí todo lo que era verdadero en Tolstói o en Nietzsche, todo lo que era siquiera tolerable en cualquiera de los dos. Pensé en todo lo noble que hay en Tolstói, el placer en las cosas sencillas, en especial en la compasión sencilla, las realidades de la tierra, la reverencia por los pobres, la dignidad de la espalda encorvada. Juana de Arco tenía todo eso y con este gran añadido: que soportó la pobreza además de admirarla; mientras que Tolstói es solo un aristócrata típico que trata de descubrir su secreto. Y luego pensé en todo lo que había de valiente, orgulloso y patético en el pobre Nietzsche, y en su motín contra el vacío y la timidez de nuestro tiempo. Pensé en su grito por el equilibrio extático del peligro, en su hambre del galope de grandes caballos, en su llamado a las armas[3]. Pues bien, Juana de Arco tenía todo eso, y de nuevo con esta diferencia: que no alabó el combatir, sino que combatió. *Sabemos* que no temía a un ejército, mientras que Nietzsche, por lo que sabemos, temía a una vaca. Tolstói solo alababa al campesino; ella era la campesina. Nietzsche solo alababa al guerrero; ella era el guerrero. Los venció a ambos en sus propios ideales antagónicos; fue más dulce que el uno, más violenta que el otro. Y, sin embargo, era una persona perfectamente práctica que hizo algo, mientras que ellos son especuladores desatados que no hacen nada.

Era imposible que no me cruzara por la mente el pensamiento de que ella y su fe tenían quizá algún secreto de unidad y utilidad morales que se ha perdido. Y con ese pensamiento llegó otro mayor, y la figura colosal de su Maestro cruzó también el teatro de mis pensamientos. La misma dificultad moderna que oscureció el tema de Anatole France oscureció también el de Ernest Renan. Renan también separó la compasión de su héroe de la combatividad de su héroe. Renan llegó a presentar la justa ira en Jerusalén como una mera crisis nerviosa tras las esperanzas idílicas de Galilea[4]. ¡Como si hubiera alguna incoherencia entre amar a la humanidad y odiar la inhumanidad! Los altruistas, con voces delgadas y débiles, denuncian a Cristo como egoísta. Los egoístas (con voces aún más delgadas y débiles) lo denuncian como altruista. En nuestra atmósfera actual tales reparos son bastante comprensibles. El amor de un héroe es más terrible que el odio de un tirano. El odio de un héroe es más generoso que el amor de un filántropo. Hay una cordura enorme y heroica de la que los modernos solo pueden recoger los fragmentos. Hay un gigante del que solo vemos andar por ahí los brazos y las piernas cercenados. Han rasgado el alma de Cristo en tiras necias, rotuladas egoísmo y altruismo, y están igualmente desconcertados por su demencial magnificencia y su demencial mansedumbre. Se han repartido sus vestiduras entre ellos, y sobre su túnica han echado suertes; aunque la túnica era sin costura, tejida toda de una pieza de arriba abajo[5].

---

1. N. del E.: «The Loves of the Triangles», parodia de The Loves of the Plants de Erasmus Darwin, publicada en The Anti-Jacobin (1798) y atribuida a George Canning, John Hookham Frere y George Ellis.

2. N. del E.: cf. Wells, First and Last Things (1908), libro I, § 11, donde dice que traza sus creencias como un artista traza las líneas de un cuadro; no la hemos hallado con estas palabras en los escritos de Wells.

3. N. del E.: cf. Nietzsche, La gaya ciencia (1882), § 283: «¡vivan peligrosamente!».

4. N. del E.: cf. Renan, Vida de Jesús (1863), caps. XIII («Jesús en Jerusalén») y XX.

5. N. del E.: cf. Jn 19, 23-24, que cita Sal 22, 19 (22, 18 en la Biblia inglesa del rey Jacobo).

6. N. del E.: Descartes, Discurso del método (1637), parte IV.

7. N. del E.: cf. Wells, «Scepticism of the Instrument» (apéndice de A Modern Utopia, 1905), donde sostiene que las sillas, como los organismos, son cosas únicas y que hay diferencias individuales aun en un juego de sillas hechas a máquina; no la hemos hallado con estas palabras en los escritos de Wells.

8. N. del E.: cf. Nietzsche, La genealogía de la moral (1887), tratado primero.

9. N. del E.: Tennyson, «Locksley Hall» (Poems, 1842), v. 182.

10. N. del E.: cf. Mark Twain, A Tramp Abroad (1880), caps. XXVIII-XXX: en el Rigi-Kulm, Twain y su compañero Harris, envueltos en mantas, esperan el amanecer y descubren que han estado mirando la puesta de sol.

11. N. del E.: no la hemos hallado con estas palabras en los escritos de Belloc.

IV. La ética del país de los elfos

Cuando el hombre de negocios reprende el idealismo del muchacho de su oficina, suele hacerlo con un discurso parecido a este: «Ah, sí, cuando uno es joven tiene esos ideales abstractos y esos castillos en el aire; pero en la edad madura todo eso se deshace como las nubes, y uno baja a la tierra y cree en la política práctica, en usar la maquinaria que se tiene y en seguir adelante con el mundo tal como es». Así, al menos, me hablaban de niño ancianos venerables y filantrópicos que hoy descansan en sus honradas tumbas. Pero desde entonces he crecido y he descubierto que esos ancianos filantrópicos mentían. Lo que ha ocurrido de verdad es exactamente lo contrario de lo que decían que ocurriría. Decían que perdería mis ideales y empezaría a creer en los métodos de los políticos prácticos. Pues bien, no he perdido mis ideales en lo más mínimo; mi fe en lo fundamental es exactamente la que siempre fue. Lo que he perdido es mi antigua fe infantil en la política práctica. Sigo tan preocupado como siempre por la batalla de Armagedón[1]; pero no me preocupan tanto las elecciones generales. De niño, a su sola mención, daba saltos en el regazo de mi madre. No; la visión es siempre sólida y fiable. La visión es siempre un hecho. Es la realidad la que a menudo es un fraude. Tanto como siempre, más que nunca, creo en el liberalismo. Pero hubo un tiempo color de rosa, de inocencia, en que creía en los liberales.

Tomo este caso de una de las fes duraderas porque, teniendo que trazar ahora las raíces de mi especulación personal, esta puede contarse, creo, como el único sesgo positivo. Me criaron liberal, y siempre he creído en la democracia, en la doctrina liberal elemental de una humanidad que se gobierna a sí misma. Si a alguien la frase le parece vaga o gastada, solo puedo detenerme un momento a explicar que el principio de la democracia, tal como yo lo entiendo, puede enunciarse en

dos proposiciones. La primera es esta: que las cosas comunes a todos los hombres son más importantes que las cosas peculiares de algunos hombres. Las cosas ordinarias son más valiosas que las extraordinarias; más aún, son más extraordinarias. El hombre es algo más sobrecogedor que los hombres; algo más extraño. El sentido del milagro de la humanidad misma debería ser siempre más vivo en nosotros que cualesquiera maravillas de poder, intelecto, arte o civilización. El mero hombre sobre dos piernas, como tal, debería sentirse como algo más desgarrador que cualquier música y más sorprendente que cualquier caricatura. La muerte es más trágica aun que la muerte por hambre. Tener nariz es más cómico aun que tener una nariz normanda.

Este es el primer principio de la democracia: que lo esencial en los hombres son las cosas que tienen en común, no las que tienen por separado. Y el segundo principio es simplemente este: que el instinto o el deseo político es una de esas cosas que tienen en común. Enamorarse es más poético que ponerse a hacer versos. La tesis democrática es que gobernar (ayudar a regir a la tribu) es algo parecido a enamorarse, y no algo parecido a ponerse a hacer versos. No es algo análogo a tocar el órgano de una iglesia, pintar sobre vitela, descubrir el Polo Norte (ese hábito insidioso), hacer el rizo en el aire, ser Astrónomo Real, y así por el estilo. Estas cosas no queremos que un hombre las haga en absoluto a menos que las haga bien. Es, por el contrario, algo análogo a escribir uno mismo sus cartas de amor o a sonarse uno mismo la nariz. Estas cosas queremos que un hombre las haga por sí mismo, aunque las haga mal. No discuto aquí la verdad de ninguna de estas concepciones; sé que algunos modernos piden que sus esposas se las elijan los científicos, y que pronto quizá pidan, por lo que sé, que les suenen la nariz las enfermeras. Solo digo que la humanidad reconoce estas funciones humanas universales, y que la democracia incluye el gobierno entre ellas. En suma, la fe democrática es esta: que las cosas más terriblemente importantes deben dejarse en manos de los hombres corrientes mismos: el emparejamiento de los sexos, la crianza de

los jóvenes, las leyes del Estado. Esto es la democracia; y en esto siempre he creído.

Pero hay una cosa que desde mi juventud nunca he logrado entender. Nunca he logrado entender de dónde sacó la gente la idea de que la democracia se opone de algún modo a la tradición. Es obvio que la tradición no es más que la democracia extendida a través del tiempo. Consiste en confiar en un consenso de voces humanas comunes antes que en algún registro aislado o arbitrario. El que cita a algún historiador alemán contra la tradición de la Iglesia católica, por ejemplo, apela estrictamente a la aristocracia. Apela a la superioridad de un solo experto contra la terrible autoridad de una multitud. Es muy fácil ver por qué una leyenda se trata, y debe tratarse, con más respeto que un libro de historia. La leyenda la hace por lo general la mayoría de la gente del pueblo, que está cuerda. El libro lo escribe por lo general el único hombre del pueblo que está loco. Los que alegan contra la tradición que los hombres del pasado eran ignorantes pueden ir a alegarlo al Carlton Club, junto con la afirmación de que los votantes de los barrios bajos son ignorantes. A nosotros no nos sirve. Si damos gran importancia a la opinión de los hombres corrientes, en gran unanimidad, cuando tratamos de asuntos cotidianos, no hay razón para que la desatendamos cuando tratamos de historia o de fábula. La tradición puede definirse como una extensión del sufragio. Tradición significa dar el voto a la más oscura de todas las clases, nuestros antepasados. Es la democracia de los muertos. La tradición se niega a someterse a la pequeña y arrogante oligarquía de los que simplemente andan por ahí en este momento. Todos los demócratas objetan que se descalifique a los hombres por el accidente del nacimiento; la tradición objeta que se los descalifique por el accidente de la muerte. La democracia nos dice que no despreciemos la opinión de un buen hombre, aunque sea nuestro mozo de cuadra; la tradición nos pide que no despreciemos la opinión de un buen hombre, aunque sea nuestro padre. Yo, por lo menos, no puedo separar las dos ideas de democracia y tradición; me parece evi-

dente que son la misma idea. Tendremos a los muertos en nuestros consejos. Los antiguos griegos votaban con piedras; estos votarán con lápidas. Todo es perfectamente regular y oficial, pues la mayoría de las lápidas, como la mayoría de las papeletas de voto, están marcadas con una cruz.

Tengo que decir primero, por lo tanto, que si he tenido un sesgo, fue siempre un sesgo a favor de la democracia, y por lo tanto de la tradición. Antes de llegar a cualesquiera comienzos teóricos o lógicos me conformo con tener en cuenta esa ecuación personal; siempre he estado más inclinado a creer al montón de gente que trabaja duro que a esa clase literaria, especial y molesta, a la que pertenezco. Prefiero incluso las fantasías y los prejuicios de los que ven la vida desde dentro a las más claras demostraciones de los que la ven desde fuera. Siempre confiaría en las fábulas de las viejas antes que en los hechos de las solteronas. Mientras el ingenio sea ingenio natural, puede ser tan salvaje como quiera.

Ahora bien, tengo que armar una postura general, y no pretendo tener formación alguna en tales cosas. Me propongo hacerlo, por lo tanto, anotando una tras otra las tres o cuatro ideas fundamentales que he hallado por mi cuenta, más o menos del modo en que las hallé. Luego las sintetizaré a grandes rasgos, resumiendo mi filosofía personal o religión natural; después describiré mi asombroso descubrimiento de que todo eso ya había sido descubierto antes. Lo había descubierto el cristianismo. Pero de esas profundas persuasiones que debo relatar por orden, la más temprana se refería a este elemento de la tradición popular. Y sin la explicación precedente sobre la tradición y la democracia difícilmente podría aclarar mi experiencia mental. Aun así, no sé si podré aclararla, pero me propongo ahora intentarlo.

Mi primera y última filosofía, aquella en la que creo con certeza inquebrantable, la aprendí en el cuarto de los niños. La aprendí por lo general de una niñera; es decir, de la solemne sacerdotisa, designada por las estrellas, a la vez de la democracia y de la tradición. Las cosas

en que más creí entonces, las cosas en que más creo ahora, son las llamadas cuentos de hadas. Me parecen las cosas enteramente razonables. No son fantasías: comparadas con ellas, las demás cosas son fantásticas. Comparadas con ellas, la religión y el racionalismo son ambos anormales, aunque la religión es anormalmente acertada y el racionalismo anormalmente equivocado. El país de las hadas no es sino la soleada tierra del sentido común. No es la tierra la que juzga al cielo, sino el cielo el que juzga a la tierra; así, para mí al menos, no era la tierra la que criticaba al país de los elfos, sino el país de los elfos el que criticaba a la tierra. Conocí la mágica planta de habichuelas antes de haber probado las habichuelas; estuve seguro del Hombre de la Luna antes de estar seguro de la luna. Esto estaba en armonía con toda la tradición popular. Los poetas menores modernos son naturalistas y hablan del matorral o del arroyo; pero los cantores de las antiguas epopeyas y fábulas eran sobrenaturalistas y hablaban de los dioses del arroyo y del matorral. Eso es lo que los modernos quieren decir cuando afirman que los antiguos no «apreciaban la Naturaleza», porque decían que la Naturaleza era divina. Las viejas niñeras no hablan a los niños de la hierba, sino de las hadas que bailan sobre la hierba; y los antiguos griegos no podían ver los árboles por las dríadas.

Pero aquí trato de la ética y la filosofía que provienen de haberse alimentado de cuentos de hadas. Si las describiera en detalle, podría señalar muchos principios nobles y sanos que surgen de ellos. Está la lección caballeresca de «Jack el Matagigantes»: que los gigantes deben ser matados por ser gigantescos. Es un motín viril contra el orgullo como tal. Pues el rebelde es más antiguo que todos los reinos, y el jacobino tiene más tradición que el jacobita. Está la lección de «Cenicienta», que es la misma del Magníficat: *exaltavit humiles*[2]. Está la gran lección de «La Bella y la Bestia»: que una cosa debe ser amada *antes* de ser amable. Está la terrible alegoría de «La Bella Durmiente», que cuenta cómo la criatura humana fue bendecida con todos los dones de cumpleaños, y sin embargo maldita con la muerte; y cómo también la

muerte quizá pueda suavizarse hasta ser un sueño. Pero no me ocupo de ninguno de los estatutos separados del país de los elfos, sino del espíritu entero de su ley, que aprendí antes de saber hablar y conservaré cuando ya no pueda escribir. Me ocupo de cierta manera de mirar la vida, que los cuentos de hadas crearon en mí, pero que desde entonces los simples hechos han ratificado con mansedumbre.

Podría enunciarse así. Hay ciertas secuencias o desarrollos (casos de una cosa que sigue a otra) que son, en el verdadero sentido de la palabra, razonables. Son, en el verdadero sentido de la palabra, necesarios. Tales son las secuencias matemáticas y meramente lógicas. Nosotros, en el país de las hadas (que somos las más razonables de todas las criaturas), admitimos esa razón y esa necesidad. Por ejemplo, si las Hermanastras feas son mayores que Cenicienta, es (en un sentido férreo y terrible) *necesario* que Cenicienta sea más joven que las Hermanastras feas. No hay escapatoria. Haeckel puede hablar de fatalismo cuanto quiera a propósito de ese hecho: realmente tiene que ser así. Si Jack es hijo de un molinero, un molinero es el padre de Jack. La fría razón lo decreta desde su terrible trono: y nosotros, en el país de las hadas, nos sometemos. Si los tres hermanos montan a caballo, hay seis animales y dieciocho patas de por medio: eso es verdadero racionalismo, y el país de las hadas está lleno de él. Pero cuando asomé la cabeza por encima del seto de los elfos y empecé a fijarme en el mundo natural, observé algo extraordinario. Observé que unos hombres doctos con anteojos hablaban de las cosas que realmente suceden (el amanecer, la muerte y demás) como si *ellas* fueran racionales e inevitables. Hablaban como si el hecho de que los árboles den fruto fuera tan *necesario* como el hecho de que dos árboles y uno hagan tres. Pero no lo es. Hay una diferencia enorme según la prueba del país de las hadas, que es la prueba de la imaginación. No se puede *imaginar* que dos y uno no hagan tres. Pero se puede imaginar fácilmente que los árboles no den fruto; se puede imaginar que den candelabros de oro o tigres colgados de la cola. Estos hombres con anteojos hablaban mucho de

un tal Newton, a quien le cayó una manzana en la cabeza y que descubrió una ley. Pero no había manera de hacerles ver la distinción entre una ley verdadera, una ley de la razón, y el mero hecho de que caigan las manzanas. Si la manzana golpeó la nariz de Newton, la nariz de Newton golpeó la manzana. Esa es una verdadera necesidad: porque no podemos concebir que ocurra lo uno sin lo otro. Pero podemos concebir muy bien que la manzana no caiga sobre su nariz; podemos imaginarla volando ardorosamente por el aire para golpear alguna otra nariz, por la que sintiera una antipatía más definida. En nuestros cuentos de hadas siempre hemos mantenido esta aguda distinción entre la ciencia de las relaciones mentales, en la que realmente hay leyes, y la ciencia de los hechos físicos, en la que no hay leyes, sino solo extrañas repeticiones. Creemos en milagros corporales, pero no en imposibilidades mentales. Creemos que una planta de habichuelas trepó hasta el Cielo; pero eso no confunde en absoluto nuestras convicciones sobre la cuestión filosófica de cuántas habichuelas hacen cinco.

Aquí está la peculiar perfección de tono y de verdad de los cuentos infantiles. El hombre de ciencia dice: «Corta el tallo y la manzana caerá»; pero lo dice con calma, como si una idea condujera realmente a la otra. La bruja del cuento de hadas dice: «Toca el cuerno y el castillo del ogro caerá»; pero no lo dice como si fuera algo en lo que el efecto surge evidentemente de la causa. Sin duda ha dado el consejo a muchos paladines y ha visto caer muchos castillos, pero no pierde ni su asombro ni su razón. No se embrolla la cabeza hasta imaginar una conexión mental necesaria entre un cuerno y una torre que cae. Pero los hombres de ciencia sí se embrollan la cabeza, hasta imaginar una conexión mental necesaria entre una manzana que deja el árbol y una manzana que llega al suelo. Hablan de veras como si hubieran encontrado no solo un conjunto de hechos maravillosos, sino una verdad que conecta esos hechos. Hablan como si la conexión física de dos cosas extrañas las conectara filosóficamente. Sienten que, porque una cosa incomprensible sigue constantemente a otra cosa incomprensible, las

dos juntas componen de algún modo una cosa comprensible. Dos enigmas negros hacen una respuesta blanca.

En el país de las hadas evitamos la palabra «ley»; pero en la tierra de la ciencia le tienen una singular afición. Así, llamarán ley de Grimm a alguna conjetura interesante sobre cómo pronunciaban el alfabeto unos pueblos olvidados. Pero la ley de Grimm es mucho menos intelectual que los *Cuentos de Grimm*. Los cuentos son, en todo caso, ciertamente cuentos; mientras que la ley no es una ley. Una ley implica que conocemos la naturaleza de la generalización y de la promulgación; no meramente que hemos advertido algunos de los efectos. Si hay una ley de que los carteristas vayan a la cárcel, implica que hay una conexión mental imaginable entre la idea de la cárcel y la idea de robar carteras. Y sabemos cuál es la idea. Podemos decir por qué quitamos la libertad a un hombre que se toma libertades. Pero no podemos decir por qué un huevo puede convertirse en pollo, como tampoco podemos decir por qué un oso podría convertirse en príncipe encantado. Como *ideas*, el huevo y el pollo están más lejos uno del otro que el oso y el príncipe; porque ningún huevo en sí sugiere un pollo, mientras que algunos príncipes sí sugieren osos. Concedido, pues, que ciertas transformaciones ocurren, es esencial que las consideremos a la manera filosófica de los cuentos de hadas, no a la manera infilosófica de la ciencia y las «leyes de la Naturaleza». Cuando se nos pregunta por qué los huevos se vuelven pájaros o por qué las frutas caen en otoño, debemos responder exactamente como respondería el hada madrina si Cenicienta le preguntara por qué los ratones se volvían caballos o por qué se le caían las ropas a las doce. Debemos responder que es *magia*. No es una «ley», porque no entendemos su fórmula general. No es una necesidad, porque, aunque podemos contar con que ocurra en la práctica, no tenemos derecho a decir que deba ocurrir siempre. No es argumento a favor de una ley inalterable (como imaginaba Huxley[3]) que contemos con el curso ordinario de las cosas. No contamos con él; apostamos por él. Corremos el riesgo de la remota posibilidad de un

milagro como corremos el de un panqueque envenenado o el de un cometa que destruya el mundo. Lo dejamos fuera de cuenta, no porque sea un milagro y por lo tanto una imposibilidad, sino porque es un milagro y por lo tanto una excepción. Todos los términos usados en los libros de ciencia, «ley», «necesidad», «orden», «tendencia» y demás, son en realidad nada intelectuales, porque suponen una síntesis interior que no poseemos. Las únicas palabras que me han satisfecho alguna vez para describir la Naturaleza son los términos usados en los libros de hadas: «hechizo», «sortilegio», «encantamiento». Expresan la arbitrariedad del hecho y su misterio. Un árbol da fruto porque es un árbol *mágico*. El agua corre cuesta abajo porque está hechizada. El sol brilla porque está hechizado.

Niego por completo que esto sea fantástico o siquiera místico. Quizá tengamos algo de misticismo más adelante; pero este lenguaje de cuento de hadas sobre las cosas es simplemente racional y agnóstico. Es la única manera en que puedo expresar con palabras mi percepción clara y definida de que una cosa es muy distinta de otra; de que no hay conexión lógica entre volar y poner huevos. Es el hombre que habla de «una ley» que nunca ha visto quien es el místico. Más aún, el hombre de ciencia corriente es estrictamente un sentimental. Es un sentimental en este sentido esencial: que está empapado y arrastrado por meras asociaciones. Ha visto tantas veces a los pájaros volar y poner huevos que siente como si tuviera que haber alguna conexión soñadora y tierna entre las dos ideas, cuando no la hay. Un enamorado desdichado podría ser incapaz de disociar la luna del amor perdido; así el materialista es incapaz de disociar la luna de la marea. En ambos casos no hay conexión, salvo que uno las ha visto juntas. Un sentimental podría derramar lágrimas ante el olor de la flor de manzano porque, por una oscura asociación propia, le recordaba su niñez. Así el profesor materialista (aunque oculte sus lágrimas) es sin embargo un sentimental, porque, por una oscura asociación propia, las flores de manzano le recuerdan las manzanas. Pero el frío racionalista del país de las

hadas no ve por qué, en abstracto, el manzano no habría de dar tulipanes carmesí; a veces lo hace en su país.

Este asombro elemental, sin embargo, no es una mera fantasía derivada de los cuentos de hadas; al contrario, todo el fuego de los cuentos de hadas deriva de él. Así como a todos nos gustan los cuentos de amor porque existe un instinto del sexo, a todos nos gustan los cuentos asombrosos porque tocan el nervio del antiguo instinto del asombro. Lo prueba el hecho de que, cuando somos niños muy pequeños, no necesitamos cuentos de hadas: solo necesitamos cuentos. La mera vida es bastante interesante. Un niño de siete años se emociona cuando le dicen que Tommy abrió una puerta y vio un dragón. Pero un niño de tres años se emociona cuando le dicen que Tommy abrió una puerta. A los niños les gustan los cuentos novelescos; pero a los bebés les gustan los cuentos realistas, porque los encuentran novelescos. De hecho, un bebé es casi la única persona, me parece, a quien podría leérsele una novela realista moderna sin aburrirlo. Esto prueba que hasta los cuentos infantiles solo hacen eco de un salto de interés y de asombro casi prenatal. Estos cuentos dicen que las manzanas eran de oro solo para refrescar el momento olvidado en que descubrimos que eran verdes. Hacen correr los ríos con vino solo para hacernos recordar, por un instante salvaje, que corren con agua. He dicho que esto es enteramente razonable e incluso agnóstico. Y, en verdad, en este punto soy del todo partidario del agnosticismo superior; su mejor nombre es Ignorancia. Todos hemos leído en libros científicos y, de hecho, en todas las novelas, la historia del hombre que ha olvidado su nombre. Este hombre anda por las calles y puede ver y apreciar todo; solo que no logra recordar quién es. Pues bien, todo hombre es ese hombre de la historia. Todo hombre ha olvidado quién es. Uno puede entender el cosmos, pero nunca el yo; el yo está más lejano que cualquier estrella. Amarás al Señor tu Dios; pero no te conocerás a ti mismo[4]. Todos estamos bajo la misma calamidad mental; todos hemos olvidado nuestro nombre. Todos hemos olvidado lo que realmente somos. Todo lo que

llamamos sentido común, racionalidad, practicidad y positivismo solo significa que durante ciertos tramos muertos y llanos de nuestra vida olvidamos que hemos olvidado. Todo lo que llamamos espíritu, arte y éxtasis solo significa que por un instante terrible recordamos que olvidamos.

Pero aunque (como el hombre sin memoria de la novela) andemos por las calles con una especie de admiración medio boba, sigue siendo admiración. Es admiración en castellano y no solo admiración en latín. El asombro tiene un elemento positivo de alabanza. Este es el siguiente hito que hay que marcar con claridad en nuestro camino por el país de las hadas. Hablaré en el próximo capítulo de los optimistas y los pesimistas en su aspecto intelectual, en la medida en que tengan alguno. Aquí solo trato de describir las enormes emociones que no pueden describirse. Y la emoción más fuerte era que la vida era tan preciosa como desconcertante. Era un éxtasis porque era una aventura; era una aventura porque era una oportunidad. La bondad del cuento de hadas no se veía afectada por el hecho de que pudiera haber más dragones que princesas; era bueno estar en un cuento de hadas. La prueba de toda felicidad es la gratitud; y yo me sentía agradecido, aunque apenas sabía a quién. Los niños están agradecidos cuando Santa Claus les pone en las medias regalos de juguetes o dulces. ¿No podía yo estar agradecido a Santa Claus cuando me puso en las medias el regalo de dos piernas milagrosas? Damos las gracias a la gente por regalos de cumpleaños de cigarros y pantuflas. ¿No puedo dar las gracias a nadie por el regalo de cumpleaños del nacimiento?

Hubo, pues, estos dos primeros sentimientos, indefendibles e indiscutibles. El mundo era una conmoción, pero no era meramente escandaloso; la existencia era una sorpresa, pero era una sorpresa agradable. De hecho, todas mis primeras opiniones se expresaron exactamente en un acertijo que se me quedó clavado en el cerebro desde la niñez. La pregunta era: «¿Qué dijo la primera rana?». Y la respuesta era: «¡Señor, qué salto me has hecho dar!». Eso dice sucintamente todo lo

que estoy diciendo. Dios hizo saltar a la rana; pero la rana prefiere saltar. Pero cuando estas cosas están zanjadas, entra el segundo gran principio de la filosofía de las hadas.

Cualquiera puede verlo si simplemente lee los *Cuentos de Grimm* o las excelentes colecciones del señor Andrew Lang. Por el gusto de la pedantería, la llamaré la Doctrina de la Alegría Condicional. Touchstone hablaba de la mucha virtud que hay en un «si»[5]; según la ética de los elfos, toda la virtud está en un «si». La nota de la palabra de las hadas es siempre: «Puedes vivir en un palacio de oro y zafiro, si no dices la palabra "vaca"»; o «Puedes vivir feliz con la hija del Rey, si no le muestras una cebolla». La visión pende siempre de un veto. Todas las cosas vertiginosas y colosales que se conceden dependen de una pequeña cosa que se retiene. Todas las cosas salvajes y arremolinadas que se sueltan dependen de una cosa que está prohibida. El señor W. B. Yeats, en su exquisita y penetrante poesía élfica, describe a los elfos como sin ley; se lanzan en inocente anarquía sobre los caballos desbocados del aire:

> Cabalgar sobre la cresta de la marea desmelenada
> y bailar sobre las montañas como una llama[6].

Es algo terrible decir que el señor W. B. Yeats no entiende el país de las hadas. Pero lo digo. Es un irlandés irónico, lleno de reacciones intelectuales. No es lo bastante estúpido como para entender el país de las hadas. Las hadas prefieren a la gente palurda como yo: gente que se queda boquiabierta, sonríe y hace lo que le mandan. El señor Yeats atribuye al país de los elfos toda la justa insurrección de su propia raza. Pero la anarquía de Irlanda es una anarquía cristiana, fundada en la razón y la justicia. El feniano se rebela contra algo que entiende demasiado bien; pero el verdadero ciudadano del país de las hadas obedece algo que no entiende en absoluto. En el cuento de hadas una felicidad incomprensible descansa sobre una condición incomprensible.

Se abre una caja, y todos los males salen volando. Se olvida una palabra, y perecen ciudades. Se enciende una lámpara, y el amor se va volando. Se corta una flor, y se pierden vidas humanas. Se come una manzana, y se acaba la esperanza de Dios.

Este es el tono de los cuentos de hadas, y ciertamente no es anarquía ni siquiera libertad, aunque los hombres bajo una mezquina tiranía moderna puedan tenerlo por libertad en comparación. Los que salen de la cárcel de Portland podrían creer libre a Fleet Street; pero un estudio más atento demostrará que tanto las hadas como los periodistas son esclavos del deber. Las hadas madrinas parecen al menos tan estrictas como las demás madrinas. Cenicienta recibió una carroza salida del país de las maravillas y un cochero salido de la nada, pero recibió también una orden (que bien podría haber salido de Brixton): que estuviera de vuelta a las doce. Además, tenía una zapatilla de cristal, y no puede ser casualidad que el cristal sea una sustancia tan común en el folclore. Esta princesa vive en un castillo de cristal, aquella en una colina de cristal, otra ve todas las cosas en un espejo; todas pueden vivir en casas de cristal si prometen no tirar piedras. Porque este tenue destello de cristal por todas partes expresa el hecho de que la felicidad es brillante pero quebradiza, como la sustancia que más fácilmente rompe una criada o un gato. Y este sentimiento de cuento de hadas también se hundió en mí y llegó a ser mi sentimiento hacia el mundo entero. Sentí, y siento, que la vida misma es tan brillante como el diamante, pero tan quebradiza como el vidrio de una ventana; y cuando los cielos eran comparados con el terrible cristal[1], recuerdo haber sentido un escalofrío. Temía que Dios dejara caer el cosmos con estrépito.

Recuérdese, sin embargo, que ser quebradizo no es lo mismo que ser perecedero. Golpee usted un cristal y no resistirá ni un instante; simplemente no lo golpee, y resistirá mil años. Tal parecía ser el gozo del hombre, ya en el país de los elfos, ya en la tierra: la felicidad dependía de *no hacer algo* que en cualquier momento se podía hacer y que, muy a menudo, no era evidente por qué no se debía hacer. Ahora

bien, lo que importa aquí es que a *mí* esto no me parecía injusto. Si el tercer hijo del molinero dijera al hada: «Explíqueme por qué no debo pararme de cabeza en el palacio de las hadas», la otra podría responderle con razón: «Bueno, si vamos a eso, explíqueme usted el palacio de las hadas». Si Cenicienta pregunta: «¿Cómo es que debo dejar el baile a las doce?», su madrina podría contestar: «¿Cómo es que vas a estar allí hasta las doce?». Si dejo a un hombre en mi testamento diez elefantes parlantes y cien caballos alados, no puede quejarse de que las condiciones participen de la leve excentricidad del regalo. No debe mirarle el diente a un caballo alado. Y me parecía que la existencia misma era un legado tan sumamente excéntrico que yo no podía quejarme de no entender las limitaciones de la visión cuando no entendía la visión que limitaban. El marco no era más extraño que el cuadro. La prohibición bien podía ser tan salvaje como la visión; podía ser tan asombrosa como el sol, tan esquiva como las aguas, tan fantástica y terrible como los árboles gigantescos.

Por esta razón (podemos llamarla la filosofía del hada madrina) nunca pude unirme a los jóvenes de mi tiempo en sentir lo que ellos llamaban el sentimiento general de *revuelta*. Habría resistido, es de esperar, toda regla que fuera mala, y de estas y de su definición trataré en otro capítulo. Pero no me sentía dispuesto a resistir una regla solo porque fuera misteriosa. A veces las propiedades se poseen mediante formalidades absurdas, la rotura de una vara o el pago de un grano de pimienta: yo estaba dispuesto a poseer la inmensa heredad de la tierra y del cielo mediante cualquier fantasía feudal semejante. Difícilmente podría ser más extravagante que el hecho de que se me permitiera poseerla siquiera. En esta etapa doy un solo ejemplo ético para mostrar lo que quiero decir. Nunca pude sumarme al murmullo común de esa generación que se alzaba contra la monogamia, porque ninguna restricción sobre el sexo me parecía tan extraña e inesperada como el sexo mismo. Que a uno se le permitiera, como a Endimión, cortejar a la luna, y luego quejarse de que Júpiter guardaba sus propias lunas en

un harén, me parecía (criado como estaba con cuentos de hadas como los de Endimión) un vulgar anticlímax. Atenerse a una sola mujer es un precio pequeño por llegar siquiera a ver a una mujer. Quejarse de que uno solo puede casarse una vez era como quejarse de que solo ha nacido una vez. Era desproporcionado con respecto a la terrible emoción de que se hablaba. Mostraba, no una sensibilidad exagerada hacia el sexo, sino una curiosa insensibilidad hacia él. Es un necio el hombre que se queja de no poder entrar en el Edén por cinco puertas a la vez. La poligamia es una falta de percepción del sexo; es como un hombre que arranca cinco peras por pura distracción. Los estetas tocaron los últimos límites insensatos del lenguaje en su elogio de las cosas hermosas. El vilano del cardo los hacía llorar; un escarabajo bruñido los ponía de rodillas. Sin embargo, su emoción nunca me impresionó ni por un instante, por esta razón: que jamás se les ocurrió pagar su placer con ninguna clase de sacrificio simbólico. Los hombres (pensaba yo) podrían ayunar cuarenta días por oír cantar a un mirlo. Los hombres podrían atravesar el fuego para encontrar una prímula silvestre. Y, sin embargo, estos amantes de la belleza ni siquiera podían mantenerse sobrios por el mirlo. No pasarían por el común matrimonio cristiano como recompensa a la prímula silvestre. Seguramente se podría pagar una alegría extraordinaria con una moral ordinaria. Oscar Wilde dijo que los atardeceres no eran apreciados porque no podíamos pagar por ellos[2]. Pero Oscar Wilde se equivocaba; podemos pagar por los atardeceres. Podemos pagarlos no siendo Oscar Wilde.

Pues bien, dejé los cuentos de hadas tirados en el suelo de la sala de los niños, y no he encontrado desde entonces libros tan sensatos. Dejé a la niñera como guardiana de la tradición y de la democracia, y no he encontrado ningún tipo moderno tan cuerdamente radical ni tan cuerdamente conservador. Pero lo que merecía un comentario importante era esto: que cuando salí por primera vez a la atmósfera mental del mundo moderno, descubrí que el mundo moderno se oponía decididamente en dos puntos a mi niñera y a los cuentos de la sala de los ni-

ños. Me ha tomado mucho tiempo descubrir que el mundo moderno está equivocado y que mi niñera tenía razón. Lo verdaderamente curioso era esto: que el pensamiento moderno contradecía este credo fundamental de mi niñez en sus dos doctrinas más esenciales. He explicado que los cuentos de hadas fundaron en mí dos convicciones: primera, que este mundo es un lugar salvaje y asombroso, que pudo haber sido muy distinto, pero que es sumamente delicioso; segunda, que ante esta fiereza y este deleite uno bien puede ser modesto y someterse a las más extrañas limitaciones de una bondad tan extraña. Pero vi a todo el mundo moderno correr como una marea alta contra ambas ternuras mías; y el choque de esa colisión creó dos sentimientos repentinos y espontáneos, que he tenido desde entonces y que, toscos como eran, se han endurecido después hasta volverse convicciones.

Primero, vi a todo el mundo moderno hablar de fatalismo científico, diciendo que todo es como siempre debió de ser, desplegándose sin falla desde el principio. La hoja del árbol es verde porque nunca pudo ser otra cosa. Ahora bien, el filósofo de los cuentos de hadas se alegra de que la hoja sea verde precisamente porque pudo haber sido escarlata. Siente como si se hubiera vuelto verde un instante antes de que él la mirara. Le agrada que la nieve sea blanca por la razón estrictamente razonable de que pudo haber sido negra. Todo color tiene en sí una cualidad audaz, como de elección; el rojo de las rosas del jardín no es solo decisivo, sino dramático, como sangre derramada de pronto. Siente que algo ha sido *hecho*. Pero los grandes deterministas del siglo diecinueve estaban fuertemente en contra de este sentimiento nativo de que algo había ocurrido un instante antes. De hecho, según ellos, nada había ocurrido realmente desde el comienzo del mundo. Nada había ocurrido desde que la existencia ocurrió; y aun de la fecha de eso no estaban muy seguros.

El mundo moderno, tal como lo encontré, estaba unánimemente a favor del calvinismo moderno, de la necesidad de que las cosas sean como son. Pero cuando llegué a preguntarles, descubrí que en realidad

no tenían prueba alguna de esta repetición inevitable en las cosas, salvo el hecho de que las cosas se repetían. Ahora bien, la mera repetición hacía que las cosas me parecieran más extrañas que más racionales. Era como si, tras haber visto en la calle una nariz de forma curiosa y haberla descartado como un accidente, hubiera visto luego otras seis narices de la misma asombrosa forma. Habría imaginado por un momento que debía de tratarse de alguna sociedad secreta local. Así, que un elefante tuviera trompa era raro; pero que todos los elefantes tuvieran trompa parecía una conspiración. Hablo aquí solo de una emoción, y de una emoción a la vez tenaz y sutil. Pero la repetición en la Naturaleza me parecía a veces una repetición exaltada, como la de un maestro de escuela enojado que dice una y otra vez lo mismo. La hierba me parecía hacerme señas con todos sus dedos a la vez; las estrellas apiñadas parecían empeñadas en ser entendidas. El sol se haría ver aunque saliera mil veces. Las recurrencias del universo se alzaban con el ritmo enloquecedor de una conjuración, y yo empecé a ver una idea.

Todo el imponente materialismo que domina la mente moderna descansa en último término sobre una suposición, una suposición falsa. Se supone que si una cosa sigue repitiéndose es probablemente algo muerto, una pieza de relojería. La gente siente que si el universo fuera personal variaría; que si el sol estuviera vivo bailaría. Esto es una falacia incluso en relación con los hechos conocidos. Porque la variación en los asuntos humanos no la introduce, por lo general, la vida, sino la muerte; la extinción o la interrupción de su fuerza o de su deseo. Un hombre varía sus movimientos por algún leve elemento de fracaso o de fatiga. Sube a un ómnibus porque está cansado de caminar; o camina porque está cansado de estar sentado. Pero si su vida y su gozo fueran tan gigantescos que nunca se cansara de ir a Islington, podría ir a Islington con la misma regularidad con que el Támesis va a Sheerness. La misma velocidad y el éxtasis de su vida tendrían la quietud de la muerte. El sol sale todas las mañanas. Yo no me levanto to-

das las mañanas; pero la variación se debe, no a mi actividad, sino a mi inacción. Ahora bien, por decirlo con una frase popular, podría ser verdad que el sol sale con regularidad porque nunca se cansa de salir. Su rutina podría deberse, no a una falta de vida, sino a un desbordamiento de vida. Lo que quiero decir puede verse, por ejemplo, en los niños, cuando encuentran algún juego o alguna broma que disfrutan especialmente. Un niño patalea rítmicamente por exceso, no por ausencia, de vida. Porque los niños tienen una vitalidad rebosante, porque en espíritu son fieros y libres, por eso quieren que las cosas se repitan y no cambien. Siempre dicen: «Hazlo otra vez»; y el adulto lo hace otra vez hasta quedar casi muerto. Pues los adultos no son lo bastante fuertes para exultar en la monotonía. Pero quizá Dios sí es lo bastante fuerte para exultar en la monotonía. Es posible que Dios diga cada mañana al sol: «Hazlo otra vez»; y cada tarde a la luna: «Hazlo otra vez». Puede que no sea una necesidad automática la que hace iguales a todas las margaritas; puede que Dios haga cada margarita por separado, pero nunca se haya cansado de hacerlas. Puede que Él tenga el apetito eterno de la infancia; porque nosotros hemos pecado y envejecido, y nuestro Padre es más joven que nosotros. La repetición en la Naturaleza puede no ser una mera recurrencia; puede ser un *bis* teatral. El Cielo puede pedirle un *bis* al pájaro que puso un huevo. Si el ser humano concibe y da a luz a un niño humano en vez de dar a luz a un pez, o a un murciélago, o a un grifo, la razón puede no ser que estemos fijados en un destino animal sin vida ni propósito. Puede ser que nuestra pequeña tragedia haya conmovido a los dioses, que la admiren desde sus galerías estrelladas, y que al final de cada drama humano se llame al hombre una y otra vez ante el telón. La repetición puede continuar durante millones de años, por mera elección, y en cualquier instante puede detenerse. El hombre puede estar de pie sobre la tierra generación tras generación, y sin embargo cada nacimiento puede ser, sin remedio, su última función.

Esta fue mi primera convicción, producida por el choque de mis

emociones infantiles al encontrarse con el credo moderno en plena carrera. Siempre había sentido vagamente que los hechos eran milagros en el sentido de que son maravillosos: ahora empezaba a pensar que eran milagros en el sentido más estricto de que eran *voluntarios*. Quiero decir que eran, o podían ser, ejercicios repetidos de alguna voluntad. En suma, siempre había creído que el mundo encerraba magia: ahora pensaba que quizá encerraba un mago. Y esto apuntaba a una emoción profunda siempre presente y subconsciente: que este mundo nuestro tiene algún propósito; y si hay un propósito, hay una persona. Siempre había sentido la vida primero como un relato: y si hay un relato, hay un narrador.

Pero el pensamiento moderno golpeó también mi segunda tradición humana. Iba contra el sentimiento propio de los cuentos de hadas sobre los límites y las condiciones estrictas. Lo único de que le gustaba hablar era de expansión y de grandeza. Herbert Spencer se habría molestado mucho si alguien lo hubiera llamado imperialista, y por eso es muy lamentable que nadie lo hiciera. Pero era un imperialista del peor tipo. Popularizó esta despreciable noción de que el tamaño del sistema solar debería abrumar el dogma espiritual del hombre. ¿Por qué había de rendir un hombre su dignidad al sistema solar más que a una ballena? Si el mero tamaño prueba que el hombre no es imagen de Dios, entonces una ballena puede ser imagen de Dios; una imagen algo informe; lo que podría llamarse un retrato impresionista. Es del todo inútil argumentar que el hombre es pequeño comparado con el cosmos; pues el hombre siempre fue pequeño comparado con el árbol más cercano. Pero Herbert Spencer, en su imperialismo desbocado, insistía en que de algún modo habíamos sido conquistados y anexionados por el universo astronómico. Hablaba de los hombres y de sus ideales exactamente como habla el unionista más insolente de los irlandeses y de sus ideales. Convirtió a la humanidad en una pequeña nacionalidad. Y su influencia nociva puede verse incluso en los autores científicos posteriores más briosos y honorables; sobre todo en las primeras novelas

del señor H. G. Wells. Muchos moralistas han presentado, de manera exagerada, la tierra como perversa. Pero el señor Wells y su escuela hicieron perversos los cielos. Debíamos alzar los ojos a las estrellas, de donde vendría nuestra ruina[3].

Pero la expansión de que hablo era mucho más perniciosa que todo esto. He observado que el materialista, como el loco, está en una prisión; en la prisión de un solo pensamiento. Esta gente parecía encontrar singularmente inspirador seguir diciendo que la prisión era muy grande. El tamaño de este universo científico no daba ninguna novedad, ningún alivio. El cosmos continuaba para siempre, pero ni en su constelación más salvaje podía haber nada realmente interesante; nada, por ejemplo, como el perdón o el libre albedrío. La grandeza o infinitud del secreto de su cosmos no le añadía nada. Era como decirle a un preso de la cárcel de Reading que se alegraría de saber que la cárcel cubría ahora la mitad del condado. El carcelero no tendría nada que mostrarle sino más y más largos corredores de piedra alumbrados por luces espectrales y vacíos de todo lo que es humano. Así, estos ensanchadores del universo no tenían nada que mostrarnos sino más y más corredores infinitos de espacio alumbrados por soles espectrales y vacíos de todo lo que es divino.

En el país de las hadas había habido una ley verdadera; una ley que podía romperse, pues la definición de una ley es algo que puede romperse. Pero la maquinaria de esta prisión cósmica era algo que no podía romperse; porque nosotros mismos éramos solo una parte de su maquinaria. O éramos incapaces de hacer las cosas, o estábamos destinados a hacerlas. La idea de la condición mística desapareció por completo; no se puede tener ni la firmeza de guardar las leyes ni la diversión de quebrantarlas. La grandeza de este universo no tenía nada de esa frescura y de ese estallido aéreo que hemos alabado en el universo del poeta. Este universo moderno es literalmente un imperio; es decir, era vasto, pero no es libre. Uno entraba en habitaciones cada vez más grandes y sin ventanas, habitaciones llenas de perspectiva babilónica;

pero nunca hallaba la más pequeña ventana ni un susurro de aire exterior.

Sus infernales paralelas parecían expandirse con la distancia; pero para mí todas las cosas buenas terminan en punta, las espadas, por ejemplo. Así que, al encontrar tan insatisfactoria para mis emociones la jactancia del gran cosmos, empecé a discutirla un poco; y pronto descubrí que toda la actitud era aún más superficial de lo que cabía esperar. Según esta gente, el cosmos era una sola cosa porque tenía una sola regla ininterrumpida. Solo que (dirían) siendo una sola cosa, es también la única cosa que existe. ¿Por qué, entonces, habría que preocuparse especialmente por llamarlo grande? No hay nada con qué compararlo. Sería igual de sensato llamarlo pequeño. Un hombre puede decir: «Me gusta este vasto cosmos, con su multitud de estrellas y su muchedumbre de criaturas variadas». Pero si vamos a eso, ¿por qué no habría de decir un hombre: «Me gusta este acogedor cosmos pequeñito, con su número decente de estrellas y una provisión de ganado tan ordenada como deseo ver»? Uno vale tanto como el otro; ambos son meros sentimientos. Es mero sentimiento alegrarse de que el sol sea más grande que la tierra; es un sentimiento igualmente cuerdo alegrarse de que el sol no sea más grande de lo que es. Un hombre elige tener una emoción acerca de la grandeza del mundo; ¿por qué no habría de elegir tener una emoción acerca de su pequeñez?

Sucedió que yo tuve esa emoción. Cuando uno quiere algo, se dirige a ello con diminutivos, aunque sea un elefante o un soldado de la guardia real. La razón es que cualquier cosa, por enorme que sea, que pueda concebirse como completa, puede concebirse como pequeña. Si los bigotes militares no sugirieran una espada, ni los colmillos una cola, entonces el objeto sería vasto por ser inconmensurable. Pero en el momento en que se puede imaginar un soldado de la guardia, se puede imaginar un soldadito de la guardia. En el momento en que uno ve de verdad un elefante, puede llamarlo «Chiquitín». Si se puede hacer una estatua de una cosa, se puede hacer una estatuilla de ella. Esta

gente profesaba que el universo era una cosa coherente; pero no querían al universo. Yo, en cambio, quería al universo terriblemente y deseaba dirigirme a él con un diminutivo. A menudo lo hacía; y nunca pareció importarle. En realidad y en verdad sentía que estos oscuros dogmas de la vitalidad se expresaban mejor llamando pequeño al mundo que llamándolo grande. Pues respecto de la infinitud había una especie de descuido que era lo contrario del cuidado fiero y piadoso que yo sentía ante el carácter inapreciable y el peligro de la vida. Ellos solo mostraban un lúgubre despilfarro; yo sentía una especie de sagrada economía. Porque la economía es mucho más romántica que el derroche. Para ellos las estrellas eran una renta interminable de monedas de medio penique; pero yo sentía respecto del sol de oro y de la luna de plata lo que siente un colegial que tiene un soberano y un chelín.

Estas convicciones subconscientes se captan mejor en el color y el tono de ciertos cuentos. Así, he dicho que solo los cuentos de magia pueden expresar mi sensación de que la vida no es solo un placer sino una especie de excéntrico privilegio. Puedo expresar este otro sentimiento de comodidad cósmica aludiendo a otro libro leído siempre en la niñez, *Robinson Crusoe*, que leí por esa época, y que debe su eterna viveza a que celebra la poesía de los límites, más aún, la aventura salvaje de la prudencia. Crusoe es un hombre en una pequeña roca con unas pocas comodidades apenas arrebatadas al mar: lo mejor del libro es simplemente la lista de las cosas salvadas del naufragio. El mayor de los poemas es un inventario. Cada utensilio de cocina se vuelve ideal porque Crusoe podría haberlo dejado caer al mar. Es un buen ejercicio, en las horas vacías o feas del día, mirar cualquier cosa, el cubo del carbón o la biblioteca, y pensar cuán feliz podría uno ser de haberla sacado del barco que se hundía y llevado a la isla solitaria. Pero es un ejercicio mejor aún recordar cómo todas las cosas se han salvado por un pelo: todo ha sido salvado de un naufragio. Todo hombre ha pasado por una aventura horrible: pudo no haber existido, como un aborto oculto, como los niños que nunca ven la luz[4]. En mi niñez se habla-

ba mucho de los hombres de genio limitados o arruinados, y era corriente decir que muchos hombres eran un Gran Pudo-Haber-Sido. Para mí es un hecho más sólido y asombroso que cualquier hombre en la calle es un Gran Pudo-No-Haber-Sido.

Pero yo sentía de veras (la fantasía puede parecer necia) como si todo el orden y el número de las cosas fueran el romántico resto del barco de Crusoe. Que haya dos sexos y un sol era como el hecho de que hubiera dos escopetas y un hacha. Era punzantemente urgente que ninguno se perdiera; pero, de algún modo, resultaba bastante divertido que no se pudiera añadir ninguno. Los árboles y los planetas me parecían cosas salvadas del naufragio: y cuando vi el Cervino me alegré de que no hubiera sido pasado por alto en la confusión. Me sentía ahorrativo con las estrellas como si fueran zafiros (así se las llama en el Edén de Milton[5]): yo atesoraba las colinas. Pues el universo es una sola joya, y aunque es un lugar común hablar de una joya como sin par e inapreciable, de esta joya es literalmente verdad. Este cosmos es en efecto sin par y sin precio: porque no puede haber otro.

Así termina, con inevitable insuficiencia, el intento de expresar lo inexpresable. Estas son mis actitudes últimas hacia la vida; el terreno para las semillas de la doctrina. Estas cosas, de alguna oscura manera, las pensé antes de poder escribir y las sentí antes de poder pensar: para que podamos avanzar más fácilmente después, las recapitularé ahora a grandes rasgos. Sentí en los huesos, primero, que este mundo no se explica a sí mismo. Puede ser un milagro con una explicación sobrenatural; puede ser un truco de prestidigitación con una explicación natural. Pero la explicación del truco de prestidigitación, si ha de satisfacerme, tendrá que ser mejor que las explicaciones naturales que he oído. La cosa es magia, verdadera o falsa. Segundo, llegué a sentir que la magia debía de tener un significado, y que el significado debe tener a alguien que lo signifique. Había algo personal en el mundo, como en una obra de arte; fuera lo que fuese lo que significaba, lo significaba con violencia. Tercero, pensé que este propósito era hermoso en su an-

tiguo diseño, a pesar de sus defectos, como los dragones. Cuarto, que la forma adecuada de agradecérselo es alguna forma de humildad y de moderación: debemos dar gracias a Dios por la cerveza y el Borgoña no bebiendo demasiado de ellos. Debíamos también obediencia a lo que fuera que nos hizo. Y por último, y lo más extraño, había venido a mi mente una impresión vaga y vasta de que, de algún modo, todo lo bueno era un resto que debía ser guardado y tenido por sagrado, salvado de alguna ruina primordial. El hombre había salvado sus bienes como Crusoe salvó los suyos: los había salvado de un naufragio. Todo esto lo sentí, y la época no me daba ningún estímulo para sentirlo. Y durante todo ese tiempo ni siquiera había pensado en la teología cristiana.

---

1. N. del E.: cf. Ez 1, 22.

2. N. del E.: no la hemos hallado con estas palabras en los escritos de Oscar Wilde. Cf. «The Decay of Lying» (Intentions, 1891), donde Vivian dice que los atardeceres están pasados de moda.

3. N. del E.: cf. Sal 121, 1.

4. N. del E.: cf. Jb 3, 16.

5. N. del E.: cf. Milton, Paradise Lost (1667), IV, 604-605.

6. N. del E.: Yeats, The Land of Heart's Desire (1894), palabras de Mary Bruin; en la edición revisada de 1912 el primer verso dice «Run on the top of the dishevelled tide».

V. La bandera del mundo

Cuando yo era niño andaban por ahí dos hombres curiosos a quienes se llamaba el optimista y el pesimista. Yo mismo usaba constantemente esas palabras, pero confieso alegremente que nunca tuve una idea muy particular de lo que significaban. Lo único que podía considerarse evidente era que no podían significar lo que decían; pues la explicación verbal corriente era que el optimista pensaba que este mundo era tan bueno como podía ser, mientras que el pesimista lo pensaba tan malo como podía ser. Siendo ambas afirmaciones evidentemente un desvarío, había que buscar otras explicaciones. Un optimista no podía significar un hombre que pensaba que todo estaba bien y nada mal. Porque eso carece de sentido; es como decir que todo está a la derecha y nada a la izquierda. En conjunto, llegué a la conclusión de que el optimista pensaba que todo era bueno salvo el pesimista, y que el pesimista pensaba que todo era malo, salvo él mismo. Sería injusto omitir por completo de la lista la misteriosa pero sugerente definición que se dice dio una niñita: «Un optimista es un hombre que te cuida los ojos, y un pesimista es un hombre que te cuida los pies». No estoy seguro de que no sea la mejor definición de todas. Incluso hay en ella una especie de verdad alegórica. Pues quizá podría trazarse una distinción provechosa entre aquel pensador más sombrío que piensa solo en nuestro contacto con la tierra de un momento a otro, y aquel pensador más feliz que considera más bien nuestro poder primario de visión y de elección del camino.

Pero hay un hondo error en esta alternativa del optimista y el pesimista. La suposición que encierra es que un hombre critica este mundo como si buscara casa, como si le estuvieran mostrando un nuevo conjunto de departamentos. Si un hombre llegara a este mundo desde algún otro mundo en pleno dominio de sus facultades, podría discutir

si la ventaja de los bosques de pleno verano compensa la desventaja de los perros rabiosos, igual que un hombre que busca alojamiento puede sopesar la presencia de un teléfono frente a la ausencia de vista al mar. Pero nadie está en esa posición. Un hombre pertenece a este mundo antes de empezar a preguntarse si es agradable pertenecer a él. Ha luchado por la bandera, y a menudo ha ganado victorias heroicas por la bandera mucho antes de haberse alistado. Para decir brevemente lo que parece ser lo esencial: tiene lealtad mucho antes de tener admiración.

En el capítulo anterior se dijo que el sentimiento primario de que este mundo es extraño y a la vez atractivo se expresa mejor en los cuentos de hadas. El lector puede, si quiere, atribuir la etapa siguiente a esa literatura belicosa e incluso patriotera que suele venir a continuación en la historia de un muchacho. Todos debemos mucha moral sana a las novelitas de a penique. Sea cual fuere la razón, me pareció y aún me parece que nuestra actitud hacia la vida puede expresarse mejor en términos de una especie de lealtad militar que en términos de crítica y aprobación. Mi aceptación del universo no es optimismo, se parece más al patriotismo. Es cuestión de lealtad primaria. El mundo no es una casa de huéspedes en Brighton, que debamos abandonar porque es miserable. Es la fortaleza de nuestra familia, con la bandera ondeando en la torre, y cuanto más miserable sea, menos debemos abandonarla. El punto no es que este mundo sea demasiado triste para amarlo o demasiado alegre para no amarlo; el punto es que cuando uno ama una cosa, su alegría es una razón para amarla, y su tristeza una razón para amarla más. Todos los pensamientos optimistas sobre Inglaterra y todos los pesimistas sobre ella son igualmente razones para el patriota inglés. De igual modo, el optimismo y el pesimismo son igualmente argumentos para el patriota cósmico.

Supongamos que nos enfrentamos a algo desesperado, digamos Pimlico. Si pensamos qué es de verdad lo mejor para Pimlico, hallaremos que el hilo del pensamiento conduce al trono de lo místico y lo arbitra-

rio. No basta con que un hombre desapruebe Pimlico: en ese caso simplemente se cortará el cuello o se mudará a Chelsea. Ni, desde luego, basta con que un hombre apruebe Pimlico: porque entonces seguirá siendo Pimlico, lo cual sería espantoso. La única salida parece ser que alguien ame Pimlico: que lo ame con un lazo trascendental y sin ninguna razón terrenal. Si surgiera un hombre que amara Pimlico, entonces Pimlico se elevaría en torres de marfil y pináculos de oro; Pimlico se ataviaría como lo hace una mujer cuando es amada. Porque el adorno no se da para ocultar cosas horribles, sino para adornar cosas ya adorables. Una madre no le pone a su hijo un lazo azul porque sin él sea tan feo. Un enamorado no regala un collar a una muchacha para ocultarle el cuello. Si los hombres amaran Pimlico como las madres aman a sus hijos, arbitrariamente, porque es *suyo*, Pimlico en un año o dos podría ser más bello que Florencia. Algunos lectores dirán que esto es una mera fantasía. Respondo que esta es la historia real de la humanidad. Así, de hecho, fue como las ciudades llegaron a ser grandes. Remóntese usted a las raíces más oscuras de la civilización y las hallará anudadas en torno a alguna piedra sagrada o rodeando algún pozo sagrado. La gente primero rindió honor a un lugar y después ganó gloria para él. Los hombres no amaron Roma porque fuera grande. Fue grande porque la habían amado.

Las teorías dieciochescas del contrato social han sido expuestas a mucha torpe crítica en nuestro tiempo; en cuanto querían decir que en el fondo de todo gobierno histórico hay una idea de conformidad y cooperación, tenían demostrablemente razón. Pero de veras se equivocaban en cuanto sugerían que los hombres alguna vez apuntaron al orden o a la ética directamente mediante un intercambio consciente de intereses. La moral no empezó porque un hombre dijera a otro: «No te golpearé si tú no me golpeas»; no hay rastro de una transacción semejante. *Sí* hay rastro de que ambos hombres dijeron: «No debemos golpearnos en el lugar santo». Ganaron su moral guardando su religión. No cultivaron el valor. Lucharon por el santuario y descubrieron que

se habían vuelto valientes. No cultivaron la limpieza. Se purificaron para el altar y descubrieron que estaban limpios. La historia de los judíos es el único documento antiguo que conocen la mayoría de los ingleses, y los hechos pueden juzgarse suficientemente por ella. Los Diez Mandamientos, que se han hallado sustancialmente comunes a la humanidad, eran meras órdenes militares; un código de órdenes de regimiento, dadas para proteger cierta arca a través de cierto desierto. La anarquía era mala porque ponía en peligro lo sagrado. Y solo cuando hicieron un día santo para Dios descubrieron que habían hecho un día de fiesta para los hombres.

Si se concede que esta devoción primaria a un lugar o a una cosa es fuente de energía creadora, podemos pasar a un hecho muy peculiar. Reiteremos por un instante que el único optimismo correcto es una especie de patriotismo universal. ¿Qué le pasa al pesimista? Creo que puede decirse afirmando que es el antipatriota cósmico. ¿Y qué le pasa al antipatriota? Creo que puede decirse, sin amargura indebida, afirmando que es el amigo sincero. ¿Y qué le pasa al amigo sincero? Ahí chocamos con la roca de la vida real y de la inmutable naturaleza humana.

Me atrevo a decir que lo malo del amigo sincero es simplemente que no es sincero. Se está reservando algo: su propio sombrío placer en decir cosas desagradables. Tiene un deseo secreto de herir, no solo de ayudar. Esto es ciertamente, creo, lo que hace irritante a cierta clase de antipatriota para los ciudadanos sanos. No hablo (por supuesto) del antipatriotismo que solo irrita a los afiebrados corredores de bolsa y a las actrices efusivas; eso es solo el patriotismo hablando con claridad. Un hombre que dice que ningún patriota debe atacar la guerra de los bóeres hasta que haya terminado no merece que se le responda con inteligencia; está diciendo que ningún buen hijo debe advertir a su madre del borde de un precipicio hasta que haya caído por él. Pero hay un antipatriota que enoja de verdad a los hombres honestos, y la explicación de él es, creo, la que he sugerido: es el amigo sincero que

no es sincero; el hombre que dice: «Lamento decir que estamos arruinados», y no lo lamenta en absoluto. Y puede decirse, sin retórica, que es un traidor; porque usa ese feo conocimiento, que se le concedió para fortalecer al ejército, para disuadir a la gente de alistarse en él. Porque se le permite ser pesimista como consejero militar, es pesimista como sargento de reclutamiento. Del mismo modo, el pesimista (que es el antipatriota cósmico) usa la libertad que la vida concede a sus consejeros para alejar a la gente de su bandera. Concediendo que solo enuncia hechos, sigue siendo esencial saber cuáles son sus emociones, cuál es su motivo. Puede ser que mil doscientos hombres de Tottenham estén postrados con viruela; pero queremos saber si esto lo dice algún gran filósofo que desea maldecir a los dioses, o solo algún clérigo corriente que desea ayudar a esos hombres.

El mal del pesimista no es, pues, que castigue a dioses y hombres, sino que no ama lo que castiga: no tiene esta lealtad primaria y sobrenatural hacia las cosas. ¿Cuál es el mal del hombre al que comúnmente se llama optimista? Evidentemente, se siente que el optimista, queriendo defender el honor de este mundo, defenderá lo indefendible. Es el patriotero del universo; dirá: «Mi cosmos, con razón o sin ella»[1]. Será menos propenso a la reforma de las cosas; más propenso a una especie de respuesta oficial, de banco ministerial, a todos los ataques, tranquilizando a todos con seguridades. No lavará el mundo, sino que lo blanqueará con cal. Todo esto (que es verdad de un tipo de optimista) nos lleva al único punto realmente interesante de psicología, que no podría explicarse sin ello.

Decimos que debe haber una lealtad primordial a la vida: la única cuestión es si ha de ser una lealtad natural o sobrenatural. Si se prefiere decirlo así, si ha de ser una lealtad razonable o irrazonable. Ahora bien, lo extraordinario es que el mal optimismo (el de blanquear con cal, la débil defensa de todo) entra junto con el optimismo razonable. El optimismo racional conduce al estancamiento: es el optimismo irracional el que conduce a la reforma. Permítaseme explicarlo usando

una vez más el paralelo del patriotismo. El hombre que más probablemente arruinará el lugar que ama es exactamente el hombre que lo ama con una razón. El hombre que mejorará el lugar es el hombre que lo ama sin razón. Si un hombre ama algún rasgo de Pimlico (lo cual parece improbable), puede verse defendiendo ese rasgo contra el propio Pimlico. Pero si simplemente ama a Pimlico mismo, puede devastarlo y convertirlo en la Nueva Jerusalén. No niego que la reforma pueda ser excesiva; solo digo que es el patriota místico quien reforma. La mera autocomplacencia patriotera es más común entre los que tienen alguna razón pedante para su patriotismo. Los peores patrioteros no aman a Inglaterra, sino una teoría de Inglaterra. Si amamos a Inglaterra por ser un imperio, podemos sobrestimar el éxito con que gobernamos a los hindúes. Pero si la amamos solo por ser una nación, podemos afrontar todos los acontecimientos: porque sería una nación aunque los hindúes nos gobernaran. Así también solo permitirán que su patriotismo falsee la historia aquellos cuyo patriotismo depende de la historia. Un hombre que ama a Inglaterra por ser inglesa no se preocupará de cómo surgió. Pero un hombre que ama a Inglaterra por ser anglosajona puede ir contra todos los hechos por su fantasía. Puede terminar (como Carlyle y Freeman) sosteniendo que la conquista normanda fue una conquista sajona. Puede terminar en la más completa sinrazón, porque tiene una razón. Un hombre que ama a Francia por ser militar disculpará al ejército de 1870. Pero un hombre que ama a Francia por ser Francia mejorará al ejército de 1870. Esto es exactamente lo que han hecho los franceses, y Francia es un buen ejemplo de la paradoja en acción. En ningún otro lugar es el patriotismo más puramente abstracto y arbitrario; y en ningún otro lugar es la reforma más drástica y radical. Cuanto más trascendental sea el patriotismo de uno, más práctica será su política.

Quizá el ejemplo más cotidiano de este punto se dé en el caso de las mujeres, y de su extraña y fuerte lealtad. Algunas personas estúpidas lanzaron la idea de que, como las mujeres evidentemente respal-

dan a los suyos en todo, las mujeres son ciegas y no ven nada. Difícilmente pueden haber conocido a ninguna mujer. Las mismas mujeres que están dispuestas a defender a sus hombres contra viento y marea son (en su trato personal con el hombre) casi mórbidamente lúcidas acerca de la endeblez de sus excusas o de lo duro de su mollera. El amigo de un hombre lo aprecia pero lo deja como está: su esposa lo ama y siempre está tratando de convertirlo en otro. Las mujeres que son absolutamente místicas en su credo son absolutamente cínicas en su crítica. Thackeray lo expresó bien cuando hizo que la madre de Pendennis, que adoraba a su hijo como a un dios, supusiera sin embargo que se descarriaría como hombre[2]. Subestimaba su virtud, aunque sobrestimaba su valor. El devoto es enteramente libre de criticar; el fanático puede ser sin riesgo un escéptico. El amor no es ciego; eso es lo último que es. El amor está atado; y cuanto más atado está, menos ciego es.

Esta había llegado a ser, al menos, mi posición acerca de todo lo que se llamaba optimismo, pesimismo y mejora. Antes de cualquier acto cósmico de reforma debemos tener un juramento cósmico de lealtad. Un hombre debe interesarse por la vida; entonces podrá ser desinteresado en sus opiniones sobre ella. «Hijo mío, dame tu corazón»[3]; el corazón debe estar fijo en lo correcto: en el momento en que tenemos un corazón fijo, tenemos la mano libre. Debo detenerme a anticipar una crítica obvia. Se dirá que una persona razonable acepta el mundo como mezcla de bien y de mal con una decente satisfacción y una decente resistencia. Pero esta es exactamente la actitud que sostengo que es defectuosa. Es, lo sé, muy común en esta época; fue expresada a la perfección en aquellos versos tranquilos de Matthew Arnold, que son más penetrantemente blasfemos que los chillidos de Schopenhauer:

> Nos basta con vivir; y si una vida
> tan escasa en grandes frutos,
> aunque soportable, apenas parece valer

esta pompa de mundos, este dolor de nacer[4].

Sé que este sentimiento llena nuestra época, y creo que la hiela. Para nuestros propósitos titánicos de fe y de revolución, lo que necesitamos no es la fría aceptación del mundo como un compromiso, sino alguna manera en que podamos odiarlo de corazón y amarlo de corazón. No queremos que la alegría y la ira se neutralicen entre sí y produzcan un hosco conformismo; queremos un deleite más fiero y un descontento más fiero. Tenemos que sentir el universo a la vez como el castillo de un ogro, que hay que tomar por asalto, y sin embargo como nuestra propia cabaña, a la que podemos volver al anochecer.

Nadie duda de que un hombre corriente pueda arreglárselas con este mundo; pero nosotros exigimos no fuerza suficiente para arreglárselas con él, sino fuerza suficiente para hacerlo avanzar. ¿Puede odiarlo lo bastante para cambiarlo, y amarlo lo bastante para pensar que vale la pena cambiarlo? ¿Puede alzar la vista hacia su colosal bien sin sentir ni una vez conformidad? ¿Puede alzar la vista hacia su colosal mal sin sentir ni una vez desesperación? ¿Puede, en suma, ser a la vez no solo un pesimista y un optimista, sino un pesimista fanático y un optimista fanático? ¿Es lo bastante pagano para morir por el mundo, y lo bastante cristiano para morir al mundo? En esta combinación, sostengo, es el optimista racional el que fracasa, el optimista irracional el que triunfa. Está dispuesto a destrozar el universo entero por el bien del propio universo.

Presento estas cosas no en su madura secuencia lógica, sino como vinieron: y esta visión fue aclarada y afinada por un accidente de la época. Bajo la sombra cada vez más larga de Ibsen, surgió una discusión sobre si no era algo muy agradable asesinarse a sí mismo. Graves modernos nos dijeron que ni siquiera debíamos decir «pobre hombre» de alguien que se había volado los sesos, pues era una persona envidiable, y solo se los había volado a causa de su excepcional excelencia. El señor William Archer llegó a sugerir que en la edad de oro habría má-

quinas tragamonedas de a penique con las que un hombre podría matarse por un penique[5]. En todo esto me hallé absolutamente hostil a muchos que se llamaban liberales y humanitarios. El suicidio no solo es un pecado, es el pecado[6]. Es el mal último y absoluto, la negativa a interesarse por la existencia; la negativa a prestar el juramento de lealtad a la vida. El hombre que mata a un hombre, mata a un hombre. El hombre que se mata a sí mismo, mata a todos los hombres; en lo que a él toca, borra el mundo. Su acto es peor (considerado simbólicamente) que cualquier violación o atentado con dinamita. Porque destruye todos los edificios: insulta a todas las mujeres. El ladrón se contenta con diamantes; pero el suicida no: ese es su crimen. No se lo puede sobornar, ni siquiera con las piedras resplandecientes de la Ciudad Celestial. El ladrón elogia las cosas que roba, si no a su dueño. Pero el suicida insulta todo lo que hay en la tierra al no robarlo. Mancilla cada flor al negarse a vivir por ella. No hay criatura diminuta en el cosmos para la que su muerte no sea una burla. Cuando un hombre se ahorca de un árbol, las hojas podrían caer de ira y los pájaros huir furiosos: porque cada uno ha recibido una afrenta personal. Por supuesto, puede haber lastimosas excusas emocionales para el acto. A menudo las hay para la violación, y casi siempre las hay para la dinamita. Pero si se trata de ideas claras y del sentido inteligente de las cosas, hay mucha más verdad racional y filosófica en el entierro en la encrucijada y la estaca clavada en el cuerpo que en las máquinas automáticas suicidas del señor Archer. Hay un sentido en enterrar aparte al suicida. El crimen de este hombre es distinto de los demás crímenes, porque hace imposibles incluso los crímenes.

Por la misma época leí una solemne frivolidad de algún librepensador: decía que un suicida era lo mismo que un mártir. La falacia manifiesta de esto ayudó a aclarar la cuestión. Evidentemente un suicida es lo opuesto de un mártir. Un mártir es un hombre que se preocupa tanto por algo exterior a él que olvida su propia vida personal. Un suicida es un hombre que se preocupa tan poco por cualquier cosa exterior a

él que quiere ver el fin de todo. Uno quiere que algo comience: el otro quiere que todo termine. En otras palabras, el mártir es noble exactamente porque (por mucho que renuncie al mundo o execre a toda la humanidad) confiesa este vínculo último con la vida; pone su corazón fuera de sí: muere para que algo viva. El suicida es innoble porque no tiene este vínculo con el ser: es un mero destructor; espiritualmente, destruye el universo. Y entonces recordé la estaca y la encrucijada, y el extraño hecho de que el cristianismo había mostrado esta extraña dureza con el suicida. Porque el cristianismo había mostrado un aliento desmedido al mártir. Al cristianismo histórico se lo acusó, no enteramente sin razón, de llevar el martirio y el ascetismo hasta un punto desolado y pesimista. Los primeros mártires cristianos hablaban de la muerte con una horrible felicidad. Blasfemaban de los hermosos deberes del cuerpo: olían la tumba desde lejos como un campo de flores. Todo esto ha parecido a muchos la poesía misma del pesimismo. Sin embargo, ahí está la estaca de la encrucijada para mostrar lo que el cristianismo pensaba del pesimista.

Este fue el primero de la larga serie de enigmas con que el cristianismo entró en la discusión. Y con él iba una peculiaridad de la que tendré que hablar con más énfasis, como nota de todas las nociones cristianas, pero que comenzó claramente en esta. La actitud cristiana hacia el mártir y el suicida no era lo que con tanta frecuencia se afirma en la moral moderna. No era cuestión de grado. No era que hubiera que trazar una línea en alguna parte, y que el que se mata en la exaltación cayera dentro de la línea y el que se mata en la tristeza justo más allá. El sentimiento cristiano evidentemente no era solo que el suicida llevara el martirio demasiado lejos. El sentimiento cristiano estaba furiosamente a favor del uno y furiosamente en contra del otro: estas dos cosas que se parecían tanto estaban en extremos opuestos del cielo y del infierno. Un hombre arrojó su vida; era tan bueno que sus huesos secos podían curar ciudades en tiempo de peste. Otro hombre arrojó la vida; era tan malo que sus huesos contaminarían los de sus

hermanos. No digo que esta fiereza fuera correcta; pero ¿por qué era tan fiera?

Fue aquí donde descubrí por primera vez que mis pies errantes estaban en algún camino trillado. El cristianismo también había sentido esta oposición del mártir al suicida: ¿la habría sentido acaso por la misma razón? ¿Había sentido el cristianismo lo que yo sentía, pero no podía (ni puedo) expresar: esta necesidad de una primera lealtad a las cosas, y luego de una reforma ruinosa de las cosas? Entonces recordé que precisamente se acusaba al cristianismo de combinar estas dos cosas que yo intentaba combinar desesperadamente. Se acusaba al cristianismo, al mismo tiempo, de ser demasiado optimista acerca del universo y demasiado pesimista acerca del mundo. La coincidencia me hizo detenerme de golpe.

Ha surgido en la controversia moderna un hábito imbécil, el de decir que tal o cual credo puede sostenerse en una época pero no en otra. Algún dogma, se nos dice, era creíble en el siglo doce, pero no lo es en el veinte. Tanto valdría decir que cierta filosofía puede creerse los lunes, pero no puede creerse los martes. Tanto valdría decir de una visión del cosmos que era apropiada a las tres y media, pero no a las cuatro y media. Lo que un hombre puede creer depende de su filosofía, no del reloj ni del siglo. Si un hombre cree en una ley natural inalterable, no puede creer en ningún milagro en ninguna época. Si un hombre cree en una voluntad detrás de la ley, puede creer en cualquier milagro en cualquier época. Supongamos, para los efectos del argumento, que se trata de un caso de curación taumatúrgica. Un materialista del siglo doce no podría creerla más que un materialista del siglo veinte. Pero un adepto de la Ciencia Cristiana del siglo veinte puede creerla tanto como un cristiano del siglo doce. Es simplemente cuestión de la teoría de las cosas que tenga cada uno. Por lo tanto, al tratar con cualquier respuesta histórica, el punto no es si fue dada en nuestro tiempo, sino si fue dada en respuesta a nuestra pregunta. Y cuanto más pensaba yo en cuándo y cómo había venido el cristianis-

mo al mundo, más sentía que había venido en realidad a responder esta pregunta.

Suelen ser los cristianos laxos y latitudinarios los que hacen al cristianismo cumplidos del todo indefendibles. Hablan como si nunca hubiera habido piedad ni compasión hasta que vino el cristianismo, punto en el que cualquier medieval se habría apresurado a corregirlos. Presentan lo notable del cristianismo como el haber sido el primero en predicar la sencillez o el dominio de sí, o la interioridad y la sinceridad. Me juzgarán muy estrecho (sea lo que sea que eso signifique) si digo que lo notable del cristianismo fue que fue el primero en predicar el cristianismo. Su peculiaridad era que era peculiar, y la sencillez y la sinceridad no son peculiares, sino ideales obvios para toda la humanidad. El cristianismo fue la respuesta a un acertijo, no el último lugar común enunciado tras una larga conversación. Hace poco vi en un excelente semanario de tono puritano esta observación: que el cristianismo, despojado de su armadura de dogma (como si se hablara de un hombre despojado de su armadura de huesos), resultaba no ser más que la doctrina cuáquera de la Luz Interior. Ahora bien, si yo dijera que el cristianismo vino al mundo especialmente para destruir la doctrina de la Luz Interior, eso sería una exageración. Pero estaría mucho más cerca de la verdad. Los últimos estoicos, como Marco Aurelio, eran exactamente la gente que creía en la Luz Interior. Su dignidad, su cansancio, su triste cuidado exterior por los demás, su incurable cuidado interior por sí mismos, se debían todos a la Luz Interior, y existían solo por esa lúgubre iluminación. Nótese que Marco Aurelio insiste, como hacen siempre esos moralistas introspectivos, en las pequeñas cosas hechas o no hechas; es porque no tiene odio ni amor suficientes para hacer una revolución moral. Se levanta temprano por la mañana[2], igual que nuestros propios aristócratas que llevan la Vida Sencilla se levantan temprano por la mañana; porque ese altruismo es mucho más fácil que detener los juegos del anfiteatro o devolver al pueblo inglés su tierra. Marco Aurelio es el tipo humano más intolerable. Es un

egoísta desinteresado. Un egoísta desinteresado es un hombre que tiene orgullo sin la excusa de la pasión. De todas las formas concebibles de iluminación, la peor es la que esta gente llama la Luz Interior. De todas las religiones horribles, la más horrible es el culto del dios interior. Cualquiera que conozca a alguien sabe cómo funcionaría; cualquiera que conozca a alguien del Centro del Pensamiento Superior sabe cómo funciona. Que Jones adore al dios que lleva dentro resulta significar, en último término, que Jones adorará a Jones. Que Jones adore al sol o a la luna, cualquier cosa antes que la Luz Interior; que Jones adore a los gatos o a los cocodrilos, si encuentra alguno en su calle, pero no al dios interior. El cristianismo vino al mundo en primer lugar para afirmar con violencia que un hombre no solo tenía que mirar hacia dentro, sino mirar hacia fuera, para contemplar con asombro y entusiasmo una compañía divina y un capitán divino. La única gracia de ser cristiano era que un hombre no quedaba solo con la Luz Interior, sino que reconocía claramente una luz exterior, bella como el sol, clara como la luna, terrible como un ejército con estandartes[3].

Con todo, será mejor que Jones no adore al sol y a la luna. Si lo hace, hay una tendencia a que los imite; a decir que, porque el sol quema vivos a los insectos, él puede quemar vivos a los insectos. Piensa que, porque el sol da insolación a la gente, él puede dar sarampión a su vecino. Piensa que, porque se dice que la luna vuelve locos a los hombres, él puede volver loca a su esposa. Este lado feo del mero optimismo exterior se había mostrado también en el mundo antiguo. Hacia la época en que el idealismo estoico había empezado a mostrar las debilidades del pesimismo, el viejo culto a la naturaleza de los antiguos había empezado a mostrar las enormes debilidades del optimismo. El culto a la naturaleza es bastante natural mientras la sociedad es joven; o, en otras palabras, el panteísmo está muy bien mientras sea el culto de Pan. Pero la Naturaleza tiene otro lado que la experiencia y el pecado no tardan en descubrir, y no es ninguna frivolidad decir del dios Pan que pronto mostró la pezuña hendida. La única objeción a la

Religión Natural es que de algún modo siempre se vuelve antinatural. Un hombre ama a la Naturaleza por la mañana por su inocencia y amabilidad, y al caer la noche, si todavía la ama, es por su oscuridad y su crueldad. Se lava al alba en agua clara como el Sabio de los estoicos, y sin embargo, de algún modo, al oscuro final del día se baña en sangre caliente de toro, como Juliano el Apóstata. La mera búsqueda de la salud conduce siempre a algo malsano. La naturaleza física no debe ser hecha objeto directo de obediencia; debe ser disfrutada, no adorada. Las estrellas y las montañas no deben tomarse en serio. Si se las toma, terminamos donde terminó el culto pagano a la naturaleza. Porque la tierra es bondadosa, podemos imitar todas sus crueldades. Porque la sexualidad es sana, podemos enloquecer todos con la sexualidad. El mero optimismo había llegado a su insensato y apropiado término. La teoría de que todo era bueno se había convertido en una orgía de todo lo que era malo.

Del otro lado, nuestros pesimistas idealistas estaban representados por el viejo resto de los estoicos. Marco Aurelio y sus amigos habían renunciado realmente a la idea de cualquier dios en el universo y miraban solo al dios interior. No tenían esperanza de ninguna virtud en la naturaleza, y apenas esperanza de alguna virtud en la sociedad. No tenían interés suficiente en el mundo exterior para arruinarlo o revolucionarlo de veras. No amaban la ciudad lo bastante para incendiarla. Así, el mundo antiguo estaba exactamente en nuestro propio desolado dilema. Los únicos que realmente disfrutaban de este mundo andaban ocupados en destrozarlo; y la gente virtuosa no se preocupaba lo bastante por ellos como para derribarlos. En este dilema (el mismo que el nuestro) el cristianismo intervino de pronto y ofreció una respuesta singular, que el mundo aceptó finalmente como *la* respuesta. Fue la respuesta entonces, y creo que es la respuesta ahora.

Esta respuesta fue como el tajo de una espada; separó; no unió en ningún sentido sentimental. En pocas palabras, separó a Dios del cosmos. Esa trascendencia y distinción de la divinidad que algunos cristia-

nos quieren ahora quitar del cristianismo era en realidad la única razón por la que alguien quería ser cristiano. Era todo el sentido de la respuesta cristiana al pesimista infeliz y al optimista aún más infeliz. Como aquí solo me ocupo de su problema particular, indicaré solo brevemente esta gran sugerencia metafísica. Todas las descripciones del principio creador o sustentador de las cosas deben ser metafóricas, porque deben ser verbales. Así, el panteísta se ve forzado a hablar de Dios en todas las cosas como si estuviera en una caja. Así, el evolucionista tiene, en su mismo nombre, la idea de desplegarse como una alfombra. Todos los términos, religiosos y no religiosos, están expuestos a esta objeción. La única cuestión es si todos los términos son inútiles, o si se puede, con una frase semejante, cubrir una *idea* definida acerca del origen de las cosas. Creo que se puede, y evidentemente lo cree también el evolucionista, o no hablaría de evolución. Y la frase raíz de todo el teísmo cristiano era esta: que Dios era un creador, como un artista es un creador. Un poeta está tan separado de su poema que él mismo habla de este como de una pequeña cosa que ha «soltado». Aun al darlo a luz lo ha arrojado lejos de sí. Este principio de que toda creación y procreación es un desprendimiento es al menos tan coherente a través del cosmos como el principio evolucionista de que todo crecimiento es una ramificación. Una mujer pierde un hijo incluso al tener un hijo. Toda creación es separación. El nacimiento es una despedida tan solemne como la muerte.

Fue el principio filosófico primordial del cristianismo que este divorcio en el acto divino de hacer (como el que separa al poeta del poema o a la madre del recién nacido) era la verdadera descripción del acto por el cual la energía absoluta hizo el mundo. Según la mayoría de los filósofos, Dios, al hacer el mundo, lo esclavizó. Según el cristianismo, al hacerlo, Él lo puso en libertad. Dios había escrito, no tanto un poema, sino más bien una obra de teatro; una obra que había planeado perfecta, pero que necesariamente había quedado en manos de actores humanos y de directores de escena, que desde entonces la ha-

bían echado muy a perder. Discutiré la verdad de este teorema más adelante. Aquí solo tengo que señalar con qué asombrosa suavidad superó el dilema que hemos discutido en este capítulo. De este modo, al menos, uno podía estar a la vez feliz e indignado sin degradarse a ser pesimista u optimista. Con este sistema se podía luchar contra todas las fuerzas de la existencia sin desertar de la bandera de la existencia. Se podía estar en paz con el universo y en guerra con el mundo. San Jorge podía seguir luchando contra el dragón, por mucho que el monstruo abultara en el cosmos, aunque fuera más grande que las ciudades poderosas o que las colinas eternas. Aunque fuera tan grande como el mundo, se le podía dar muerte en nombre del mundo. San Jorge no tenía que considerar ninguna desventaja o proporción obvia en la escala de las cosas, sino solo el secreto original de su diseño. Puede blandir su espada ante el dragón, aunque este sea todo; aunque los cielos vacíos sobre su cabeza no sean sino el arco enorme de sus fauces abiertas.

Y entonces siguió una experiencia imposible de describir. Fue como si desde mi nacimiento hubiera estado dando tumbos con dos máquinas enormes e inmanejables, de formas diferentes y sin conexión aparente: el mundo y la tradición cristiana. Yo había hallado este hueco en el mundo: el hecho de que uno debe encontrar de algún modo una manera de amar al mundo sin confiar en él; de algún modo uno debe amar al mundo sin ser mundano. Hallé este rasgo saliente de la teología cristiana, como una especie de púa dura: la insistencia dogmática en que Dios era personal y había hecho un mundo separado de sí mismo. La púa del dogma encajó exactamente en el hueco del mundo (evidentemente estaba hecha para ir allí) y entonces empezó a suceder la cosa extraña. Una vez que estas dos piezas de las dos máquinas se juntaron, una tras otra, todas las demás piezas encajaron y cayeron en su sitio con una exactitud inquietante. Podía oír perno tras perno, por toda la maquinaria, cayendo en su lugar con una especie de chasquido de alivio. Una vez acertada una pieza, todas las demás repetían esa rec-

titud, como reloj tras reloj da el mediodía. Un instinto tras otro era respondido por una doctrina tras otra. O, para variar la metáfora, yo era como quien se ha internado en un país hostil para tomar una sola fortaleza alta. Y cuando ese fuerte había caído, todo el país se rindió y se volvió firme a mi espalda. Toda la tierra quedó iluminada, por así decirlo, hasta los primeros campos de mi niñez. Todas aquellas ciegas fantasías de muchacho que en el capítulo cuarto he intentado en vano trazar sobre la oscuridad, se volvieron de pronto transparentes y cuerdas. Yo tenía razón cuando sentía que las rosas eran rojas por alguna especie de elección: era la elección divina. Tenía razón cuando sentía que casi preferiría decir que la hierba era del color equivocado antes que decir que por necesidad debió de ser de ese color: bien podría haber sido de cualquier otro. Mi sensación de que la felicidad pendía del frágil hilo de una condición significaba algo, después de todo: significaba toda la doctrina de la Caída. Hasta esos monstruos oscuros e informes de nociones que no he sido capaz de describir, y menos aún de defender, ocuparon calladamente sus lugares como colosales cariátides del credo. La fantasía de que el cosmos no era vasto y vacío, sino pequeño y acogedor, tenía ahora un significado cumplido, pues todo lo que es obra de arte debe ser pequeño a los ojos del artista; para Dios las estrellas podían ser solo pequeñas y queridas, como diamantes. Y mi instinto obsesivo de que de algún modo lo bueno no era solo una herramienta que usar, sino una reliquia que guardar, como los bienes del barco de Crusoe, incluso eso había sido el susurro salvaje de algo originalmente sabio, pues, según el cristianismo, éramos en verdad los sobrevivientes de un naufragio, la tripulación de un barco de oro que se había hundido antes del comienzo del mundo.

Pero lo importante era esto: que invertía por completo la razón del optimismo. Y en el instante en que se hizo la inversión, se sintió como el alivio brusco de cuando un hueso vuelve a su articulación. Yo me había llamado a menudo optimista, para evitar la blasfemia demasiado evidente del pesimismo. Pero todo el optimismo de la época había

sido falso y desalentador por esta razón: que siempre había intentado demostrar que encajamos en el mundo. El optimismo cristiano se funda en el hecho de que *no* encajamos en el mundo. Yo había intentado ser feliz diciéndome que el hombre es un animal, como cualquier otro que buscaba su alimento en Dios[4]. Pero ahora era de veras feliz, porque había aprendido que el hombre es una monstruosidad. Había hecho bien en sentir todas las cosas como extrañas, porque yo mismo era a la vez peor y mejor que todas las cosas. El placer del optimista era prosaico, porque se detenía en lo natural de todo; el placer cristiano era poético, porque se detenía en lo antinatural de todo a la luz de lo sobrenatural. El filósofo moderno me había dicho una y otra vez que yo estaba en el lugar correcto, y yo seguía sintiéndome deprimido incluso en la conformidad. Pero había oído que estaba en el lugar *equivocado*, y mi alma cantó de alegría, como un pájaro en primavera. Ese conocimiento descubrió e iluminó cámaras olvidadas en la casa oscura de la infancia. Ahora sabía por qué la hierba me había parecido siempre tan extraña como la barba verde de un gigante, y por qué podía sentir nostalgia de hogar estando en casa.

---

1. N. del E.: cf. el brindis del marino estadounidense Stephen Decatur (Norfolk, 1816), «Our country, right or wrong» («Nuestra patria, con razón o sin ella»).

2. N. del E.: cf. Marco Aurelio, Meditaciones, V, 1.

3. N. del E.: cf. Ct 6, 10, donde la bella es la luna y el claro, el sol.

4. N. del E.: cf. Sal 104, 21.

5. N. del E.: no hemos hallado el escrito de William Archer en que hace esta propuesta.

6. N. del E.: Chesterton juzga el acto, no a la persona. La Iglesia enseña que trastornos psíquicos graves, la angustia o el temor pueden disminuir la responsabilidad del suicida; que no se debe desesperar de su salvación eterna, y ora por quienes se han quitado la vida (Catecismo, 2282-2283).

VI. Las paradojas del cristianismo

El verdadero problema de este mundo nuestro no es que sea un mundo irrazonable, ni siquiera que sea razonable. La clase de problema más común es que es casi razonable, pero no del todo. La vida no es una ilogicidad; y sin embargo es una trampa para los lógicos. Parece un poco más matemática y regular de lo que es; su exactitud es evidente, pero su inexactitud está oculta; su salvajismo está al acecho. Daré un ejemplo tosco de lo que quiero decir. Supongamos que una criatura matemática venida de la luna se pusiera a calcular el cuerpo humano; vería de inmediato que lo esencial en él es que es doble. Un hombre son dos hombres, y el de la derecha se parece exactamente al de la izquierda. Tras observar que hay un brazo a la derecha y otro a la izquierda, una pierna a la derecha y otra a la izquierda, podría ir más lejos y seguir encontrando a cada lado el mismo número de dedos de las manos, el mismo número de dedos de los pies, ojos gemelos, orejas gemelas, fosas nasales gemelas, e incluso lóbulos gemelos del cerebro. Al final lo tomaría por una ley; y entonces, donde encontrara un corazón de un lado, deduciría que hay otro corazón del otro. Y justo entonces, allí donde más seguro se sintiera de tener razón, se equivocaría.

Es este desvío silencioso, de una pulgada, respecto de la exactitud lo que hay de extraño e inquietante en todas las cosas. Parece una especie de traición secreta del universo. Una manzana o una naranja es lo bastante redonda como para que la llamen redonda, y sin embargo, después de todo, no es redonda. La propia Tierra tiene forma de naranja para atraer a algún astrónomo ingenuo a llamarla globo. La hoja de hierba se llama así por la hoja de una espada, porque termina en punta; pero no termina en punta. En todas partes, en las cosas, hay este elemento de lo silencioso e incalculable. Escapa a los racionalistas, pero no escapa sino hasta el último momento. De la gran curva de nues-

tra Tierra podría inferirse fácilmente que cada pulgada de ella es curva. Parecería racional que, como el hombre tiene cerebro a ambos lados, tenga corazón a ambos lados. Y sin embargo los hombres de ciencia siguen organizando expediciones para encontrar el Polo Norte, porque les gustan tanto los países llanos. Los hombres de ciencia siguen organizando también expediciones para encontrar el corazón de un hombre; y cuando tratan de encontrarlo, por lo general se ponen del lado equivocado.

Ahora bien, la verdadera intuición o inspiración se prueba mejor por si adivina estas malformaciones o sorpresas ocultas. Si nuestro matemático de la luna viera los dos brazos y las dos orejas, podría deducir los dos omóplatos y las dos mitades del cerebro. Pero si adivinara que el hombre tiene el corazón bien puesto, yo lo llamaría algo más que un matemático. Pues bien, esta es exactamente la pretensión que he llegado a sostener a favor del cristianismo. No solo que deduce verdades lógicas, sino que, cuando de pronto se vuelve ilógico, ha encontrado, por así decirlo, una verdad ilógica. No solo acierta en las cosas, sino que se equivoca (si se me permite decirlo) exactamente donde las cosas se equivocan. Su plan se ajusta a las irregularidades secretas y espera lo inesperado. Es sencillo con la verdad sencilla, pero es terco con la verdad sutil. Admitirá que el hombre tiene dos manos; no admitirá (por más que todos los modernistas se lo reclamen entre lamentos) la deducción obvia de que tiene dos corazones. Mi único propósito en este capítulo es señalar esto; mostrar que, siempre que sentimos que hay algo raro en la teología cristiana, por lo general descubriremos que hay algo raro en la verdad.

He aludido a una frase sin sentido según la cual tal o cual credo no puede creerse en nuestra época. Por supuesto, cualquier cosa puede creerse en cualquier época. Pero, curiosamente, hay realmente un sentido en que un credo, si se cree en absoluto, puede creerse con más firmeza en una sociedad compleja que en una simple. Si un hombre encuentra verdadero el cristianismo en Birmingham, tiene en realidad ra-

zones más claras para la fe que si lo hubiera encontrado verdadero en Mercia. Pues cuanto más complicada parece la coincidencia, menos puede ser una coincidencia. Si los copos de nieve cayeran con la forma, digamos, del corazón de Midlothian[1], podría ser un accidente. Pero si cayeran con la forma exacta del laberinto de Hampton Court, creo que se podría hablar de un milagro. Y es justamente como ante un milagro así como he llegado a ver la filosofía del cristianismo. La complicación de nuestro mundo moderno prueba la verdad del credo más perfectamente que cualquiera de los problemas sencillos de las épocas de fe. Fue en Notting Hill y en Battersea donde empecé a ver que el cristianismo era verdadero. Por eso la fe tiene esa elaboración de doctrinas y detalles que tanto aflige a quienes admiran el cristianismo sin creer en él. Cuando uno cree en un credo, se enorgullece de su complejidad, como los científicos se enorgullecen de la complejidad de la ciencia. Demuestra cuán rico es en descubrimientos. Si tiene razón en algo, es un cumplido decir que la tiene de manera elaborada. Un palo puede encajar en un agujero o una piedra en una hendidura por casualidad. Pero una llave y una cerradura son ambas complejas. Y si una llave encaja en una cerradura, uno sabe que es la llave correcta.

Pero esta exactitud intrincada de la cosa hace muy difícil lo que ahora tengo que hacer, describir esta acumulación de verdad. Es muy difícil para un hombre defender algo de lo que está enteramente convencido. Es comparativamente fácil cuando solo está convencido en parte. Está convencido en parte porque ha encontrado esta o aquella prueba de la cosa, y puede exponerla. Pero un hombre no está realmente convencido de una teoría filosófica cuando descubre que algo la prueba. Solo está realmente convencido cuando descubre que todo la prueba. Y cuantas más razones convergentes encuentra que apuntan a esa convicción, más desconcertado queda si de pronto le piden que las resuma. Así, si se le preguntara a un hombre corriente e inteligente, de improviso: «¿Por qué prefiere usted la civilización a la barba-

rie?», miraría desorientado de objeto en objeto, y solo sabría responder vagamente: «Pues, ahí está ese estante de libros... y el carbón en el cubo del carbón... y los pianos... y los policías». Todo el alegato a favor de la civilización consiste en que ese alegato es complejo. Ha hecho tantas cosas. Pero esa misma multiplicidad de pruebas, que debería hacer la respuesta abrumadora, la hace imposible.

Hay, por tanto, en toda convicción completa una especie de enorme impotencia. La creencia es tan grande que se tarda mucho en ponerla en acción. Y esta vacilación proviene principalmente, curiosamente, de una indiferencia sobre dónde se debe comenzar. Todos los caminos llevan a Roma; lo cual es una de las razones por las que mucha gente nunca llega. En el caso de esta defensa de la convicción cristiana, confieso que tan gustoso empezaría el argumento por una cosa como por otra; lo empezaría por un nabo o por un taxi con taxímetro. Pero si he de cuidar de algún modo que mi sentido quede claro, será, creo, más prudente continuar los argumentos corrientes del capítulo anterior, que se ocupaba de hacer valer la primera de estas coincidencias místicas, o más bien confirmaciones. Todo lo que hasta entonces había oído de la teología cristiana me había apartado de ella. Fui pagano a los doce años y completamente agnóstico a los dieciséis; y no puedo comprender que alguien pase de los diecisiete años sin haberse hecho una pregunta tan simple. Es cierto que conservé una nebulosa reverencia por una deidad cósmica y un gran interés histórico por el Fundador del cristianismo. Pero ciertamente lo consideraba un hombre; aunque quizá pensaba que, incluso en ese punto, llevaba ventaja sobre algunos de sus críticos modernos. Leí la literatura científica y escéptica de mi tiempo (toda, al menos, la que pude encontrar escrita en inglés y al alcance de la mano); y no leí otra cosa; quiero decir que no leí otra cosa en ningún otro registro de la filosofía. Las novelas baratas de misterio y aventuras que también leía estaban, en verdad, dentro de una tradición sana y heroica del cristianismo; pero yo no lo sabía entonces. Nunca leí una línea de apologética cristiana. Hoy leo de ella

lo menos que puedo. Fueron Huxley, Herbert Spencer y Bradlaugh quienes me devolvieron a la teología ortodoxa. Sembraron en mi mente mis primeras dudas salvajes sobre la duda. Nuestras abuelas tenían toda la razón cuando decían que Tom Paine y los librepensadores desquiciaban la mente. Así es. Desquiciaron terriblemente la mía. El racionalista me hizo preguntarme si la razón servía para algo; y cuando terminé con Herbert Spencer había llegado a dudar (por primera vez) de que la evolución hubiera ocurrido siquiera. Cuando dejé la última de las conferencias ateas del coronel Ingersoll, el pensamiento terrible me cruzó la mente: «Por poco me persuades a ser cristiano»[2]. Estaba en un trance desesperado.

Este extraño efecto de los grandes agnósticos, el de despertar dudas más profundas que las suyas, podría ilustrarse de muchas maneras. Tomo solo una. Mientras leía y releía todos los relatos no cristianos o anticristianos de la fe, desde Huxley hasta Bradlaugh, fue creciendo en mi mente una impresión lenta y terrible, gradual pero vívida: la impresión de que el cristianismo debía de ser una cosa de lo más extraordinaria. Porque no solo tenía (según entendía) los vicios más flagrantes, sino que parecía tener un talento místico para combinar vicios que parecían incompatibles entre sí. Se lo atacaba por todos lados y por todas las razones contradictorias. Apenas un racionalista había demostrado que estaba demasiado al este, otro demostraba con igual claridad que estaba demasiado al oeste. Apenas se había apagado mi indignación por su angulosa y agresiva cuadratura, me llamaban de nuevo a notar y condenar su redondez enervante y sensual. Por si algún lector no se ha topado con lo que quiero decir, daré los ejemplos que recuerde al azar de esta contradicción en el ataque escéptico. Doy cuatro o cinco; hay cincuenta más.

Así, por ejemplo, me conmovió mucho el elocuente ataque al cristianismo como cosa de una lobreguez inhumana; porque yo pensaba (y sigo pensando) que el pesimismo sincero es el pecado imperdonable. El pesimismo insincero es un adorno social, más bien agradable

que otra cosa; y por fortuna casi todo el pesimismo es insincero. Pero si el cristianismo era, como decía esa gente, algo puramente pesimista y opuesto a la vida, yo estaba muy dispuesto a hacer volar la catedral de San Pablo. Pero lo extraordinario es esto. Me probaron en el capítulo I (a mi entera satisfacción) que el cristianismo era demasiado pesimista; y luego, en el capítulo II, empezaron a probarme que era muchísimo más optimista de lo debido. Una acusación contra el cristianismo era que impedía a los hombres, con lágrimas y terrores morbosos, buscar el gozo y la libertad en el seno de la Naturaleza. Pero otra acusación era que consolaba a los hombres con una providencia ficticia y los metía en un cuarto de niños rosa y blanco. Un gran agnóstico preguntaba por qué la Naturaleza no era lo bastante hermosa, y por qué era difícil ser libre. Otro gran agnóstico objetaba que el optimismo cristiano, «el manto de fingimiento tejido por manos piadosas»[3], nos ocultaba el hecho de que la Naturaleza era fea y de que era imposible ser libre. Un racionalista apenas había terminado de llamar al cristianismo una pesadilla cuando otro comenzaba a llamarlo un paraíso de tontos. Esto me desconcertaba; las acusaciones parecían incompatibles. El cristianismo no podía ser a la vez la máscara negra sobre un mundo blanco y la máscara blanca sobre un mundo negro. El estado del cristiano no podía ser a la vez tan cómodo que fuera un cobarde por aferrarse a él, y tan incómodo que fuera un necio por soportarlo. Si falseaba la visión humana, debía falsearla de un modo o de otro; no podía llevar a la vez anteojos verdes y anteojos color de rosa. Yo paladeaba con una alegría terrible, como todos los jóvenes de aquel tiempo, las burlas que Swinburne lanzaba contra la tristeza del credo:

> Has vencido, oh pálido Galileo, el mundo se ha vuelto
> gris con tu aliento[4].

Pero cuando leí los relatos del mismo poeta sobre el paganismo (como en *Atalanta*[5]), deduje que el mundo era, si cabe, más gris antes de que

el Galileo respirara sobre él que después. El poeta sostenía, en efecto, en abstracto, que la vida misma era negra como la pez. Y sin embargo, de algún modo, el cristianismo la había oscurecido. El mismo hombre que denunciaba al cristianismo por pesimista era él mismo un pesimista. Pensé que algo debía de andar mal. Y por un momento salvaje se me cruzó por la cabeza que quizá no fueran los mejores jueces de la relación entre la religión y la felicidad quienes, según su propia cuenta, no tenían ni la una ni la otra.

Debe entenderse que no concluí apresuradamente que las acusaciones fueran falsas o los acusadores unos necios. Simplemente deduje que el cristianismo debía de ser algo todavía más raro y más perverso de lo que ellos decían. Una cosa podía tener esos dos vicios opuestos; pero tenía que ser una cosa bastante extraña si los tenía. Un hombre puede ser demasiado gordo en un lugar y demasiado flaco en otro; pero tendrá una forma curiosa. En ese punto mis pensamientos eran solo sobre la forma curiosa de la religión cristiana; no alegaba ninguna forma curiosa en la mente racionalista.

Aquí hay otro caso del mismo tipo. Sentía que un fuerte argumento contra el cristianismo estaba en la acusación de que hay algo tímido, monacal y poco viril en todo lo que se llama «cristiano», especialmente en su actitud hacia la resistencia y la lucha. Los grandes escépticos del siglo diecinueve fueron en buena parte viriles. Bradlaugh de manera expansiva, Huxley de manera reservada, eran decididamente hombres. En comparación, sí parecía sostenible que había algo débil y demasiado paciente en los consejos cristianos. La paradoja evangélica sobre la otra mejilla[6], el hecho de que los sacerdotes nunca peleaban, cien cosas hacían plausible la acusación de que el cristianismo era un intento de hacer al hombre demasiado parecido a una oveja. Lo leí y lo creí, y si no hubiera leído nada diferente, habría seguido creyéndolo. Pero leí algo muy diferente. Pasé la página siguiente de mi manual agnóstico, y mi cerebro se puso patas arriba. Ahora resultaba que debía odiar al cristianismo no por pelear demasiado poco, sino por pe-

lear demasiado. El cristianismo, al parecer, era la madre de las guerras. El cristianismo había inundado el mundo de sangre. Yo me había enojado a fondo con el cristiano porque nunca se enojaba. Y ahora me decían que me enojara con él porque su ira había sido lo más enorme y horrible de la historia humana; porque su ira había empapado la tierra y humeado hasta el sol. Justamente quienes reprochaban al cristianismo la mansedumbre y la no resistencia de los monasterios eran quienes le reprochaban también la violencia y el valor de las Cruzadas. Era culpa del pobre viejo cristianismo (de un modo u otro) tanto que Eduardo el Confesor no peleara como que Ricardo Corazón de León sí peleara. Los cuáqueros (nos decían) eran los únicos cristianos característicos; y sin embargo las matanzas de Cromwell y del duque de Alba eran crímenes cristianos característicos. ¿Qué podía significar todo aquello? ¿Qué era este cristianismo que siempre prohibía la guerra y siempre producía guerras? ¿Cuál podía ser la naturaleza de aquello a lo que primero se podía injuriar porque no quería pelear, y luego porque siempre estaba peleando? ¿En qué mundo de enigmas había nacido este monstruoso asesinato y esta monstruosa mansedumbre? La forma del cristianismo se hacía más rara a cada instante.

Tomo un tercer caso; el más extraño de todos, porque encierra la única objeción real a la fe. La única objeción real a la religión cristiana es sencillamente que es una sola religión. El mundo es un lugar grande, lleno de clases de gente muy distintas. El cristianismo (podría decirse razonablemente) es una cosa confinada a una sola clase de gente; empezó en Palestina y prácticamente se ha detenido en Europa. En mi juventud me impresionó debidamente este argumento, y me atraía mucho la doctrina que a menudo se predicaba en las Sociedades Éticas, es decir, la doctrina de que hay una gran iglesia inconsciente de toda la humanidad, fundada en la omnipresencia de la conciencia humana. Los credos, se decía, dividían a los hombres; pero al menos la moral los unía. El alma podía buscar las tierras y las épocas más extrañas y remotas y encontrar aun así el sentido común ético esencial. Po-

día encontrar a Confucio bajo árboles orientales, y estaría escribiendo «No robarás»[7]. Podía descifrar el jeroglífico más oscuro en el desierto más primitivo, y el significado, una vez descifrado, sería «Los niños pequeños deben decir la verdad». Yo creía esta doctrina de la fraternidad de todos los hombres en la posesión de un sentido moral, y la creo todavía, junto con otras cosas. Y me irritaba a fondo que el cristianismo sugiriera (como yo suponía) que épocas enteras e imperios de hombres habían escapado por completo a esa luz de la justicia y la razón. Pero entonces descubrí una cosa asombrosa. Descubrí que quienes decían que la humanidad era una sola iglesia desde Platón hasta Emerson eran precisamente quienes decían que la moral había cambiado por completo, y que lo que era correcto en una época era incorrecto en otra. Si yo pedía, digamos, un altar, me decían que no lo necesitábamos, pues los hombres, nuestros hermanos, nos daban oráculos claros y un solo credo en sus costumbres e ideales universales. Pero si les hacía notar suavemente que una de las costumbres universales de los hombres era tener un altar, entonces mis maestros agnósticos giraban en redondo y me decían que los hombres habían estado siempre en la oscuridad y en las supersticiones de los salvajes. Descubrí que su burla diaria contra el cristianismo era que fuera la luz de un solo pueblo y hubiera dejado a todos los demás morir en la oscuridad. Pero descubrí también que su jactancia especial a favor de sí mismos era que la ciencia y el progreso fueran el descubrimiento de un solo pueblo, y que todos los demás pueblos hubieran muerto en la oscuridad. Su principal insulto al cristianismo era en realidad su principal cumplido a sí mismos, y parecía haber una extraña injusticia en toda su insistencia relativa en las dos cosas. Cuando se trataba de algún pagano o agnóstico, debíamos recordar que todos los hombres tenían una sola religión; cuando se trataba de algún místico o espiritista, solo debíamos considerar qué religiones absurdas habían tenido algunos hombres. Podíamos fiarnos de la ética de Epicteto, porque la ética nunca había cambiado. No debíamos fiarnos de la ética de Bossuet, porque la ética había cam-

biado. Cambiaba en doscientos años, pero no en dos mil.

Esto empezaba a ser alarmante. Parecía no tanto que el cristianismo fuera lo bastante malo como para incluir todos los vicios, sino más bien que cualquier palo fuera bueno para pegarle al cristianismo. ¿Cómo podía ser, de nuevo, esta cosa asombrosa que la gente estaba tan ansiosa de contradecir que, al hacerlo, no le importaba contradecirse a sí misma? Vi lo mismo por todas partes. No puedo dedicar más espacio a discutirlo en detalle; pero para que nadie suponga que he elegido injustamente tres casos accidentales, repasaré brevemente algunos otros. Así, ciertos escépticos escribieron que el gran crimen del cristianismo había sido su ataque a la familia; había arrastrado a las mujeres a la soledad y la contemplación del claustro, lejos de sus hogares y de sus hijos. Pero luego otros escépticos (algo más avanzados) dijeron que el gran crimen del cristianismo era imponernos la familia y el matrimonio; que condenaba a las mujeres a la servidumbre de sus hogares y sus hijos, y les prohibía la soledad y la contemplación. La acusación se había invertido por completo. O también, ciertas frases de las Epístolas o del rito del matrimonio mostraban, según los anticristianos, desprecio por el intelecto de la mujer. Pero descubrí que los propios anticristianos tenían desprecio por el intelecto de la mujer; pues su gran burla contra la Iglesia en el continente era que a ella iban «solo mujeres». O también, se reprochaba al cristianismo sus costumbres desnudas y hambrientas; su cilicio y sus arvejas secas. Pero al minuto siguiente se le reprochaban su pompa y su ritualismo; sus santuarios de pórfido y sus vestiduras de oro. Se lo injuriaba por ser demasiado sencillo y por ser demasiado colorido. De nuevo, siempre se había acusado al cristianismo de reprimir demasiado la sexualidad, cuando Bradlaugh el malthusiano descubrió que la reprimía demasiado poco. A menudo se lo acusa en el mismo aliento de remilgada respetabilidad y de extravagancia religiosa. Entre las tapas de un mismo folleto ateo he encontrado a la fe reprendida por su desunión, «Uno piensa una cosa y otro otra», y reprendida también por su unión, «Es la diferencia de opi-

niones lo que impide que el mundo se vaya al diablo». En una misma conversación, un librepensador, amigo mío, culpó al cristianismo de despreciar a los judíos, y luego lo despreció él mismo por ser judío.

Yo quería ser muy justo entonces, y quiero serlo ahora; y no concluí que el ataque al cristianismo fuera del todo erróneo. Solo concluí que, si el cristianismo estaba equivocado, estaba muy equivocado de verdad. Tales horrores hostiles podían combinarse en una sola cosa, pero esa cosa tenía que ser muy extraña y solitaria. Hay hombres que son avaros y también derrochadores; pero son raros. Hay hombres sensuales y también ascéticos; pero son raros. Pero si esta masa de contradicciones locas existía de verdad, cuáquera y sanguinaria, demasiado fastuosa y demasiado raída, austera y sin embargo halagando absurdamente la concupiscencia de los ojos[8], enemiga de las mujeres y su necio refugio, pesimista solemne y optimista tonta, si este mal existía, entonces había en este mal algo del todo supremo y único. Pues yo no hallaba en mis maestros racionalistas explicación alguna de una corrupción tan excepcional. El cristianismo (hablando en teoría) era a sus ojos solo uno de los mitos y errores ordinarios de los mortales. *Ellos* no me daban ninguna llave de esta maldad retorcida y antinatural. Tal paradoja del mal alcanzaba la estatura de lo sobrenatural. Era, en verdad, casi tan sobrenatural como la infalibilidad del Papa. Una institución histórica que nunca acertó es realmente tan milagrosa como una institución que no puede errar. La única explicación que se me ocurrió de inmediato fue que el cristianismo no venía del cielo, sino del infierno. De veras, si Jesús de Nazaret no era Cristo, debió de ser el Anticristo.

Y entonces, en una hora tranquila, me golpeó un pensamiento extraño como un trueno silencioso. De pronto se me había ocurrido otra explicación. Supongamos que oyéramos a muchos hombres hablar de un hombre desconocido. Supongamos que nos desconcertara oír que unos decían que era demasiado alto y otros demasiado bajo; unos objetaban su gordura, otros lamentaban su delgadez; unos lo creían dema-

siado moreno y otros demasiado rubio. Una explicación (como ya se ha admitido) sería que podía tener una forma curiosa. Pero hay otra explicación. Podría tener la forma correcta. Los hombres escandalosamente altos podrían sentirlo bajo. Los hombres muy bajos podrían sentirlo alto. Los viejos galanes que se van poniendo gordos podrían considerarlo insuficientemente relleno; los viejos petimetres que se iban quedando delgados podrían sentir que se ensanchaba más allá de las estrechas líneas de la elegancia. Quizá los suecos (que tienen el pelo pálido como estopa) lo llamaran un hombre moreno, mientras los negros lo consideraban claramente rubio. Quizá (en suma) esta cosa extraordinaria es en realidad la cosa ordinaria; al menos la cosa normal, el centro. Quizá, después de todo, es el cristianismo el que está cuerdo y todos sus críticos los locos, cada uno a su manera. Puse a prueba esta idea preguntándome si había en alguno de los acusadores algo morboso que pudiera explicar la acusación. Me sorprendió descubrir que esta llave encajaba en una cerradura. Por ejemplo, era ciertamente raro que el mundo moderno acusara al cristianismo a la vez de austeridad corporal y de pompa artística. Pero también era raro, muy raro, que el propio mundo moderno combinara un lujo corporal extremo con una ausencia extrema de pompa artística. El hombre moderno pensaba que las vestiduras de Becket eran demasiado ricas y sus comidas demasiado pobres. Pero entonces el hombre moderno era realmente excepcional en la historia; ningún hombre antes comió jamás cenas tan elaboradas con ropas tan feas. El hombre moderno encontraba a la Iglesia demasiado sencilla exactamente donde la vida moderna es demasiado compleja; la encontraba demasiado fastuosa exactamente donde la vida moderna es demasiado sombría. El hombre al que le disgustaban los ayunos y las fiestas sencillos estaba loco por los platos elaborados. El hombre al que le disgustaban las vestiduras litúrgicas llevaba unos pantalones disparatados. Y sin duda, si había alguna locura en el asunto, estaba en los pantalones, no en la vestidura de caída sencilla. Si había alguna locura, estaba en los platos extravagantes, no en el

pan y el vino.

Repasé todos los casos, y encontré que la llave encajaba hasta ahí. El hecho de que Swinburne se irritara por la infelicidad de los cristianos y más aún por su felicidad se explicaba fácilmente. Ya no era una complicación de enfermedades en el cristianismo, sino una complicación de enfermedades en Swinburne. Las restricciones de los cristianos lo entristecían simplemente porque era más hedonista de lo que debe ser un hombre sano. La fe de los cristianos lo irritaba porque era más pesimista de lo que debe ser un hombre sano. De la misma manera, los malthusianos atacaban por instinto al cristianismo; no porque haya algo especialmente antimalthusiano en el cristianismo, sino porque hay algo un poco antihumano en el malthusianismo.

Sin embargo, sentía que no podía ser del todo cierto que el cristianismo fuera meramente sensato y se situara en el término medio. Había realmente en él un elemento de énfasis e incluso de frenesí que había justificado a los laicistas en su crítica superficial. Podía ser sabio, y yo empezaba a pensar cada vez más que lo era, pero no era meramente sabio según el mundo; no era meramente templado y respetable. Sus fieros cruzados y sus santos mansos podían equilibrarse unos a otros; aun así, los cruzados eran muy fieros y los santos eran muy mansos, mansos más allá de toda decencia. Pues bien, fue justo en este punto de la reflexión cuando recordé mis pensamientos sobre el mártir y el suicida. En ese asunto había habido esta combinación de dos posturas casi locas que sin embargo, de algún modo, equivalían a la cordura. Esta era otra contradicción igual; y esta ya la había encontrado verdadera. Era exactamente una de las paradojas en las que los escépticos hallaban equivocado el credo; y en ella yo lo había hallado acertado. Por más locamente que los cristianos pudieran amar al mártir u odiar al suicida, nunca sintieron estas pasiones más locamente de como yo las había sentido mucho antes de soñar con el cristianismo. Entonces se abrió la parte más difícil e interesante del proceso mental, y empecé a rastrear oscuramente esta idea a través de todos los enormes pen-

samientos de nuestra teología. La idea era la que había esbozado acerca del optimista y el pesimista: que no queremos una amalgama ni un compromiso, sino ambas cosas en lo más alto de su energía; el amor y la ira ardiendo a la vez. Aquí solo la rastrearé en relación con la ética. Pero no necesito recordar al lector que la idea de esta combinación es, en verdad, central en la teología ortodoxa. Pues la teología ortodoxa ha insistido especialmente en que Cristo no era un ser aparte de Dios y del hombre, como un elfo, ni tampoco un ser mitad humano y mitad no, como un centauro, sino ambas cosas a la vez y ambas cosas por completo, verdadero hombre y verdadero Dios. Permítame ahora seguir el rastro de esta noción tal como la encontré.

Todos los hombres cuerdos pueden ver que la cordura es una especie de equilibrio; que uno puede estar loco y comer demasiado, o loco y comer demasiado poco. Algunos modernos han aparecido, es cierto, con versiones vagas del progreso y de la evolución que procuran destruir el *mesón* o equilibrio de Aristóteles. Parecen sugerir que estamos destinados a morirnos de hambre progresivamente, o a seguir tomando desayunos cada mañana más grandes para siempre. Pero el gran lugar común del *mesón* sigue en pie para todos los hombres que piensan, y esa gente no ha trastornado ningún equilibrio salvo el suyo propio. Pero concedido que todos tenemos que mantener un equilibrio, el verdadero interés surge con la pregunta de cómo puede mantenerse ese equilibrio. Ese era el problema que el paganismo trató de resolver: ese era el problema que, creo, el cristianismo resolvió, y lo resolvió de un modo muy extraño.

El paganismo declaró que la virtud estaba en un equilibrio; el cristianismo declaró que estaba en un conflicto: la colisión de dos pasiones aparentemente opuestas. Por supuesto, no eran realmente incompatibles; pero eran tales que resultaba difícil sostenerlas a la vez. Sigamos por un momento el hilo del mártir y el suicida; y tomemos el caso del valor. Ninguna cualidad ha aturdido tanto los cerebros y enredado tanto las definiciones de los sabios meramente racionales. El valor es

casi una contradicción en los términos. Significa un fuerte deseo de vivir que toma la forma de una disposición a morir. «El que quiera perder su vida, ese la salvará»[1] no es un trozo de misticismo para santos y héroes. Es un consejo cotidiano para marineros o alpinistas. Podría imprimirse en una guía alpina o en un manual de instrucción militar. Esta paradoja es todo el principio del valor; incluso del valor muy terrenal o muy brutal. Un hombre aislado por el mar puede salvar la vida si está dispuesto a arriesgarla en el precipicio.

Solo puede escapar de la muerte pasando continuamente a una pulgada de ella. Un soldado rodeado de enemigos, si ha de abrirse paso a tajos, necesita combinar un fuerte deseo de vivir con una extraña despreocupación por morir. No debe limitarse a aferrarse a la vida, pues entonces será un cobarde y no escapará. No debe limitarse a esperar la muerte, pues entonces será un suicida y no escapará. Debe buscar su vida con un espíritu de furiosa indiferencia hacia ella; debe desear la vida como agua y sin embargo beber la muerte como vino. Ningún filósofo, me figuro, ha expresado nunca este enigma romántico con lucidez adecuada, y yo ciertamente no lo he hecho. Pero el cristianismo ha hecho más: ha marcado sus límites en las espantosas tumbas del suicida y del héroe, mostrando la distancia entre el que muere por vivir y el que muere por morir. Y desde entonces ha mantenido en alto, por encima de las lanzas europeas, el estandarte del misterio de la caballería: el valor cristiano, que es un desdén de la muerte; no el valor chino, que es un desdén de la vida.

Y ahora empecé a descubrir que esta pasión doble era la llave cristiana de la ética en todas partes. En todas partes el credo hacía una moderación a partir del quieto estallido de dos emociones impetuosas. Tomemos, por ejemplo, el asunto de la modestia, del equilibrio entre el mero orgullo y la mera postración. El pagano medio, como el agnóstico medio, diría simplemente que está contento consigo mismo, pero no insolentemente satisfecho de sí; que hay muchos mejores y muchos peores; que lo que merece es limitado, pero que se encargará de obte-

nerlo. En suma, caminaría con la cabeza en alto, pero no necesariamente con la nariz en alto. Es una postura viril y racional, pero está expuesta a la objeción que notamos contra el compromiso entre el optimismo y el pesimismo: la «resignación» de Matthew Arnold[2]. Al ser una mezcla de dos cosas, es una dilución de dos cosas; ninguna está presente con toda su fuerza ni aporta todo su color. Este orgullo legítimo no levanta el corazón como la lengua de las trompetas; no se puede andar vestido de carmesí y oro por él. Por otra parte, esta modestia racionalista y suave no limpia el alma con fuego ni la deja clara como el cristal; no hace al hombre (como una humildad estricta y escrutadora) semejante a un niño pequeño[3], que puede sentarse a los pies de la hierba. No lo hace alzar la vista y ver maravillas; porque Alicia debe hacerse pequeña si ha de ser *Alicia en el país de las maravillas*. Así pierde tanto la poesía de ser orgulloso como la poesía de ser humilde. El cristianismo procuró salvar ambas con este mismo extraño expediente.

Separó las dos ideas y luego las exageró ambas. En un sentido el Hombre debía ser más altivo de lo que nunca había sido; en otro sentido debía ser más humilde de lo que nunca había sido. En cuanto soy el Hombre, soy la primera de las criaturas. En cuanto soy un hombre, soy el primero de los pecadores[4]. Toda humildad que había significado pesimismo, que había significado que el hombre tomara una visión vaga o mezquina de todo su destino, todo eso debía desaparecer. Ya no se oiría el lamento del Eclesiastés de que la humanidad no tenía preeminencia sobre la bestia[5], ni el grito terrible de Homero de que el hombre era solo el más triste de todos los animales del campo[6]. El Hombre era una estatua de Dios que paseaba por el jardín. El hombre tenía preeminencia sobre todas las bestias; el hombre solo estaba triste porque no era una bestia, sino un dios roto. El griego había hablado de los hombres arrastrándose sobre la tierra, como aferrados a ella. Ahora el Hombre debía pisar la tierra como para someterla. El cristianismo sostenía así un pensamiento de la dignidad del hombre que solo podía expresarse en coronas radiadas como el sol y abanicos de plu-

mas de pavo real. Y sin embargo, al mismo tiempo, podía sostener un pensamiento sobre la abyecta pequeñez del hombre que solo podía expresarse en el ayuno y en una sumisión extravagante, en las cenizas grises de santo Domingo y las nieves blancas de san Bernardo. Cuando uno llegaba a pensar en *uno mismo*, había panorama y vacío suficientes para cualquier cantidad de sombría abnegación y amarga verdad. Allí el caballero realista podía darse rienda suelta, con tal de que se la diera contra sí mismo. Había un campo de juego abierto para el pesimista feliz. Que diga lo que quiera contra sí mismo, con tal de no blasfemar contra el fin original de su ser; que se llame necio e incluso condenado necio (aunque eso es calvinista); pero que no diga que los necios no merecen ser salvados. Que no diga que un hombre, *en cuanto* hombre, puede carecer de valor. Aquí, de nuevo, en suma, el cristianismo superó la dificultad de combinar opuestos furiosos manteniéndolos a ambos, y manteniéndolos a ambos furiosos. La Iglesia fue categórica en ambos puntos. Apenas se puede pensar demasiado poco de uno mismo. Apenas se puede pensar demasiado de la propia alma.

Tomemos otro caso: la complicada cuestión de la caridad, que algunos idealistas muy poco caritativos parecen creer del todo fácil. La caridad es una paradoja, como la modestia y el valor. Dicho sin rodeos, la caridad significa ciertamente una de dos cosas: perdonar actos imperdonables, o amar a personas imposibles de amar. Pero si nos preguntamos (como hicimos en el caso del orgullo) qué sentiría un pagano sensato sobre tal asunto, probablemente estaremos empezando por el fondo. Un pagano sensato diría que hay algunas personas a quienes se puede perdonar y otras a quienes no: de un esclavo que robaba vino uno podía reírse; un esclavo que traicionaba a su bienhechor podía ser muerto, y maldecido aun después de muerto. En cuanto el acto era perdonable, el hombre era perdonable. Eso, otra vez, es racional, e incluso refrescante; pero es una dilución. No deja lugar para un horror puro a la injusticia, como el que es una gran belleza en los inocentes. Y no deja lugar para una mera ternura hacia los hombres en cuanto hom-

bres, que es toda la fascinación de los caritativos. El cristianismo entró aquí como antes. Entró de modo sorprendente con una espada[7], y separó una cosa de otra. Dividió el crimen del criminal. Al criminal debemos perdonarlo hasta setenta veces siete[8]. El crimen no debemos perdonarlo en absoluto. No bastaba con que los esclavos que robaban vino inspiraran en parte ira y en parte bondad. Debemos estar mucho más airados con el robo que antes, y sin embargo mucho más bondadosos con los ladrones que antes. Había espacio para que la ira y el amor se desbocaran. Y cuanto más consideraba el cristianismo, más descubría que, si bien había establecido una regla y un orden, el fin principal de ese orden era dar espacio a las cosas buenas para desbocarse.

La libertad mental y emocional no es tan simple como parece. En realidad requiere un equilibrio de leyes y condiciones casi tan cuidadoso como la libertad social y política. El anarquista estético corriente, que se propone sentirlo todo libremente, termina enredado en una paradoja que le impide sentir en absoluto. Rompe con los límites del hogar para seguir a la poesía. Pero al dejar de sentir los límites del hogar ha dejado de sentir la *Odisea*. Está libre de los prejuicios nacionales y fuera del patriotismo. Pero al estar fuera del patriotismo está fuera de *Enrique V*. Un literato así está sencillamente fuera de toda la literatura: es más prisionero que cualquier fanático. Pues si hay un muro entre usted y el mundo, poco importa que se describa como encerrado dentro o como encerrado fuera. Lo que queremos no es la universalidad que está fuera de todos los sentimientos normales; queremos la universalidad que está dentro de todos los sentimientos normales. Es toda la diferencia entre estar libre de ellos, como un hombre está libre de una prisión, y tener libre entrada en ellos, como un ciudadano tiene libre entrada en su ciudad. Estoy libre del castillo de Windsor (es decir, no se me retiene allí por la fuerza), pero de ningún modo tengo libre entrada en ese edificio. ¿Cómo puede el hombre llegar a tener, aproximadamente, libre entrada en las emociones nobles, capaz de blandirlas en un espacio despejado sin quebrarlas ni hacer daño? *Este* fue el lo-

gro de esta paradoja cristiana de las pasiones paralelas. Concedido el dogma primario de la guerra entre lo divino y lo diabólico, de la rebelión y la ruina del mundo, su optimismo y su pesimismo, como pura poesía, podían soltarse como cataratas.

San Francisco, alabando todo lo bueno, podía ser un optimista más vocinglero que Walt Whitman. San Jerónimo, denunciando todo lo malo, podía pintar el mundo más negro que Schopenhauer. Ambas pasiones eran libres porque ambas se mantenían en su lugar. El optimista podía derramar todos los elogios que quisiera sobre la alegre música de la marcha, las trompetas doradas y los estandartes de púrpura que van a la batalla. Pero no debía llamar innecesaria la lucha. El pesimista podía dibujar tan sombríamente como quisiera las marchas nauseabundas o las heridas sanguinolentas. Pero no debía llamar desesperada la lucha. Así sucedía con todos los demás problemas morales, con el orgullo, con la protesta y con la compasión. Al definir su doctrina principal, la Iglesia no solo mantuvo lado a lado cosas aparentemente incompatibles, sino que, lo que es más, permitió que estallaran en una especie de violencia artística que de otro modo solo es posible a los anarquistas. La mansedumbre se hizo más dramática que la locura. El cristianismo histórico se elevó a un alto y extraño golpe de efecto de la moral: cosas que son a la virtud lo que los crímenes de Nerón son al vicio. Los espíritus de la indignación y de la caridad tomaron formas terribles y atractivas, que iban desde aquella fiereza monacal que azotó como a un perro al primero y más grande de los Plantagenet, hasta la sublime piedad de santa Catalina, que en el matadero oficial besó la cabeza ensangrentada del criminal[9]. La poesía podía representarse además de componerse. Esta manera heroica y monumental en la ética ha desaparecido por completo con la religión sobrenatural. Ellos, siendo humildes, podían exhibirse; pero nosotros somos demasiado orgullosos para destacar. Nuestros maestros de ética escriben razonablemente a favor de la reforma de las prisiones; pero no es probable que veamos al señor Cadbury, ni a ningún filántropo eminente, entrar en la cárcel

de Reading y abrazar el cadáver del ahorcado antes de que lo arrojen a la cal viva[10]. Nuestros maestros de ética escriben con suavidad contra el poder de los millonarios; pero no es probable que veamos al señor Rockefeller, ni a ningún tirano moderno, azotado en público en la abadía de Westminster.

Así, las acusaciones dobles de los laicistas, aunque no arrojan sobre ellos mismos sino oscuridad y confusión, arrojan una luz real sobre la fe. Es verdad que la Iglesia histórica ha subrayado a la vez el celibato y la familia; ha estado a la vez (si se me permite decirlo así) ferozmente a favor de tener hijos y ferozmente a favor de no tenerlos. Los ha mantenido lado a lado como dos colores fuertes, el rojo y el blanco, como el rojo y el blanco del escudo de san Jorge. Siempre ha tenido un sano odio al rosa. Odia esa combinación de dos colores que es el débil expediente de los filósofos. Odia esa evolución del negro en blanco que equivale a un gris sucio. De hecho, toda la teoría de la Iglesia sobre la virginidad podría simbolizarse en la afirmación de que el blanco es un color: no meramente la ausencia de un color. Todo lo que aquí sostengo puede expresarse diciendo que el cristianismo procuró, en la mayoría de estos casos, mantener dos colores coexistentes pero puros. No es una mezcla como el pardo rojizo o el púrpura; es más bien como una seda tornasolada, pues una seda tornasolada está siempre en ángulo recto, y está en el dibujo de la cruz.

Así sucede también, por supuesto, con las acusaciones contradictorias de los anticristianos sobre la sumisión y la matanza. *Es* verdad que la Iglesia dijo a unos hombres que pelearan y a otros que no pelearan; y *es* verdad que los que peleaban eran como rayos y los que no peleaban eran como estatuas. Todo esto significa simplemente que la Iglesia prefirió usar a sus Superhombres y usar a sus tolstoyanos. Debe de haber *algo* de bueno en la vida de batalla, pues tantos hombres buenos han disfrutado siendo soldados. Debe de haber *algo* de bueno en la idea de la no resistencia, pues tantos hombres buenos parecen disfrutar siendo cuáqueros. Todo lo que hizo la Iglesia (en lo que a esto to-

ca) fue impedir que alguna de estas dos cosas buenas desplazara a la otra. Existieron lado a lado. Los tolstoyanos, que tenían todos los escrúpulos de los monjes, simplemente se hicieron monjes. Los cuáqueros se hicieron un club en vez de hacerse una secta. Los monjes dijeron todo lo que dice Tolstói; derramaron lúcidas lamentaciones sobre la crueldad de las batallas y la vanidad de la venganza. Pero los tolstoyanos no tienen la razón suficiente como para gobernar el mundo entero; y en las épocas de fe no se les permitió gobernarlo. El mundo no perdió la última carga de sir James Douglas ni el estandarte de Juana la Doncella. Y a veces esta pura mansedumbre y esta pura fiereza se encontraron y justificaron su unión; se cumplió la paradoja de todos los profetas, y, en el alma de san Luis, el león se echó con el cordero[11]. Pero recuerde que este texto se interpreta con demasiada ligereza. Se asegura constantemente, sobre todo en nuestras tendencias tolstoyanas, que cuando el león se echa con el cordero el león se vuelve como un cordero. Pero eso es anexión brutal e imperialismo por parte del cordero. Es simplemente el cordero absorbiendo al león en vez del león comiéndose al cordero. El verdadero problema es este: ¿puede el león echarse con el cordero y conservar aun así su regia ferocidad? *Ese* es el problema que la Iglesia intentó; *ese* es el milagro que logró.

Esto es lo que he llamado adivinar las excentricidades ocultas de la vida. Esto es saber que el corazón del hombre está a la izquierda y no en el centro. Esto es saber no solo que la Tierra es redonda, sino saber exactamente dónde es plana. La doctrina cristiana detectó las rarezas de la vida. No solo descubrió la ley, sino que previó las excepciones. Subestiman al cristianismo quienes dicen que descubrió la misericordia; cualquiera podría descubrir la misericordia. De hecho, todos lo hicieron. Pero descubrir un plan para ser misericordioso y también severo, *eso* fue anticiparse a una extraña necesidad de la naturaleza humana. Pues nadie quiere que se le perdone un pecado grande como si fuera pequeño. Cualquiera podría decir que no debemos ser ni del todo desdichados ni del todo felices. Pero averiguar hasta qué punto se *pue-*

de ser del todo desdichado sin hacer imposible ser del todo feliz, eso fue un descubrimiento de psicología. Cualquiera podría decir: «Ni fanfarronear ni arrastrarse»; y habría sido un límite. Pero decir: «Aquí puede fanfarronear y allí puede arrastrarse», eso fue una emancipación.

Este fue el gran hecho de la ética cristiana: el descubrimiento del nuevo equilibrio. El paganismo había sido como una columna de mármol, erguida porque estaba proporcionada con simetría. El cristianismo era como una roca enorme, irregular y romántica que, aunque se bambolea sobre su pedestal al menor roce, sin embargo, porque sus exageradas excrecencias se equilibran exactamente unas a otras, está entronizada allí desde hace mil años. En una catedral gótica las columnas eran todas diferentes, pero todas necesarias. Cada soporte parecía un soporte accidental y fantástico; cada contrafuerte era un arbotante. Así, en la cristiandad, accidentes aparentes se equilibraban. Becket llevaba un cilicio bajo su oro y su carmesí, y hay mucho que decir a favor de esa combinación; pues Becket recibía el beneficio del cilicio mientras la gente en la calle recibía el beneficio del oro y el carmesí. Es al menos mejor que la manera del millonario moderno, que lleva lo negro y lo pardo por fuera para los demás, y el oro junto a su corazón. Pero el equilibrio no estaba siempre en el cuerpo de un solo hombre, como en Becket; el equilibrio se repartía a menudo por todo el cuerpo de la cristiandad. Porque un hombre rezaba y ayunaba en las nieves del norte, se podían arrojar flores en su fiesta en las ciudades del sur; y porque unos fanáticos bebían agua en las arenas de Siria, los hombres podían seguir bebiendo sidra en los huertos de Inglaterra. Esto es lo que hace a la cristiandad a la vez mucho más desconcertante y mucho más interesante que el imperio pagano; así como la catedral de Amiens no es mejor, sino más interesante, que el Partenón. Si alguien quiere una prueba moderna de todo esto, que considere el curioso hecho de que, bajo el cristianismo, Europa (sin dejar de ser una unidad) se ha roto en naciones individuales. El patriotismo es un ejemplo per-

fecto de este contrapesar deliberado de un énfasis con otro énfasis. El instinto del imperio pagano habría dicho: «Todos ustedes serán ciudadanos romanos, y se harán iguales; que el alemán sea menos lento y reverente; el francés, menos experimental y veloz». Pero el instinto de la Europa cristiana dice: «Que el alemán siga siendo lento y reverente, para que el francés pueda ser con más seguridad veloz y experimental. Haremos un contrapeso con estos excesos. El absurdo llamado Alemania corregirá la demencia llamada Francia».

Por último, y lo más importante, es exactamente esto lo que explica lo que resulta tan inexplicable a todos los críticos modernos de la historia del cristianismo. Me refiero a las guerras monstruosas por puntos menores de teología, a los terremotos de emoción por un gesto o una palabra. Era solo cuestión de una pulgada; pero una pulgada lo es todo cuando se está equilibrando. La Iglesia no podía permitirse desviarse ni un cabello en algunas cosas si había de continuar su gran y audaz experimento del equilibrio irregular. Una vez que una idea se hiciera menos poderosa, alguna otra idea se haría demasiado poderosa. No era un rebaño de ovejas lo que el pastor cristiano guiaba, sino una manada de toros y de tigres, de ideales terribles y doctrinas devoradoras, cada una de ellas lo bastante fuerte como para convertirse en una religión falsa y asolar el mundo. Recuerde que la Iglesia se dedicó específicamente a las ideas peligrosas; era una domadora de leones. La idea del nacimiento por obra de un Espíritu Santo, de la muerte de un ser divino, del perdón de los pecados, o del cumplimiento de las profecías, son ideas que, como cualquiera puede ver, necesitan solo un roce para convertirse en algo blasfemo o feroz. Los artífices del Mediterráneo dejaron caer el más pequeño eslabón, y el león del pesimismo ancestral rompió su cadena en los bosques olvidados del norte. De estos contrapesos teológicos tendré que hablar después. Aquí basta notar que, si se cometía algún pequeño error en la doctrina, podían cometerse enormes errores en la felicidad humana. Una frase mal formulada sobre la naturaleza del simbolismo habría roto todas las mejores esta-

tuas de Europa. Un desliz en las definiciones podría detener todas las danzas; podría marchitar todos los árboles de Navidad o romper todos los huevos de Pascua. Las doctrinas tenían que definirse dentro de límites estrictos, incluso para que el hombre pudiera gozar de las libertades humanas generales. La Iglesia tenía que ser cuidadosa, aunque solo fuera para que el mundo pudiera ser despreocupado.

Este es el apasionante romance de la ortodoxia. La gente ha caído en el necio hábito de hablar de la ortodoxia como de algo pesado, monótono y seguro. Nunca hubo nada tan peligroso ni tan emocionante como la ortodoxia. Era la cordura: y ser cuerdo es más dramático que estar loco. Era el equilibrio de un hombre tras unos caballos que se precipitan locamente, que parece agacharse hacia aquí y bambolearse hacia allá, y sin embargo en cada actitud tiene la gracia de la estatuaria y la exactitud de la aritmética. La Iglesia, en sus primeros días, iba fiera y veloz con cualquier caballo de guerra; y sin embargo es del todo antihistórico decir que simplemente se volvió loca tras una sola idea, como un fanatismo vulgar. Se desviaba a izquierda y derecha, con tanta exactitud como para evitar obstáculos enormes. Dejó a un lado la mole gigantesca del arrianismo, apuntalada por todos los poderes mundanos para hacer al cristianismo demasiado mundano. Al instante siguiente se desviaba para evitar un orientalismo que lo habría hecho demasiado poco mundano. La Iglesia ortodoxa nunca tomó el camino manso ni aceptó las convenciones; la Iglesia ortodoxa nunca fue respetable. Habría sido más fácil aceptar el poder terrenal de los arrianos. Habría sido fácil, en el calvinista siglo diecisiete, caer en el pozo sin fondo de la predestinación. Es fácil ser un loco: es fácil ser un hereje. Siempre es fácil darle rienda suelta a la época; lo difícil es no perder la cabeza. Siempre es fácil ser modernista; como es fácil ser esnob. Haber caído en cualquiera de esas trampas abiertas de error y exageración que moda tras moda y secta tras secta pusieron a lo largo del camino histórico de la cristiandad, eso sí habría sido sencillo. Siempre es sencillo caer; hay una infinidad de ángulos en los que se cae, y

solo uno en el que se está en pie. Haber caído en cualquiera de las manías, desde el gnosticismo hasta la Ciencia Cristiana, habría sido en verdad obvio y manso. Pero haberlas evitado todas ha sido una aventura vertiginosa; y en mi visión el carro celestial vuela atronando a través de las edades, las herejías sosas despatarradas y postradas, la verdad salvaje tambaleante pero erguida.

---

1. N. del E.: cf. Lc 9, 24 (y Mt 16, 25; Mc 8, 35).

2. N. del E.: cf. Matthew Arnold, «Resignation» (The Strayed Reveller, and Other Poems, 1849).

3. N. del E.: cf. Mt 18, 3.

4. N. del E.: cf. 1 Tm 1, 15.

5. N. del E.: cf. Qo 3, 19.

6. N. del E.: cf. Homero, Ilíada, XVII, 446-447, donde Zeus dice que, de cuanto respira y se arrastra sobre la tierra, nada hay más desdichado que el hombre.

7. N. del E.: cf. Mt 10, 34.

8. N. del E.: cf. Mt 18, 22.

9. N. del E.: cf. santa Catalina de Siena, carta a Raimundo de Capua (carta 273 en la numeración de Tommaseo), sobre el joven condenado a quien acompañó hasta el patíbulo.

10. N. del E.: cf. Oscar Wilde, The Ballad of Reading Gaol (1898).

11. N. del E.: cf. Is 11, 6 y 65, 25.

VII. La revolución eterna

Se han planteado las siguientes proposiciones: primero, que se requiere alguna fe en nuestra vida incluso para mejorarla; segundo, que es necesaria alguna insatisfacción con las cosas tal como son incluso para poder estar satisfechos; tercero, que para tener este contento necesario y este descontento necesario no basta el evidente equilibrio del estoico. Pues la mera resignación no tiene ni la gigantesca ligereza del placer ni la soberbia intolerancia del dolor. Hay una objeción vital al consejo de limitarse a sonreír y aguantar. La objeción es que, si uno se limita a aguantar, no sonríe. Los héroes griegos no sonríen, pero las gárgolas sí, porque son cristianas. Y cuando un cristiano está contento, lo está (en el sentido más exacto) espantosamente; su alegría es espantosa. Cristo profetizó toda la arquitectura gótica en aquella hora en que las personas nerviosas y respetables (personas como las que hoy se quejan de los organillos) se quejaban del griterío de los pilluelos callejeros de Jerusalén. Él dijo: «Si estos callaran, las piedras mismas gritarían»[1]. Bajo el impulso de su espíritu se alzaron, como un coro clamoroso, las fachadas de las catedrales medievales, atestadas de rostros que gritan y de bocas abiertas. La profecía se ha cumplido: las piedras mismas gritan.

Si se conceden estas cosas, aunque sea solo por amor al argumento, podemos retomar donde la dejamos la hebra del pensamiento del hombre natural, al que los escoceses llaman (con lamentable familiaridad) «el Hombre Viejo»[2]. Podemos plantear la pregunta siguiente, que tenemos tan a la vista. Hace falta cierta satisfacción incluso para mejorar las cosas. Pero ¿qué entendemos por mejorar las cosas? La mayor parte de lo que hoy se dice sobre esto es un mero argumento en círculo, ese círculo que ya hemos convertido en símbolo de la locura y del puro racionalismo. La evolución solo es buena si produce el bien; el bien

solo es bueno si ayuda a la evolución. El elefante se apoya en la tortuga, y la tortuga en el elefante.

Es evidente que no sirve tomar nuestro ideal del principio que rige en la naturaleza, por la simple razón de que (salvo alguna teoría humana o divina) no hay principio alguno en la naturaleza. Por ejemplo, el antidemócrata barato de hoy le dirá con solemnidad que no hay igualdad en la naturaleza. Tiene razón, pero no ve el apéndice lógico. No hay igualdad en la naturaleza; tampoco hay desigualdad en la naturaleza. La desigualdad, tanto como la igualdad, supone una escala de valor. Leer aristocracia en la anarquía de los animales es tan sentimental como leer democracia en ella. Tanto la aristocracia como la democracia son ideales humanos: una dice que todos los hombres son valiosos, la otra que algunos hombres lo son más. Pero la naturaleza no dice que los gatos valgan más que los ratones; la naturaleza no hace ningún comentario sobre el asunto. Ni siquiera dice que el gato sea envidiable o el ratón digno de lástima. Nosotros pensamos que el gato es superior porque tenemos (o casi todos tenemos) una filosofía particular según la cual la vida es mejor que la muerte. Pero si el ratón fuera un ratón pesimista alemán, quizá no pensaría que el gato lo ha vencido en absoluto. Podría pensar que él ha vencido al gato llegando primero a la tumba. O podría sentir que ha infligido un castigo espantoso al gato dejándolo con vida. Así como un microbio podría enorgullecerse de propagar una peste, el ratón pesimista podría exultar al pensar que renueva en el gato el tormento de la existencia consciente. Todo depende de la filosofía del ratón. Ni siquiera se puede decir que haya victoria o superioridad en la naturaleza a menos que se tenga alguna doctrina sobre qué cosas son superiores. Ni siquiera se puede decir que el gato anota un punto a menos que exista un sistema de puntuación. Ni siquiera se puede decir que el gato se lleva la mejor parte a menos que haya una mejor parte que llevarse.

No podemos, pues, obtener el ideal mismo de la naturaleza, y como aquí seguimos la primera y natural especulación, dejaremos de lado

(por ahora) la idea de obtenerlo de Dios. Debemos tener nuestra propia visión. Pero los intentos de la mayoría de los modernos por expresarla son sumamente vagos.

Algunos se refugian sencillamente en el reloj: hablan como si el mero paso del tiempo trajera alguna superioridad, de modo que incluso un hombre de primera categoría mental emplea con descuido la frase de que la moral humana nunca está al día. ¿Cómo puede algo estar al día? Una fecha no tiene carácter. ¿Cómo puede decirse que las celebraciones de Navidad no son adecuadas para el día veinticinco de un mes? Lo que el escritor quería decir, por supuesto, era que la mayoría va detrás de su minoría favorita, o delante de ella. Otros modernos vagos se refugian en metáforas materiales; de hecho, esta es la marca principal de los modernos vagos. Como no se atreven a definir su doctrina de lo que es bueno, usan figuras de lenguaje físicas sin medida ni vergüenza y, lo que es peor de todo, parecen creer que estas analogías baratas son exquisitamente espirituales y superiores a la vieja moral. Así, les parece intelectual hablar de cosas «elevadas». Es, por lo menos, lo contrario de intelectual; es una mera expresión sacada de un campanario o de una veleta. «Tommy era un buen muchacho» es una afirmación puramente filosófica, digna de Platón o de Aquino. «Tommy llevaba una vida más elevada» es una grosera metáfora sacada de una regla de medir de diez pies.

Esta es, dicho sea de paso, casi toda la debilidad de Nietzsche, a quien algunos presentan como un pensador audaz y fuerte. Nadie negará que fue un pensador poético y sugerente; pero fue todo lo contrario de fuerte. No fue en absoluto audaz. Nunca se puso delante su propio significado con palabras abstractas y desnudas, como lo hicieron Aristóteles y Calvino, e incluso Karl Marx, los hombres duros e intrépidos del pensamiento. Nietzsche siempre eludía una cuestión mediante una metáfora física, como un alegre poeta menor. Dijo «más allá del bien y del mal»[3] porque no tuvo el valor de decir «más bueno que el bien y el mal», o «más malo que el bien y el mal». Si hubiera encarado su pensa-

miento sin metáforas, habría visto que era un disparate. Así, cuando describe a su héroe, no se atreve a decir «el hombre más puro», o «el hombre más feliz», o «el hombre más triste», porque todas esas son ideas, y las ideas alarman. Dice «el hombre superior» o «el superhombre»[4], una metáfora física tomada de los acróbatas o de los alpinistas. Nietzsche es en verdad un pensador muy tímido. No sabe en realidad, ni remotamente, qué clase de hombre quiere que produzca la evolución. Y si él no lo sabe, ciertamente tampoco lo saben los evolucionistas corrientes, que hablan de cosas «más elevadas».

Luego, otros se refugian en la pura sumisión y en quedarse quietos. La naturaleza va a hacer algo algún día; nadie sabe qué, y nadie sabe cuándo. No tenemos razón para actuar ni razón para no actuar. Si algo ocurre, está bien; si algo se impide, estaba mal. Y otros, a su vez, tratan de adelantarse a la naturaleza haciendo algo, haciendo cualquier cosa. Porque tal vez lleguen a tener alas, se cortan las piernas. Y, sin embargo, puede que la naturaleza esté tratando de hacerlos ciempiés, por lo que ellos saben.

Por último, hay una cuarta clase de personas que toman aquello que casualmente quieren y dicen que eso es el fin último de la evolución. Y estos son los únicos sensatos. Esta es la única manera realmente sana de tratar la palabra evolución: trabajar por lo que uno quiere y llamar *eso* evolución. El único sentido inteligible que pueden tener entre los hombres el progreso o el avance es que tenemos una visión definida y queremos hacer que el mundo entero se parezca a esa visión. Si se quiere decir así, la esencia de la doctrina es que lo que tenemos a nuestro alrededor es mero método y preparación para algo que debemos crear. Este no es un mundo, sino más bien el material para un mundo. Dios nos ha dado no tanto los colores de un cuadro como los colores de una paleta. Pero también nos ha dado un tema, un modelo, una visión fija. Debemos tener claro qué queremos pintar. Esto añade un principio más a nuestra lista anterior de principios. Hemos dicho que debemos querer este mundo, incluso para poder cambiarlo. Añadi-

mos ahora que debemos querer otro mundo (real o imaginario) para tener algo en que transformarlo.

No necesitamos discutir sobre las meras palabras evolución o progreso; personalmente prefiero llamarlo reforma. Porque reforma implica forma. Implica que tratamos de moldear el mundo según una imagen determinada, de hacer de él algo que ya vemos en nuestra mente. La evolución es una metáfora tomada del puro desenrollarse automático. El progreso es una metáfora tomada del mero caminar por un camino, muy probablemente el camino equivocado. Pero reforma es una metáfora para hombres razonables y resueltos: significa que vemos una cosa fuera de forma y queremos darle forma. Y sabemos qué forma.

Aquí entra todo el colapso y el enorme error de nuestra época. Hemos confundido dos cosas distintas, dos cosas opuestas. El progreso debería significar que estamos siempre cambiando el mundo para ajustarlo a la visión. El progreso significa (ahora mismo) que estamos siempre cambiando la visión. Debería significar que somos lentos pero seguros en llevar la justicia y la misericordia a los hombres; significa que somos muy veloces en dudar de si la justicia y la misericordia son deseables: una página desatinada de cualquier sofista prusiano hace dudar de ello a los hombres. El progreso debería significar que caminamos siempre hacia la Nueva Jerusalén. Significa que la Nueva Jerusalén se aleja siempre caminando de nosotros. No estamos alterando lo real para ajustarlo al ideal. Estamos alterando el ideal: es más fácil.

Los ejemplos tontos son siempre los más simples; supongamos que un hombre quisiera una clase de mundo en particular, digamos un mundo azul. No tendría motivo para quejarse de lo escaso ni de lo veloz de su tarea; podría afanarse largo tiempo en la transformación; podría trabajar (en todos los sentidos) hasta que todo fuera azul. Podría tener aventuras heroicas: dar los últimos toques a un tigre azul. Podría tener sueños de hadas: el amanecer de una luna azul. Pero si trabajara duro, ese reformador de altos ideales dejaría ciertamente (desde su

propio punto de vista) el mundo mejor y más azul de lo que lo encontró. Si cambiara cada día una brizna de hierba a su color favorito, avanzaría despacio. Pero si cambiara cada día su color favorito, no avanzaría en absoluto. Si, después de leer a un filósofo nuevo, se pusiera a pintar todo de rojo o de amarillo, su trabajo se perdería: no habría nada que mostrar salvo unos pocos tigres azules paseándose, ejemplares de su primera y mala manera. Esta es exactamente la posición del pensador moderno medio. Se dirá que este es un ejemplo declaradamente disparatado. Pero es literalmente el hecho de la historia reciente. Los grandes y graves cambios de nuestra civilización política pertenecieron todos a comienzos del siglo diecinueve, no a su final. Pertenecieron a la época en blanco y negro en que los hombres creían firmemente en el torismo, en el protestantismo, en el calvinismo, en la reforma parlamentaria y, no pocas veces, en la Revolución. Y aquello en que cada hombre creía lo martilleaba con constancia, sin escepticismo; y hubo un tiempo en que la Iglesia establecida pudo haber caído, y la Cámara de los Lores casi cayó. Fue porque los radicales tuvieron la sabiduría de ser constantes y coherentes; fue porque los radicales tuvieron la sabiduría de ser conservadores. Pero en la atmósfera actual no hay en el radicalismo tiempo ni tradición suficientes para derribar nada. Hay mucho de verdad en la sugerencia de lord Hugh Cecil (hecha en un bello discurso) de que la era del cambio ha terminado y de que la nuestra es una era de conservación y de reposo. Pero probablemente le dolería a lord Hugh Cecil darse cuenta de que (como ciertamente ocurre) la nuestra es solo una era de conservación porque es una era de descreimiento completo. Que las creencias se desvanezcan rápido y con frecuencia, si se quiere que las instituciones sigan siendo las mismas. Cuanto más desquiciada está la vida de la mente, más se deja a su suerte la maquinaria de la materia. El resultado neto de todas nuestras sugerencias políticas, colectivismo, tolstoísmo, neofeudalismo, comunismo, anarquía, burocracia científica, el fruto evidente de todas ellas es que la Monarquía y la Cámara de los Lores seguirán

en pie. El resultado neto de todas las religiones nuevas será que la Iglesia de Inglaterra no será separada del Estado (Dios sabe por cuánto tiempo). Fueron Karl Marx, Nietzsche, Tolstói, Cunninghame Grahame, Bernard Shaw y Auberon Herbert quienes, entre todos, con sus gigantescas espaldas encorvadas, sostuvieron el trono del arzobispo de Canterbury.

Podemos decir en términos generales que el libre pensamiento es la mejor de todas las salvaguardas contra la libertad. Manejada al estilo moderno, la emancipación de la mente del esclavo es la mejor manera de impedir la emancipación del esclavo. Enséñesele a preocuparse por si quiere ser libre, y no se liberará. De nuevo, podrá decirse que este caso es remoto o extremo. Pero, de nuevo, es exactamente cierto de los hombres de las calles que nos rodean. Es verdad que el esclavo negro, siendo un bárbaro degradado, tendrá probablemente o bien un afecto humano de lealtad, o bien un afecto humano por la libertad. Pero el hombre que vemos todos los días (el obrero de la fábrica del señor Gradgrind[5], el pequeño empleado de la oficina del señor Gradgrind) está demasiado inquieto mentalmente para creer en la libertad. Se le mantiene callado con literatura revolucionaria. Se le calma y se le mantiene en su lugar mediante una constante sucesión de filosofías desatadas. Un día es marxista, al día siguiente nietzscheano, al otro (probablemente) superhombre; y esclavo todos los días. Lo único que queda después de todas las filosofías es la fábrica. El único hombre que gana con todas las filosofías es Gradgrind. Le convendría mantener bien provista de literatura escéptica a su masa de ilotas comerciales. Y ahora que lo pienso, por supuesto, Gradgrind es famoso por regalar bibliotecas. Muestra su buen sentido. Todos los libros modernos están de su lado. Mientras la visión del cielo cambie siempre, la visión de la tierra seguirá exactamente igual. Ningún ideal permanecerá el tiempo suficiente para realizarse, ni siquiera en parte. El joven moderno nunca cambiará su entorno, porque siempre cambiará de opinión.

Este es, pues, nuestro primer requisito sobre el ideal hacia el cual

se dirige el progreso: debe ser fijo. Whistler solía hacer muchos estudios rápidos de un modelo; no importaba que rompiera veinte retratos. Pero sí importaría que alzara la vista veinte veces y cada vez viera a una persona distinta posando plácidamente para su retrato. Así, no importa (comparativamente hablando) cuántas veces fracase la humanidad en imitar su ideal, pues entonces todos sus viejos fracasos son fecundos. Pero importa espantosamente cuántas veces cambie la humanidad su ideal, pues entonces todos sus viejos fracasos son estériles. La pregunta, por tanto, se convierte en esta: ¿cómo podemos mantener al artista descontento con sus cuadros y evitar a la vez que esté vitalmente descontento con su arte? ¿Cómo podemos lograr que un hombre esté siempre insatisfecho con su obra, pero siempre satisfecho de trabajar? ¿Cómo podemos asegurarnos de que el retratista arroje el retrato por la ventana, en vez de tomar el camino natural y más humano de arrojar por la ventana al modelo?

Una regla estricta no solo es necesaria para gobernar; también es necesaria para rebelarse. Este ideal fijo y familiar es necesario para cualquier clase de revolución. El hombre actuará a veces despacio ante las ideas nuevas; pero solo actuará con rapidez ante las ideas viejas. Si me limito a flotar, a desvanecerme o a evolucionar, puede que sea hacia algo anárquico; pero si he de amotinarme, ha de ser por algo respetable. Esta es toda la debilidad de ciertas escuelas de progreso y de evolución moral. Sugieren que ha habido un lento movimiento hacia la moralidad, con un cambio ético imperceptible cada año o a cada instante. Esta teoría tiene una sola gran desventaja. Habla de un lento movimiento hacia la justicia, pero no permite un movimiento veloz. A un hombre no se le permite saltar y declarar que cierto estado de cosas es intrínsecamente intolerable. Para aclarar el asunto, es mejor tomar un ejemplo concreto. Algunos de los vegetarianos idealistas, como el señor Salt, dicen que ha llegado ya la hora de no comer carne; por implicación suponen que en otro tiempo era correcto comer carne, y sugieren (en palabras que podrían citarse) que algún día quizá sea in-

correcto consumir leche y huevos. No discuto aquí la cuestión de qué es justicia para con los animales. Solo digo que, sea lo que sea la justicia, debe ser, en determinadas condiciones, justicia pronta. Si se hace una injusticia a un animal, deberíamos poder correr en su auxilio. Pero ¿cómo podemos correr si estamos, quizá, adelantados a nuestro tiempo? ¿Cómo podemos correr a tomar un tren que quizá no llegue hasta dentro de unos siglos? ¿Cómo puedo denunciar a un hombre por desollar gatos, si él es ahora tan solo lo que yo quizá llegue a ser al beber un vaso de leche? Una secta rusa, espléndida y demente, andaba por ahí sacando todo el ganado de todos los carros. ¿Cómo voy a armarme de valor para sacar el caballo de mi coche de alquiler, si no sé si mi reloj evolutivo adelanta solo un poco o si el del cochero atrasa un poco? Supongamos que digo a un explotador: «La esclavitud convenía a una etapa de la evolución». Y supongamos que él responde: «Y la explotación laboral conviene a esta etapa de la evolución». ¿Cómo puedo contestarle si no hay una prueba eterna? Si los explotadores pueden ir por detrás de la moral corriente, ¿por qué no podrían los filántropos ir por delante de ella? ¿Qué diablos es la moral corriente, salvo en su sentido literal: la moral que siempre se está escapando corriendo?

Podemos decir, así, que un ideal permanente es tan necesario para el innovador como para el conservador; es necesario tanto si queremos que las órdenes del rey se ejecuten con prontitud como si solo queremos que el rey sea ejecutado con prontitud. La guillotina tiene muchos pecados, pero, para hacerle justicia, no hay nada evolutivo en ella. El argumento evolucionista favorito encuentra su mejor respuesta en el hacha. El evolucionista dice: «¿Dónde traza usted la línea?». El revolucionario responde: «La trazo *aquí*: exactamente entre su cabeza y su cuerpo». Tiene que haber en cada momento dado un bien y un mal abstractos si ha de asestarse algún golpe; tiene que haber algo eterno si ha de haber algo repentino. Por tanto, para todos los fines humanos inteligibles, para alterar las cosas o para mantenerlas como están, para

fundar un sistema para siempre, como en China, o para alterarlo cada mes, como en los comienzos de la Revolución francesa, es igualmente necesario que la visión sea una visión fija. Este es nuestro primer requisito.

Cuando hube escrito esto, volví a sentir la presencia de algo más en la discusión, como el hombre que oye una campana de iglesia por encima del ruido de la calle. Algo parecía decir: «Mi ideal, al menos, es fijo, porque fue fijado antes de la fundación del mundo[6]. Mi visión de la perfección ciertamente no puede alterarse, porque se llama Edén. Usted puede alterar el lugar adonde va, pero no puede alterar el lugar de donde viene. Para el ortodoxo siempre tiene que haber motivo para una revolución, porque en el corazón de los hombres Dios ha sido puesto bajo los pies de Satanás. En el mundo de arriba el infierno se rebeló una vez contra el cielo. Pero en este mundo es el cielo el que se rebela contra el infierno. Para el ortodoxo siempre puede haber una revolución, porque una revolución es una restauración. En cualquier instante se puede asestar un golpe por la perfección que ningún hombre ha visto desde Adán. Ninguna costumbre inmutable, ninguna evolución cambiante puede hacer que lo bueno original sea otra cosa que bueno. El hombre podrá haber tenido concubinas desde que las vacas tienen cuernos: aun así no forman parte de él si son pecaminosas. Los hombres podrán haber estado bajo la opresión desde que los peces están bajo el agua; aun así no deberían estarlo, si la opresión es pecaminosa. La cadena puede parecer tan natural al esclavo, o el colorete a la ramera, como el plumaje al ave o la madriguera al zorro; aun así no lo son, si son pecaminosos. Yo alzo mi leyenda prehistórica para desafiar toda su historia. Su visión no es simplemente algo fijo: es un hecho». Me detuve a anotar la nueva coincidencia del cristianismo, pero seguí adelante.

Pasé a la siguiente necesidad de cualquier ideal de progreso. Algunos (como hemos dicho) parecen creer en un progreso automático e impersonal en la naturaleza de las cosas. Pero es claro que ninguna ac-

tividad política puede alentarse diciendo que el progreso es natural e inevitable; eso no es una razón para ser activo, sino más bien una razón para ser perezoso. Si estamos obligados a mejorar, no necesitamos esforzarnos por mejorar. La doctrina pura del progreso es la mejor de todas las razones para no ser progresista. Pero no es sobre ninguno de estos comentarios obvios sobre lo que quiero llamar principalmente la atención.

El único punto llamativo es este: que si suponemos que la mejora es natural, tiene que ser bastante simple. El mundo podría concebiblemente estar trabajando hacia una sola consumación, pero difícilmente hacia una disposición particular de muchas cualidades. Para tomar nuestro símil original: la naturaleza por sí sola puede estar volviéndose más azul; es decir, un proceso tan simple que podría ser impersonal. Pero la naturaleza no puede estar haciendo un cuadro cuidadoso hecho de muchos colores escogidos, a menos que la naturaleza sea personal. Si el fin del mundo fuera la mera oscuridad o la mera luz, podría llegar tan lenta e inevitablemente como el crepúsculo o el alba. Pero si el fin del mundo ha de ser una pieza de elaborado y artístico claroscuro, entonces tiene que haber en él un designio, humano o divino. El mundo, por el mero paso del tiempo, podría ennegrecerse como un cuadro viejo o blanquearse como un abrigo viejo; pero si se convierte en una determinada obra de arte en blanco y negro, entonces hay un artista.

Si la distinción no es evidente, daré un ejemplo corriente. Constantemente oímos de los humanitarios modernos un credo particularmente cósmico; uso la palabra humanitario en el sentido corriente, para designar a quien defiende las reclamaciones de todas las criaturas contra las de la humanidad. Sugieren que a lo largo de las edades nos hemos vuelto cada vez más humanitarios, es decir, que uno tras otro, grupos o sectores de seres (esclavos, niños, mujeres, vacas o lo que sea) han sido admitidos gradualmente a la misericordia o a la justicia. Dicen que en otro tiempo creíamos correcto comer hombres (no lo creíamos); pe-

ro no me ocupo aquí de su historia, que es sumamente inhistórica. En realidad, la antropofagia es ciertamente una cosa decadente, no primitiva. Es mucho más probable que los hombres modernos coman carne humana por afectación que el que el hombre primitivo la comiera alguna vez por ignorancia. Aquí solo sigo las líneas generales de su argumento, que consiste en sostener que el hombre ha sido cada vez más indulgente, primero con los ciudadanos, luego con los esclavos, luego con los animales y luego (presumiblemente) con las plantas. Me parece mal sentarse sobre un hombre. Pronto me parecerá mal sentarme sobre un caballo. Con el tiempo (supongo) me parecerá mal sentarme en una silla. Ese es el rumbo del argumento. Y de este argumento puede decirse que es posible hablar de él en términos de evolución o de progreso inevitable. Una tendencia perpetua a tocar cada vez menos cosas podría ser (uno lo siente así) una mera tendencia bruta e inconsciente, como la de una especie a producir cada vez menos crías. Esta deriva puede ser realmente evolutiva, porque es estúpida.

El darwinismo puede usarse para respaldar dos morales locas, pero no puede usarse para respaldar una sola moral cuerda. El parentesco y la competencia de todas las criaturas vivas pueden usarse como razón para ser insensatamente crueles o insensatamente sentimentales, pero no para un amor sano a los animales. Sobre la base evolutiva se puede ser inhumano, o se puede ser absurdamente humanitario, pero no se puede ser humano. Que usted y un tigre sean uno puede ser una razón para ser tierno con el tigre. O puede ser una razón para ser tan cruel como el tigre. Es un modo de enseñar al tigre a imitarlo a usted; es un modo más corto de imitar al tigre. Pero en ninguno de los dos casos le dice la evolución cómo tratar a un tigre razonablemente, es decir, admirando sus rayas y evitando sus garras.

Si se quiere tratar a un tigre razonablemente, hay que volver al jardín del Edén. Pues el recordatorio obstinado seguía repitiéndose: solo lo sobrenatural ha tenido una visión sana de la naturaleza. La esencia de todo panteísmo, evolucionismo y religión cósmica moderna está

realmente en esta proposición: que la naturaleza es nuestra madre. Por desgracia, si se considera a la naturaleza una madre, se descubre que es una madrastra. El punto principal del cristianismo fue este: que la naturaleza no es nuestra madre: la naturaleza es nuestra hermana. Podemos enorgullecernos de su belleza, ya que tenemos el mismo padre; pero ella no tiene autoridad sobre nosotros; tenemos que admirarla, pero no imitarla. Esto da al placer típicamente cristiano en esta tierra un extraño toque de ligereza que es casi frivolidad. La naturaleza era una madre solemne para los adoradores de Isis y de Cibeles. La naturaleza era una madre solemne para Wordsworth o para Emerson. Pero la naturaleza no es solemne para Francisco de Asís ni para George Herbert. Para san Francisco, la naturaleza es una hermana[7], e incluso una hermana menor: una hermanita bailarina, de la que hay que reírse además de quererla.

Esto, sin embargo, difícilmente es nuestro punto principal por ahora; lo he admitido solo para mostrar con qué constancia, y como por accidente, la llave encajaría en las puertas más pequeñas. Nuestro punto principal está aquí: que si hay una mera tendencia de mejora impersonal en la naturaleza, debe de ser presumiblemente una tendencia simple hacia algún triunfo simple. Se puede imaginar que alguna tendencia automática de la biología trabaje por darnos narices cada vez más largas. Pero la cuestión es: ¿queremos tener narices cada vez más largas? Imagino que no; creo que la mayoría queremos decir a nuestras narices: «hasta aquí y no más lejos; y aquí se detendrá tu orgullosa punta»[8]; exigimos una nariz de tal largo que asegure un rostro interesante. Pero no podemos imaginar una mera tendencia biológica a producir rostros interesantes; porque un rostro interesante es una disposición particular de ojos, nariz y boca, en una relación complejísima entre sí. La proporción no puede ser una deriva: es o un accidente o un designio. Así ocurre con el ideal de la moral humana y su relación con los humanitarios y los antihumanitarios. Es concebible que vayamos cada vez más hacia no tocar las cosas: no conducir caballos; no

cortar flores. Con el tiempo quizá estemos obligados a no perturbar la mente de un hombre ni siquiera con un argumento; a no perturbar el sueño de los pájaros ni siquiera tosiendo. La apoteosis final parecería ser la de un hombre sentado completamente inmóvil, sin atreverse a moverse por miedo a molestar a una mosca ni a comer por miedo a incomodar a un microbio. A una consumación tan tosca podríamos tal vez derivar sin darnos cuenta. Pero ¿queremos una consumación tan tosca? Del mismo modo, podríamos evolucionar sin darnos cuenta por la línea opuesta de desarrollo, la nietzscheana: un superhombre aplastando a otro superhombre en una sola torre de tiranos hasta que el universo quede hecho añicos por diversión. Pero ¿queremos el universo hecho añicos por diversión? ¿No está bastante claro que lo que realmente esperamos es una determinada combinación y proporción de estas dos cosas: cierta medida de contención y de respeto, cierta medida de energía y de dominio? Si nuestra vida llega a ser alguna vez realmente tan hermosa como un cuento de hadas, tendremos que recordar que toda la belleza de un cuento de hadas reside en esto: que el príncipe siente un asombro que se queda justo a este lado del miedo. Si tiene miedo del gigante, se acabó para él; pero también, si no se asombra ante el gigante, se acabó el cuento de hadas. Todo el asunto depende de que sea a la vez lo bastante humilde para maravillarse y lo bastante altivo para desafiar. Así, nuestra actitud hacia el gigante del mundo no debe ser meramente una delicadeza creciente ni un desprecio creciente: debe ser una proporción particular de ambos, que es exactamente la correcta. Debemos tener en nosotros reverencia suficiente por todas las cosas exteriores a nosotros para hacernos pisar el césped con temor. Debemos tener también desdén suficiente por todas las cosas exteriores a nosotros para hacernos, en la ocasión debida, escupir a las estrellas. Y, sin embargo, estas dos cosas (si hemos de ser buenos o felices) deben combinarse, no en una combinación cualquiera, sino en una combinación particular. La felicidad perfecta de los hombres sobre la tierra (si alguna vez llega) no será una cosa plana y sólida, co-

mo la satisfacción de los animales. Será un equilibrio exacto y peligroso, como el de una aventura desesperada. El hombre debe tener justo la fe suficiente en sí mismo para tener aventuras, y justo la duda suficiente de sí mismo para disfrutarlas.

Este es, pues, nuestro segundo requisito para el ideal de progreso. Primero, debe ser fijo; segundo, debe ser compuesto. No debe ser (si ha de satisfacer nuestras almas) la mera victoria de una sola cosa que se traga todo lo demás, el amor o el orgullo o la paz o la aventura; debe ser un cuadro definido, compuesto de estos elementos en su mejor proporción y relación. No me interesa en este momento negar que algún buen punto culminante de este tipo esté reservado, por la constitución de las cosas, a la raza humana. Solo señalo que, si esta felicidad compuesta está fijada para nosotros, ha de estar fijada por alguna mente; porque solo una mente puede establecer las proporciones exactas de una felicidad compuesta. Si la beatificación del mundo es una mera obra de la naturaleza, entonces tiene que ser tan simple como la congelación del mundo o la incineración del mundo. Pero si la beatificación del mundo no es una obra de la naturaleza sino una obra de arte, entonces implica un artista. Y aquí, de nuevo, mi contemplación fue hendida por la antigua voz que dijo: «Podría habérselo dicho todo esto hace mucho tiempo. Si hay algún progreso cierto, solo puede ser mi clase de progreso, el progreso hacia una ciudad completa de virtudes y dominaciones donde la justicia y la paz logran besarse[1]. Una fuerza impersonal podría conducirlo a un yermo de perfecta llanura o a una cumbre de perfecta altura. Pero solo un Dios personal puede estar conduciéndolo (si es que de veras lo conducen) a una ciudad de calles justas y proporciones arquitectónicas, una ciudad en la cual cada uno de ustedes pueda aportar exactamente la cantidad justa de su propio color a la túnica de muchos colores de José»[3].

Dos veces más, por tanto, el cristianismo había llegado con la respuesta exacta que yo necesitaba. Yo había dicho: «El ideal debe ser fijo», y la Iglesia había respondido: «El mío es literalmente fijo, pues

existía antes que cualquier otra cosa». Dije en segundo lugar: «Debe estar combinado artísticamente, como un cuadro»; y la Iglesia respondió: «El mío es literalmente un cuadro, pues sé quién lo pintó». Luego pasé a la tercera cosa que, según me parecía, hacía falta para una Utopía o meta del progreso. Y de las tres es infinitamente la más difícil de expresar. Quizá pueda decirse así: que necesitamos vigilancia incluso en la Utopía, no sea que caigamos de la Utopía como caímos del Edén.

Hemos observado que una de las razones que se ofrecen para ser progresista es que las cosas tienden naturalmente a mejorar. Pero la única razón verdadera para ser progresista es que las cosas tienden naturalmente a empeorar. La corrupción de las cosas no es solo el mejor argumento para ser progresista; es también el único argumento contra ser conservador. La teoría conservadora sería realmente muy abarcadora e irrebatible si no fuera por este único hecho. Pero todo conservadurismo se basa en la idea de que, si se deja las cosas en paz, se las deja como están. Pero no es así. Si se deja una cosa en paz, se la deja a merced de un torrente de cambio. Si se deja en paz un poste blanco, pronto será un poste negro. Si se quiere en particular que sea blanco, hay que estar siempre volviéndolo a pintar; es decir, hay que estar siempre haciendo una revolución. En resumen, si se quiere el viejo poste blanco, hay que tener un poste blanco nuevo. Pero esto, que es verdad incluso de las cosas inanimadas, lo es de un modo muy especial y terrible de todas las cosas humanas. Se requiere realmente del ciudadano una vigilancia casi antinatural, a causa de la horrible rapidez con que envejecen las instituciones humanas. Es costumbre en la novela y el periodismo del momento hablar de hombres que sufren bajo viejas tiranías. Pero, de hecho, los hombres casi siempre han sufrido bajo tiranías nuevas; bajo tiranías que habían sido libertades públicas apenas veinte años antes. Así, Inglaterra enloqueció de alegría con la patriótica monarquía de Isabel, y luego (casi inmediatamente después) enloqueció de rabia en la trampa de la tiranía de Carlos I. Así también, en Francia la monarquía se volvió intolerable no justo después de haber

sido tolerada, sino justo después de haber sido adorada. El hijo de Luis el Bienamado fue Luis el Guillotinado. Del mismo modo, en Inglaterra, en el siglo diecinueve, el fabricante radical gozaba de plena confianza como mero tribuno del pueblo, hasta que de pronto oímos el grito del socialista de que era un tirano que se comía al pueblo como pan[4]. Así también, hemos confiado casi hasta el último instante en los periódicos como órganos de la opinión pública. Hace muy poco algunos hemos visto (no despacio, sino con sobresalto) que evidentemente no son nada de eso. Son, por la naturaleza del caso, los pasatiempos de unos pocos hombres ricos. No tenemos ninguna necesidad de rebelarnos contra la antigüedad; tenemos que rebelarnos contra la novedad. Son los nuevos gobernantes, el capitalista o el director de periódico, quienes de veras sostienen el mundo moderno. No hay temor de que un rey moderno intente pasar por encima de la constitución; es más probable que la ignore y trabaje a sus espaldas; no sacará ventaja de su poder de rey; es más probable que saque ventaja de su impotencia de rey, del hecho de que está libre de crítica y de publicidad. Pues el rey es la persona más privada de nuestro tiempo. No será necesario que nadie vuelva a luchar contra la propuesta de una censura de la prensa. No necesitamos una censura de la prensa. Tenemos una censura por la prensa.

Esta asombrosa rapidez con que los sistemas populares se vuelven opresivos es el tercer hecho que pediremos a nuestra teoría perfecta del progreso que admita. Debe estar siempre alerta ante todo privilegio del que se abusa, ante todo derecho vigente que se convierte en un agravio. En este asunto estoy enteramente del lado de los revolucionarios. Tienen realmente razón en sospechar siempre de las instituciones humanas; tienen razón en no poner su confianza en los príncipes ni en ningún hijo de hombre[5]. El jefe elegido para ser amigo del pueblo se convierte en enemigo del pueblo; el periódico fundado para decir la verdad existe ahora para impedir que se diga la verdad. Aquí, digo, sentí que por fin estaba realmente del lado del revolucionario. Y enton-

ces se me cortó otra vez el aliento: porque recordé que una vez más estaba del lado de los ortodoxos.

El cristianismo habló de nuevo y dijo: «Siempre he sostenido que los hombres son por naturaleza propensos a recaer; que la virtud humana tiende por su propia naturaleza a oxidarse o a pudrirse; siempre he dicho que los seres humanos, como tales, se descarrían, en especial los seres humanos felices, en especial los seres humanos orgullosos y prósperos. Esta revolución eterna, esta sospecha mantenida a lo largo de siglos, usted (siendo un moderno vago) la llama doctrina del progreso. Si fuera un filósofo la llamaría, como yo, la doctrina del pecado original. Puede llamarla avance cósmico cuanto quiera; yo la llamo por lo que es: la Caída».

He hablado de la ortodoxia entrando como una espada; aquí confieso que entró como un hacha de guerra. Pues realmente (cuando me puse a pensarlo) el cristianismo es lo único que queda que tiene algún derecho real a poner en duda el poder de los bien alimentados o de los bien nacidos. He escuchado a menudo a socialistas, o incluso a demócratas, decir que las condiciones físicas de los pobres tienen por fuerza que degradarlos mental y moralmente. He escuchado a hombres de ciencia (y todavía hay hombres de ciencia que no son contrarios a la democracia) decir que, si damos a los pobres condiciones más sanas, el vicio y el mal desaparecerán. Los he escuchado con una atención horrorizada, con una fascinación espantosa. Pues era como mirar a un hombre que, con energía, serrucha de un árbol la rama en que está sentado. Si estos felices demócratas pudieran probar su tesis, herirían de muerte a la democracia. Si los pobres están tan completamente desmoralizados, puede ser o no práctico elevarlos. Pero ciertamente es del todo práctico privarlos del voto. Si el hombre de mal dormitorio no puede dar un buen voto, la primera y más rápida deducción es que no dé ningún voto. La clase gobernante puede decir, no sin razón: «Quizá nos lleve algún tiempo reformar su dormitorio. Pero si es el bruto que ustedes dicen, le llevará muy poco tiempo arruinar nuestro

país. Por tanto, aceptaremos su indicación y no le daremos la oportunidad». Me llena de un horrible regocijo observar cómo el ferviente socialista pone diligentemente los cimientos de toda aristocracia, explayándose con suavidad sobre la evidente ineptitud de los pobres para gobernar. Es como oír a alguien en una fiesta de etiqueta que se disculpa por entrar sin traje de noche y explica que hace poco estuvo ebrio, que tiene el hábito personal de quitarse la ropa en la calle y que, además, acaba apenas de cambiar el uniforme de presidio. En cualquier momento, se siente, el anfitrión podría decir que, de veras, si era tan grave, no tenía por qué entrar. Así ocurre cuando el socialista corriente, con rostro radiante, demuestra que los pobres, después de sus experiencias demoledoras, no pueden ser realmente de fiar. En cualquier momento los ricos pueden decir: «Muy bien, entonces no confiaremos en ellos», y cerrarle la puerta en las narices. Sobre la base de la visión de la herencia y del ambiente del señor Blatchford, el caso a favor de la aristocracia es abrumador. Si los hogares limpios y el aire limpio hacen almas limpias, ¿por qué no dar el poder (por ahora, al menos) a quienes sin duda tienen el aire limpio? Si mejores condiciones harán a los pobres más aptos para gobernarse a sí mismos, ¿por qué no han de hacer ya mejores condiciones a los ricos más aptos para gobernarlos? Según el argumento corriente del ambiente, la cuestión es bastante manifiesta. La clase acomodada debe de ser meramente nuestra vanguardia en la Utopía.

¿Hay alguna respuesta a la proposición de que quienes han tenido las mejores oportunidades serán probablemente nuestros mejores guías? ¿Hay alguna respuesta al argumento de que quienes han respirado aire limpio harían bien en decidir por quienes han respirado aire viciado? Hasta donde sé, hay una sola respuesta, y esa respuesta es el cristianismo. Solo la Iglesia cristiana puede ofrecer alguna objeción racional a una confianza completa en los ricos. Porque ella ha sostenido desde el principio que el peligro no estaba en el ambiente del hombre, sino en el hombre. Además, ha sostenido que, si nos ponemos a hablar

de un ambiente peligroso, el ambiente más peligroso de todos es el ambiente cómodo. Sé que la manufactura más moderna ha estado ocupada realmente en tratar de producir una aguja anormalmente grande. Sé que los biólogos más recientes han estado sobre todo ansiosos por descubrir un camello muy pequeño. Pero si reducimos el camello a su mínimo, o abrimos el ojo de la aguja a su máximo (si, en suma, suponemos que las palabras de Cristo quisieron decir lo menos que podían querer decir[6]), sus palabras deben significar por lo menos esto: que no es muy probable que los ricos sean moralmente dignos de confianza. El cristianismo, incluso aguado, está lo bastante caliente para hervir hasta reducir a trapos toda la sociedad moderna. El mero mínimo de la Iglesia sería un ultimátum mortal para el mundo. Pues todo el mundo moderno se basa absolutamente en el supuesto, no de que los ricos sean necesarios (lo cual es sostenible), sino de que los ricos son dignos de confianza, lo cual (para un cristiano) no es sostenible. Se oirá eternamente, en todas las discusiones sobre periódicos, compañías, aristocracias o política de partidos, este argumento de que el hombre rico no puede ser sobornado. El hecho es, por supuesto, que el hombre rico es sobornado; ya ha sido sobornado. Por eso es un hombre rico. Todo el argumento del cristianismo es que el hombre que depende de los lujos de esta vida es un hombre corrupto, espiritualmente corrupto, políticamente corrupto, financieramente corrupto. Hay una cosa que Cristo y todos los santos cristianos han dicho con una especie de salvaje monotonía. Han dicho sencillamente que ser rico es estar en peligro peculiar de naufragio moral. No es demostrablemente anticristiano matar a los ricos como violadores de una justicia definible. No es demostrablemente anticristiano coronar a los ricos como gobernantes convenientes de la sociedad. No es ciertamente anticristiano rebelarse contra los ricos ni someterse a los ricos. Pero es del todo ciertamente anticristiano confiar en los ricos, considerar a los ricos moralmente más seguros que a los pobres. Un cristiano puede decir con coherencia: «Respeto el rango de ese hombre, aunque acepte sobornos». Pero un cristia-

no no puede decir, como dicen todos los hombres modernos en el almuerzo y en el desayuno: «un hombre de ese rango no aceptaría sobornos». Pues es parte del dogma cristiano que cualquier hombre, en cualquier rango, puede aceptar sobornos. Es parte del dogma cristiano; y ocurre además, por una curiosa coincidencia, que es parte de la historia humana evidente. Cuando la gente dice que un hombre «en esa posición» sería incorruptible, no hace falta traer el cristianismo a la discusión. ¿Era lord Bacon un limpiabotas? ¿Era el duque de Marlborough un barrendero callejero? En la mejor Utopía, debo estar preparado para la caída moral de cualquier hombre en cualquier posición en cualquier momento; en especial para mi propia caída de mi posición en este momento.

Se ha derramado mucho periodismo vago y sentimental sobre el supuesto de que el cristianismo es afín a la democracia, y la mayor parte de ello apenas es lo bastante fuerte o claro para refutar el hecho de que las dos cosas se han peleado a menudo. El terreno real en que cristianismo y democracia son una sola cosa es mucho más profundo. La única idea especial y peculiarmente anticristiana es la idea de Carlyle[7]: la idea de que debe gobernar el hombre que siente que puede gobernar. Sea lo que sea cristiano, esto es pagano. Si nuestra fe comenta de algún modo el gobierno, su comentario debe ser este: que debe gobernar el hombre que *no* piensa que puede gobernar. El héroe de Carlyle puede decir: «Seré rey»; pero el santo cristiano debe decir: «*Nolo episcopari*»[8]. Si la gran paradoja del cristianismo significa algo, significa esto: que debemos tomar la corona en nuestras manos y salir a cazar por lugares secos y rincones oscuros de la tierra hasta encontrar al único hombre que se siente indigno de llevarla. Carlyle estaba totalmente equivocado; no tenemos que coronar al hombre excepcional que sabe que puede gobernar. Más bien debemos coronar al hombre mucho más excepcional que sabe que no puede.

Ahora bien, esta es una de las dos o tres defensas vitales de la democracia en funcionamiento. La mera maquinaria de votar no es demo-

cracia, aunque por ahora no es fácil lograr un método democrático más simple. Pero incluso la maquinaria de votar es profundamente cristiana en este sentido práctico: en que es un intento de llegar a la opinión de quienes serían demasiado modestos para ofrecerla. Es una aventura mística; es confiar de modo especial en quienes no confían en sí mismos. Ese enigma es estrictamente peculiar de la cristiandad. No hay nada realmente humilde en la abnegación del budista; el suave hindú es suave, pero no es manso. Pero hay algo psicológicamente cristiano en la idea de buscar la opinión de los oscuros en vez de tomar el camino obvio de aceptar la opinión de los prominentes. Decir que votar es particularmente cristiano puede parecer algo curioso. Decir que pedir el voto es cristiano puede parecer una locura. Pero pedir el voto es muy cristiano en su idea primaria. Es alentar a los humildes; es decir al hombre modesto: «Amigo, sube más arriba»[2]. O si hay algún leve defecto en pedir el voto, es decir, en su piedad perfecta y redonda, es solo porque posiblemente descuide alentar la modestia del que pide el voto.

La aristocracia no es una institución: la aristocracia es un pecado; por lo general muy venial. Es meramente la deriva o el deslizamiento de los hombres hacia una especie de pomposidad natural y de alabanza de los poderosos, que es el asunto más fácil y obvio del mundo.

Es una de las cien respuestas a la fugaz perversión de la «fuerza» moderna que los agentes más rápidos y audaces son también los más frágiles o llenos de sensibilidad. Las cosas más veloces son las cosas más blandas. Un pájaro es activo porque un pájaro es blando. Una piedra es impotente porque una piedra es dura. La piedra debe por su propia naturaleza ir hacia abajo, porque la dureza es debilidad. El pájaro puede por su naturaleza ir hacia arriba, porque la fragilidad es fuerza. En la fuerza perfecta hay una especie de frivolidad, una ligereza que puede sostenerse en el aire. Los investigadores modernos de la historia milagrosa han admitido solemnemente que una característica de los grandes santos es su poder de «levitación». Podrían ir más lejos: una

característica de los grandes santos es su poder de levedad. Los ángeles pueden volar porque pueden tomarse a sí mismos a la ligera. Este ha sido siempre el instinto de la cristiandad, y en especial el instinto del arte cristiano. Recuérdese cómo fra Angélico representó a todos sus ángeles no solo como pájaros, sino casi como mariposas. Recuérdese cómo el arte medieval más serio estaba lleno de luz y de ropajes ondeantes, de pies veloces y retozones. Era lo único que los prerrafaelitas modernos no podían imitar de los verdaderos prerrafaelitas. Burne-Jones nunca pudo recuperar la profunda levedad de la Edad Media. En las viejas pinturas cristianas el cielo sobre cada figura es como un paracaídas azul o dorado. Cada figura parece lista para alzarse volando y flotar por los cielos. La capa harapienta del mendigo lo sostendrá como las plumas radiadas de los ángeles. Pero los reyes con su pesado oro y los soberbios con sus túnicas de púrpura se hundirán todos, por su propia naturaleza, hacia abajo, pues el orgullo no puede elevarse a la levedad ni a la levitación. El orgullo es el tirón hacia abajo de todas las cosas hacia una fácil solemnidad. Uno «se instala» en una especie de seriedad egoísta; pero hay que elevarse a un alegre olvido de sí. Un hombre «cae» en una cavilación sombría; se estira hacia un cielo azul. La seriedad no es una virtud. Sería una herejía, pero una herejía mucho más sensata, decir que la seriedad es un vicio. Es realmente una tendencia o un desliz natural a tomarse uno mismo con gravedad, porque es lo más fácil de hacer. Es mucho más fácil escribir un buen editorial de *The Times* que una buena broma en *Punch*. Pues la solemnidad fluye de los hombres naturalmente; pero la risa es un salto. Es fácil ser pesado: difícil ser ligero. Satanás cayó por la fuerza de la gravedad.

Ahora bien, es el honor peculiar de Europa, desde que es cristiana, que, aunque ha tenido aristocracia, siempre ha tratado en el fondo de su corazón a la aristocracia como una debilidad, por lo general como una debilidad que hay que tener en cuenta. Si alguien desea apreciar este punto, que salga de la cristiandad a alguna otra atmósfera filosófica. Que compare, por ejemplo, las clases de Europa con las castas de

la India. Allí la aristocracia es mucho más temible, porque es mucho más intelectual. Se siente seriamente que la escala de las clases es una escala de valores espirituales; que el panadero es mejor que el carnicero en un sentido invisible y sagrado. Pero ningún cristianismo, ni siquiera el más ignorante o perverso, sugirió nunca que un baronet fuera mejor que un carnicero en ese sentido sagrado. Ningún cristianismo, por ignorante o extravagante que fuera, sugirió nunca que un duque no se condenaría. En la sociedad pagana puede haber habido (no lo sé) alguna división seria semejante entre el hombre libre y el esclavo. Pero en la sociedad cristiana siempre hemos pensado que el caballero es una especie de chiste, aunque admito que en algunas grandes cruzadas y concilios se ganó el derecho a ser llamado una broma pesada. Pero nosotros, en Europa, nunca tomamos realmente en serio la aristocracia, en la raíz de nuestra alma. Solo algún extranjero no europeo ocasional (como el doctor Oscar Levy, el único nietzscheano inteligente) logra siquiera por un momento tomar en serio a la aristocracia. Puede ser un mero prejuicio patriótico, aunque no lo creo, pero me parece que la aristocracia inglesa no solo es el tipo, sino la corona y la flor de todas las aristocracias existentes; tiene todas las virtudes oligárquicas además de todos los defectos. Es despreocupada, es amable, es valerosa en los asuntos obvios; pero tiene un gran mérito que se superpone incluso a estos. El mérito grande y muy obvio de la aristocracia inglesa es que nadie podría tomarla en serio.

En suma, había deletreado despacio, como de costumbre, la necesidad de una ley igual en la Utopía; y, como de costumbre, descubrí que el cristianismo había llegado antes que yo. Toda la historia de mi Utopía tiene la misma divertida tristeza. Yo salía siempre corriendo de mi estudio de arquitecto con planos para una nueva torrecilla, solo para encontrarla ya allí arriba, sentada a la luz del sol, resplandeciente y con mil años. Para mí, en el sentido antiguo y en parte también en el moderno, Dios respondió a la oración: «Prevénnos, Señor, en todas nuestras obras»[9]. Sin vanidad, creo realmente que hubo un momento

en que habría podido inventar el voto matrimonial (como institución) de mi propia cabeza; pero descubrí, con un suspiro, que ya había sido inventado. Pero, como sería un asunto demasiado largo mostrar cómo, hecho por hecho y pulgada por pulgada, mi propia concepción de la Utopía solo encontró respuesta en la Nueva Jerusalén, tomaré este único caso del matrimonio como indicio de la deriva convergente, podría decir del choque convergente, de todo lo demás.

Cuando los opositores corrientes del socialismo hablan de imposibilidades y de alteraciones en la naturaleza humana, siempre pasan por alto una distinción importante. En las concepciones ideales modernas de la sociedad hay algunos deseos que posiblemente no son alcanzables: pero hay algunos deseos que no son deseables. Que todos los hombres vivan en casas igualmente hermosas es un sueño que puede alcanzarse o no. Pero que todos los hombres vivan en la misma casa hermosa no es en absoluto un sueño; es una pesadilla. Que un hombre ame a todas las ancianas es un ideal que quizá no sea alcanzable. Pero que un hombre considere a todas las ancianas exactamente como considera a su madre no es solo un ideal inalcanzable, sino un ideal que no debería alcanzarse. No sé si el lector coincide conmigo en estos ejemplos; pero añadiré el ejemplo que siempre me ha afectado más. Nunca pude concebir ni tolerar una Utopía que no me dejara la libertad que más me importa, la libertad de obligarme. La anarquía completa no solo haría imposible tener disciplina o fidelidad; haría también imposible tener diversión. Para tomar un caso obvio, no valdría la pena apostar si una apuesta no fuera vinculante. La disolución de todos los contratos no solo arruinaría la moral, sino que estropearía el deporte. Ahora bien, las apuestas y deportes semejantes son solo las formas atrofiadas y retorcidas del instinto original del hombre por la aventura y lo novelesco, del cual mucho se ha dicho en estas páginas. Y los peligros, recompensas, castigos y cumplimientos de una aventura deben ser reales, o la aventura no es más que una pesadilla cambiante y sin corazón. Si apuesto, debe obligárseme a pagar, o no hay poesía en

apostar. Si desafío, debe obligárseme a batirme, o no hay poesía en desafiar. Si juro ser fiel, debo ser maldecido cuando sea infiel, o no hay diversión en jurar. Ni siquiera podría hacerse un cuento de hadas con las experiencias de un hombre que, al ser tragado por una ballena, pudiera hallarse en lo alto de la torre Eiffel, o que, al ser convertido en rana, pudiera ponerse a comportarse como un flamenco. Para el propósito incluso de la aventura más desatada, los resultados deben ser reales; los resultados deben ser irrevocables. El matrimonio cristiano es el gran ejemplo de un resultado real e irrevocable; y por eso es el tema principal y el centro de toda nuestra literatura novelesca. Y este es mi último ejemplo de las cosas que pediría, y pediría imperativamente, a cualquier paraíso social: pediría que se me mantuviera en mi trato, que mis juramentos y compromisos se tomaran en serio; pediría a la Utopía que vengara mi honor sobre mí mismo.

Todos mis amigos utopistas modernos se miran unos a otros con cierta duda, pues su esperanza última es la disolución de todos los vínculos especiales. Pero de nuevo me parece oír, como una especie de eco, una respuesta desde más allá del mundo: «Tendrán obligaciones reales, y por tanto aventuras reales, cuando lleguen a mi Utopía. Pero la obligación más dura y la aventura más empinada es llegar allí».

---

1. N. del E.: cf. Sal 85, 11.

2. N. del E.: Lc 14, 10.

3. N. del E.: cf. Gn 37, 3.

4. N. del E.: cf. Sal 14, 4.

5. N. del E.: cf. Sal 146, 3.

6. N. del E.: cf. Mt 19, 24: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de Dios».

7. N. del E.: cf. Thomas Carlyle, Sobre los héroes, el culto de los héroes y lo heroico en la historia (On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History, 1841), lección VI, «El héroe como rey».

8. N. del E.: «No quiero ser obispo»: fórmula tradicional con que el elegido declinaba por humildad el episcopado.

9. N. del E.: Libro de Oración Común de la Iglesia de Inglaterra (1662), colecta «Prevent us, O Lord, in all our doings», una de las que siguen al ofertorio en el oficio de la Comunión. «Prevenir» tiene aquí su sentido antiguo, «ir delante, anticiparse», y no el moderno de «impedir», que es el doble sentido que aprovecha el autor.

VIII. El romance de la ortodoxia

Es costumbre quejarse del ajetreo y la agitación de nuestra época. Pero en verdad el rasgo principal de nuestra época es una profunda pereza y fatiga, y lo cierto es que la verdadera pereza es la causa del ajetreo aparente. Tomemos un caso del todo externo: las calles están ruidosas de taxis y automóviles, pero eso no se debe a la actividad humana sino al reposo humano. Habría menos bullicio si hubiera más actividad, si la gente simplemente anduviera a pie. Nuestro mundo sería más silencioso si fuera más enérgico. Y lo que es cierto del aparente bullicio físico lo es también del aparente bullicio del intelecto. La mayor parte de la maquinaria del lenguaje moderno es maquinaria que ahorra trabajo, y ahorra trabajo mental mucho más de lo que debiera. Las frases científicas se usan como las ruedas y las bielas de la ciencia, para hacer todavía más rápido y suave el camino de los cómodos. Las palabras largas pasan traqueteando a nuestro lado como largos trenes. Sabemos que llevan a millares de personas demasiado cansadas o demasiado indolentes para caminar y pensar por su cuenta. Es un buen ejercicio intentar, por una vez, expresar cualquier opinión que uno tenga en palabras de una sola sílaba. Si usted dice: «La utilidad social de la condena de duración indeterminada es reconocida por todos los criminólogos como parte de nuestra evolución sociológica hacia una visión más humana y científica del castigo», puede seguir hablando así durante horas sin que apenas se mueva la materia gris dentro de su cráneo. Pero si empieza diciendo: «Quiero que Jones vaya a la cárcel y que Brown diga cuándo saldrá Jones», descubrirá, con un escalofrío de horror, que está obligado a pensar. Las palabras largas no son las difíciles; las difíciles son las cortas. Hay mucha más sutileza metafísica en la palabra «condenar» que en la palabra «degeneración».

Pero estas palabras largas y cómodas que ahorran a los modernos

el trabajo de razonar tienen un aspecto particular en el que resultan especialmente ruinosas y confusas. La dificultad aparece cuando la misma palabra larga se usa en distintos contextos para significar cosas muy distintas. Así, por tomar un ejemplo muy conocido, la palabra «idealista» tiene un sentido como pieza de filosofía y otro muy distinto como pieza de retórica moral. Del mismo modo, los materialistas científicos han tenido justa razón para quejarse de que se confunda «materialista», como término de cosmología, con «materialista» como reproche moral. Y, por tomar un ejemplo más barato, el hombre que odia a los «progresistas» en Londres siempre se llama a sí mismo «progresista» en Sudáfrica.

Una confusión tan carente de sentido como esta ha surgido en torno a la palabra «liberal», según se aplique a la religión o a la política y la sociedad. A menudo se sugiere que todos los liberales deberían ser librepensadores, porque deberían amar todo lo que es libre. Con igual razón podría decirse que todos los idealistas deberían ser de la Alta Iglesia, porque deberían amar todo lo que es alto. Podría decirse que los de la Iglesia Baja deberían gustar de la misa baja, o que los de la Iglesia Ancha deberían gustar de las bromas gruesas. La cosa es un mero accidente de palabras. En la Europa moderna real, un librepensador no significa un hombre que piensa por sí mismo. Significa un hombre que, habiendo pensado por sí mismo, ha llegado a una clase particular de conclusiones: el origen material de los fenómenos, la imposibilidad de los milagros, la improbabilidad de la inmortalidad personal y así sucesivamente. Y ninguna de estas ideas es particularmente liberal. Más aún, casi todas ellas son decididamente antiliberales, como este capítulo se propone demostrar.

En las pocas páginas siguientes me propongo señalar, tan rápidamente como pueda, que en cada uno de los puntos en que más insisten los liberalizadores de la teología, su efecto sobre la práctica social sería decididamente antiliberal. Casi toda propuesta contemporánea de traer la libertad a la Iglesia es simplemente una propuesta de traer la

tiranía al mundo. Pues liberar hoy a la Iglesia ni siquiera significa liberarla en todas las direcciones. Significa liberar ese peculiar conjunto de dogmas llamados vagamente científicos: dogmas del monismo, del panteísmo, del arrianismo o de la necesidad. Y cada uno de ellos (los tomaremos uno por uno) puede demostrarse que es el aliado natural de la opresión. De hecho, es una circunstancia notable (aunque no tan notable cuando uno lo piensa) que casi todas las cosas son aliadas de la opresión. Hay solo una cosa que nunca puede ir más allá de cierto punto en su alianza con la opresión, y es la ortodoxia. Es cierto que puedo retorcer la ortodoxia para justificar en parte a un tirano. Pero con facilidad puedo inventar una filosofía alemana que lo justifique por completo.

Veamos ahora, por orden, las innovaciones que son los rasgos distintivos de la nueva teología o de la Iglesia modernista. Concluimos el capítulo anterior con el descubrimiento de una de ellas. La doctrina misma que se llama la más anticuada resultó ser la única salvaguarda de las nuevas democracias de la tierra. La doctrina aparentemente más impopular resultó ser la única fortaleza del pueblo. En suma, descubrimos que la única negación lógica de la oligarquía estaba en la afirmación del pecado original. Así ocurre, sostengo, en todos los demás casos.

Tomo primero el ejemplo más obvio, el caso de los milagros. Por alguna razón extraordinaria, existe la firme idea de que es más liberal no creer en los milagros que creer en ellos. Por qué, no puedo imaginarlo, ni nadie puede decírmelo. Por alguna causa inconcebible, un clérigo «amplio» o «liberal» significa siempre un hombre que desea al menos disminuir el número de milagros; nunca significa un hombre que desea aumentarlo. Significa siempre un hombre libre de no creer que Cristo salió de su tumba; nunca un hombre libre de creer que su propia tía salió de la suya. Es común encontrar conflictos en una parroquia porque el párroco no puede admitir que san Pedro caminó sobre el agua[1]; pero ¿con qué rareza encontramos conflictos en una parro-

quia porque el clérigo dice que su padre caminó sobre el Serpentine? Y esto no ocurre porque (como replicaría de inmediato el ágil polemista secularista) los milagros no puedan creerse a la vista de nuestra experiencia. No ocurre porque «los milagros no suceden»[2], como en el dogma que Matthew Arnold recitaba con fe sencilla. Se *alega* que han sucedido en nuestro tiempo más cosas sobrenaturales de las que habrían sido posibles hace ochenta años. Los hombres de ciencia creen en tales maravillas mucho más que antes: los prodigios más desconcertantes, e incluso horribles, de la mente y del espíritu se están descubriendo continuamente en la psicología moderna. Cosas que la vieja ciencia, al menos, habría rechazado francamente como milagros, son afirmadas a toda hora por la nueva ciencia. Lo único que sigue siendo lo bastante anticuado para rechazar los milagros es la Nueva Teología. Pero en verdad esta idea de que negar los milagros es «libre» nada tiene que ver con las pruebas en pro o en contra de ellos. Es un prejuicio verbal sin vida, cuya vida y comienzo originales no estuvieron en la libertad de pensamiento, sino simplemente en el dogma del materialismo. El hombre del siglo diecinueve no descreía de la Resurrección porque su cristianismo liberal le permitiera dudar de ella. Descreía de ella porque su materialismo muy estricto no le permitía creerla. Tennyson, hombre muy típico del siglo diecinueve, expresó uno de los lugares comunes instintivos de sus contemporáneos cuando dijo que había fe en su duda honrada[3]. Y la había, en efecto. Esas palabras encierran una verdad profunda, e incluso horrible. En su duda de los milagros había una fe en un destino fijo y sin Dios, una fe honda y sincera en la rutina incurable del cosmos. Las dudas del agnóstico no eran sino los dogmas del monista.

Del hecho y de las pruebas de lo sobrenatural hablaré después. Aquí nos ocupa solo este punto claro: que en la medida en que pueda decirse que la idea liberal de libertad está de algún lado en la discusión sobre los milagros, está obviamente del lado de los milagros. Reforma o (en el único sentido tolerable) progreso significa simplemente

el control gradual de la materia por la mente. Un milagro significa simplemente el control rápido de la materia por la mente. Si usted quiere alimentar al pueblo, puede pensar que alimentarlo milagrosamente en el desierto es imposible, pero no puede pensar que sea antiliberal. Si de verdad quiere que los niños pobres vayan a la playa, no puede pensar que sea antiliberal que vayan allá en dragones voladores; solo puede pensar que es improbable. Unas vacaciones, como el liberalismo, significan únicamente la libertad del hombre. Un milagro significa únicamente la libertad de Dios. Usted puede negar en conciencia cualquiera de los dos, pero no puede llamar a su negación un triunfo de la idea liberal. La Iglesia católica creía que tanto el hombre como Dios tenían una especie de libertad espiritual. El calvinismo quitó la libertad al hombre, pero se la dejó a Dios. El materialismo científico ata al Creador mismo; encadena a Dios como el Apocalipsis encadenó al diablo[4]. No deja nada libre en el universo. Y quienes ayudan a este proceso son llamados los «teólogos liberales».

Este, como digo, es el caso más fácil y más evidente. La suposición de que hay en la duda de los milagros algo afín a la liberalidad o a la reforma es literalmente lo contrario de la verdad. Si un hombre no puede creer en los milagros, el asunto se acaba ahí; no es particularmente liberal, pero es perfectamente honorable y lógico, que son cosas mucho mejores. Pero si puede creer en los milagros, ciertamente es más liberal por hacerlo, porque ellos significan, primero, la libertad del alma y, segundo, su dominio sobre la tiranía de las circunstancias. A veces esta verdad se ignora de un modo singularmente ingenuo, incluso por los hombres más capaces. Por ejemplo, el señor Bernard Shaw habla con cordial desprecio, a la antigua, de la idea de los milagros, como si fueran una especie de deslealtad de la naturaleza, que faltara a su palabra; parece extrañamente inconsciente de que los milagros son solo las últimas flores de su propio árbol favorito, la doctrina de la omnipotencia de la voluntad. Del mismo modo llama al deseo de inmortalidad un mezquino egoísmo, olvidando que acaba de llamar al

deseo de vida un egoísmo sano y heroico. ¿Cómo puede ser noble querer hacer infinita la propia vida y a la vez mezquino querer hacerla inmortal? No: si es deseable que el hombre triunfe sobre la crueldad de la naturaleza o de la costumbre, entonces los milagros son ciertamente deseables; discutiremos después si son posibles.

Pero debo pasar a los casos mayores de este curioso error: la idea de que «liberalizar» la religión ayuda de algún modo a la liberación del mundo. El segundo ejemplo se encuentra en la cuestión del panteísmo, o más bien de cierta actitud moderna que suele llamarse inmanentismo y que a menudo es budismo. Pero es un asunto mucho más difícil, y debo abordarlo con algo más de preparación.

Las cosas que las personas avanzadas dicen con más seguridad ante auditorios numerosos suelen ser exactamente opuestas a los hechos; son en realidad nuestros lugares comunes los que son falsos. He aquí un caso. Hay una frase de fácil liberalidad que se repite una y otra vez en las sociedades éticas y en los parlamentos de religiones: «las religiones de la tierra difieren en ritos y formas, pero son iguales en lo que enseñan». Es falso; es lo contrario de los hechos. Las religiones de la tierra no difieren mucho en ritos y formas; difieren mucho en lo que enseñan. Es como si alguien dijera: «No se dejen engañar por el hecho de que el *Church Times* y el *Freethinker* se vean totalmente distintos, de que uno esté pintado en vitela y el otro tallado en mármol, de que uno sea triangular y el otro hexagonal; léanlos y verán que dicen lo mismo». La verdad es, por supuesto, que se parecen en todo menos en el hecho de que no dicen lo mismo. Un corredor de bolsa ateo en Surbiton se ve exactamente igual que un corredor de bolsa swedenborgiano en Wimbledon. Se puede dar vueltas y vueltas alrededor de ellos y someterlos al estudio más personal y ofensivo sin ver nada swedenborgiano en el sombrero ni nada particularmente impío en el paraguas. Es exactamente en sus almas donde están divididos. Así, la verdad es que la dificultad de todos los credos de la tierra no es la que alega esta máxima barata: que coinciden en el significado pero difieren en la maqui-

naria. Es exactamente lo contrario. Coinciden en la maquinaria; casi toda gran religión de la tierra funciona con los mismos métodos externos, con sacerdotes, escrituras, altares, hermandades juradas, fiestas especiales. Coinciden en el modo de enseñar; lo que las separa es la cosa que se ha de enseñar. Los optimistas paganos y los pesimistas orientales tendrían ambos templos, así como liberales y conservadores tendrían ambos periódicos. Los credos que existen para destruirse unos a otros tienen ambos escrituras, así como los ejércitos que existen para destruirse unos a otros tienen ambos cañones.

El gran ejemplo de esta supuesta identidad de todas las religiones humanas es la supuesta identidad espiritual del budismo y el cristianismo. Quienes adoptan esta teoría suelen eludir la ética de la mayoría de los demás credos, salvo, desde luego, el confucianismo, que les gusta porque no es un credo. Pero son cautos en sus alabanzas del mahometismo, y suelen limitarse a imponer su moral únicamente en lo que beben las clases bajas. Rara vez sugieren la visión mahometana del matrimonio (a favor de la cual hay mucho que decir), y hacia los thugs y los adoradores de fetiches su actitud puede llamarse incluso fría. Pero en el caso de la gran religión de Gautama sienten sinceramente una semejanza.

Los estudiosos de la ciencia popular, como el señor Blatchford, insisten siempre en que el cristianismo y el budismo se parecen mucho, sobre todo el budismo. Esto se cree en general, y yo mismo lo creí hasta que leí un libro que daba las razones. Las razones eran de dos clases: semejanzas que no significaban nada porque eran comunes a toda la humanidad, y semejanzas que no eran semejanzas en absoluto. El autor explicaba solemnemente que los dos credos se parecían en las cosas en que todos los credos se parecen, o bien los describía como semejantes en algún punto en que son obviamente muy distintos. Así, como caso de la primera clase, decía que tanto Cristo como Buda fueron llamados por la voz divina que salía del cielo, como si uno esperara que la voz divina saliera de la carbonera. O, de nuevo, se alegaba grave-

mente que esos dos maestros orientales, por una singular coincidencia, habían tenido ambos que ver con el lavatorio de los pies. Con igual razón podría decirse que era una notable coincidencia que ambos tuvieran pies que lavar. Y la otra clase de similitudes eran las que simplemente no eran similares. Así, este reconciliador de las dos religiones llama seriamente la atención sobre el hecho de que en ciertas fiestas religiosas la túnica del lama se rasga en pedazos en señal de respeto y los restos se aprecian en gran manera. Pero esto es lo contrario de una semejanza, pues las vestiduras de Cristo no fueron rasgadas en pedazos por respeto, sino por burla; y los restos no fueron muy apreciados, salvo por lo que pudieran valer en las tiendas de trapos. Se parece bastante a aludir a la obvia conexión entre las dos ceremonias de la espada: cuando toca el hombro de un hombre y cuando le corta la cabeza. Para el hombre no son nada parecidas. Estos retazos de pedantería pueril importarían poco, en verdad, si no fuera cierto también que las supuestas semejanzas filosóficas son igualmente de estas dos clases: o prueban demasiado o no prueban nada. Que el budismo apruebe la misericordia o el dominio de sí no es decir que se parezca especialmente al cristianismo; es solo decir que no es del todo distinto de toda la existencia humana. Los budistas desaprueban en teoría la crueldad o el exceso porque todos los seres humanos cuerdos desaprueban en teoría la crueldad o el exceso. Pero decir que el budismo y el cristianismo dan la misma filosofía de estas cosas es simplemente falso. Toda la humanidad está de acuerdo en que estamos en una red de pecado. La mayor parte de la humanidad está de acuerdo en que hay alguna salida. Pero en cuanto a cuál es la salida, no creo que haya dos instituciones en el universo que se contradigan tan rotundamente como el budismo y el cristianismo.

Incluso cuando yo creía, con la mayoría de las demás personas bien informadas, aunque no eruditas, que el budismo y el cristianismo se parecían, había una cosa en ellos que siempre me desconcertaba: me refiero a la asombrosa diferencia en su tipo de arte religioso. No hablo

de su estilo técnico de representación, sino de las cosas que manifiestamente se pretendía representar. No pueden darse dos ideales más opuestos que un santo cristiano en una catedral gótica y un santo budista en un templo chino. La oposición existe en cada punto, pero quizá su enunciado más breve sea que el santo budista tiene siempre los ojos cerrados, mientras que el santo cristiano los tiene siempre muy abiertos. El santo budista tiene un cuerpo lustroso y armonioso, pero sus ojos están pesados y sellados por el sueño. El cuerpo del santo medieval está consumido hasta los huesos desvencijados, pero sus ojos están terriblemente vivos. No puede haber una verdadera comunidad de espíritu entre fuerzas que produjeron símbolos tan distintos. Admitido que ambas imágenes son extravagancias, perversiones del credo puro, tiene que ser una divergencia real la que pudo producir extravagancias tan opuestas. El budista mira con una intensidad peculiar hacia dentro. El cristiano mira fijamente con una intensidad frenética hacia fuera. Si seguimos esa pista con constancia, encontraremos cosas interesantes.

Hace poco tiempo la señora Besant, en un interesante ensayo, anunció que no había en el mundo más que una sola religión, que todas las fes no eran sino versiones o perversiones de ella, y que estaba muy dispuesta a decir cuál era. Según la señora Besant, esta Iglesia universal es simplemente el yo universal. Es la doctrina de que en realidad todos somos una sola persona; de que no hay verdaderos muros de individualidad entre un hombre y otro. Si se me permite decirlo así, ella no nos dice que amemos a nuestro prójimo; nos dice que seamos nuestro prójimo. Esa es la descripción reflexiva y sugestiva que hace la señora Besant de la religión en la que todos los hombres deben encontrarse de acuerdo. Y en mi vida he oído sugerencia alguna con la que esté más violentamente en desacuerdo. Quiero amar a mi prójimo no porque él sea yo, sino precisamente porque no es yo. Quiero adorar el mundo no como a uno le gusta un espejo, porque es uno mismo, sino como se ama a una mujer, porque es enteramente distinta. Si las al-

mas están separadas, el amor es posible. Si las almas están unidas, el amor es obviamente imposible. Puede decirse en sentido laxo que un hombre se ama a sí mismo, pero difícilmente puede enamorarse de sí mismo, o, si lo hace, debe de ser un cortejo monótono. Si el mundo está lleno de yoes reales, estos pueden ser yoes realmente desinteresados. Pero según el principio de la señora Besant, todo el cosmos no es más que una sola persona enormemente egoísta.

Es justo aquí donde el budismo está del lado del panteísmo moderno y de la inmanencia. Y es justo aquí donde el cristianismo está del lado de la humanidad, de la libertad y del amor. El amor desea la personalidad; por tanto, el amor desea la división. Es el instinto del cristianismo alegrarse de que Dios haya roto el universo en pedacitos, porque son pedacitos vivos. Es su instinto decir «hijitos, ámense los unos a los otros»[5] en vez de decirle a una persona enorme que se ame a sí misma. Este es el abismo intelectual entre el budismo y el cristianismo: que para el budista o el teósofo la personalidad es la caída del hombre, mientras que para el cristiano es el propósito de Dios, todo el sentido de su idea cósmica. El alma del mundo de los teósofos pide al hombre que la ame solo para que el hombre se arroje dentro de ella. Pero el centro divino del cristianismo arrojó realmente al hombre fuera de sí para que pudiera amarlo. La deidad oriental es como un gigante que hubiera perdido una pierna o una mano y estuviera siempre buscando encontrarla; pero el poder cristiano es como un gigante que, en una extraña generosidad, se cortara la mano derecha, para que esta, por su propio impulso, le estrechara la mano. Volvemos a la misma nota incansable acerca de la naturaleza del cristianismo: todas las filosofías modernas son cadenas que conectan y aprisionan; el cristianismo es una espada que separa y libera. Ninguna otra filosofía hace que Dios se regocije realmente en la separación del universo en almas vivas. Pero según el cristianismo ortodoxo, esta separación entre Dios y el hombre es sagrada, porque es eterna. Para que un hombre pueda amar a Dios es necesario que haya no solo un Dios que sea amado, si-

no un hombre que lo ame. Todas esas mentes teosóficas vagas, para las cuales el universo es un inmenso crisol, son exactamente las mentes que se encogen instintivamente ante aquella sentencia sísmica de nuestros Evangelios, que declaran que el Hijo de Dios no vino con paz sino con una espada que separa[6]. La sentencia suena enteramente verdadera incluso considerada como lo que obviamente es: la afirmación de que todo hombre que predica el amor verdadero está destinado a engendrar odio. Es tan cierta de la fraternidad democrática como del amor divino; el falso amor acaba en el compromiso y la filosofía común, pero el amor verdadero siempre ha acabado en derramamiento de sangre. Sin embargo, hay otra verdad todavía más terrible tras el sentido obvio de esta frase de Nuestro Señor. Según Él mismo, el Hijo fue una espada que separa al hermano del hermano para que durante un eón se odiaran el uno al otro. Pero el Padre también fue una espada que, en el negro comienzo, separó al hermano del hermano para que al fin se amaran el uno al otro.

Este es el significado de esa felicidad casi demente en los ojos del santo medieval del cuadro. Este es el significado de los ojos sellados de la magnífica imagen budista. El santo cristiano es feliz porque de veras ha sido desgajado del mundo; está separado de las cosas y las mira con asombro. Pero ¿por qué habría de asombrarse el santo budista ante las cosas, si en realidad no hay más que una sola cosa, y esta, siendo impersonal, difícilmente puede asombrarse de sí misma? Ha habido muchos poemas panteístas que sugieren asombro, pero ninguno de verdad logrado. El panteísta no puede maravillarse, pues no puede alabar a Dios ni alabar nada como realmente distinto de sí mismo. Nuestro asunto inmediato aquí, sin embargo, es el efecto de esta admiración cristiana (que se dirige hacia fuera, hacia una deidad distinta del adorador) sobre la necesidad general de actividad ética y de reforma social. Y sin duda su efecto es bastante obvio. No hay posibilidad real de sacar del panteísmo ningún impulso especial a la acción moral. Pues el panteísmo implica por su naturaleza que una cosa es tan bue-

na como otra, mientras que la acción implica por su naturaleza que una cosa es mucho preferible a otra. Swinburne, en el pleno verano de su escepticismo, trató en vano de luchar con esta dificultad. En *Cantos antes del amanecer*, escrito bajo la inspiración de Garibaldi y de la revuelta de Italia, proclamó la religión más nueva y el Dios más puro que habían de marchitar a todos los sacerdotes del mundo:

> ¿Qué haces ahora,
> mirando hacia Dios, al clamar:
> yo soy yo, tú eres tú,
> yo soy bajo, tú eres alto?
> Yo soy tú, que buscas hallarlo; hállate solo a ti mismo: tú eres yo[1].

De lo cual la deducción inmediata y evidente es que los tiranos son tanto hijos de Dios como los Garibaldi, y que el rey Bomba de Nápoles, habiéndose «hallado a sí mismo» con el mayor éxito, es idéntico al bien último en todas las cosas. La verdad es que la energía occidental que destrona a los tiranos se ha debido directamente a la teología occidental que dice «yo soy yo, tú eres tú». La misma separación espiritual que miró hacia arriba y vio un buen rey en el universo miró hacia arriba y vio un mal rey en Nápoles. Los adoradores del dios de Bomba destronaron a Bomba. Los adoradores del dios de Swinburne han cubierto Asia durante siglos y jamás han destronado a un tirano. El santo indio puede cerrar los ojos con razón, porque está mirando lo que es Yo y Tú y Nosotros y Ellos y Ello. Es una ocupación racional, pero no es verdad en teoría ni verdad en los hechos que ayude al indio a vigilar a lord Curzon. Esa vigilancia exterior que siempre ha sido la marca del cristianismo (el mandato de que *velemos* y oremos[2]) se ha expresado tanto en la ortodoxia occidental típica como en la política occidental típica; pero ambas dependen de la idea de una divinidad trascendente, distinta de nosotros, una deidad que desaparece. Ciertamente los credos más sagaces pueden sugerir que persigamos a Dios por anillos cada vez más hondos del laberinto de nuestro propio yo. Pero solo noso-

tros, los de la cristiandad, hemos dicho que debemos cazar a Dios como un águila en las montañas, y en la persecución hemos matado a todos los monstruos.

Aquí, pues, vemos de nuevo que, en la medida en que valoramos la democracia y las energías de autorrenovación de Occidente, es mucho más probable que las encontremos en la vieja teología que en la nueva. Si queremos reforma, debemos adherirnos a la ortodoxia, en especial en este asunto (tan disputado en los consejos del señor R. J. Campbell), el de insistir en la deidad inmanente o en la trascendente. Al insistir especialmente en la inmanencia de Dios obtenemos introspección, aislamiento de uno mismo, quietismo, indiferencia social: el Tíbet. Al insistir especialmente en la trascendencia de Dios obtenemos asombro, curiosidad, aventura moral y política, justa indignación: la cristiandad. Insistiendo en que Dios está dentro del hombre, el hombre está siempre dentro de sí mismo. Insistiendo en que Dios trasciende al hombre, el hombre se ha trascendido a sí mismo.

Si tomamos cualquier otra doctrina que se haya llamado anticuada, hallaremos que el caso es el mismo. Lo es, por ejemplo, en el hondo asunto de la Trinidad. Los unitarios (una secta que nunca debe mencionarse sin un respeto especial por su distinguida dignidad intelectual y su alto honor intelectual) son a menudo reformadores por el accidente que pone a tantas sectas pequeñas en esa actitud. Pero no hay nada en lo más mínimo liberal ni afín a la reforma en sustituir la Trinidad por un monoteísmo puro. El Dios complejo del Credo atanasiano puede ser un enigma para el intelecto, pero es mucho menos probable que reúna el misterio y la crueldad de un sultán que el dios solitario de Omar o de Mahoma. El dios que es una mera unidad pavorosa no es solo un rey, sino un rey oriental. El *corazón* de la humanidad, en especial de la humanidad europea, se satisface ciertamente mucho más con los extraños indicios y símbolos que se reúnen en torno a la idea trinitaria, la imagen de un consejo en el que ruega la misericordia tanto como la justicia, la concepción de una especie de libertad y variedad que existe

incluso en la cámara más recóndita del mundo. Pues la religión occidental siempre ha sentido vivamente la idea de que «no está bien que el hombre esté solo»[3]. El instinto social se afirmó en todas partes, como cuando la idea oriental de los ermitaños fue expulsada, en la práctica, por la idea occidental de los monjes. Así, hasta el ascetismo se hizo fraterno, y los trapenses eran sociables incluso cuando guardaban silencio. Si este amor a una complejidad viva es nuestra prueba, es ciertamente más sano tener la religión trinitaria que la unitaria. Pues para nosotros, los trinitarios (si me es lícito decirlo con reverencia), para nosotros Dios mismo es una sociedad. Es, en efecto, un misterio insondable de la teología, y aun si yo fuera teólogo suficiente para tratarlo directamente, no vendría al caso hacerlo aquí. Baste decir aquí que este triple enigma es tan reconfortante como el vino y tan abierto como una chimenea inglesa; que esto que desconcierta por completo al intelecto aquieta por completo al corazón; pero del desierto, de los lugares secos y los soles terribles, salen los crueles hijos del Dios solitario, los verdaderos unitarios que, cimitarra en mano, han devastado el mundo. Pues no está bien que Dios esté solo.

De nuevo, lo mismo es cierto de ese difícil asunto del peligro del alma, que ha trastornado a tantas mentes justas. Esperar por todas las almas es un deber, y es muy sostenible que su salvación sea inevitable[6]. Es sostenible, pero no favorece de modo especial la actividad ni el progreso. Nuestra sociedad, combativa y creadora, debería insistir más bien en el peligro de todos, en el hecho de que todo hombre cuelga de un hilo o se aferra a un precipicio. Decir que todo saldrá bien de todos modos es un comentario comprensible, pero no puede llamarse el toque de una trompeta. Europa debería más bien subrayar la posible perdición, y Europa siempre la ha subrayado. Aquí su religión más alta coincide con todas sus novelas de aventuras más baratas. Para el budista o el fatalista oriental, la existencia es una ciencia o un plan que tiene que acabar de cierta manera. Pero para un cristiano la existencia es una *historia* que puede acabar de cualquier manera. En una novela

emocionante (ese producto puramente cristiano) el héroe no es devorado por caníbales, pero es esencial para la existencia de la emoción que *pudiera* ser devorado por caníbales. El héroe debe ser (por así decirlo) un héroe comestible. Así, la moral cristiana siempre ha dicho al hombre, no que perdería su alma, sino que debe cuidar de no perderla. En la moral cristiana, en suma, es malo llamar a un hombre «condenado», pero es estrictamente religioso y filosófico llamarlo condenable.

Todo el cristianismo se concentra en el hombre que está en la encrucijada. Las filosofías vastas y superficiales, las inmensas síntesis de patraña, hablan todas de edades, de evolución y de desarrollos finales. La verdadera filosofía se ocupa del instante. ¿Tomará un hombre este camino o aquel? Eso es lo único en que hay que pensar, si a uno le gusta pensar. Los eones son bastante fáciles de pensar, cualquiera puede pensar en ellos. El instante es verdaderamente terrible; y es porque nuestra religión ha sentido intensamente el instante por lo que en la literatura se ha ocupado mucho de la batalla y en la teología se ha ocupado mucho del infierno. Está llena de *peligro*, como un libro para muchachos; está en una crisis inmortal. Hay mucha semejanza real entre la ficción popular y la religión de los pueblos de Occidente. Si usted dice que la ficción popular es vulgar y chillona, solo dice lo que dicen también los aburridos y bien informados de las imágenes en las iglesias católicas. La vida (según la fe) se parece mucho a un folletín de revista: la vida termina con la promesa (o amenaza) «continuará en nuestro próximo número». Y también, con una noble vulgaridad, la vida imita al folletín y se corta en el momento emocionante. Pues la muerte es sin duda un momento emocionante.

Pero lo importante es que una historia es emocionante porque tiene dentro un elemento tan fuerte de voluntad, de lo que la teología llama libre albedrío. Una suma no se puede terminar como uno quiera. Pero una historia sí se puede terminar como uno quiera. Cuando alguien descubrió el cálculo diferencial, solo había un cálculo diferencial que pudiera descubrir. Pero cuando Shakespeare mató a Romeo,

habría podido casarlo con la vieja nodriza de Julieta si hubiera tenido ganas. Y la cristiandad ha sobresalido en la narración novelesca precisamente porque ha insistido en el libre albedrío teológico. Es un asunto grande y demasiado apartado del camino para discutirlo aquí como se debe; pero esta es la verdadera objeción a ese torrente de charla moderna sobre tratar el crimen como una enfermedad, sobre hacer de la cárcel un mero ambiente higiénico como un hospital, sobre sanar el pecado por lentos métodos científicos. La falacia de todo esto es que el mal es cuestión de elección activa, mientras que la enfermedad no. Si usted dice que va a curar a un libertino como se cura a un asmático, mi respuesta barata y obvia es: «Preséntenme a las personas que quieren ser asmáticas como muchas personas quieren ser libertinas». Un hombre puede yacer quieto y curarse de un mal. Pero no debe yacer quieto si quiere curarse de un pecado; al contrario, debe levantarse y saltar con violencia. Todo el punto, en verdad, se expresa perfectamente en la misma palabra que usamos para un hombre en el hospital: «paciente» está en voz pasiva; «pecador» está en la activa. Si un hombre ha de salvarse de la gripe, puede ser un paciente. Pero si ha de salvarse de falsificar, debe ser no un paciente sino un *impaciente*. Debe ser personalmente impaciente con la falsificación. Toda reforma moral debe partir de la voluntad activa, no de la pasiva.

Aquí llegamos de nuevo a la misma conclusión sustancial. En la medida en que deseemos las reconstrucciones definidas y las peligrosas revoluciones que han distinguido a la civilización europea, no desalentaremos la idea de una posible ruina; más bien la alentaremos. Si queremos, como los santos orientales, meramente contemplar cuán bien están las cosas, por supuesto solo diremos que tienen que ir bien. Pero si queremos de modo particular *hacer* que vayan bien, debemos insistir en que pueden ir mal.

Por último, esta verdad vuelve a ser cierta en el caso de los intentos modernos, tan comunes, de disminuir la divinidad de Cristo o de hacerla desaparecer a fuerza de explicaciones. La cosa puede ser verda-

dera o no; de ello trataré antes de terminar. Pero si la divinidad es verdadera, sin duda es tremendamente revolucionaria. Que un hombre bueno pueda tener la espalda contra la pared no es más de lo que ya sabíamos; pero que Dios pudiera tener la espalda contra la pared es un motivo de orgullo para todos los insurrectos, para siempre. El cristianismo es la única religión de la tierra que ha sentido que la omnipotencia hacía a Dios incompleto. Solo el cristianismo ha sentido que Dios, para ser plenamente Dios, debió ser rebelde además de rey. Solo entre todos los credos, el cristianismo ha añadido el valor a las virtudes del Creador. Porque el único valor digno de llamarse valor tiene necesariamente que significar que el alma llega al punto de quiebre, y no se quiebra. En esto, en verdad, me acerco a un asunto más oscuro y terrible de lo que es fácil discutir; y pido disculpas de antemano si alguna de mis frases cae mal o parece irreverente tocante a una materia a la que los más grandes santos y pensadores han temido justamente acercarse. Pero en ese terrible relato de la Pasión hay una clara sugerencia emocional de que el autor de todas las cosas (de un modo impensable) pasó no solo por la agonía, sino por la duda. Está escrito: «No tentarás al Señor tu Dios»[4]. No; pero el Señor tu Dios puede tentarse a sí mismo, y parece que esto fue lo que ocurrió en Getsemaní. En un huerto Satanás tentó al hombre, y en un huerto Dios tentó a Dios. Él pasó, de un modo sobrehumano, por nuestro horror humano al pesimismo. Cuando el mundo se estremeció y el sol fue borrado del cielo, no fue en la crucifixión, sino en el grito desde la Cruz: el grito que confesaba que Dios había sido abandonado por Dios[5]. Y ahora que los revolucionarios elijan un credo entre todos los credos y un dios entre todos los dioses del mundo, sopesando con cuidado todos los dioses de la recurrencia inevitable y del poder inalterable. No encontrarán otro dios que haya estado él mismo en rebeldía. Más aún (el asunto se vuelve demasiado difícil para el habla humana), que los mismos ateos elijan un dios. Encontrarán una sola divinidad que haya expresado alguna vez su aislamiento; una sola religión en la que Dios pareció por un ins-

tante ser ateo.

Estos pueden llamarse los puntos esenciales de la vieja ortodoxia, cuyo principal mérito es que es la fuente natural de la revolución y la reforma, y cuyo principal defecto es que obviamente no es más que una afirmación abstracta. Su ventaja principal es que es la más aventurera y viril de todas las teologías. Su desventaja principal es simplemente que es una teología. Siempre puede objetarse contra ella que es por naturaleza arbitraria y está en el aire. Pero no está tan alta en el aire que grandes arqueros no pasen toda su vida disparándole flechas, sí, y sus últimas flechas; hay hombres que se arruinarán a sí mismos y arruinarán su civilización con tal de poder arruinar también este viejo cuento fantástico. Este es el último y más asombroso hecho acerca de esta fe: que sus enemigos usarán cualquier arma contra ella, las espadas que les cortan los propios dedos y los tizones que queman sus propias casas. Los hombres que empiezan a combatir a la Iglesia por amor a la libertad y a la humanidad terminan arrojando la libertad y la humanidad con tal de poder combatir a la Iglesia. Esto no es exageración; podría llenar un libro con los ejemplos. El señor Blatchford se propuso, como un ordinario demoledor de la Biblia, demostrar que Adán era inocente de pecado contra Dios; en sus maniobras para sostenerlo admitió, como una mera cuestión lateral, que todos los tiranos, desde Nerón hasta el rey Leopoldo, eran inocentes de todo pecado contra la humanidad. Conozco a un hombre que tiene tal pasión por probar que no tendrá existencia personal después de la muerte que se refugia en la postura de que no tiene existencia personal ahora. Invoca el budismo y dice que todas las almas se desvanecen unas en otras; para probar que no puede ir al Cielo, prueba que no puede ir a Hartlepool. He conocido a personas que protestaban contra la educación religiosa con argumentos contra cualquier educación, diciendo que la mente del niño debe crecer libremente o que los viejos no deben enseñar a los jóvenes. He conocido a personas que mostraban que no podía haber juicio divino mostrando que no puede haber juicio humano, ni

siquiera para fines prácticos. Quemaron su propio trigo para prender fuego a la iglesia; rompieron sus propias herramientas para destrozarla; cualquier palo era bueno para golpearla, aunque fuera el último palo de sus propios muebles desmembrados. No admiramos, apenas disculpamos, al fanático que arruina este mundo por amor al otro. Pero ¿qué diremos del fanático que arruina este mundo por odio al otro? Sacrifica la existencia misma de la humanidad a la inexistencia de Dios. Ofrece sus víctimas no al altar, sino meramente para afirmar la inutilidad del altar y el vacío del trono. Está dispuesto a arruinar incluso esa ética primaria por la que viven todas las cosas, por su extraña y eterna venganza contra alguien que jamás vivió.

Y sin embargo la cosa pende en los cielos indemne. Sus opositores solo logran destruir todo lo que ellos mismos tienen justamente por querido. No destruyen la ortodoxia; solo destruyen el coraje político y el sentido común. No prueban que Adán no fuera responsable ante Dios; ¿cómo podrían probarlo? Solo prueban (desde sus premisas) que el zar no es responsable ante Rusia. No prueban que Adán no debiera haber sido castigado por Dios; solo prueban que el explotador más cercano no debería ser castigado por los hombres. Con sus dudas orientales sobre la personalidad no aseguran que no tendremos vida personal en el más allá; solo aseguran que no tendremos una muy alegre ni completa aquí. Con sus insinuaciones paralizantes de que todas las conclusiones saldrán mal no rompen el libro del Ángel Registrador; solo hacen un poco más difícil llevar los libros de Marshall & Snelgrove. No solo es la fe la madre de todas las energías mundanas, sino que sus enemigos son los padres de toda la confusión mundana. Los secularistas no han arruinado las cosas divinas, pero han arruinado las cosas seculares, si eso les sirve de consuelo. Los titanes no escalaron el cielo, pero devastaron el mundo.

---

1. N. del E.: cf. Swinburne, «Hertha» (Songs before Sunrise, 1871), vv. 31-35. Ches-

terton cita de memoria: el poema dice «But what thing dost thou now» y «whom thou seekest».

2. N. del E.: cf. Mt 26, 41.

3. N. del E.: cf. Gn 2, 18.

4. N. del E.: Mt 4, 7; cf. Dt 6, 16.

5. N. del E.: cf. Mt 27, 45-46.

6. N. del E.: la Iglesia espera y pide que todos se salven (Catecismo, 1058 y 1821), pero no enseña que la salvación de todos sea segura: cada persona puede rechazar libremente a Dios (Catecismo, 1033-1037). Es lo que el autor defiende en este mismo párrafo.

IX. La autoridad y el aventurero

El capítulo anterior se ocupó de sostener que la ortodoxia no es solamente (como a menudo se alega) la única guardiana segura de la moral o del orden, sino también la única guardiana lógica de la libertad, la innovación y el progreso. Si queremos derribar al opresor próspero, no podemos hacerlo con la nueva doctrina de la perfectibilidad humana; podemos hacerlo con la vieja doctrina del pecado original. Si queremos arrancar de raíz las crueldades inherentes o levantar a las poblaciones perdidas, no podemos hacerlo con la teoría científica de que la materia precede a la mente; podemos hacerlo con la teoría sobrenatural de que la mente precede a la materia. Si queremos en particular despertar a la gente a la vigilancia social y a la búsqueda incansable de la práctica, poco ayudaremos insistiendo en el Dios inmanente y la Luz interior, pues esas son, a lo sumo, razones para el contento; mucho podemos ayudar insistiendo en el Dios trascendente y en el destello que vuela y se escapa, porque eso significa descontento divino. Si queremos especialmente afirmar la idea de un equilibrio generoso frente a la de una autocracia espantosa, seremos instintivamente trinitarios y no unitarios. Si deseamos que la civilización europea sea una incursión y un rescate, insistiremos más bien en que las almas están en peligro real que en que su peligro es, en último término, irreal. Y si queremos exaltar al desterrado y al crucificado, preferiremos pensar que fue crucificado un Dios verdadero, y no un mero sabio o héroe. Por encima de todo, si queremos proteger a los pobres, estaremos a favor de las reglas fijas y los dogmas claros. Las *reglas* de un club favorecen de vez en cuando al socio pobre. La deriva de un club favorece siempre al rico.

Y ahora llegamos a la pregunta crucial, que de verdad concluye todo el asunto. Un agnóstico razonable, si ha coincidido conmigo hasta

aquí, puede volverse con justicia y decir: «Usted ha encontrado una filosofía práctica en la doctrina de la Caída; muy bien. Ha encontrado afirmada con sabiduría en el pecado original una faceta de la democracia hoy peligrosamente descuidada; de acuerdo. Ha encontrado una verdad en la doctrina del infierno; lo felicito. Está convencido de que quienes adoran a un Dios personal miran hacia fuera y son progresistas; los felicito a ellos. Pero aun suponiendo que esas doctrinas contengan esas verdades, ¿por qué no puede usted tomar las verdades y dejar las doctrinas? Concedido que toda la sociedad moderna confía demasiado en el rico porque no cuenta con la debilidad humana; concedido que las épocas ortodoxas tuvieron una gran ventaja porque (al creer en la Caída) sí contaban con la debilidad humana, ¿por qué no puede usted simplemente contar con la debilidad humana sin creer en la Caída? Si ha descubierto que la idea de la condenación representa una idea sana del peligro, ¿por qué no puede tomar simplemente la idea del peligro y dejar la idea de la condenación? Si ve con claridad el meollo de sentido común en la nuez de la ortodoxia cristiana, ¿por qué no puede tomar simplemente el meollo y dejar la cáscara? ¿Por qué no puede usted (para emplear esa frase hecha de los periódicos que yo, como agnóstico muy erudito, me avergüenzo un poco de usar) tomar simplemente lo que hay de bueno en el cristianismo, lo que usted puede definir como valioso, lo que puede comprender, y dejar todo lo demás, todos los dogmas absolutos que por naturaleza son incomprensibles?». Esta es la verdadera pregunta; esta es la última pregunta; y es un placer intentar responderla.

La primera respuesta consiste simplemente en decir que soy un racionalista. Me gusta tener alguna justificación intelectual para mis intuiciones. Si trato al hombre como a un ser caído, me resulta intelectualmente cómodo creer que cayó; y descubro, por alguna rara razón psicológica, que puedo tratar mejor el ejercicio del libre albedrío de un hombre si creo que lo tiene. Pero en este asunto soy racionalista de un modo todavía más decidido. No me propongo convertir este libro

en uno de apologética cristiana corriente; con gusto me enfrentaré en otra ocasión a los enemigos del cristianismo en esa arena más obvia. Aquí solo estoy dando cuenta de mi propio crecimiento en la certeza espiritual. Pero puedo detenerme a observar que cuanto más veía de los argumentos meramente abstractos contra la cosmología cristiana, en menos los tenía. Quiero decir que, habiendo hallado que el ambiente moral de la Encarnación era sentido común, miré entonces los argumentos intelectuales establecidos contra la Encarnación y los hallé un sinsentido común. Por si se piensa que el argumento sufre por la ausencia de la apologética ordinaria, resumiré aquí muy brevemente mis propios argumentos y conclusiones sobre la verdad puramente objetiva o científica del asunto.

Si se me pregunta, como pura cuestión intelectual, por qué creo en el cristianismo, solo puedo responder: «Por la misma razón por la que un agnóstico inteligente no cree en el cristianismo». Creo en él con toda racionalidad, a partir de la evidencia. Pero la evidencia en mi caso, como en el del agnóstico inteligente, no está en esta o aquella supuesta demostración; está en una enorme acumulación de hechos pequeños pero unánimes. No se ha de culpar al secularista porque sus objeciones al cristianismo sean variadas e incluso deshilvanadas; precisamente esa evidencia deshilvanada es la que convence a la mente. Quiero decir que un hombre puede estar menos convencido de una filosofía por cuatro libros que por un libro, una batalla, un paisaje y un viejo amigo. El hecho mismo de que las cosas sean de clases distintas aumenta la importancia de que todas apunten a una sola conclusión. Ahora bien, el no cristianismo del hombre educado medio de hoy está hecho casi siempre, para hacerle justicia, de esas experiencias sueltas pero vivas. Solo puedo decir que mis evidencias a favor del cristianismo son de la misma clase vívida pero variada que las suyas en contra. Porque, cuando examino esas diversas verdades anticristianas, simplemente descubro que ninguna es verdadera. Descubro que la verdadera marea y fuerza de todos los hechos fluye en sentido contrario. Tome-

mos casos. Más de un hombre moderno sensato debe de haber abandonado el cristianismo bajo la presión de tres convicciones convergentes como estas: primera, que los hombres, con su forma, su estructura y su sexualidad, se parecen después de todo mucho a las bestias, una mera variedad del reino animal; segunda, que la religión primitiva surgió de la ignorancia y el miedo; tercera, que los sacerdotes han marchitado las sociedades con amargura y tristeza. Esos tres argumentos anticristianos son muy diferentes; pero todos son muy lógicos y legítimos, y todos convergen. La única objeción que les encuentro es que todos son falsos. Si uno deja de mirar libros sobre las bestias y los hombres, si empieza a mirar a las bestias y a los hombres, entonces (si tiene algo de humor o de imaginación, algún sentido de lo frenético o de lo farsesco) observará que lo asombroso no es cuánto se parece el hombre a los brutos, sino cuánto se diferencia de ellos. Lo que exige explicación es la escala monstruosa de su divergencia. Que el hombre y el bruto se parecen es, en cierto sentido, una perogrullada; pero que, siendo tan parecidos, sean luego tan insensatamente distintos, esa es la sacudida y el enigma. Que un mono tenga manos le interesa al filósofo mucho menos que el hecho de que, teniendo manos, no haga casi nada con ellas; no juega a las tabas ni toca el violín; no talla mármol ni trincha cordero. La gente habla de arquitectura bárbara y de arte degradado. Pero los elefantes no construyen colosales templos de marfil, ni siquiera en estilo rococó; los camellos no pintan ni siquiera malos cuadros, aunque están provistos del material para muchos pinceles de pelo de camello. Ciertos soñadores modernos dicen que las hormigas y las abejas tienen una sociedad superior a la nuestra. Tienen, en efecto, una civilización; pero esa misma verdad solo nos recuerda que es una civilización inferior. ¿Quién ha encontrado jamás un hormiguero decorado con estatuas de hormigas célebres? ¿Quién ha visto una colmena esculpida con las imágenes de las espléndidas reinas de antaño? No; el abismo entre el hombre y las demás criaturas puede tener una explicación natural, pero es un abismo. Hablamos de animales salvajes; pero el

hombre es el único animal salvaje. Es el hombre el que se ha escapado. Todos los demás animales son animales mansos, que siguen la áspera respetabilidad de la tribu o del tipo. Todos los demás animales son animales domésticos; solo el hombre es alguna vez no doméstico, ya sea como libertino o como monje. De modo que esta primera razón superficial a favor del materialismo es, en todo caso, una razón a favor de su opuesto; justo donde la biología termina empieza toda religión.

Sería lo mismo si examinara el segundo de los tres argumentos racionalistas tomados al azar: el de que todo lo que llamamos divino comenzó en alguna oscuridad y terror. Cuando intenté examinar los fundamentos de esta idea moderna, simplemente descubrí que no los había. La ciencia no sabe absolutamente nada del hombre prehistórico, por la excelente razón de que es prehistórico. Unos cuantos profesores se permiten conjeturar que cosas como el sacrificio humano fueron alguna vez inocentes y generales y que fueron menguando poco a poco; pero no hay evidencia directa de ello, y la poca evidencia indirecta va más bien en sentido contrario. En las leyendas más antiguas que tenemos, como los relatos de Isaac y de Ifigenia[1], el sacrificio humano no se presenta como algo viejo, sino más bien como algo nuevo; como una excepción extraña y espantosa que los dioses exigen oscuramente. La historia no dice nada; y las leyendas dicen todas que la tierra fue más bondadosa en sus primeros tiempos. No hay tradición de progreso; pero toda la raza humana tiene una tradición de la Caída. Lo gracioso, por cierto, es que la misma difusión de esta idea se use contra su autenticidad. Hombres doctos dicen, literalmente, que esta calamidad prehistórica no puede ser verdad porque todas las razas de la humanidad la recuerdan. No puedo seguir el paso a estas paradojas.

Y si tomáramos el tercer ejemplo tomado al azar, sería igual: la opinión de que los sacerdotes oscurecen y amargan el mundo. Miro el mundo y simplemente descubro que no lo hacen. Esos países de Europa que aún están influidos por los sacerdotes son exactamente los países donde todavía hay canto y baile y vestidos de colores y arte al aire

libre. La doctrina y la disciplina católicas pueden ser muros; pero son los muros de un patio de juegos. El cristianismo es el único marco que ha conservado el placer del paganismo. Podemos imaginar a unos niños jugando sobre la cima plana y herbosa de una isla alta en el mar. Mientras había un muro alrededor del borde del acantilado, podían lanzarse a todo juego frenético y hacer del lugar el más ruidoso de los cuartos de juegos. Pero los muros fueron derribados, dejando al desnudo el peligro del precipicio. No se despeñaron; pero cuando sus amigos volvieron a ellos, estaban todos apiñados de terror en el centro de la isla; y su canto había cesado.

Así, estos tres hechos de experiencia, hechos como los que contribuyen a hacer un agnóstico, quedan, vistos de esta manera, totalmente vueltos del revés. Me encuentro diciendo: «Denme una explicación, primero, de la excentricidad descomunal del hombre entre los brutos; segundo, de la vasta tradición humana de una felicidad antigua; tercero, de la perpetuación parcial de esa alegría pagana en los países de la Iglesia católica». Una explicación, en todo caso, cubre las tres: la teoría de que dos veces fue interrumpido el orden natural por alguna explosión o revelación como las que hoy la gente llama «psíquicas». Una vez el Cielo vino sobre la tierra con un poder o sello llamado imagen de Dios[2], por el cual el hombre tomó el mando de la naturaleza; y otra vez (cuando, imperio tras imperio, los hombres habían resultado insuficientes) el Cielo vino a salvar a la humanidad bajo la forma tremenda de un hombre. Esto explicaría por qué la masa de los hombres mira siempre hacia atrás, y por qué el único rincón donde en algún sentido miran hacia adelante es el pequeño continente donde Cristo tiene su Iglesia. Sé que se dirá que el Japón se ha vuelto progresista. Pero ¿cómo puede ser esa una respuesta, cuando incluso al decir «el Japón se ha vuelto progresista» lo único que queremos decir en realidad es «el Japón se ha vuelto europeo»? Pero aquí no deseo tanto insistir en mi propia explicación como en mi observación original. Coincido con el hombre corriente de la calle, que no cree, en dejarme guiar por tres o

cuatro hechos sueltos que apuntan todos a algo; solo que, cuando me puse a mirar los hechos, siempre descubrí que apuntaban a otra cosa.

He dado una tríada imaginaria de esos argumentos anticristianos corrientes; si esa base es demasiado estrecha, daré otra sobre la marcha. Son la clase de pensamientos que, combinados, crean la impresión de que el cristianismo es algo débil y enfermizo. Primero, por ejemplo, que Jesús fue una criatura dulce, apocada y ajena al mundo, un mero llamamiento ineficaz al mundo; segundo, que el cristianismo surgió y floreció en las edades oscuras de la ignorancia y que la Iglesia nos arrastraría de vuelta a ellas; tercero, que los pueblos aún muy religiosos o (si se quiere) supersticiosos, pueblos como el irlandés, son débiles, poco prácticos y están rezagados con respecto a su tiempo. Menciono estas ideas solo para afirmar lo mismo: que cuando las examiné por mi cuenta, encontré no que las conclusiones fueran infilosóficas, sino simplemente que los hechos no eran hechos. En lugar de mirar libros y cuadros sobre el Nuevo Testamento, miré el Nuevo Testamento. Allí encontré el relato, no de una persona con la raya del pelo en medio o las manos juntas en súplica, sino de un ser extraordinario, de labios de trueno y actos de resolución fulminante, que arrojaba mesas[3], expulsaba demonios, pasaba con el misterio salvaje del viento del aislamiento de la montaña a una especie de terrible demagogia; un ser que a menudo obraba como un dios airado, y siempre como un dios. Cristo tenía incluso un estilo literario propio, que no se encuentra, creo, en ninguna otra parte; consiste en un uso casi furioso del *a fortiori*. Sus «cuánto más»[4] se apilan unos sobre otros como castillos sobre castillos en las nubes. El lenguaje usado *acerca de* Cristo ha sido, y quizá con sabiduría, dulce y sumiso. Pero el lenguaje usado por Cristo es curiosamente gigantesco; está lleno de camellos que saltan por el ojo de una aguja y de montañas arrojadas al mar[5]. Moralmente es igual de terrorífico; se llamó a sí mismo espada de matanza, y dijo a los hombres que compraran espadas aunque vendieran sus mantos para ello[6]. Que usara otras palabras aún más extremas en favor de la no resistencia[7] au-

menta grandemente el misterio; pero también, en todo caso, aumenta más bien la violencia. Ni siquiera podemos explicarlo llamando demente a tal ser; porque la demencia suele seguir un solo cauce coherente. El maníaco es por lo general un monomaníaco. Aquí debemos recordar la difícil definición del cristianismo ya dada; el cristianismo es una paradoja sobrehumana por la cual dos pasiones opuestas pueden arder una junto a la otra. La única explicación del lenguaje del Evangelio que de veras lo explica es que es la visión de alguien que, desde una altura sobrenatural, contempla alguna síntesis más asombrosa.

Tomo por orden el caso siguiente que se ofrece: la idea de que el cristianismo pertenece a la Edad Oscura. Aquí no me conformé con leer generalizaciones modernas; leí un poco de historia. Y en la historia hallé que el cristianismo, lejos de pertenecer a la Edad Oscura, fue el único camino a través de la Edad Oscura que no era oscuro. Fue un puente resplandeciente que unía dos civilizaciones resplandecientes. Si alguien dice que la fe surgió en la ignorancia y la barbarie, la respuesta es sencilla: no fue así. Surgió en la civilización mediterránea, en pleno verano del Imperio romano. El mundo hervía de escépticos, y el panteísmo era tan claro como el sol, cuando Constantino clavó la Cruz en el mástil. Es perfectamente cierto que después el barco se hundió; pero es mucho más extraordinario que el barco volviera a subir, repintado y reluciente, con la Cruz aún en lo alto. Esto es lo asombroso que hizo la religión: convirtió un barco hundido en un submarino. El arca vivió bajo el peso de las aguas; después de ser sepultados bajo los escombros de dinastías y clanes, nos levantamos y recordamos Roma. Si nuestra fe hubiera sido una mera moda del imperio que se apagaba, una moda habría seguido a otra en el crepúsculo, y si la civilización llegaba a reaparecer (y muchas no han reaparecido nunca) habría sido bajo alguna nueva bandera bárbara. Pero la Iglesia cristiana fue la última vida de la vieja sociedad y fue también la primera vida de la nueva. Tomó a gentes que estaban olvidando cómo hacer un arco y les enseñó a inventar el arco gótico. En una palabra, lo más absurdo que

puede decirse de la Iglesia es lo que todos hemos oído decir de ella. ¿Cómo podemos decir que la Iglesia quiere devolvernos a la Edad Oscura? La Iglesia fue lo único que nos sacó jamás de ella.

En esta segunda trinidad de objeciones añadí un ejemplo ocioso, tomado de quienes sienten que pueblos como el irlandés están debilitados o estancados por la superstición. Lo añadí solo porque este es un caso peculiar de una afirmación de hecho que resulta ser una afirmación falsa. Se dice constantemente de los irlandeses que son poco prácticos. Pero si nos abstenemos por un momento de mirar lo que se dice de ellos y miramos lo que se *hace* con ellos, veremos que los irlandeses no solo son prácticos, sino hasta dolorosamente exitosos. La pobreza de su país y el carácter minoritario de sus miembros son simplemente las condiciones bajo las cuales se les pidió trabajar; pero ningún otro grupo del Imperio británico ha hecho tanto con tales condiciones. Los nacionalistas fueron la única minoría que consiguió jamás desviar bruscamente de su camino a todo el Parlamento británico. Los campesinos irlandeses son los únicos pobres de estas islas que han obligado a sus amos a soltar la presa. Estas gentes, a las que llamamos dominadas por los curas, son los únicos británicos que no quieren estar dominados por el terrateniente. Y cuando me puse a mirar el carácter irlandés real, ocurría lo mismo. Los irlandeses sobresalen en las profesiones especialmente *duras*: los oficios del hierro, el abogado y el soldado. En todos estos casos, pues, volví a la misma conclusión: el escéptico hacía bien en guiarse por los hechos, solo que no había mirado los hechos. El escéptico es demasiado crédulo; cree en los periódicos o incluso en las enciclopedias. De nuevo, las tres cuestiones me dejaron con tres preguntas muy antagónicas. El escéptico medio quería saber cómo explicaba yo el tono empalagoso del Evangelio, la conexión del credo con la oscuridad medieval y la inviabilidad política de los cristianos celtas. Pero yo quería preguntar, y preguntar con un empeño que rayaba en la urgencia: «¿Qué es esta energía incomparable que aparece primero en alguien que anda por la tierra como un juicio viviente, y esta

energía que puede morir con una civilización moribunda y, sin embargo, forzarla a una resurrección de entre los muertos; esta energía que, por último, puede inflamar a un campesinado en bancarrota con una fe tan firme en la justicia que consigue lo que pide, mientras otros se van con las manos vacías[8], de modo que la más desvalida isla del Imperio puede de veras ayudarse a sí misma?».

Hay una respuesta: es una respuesta decir que la energía viene verdaderamente de fuera del mundo; que es psíquica, o al menos uno de los resultados de una verdadera perturbación psíquica. A las grandes civilizaciones humanas, como la del antiguo Egipto o la de la China actual, se les deben la más alta gratitud y el mayor respeto. Sin embargo, no es una injusticia hacia ellas decir que solo la Europa moderna ha exhibido sin cesar un poder de renovación de sí misma que se repite a menudo en los intervalos más breves y que desciende hasta los hechos más pequeños de la construcción o el vestir. Todas las demás sociedades mueren por fin y con dignidad. Nosotros morimos a diario[9]. Estamos siempre naciendo de nuevo, con una obstetricia casi indecente. Apenas es exagerado decir que hay en la cristiandad histórica una especie de vida antinatural: podría explicarse como una vida sobrenatural. Podría explicarse como una terrible vida galvánica que obra en lo que habría sido un cadáver. Porque nuestra civilización *debería* haber muerto, por todos los paralelos, por toda probabilidad sociológica, en el Ragnarök del fin de Roma. Esa es la extraña inspiración de nuestra condición: usted y yo no tenemos derecho alguno a estar aquí. Todos somos *revenants*; todos los cristianos vivos son paganos muertos que andan por el mundo. Justo cuando Europa iba a ser reunida en silencio con Asiria y Babilonia, algo entró en su cuerpo. Y Europa ha tenido desde entonces una vida extraña (no es demasiado decir que ha vivido a *saltos*).

He tratado extensamente estas tríadas típicas de duda para transmitir la afirmación principal: que mi propio caso a favor del cristianismo es racional, pero no es simple. Es una acumulación de hechos varia-

dos, como la actitud del agnóstico corriente. Pero el agnóstico corriente tiene todos sus hechos equivocados. No cree por multitud de razones; pero son razones falsas. Duda porque la Edad Media fue bárbara, pero no lo fue; porque el darwinismo está demostrado, pero no lo está; porque los milagros no ocurren, pero sí ocurren; porque los monjes eran perezosos, pero eran muy laboriosos; porque las monjas son infelices, pero son particularmente alegres; porque el arte cristiano era triste y pálido, pero estaba realzado con colores singularmente vivos y alegre de oro; porque la ciencia moderna se aleja de lo sobrenatural, pero no es así, se acerca a lo sobrenatural con la rapidez de un tren.

Pero entre este millón de hechos que fluyen todos en un sentido hay, desde luego, una cuestión suficientemente sólida y separada como para ser tratada brevemente, pero por sí sola; me refiero a la ocurrencia objetiva de lo sobrenatural. En otro capítulo he señalado la falacia de la suposición corriente de que el mundo debe de ser impersonal porque es ordenado. Una persona es tan capaz de desear una cosa ordenada como una desordenada. Pero mi propia convicción positiva de que una creación personal es más concebible que un destino material es, lo admito, en cierto sentido imposible de discutir. No la llamaré una fe ni una intuición, porque esas palabras se mezclan con la mera emoción; es estrictamente una convicción intelectual; pero es una convicción intelectual *primaria*, como la certeza del yo o del bien de vivir. Quien quiera, por tanto, puede llamar meramente mística mi creencia en Dios; la expresión no vale una pelea. Pero mi creencia de que han ocurrido milagros en la historia humana no es en absoluto una creencia mística; creo en ellos por evidencias humanas, como creo en el descubrimiento de América. Sobre este punto hay un hecho lógico simple que solo necesita ser enunciado y aclarado. De algún modo ha surgido la idea extraordinaria de que los que no creen en los milagros los consideran con frialdad e imparcialidad, mientras que los que creen en ellos solo los aceptan en conexión con algún dogma. El hecho es exactamente al revés. Los que creen en los milagros los aceptan

(con razón o sin ella) porque tienen evidencia a su favor. Los que no creen en los milagros los niegan (con razón o sin ella) porque tienen una doctrina en contra. Lo abierto, lo obvio, lo democrático, es creerle a una vieja vendedora de manzanas cuando da testimonio de un milagro, igual que le cree uno cuando da testimonio de un asesinato. El camino llano y popular es confiar en la palabra del campesino sobre el fantasma exactamente hasta donde se confía en su palabra sobre el terrateniente. Siendo campesino, probablemente tendrá una gran dosis de agnosticismo sano sobre ambas cosas. Aun así, podría llenarse el Museo Británico con evidencia proferida por campesinos y dada en favor del fantasma. Si se trata de testimonio humano, hay una catarata asfixiante de testimonio humano a favor de lo sobrenatural. Si usted lo rechaza, solo puede querer decir una de dos cosas. Rechaza el relato del campesino sobre el fantasma o porque el hombre es un campesino o porque el relato es un relato de fantasmas[10]. Es decir, o niega el principio central de la democracia, o afirma el principio central del materialismo: la imposibilidad abstracta del milagro. Tiene todo el derecho de hacerlo; pero en ese caso el dogmático es usted. Somos nosotros, los cristianos, quienes aceptamos toda la evidencia real; son ustedes, los racionalistas, quienes rechazan la evidencia real, obligados a ello por su credo. Pero a mí ningún credo me obliga en este asunto, y examinando con imparcialidad ciertos milagros de la época medieval y de la moderna, he llegado a la conclusión de que ocurrieron. Todo argumento contra estos hechos llanos es siempre un argumento en círculo. Si digo: «Los documentos medievales dan fe de ciertos milagros tanto como dan fe de ciertas batallas», responden: «Pero los medievales eran supersticiosos»; si quiero saber en qué eran supersticiosos, la única respuesta última es que creían en los milagros. Si digo «un campesino vio un fantasma», me dicen: «Pero los campesinos son tan crédulos». Si pregunto: «¿Por qué crédulos?», la única respuesta es que ven fantasmas. Islandia es imposible porque solo la han visto marineros estúpidos; y los marineros solo son estúpidos porque dicen haber visto Islan-

dia. Es justo añadir que hay otro argumento que el incrédulo puede usar racionalmente contra los milagros, aunque él mismo por lo general se olvida de usarlo.

Puede decir que en muchos relatos milagrosos ha habido una noción de preparación espiritual y aceptación; en suma, que el milagro solo podía venir a quien creía en él. Puede ser así, y si lo es, ¿cómo vamos a ponerlo a prueba? Si estamos indagando si ciertos resultados siguen a la fe, es inútil repetir con hastío que (si ocurren) siguen a la fe. Si la fe es una de las condiciones, quienes carecen de fe tienen un sanísimo derecho a reírse. Pero no tienen derecho a juzgar. Ser creyente puede ser, si se quiere, tan malo como estar borracho; aun así, si estuviéramos extrayendo hechos psicológicos de unos borrachos, sería absurdo estar siempre echándoles en cara que habían estado borrachos. Supongamos que investigáramos si los hombres airados ven realmente una niebla roja ante los ojos. Supongamos que sesenta excelentes padres de familia juraran que, estando airados, habían visto esa nube carmesí: sería sin duda absurdo responder: «Ah, pero ustedes admiten que estaban airados en ese momento». Podrían replicar con razón (en coro estentóreo): «¿Cómo demonios íbamos a descubrir, sin estar airados, si los airados ven rojo?». Así también los santos y los ascetas podrían responder racionalmente: «Supongamos que la cuestión es si los creyentes pueden ver visiones; incluso entonces, si les interesan las visiones, no tiene sentido objetar a los creyentes». Sigue usted discutiendo en círculo, en aquel viejo círculo demente con el que empezó este libro.

La cuestión de si los milagros ocurren alguna vez es una cuestión de sentido común y de imaginación histórica ordinaria, no de algún experimento físico definitivo. Aquí se puede, sin duda, descartar esa pedantería totalmente descerebrada que habla de la necesidad de «condiciones científicas» en relación con presuntos fenómenos espirituales. Si nos preguntamos si un alma muerta puede comunicarse con una viva, es ridículo insistir en que lo haga en condiciones en las que dos al-

mas vivas en su sano juicio no se comunicarían entre sí con seriedad. El hecho de que los fantasmas prefieran la oscuridad no refuta la existencia de los fantasmas más de lo que el hecho de que los enamorados prefieran la oscuridad refuta la existencia del amor. Si alguien prefiere decir: «Creeré que la señorita Brown llamó a su prometido pervinca o cualquier otro término cariñoso, si repite la palabra ante diecisiete psicólogos», yo responderé: «Muy bien, si esas son sus condiciones, jamás obtendrá la verdad, porque ella ciertamente no lo dirá». Es tan poco científico como poco filosófico sorprenderse de que en una atmósfera sin simpatía no surjan ciertas simpatías extraordinarias. Es como si yo dijera que no puedo saber si hay niebla porque el aire no está lo bastante claro; o como si insistiera en la luz solar perfecta para ver un eclipse de sol.

Como conclusión de sentido común, como aquellas a las que llegamos sobre el sexo o sobre la medianoche (sabiendo bien que muchos detalles deben, por su propia naturaleza, quedar ocultos), concluyo que los milagros ocurren. A ello me fuerza una conspiración de hechos: el hecho de que los hombres que se topan con elfos o ángeles no son los místicos ni los soñadores morbosos, sino pescadores, labradores y todos los hombres a la vez rudos y cautos; el hecho de que todos conocemos hombres que dan testimonio de incidentes espiritistas pero no son espiritistas; el hecho de que la propia ciencia admite cada día más esas cosas. La ciencia admitirá incluso la Ascensión si se la llama Levitación, y probablemente admitirá la Resurrección cuando haya pensado otra palabra para ella. Yo sugiero la Regalvanización. Pero lo más fuerte de todo es el dilema ya mencionado: que estas cosas sobrenaturales nunca se niegan sino sobre la base de la antidemocracia o del dogmatismo materialista (podría decir del misticismo materialista). El escéptico adopta siempre una de las dos posiciones: o que no hay que creerle a un hombre corriente, o que no hay que creer en un suceso extraordinario. Pues espero que podamos descartar el argumento contra los prodigios que se intenta en la mera recapitulación de

fraudes, de médiums estafadores o milagros de truco. Eso no es un argumento en absoluto, ni bueno ni malo. Un fantasma falso refuta la realidad de los fantasmas exactamente tanto como un billete falsificado refuta la existencia del Banco de Inglaterra; en todo caso, prueba su existencia.

Dada esta convicción de que los fenómenos espirituales ocurren (mi evidencia de lo cual es compleja pero racional), chocamos entonces con uno de los peores males mentales de la época. El mayor desastre del siglo XIX fue este: que los hombres empezaron a usar la palabra «espiritual» como si fuera lo mismo que la palabra «bueno». Pensaron que crecer en refinamiento e incorporeidad era crecer en virtud. Cuando se anunció la evolución científica, algunos temieron que fomentara la mera animalidad. Hizo algo peor: fomentó la mera espiritualidad. Enseñó a los hombres a pensar que, mientras se alejaran del mono, iban hacia el ángel. Pero se puede uno alejar del mono e ir hacia el diablo. Un hombre de genio, muy típico de aquel tiempo de desconcierto, lo expresó a la perfección. Benjamin Disraeli tenía razón cuando dijo que estaba del lado de los ángeles[1]. Lo estaba, en efecto; estaba del lado de los ángeles caídos. No estaba del lado de ningún mero apetito ni brutalidad animal; pero estaba del lado de todo el imperialismo de los príncipes del abismo; estaba del lado de la arrogancia y el misterio, y del desprecio de todo bien obvio. Entre este orgullo hundido y las humildades enhiestas del cielo hay, hay que suponerlo, espíritus de todas las formas y tamaños. El hombre, al encontrarlos, debe cometer casi los mismos errores que comete al encontrar cualesquiera otros tipos variados en cualquier otro continente lejano. Al principio debe de ser difícil saber quién es supremo y quién subordinado. Si una sombra se alzara del mundo subterráneo y contemplara Piccadilly, esa sombra no entendería del todo la idea de un coche cerrado corriente. Supondría que el cochero del pescante era un conquistador triunfante que arrastraba tras de sí a un cautivo encarcelado que pataleaba. Así, si vemos hechos espirituales por primera vez, podemos equivocarnos

sobre quién está por encima. No basta con encontrar a los dioses; son obvios; debemos encontrar a Dios, el verdadero jefe de los dioses. Debemos tener una larga experiencia histórica de los fenómenos sobrenaturales para descubrir cuáles son realmente naturales. A esta luz, la historia del cristianismo, e incluso la de sus orígenes hebreos, me parece muy práctica y clara. No me inquieta que me digan que el dios hebreo era uno entre muchos. Sé que lo era, sin que ninguna investigación me lo diga. Jehová y Baal parecían igualmente importantes, así como el sol y la luna parecen del mismo tamaño. Solo poco a poco aprendemos que el sol es inmensamente nuestro amo y la pequeña luna solo nuestro satélite. Creyendo que existe un mundo de espíritus, caminaré por él como lo hago por el mundo de los hombres, buscando lo que me gusta y juzgo bueno. Así como buscaría agua limpia en un desierto, o me afanaría en el Polo Norte por hacer un fuego confortable, así registraré la tierra del vacío y de la visión hasta encontrar algo fresco como el agua y reconfortante como el fuego; hasta encontrar algún lugar en la eternidad donde esté literalmente en casa. Y solo hay un lugar así que se pueda encontrar.

He dicho ya lo bastante para mostrar (a quien una explicación así le resulte esencial) que tengo, en la arena ordinaria de la apologética, un fundamento de creencia. En los puros registros de experimentos (si se toman democráticamente, sin desprecio ni favoritismo) hay evidencia, primero, de que los milagros ocurren, y segundo, de que los milagros más nobles pertenecen a nuestra tradición. Pero no pretenderé que esta breve discusión sea mi verdadera razón para aceptar el cristianismo en lugar de tomar el bien moral del cristianismo como lo tomaría del confucianismo.

Tengo otro fundamento mucho más sólido y central para someterme a él como fe, en lugar de recoger meramente indicios suyos como esquema. Y es este: que la Iglesia cristiana, en su relación práctica con mi alma, es una maestra viva, no una muerta. No solo me enseñó ciertamente ayer, sino que casi con certeza me enseñará mañana. Una vez

vi de pronto el significado de la forma de la Cruz; algún día puedo ver de pronto el significado de la forma de la mitra. Una buena mañana vi por qué las ventanas eran apuntadas; alguna buena mañana puedo ver por qué se rasuraba a los sacerdotes. Platón le ha dicho a usted una verdad; pero Platón está muerto. Shakespeare lo ha sobresaltado con una imagen; pero Shakespeare no volverá a sobresaltarlo con ninguna más. Pero imagine lo que sería vivir con esos hombres aún vivos, saber que Platón podría irrumpir mañana con una lección original, o que en cualquier momento Shakespeare podría hacerlo todo añicos con una sola canción. El hombre que vive en contacto con lo que cree una Iglesia viva es un hombre que siempre espera encontrarse mañana en el desayuno con Platón y Shakespeare. Siempre espera ver alguna verdad que nunca ha visto antes. Hay un solo paralelo de esta posición, y es el de la vida en la que todos empezamos. Cuando su padre le decía, paseando por el jardín, que las abejas picaban o que las rosas olían dulce, usted no hablaba de tomar lo mejor de su filosofía. Cuando las abejas lo picaban, no lo llamaba una coincidencia entretenida. Cuando la rosa olía dulce, no decía: «Mi padre es un símbolo rudo y bárbaro que encierra (quizá sin saberlo) las verdades hondas y delicadas de que las flores huelen». No: usted le creía a su padre porque había descubierto que era una fuente viva de hechos, algo que de veras sabía más que usted; algo que le diría la verdad mañana igual que hoy. Y si esto era cierto de su padre, lo era más aún de su madre; al menos lo era de la mía, a quien está dedicado este libro. Ahora, cuando la sociedad anda en un alboroto bastante fútil sobre la sujeción de las mujeres, ¿no habrá nadie que diga cuánto debe todo hombre a la tiranía y al privilegio de las mujeres, al hecho de que ellas solas gobiernan la educación hasta que la educación se vuelve fútil? Porque a un niño solo se lo envía a que le enseñen en la escuela cuando ya es demasiado tarde para enseñarle nada. Lo esencial ya está hecho, y gracias a Dios casi siempre lo hacen las mujeres. Todo hombre es feminizado por el mero hecho de nacer. Hablan de la mujer varonil; pero todo

hombre es un hombre feminizado. Y si alguna vez los hombres marchan a Westminster para protestar contra este privilegio femenino, no me uniré a su procesión.

Porque recuerdo con certeza este hecho psicológico fijo: que justo en la época en que estaba más bajo la autoridad de una mujer, estaba más lleno de llama y de aventura. Precisamente porque, cuando mi madre decía que las hormigas mordían, mordían de verdad, y porque la nieve venía en invierno (como ella decía), el mundo entero era para mí un país de hadas de maravillosos cumplimientos, y era como vivir en alguna era hebrea, en la que una profecía tras otra se cumplía. Salí de niño al jardín, y era para mí un lugar terrible, precisamente porque yo tenía una clave para entenderlo: si no hubiera tenido ninguna clave, no habría sido terrible, sino insulso. Un mero páramo sin sentido ni siquiera impresiona. Pero el jardín de la infancia era fascinante, precisamente porque todo tenía un sentido fijo que podía descubrirse a su tiempo. Palmo a palmo podría descubrir cuál era el objeto de esa forma fea llamada rastrillo; o formarme alguna conjetura vaga sobre por qué mis padres tenían un gato.

Así, desde que he aceptado la cristiandad como una madre y no meramente como un ejemplo casual, he encontrado a Europa y al mundo otra vez como el pequeño jardín donde yo miraba fijamente las formas simbólicas del gato y del rastrillo; miro todo con la antigua ignorancia y expectación del país de los elfos. Este o aquel rito o doctrina pueden parecer tan feos y extraordinarios como un rastrillo; pero he comprobado por experiencia que tales cosas acaban de algún modo en hierba y flores. Un clérigo puede ser aparentemente tan inútil como un gato, pero también es igual de fascinante, porque debe de haber alguna extraña razón para su existencia. Doy un ejemplo entre cien: yo mismo no tengo ninguna afinidad instintiva con ese entusiasmo por la virginidad física que ha sido ciertamente una nota del cristianismo histórico. Pero cuando miro no a mí mismo sino al mundo, percibo que este entusiasmo no es solo una nota del cristianismo, sino una nota del paga-

nismo, una nota de la alta naturaleza humana en muchos ámbitos. Los griegos sintieron la virginidad cuando esculpieron a Artemisa, los romanos cuando vistieron a las vestales; los peores y más desenfrenados de los grandes dramaturgos isabelinos se aferraban a la pureza literal de una mujer como al pilar central del mundo. Sobre todo, el mundo moderno (incluso mientras se burla de la inocencia sexual) se ha arrojado a una generosa idolatría de la inocencia sexual: el gran culto moderno a los niños. Pues cualquier hombre que ama a los niños estará de acuerdo en que su belleza peculiar se daña con una insinuación de sexo físico. Con toda esta experiencia humana aliada con la autoridad cristiana, concluyo simplemente que estoy equivocado yo y tiene razón la Iglesia; o más bien que yo soy deficiente, mientras que la Iglesia es universal. Hace falta gente de toda clase para hacer una Iglesia; ella no me pide que sea célibe. Pero el hecho de que yo no sepa apreciar a los célibes lo acepto como acepto el hecho de que no tengo oído para la música. La mejor experiencia humana está contra mí, como lo está en el tema de Bach. El celibato es una flor del jardín de mi padre cuyo nombre, dulce o terrible, no me han dicho aún. Pero puede que me lo digan cualquier día.

Esta es, pues, en conclusión, mi razón para aceptar la religión y no meramente las verdades dispersas y seculares que se sacan de la religión. Lo hago porque la cosa no ha dicho simplemente esta verdad o aquella, sino que se ha revelado como una cosa que dice la verdad. Todas las demás filosofías dicen lo que claramente parece ser verdad; solo esta filosofía ha dicho una y otra vez lo que no parece ser verdad, pero lo es. Sola entre todos los credos, convence donde no atrae; resulta tener razón, como mi padre en el jardín. Los teósofos, por ejemplo, predicarán una idea obviamente atractiva como la reencarnación; pero si esperamos sus resultados lógicos, son la altivez espiritual y la crueldad de casta. Porque si un hombre es mendigo por sus propios pecados prenatales, la gente tenderá a despreciar al mendigo. Pero el cristianismo predica una idea obviamente poco atractiva, como el pe-

cado original; pero cuando esperamos sus resultados, son el patetismo y la fraternidad, y un trueno de risa y de compasión; porque solo con el pecado original podemos a la vez compadecer al mendigo y desconfiar del rey. Los hombres de ciencia nos ofrecen la salud, un beneficio obvio; solo después descubrimos que por salud entienden esclavitud corporal y tedio espiritual. La ortodoxia nos hace dar un salto ante el borde repentino del infierno; solo después advertimos que saltar era un ejercicio atlético muy beneficioso para nuestra salud. Solo después advertimos que este peligro es la raíz de todo drama y de toda aventura. El argumento más fuerte a favor de la gracia divina es simplemente su falta de gracia. Las partes impopulares del cristianismo resultan, al examinarlas, los mismos puntales del pueblo. El anillo exterior del cristianismo es una guardia rígida de abnegaciones éticas y sacerdotes profesionales; pero dentro de esa guardia inhumana se encuentra la vieja vida humana bailando como niños y bebiendo vino como hombres; porque el cristianismo es el único marco de la libertad pagana. Pero en la filosofía moderna el caso es el opuesto; es su anillo exterior el que es obviamente artístico y emancipado; su desesperación está dentro.

Y su desesperación es esta: que no cree realmente que haya sentido alguno en el universo; por tanto, no puede esperar hallar aventura alguna; sus aventuras no tendrán argumento. Un hombre no puede esperar aventuras en el país de la anarquía. Pero un hombre puede esperar toda clase de aventuras si viaja por el país de la autoridad. En una jungla de escepticismo no se hallan significados; pero hallará más y más significados el hombre que camine por un bosque de doctrina y de designio. Aquí todo tiene una historia atada a la cola, como las herramientas o los cuadros de la casa de mi padre; porque es la casa de mi padre. Termino donde empecé: por el extremo correcto. He entrado por fin por la puerta de toda buena filosofía. He llegado a mi segunda infancia.

Pero este universo cristiano más amplio y aventurero tiene una últi-

ma marca difícil de expresar; sin embargo, como conclusión de todo el asunto intentaré expresarla. Todo el verdadero argumento sobre la religión gira en torno a la cuestión de si un hombre que nació cabeza abajo puede saber cuándo se pone al derecho. La paradoja primaria del cristianismo es que la condición ordinaria del hombre no es su condición cuerda o sensata; que lo normal mismo es una anormalidad. Esa es la filosofía más íntima de la Caída. En el interesante Catecismo nuevo de sir Oliver Lodge, las dos primeras preguntas eran: «¿Qué eres?» y «¿Cuál es, pues, el significado de la Caída del Hombre?»[2]. Recuerdo haberme divertido escribiendo mis propias respuestas a las preguntas; pero pronto descubrí que eran respuestas muy quebradas y agnósticas. A la pregunta «¿Qué eres?» solo pude responder: «Dios lo sabe». Y a la pregunta «¿Qué se entiende por la Caída?» pude responder con total sinceridad: «Que, sea lo que sea, no soy yo mismo». Esta es la paradoja principal de nuestra religión: algo que nunca hemos conocido en sentido pleno no solo es mejor que nosotros, sino aún más natural para nosotros que nosotros mismos. Y no hay realmente más prueba de esto que la meramente experimental con la que comenzaron estas páginas, la prueba de la celda acolchada y la puerta abierta. Solo desde que conozco la ortodoxia conozco la emancipación mental. Pero, en conclusión, esto tiene una aplicación especial a la idea última de la alegría.

Se dice que el paganismo es una religión de alegría y el cristianismo de tristeza; sería igual de fácil demostrar que el paganismo es pura tristeza y el cristianismo pura alegría. Tales conflictos no significan nada y no conducen a ninguna parte. Todo lo humano debe tener en sí tanto alegría como tristeza; lo único interesante es la manera en que las dos cosas se equilibran o se reparten. Y lo realmente interesante es esto: que el pagano era (en general) más y más feliz a medida que se acercaba a la tierra, pero más y más triste a medida que se acercaba a los cielos. La alegría del mejor paganismo, como en la picardía de Catulo o de Teócrito, es, en efecto, una alegría eterna que una humani-

dad agradecida jamás debe olvidar. Pero es toda ella una alegría acerca de los hechos de la vida, no de su origen. Para el pagano las cosas pequeñas son tan dulces como los arroyuelos que brotan de la montaña; pero las cosas vastas son tan amargas como el mar. Cuando el pagano mira el núcleo mismo del cosmos, se queda helado. Detrás de los dioses, que son meramente despóticos, se sientan los hados, que son mortíferos. Más aún, los hados son peores que mortíferos; están muertos. Y cuando los racionalistas dicen que el mundo antiguo fue más ilustrado que el cristiano, desde su punto de vista tienen razón. Pues cuando dicen «ilustrado» quieren decir oscurecido por una desesperación incurable. Es profundamente cierto que el mundo antiguo fue más moderno que el cristiano. El vínculo común está en que antiguos y modernos han sido ambos desdichados acerca de la existencia, acerca de todo, mientras que los medievales eran felices acerca de eso al menos. Concedo de buena gana que los paganos, como los modernos, solo eran desdichados acerca de todo; eran bastante joviales acerca de todo lo demás. Concedo que los cristianos de la Edad Media solo estaban en paz acerca de todo; estaban en guerra acerca de todo lo demás. Pero si la cuestión gira sobre el pivote primario del cosmos, entonces hubo más contento cósmico en las calles estrechas y sangrientas de Florencia que en el teatro de Atenas o en el jardín abierto de Epicuro. Giotto vivió en una ciudad más sombría que Eurípides, pero vivió en un universo más alegre.

La masa de los hombres ha sido forzada a ser alegre acerca de las cosas pequeñas, pero triste acerca de las grandes. Sin embargo (ofrezco mi último dogma con desafío), no es natural al hombre ser así. El hombre es más él mismo, el hombre es más semejante al hombre, cuando la alegría es lo fundamental en él y la pena lo superficial. La melancolía debería ser un interludio inocente, un estado de ánimo tierno y fugitivo; la alabanza debería ser la pulsación permanente del alma. El pesimismo es, a lo sumo, una media jornada de asueto emocional; la alegría es el trabajo tumultuoso por el cual todas las cosas vi-

ven. Sin embargo, según el estado aparente del hombre tal como lo ven el pagano o el agnóstico, esta necesidad primaria de la naturaleza humana nunca puede cumplirse. La alegría debería ser expansiva; pero para el agnóstico debe estar contraída, debe aferrarse a un rincón del mundo. La pena debería ser una concentración; pero para el agnóstico su desolación se extiende por una eternidad impensable. A esto llamo nacer cabeza abajo. Del escéptico puede decirse con verdad que está patas arriba; porque sus pies bailan hacia lo alto en éxtasis ociosos, mientras su cerebro está en el abismo. Para el hombre moderno los cielos están de hecho debajo de la tierra. La explicación es simple: está de cabeza; lo cual es un pedestal muy débil donde sostenerse. Pero cuando ha vuelto a ponerse sobre sus pies, lo sabe. El cristianismo satisface de pronto y a la perfección el instinto ancestral del hombre de estar al derecho; lo satisface supremamente en esto: en que según su credo la alegría se vuelve algo gigantesco y la tristeza algo especial y pequeño. La bóveda sobre nosotros no es sorda porque el universo sea un idiota; el silencio no es el silencio sin corazón de un mundo infinito y sin propósito. Más bien el silencio que nos rodea es una quietud pequeña y lastimosa, como la quietud solícita de una habitación de enfermo. Quizá se nos permite la tragedia como una especie de comedia misericordiosa: porque la energía frenética de las cosas divinas nos derribaría como una farsa de borrachos. Podemos tomar nuestras propias lágrimas con más ligereza que las tremendas ligerezas de los ángeles. Así nos sentamos quizá en una cámara estrellada de silencio, mientras la risa de los cielos es demasiado fuerte para que la oigamos.

La alegría, que fue la pequeña publicidad del pagano, es el secreto gigantesco del cristiano. Y al cerrar este volumen caótico abro de nuevo el extraño y pequeño libro del que salió todo el cristianismo; y de nuevo me ronda una especie de confirmación. La figura tremenda que llena los Evangelios se alza, en este aspecto como en todos los demás, por encima de todos los pensadores que alguna vez se creyeron altos. Su patetismo era natural, casi casual. Los estoicos, antiguos y moder-

nos, se enorgullecían de ocultar sus lágrimas. Él nunca ocultó sus lágrimas; las mostraba a las claras en su rostro abierto ante cualquier visión cotidiana, como la vista lejana de su ciudad natal[3]. Y, sin embargo, ocultaba algo. Los solemnes superhombres y los diplomáticos imperiales se enorgullecen de reprimir su ira. Él nunca reprimió su ira. Arrojó muebles por la escalinata del Templo[4] y preguntó a los hombres cómo esperaban escapar a la condenación del infierno[5]. Y, sin embargo, reprimía algo. Lo digo con reverencia: había en aquella personalidad demoledora un hilo que debe llamarse timidez. Había algo que ocultaba a todos los hombres cuando subía a una montaña a orar[6]. Había algo que cubría constantemente con un silencio abrupto o un aislamiento impetuoso. Había una cosa que era demasiado grande para que Dios nos la mostrara cuando caminó sobre nuestra tierra; y a veces he imaginado que era su regocijo.

---

1. N. del E.: cf. Benjamin Disraeli, discurso en el teatro de Oxford ante la conferencia diocesana, 1864: «Is man an ape or an angel? I, my Lord, I am on the side of the angels» (recogido en J. A. Froude, Lord Beaconsfield, 1890, cap. XI).

2. N. del E.: cf. Oliver Lodge, The Substance of Faith Allied with Science: A Catechism for Parents and Teachers (1907), cláusulas I y II; Lodge escribe «What, then, may be meant by the Fall of man?».

3. N. del E.: cf. Lc 19, 41.

4. N. del E.: cf. Mt 21, 12; Jn 2, 15.

5. N. del E.: cf. Mt 23, 33.

6. N. del E.: cf. Lc 6, 12.

7. N. del E.: cf. Mt 5, 39.

8. N. del E.: cf. Lc 1, 53.

9. N. del E.: cf. 1 Co 15, 31.

10. N. del E.: Chesterton discute aquí el valor del testimonio humano, no recomienda estas prácticas; la Iglesia advierte a los fieles que se guarden del espiritismo (Catecismo, 2117).