

**REPRESENTACIONES DE LA FELICIDAD
EN BORGES Y CHESTERTON**

**REPRESENTATIONS OF HAPPINESS
IN BORGES AND CHESTERTON**

BERNAT CASTANY PRADO

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Resumen: Este artículo compara las diferentes nociones de "felicidad" que Gilbert Keith Chesterton y Jorge Luis Borges manejan en sus respectivas obras. Sin duda, la noción chestertoniana de felicidad está marcada por su catolicismo militante, de corte trascendente, mientras que la de Borges responde a un esquema secular, de corte immanente. Pero, como bien sabía Borges, los lectores no sólo completan, sino que reescriben, las obras. Por eso, Borges decidió reescribir la obra de Chesterton, rebajando el componente religioso, para alimentar su propia soteriología laica, que es uno de los centros fundamentales de toda su obra.

Palabras clave: Jorge Luis Borges; Gilbert Keith Chesterton; felicidad; soteriología; filosofía y literature; literatura hispanoamericana

Abstract: This article compares the different notions of "happiness" that Gilbert Keith Chesterton and Jorge Luis Borges handle in their respective works. Undoubtedly, Chesterton's notion of happiness is marked by his militant Catholicism, of a transcendent nature, while Borges' responds to a secular scheme, of an immanent nature. But, as Borges knew well, readers not only complete, but also rewrite works. That is why Borges decided to rewrite Chesterton's work, reducing the religious component, in order to feed his own secular so-teriology, which is one of the fundamental centers of all his work.

Key words: Jorge Luis Borges; Gilbert Keith Chesterton; happiness; Soteriology; Philosophy and literature; Spanish-American literature



Una de las razones por las que Borges leyó, tradujo e imitó a Chesterton es la sensación de felicidad que desprende su obra, que, tal y como dice en *Otras inquisiciones* (1952), «no encierra ni una sola página que no ofrezca una felicidad» (2001: II, 72). De hecho, a pesar de la idea más bien melancólica que solemos tener acerca de él, la cuestión de la felicidad se nos revela como uno de sus temas fundamentales.

Es cierto que en muchas ocasiones Borges abordó dicho tema por la vía negativa. En relatos como «El Sur», «La casa de Asterión» o «La biblioteca de Babel», y en poemas como «Lectores» o «El remordimiento», se nos presenta como un ser desdichado. Pero si Borges se considera infeliz no es porque haya *muerto dios* o el mundo sea absurdo e injusto, sino, simplemente, porque no supo ser feliz. Parece una obviedad, pero no lo es. La infelicidad, en Borges, es inmanente, surge siempre de las propias acciones o inacciones. No es una infelicidad trascendente, que dependa, por así decirlo, de aquello que hay o no hay por encima de nuestras cabezas.

Según Bertrand Russell, la persona que se divorcia es la única que sigue creyendo en el amor, y es precisamente por esa razón que se divorcia, mientras que la que continúa casada lo hace porque ya ha renunciado a esa idea. También Borges se considera infeliz porque no ha renunciado a la idea de felicidad, y sigue considerándola como el objetivo último de toda nuestra existencia, y prácticamente nuestra única exigencia moral¹.

En el prólogo a *Elogio de la sombra* (1969), Borges constatará que sus poesías han empezado a interesarse por la ética como tema poético. (2001: II, 353) Pero, para él, ética no significa moral. La moral tiende a concebir el bien y el mal como el cumplimiento de unos preceptos más o menos trascendentes (divinos, naturales, racionales), mientras que la ética se limita a pensar un arte o una técnica de vida que conduzca a la felicidad en el reino de este mundo. Así que ese *interesarse por la ética* implica a su vez *interesarse por la felicidad*.

La cuestión parece obsesionarle. «He cometido el peor de los pecados / que un hombre puede cometer. No he sido / feliz», dice en un soneto célebre titulado «Remordimiento», incluido en *La moneda de hierro* (1967). Y en una de las conferencias que impartió en la Universidad de Harvard, llegará a confesar que, cuando descubrió a Whitman, sintió «vergüenza de mi infelicidad. Sentí vergüenza, pues había intentado ser aún más infeliz gracias a la lectura de Dostoievski.» (2001 [1967-1968]: 121)

Pero, aunque sea el mismo Borges quien diga que fue por aquel entonces cuando *empezó* a interesarse por la ética, tenemos derecho a no creerlo. Él mismo frecuentó la idea de que todo individuo desconoce su verdadero ser; y solía ejem-

¹ Véase, por ejemplo, Alain, quien habla de «El valor moral de la alegría en Spinoza» (2013: 131-137).

plificar esa ignorancia íntima con los casos de aquellos escritores que se equivocaron acerca del significado último de su propia obra. La verdad es que en un texto tan temprano como *Discusión* (1932), Borges no tiene reparos en mostrarse fascinado por la «casi incoherente pero titánica vocación de felicidad» de Whitman.» (2001: I, 250) Y en *Otras inquisiciones* (1952), evocará una frase de W. H. Hudson, «una de las más memorables que el trato de las letras me ha deparado», según la cual «muchas veces en la vida emprendió el estudio de la metafísica, pero que siempre lo interrumpió la felicidad.» (2001: II, 113) Lo cual, en boca de Borges, es toda una declaración de principios.

La verdad es que, si repasamos la nómina de los autores que Borges cita más a menudo, nos encontraremos con los más grandes asediadores de la felicidad. Baste mencionar a Lucrecio, a Bruno, a Spinoza, a Emerson, a Whitman, a Nietzsche, a Twain, a Russell y, evidentemente, a Chesterton. Si bien es cierto que existen importantes diferencias filosóficas y literarias, siendo algunos más celebratorios y otros más trágicos, unos más teístas y otros más panteístas o materialistas, todos ellos coinciden en considerar la felicidad como el *summum bonum*. En cambio, Borges rechaza o infama la desdicha de Pascal, de quien llegará a decir que «es uno de los hombres más patéticos de la historia de Europa» (2001: II, 82), la desesperación de Dostoievski (2001 [1967-1968]: 121), o el absurdo de los existencialistas, a los que prácticamente nunca hizo mención.

Me atrevería a decir que las lecturas, traducciones, citas y variaciones que Borges realizó de las obras de todos estos autores, en general, y de Chesterton, en particular, fueron otros tantos «ejercicios espirituales», que, al modo de los ejercicios de los antiguos, tenían como objetivo memorizar, meditar e incorporar unas ideas o unas actitudes que él deseaba para sí². Más aún, Borges comparte ese proyecto con muchos otros autores, como Alfonso Reyes o Julio Cortázar, quienes también lo tradujeron e imitaron.

Sin embargo, la recepción de Chesterton se vio complicada por su fervoroso catolicismo, que no podían compartir ni los creyentes de otras religiones, ni los ateos, y que podía ser malinterpretado por ciertos grupos intelectuales argentinos militantemente católicos, como el que aglutinaba la revista *Criterio*. Según Lucas Adur, (2012: 1-12), del que tomo las siguientes citas, para el escritor católico Leonardo Castellani, Chesterton cumplía una doble misión: de un lado crítica o polémica, puesto que se oponía a la Inglaterra protestante, «esa gran nación enferma» (1945: 201), en tanto que enviado divino, cuya misión es «cantar las verdades más sagradas a la tiesa Inglaterra, decir siempre lo contrario de lo que dicen *Ellos*» y «creer en la Iglesia Católica Romana» (1930: 533); y, del otro lado, constructiva o apologética, puesto que la alegría o la felicidad que rezuma su obra cumplía, en su opinión, una función testimonial y seductora por parte de la fe católica:

² Sobre la tradición de los «ejercicios espirituales» desde la época grecolatina hasta nuestros días, véase Hadot (2006, 2009, 2010), Martha Nussbaum (2003) y Castany Prado (2017).

...la gran apologética de este libro [*El candor del padre Brown*] está en la Dicha. Todos sabemos y decimos que es una dicha la fe (...), pero pocos han recibido el don de que esa dicha se transparente en ellos en forma de ejercer un influjo atrayente en otros. No está la cosa en que Chesterton diga en cada página de sus libros «Yo tengo la Fe», sino en que lo dice a carcajadas. (Castellani, «Sherlock Holmes en Roma», 1930: 533)³

Tal y como estudia Adur (2012: 8), este hecho incomodó a Borges, quien, ya en los años treinta, trató de apropiarse la felicidad de Chesterton desconectándola de la fe católica. Borges podría haberse resignado a recurrir a otros discursos, como el panteísmo de Spinoza, Emerson o Whitman, el escepticismo hedonista de Montaigne o el vitalismo de Nietzsche (al que no pudo salvar de su secuestro nazi, y acabó por suprimirlo de sus referentes explícitos, a pesar de que su impronta siguió influyéndolo hasta el final). Pero la escritura de Chesterton era tan poderosa en un contexto en el que el vitalismo nietzscheano había quedado desprestigiado, y el pathos existencialista lo inundaba todo como una niebla, que Borges no supo renunciar a él, y decidió librar la batalla por hacérselo suyo.

Ese es el sentido que tiene la necrológica de Chesterton que Borges publicó en el número 22 de la revista *Sur*, titulada «Modos de G. K. Chesterton», donde, tras desmarcarse claramente del cristianismo («Ninguna de las atracciones del cristianismo puede competir con su desaforada inverosimilitud», p. 20), afirmará que Chesterton es lo que es a pesar, y no gracias, a su catolicismo, ya que su religiosidad responde al liberalismo y civismo inglés, y no al «catolicismo petulante y autoritario que padece nuestra república» (18); no emplea el «dialecto escolástico» (19) y, además, a pesar de que en sus relatos intentaba introducir una moral, reduciéndolos a meras parábolas, había algo en él que lo atraía hacia el horror. (20) Se olvidó, quizás, de apuntar que el hecho de que el catolicismo fuese minoritario en el mundo anglosajón, y mayoritario en el mundo hispánico, también puede explicar esa diferencia de tono, puesto que, como es sabido, el poder, en general, y la hegemonía cultural, en particular, corrompe.

³ Cabe responder a dicho argumento que la alegría de Chesterton es tan excepcional en el seno del catolicismo como en el seno de cualquier otra creencia, incluida el ateísmo. Recordemos, asimismo, cómo también para Nietzsche, en un giro de corte pragmatista, la alegría es un recurso esencial de predicación, puesto que el ser humano está decidido a creer en cualquier cosa a condición de que ésta le facilite el acceso a la alegría: «¡Vuestros rostros han sido siempre más dañinos para vuestra fe que vuestras razones! Si la buena nueva de los Evangelios estuviera escrita en vuestro rostro, no necesitaríais exigir tan obstinadamente la fe en la autoridad de ese libro: vuestras obras, vuestras acciones, deberían sin cesar volver superflua la Biblia, debería surgir sin cesar una Biblia nueva en vosotros.» (Nietzsche, *Humano demasiado humano*, II 98)

En otro ensayo titulado «Sobre Chesterton», que fue publicado en 1947, e incluido posteriormente en *Otras inquisiciones* (1952), Borges seguirá desarrollando este último punto. Apelando a uno de sus principales motivos escépticos, esto es, que cada persona, y por lo tanto cada autor, se desconoce íntimamente, cuestiona la dicha religiosa de Chesterton, sosteniendo que «algo en el barro de su yo propendía a la pesadilla, algo secreto, y ciego y central», sugiriendo la idea de una alegría trágica y esforzada, que no logra reprimir totalmente esa pendiente o «voluntad demoníaca» (II, 73)⁴. Y que aquello que salvó a Chesterton de ser Poe o Kafka, «tan atormentados por sus fantasmas», fue «algo, una especie de esperanza o de fe en lo humano y en lo divino, algo extraño, maravilloso y conciliador», que «brilló siempre en su pensamiento y en su prosa» (cit. en Alifano, 29 de mayo de 2019). La referencia a la *fe en lo divino* apenas puede considerarse una concesión a la fe católica, puesto que es presentada como una creencia extraña y particular, prácticamente exclusiva del autor inglés. Sea como sea, resulta evidente la voluntad de Borges por construir un Chesterton a su medida, convenientemente aligerado de aquellas dimensiones filosóficas o religiosas que no le interesan.

Dicho esto, veamos cuáles son las diferencias fundamentales que existen entre las nociones de felicidad que manejan ambos autores. En primer lugar, Chesterton tiene una concepción trascendente de la felicidad, pues ésta mana, en su opinión, tanto de nuestra capacidad de ver a Dios en el mundo, como de nuestro esfuerzo por cumplir su voluntad. En su deliciosa biografía de san Francisco, Chesterton no duda en atribuirle al santo su propia concepción de la alegría. «El punto esencial de su ideología –dice, refiriéndose al asisiano– radica en que, según él, el secreto de recobrar los placeres naturales se encuentra en considerarlos a la luz de un placer sobrenatural.» (1961 [1923]: 91) Razón por la cual «no le gustaba ver en el bosque una masa confusa de árboles», sino que «necesitaba ver cada árbol como cosa distinta y casi sagrada, por ser criatura de Dios y, por lo tanto, hermano o hermana del hombre.» (112) Estas palabras resumen buena parte de la poética de Chesterton, que consistiría en desautomatizar nuestra mirada cotidiana y utilitaria, para que el milagro de la creación divina se nos haga presente hasta en lo más pequeño.

Por su parte, Borges concibe la felicidad en términos inmanentes, pues la dicha no surge de nuestra capacidad para ver a Dios en todos y cada uno de los elementos que componen la naturaleza, sino de nuestra capacidad de ver la naturaleza como una realidad divina. El matiz es importante. En el primer caso, Dios es visto como un ser trascendente que impregna *desde fuera* su creación. En el segundo, no existe nada fuera de la naturaleza, que en calidad de todo pasa a ser representada como una realidad divina o cuasi-divina. Es la *natura* de Lucrecio, Vanini, Bruno, Spinoza, Goethe, Emerson o Whitman, a los que Borges cita e imita. Sí, Spinoza dirá *Deus sive natura*, pero su lema también era *caute*. Lo importante era identificar a Dios con la naturaleza, el resto ya se andaría, y siempre podría

⁴ Borges desarrolla esta misma intuición en un ensayo como «Sobre Oscar Wilde» (1946), incluido también en *Otras inquisiciones*.

decir, en confianza, con sus amigos colegiantes: *epur è natura*. Creo que fue Schopenhauer quien dijo que el panteísmo es una forma elegante de decirle adiós a dios.

Baste como ejemplo el siguiente pasaje de «La escritura del dios», incluido en *El Aleph* (1949), donde, tras la evocación de la mirada cósmica, se extraen consecuencias éticas que podrían haber sido enunciadas por Séneca o Marco Aurelio: «Quien ha entrevistado el universo, quien ha entrevistado los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie.» (Borges, 1999: I, 599)

Añadamos que, para Chesterton, la felicidad no surge sólo de esa particular disposición perceptiva, sino también del cumplimiento moral. Pero como el bien y el mal consisten en respetar o transgredir los dictados divinos, del cumplimiento del bien surgirá siempre la felicidad, mientras que de la realización del mal surgirá siempre la tristeza. La bondad y la felicidad coinciden plenamente; la moral y la ética (y la teología) también. La felicidad en esta vida es a la vez signo y condición de la felicidad en la vida futura. Es como si hubiese tomado la idea protestante del éxito social como indicio de salvación, tal y como la estudia Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), y, en un giro que él consideraría católico, hubiese sustituido el éxito social por la felicidad.

Pensemos, por ejemplo, en su poema «Eclesiastés», incluido en *The Wild Knight and Other Poems* (1906), que presenta la alegre aceptación de la realidad como una exigencia moral:

Sólo hay un pecado: decir que una hoja verde es gris,
provocando que el sol se estremezca en el cielo.

Sólo hay una blasfemia: rezar por un muerto,
cuando sólo Dios conoce la oración de la muerte.

Sólo hay un credo: ni el terror más absoluto logrará
que las manzanas se olviden de crecer en los manzanos.

Sólo hay una cosa necesaria: todo,
el resto es vanidad de vanidades⁵.

⁵ «*There is one sin: to call a green leaf grey, / Whereat the sun in heaven shuddereth. / There is one blasphemy: for death to pray, / For God alone knoweth the praise of death. // There is one creed: 'neath no world-terror's wing / Apples forget to grow on apple-trees. / There is one thing is needful--everything-- / The rest is vanity of vanities.*» (La traducción es nuestra).

Chesterton desarrolla en este poema el doble motivo de que sólo hay un pecado (lo cual no deja de recordarnos a la reducción al mínimo del núcleo doctrinal propugnada por Erasmo), y de que ese único pecado es la tristeza o acedia (que nos recuerda a su vez al parágrafo 88 de la *Vida segunda de san Francisco de Asís*, de Tomás de Celano, al que Chesterton conocía muy bien, según el cual: «El demonio no puede hacer nada contra la alegría»).

El lector no habrá dejado de pensar en el soneto de Borges titulado «El remordimiento», incluido en *La moneda de hierro* (1967), en el que también se afirma la existencia de un solo pecado, consistente en no saber ser feliz: «He cometido el peor de los pecados / que un hombre puede cometer. No he sido / feliz.» (III, 143) En *La cifra* (1981), Borges volverá a expresar ese mismo imperativo de felicidad: «Te incumben los deberes de todo hombre: ser justo y feliz.» (2001: III, 485) La gran diferencia con Chesterton reside en que, en el caso de Borges, el pecado no consiste en contravenir el imperativo divino de la felicidad, sino, tal y como dice de nuevo en «Remordimiento», el de sus padres, que simbolizan en estos versos el dictado de la propia vida: «me engendraron para el juego / arriesgado y hermoso de la vida» (III, 143). La felicidad es un proyecto o deber radicalmente secular que resulta del esfuerzo por parte del ser humano por actualizar en grado máximo las posibilidades propias de nuestra naturaleza⁶.

Borges se inscribe en la tradición de un eudaimonismo naturalista o inmanente, al modo de Lucrecio, Bruno, Spinoza, Emerson o Whitman, o tonalidades más trágicas, como la de Nietzsche. Para todos estos autores, la felicidad es al mismo tiempo un deber y un signo de que se está cumpliendo ese deber. Apunta Aristóteles, en la *Ética*, que «los placeres son los signos de las potencias» (cit. en Alain, 2010: 125-127). Desarrolla el motivo Bergson, en *La energía espiritual* (1911), donde afirma que «la naturaleza nos avisa mediante un signo preciso de que hemos alcanzado nuestro destino. Ese signo es la alegría.» *Ecce signum!* –añade-, ésta es la prueba. ¿Pero de qué es prueba? Pues de nuestra virtud, a condición de que no entendamos dicho término como la predisposición a cumplir los preceptos divinos, sino como la capacidad de optimizar nuestra propia naturaleza. ¿Cómo? Montaigne lo dice claramente en el último de sus *Ensayos*, hay que extender la alegría y eliminar tanto como se pueda la tristeza: «Ordénole a mi alma que considere el dolor y la voluptuosidad con mirada igualmente equilibrada (...) e igualmente firme, mas alegremente el uno y severamente la otra, y en la medida de lo posible, tan cuidadosa para apagar el uno como para aumentar la otra.» (III, 13, pág. 380). Teniendo esto en cuenta entendemos mejor la misteriosa afirmación con la que Spinoza cierra su *Ética*: «La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma.» (*Ética V*, § 42, pág. 561).

⁶ Véase, por ejemplo, Alain, quien habla de «El valor moral de la alegría en Spinoza» (2013: 131-137).

Como decíamos, Borges se inscribe plenamente en esta tradición, que podemos llamar humanística, puesto que pone la felicidad del ser humano en el aquí y ahora sin condicionamientos trascendentes en el centro de su proyecto filosófico. Gracias a esta vía, Borges hallará una vía para no dar ni en la Escala del nihilismo o absurdo existencialista, ni en la Caribdis de la heteronomía teológica, en la que no podía creer. Esta ética humanística es, a su vez, una soteriología laica, esto es, una teoría de la redención, mas no en la otra vida y no sometida a la sanción divina, sino en esta vida y según la medida humana. Una vida *salvada* sería aquella en la que, como diría Montaigne, la alegría se ha impuesto a la tristeza, mientras que una vida condenada sería aquella en la que la tristeza se ha impuesto a la alegría.

Esa salvación, además, sólo puede hallarse de forma empírica, por *ensayo* y error, como expone Montaigne en «De la experiencia», y nunca de forma especulativa, pues ¿qué sentido tendría basar un proyecto en el que nos va la vida en incertidumbres como «la voluntad divina» o «el Bien»? Es mejor creer en el carácter sagrado de la búsqueda de lo bueno, entendido como aquello que aumenta nuestros placer físico y psicológico, y la evitación de lo malo, entendido como aquello que lo disminuye. Borges se suma a este proyecto cuando diga, en *La cifra*, que «los deberes de todo hombre» son «ser justo y feliz», y luego añade: «Tú mismo tienes que salvarte.» (III, 485)

Pero esa salvación secular no es solamente individual, *egoísta*. No es posible salvarse solo, por la sencilla razón de que hacer el bien, además de ser un modo de ejercer y gozar nuestra propia potencia, genera a nuestro alrededor una atmósfera de aprecio, dignidad, benevolencia o amistad, mientras que hacer el mal, se traduce en una triste sensación de impotencia, a la que se añade el miedo a la venganza o al castigo, así como el sentimiento de indignidad. Como dice d'Holbach, en *El contagio sagrado*: «¿Es tan difícil probar a cualquier hombre que no puede ser feliz él solo, que para ello tiene necesidad de la ayuda de los demás y que esas ayudas sólo se concuerdan con el bien que les proporcionan? ¿Hacen falta luces muy grandes para sentir que al hacer daño a quienes nos rodean destruimos nuestra propia felicidad?» (2019 [1768]: 193) De ahí que Borges vea como las dos caras de un mismo proyecto el hecho de «ser justo y feliz» (III, 485). Nadie puede salvarse sino es salvando el mundo:

El que acaricia a un animal dormido.

El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.

El que agradece que en la tierra haya Stevenson.

El que prefiere que los otros tengan razón.

Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo. (III, 326)

Para Chesterton, la felicidad no sólo pasa por cumplir con los preceptos dictados por la divinidad, sino también por identificarnos con ella. Esta es una de las razones por las que Chesterton multiplica las paradojas en sus obras. A los ojos de Dios, que es *coincidentia oppositorum*, no existen las contradicciones. Éstas son sólo un efecto óptico de la limitada inteligencia del ser humano. La disolución, más que resolución, de las paradojas es una especie de teodicea cognoscitiva. No hay paradoja, no hay contradicción, no hay absurdo. Todo tiene sentido en la mente de Dios. Su propia escritura consiste en la permanente formulación de paradojas que son finalmente disueltas en virtud de una visión trascendente, lo cual provoca en el lector una alegre elevación desde la perspectiva humana a la perspectiva divina. Por esta razón, para Chesterton, las paradojas son «verdades puestas cabeza abajo para llamar la atención» (2002 [1936]: 63), y «las cosas se vuelven más paradójicas a medida que nos acercamos a la verdad fundamental.» (2004 [1903]: 408) Esa verdad fundamental es, claro está, la reconciliación en Dios de todas las contradicciones.

Para Borges, en cambio, la felicidad no emana de la identificación con la divinidad, sino del conocimiento de la naturaleza y del asentimiento con la vida. De un lado, el conocimiento de la naturaleza, tal y como propuso Lucrecio en el *De rerum natura*, y desarrollarán los humanistas y los ilustrados, nos libera del miedo (a los dioses, a las supersticiones, al sufrimiento, a la muerte...), que es uno de los grandes obstáculos de la felicidad. Del otro, ese conocimiento de la naturaleza ha de permitirnos asentir con lo que sucede. Este asentimiento puede adoptar numerosas formas, y Borges va a frecuentar por lo menos dos. En primer lugar, el asentimiento puede ser entendido, en la tradición clásica y humanística, como la aceptación de nuestros límites naturales. Al fin y al cabo, la *hybris* o, como le gusta llamarlo a Borges, el desafuero, genera todo tipo de desdichas. Como estudié en *Que nada se sabe. El escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges* (2006), uno de los temas fundamentales de la obra de Borges es la aceptación de nuestros límites cognoscitivos, si bien Borges acabará interesándose por todos los límites en general: la mortalidad («El inmortal»), el olvido («Funes el memorioso»), etc. No es casual que uno de sus poemas más apreciados por el mismo Borges fuese «Límites» (título que volvió a utilizar para la «Nota» que abría una antología de sus textos que se realizó en 1958). Sea como sea, para él, la aceptación de nuestros límites es condición necesaria de toda felicidad.

La segunda declinación del asentimiento frecuentada por Borges está más relacionada con la figura de Nietzsche, un autor que fue fundamental en su formación filosófica, si bien evitará mencionarlo tras la captura nazi de su filosofía. La afirmación de la vida, el decir sí, es una declinación más afirmativa del asentimiento. Queda expresada en el motivo del eterno retorno, que en manos de Nietzsche, «su más reciente inventor» (I, 385), se transforma en piedra de toque de la afirmación vitalista del mundo. De esa afirmación, de esa coincidencia con la realidad, no ya con la voluntad divina, surge la felicidad. Pero Borges irá más allá de Nietzsche, y hallará en Lucrecio, en Bruno, en Emerson o en Whitman otros modelos para pensar ese acompañamiento cosmopolita, o cosmicista, con el universo (cf. Castany Prado, 2017b: 149-170).

Esta conexión con la concepción nietzscheana de la felicidad nos obliga a oponer la felicidad cómica de Chesterton y la felicidad trágica de Borges. Como sabemos, desde *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche hasta *La muerte de la tragedia* de Steiner, los términos «comedia» y «tragedia» no sólo designan dos géneros teatrales, sino también dos sensibilidades o *pathos* opuestos. De un lado, la sensibilidad «cómica», que considera que las contradicciones de la realidad son meros malentendidos que se disuelven desde la perspectiva de tal o cual instancia trascendente, como Dios, la Razón o la Historia. El cristianismo, el progresismo o el marxismo resultarían «cómicos», puesto que todo es reducido a un malentendido circunstancial que la sabiduría o la espera sabrán disolver.

Del otro lado, la tragedia considera que esas contradicciones son realmente conflictos, choques de legalidades imposibles de disolver, por la sencilla razón de que no hay instancias trascendentes o, como diría Lucien Goldmann (1956), porque «los dioses están ocultos». Lo único que nos queda es asumir con entereza el conflicto trágico. La noticia buena es que descreer en la solución final, nos salva de *la solución final*. Liberados de la espera en el más allá, podemos centrarnos en trabajar en el aquí y ahora, y con los materiales que poseemos. No se pueden construir rascacielos con adobe, pero sí pueden construirse casas más o menos confortables. No queremos morir aplastados bajo el desaforado barro de los grandes proyectos ideales. Esto no significa que nos resignemos «a lo que hay». Como diría Paul Éluard: «Hay otros mundos, pero se encuentran en este.» (1939: 157)

Podemos decir, pues, que la literatura de Chesterton es cómica, no sólo porque está llena de ironías, paradojas y paranomasias, sino porque considera que todas las contradicciones que vemos en el mundo no son tales desde la perspectiva divina. Sólo desde la *gracia* de la gracia de Dios se comprende esa permanente carcajada que sobrevuela su escritura. La «ironía divina» radica en el desfase cognoscitivo, que se le revela al lector bajo la forma de buena nueva, consistente en que los hombres se complican y amargan por contradicciones que no son tales a los ojos del prisma inverso de la divinidad. En él, el blanco y el negro (y con ellos el arcoiris) se vuelven luz blanca.

La literatura de Borges, en cambio, es trágica, a pesar de estar llena de ironías y paradojas, porque considera que esas contradicciones son verdaderos conflictos que no podemos hacer más que asumir desde una perspectiva humana. No hay reconciliación, hay aceptación prudencial de los límites, junto con el deseo que Píndaro expresa en la tercera de sus *Píticas* de «agotar toda la extensión de lo posible.»

Pero hay algo en Borges que podemos llamar tragicómico, puesto que en muchas ocasiones adopta la «perspectiva divina» o «filosófica» para ayudarnos a reconciliarnos con los límites que nos han sido impuestos. No hay *coincidentia oppositorum*, no hay gracia divina, pero sí que hay una aceptación prudencial o un asentimiento vitalista de la realidad, que, de algún modo, permite una alegría trágica. Y también hay algo tragicómico en Chesterton, puesto que, como el mismo Borges notó, bajo su risa admirable, nunca deja de latir lo monstruoso.

Finalmente, Chesterton concibe la felicidad en términos fundamentalmente espiritualistas. Si bien es cierto que su cristianismo no es de corte mortificador o ascético en lo que respecta al cuerpo, el autor de *Ortodoxia* centra la noción de felicidad en la idea de alma, y parece olvidarse de acordarse de su envoltura corporal (en lo que seguiría sin acritud el viejo motivo del *soma-sema*, esto es, del cuerpo-sepulcro o cárcel del alma), sino también en relación a su envoltura pasional, familiar y social, cuyo desprendimiento facilitaría el camino de *lo santo*, término que etimológicamente podría significar «lo separado» o «lo apartado». La felicidad surge de la intuición o relación directa entre el alma y Dios a través o a pesar de todo aquello que la encarna.

En Borges, en cambio, la felicidad no es concebida ni en términos espirituales ni en términos corporales, sino en términos integrales. Lo cierto es que, a pesar de sus prevenciones escépticas respecto de toda ontología, Borges parece estar en sintonía con la tradición materialista (epicúrea, lucreciana, spinoziana y nietscheana), que niega la existencia de una cesura ontológica entre el alma y el cuerpo. El alma es cuerpo, en tanto que es un flujo rarificado de átomos, y el cuerpo es alma, en tanto que sufre o goza de los sufrimientos y padecimientos del alma, como, por ejemplo, la serenidad, la ansiedad, el miedo o la amistad, que son padecimientos a la vez corporales y psicológicos.

Desde esta perspectiva psicosomática, y terrenal, la única salvación a la que el ser humano puede acceder es, como dijimos, que la cantidad de placeres físicos y psicológicos, o aún mejor, psicosomáticos, sea mayor que la de los displaceres. Es una salvación modesta, que nos aparta del cielo, a la vez que nos libra del infierno (instancias que Borges considera «hipérboles», 1996: 129), pero es una salvación real, que se basa en la fe filosófica de que es posible disponer con ayuda de la razón nuestra existencia individual, y quizás colectiva, de tal forma que la balanza de la felicidad se incline a nuestro favor.

Digamos, a modo de conclusión, que en estas últimas décadas de tristeza y desorientación (como lo son quizás todas las décadas), la figura de Chesterton ha sido recuperada, dando lugar a una verdadera *chestertonmanía*. Destacan en el ámbito hispánico la labor editorial de Jaume Vallcorba, en la editorial *Acantilado*, y la de Abelardo Linares, en la editorial *Renacimiento*. Lo más probable es que, después de los excesos de la posmodernidad, que echó al niño de la verdad (más bien del amor imposible por la verdad) con el agua sucia del dogmatismo y el fanatismo (cf. Ferraris, 2019), dejándose además reciclar en lógica cultural del capitalismo tardío (cf. Jameson, 1991), la necesidad de recuperar cierto sentido de la verdad y cierta cultura de la alegría haya llevado a muchos a fijarse en Chesterton.

No obstante, para no caer en las viejas nostalgias del absoluto, como diría George Steiner, ni imposter unas creencias que no todos compartimos, ni caer inadvertidamente en el reaccionarismo, sería bueno leer a Chesterton a través de Borges, quien trató de adaptarlo a una sensibilidad secular en la que las formas de

la fe (por ejemplo en la filosofía o en la política como un modo de reformar la vida mediante un esfuerzo racional y sin la ayuda de los dioses) y la alegría (inmanente, realista, humanista, limitada y trágica) han de adoptar formas más modestas y complejas, pero insuperablemente reales.

Sería un error pensar que la alegría de Chesterton surge sólo de su cristianismo. ¿Qué decir, entonces, de la tristeza de «asceta yermo» de Thomas Kempis? ¿O de la de Savonarola? Chesterton pertenece a una tradición cristiana que hunde sus raíces en Valla, Erasmo, Montaigne y Cervantes, autores que trataron de realizar una síntesis entre el cristianismo y el epicureísmo, y que tenía como objetivo poner en el centro del discurso cristiano la búsqueda de la felicidad en este mundo. No es extraño, pues, que Borges, que también amaba a esos autores, se haya interesado, a pesar de sus diferencias, por la voz de Chesterton. Pero Borges también se halla cerca de un autor como Albert Camus, al que apenas citó, quizás porque rechazaba su *pathos* excesivamente melancólico, pero que también le otorgó una importancia central al tema de la alegría:

En medio del más negro de nuestro nihilismo, sólo busqué razones que permitieran superarlo. Y no hice esto (...) por virtud ni por rara elevación del alma, sino por una fidelidad instintiva a una luz en la cual nací y en la cual, desde hace millares de años, los hombres aprendieron a celebrar la vida hasta en el sufrimiento. (1996 [1954]: 37).

BIBLIOGRAFÍA

- Adur, Lucas (2011): «Las muertes del padre Chesterton. Borges y Castellani, lectores de *Father Brown*», *La revista del psicoanálisis. Subjetividad de la época* n.º 41, noviembre.
- Adur, Lucas (2020): «Chesterton: una lectura a contrapelo», *Letras*, n. 81, pp. 171-189. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/LET/article/view/3166>
- Agustín de Hipona (2007): *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos.
- Alain (2013): *Spinoza*. Barcelona: Marbot Clásicos.
- Anderson Imbert, Enrique (1973-1974): «Chesterton en Borges», en *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 2-3, pp. 469-494.
- Alifano, Roberto (2019): «Chesterton, entre Borges y Unamuno», *El imparcial*, 29 de mayo, <https://www.elimparcial.es/noticia/201735/opinion/chesterton-entre-borges-y-unamuno.html>
- Alquist, Dale (2004): «Cuatro notas sobre la poesía de Chesterton», *Revista Casa del tiempo*, noviembre, pp. 53-58.
- Aznar, Mario (2019): *En el centro del vacío hay otra fiesta. Crisis del lenguaje y ficción crítica. De Borges a Vila-Matas*, tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense, Madrid.

- Barrenechea, Ana María (1957): *Expresión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges*, México: El Colegio de México.
- Borges, Jorge Luis (2001): *Arte poética*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Borges, Jorge Luis (2001): *Obras completas*. 4 vols. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, Jorge Luis (2000): *Autobiografía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Borges, Jorge Luis (1997): «Chesterton poeta», *Ficcionario, una antología de sus textos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 122.
- Borges, Jorge Luis (1936): «Modos de G. K. Chesterton», *Sur*, Buenos Aires, año VI, núm. 22, julio.
- Borges, Jorge Luis (1935): «Los laberintos policiales y Chesterton», *Sur*, Buenos Aires, año V, julio.
- Borges, Jorge Luis - Burgin, Richard (1974): *Conversaciones con Jorge Luis Borges*. Madrid: Taurus.
- Borges, Jorge Luis - Irby, James E. (1964): «Entretiens avec James E. Irby», *L'Herne*, n.º. 4, 1964, págs. 388-403.
- Borges, Jorge Luis - Fernández Moreno, César (1967): «Diálogo con Jorge Luis Borges», *La realidad y los papeles. Panorama y muestra de la poesía argentina*. Madrid, Aguilar.
- Borges, Jorge Luis - Sabato, Ernesto (1996): *Diálogos*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Camus, Albert ([1954] 1972). *El verano*. Buenos Aires: Sur.
- Castany Prado, Bernat (2020): «Una ontología de la monstruosidad americana. Del monstruo fabuloso al monstruo ontológico», en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento y Metodología en Historia de las Ideas*, Universidad Complutense, núm. 14.
- Castany Prado, Bernat (2019): «Puerofilia y literatura: la recuperación de la infancia en la obra de Rubén Darío», en *Un universo de universo y una fuente de canciones*. Madrid: Verbum, págs. 56-70.
- Castany Prado, Bernat (2018): «Julio Cortázar y Gilbert Keith Chesterton. Revisión del concepto cortazariano de 'sentimiento de lo fantástico' a la luz del concepto chestertoniano de 'asombro agradecido'», *Anales de literatura hispanoamericana*, n.º. 47, págs. 205-215.
- Castany Prado, Bernat (2017a): «La literatura y la tradición de los ejercicios espirituales filosóficos», en *Revista de Filosofía* 42 (2), 261-274.
- Castany Prado, Bernat (2017b): «The Classical Tradition of Cosmopolitan Spiritual Exercises in Jorge Luis Borges and Latin American Postnational Literature». En Heike Scharm y Natalia Matta-Jara (eds.): *Postnational perspectives on contemporary hispanic literature*, Gainesville, FL.: University Press of Florida, pp. 149-170.

- Castany Prado, Bernat (2014): *Que nada se sabe. El escepticismo en la obra de Jorge Luis Borges*. Alicante: Cuadernos de América Sin Nombre.
- Castany Prado, Bernat (2007): «Escepticismo y conservadurismo progresista en la obra de Jorge Luis Borges», *Tonos digital. Revista de estudios filológicos*, nº. 13.
- Castañón, Adolfo (2011): «Alfonso Reyes y la traducción», *Revista de la Universidad de México*, 93, pp. 97-98.
- Castellani, L. (1945): «La autobiografía de Chesterton». *Crítica literaria*. Buenos Aires: Penca.
- Castellani, L. (como «Jerónimo del Rey») (1930): «Sherlock Holmes en Roma». *Criterio* 138, pp. 531-533.
- Chesterton, Gilbert Keith (2004): *Correr tras el propio sombrero*. Barcelona: Acanalado.
- Chesterton, Gilbert Keith (2002): *Las paradojas de Mr. Pond*. Madrid: Valdemar.
- Chesterton, Gilbert Keith (1961): *San Francisco de Asís*. Barcelona: Editorial Juventud.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *El hombre que fue jueves*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 9-177.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *El Napoleón de Notting Hill*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 913-1090.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *El regreso de don Quijote*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 421-635.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *La esfera y la cruz*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 179-419.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *La hostería volante*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. III, pp. 637-911.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *Obras completas*. 4 vols., Janés Editor, Barcelona.
- Chesterton, Gilbert Keith (1952): *Robert Louis Stevenson*, en *Obras completas*. Barcelona: Janés Editor, vol. IV, pp. 1047-1157.
- Éluard, Paul (1939): *Donner à voir*. Paris: Gallimard.
- Ferraris, Maurizio (2019): *Posverdad*. Madrid: Alianza.
- Gayton, Gillian (1980): «Jorge Luis Borges y G. K. Chesterton», en *Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas* (Toronto, 1977). University of Toronto, pp. 312-315. Recuperado en: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/06/aih_06_1_081.pdf
- Goldmann, Lucien (1956): *Le Dieu caché. Étude sur la vision tragique dans les pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard.

- Gracia, Jordi (2016): *Miguel de Cervantes. La conquista de la ironía*. Barcelona: Taurus.
- Hadot, Pierre (2010): *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- Hadot, Pierre (2009): *La filosofía como forma de vida*. Salamanca: Alpha Decay.
- Hadot, Pierre (2006): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hayes, Aden W. y Toloyan, Khachig (1981): «*The Cross and the Compass: Patterns of Order in Chesterton and Borges*», *Hispanic Review*, núm. 49, pp. 395-405.
- Hernández García, José Antonio (2004): «Nota a *La balada del suicidio y otros poemas*, de G. K. Chesterton", en *Revista casa del tiempo*, noviembre, pp. 22-48.
- Holbach, Paul Henri Thiry (2019): *El contagio sagrado. Historia natural de la superstición*. Pamplona: Laetoli.
- Irby, James E. (1962): «Encuentro con Borges». En Irby, James East: *The Structure of the Stories of Jorge Luis Borges*. University of Michigan: Dissertations Publishing.
- Jameson, Fredric (1991): *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Manguel, Alberto (2004): «Prólogo», *Correr tras el propio sombrero (y otros ensayos)*, Barcelona: Acantilado, pp. 11-22.
- Montaigne, Michel (2008): *Ensayos*. 3 vols. Traducción de María Dolores Picazo. Madrid: Cátedra.
- Nussbaum, Martha (2003): *Las terapias del deseo*. Barcelona: Paidós.
- Reyes, Alfonso (1960): «Chesterton y la historia inglesa», en *Grata compañía*, en *Obras Completas*, t. XII. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 11-59.
- Spinoza, Baruj (2021): *Obras completas y biografías*. Madrid: Guillermo Escolar Ed.
- Unamuno, Miguel de (2012): «Prólogo». En Chesterton, Gilbert Keith: *Sobre el concepto de barbarie*. Sevilla: Espuela de Plata.